

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Tomaževa proslava

---

**Robert Petkovšek** *Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija*

## Razprave

---

**Branko Klun** *Marionovo razlikovanje med malikom in ikono ...*

**Rok Svetlič** *Religija kot »le podlaga« države*

**Ana Martinjak Ratej** *Totalitarizem kot politična religija*

**Jon Grošelj** *Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje*

**Irena Avsenik Nabergoj** *Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih ...*

**Samo Skralovnik** *The Tenth Commandment (Deut 5:21)*

**Marie-Thérèse Urvoy** *Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient*

**Vladimir Vukašinović idr.** *Regula morum et ordinum sacerdotalium*

**Bogdan Kolar** *Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir*

**Renato Podbersič** *Škof Rožman in reševanje Judov*

**Irena Kandrič** *Ptujska Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja...*

**Christian Gostečnik idr.** *Vloga religije v psihoanalizi*

**Nada Trtnik** *Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost*

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Letnik 76**

**2016 • 1**



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**1**

**Letnik 76  
Leto 2016**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2016**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardtsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TOMAŽEVA PROSLAVA 2016 / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS 2016

- 7 Robert Petkovšek, Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija**  
*The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel*

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 25 Branko Klun, Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike**  
*Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics*
- 37 Rok Svetlič, Religija kot »le podlaga« države**  
*Religion as »Only the Foundation« of the State*
- 51 Ana Martinjak Ratej, Totalitarizem kot politična religija**  
*Totalitarianism as a Political Religion*
- 63 Jon Grošelj, Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje**  
*Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire*
- 75 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji**  
*Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry*
- 89 Samo Skralovnik, The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire**  
*Deseta Božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje*
- 101 Marie-Thérèse Urvoy, Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient**  
*Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem Vzhodu*  
*A Look at the Christian Communities in the Middle East*
- 129 Vladimir Vukašinić and Jovana Pavlović, Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vinčentije Jovanović**  
*Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolita Vinčentija Jovanović*
- 143 Bogdan Kolar, Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir**  
*The Diary of Bishop Jegliča as a Resource for History*
- 153 Renato Podbersič, Škof Rožman in reševanje Judov**  
*Bishop Rožman and Saving of Jews*
- 165 Irena Kandrič, Ptujška Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora**  
*Ptujška Gora: a Comparison of a Slovenian Site of Pilgrimage in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place*

**177 Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate,**  
**Vloga religije v psihoanalizi**  
*The Role of Religion in Psychoanalysis*

**191 Nada Trtnik, Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost**  
*Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality*

#### OCENE / REVIEWS

**203 Marjan Turnšek, Prebudimo dremajočega velikana (Andrej Šegula)**

**205 Maksimiljan Matjaž, Klic v novo življenje (Samo Skralovnik)**

**208 Fanika Krajnc - Vrečko in Jonatan Vinkler, ur., Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 6;**  
**Fanika Krajnc - Vrečko, ur., Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 7 (Marijan Peklaj)**

**211 Marko Medved, Riječka Crkva u razdoblju fašizma (Bogdan Kolar)**

**213 Miha Šimac, Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom**  
**(Matjaž Ambrožič)**

**215 Pavlina Bobič, Vojna in vera (Urška Lampret)**

**218 Ines Angeli Murzaku, ur., Monasticism in Eastern Europe and the former**  
**Soviet Republics (Jan Dominik Bogataj)**

#### POROČILO / REPORT

**221 Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog, Teheran,**  
**13.–17. december 2015 (Mari Jože Osredkar)**

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Matjaž AMBROŽIČ

doc. dr., za zgodovino Cerkev PhD, Assist. Prof., Church History  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si*

### Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences  
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU Scientific Research Centre of SAZU  
Univerza v Novi Gorici University of Nova Gorica  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si*

### Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije, UL Theol. Stud., UL  
Frančiškanski samostan, Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana  
*janco.bog@gmail.com*

### Robert CVETEK

izr. prof., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*robert.cvetek@guest.arnes.si*

### Christian GOSTEČNIK

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

### Jon GROŠELJ

mag. relig. in etike, dipl. fil. in soc., dipl. ekon. M.A. Relig. Stud. and Ethics, BA in Phil. and Soc., BSc in Econ.  
Novo Polje, cesta 14, SI – 1260 Ljubljana - Polje  
*jon.groselj@gmail.com*

### Irena KANDRIČ

mag. soc., prof. slov. j. in knj. ter soc., M.A. Soc., BA in Education (Slov. Lang. and Lit.; Soc),  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU, doktorandka Scientific Research Centre of SAZU, Doctoral Student  
Ptujška c. 25, SI – 2270 Ormož  
*irena.kandric@guest.arnes.si*

### Branko KLUN

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

### Bogdan KOLAR

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

### Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., doktorandka UL BA in Theology, Doctoral Student  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.lampret@gmail.com*

### Ana MARTINJAK RATEJ

asist. dr., filozofija PhD, Assist., Philosophy  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ana.martinjak85@gmail.com*

### Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mari.osredkar.ofm@siol.net*

**Tanja PATE**

univ. dipl. soc. pedagog, asist., doktorand UL B.A. in Social Pedagogy, Assist., Doctoral Student  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja@pate.si*

**Jovana PAVLOVIĆ**

mag., mlada raziskovalka, bizantinska paleografija MA, Doctoral Researcher, Byzantine Paleography  
Filozofska fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Philosophy, University of Belgrade  
Čika Ljubina 18–20, RS – 11000 Belgrade  
*jovana.pavlovic981@gmail.com*

**Marijan PEKLAJ**

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*marijan.peklaj@rc.si*

**Robert PETKOVŠEK**

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

**Renato PODBERSIČ**

asist. mag., sodobna zgodovina MA, Assist., Contemporary History  
Študijski center za narodno spravo Study Center for National Reconciliation  
Tivolška 42, SI – 1000 Ljubljana  
*renato.podbersic@guest.arnes.si*

**Tanja REPIČ - SLAVIČ**

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

**Samo SKRALOVNIK**

asist. dr., za Sveto pismo PhD, Assist., Biblical Studies  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor  
*samoskralovnik@gmail.com*

**Rok SVETLIČ**

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy  
Znanstveno-raziskovalno središče, Univerza na Primorskem Science and Research Centre, University of Primorska  
Garibaldijeva ulica 1, SI – 6000 Koper  
*rok.svetlic@zrs.upr.si*

**Andrej ŠEGULA**

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.segula@rc.si*

**Nada TRTNIK**

spec., zakonska in družinska terapija, doktorandka UL Specialist, Marital and Family Therapy, Doctoral Student  
Kidričevo naselje 24, SI – 6230 Postojna  
*nada.trtnik@odnos.org*

**Marie-Thérèse URVOY**

prof. dr., za arabsko filozofijo in teologijo PhD, Prof., Arabic Philosophy and Theology  
Katoliški inštitut, Toulouse Institut Catholique de Toulouse  
31 rue de la Fonderie, F – 31068 Toulouse Cedex 7  
*mthurvoy@yahoo.fr*

**Vladimir VUKAŠINOVIĆ**

izr. prof. dr., za pravoslavno liturgiko PhD, Assoc. Prof., Orthodox Liturgy  
Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade  
Mije Kovačevića 11b, RS – 1100 Beograd  
*vladavuk@gmail.com*



**Tomaževa proslava**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 7–24

UDK: 27-14

Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 03/2016

*Robert Petkovšek***Beseda Bog v jeziku metafizike  
in v jeziku evangelija<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Filozofija govornih dejanj razume jezik in besedo v performativni in ilokucijski perspektivi, to je: razume ju kot dejanji z učinki. Učinki se kažejo v odnosu do sveta, kot predstave na primer, kot obljube, kot zapovedi. Prav tako pa jezikovna dejanja učinkujejo tudi na človeka: vključujejo ga vase in ga spreminjajo. V tej luči govornih dejanj razprava analizira besedo Bog, ki se je v zahodnem izročilu izrekala zlasti v dveh kontekstih: v metafizičnem in v evangeljskem. V metafizičnem izročilu, ki je Boga poimenovalo *Causa sui*, se je beseda Bog izpraznila, izgubila je svojo učinkovitost in izročilo se je izteklo v nihilizem. To izročilo je Boga videlo kot najvišje bivajoče, ki je nujno in nepogojeno. Takšna podoba Boga je bila posledica načela metafizične vzročnosti, ki mu je to izročilo sledilo. V evangeljskem izročilu pa se Bog kaže kot brezmejna bližina, ki človekovo življenje nenehno spreobrača. Evangeljsko izročilo razume Boga v luči sestopa Boga v svet človeka in tostran vseh metafizičnih preračunavanj. Evangeljski Bog, mogočnost nemogočega, je klic: tistega, ki izreka njegovo ime, kliče k nemogočemu, k čudežnemu. Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.

*Gljučne besede:* metafizika, evangelij, filozofija govornih dejanj, jezik, Bog, nemogoče, *causa sui*, transcendenca, *condescensio*

***Abstract:* The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel**

Philosophy of speech acts understands word and language in performative and illocutionary terms, that is, in terms of acts having specific effects on the world. Speech acts also have the capacity to affect humans by involving and transforming them. This discussion analyzes in terms of speech acts the word God, which has in the Western tradition been used in the context of metaphysics and the Gospel. The metaphysical tradition has called God *Causa sui*, which has caused the word God to become empty and lose its effectiveness and has led

<sup>1</sup> Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 7. marca 2016.

the tradition into nihilism. This tradition considered God to be the Supreme Being that is necessary and unconditional. Such an image of God was a consequence of the principle of metaphysical causality that the metaphysics followed. However, the Gospel tradition reveals God as limitless closeness that ceaselessly converts human lives and understands God in terms of condescension into the human world and below the threshold of all metaphysical calculations. The God of the Gospel is the possibility of the impossible and a call that calls him who invokes His name to the impossible and the miraculous. While the word God has lost the power of conversion in the metaphysical context, it has retained in the context of the Gospel the capacity to act as a total word that calls humans to go beyond the limits of the possible and to create a world that seems impossible to the eyes of the daily world.

*Key words:* metaphysics, the Gospel, philosophy of speech acts, language, God, the impossible, *causa sui*, transcendence, *condescensio*

## 1. Beseda je »živa in ima dušo« (Platon)

Teologija misli in izreka Boga. A misliti in izrekati ni isto. Vsekakor od teologije oboje zahteva strast in žar. Drugega kakor strast in žar teologija niti ne more biti, saj misli in izreka Boga, ki je onstran vseh meja – zato pa je tudi onstran meja mogočega. V svoji brezmejnosti Bog ni podrejen nikomur in ničemur – tudi mejam mogočega ne –, zato sodi v red ne-mogočega. Ne-mogoče pa je dostopno le strastnim ljudem, ki gredo prek meja mogočega in jim zato ni nič – tudi ne-mogoče – nemogoče.

Umetniki slikajo v rokah kralja Davida harfo; harfa simbolizira to željo teologije, da bi Boga privedla iz njegovih skrivnostnih globin, ki so onstran meja mogočega, v svet človeka, ki živi v mejah mogočega. Grška mitologija je podobno strast vide-la v mitičnem junaku Orfeju, ki si je prizadeval, da bi z liro osvojil boga podzemlja, Hada, in ga prepričal, naj mu vrne ljubljeno Evridiko.

Metafizično izročilo o Bogu, ki je usmerjalo filozofijo od njenih grških začetkov, je tudi govorico o Bogu skrčilo na analitično-logični pristop. Boga je dojemalo v luči metafizičnega vzročnostnega načela, ki vsaki posledici določi tudi vzrok, s tem pa izključi možnost zastojnosti in darovanjskosti. Novi vek je pod vplivom matematične paradigme razumevanja stvarnosti govorico o Bogu še dodatno osiromašil; iz govorice o Bogu je izključil vse, kar ni bilo v skladu z naravoslovno-matematičnim videnjem resničnosti.

Kljub prevladujočemu metafizičnemu toku, ki ga je v novem veku razsvetljenstvo še okrepilo, je mogoče ves čas slediti tudi alternativni govorici o Bogu, ki ima znotraj krščanstva izvor v svetopisemski, zlasti evangeljski govorici o Bogu. V novem veku je ta tok dobil podporo v romantično-zaupanskem razumevanju resničnosti, ki spoznavno zmožnost jezika postavi nad spoznavno zmožnost misli po zaslugi metaforično-simbolnega videnja resničnosti, značilnega za jezik. V tej perspektivi se jezik kaže kot ustvarjalna imaginativna moč, zmožna, da se spusti tudi

v tiste globine resničnosti, ki analitičnemu umu niso dostopne. Tu se kaže napetost med mislijo in jezikom.

## 1.1 Beseda je živa

Teologija misli Boga. V svoji strasti pa se s tem ne zadovolji. Zaveda se, da Boga ni mogoče zapreti v toge matematične razumske formule. Obenem ve, da je mogoče misliti le znotraj jezika. Misliti pomeni, pogovarjati se s seboj in z drugimi; pomeni, uporabljati besede, ki prinašajo pomene; brez njih bi bil svet brez pomena. Jezik je ustvarjalen in poetičen; jezik je »živ in ima dušo« (Platon, *Fajdros*, 276A8); zato jezik potrebuje čas, da izgovori hoteno, in tišino, v kateri misel zori.

Jezus Kristus sam je Beseda; po Besedi je Bog spregovoril človeku in v njej med ljudmi *je*. Beseda je najprej oblika, forma, zmožna, da zajeme različne vsebine; beseda ima zmožnost, da vestno razkrije to, kar označuje. Razkriva pa ne le vidno, ampak tudi nevidno resničnost. Zato se je lahko v Besedi/besedi razodelo tudi življenje Boga, potopljeno v skrivnost. Iz tega razodetja se uči teologija, »uči se o Bogu od Boga« (Atenagora Atenski, *Legatio pro Christianis* VII); »Bog [namreč] govori dobro o Bogu« (Pascal 1986, 294). Teologija zato ne preneha govoriti, razlagati, interpretirati. Pogosto ponavlja isto, ne iz avtomatizma, ampak z željo, prebuditi misel k novi pomenskosti in k novi izraznosti. Boga izreka z vedno novimi besedami, v drugačnih ritmih in kontekstih, ki dajejo videti vedno nekaj novega. Pogled v zgodovino kaže, da je človek uporabil množstvo različnih govorov o Bogu, od katerih vsak razodeva Boga na novo, drugače. Da bi Bog v svoji resnici v človekovem življenju zasijal v vsej polnosti, je človeku govoril na različne načine: v mitičnem in pesniškem, v pravnem in modrostnem, v dobessedno-zgodovinskem in metaforično-simbolnem jeziku, končno v jeziku evangelija in pričevanja.<sup>2</sup> Bog je kakor vodnjak, iz katerega je mogoče na različne načine zajemati pomene in smisle, ne da bi vodnjak izpraznil. O tem govori srednjeveška legenda o sv. Avguštinu. Avguštin je na morski obali srečal dečka – Jezusa –, ki je v morski školjki, znamenju vere, iz morja pretakal vodo v luknjo na obali. Na vprašanje: »Kaj počneš?« je deček odgovoril, da želi v luknjo preliti vso vodo morjã. Na ugovor sv. Avguština, da je to nemogoče, je deček odvrnil: »Res, a pretočiti vode morjã v to luknjo bo meni uspelo laže in hitreje, kakor bo tebi uspelo preliti skrivnost Svete Trojice in njene-ga božanstva v tvoj mali razum – kajti skrivnost Svete Trojice v razmerju do tvoje-ga duha in mišljenja je večja in obširnejša, kakor je velikost morja v razmerju do te luknje.« (Jacobus de Voraigue 1910, 5:23–33 [The Life of S. Austin of Hippo])

## 1.2 Beseda gre v globine resničnosti

Najprej – beseda označuje. Kako? Niti besede niti jezika si ne smemo predstavljati kot mrtvo fotografijo, ki trpno odslikava zgolj vidno površino resničnosti. Jezik,

<sup>2</sup> »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekaj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet. On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sédel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih.« (Heb 1,1–4)

ki je – kot teološki – strasten, je prodoren, ustvarjalen in ne varčuje s sredstvi. Od misli, ki si predstave ustvarja znotraj strogih logičnih okvirov in pod strogimi pogoji resnice, se jezik razlikuje po ustvarjalni domišljiji; ta domišljija gre više, širše in globlje od misli. Ustvarjalnost jezika se kaže v rabi metafor, simbolov, ritma, melosa in verzov. Če je treba, se jezik spremeni v poezijo, za katero mnogi verjamejo, da je misel v najfinejši, v najvišji obliki – pesniško obliko so prvi uporabili filozofi, v njej se izražajo psalmi in Visoka pesem –, vse to z namenom, narediti resničnost, ki je najgloblje skrita, najteže izrazna in najbolj nedotakljiva, v primeri obliki razumljivo človeku.

Bistvo besed je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo »kruh« – najprej je to zgolj slika (= »kruh«) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (»kruh«) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prenese* z neke slike na to, kar slika označuje.

Prenosno funkcijo imajo lahko tudi pomeni. V evangelijskem kontekstu pomen izraza »dobri pastir« ne označuje zgolj pastirja, ki dobro skrbi za svojo čredo, ampak Jezusa Kristusa. Kristus seveda ni pastir v dobresednem pomenu – pogled na Jezusa Kristusa skozi izraz »dobri pastir« pa na Jezusu Kristusu prikaže vidik, ki bi ostal neviden. V tem smislu je izraz »dobri pastir« nosilec izraza »Jezus Kristus«; pomen prvega izraza je nosilec pomena drugega izraza »Jezus Kristus, dobri pastir«. Zmožnost besede, da s svojim pomenom odpre pomen druge besede, dela nevidno vidno in omogoča razumeti to, česar doslej nismo razumeli. Besede in pomeni, uporabljeni v prenesenem smislu, zato omogočajo vpogled tudi v skrivnosti najglobljih resničnosti. Pomislimo na Platona: v besedi »sonce« je prepoznal zmožnost, da metaforično označi idejo dobrega, ki jo je postavil na najvišje mesto, celo onstran bivajočega. Metaforična zmožnost besed lahko duha vodi tudi v najglobljo resničnost in mu govori o tem, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo /.../, vse, celo božje globine« (1 Kor 2,9–10).

Kakšna je torej vloga besede v razmerju do misli? Že Aristotel je za izhodišče svoje analize misli in resničnosti vzel jezik, ontološke kategorije je opredelil na podlagi besednih vrst. V zadnjem stoletju pa se je filozofija še bolj zavedela, da človeku ni nič bližjega kakor jezik. Antična in srednjeveška filozofija je mislila bivajoče, ne da bi se spraševala o tem, koliko na razumevanje bivajočega vplivata zavest ali jezik, in novi vek je filozofsko misel utemeljil na vprašanju zavesti, ki določa človekovo razumevanje bivajočega, filozofija 20. stoletja pa najde izhodišče v jeziku. Ta radikalna sprememba v filozofski strategiji je dobila ime »jezikovni preobrat«. Po prepričanju filozofije jezika sta človeku jezik in beseda bliže kakor zavest ali to, kar *je*; vse, kar *je*, in vse, česar *se zaveda*, je človeku dano *po besedah*, *po pomenih*. Brez besed človek ne more misliti; brez besed se ne more pogovarjati sam s seboj. Besede so torej most do tega, kar človek je in česar se zaveda. Ne nazadnje, samemu sebi je dan v besedah in po besedah. Wittgenstein je zato zapisal: »Meje jezika so meje mojega sveta.« (1976, 5.62) Že veliko prej pa je sofist Gorgias trdil: »Beseda je vladar.« (*Predsokratiki* 1946, 140 [DK 74 B 1])

Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. V tem smislu je Goethe dejal: »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je potrebnih, da bi se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let in še ne morem reči, da mi je uspelo.« (Goethe in Eckermann 1976, 709 [25. 1. 1830]) Zmožnost branja nam omogoča, da neko besedilo in resničnost razumemo vedno bolje. »Vedno bolje razumeti« pa pomeni, preseči neko razumevanje z novim razumevanjem. To je rezultat metaforičnega, analogičnega širjenja pomenov. Kolikor bolj je neka resničnost globoka in skrita, toliko bolj je njeno spoznanje odvisno od ustvarjalnih metaforičnih zmožnosti duha: omogočajo nam, da manj znani pomen ene besede doumevamo v luči pomena druge besede, ki nam je bolj poznan. Brez metaforičnih zmožnosti tudi pojmov, kakor sta »bit« in »Bog«, ne bi mogli misliti. Mislimo ju po zaslugi metaforičnosti besed, ki dopušča, da skozi pomen ene besede bolje razumemo pomen druge besede in s tem nevidno naredimo vidno. Tako se pomen besed širi in misel napreduje.

### 1.3 Beseda gre v globine človeka

Beseda tudi oblikuje tistega, ki jo izgovarja. Kako torej beseda učinkuje v tistem, ki jo izgovarja? Natančneje, kako v tistem, ki izgovori besedo Bog, beseda Bog odmeva?

Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka. Iz teh razmišljanj je nastala »filozofija govornih dejanj« (John L. Austin, John R. Searle, Jean Ladrière, Donald D. Evans). Ta filozofija uči, da besede in stavki niso zgolj slike (reprezentacije) stvari in stanj stvari, ampak dejanja, ki človeka vključujejo vase s tem, ko v njem ustvarjajo pogled na svet in človeka preoblikujejo (Avsenik Nabergoj 2015; 2014). Jezik torej oblikuje človeka: pripovedi ga silijo k resnicoljubnosti; obljube ga vzgajajo v iskrenosti; ukazi v njem krepijo odločnost; etična govorica ga dela krepostnega; bogoslužna govorica ga napravlja pobožnega.

Kako beseda spreminja človeka, se kaže v svetopisemskem poročilu o Izaiju, ki je bil poklican v preroško službo (Iz 6,1–5). Izaija je imel na začetku svoje preroške poti videnje Gospoda. V tem videnju je slišal besede sêrafov, ki so vzklikali: »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami.« Nanje se je prerok odzval z besedami: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi ustnicami.« Besede sêrafov torej odmevajo v notranjosti preroka in mu dajo spoznati njegovo nečistost, grešnost in šibkost. Tedaj, poroča Izaija, je k njemu »priletel eden izmed sêrafov in v svoji roki držal žerjavico, ki jo je bil s kleščami vzel z oltarja. Dotaknil se je mojih ustnic in rekel: ›Glej, tole se je dotaknilo tvojih ustnic, tvoja krivda je izbrisana, tvoj greh je odpuščen.‹ Nato sem slišal glas Gospoda: ›Koga naj pošljem? Kdo bo šel za nas?‹ Rekel sem: ›Tukaj sem, pošlji mene!‹« Besede Svet, svet, svet ..., v katerih se razodeva veličastvo Boga, naredijo iz Izaija novega človeka. Izaija se ni spremenil le navzven ali psihološko, ampak eksistencialno, v svojem načinu bivanja. Spremenilo se je njegovo razumevanje resničnosti; postal je novi človek.

Jezik smo torej opredelili kot živo silo, ki je ustvarjalna in iznajdljiva do neskončnosti. Izhaja iz predstav, pridobljenih v vsakdanji izkušnji, te predstave pa lahko uporabi tudi metaforično in simbolno in se tako spusti v najbolj skrite predele resničnosti. S tem jezik v človeku spreminja njegove poglede in njegova videnja, spreminja njegove načine bivanja in ga lahko naredi novega človeka.

## 2. Beseda Bog v etimologiji

Ta temeljna spoznanja, ki sta jih v 20. stoletju izpostavili filozofija jezika in filozofska hermenevtika, uporabimo sedaj pri analizi besede Bog. Besedo bomo analizirali v njeni metafizični in evangelijski rabi, najprej pa bomo pogledali, kaj nam o njej pove etimologija, to je, veda o izvoru besed. Etimologija besede »Bog« kaže, kako je človek v nekem času in v nekem prostoru Boga izkušal in kako je razumel vsebino te besede. Ogleдали si bomo štiri korene, iz katerih so v različnih jezikih izpeljali besedo za Boga: *bgah*, *dei-*, *'ēlōhīm* in *yhwh*.

Zaustavimo se najprej v slovanskem svetu. Leta 1944 je akademik Ivan Grafebauer v *Bogoslovnem vestniku* v študiji o izvoru slovanske besede Bog pokazal, da beseda izvira iz indoevropskega korena *bgah*, ki pomeni »podeliti«, »razdeliti«. Slovanska duša je torej Boga doživljala kot bogastvo, ki se razdaja; v njem je vide-la darovalca oziroma »daritelja«. Od tod se je razvilo obče ime za božanstvo.

Grška beseda Zeus in latinska beseda Deus, pa tudi sorodne besede *daiva* v stari perzijsčini, *deivai* v stari cerkveni slovanščini ali *deva-* v sanskrtu izvirajo iz indoevropskega korena *dei-*, ki pomeni »blesteti se«, »svetiti se«. Različni jeziki so iz tega korena razvili besedo za dan (slovenščina »dan«, latinščina »dies«), iz njega je nastalo tudi ime za »vrhovnega boga Indoevropejcev, ki je bil svetlo nebo« (Snoj 1997, s. v. dan). Ponovno spomnimo na Platona, ki je v soncu našel najprimernejšo metaforo za oznako dobrega kot najvišje ideje.<sup>3</sup>

Hebrejščina ima za Boga dve imeni: *'ēlōhīm* in Jahve [*yhwh*]. Prvo izhaja iz korena *'ēl* in pomeni »biti močan«, »biti spredaj« (Toorn, Becking in van der Horst 1999, 274; 352–3). Pri razlagi imena Jahve pa se že zaplete. Nekateri menijo, da bi bila lahko beseda skrajšano lastno ime kakega od prednikov ali bogov prednikov, drugi vidijo njen izvor v korenu *hwy*, ki pomeni »želeti«, »ljubiti«, »pasti« ali »pihati«, tretji pa v korenu *hyh*, ki pomeni »biti« (910–920). V tem smislu božje ime razlaga tudi Sveto pismo. Na vprašanje Bogu, kakšno je njegovo ime, je Mojzes iz gorečega grma prejel odgovor: »Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,14) Odtlej se razlagalci sprašujejo, kaj je Bog hotel s tem imenom človeku sporočiti. Nekateri pojasnjujejo, da je s tem imenom želel Bog svojo identiteto prekriti (2 Mz 32,30; Sod 13,18);

<sup>3</sup> O soncu pravi Platon v *Državi* (1976, 509 B): »Sonce ne podeljuje vidnim stvarjem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« Po podobnosti s soncem pa opiše tudi idejo dobrega: »Prav tako stvarjem, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne hvala tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav sámo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo zvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja.«

drugi pravijo, da v tem imenu razkriva svojo neskončnost in neprimerljivost; tretji vidijo v njem obljubo odrešenja: »Jaz sem tisti Bog, ki sem tu za vas, da vas rešim.« (Oz 1,9; Sveto pismo [SDP], op. k 2 Mz 3,14) Morda pa je Bog hotel reči, da je kratko in malo to, kar je, preprostost sama (tako so Boga dojemali novoplatoniki), drugače od ljudi, ki smo največkrat to, kar nismo, in nismo to, kar smo. Interpretacija božjega imena »Jaz sem, ki sem« je imela velik vpliv v filozofiji in je pomenila most med Svetim pismom in filozofijo. Vélíki razlagalec Svetega pisma in filozof, Filon Aleksandrijski (ok. 20 pr. Kr.–ok. 40 po Kr.), je razlagal, da je z imenom, ki se je z njim predstavil Mojzesu, hotel Bog reči: »Meni lastno je to, da sem, in ne, da se o meni govori.« (Philon d'Alexandrie 1964, 36 [§ 13]) Omenimo, da raba pojma »biti« za opis pojma »Bog« ni povsem samoumevna; skozi vso zgodovino filozofije so se namreč slišali tudi pomisleki, da pojem »biti« ne zmore primerno in bistveno označiti pojma »Bog«.

V zgodovini razvoja besede »Bog« je torej človek v Bogu videl darovalca, od katerega živi, svetlobo, ki mu odpira svet, moč, ki ga nosi, bitje, ki mu daje biti. Po psalmistovem prepričanju postaja človek podoben podobi, ki si jo o Bogu ustvarja (Ps 115,8; 135,17). Če so to srebrni ali zlati maliki, ki so delo njegovih rok, postaja podoben njim. Podobe bogov, ki se skrivajo v etimoloških izvorih imen, zato oblikujejo tudi človekov notranji svet, njegove vrednote in ideale, razmišljanje in čutenje.

Kakor ugotavlja Jože Krašovec (2015) v študiji o imenih za Boga/ove v hebrejskem Svetem pismu, pa božje ime nagovarja in zavezuje tudi Boga samega. Zaradi svojega imena Bog ukrepa (Jer 14,7), človeka ne zaničuje (14,21), zadržuje svojo jezo (Iz 48,9), odpušča človekovo krivdo (Ps 25,11).<sup>4</sup> Vse to dela Bog zaradi svojega imena. Tudi za Boga je njegovo ime zavezujoče.

V nadaljevanju bomo izpostavili dve skrajni obliki, v katerih sta filozofija in judovsko-krščansko izročilo izrekala božje ime. Za vodilo svojega razmišljanja bomo vzeli misel sv. Avguština, v kateri izpostavi dve skrajni možnosti človekovega razumevanja Boga. V *Izpovedih* je sv. Avguštin zapisal: »Ti pa si bil globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost in višji kot moja najvišja misel.«<sup>5</sup> (1984, 46 [3.6]) Z metaforama »višji« in »globlji« označi Avguštin božjo presežnost, kakor se ta presežnost kaže na dveh polih človekovega bivanja: beseda »višji« označuje božjo presežnost v metafizičnem smislu kot najširši okvir in poslednji temelj sveta in vsega bivajočega, ki je onstran sveta; beseda »globlji« pa opisuje izkušnjo nedojemljive bližine Boga v človekovem življenju. V prvem pomenu je Bog presežnost, ki jo mora misel iskati *onstran sveta*, torej: onstran vseh izkušenj o svetu; v drugem pomenu je Bog »predmet« nekakšne pred-svetne izkušnje, ki jo ima človek *tostran sveta*,

<sup>4</sup> »The word *šēm* ›name‹ in relation to God, and especially self-revelation of his name using the expression ›my name‹ (*šēmī*) in Exodus 6:3, manifests God's determination that he will act for the sake of his ›name.‹ This idea is central in Ezekiel 20 (vv. 9, 14, 22, 44), where God assures that, in all limitations of human actors, he fulfils his purpose ›for his name's sake‹ (cf. Jer 14:7, 21; Isa 48:9, 11; Ps 25:11; 79:9, etc.). God is bound to vindicate his ›name‹ or ›character‹ before Israel and before the world by fulfilling his redemptive purpose.« (Krašovec 2015, 557)

<sup>5</sup> »Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.«

torej: pred izkušnjo sveta. Po Avguštinu je Bog tisti, ki je višji od najvišjega domača človekove misli, pa tudi tisti, ki je globlji od najgloblje izkušnje sveta – v obeh primerih je neskončen: neskončna višina, neskončna bližina. V nadaljevanju se bomo pomudili pri obeh metaforah.

### 3. Beseda Bog v jeziku metafizike: *Causa sui*

Zaustavimo se najprej pri vprašanju, kaj pomeni Avguštinova oznaka za Boga: »višji od najvišje misli«. Avguštin je imel tu nedvomno pred očmi spoznavne zmožnosti duha v njihovi najvišji, najbolj abstraktni, univerzalni in izvorni obliki. V besedah, da je Bog »višji od mojih najvišjih višin« (lat. *superior summo meo*), se kaže vpliv, ki sta ga imela na Avguštinu novoplatonizem in novoplatonska negativna teologija (Avguštin 1984, 132 [7.9]). Negativna teologija trdi, da je Bog kot temelj vsega bivajočega onstran bivajočega in onstran uma in je zato zavrt v skrivnost; Bog je skriti Bog (lat. *Deus absconditus*). Kakor ni mogoče misliti kroga, ki je površinski lik in je zato viden, brez središčne točke, ki ni površina in zato ni vidna, tako si ni mogoče misliti vsega bivajočega, ki »je«, brez Boga, ki ni del bivajočega in ga zato ne moremo opisati z glagolom »je«. Véliko poznavalec novoplatonizma, Jean Trouillard (1973, 11), povzema: »Negativna teologija konstituira ontologijo.« Temelj novoplatonske ontologije je »negativna henologija [nauk o enem, op. R. P.]« (Aubenque 1971, 101–108).

A v našem zahodnem filozofskem izročilu je imela negativna teologija le postransko vlogo; to izročilo je prednost dajalo metafiziki, ki se je napajala iz Aristotela in iz Platona in ne iz novoplatonizma. Martin Heidegger pravi, da je eksistenca grštva sama filozofska in da beseda »*philosophia*« govori grško. Zato je tudi zahodnoevropska zgodovina, ki ima izvor v grštvu, v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno »filozofska«, to je: pod vplivom metafizične misli Platona in Aristotela, ki sta vse do 20. stoletja določala miselna obzorja Zahoda. (Heidegger 1956, 12–13) Nadalje je Heidegger to filozofsko izročilo opisal kot metafizično, to pa je samo v sebi »onto-teo-logija« oziroma »onto-teo-logika« (Heidegger 1957, 45; 62–63). S to opredelitvijo metafizike je Heidegger želel poudariti njen logocentrizem. Po njegovem prepričanju je v metafiziki logika prevladala nad fenomenom, to je: misel se ne podreja fenomenom, kakor se ti fenomeni kažejo, ampak si jih sama podredi in ukroji po svojih kriterijih in kategorijah.

Po Heideggerju je bila podreditev biti in Boga logiki usodna zmota, ki je metafiziko privedla v nihilizem. Na vprašanje, kako je Bog prišel v metafiziko, odgovarja Heidegger, da metafizika misli na podlagi načela metafizične vzročnosti. Po tem načelu ima vse, kar je, svoj temelj in razlog (nem. *Grund*). Ničesar torej ni, kar ne bi imelo temelja in razloga za svoje bivanje. Isto velja tudi za *bivajoče kot celoto* – temu je metafizika našla temelj v *najvišjem bivajočem*.

Metafizika je torej temelj biti vsega bivajočega našla v najvišjem bivajočem, v Bogu. Bogu pripiše, da je izvor oziroma nekakšna »tovarna biti«, ki »proizvaja«



tudi svojo lastno bit. Drugače od vseh drugih bitij najvišje bivajoče svoje lastne biti ne prejema, ampak jo »ustvarja« samo. Najvišje bitje, Bog, je zato samovzrok (lat. *causa sui*). *Causa sui* pa je po Heideggerju »ime za Boga v filozofiji« (Heidegger 1957, 64). Tu se je zgodila usodna zmeta: metafizika je podlegla pozabi biti; pozabila je, da *biti*, ki bivajočemu daje, da *je*, ni mogoče podrediti *bivajočemu*, ker jo od bivajočega radikalno razlikuje »ontološka diferenca«. Biti ni mogoče misliti po vzoru bivajočega. Ko je metafizika bit podredila bivajočemu in jo začela misliti po vzoru bivajočega, se je zapisala toku nihilizma. Nihilizem ima torej izvor v metafizičnem aksiomu, po katerem je vse bivajoče – sem sodi tudi bit – podrejeno metafizičnemu načelu vzročnosti.

Kot samovzrok (lat. *ens a se* (bitje od sebe)) je Boga razumel tudi sv. Anzelm (1033–1109). Ker je Bog najvišje bivajoče, ne more ne biti – bit mu zato nujno pripada in je ne prejema od drugod, ker drugače ne bi bil najvišje bitje –, a bitja, višjega od njega, ni (Stres 1994, 215–226). V Anzelmovem ontološkem dokazu za Boga se jasno kaže prvenstvo logične misli nad bitjo in nad Bogom; pokaže se, da metafizika Bogu odmerja le prostor znotraj svojih zmožnosti, kakor da Bog okvira človeške misli ne bi mogel presepati. Ontološki dokaz razume Boga kot tistega, »nad katerim si višjega ni mogoče misliti« (Anzelm 1983, 191 [*Proslogion*, pogl. 3]). Z drugimi besedami: misel zapre Boga v okvir svojih zmožnosti in kategorij. Tu se jasno kaže naslednje: *bit* je podrejena *najvišjemu bitju*, *Bogu*, Boga pa omejuje *miselni* okvir. To pomeni, da si metafizična misel Boga oblikuje v skladu s svojimi merili in znotraj svojih meja. Bog metafizike je rezultat, proizvod, miselnih procesov, in ne svojega razodevanja; Bog je torej malik in ne živi Bog.<sup>6</sup> O tem, da je bil logocentrizem – podrejanje biti in Boga logičnim kategorijam – metafizična stalnica, govori tudi Descartesov: »Mislim, torej sem.« Po Descartesu je mogoče izreči »sem« le znotraj »mislim«: »sem«, ker mi to sporoča »mislim«; »mislim, torej sem«. V metafizičnem izročilu ima zato logika prvenstvo nad fenomenalizacijo, nad tem, kako se fenomeni kažejo. Metafizika tako Boga ne razume kot življenje, ampak kot najvišje bivajoče, ki ga misel odkrije na koncu svojih procesov kot poslednji, popolni, idealni, normativni, nujni okvir in temelj vsega bivajočega. To, kar je misel odkrila kot predpostavko svoje logičnosti (= zahteva po utemeljenosti), je pripisala Bogu – ob tem pa je pozabila na mesto Boga sredi življenja, ki ni logično določljivo.

Metafizično prvenstvo logike nad bitjo odseva tudi v ideji Boga geometra oziroma Boga matematika. To idejo, ki ima korenine pri Platonu in v njegovi recepciji pitagorejske misli, je Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) povzel v stavku: »Ko Bog računa in misli, svet nastaja.«<sup>7</sup> (Leibniz 1978, 7:191) Ideja Boga geometra je izpeljana iz metafizike, ki postavlja logiko in njeno vzročnostno načelo nad fenomenalizacijo biti in nad njeno dogodkovnost. »Bivajoče kot tako – to je: bit – se določa iz bistva mišljenja, iz omejitve tega, kar pripada mišljenemu, iz mišljenega. Pot vodi od bistva mišljenja k bistvu biti, od logike k ontologiji.« (Heidegger 1990, 35–36) Leibniz pa v

<sup>6</sup> »Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik.« (Klun 2016, 27)

<sup>7</sup> »Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.«

svoji misli le povzema Galileja, ki je odprl vrata v novi vek. Galilej vrat v novi vek ni odprl s svojimi empirični poizkusi, ampak s prevzemom matematičnega platonizma. Tako je Galilej opustil srednjeveško podobo *prostora sveta*, ki je prostor dojemala v njegovi vsebinski konkretnosti in različnosti, in jo nadomestil z novo podobo abstraktnega, homogenega, nediferenciranega prostora evklidske geometrije. Alexandre Koyré (1968, 19–20; Albertson 2014, 6) je to menjavo opisal kot »matematizacijo (geometrizaracijo) narave, in zato, matematizacijo znanosti«.

Prek srednjega veka je tej podobi Boga mogoče slediti nazaj do Platona. Kljub temu da je bila v srednjem veku le malo znana, je bila pomembna za nastanek novoveške znanosti. Nikolaj Kuzanski (1401–1464) pravi: »Bog je pri stvarjenju sveta uporabil aritmetiko, geometrijo, obenem tudi glasbo in astronomijo. /.../ Prvine pa so vse čudovito urejene od Boga, ki je vse ustvaril po številu, teži in meri.«<sup>8</sup> (Nicholas von Kues 1964, 1:410–412 [*De docta ignorantia*, II.13]) Robert Grosseteste (ok. 1175–1253) je Boga imenoval »števec« (lat. *numerator*) ali »prvi merilec« (lat. *mensurator primus*) (McEvoy 1982, 168–180). Pomembno vlogo v srednjeveškem razvoju te ideje je imela chartrska šola, zlasti Thierry († ok. 1150), ki je v novoplatonskem duhu Boga označil z izrazom »število brez števila« (lat. *numerus sine numero*) (Thierry of Chartres 1971, 103 [*Commentum* IV.29]). V tem smislu, ki Boga vidi kot izvor matematične urejenosti sveta, obenem pa ga postavlja tudi nad to matematično strukturo, je treba razumeti Avguštinovo (412–485) podobo Boga matematika: »V vsem, v čemer boš razpoznal mere in števila in red, išči stvaritelja. Tam, kjer je mera najvišja, število najvišje, red najvišji, ne boš našel drugega – našel boš Boga, o komer se najbolj resnično pravi, da je vse razporedil po meri, številu in teži.«<sup>9</sup> (*De genesi adversus Manichaeos* XVI. 26, PL 34:185–186) Prav tako najdemo misel o Bogu geometru pri Kasiodorju (ok. 485–580), po komer »Sveta Trojica uporablja geometrijo [*geometrizarat*], ko svojim stvareninam daje različne vrste in oblike« (v: Zaitsev 1999, 540).

Končno ima to izročilo izvor v Platonovem *Timaju*, ki prevzame pitagorejsko matematično podobo sveta v naslednjih mislih: »Ko pa se je poskušalo vesolje urediti, so ogenj, voda, zemlja in zrak že na začetku imeli določene sledi svojih (lastnosti), vendar pa so se v vseh ozirih nahajali v takšnem stanju, v kakršnem se verjetno nahaja karkoli, ko je od tega odsoten bog; ker so torej tedaj po naravi nastali takšni, jim je (bog) najprej ustvaril različne like s pomočjo oblik in števil. No, da jih je bog sestavil kar najlepše in najboljše, kolikor je bilo to mogoče, in sicer iz tega, kar samo ni bilo takšno, naj velja za nekaj, kar trdimo vselej in pri vsem.« (*Tim.* 53b)

V očeh tega izročila, ki ima podlago v metafiziki, je Bog matematik oziroma geometer, zato je svet, ki ga je ustvaril ali uredil, idealen in matematično strukturiran. Okvir vsega obstoječega je torej racionalen; ta racionalnost ustvarja vase zaprt

<sup>8</sup> »Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione ... Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui ›omnia in numero, pondere et mensura‹ creavit.«

<sup>9</sup> »In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit.«

prostor, v katerem ima vsak »Zakaj?« tudi svoj »Zato«; utemeljenost v njem je brezhibna. Ne glede na to, ali so filozofi izvorno mesto te racionalne izkušnje prepoznavali v svetu ali v duhu, kakor na primer Kant, ostaja bistvo metafizike isto: podrejenost bivajočega logičnemu. Kakor v matematiki je tudi v svetu vse povezano. Ideja sveta, ki spominja na nekakšno matematično kletko, je danes živa. Pomislimo na Stephena Hawkinga, danes enega največjih matematičnih umov, ki – priklenjen na invalidski voziček – v moči svojega matematičnega uma potuje vse do meja vesolja. Ker v tem vesolju vse funkcioniра, vesolje – tako Hawking! – Boga ne potrebuje. Prihajamo torej iz izročila, ki mu vlada metafizično-matematični um; ta um v duhu grške filozofije išče zadnje predpostavke vsega bivajočega. Najde jih v najvišjem, najpopolnejšem, nujnem, zadnjem cilju vsega obstoječega, ki je od nikogar gibano gibalo in ki deluje kot metafizično-matematična kletka. To najvišje bitje ali prva, nepogojena predpostavka, ki jo metafizika imenuje Bog, je sama podrejena vzročnostnemu načelu, ki ustvarja vase zaprt, samozadosten prostor mogočega. V njem izračun in vzročnost določata meje mogočega; nemogočega ne dopuščata.

Takšen Bog – Bog metafizike ali matematike – pa v človekovi notranjosti ni našel odmeva; človeka je pustil praznega; izkazal se je za nepotrebneга in odvečnega. Zanj Heidegger (1957, 64) pravi, da »k temu Bogu človek ne more niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred [njim] ne more iz spoštovanja pasti na kolena in pred tem Bogom ne more igrati in plesati.« Ta Bog človeka ni nagovoril v njegovi biti, ni ga potegnil vase in njegovega življenja ni obogatil s smislom, z mnogimi skrivnostnimi svoje najgloblje resničnosti. Ta Bog idealno ureja človekov svet, ne odgovarja pa na potrebe njegovega življenja. To izročilo se je zato izteklo v duhovno praznino, v nihilizem, v katerem je – kakor je v *Veseli znanosti* zapisal Nietzsche – metafizika Boga izčrpala do smrti. Zato se Heidegger upravičeno sprašuje, ali ima metafizično-matematična teologija pravo podobo o Bogu ali pa je ta podoba zgolj metafizičen malik. In še, sprašuje se, ali ni zato Bogu bliže »brezbožno« mišljenje, to je, mišljenje, ki se ne podreja metafiziki in ne onto-teo-logiji. (Heidegger 1957, 65)

#### 4. Beseda Bog v jeziku evangelija: Oče

Bog, za katerega Avguštin pravi, da je »globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost«, pa se kaže na drugem polu človekove izkušnje. Ne kaže se kot *samovzrok*, ki ga misel odkriva kot svojo lastno predpostavko in kot nujni, samozadostni temelj vsega, kar je. Kot samovzrok lahko metafizični Bog odgovarja na vprašanje: »Zakaj je sploh kaj in ne nič?« (Leibniz 1978, 6:602; Heidegger 1967, 210), takšen Bog pa se ne dotakne človeka osebno, v njegovi notranjosti. Bogu, »višjemu od moje najvišje misli«, ki ga misel dojema kot čisto nujnost in zato ne more ne biti, ni mogoče reči »Ti«. V božanskosti tega Boga se ne kaže nič človeškega. Ta Bog ne vidi človeške vsakdanjosti v njenih vzponih in padcih, ki človeka delajo človeka. Po Avguštinu ta ideja Boga, ki drži v svojih rokah metafizične in matematične nitke resničnosti, ni dovolj božja.

Filozofsko idejo Boga zato dopolnjuje evangelijska izkušnja. Ta izkušnja predstavlja Boga kot nedoumljivo bližino, kot jaz, »ki je v mojem jazu bolj jaz, kakor sem jaz« (Paul Claudel, *Vers d'exil*, VII). Ta izkušnja ni oddaljena ideja, ampak je prevratna bližina, ki je metafizika ni zmožna dojeti in tematizirati. To evangelijsko sporočilo: Bog je »sestopik« k človeku, »da bi spoznali neizrekljivo božjo dobrotljivost« (Janez Krizostom, *In Gen.* 3,8 [hom. 17,1]), je teologija opisala s pojmom »sestopanje« (lat. *condescensio*).<sup>10</sup> Če metafizika Boga prikazuje v luči presegevanja (transcendencija), ki sega više od najvišjih višin in se končuje v negativni teologiji, potem evangelijski Boga prikaže v luči sestopa (*condescensio*) v sredo človeškega življenja, ki prevrača način človekovega življenja. V obojem se pokaže, da beseda sama ni zmožna zadostno zajeti skrivnost Boga: metafizika se konča v tišini in v negativni teologiji, evangelijski pa v spreobrnjenju (gr. *metanoia*) in v novem načinu bivanja. V nadaljevanju bomo poskušali opisati to prevratno izkušnjo, ki jo sproža božji sestop in se kaže v evangelijskem umu.

Bog se je Mojzesu iz gorečega grma predstavil z besedami: 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh. Izročilo je to samo-poimenovanje Boga navadno prevajalo z izrazom »Sem, ki sem«. S tem pa ni dovolj poudarilo dejstva, da Bog svojega imena tu ne predstavi v dovršni, ampak v nedovršni obliki. Bog sebe ne predstavi kot sklenjeno zgodbo, kot dopolnjeno, vase zaprto resničnost, ampak dinamično, kot dogajanje. Zvestejši prevod: »Jaz sem, ki bom« – s poudarkom na »ki bom« – obrača misel v prihodnost. V človekovo življenje vstopa Bog skozi prihodnost, po tistem, česar še ni in kar je zato čista možnost. Bog govori jezik prihodnosti in ne jezika preteklosti; pred človeka ne stopa kot popolno, brezhibno, idealno bitje, ampak kot sopotnik, da bi prihodnost s človekom šele ustvarjal. Bit Boga ni kakor reka, ki se iz preteklosti vije v prihodnost, ampak kakor možnost, ki v življenje vstopa skozi vrata prihodnosti, da bi lahko človek živel nenehno novost – to je zakon človeške svobode. Prihodnost ni podaljšek preteklosti; tudi v Bogu ni nič starega, nič zastarelega, ampak je Bog čista, nenehna novost. V tej vednonovosti je Bog brezmejen – to je: Bog ni od sveta, ki človeka zapira v meje mogočega. V svoji brezmejnosti je nezaustavljiv: Bog je presegevanje (transcendencija), ki gre *onstran vseh meja*; je pa tudi sestopanje (*condescensio*), ki se spušča *tostran vseh meja*. Bog se torej brezmejno spušča tostran vseh meja, vse do človeka, v njegovo bližino in tudi tostran bližine – tako da je končno človeku bliže kakor njegova lastna bližina, da je »v meni globlji kakor moja najgloblja notranjost«. Drugače od ideje Boga geometra, ki se dviguje onstran vseh meja, je evangelijska izkušnja izkušnja brezmejne bližine Boga. V svoji brezmejnosti se Bog spušča tostran vseh meja, človeku naproti, da bi v zgodovinskem dogodku, po rojstvu svojega Sina, kot čista novost, postal Bog-z-nami, Emanuel, enak med enakimi, beseda, ki je meso postala.

<sup>10</sup> Ideja o božjem sestopu (lat. *condescensio*; gr. *synkatabasis*) dopolnjuje idejo božje transcendence. Pojem je izvorno uporabil Janez Krizostom (ok. 344 – 407). Nanj se sklicuje Aleksander Haleški (1185–1245), ko govori o pobožanstvenju duše, uporablja pa ga tudi Bonaventura (1217–1274). Bonaventura pravi, da je pobožanstvenje duše možno le kot dar, ki ga Bog svobodno nameni človeku po utelešeni in križani Besedi. Pobožanstvenje duše, v katerem se duša razcveti, je dar, ki si ga nihče ne zasluži in presega meje človekove narave. (*Dictionnaire de spiritualité* 1937–1995, 3:1417 [s. v. Divinisation]; *Koncilski odloki* 1980, 375 [BR, št. 13]); Peklaj 1979, 183)

V evangeliju se razodene Bog kot brezmejna bližina sama. Kaj pomeni izraz »bližina sama«? »Bližina sama« je tista izvorna »substanca«, ki omogoča vsakovrstno bližino: jazu omogoča, da je blizu samemu sebi in drugim, drugim omogoča, da so blizu njemu. »Bližina sama« je že tu, ko sam šele prihajam k sebi v svojo bližino. To bližino, ki mi je bliže kakor moja lastna bližina, je Avguštin prepoznal kot navzočnost Boga. Ta bližina je tista, ki človeka iztirja in preobrača: v njegovo življenje vnaša neobvladljiv nered; še preden pride k sebi, ga tam že čaka Bog, zato je zamudnik; še preden si zasluži biti, je samemu sebi že dan, zato je dolžnik. Vse to je posledica brezmejne bližine. Ta nered, ki ga ni mogel obvladati, je sv. Avguštin pri sebi obžaloval: »Pozno sem te vzljubil, Lepota, večno davna, večno nova.« (Avguštin 1984, 221 [10, 27]) Pozneje je doumel, da je – zmotno – luč življenja iskal tam, kjer je ni bilo; namesto notranjosti se je pustil odnesti zunanosti: »Zakaj luč je bila znotraj, jaz pa zunaj: nje ni bilo v prostoru, jaz pa sem pazil le na stvari v prostoru, in tam nisem našel prostora za počitek. Stvari me niso sprejemale /.../, niso mi pa tudi dovoljevale, da bi se vrnil tja, kjer bi mi bilo dovolj in dobro.« (131 [7,7]) Avguštinova izkušnja potrjuje, da človek po svoji naravi beži pred bližino kot takšno; po svoji naravi je metafizično bitje, nagnjeno v nasprotno smer, navzven, v prostor, v obvladovanje, v matematiko in v metafiziko. Že grška filozofija je ugotovila, da je človek po svoji naravi metafizik, ki se bližine izogiblje. Hoče obvladovati – noče biti darovan.

Prevratna novost evangelija je, da to bližino – obdarovanost, zastonjskost, milost – sprejme in jo naredi učinkovito, operativno. Drugače od metafizike, ki opredeljuje najširše okvire in poslednje počelo vsega bivajočega, izpoveduje evangelij »bližino samo«. Sprejeti »bližino samo« pomeni, sprejeti sebe v svoji nemoči in trpnosti; pomeni, da je moja bližina, po kateri in v kateri sem samemu sebi dan, položena v bližino, ki ni moja in je od moje globlja. Na mestu, kjer sam postajam »jaz«, je »ti«, ki mi podarja moj »jaz«. V svojem izvoru je »jaz« nemočni, samemu sebi podarjeni »jaz«. Avguštin ugotavlja to, česar naravni, metafizični razum noče priznati: »Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium* 29, 3, l. 21) Sem, ker sem samemu sebi darovan; mislim, ker sem najprej mišljen (Baader 1987, 230). Z drugimi besedami: moj jaz ni moj in si ga ne morem lastiti. Evangelij je zato »filozofija bližine same«; ne išče tistega, od katerega *višjega* ni mogoče misliti, kakor sv. Anzelm, ampak tistega, od katerega *bližjega* ni mogoče misliti. Evangeljska misel se zaveda, da jo bližina sama prevrača in spreobrača, da ji ne bo mogla biti nikoli povsem blizu, da je ne bo mogla dokončno domisliti in obvladati in da mora samo sebe sprejeti v svoji nemoči in obdarovanosti in se odreči hotenju po obvladovanju, ki je značilno za metafiziko.

Grki, ki so ustvarili metafiziko, so ustvarili tudi tragedijo. Bistvo tragedije je spoznanje, da *hamartēma* (usodna bivanjska zmeta in odklon) človeka nenehno ločuje od njega samega in mu onemogoča, da bi se kot človek uresničil. To temeljno, nepremagljivo razklanost so Grki doživljali kot tragično usodo. Evangelij pa sprejema to, česar naravni razum in metafizika nista zmožna dojeti in sprejeti: »bližino samo«. Skrivnost bližine je, da nezaustavljivo premaguje najgloblje razklanosti v človeku. Evangelij prihaja s sporočilom, da znotraj tragične razklanosti človeka, ki

k sebi prihaja z zamudo, v njem samem že čaka nekdo – ne kot brezhibno, idealno bitje, ampak kot bližina, ki je usmiljenje in odpuščanje. Avguštín spoznáva, da ga je ta nekdo v njegovi notranjosti poslušal, ko se je sam izgubljal v zunanosti: »Tebi je prihajalo na sluh vse, kar sem stokal v vzdihovanju svojega srca.« (1984, 131 [7,7]) To bližino, ki je v njem pred njim in je iz nje rojen, je Jezus imenoval Oče – Oče premošča razpoke, ki človeka razdvajajo, in odpravlja zamude, ki jih človek ima. Tako evangelij deluje.

Evangelij je bližina, zato je tudi sočutje in zdravi človeško razklanost. O tem nezmotljivo govorijo – ena za drugo — evangeljske pripovedi o božjem utelešenju, o usmiljenem Samarijanu, o očetu, ki na hišnem pragu pričakuje izgubljenega, razsipnega sina, o odpuščanju, za katero je Jezus prosil Očeta za svoje preganjalce. Pripovedi kar tekmujejo, katera bo lepše izrazila resnico o nedoumljivi božji bližini, ki je abstraktna metafizična misel ni zmožna izraziti.

Razodetje neskončne bližine Boga v evangeliju postavi svet na glavo in ustvari zgodbo, v kateri vse teče v nasprotno, napačno smer: mrtvi oživljajo, slepi spregledujejo, gluhi slišijo, mrtvoudni hodijo, device rojevajo, voda se spreminja v vino, maščevanje se umika odpuščanju, pettisočglava množica se nasiti s petimi hlebi kruha in z dvema ribama in še ostane. Evangeljski svet, postavljen na glavo, je čudež pri čudežu. V njem se dogajajo nemogoče stvari. To je učinek brezmejne bližine. (Caputo 2001)

Zgodbo o čudežnem evangeljskem svetu je seveda mogoče zavreči. Možno pa je nanjo pogledati tudi v luči evangeljskega aksioma: »Pri Bogu namreč ni nič nemogoče.« (Lk 1,37) Bližina je kategorija, ki je bolj kakor katerakoli druga primerna za opis Boga. Pojem bližine je absoluten; v resnici bližina pomeni »nikolizadostna bližina«, tako kakor je mera ljubezni ljubezen brez mere; bližina je bližanje, ki je brezmejno, usmerjeno k absolutni uresničitvi. Ideja bližine se zato ujema z idejo, da pri Bogu ni nič nemogoče. Pri Bogu ni nič nemogoče, ker je Bog bližina sama, ki se spušča tostran vseh meja – tudi tostran meja mogočega.

Dejstvo, da je »bližina« absoluten pojem, pomeni, da se spušča tudi tostran pojmovnega sveta v svet realnega. Bližina, ki je v Jezusu Kristusu vstopila v človekov svet, je ustvarila evangelij. Ta evangelij spreminja naš realni svet, ki je svet brezčutnega preračunavanja. Dejstvo je, da je v tem svetu preračunavanja evangelij živ; v tem svetu smo priče duhovnim orjakom, ki ne preračunavajo, kaj je mogoče, ampak živijo nemogoče. Mnogi možje in žene se ne skrivajo na varnem in v udobju za mejami mogočega, ampak sprejmejo v sebi bližino samo, ki jih usposobi za nemogoče: iz nič in z nič strastno spreminjajo smetišča v mesta upanja in veselja. Ali niso to dela, ki jih moramo opisati z izrazi: »narediti nemogoče mogoče«, »storiti čudež«? Ti ljudje, zmožni nemogočega, kažejo, da zgodovina ni preteklost, ampak prihodnost, ki jo odpira Bog kot možnost in novost. Bog je prihodnost in je zato novost, ki je »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Bog, ki je lahko le vednonovost, v življenju teh ljudi ni ideja, ampak je ime, ki se jih živo dotika; božje ime »Sem, ki bom« je klic k spreobrnjenju, k odpovedi udobju, k novemu, k bližini, k temu, da bi bili v ljubezni nezmerni in da bi smetišča sveta spreminjati v novo nebo in v novo zemljo.

To so čudeži s smetišč, z obrobij sveta. A nemogoče je mogoče tudi v središčih sveta, v katerih vlada nezmotljiva starodavna »računica« sveta: zob za zob, oko za oko. To »računico«, ki izključuje in ustvarja nasilje, poznamo pod imenom maščevanje. Maščevanje je vračanje v preteklost. Duh evangelija pa je duh odpuščanja, ki odvezuje od preteklosti. S tem, ko je Jezus Kristus na križu izrekal besedo Oče, je tudi odpuščal; ni mogoče izreči besede Oče, ne da bi odpuščali. Odpuščanje odvezuje od zamer in od zlih dejanj, ki človeka neizprosno zapirajo v kletko preteklosti, in mu odpira vrata v prihodnost. Odpuščanje je zato čudež v najvišji meri: odpušča, kar je nemogoče odpustiti, kar je neopravičljivo, za kar ni nobenega razloga, da bi odpustili. Tistega, kar je opravičljivo in odpustljivo, ni treba odpuščati, saj – če je nekaj opravičljivo in odpustljivo – to pomeni, da obstajajo razlogi za to, da je nekdo to slabo dejanje naredil. Zato se v strogem pomenu besede odpušča samo neodpušljivo – to pa pomeni, da odpuščanje dela nemogoče mogoče. (Derrida 2001, 32) Tega je zmožna samo evangeljska ljubezen, katere mera je to, da je brez mere, da je brezmejna. To brezmejnost prinaša v človeški svet neskončna božja bližina; ta božja bližina obrača svet na glavo, spreminja ga v čudež in dela iz njega novo nebo in novo zemljo.

Zakon novega neba in nove zemlje – to je: božjega kraljestva – ni oddaljevanje in izključevanje, ki ju ustvarja metafizična želja po vedno večjem preseganju, prehitevanju in izključevanju, ampak je približevanje in vključevanje. To pa je mogoče le tam, kjer ljudje drug v drugem vidijo brate in sestre, zmožne drug drugemu dati prednost, narediti tudi »korak nazaj«, kakor bi dejal Heidegger (nem. *Schritt zurück*), in si v ponižnosti služiti. Tako vidi in živi človek v luči evangeljskega uma.

Vrnimo se h kralju Davidu. Harfa v njegovih rokah je znamenje njegove strasti, da bi izrekel besedo Bog. Psalmistu je bilo jasno, da biti Boga ni mogoče zapreti v kletko mogočega, ki jo uokvirjajo zakoni metafizike ali matematike, ampak da bit Boga deluje ne-omejeno po načelu nemogočega, čudežnega. Bog, ki je čista in absolutna prihodnost, to je: vednonovost, je v svoji biti čudež. Zato tudi beseda Bog ni polovičarska, ampak je totalna, neizprosna, »ne-mogoča«. Zahteva celega človeka – človeka, zmožnega, da gre onstran mogočega, človeka, ki je torej vroč ali hladen in ne mlačen (Raz 3,16). Zato je usodno, če človek, ki to besedo sprejme, to besedo razume napak, sprevrženo – iz tega nastajajo svete vojne. Bližina je nevarna: ni le podlaga brezmejne ljubezni – iz nje se lahko rodi tudi brezmejno sovraštvo. Nobeno sovraštvo ni večje, kakor je sovraštvo med brati. *Corruptio optimi pessima!* V vsej svoji izvorni resničnosti pa se pomen besede Bog razodeva v luči evangeljskega uma. Tistega, ki besedo Bog izgovarja v evangeljskem duhu, spreminja ta beseda v heroja – in več, v svetnika. V evangeljskem duhu besede Bog ni mogoče izgovoriti, ne da bi istočasno izrekli besedo Oče in »nemogoče je mogoče«. Svetnik je tisti, ki nikoli ne bo rekel, da sta novo nebo in nova zemlja nemogoče. V moči besede »Bog« svetnik že tu in sedaj živi »evangeljski narobe svet«.

Teologija raziskuje in posreduje racionalnost evangelija. Racionalnost evangelija ima izvore v neskončni bližini Boga – to pa lahko, končno, opišemo kot življenje. Morda je to neskončno bližino v svoji fenomenologiji življenja najbolje opisal Michel

Henry (1922–2002) kot življenje. Brezmejno bližanje pomeni »ne izpustiti«. Prav to je po Henryju razlika med bitjo in življenjem. Bit ne ohranja, ampak izpušča – bit sveta vse, kar nastopi v njej, prepušča izginotju; v svetu je vse končno, nič ni večno. Življenje pa je drugačno; življenje je bližina sama; življenje ohranja življenje in ga ne izpušča. Zato Henry pravi: »Življenje *ni*. Življenje prihaja in ne neha prihajati. Nenehno prihajanje življenja je njegovo večno prihajanje samo v sebi, ki je proces brez konca. /.../ Življenje stalno rojeva samo sebe.« (Henry 1996, 74) In še: »Živeti je mogoče le izven sveta, tam, kjer vlada druga Resnica, drugačen način razodevanja. Ta način razodevanja je lasten življenju. Tega, kar razodeva, življenje ne meče ven iz sebe; to drži v sebi in ohranja v tako tesnem stisku, da je to, kar ohranja in razodeva, življenje samo. /.../ Življenje sebe stiska, se izkuša brez odmika, brez razlike.« (43) Evangelij je torej prostor, na katerem se razodeva brezmejna bližina sama, te bližine pa ni mogoče razumeti drugače kakor življenje samo; v njej se Bog izvorno razodeva. Izkušnjo človeka znotraj te bližine je mogoče opisati s prispodobno Mojstra Eckharta (Eckhart 1993, 87): »Kakor ogenj použiva poleno, tako božja ljubezen použiva človeka vase.« Misliti globoko zato ne pomeni, iti stran od življenja, ampak ljubiti polnost življenja. Z besedami pesnika Hölderlina: »Kdor je mislil najgloblje, ta ljubi najbolj živeče [Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste].«

## 5. Sklep

---

Razprava je želela prikazati vlogo jezika v izrekanju besede Bog. Beseda Bog ne odpira samo obzorij človeške eksistence, ampak nanjo tudi vpliva in jo spreminja. V tej besedi je človek skozi vso svojo zgodovino odkrival odgovore na temeljna vprašanja glede svoje biti, življenja in resnice. Poleg pomena, ki ji ga je človek dal v davni v skladu s svojo izkušnjo božjega in se kaže v etimoloških pomenih besede Bog, smo želeli predstaviti dve usmeritvi, ki sta bili v zahodnem izročilu odločilni za razumevanje Boga: metafizično in evangeljsko izročilo. Izkaže se, da ti dve usmeritvi – ena temelji na grškem filozofskem razumevanju Boga kot samozadostnega transcendentnega bitja, druga pa na evangeljski izkušnji Boga Očeta – pomenita dve nasprotni pojmovanji Boga in tudi dve nasprotni miselni strategiji. Prvo miselno strategijo lahko opišemo z izrazom »metafizični um«, drugo z izrazom »evangeljski um«. Metafizični um poskuša razložiti bivajoče kot celoto z vidika njegovega zadnjega temelja, evangeljski um pa ne išče zadnjega temelja, ampak možnost novega stvarjenja. Metafizični um razume Boga kot vseobsežni temelj in najvišje bitje, ki ga končno opredeli kot samovzrok, zmožen ustvarjati svojo lastno bit in bit sveta. Kritika metafizične ideje Boga poudarja, da je metafizika zapadla samoprevari. Ne da bi se tega zavedala, metafizika ni mislila Boga, ampak si je ustvarila podobo Boga v okviru svojih lastnih logičnih predpostavk. Boga in bit je torej mislila znotraj možnosti, ki so jih dopuščale logične kategorije. S tem je ustvarila nekakšno metafizično kletko, v katero je zaprla Boga in bit. To ravnanje metafizičnega uma, ki ima korenine v platonizmu, je Nietzsche označil kot nihilizem, ki se konča s smrtjo Boga in s krizo zahodne civilizacije. V ozadju nihilizma je miselna strategija, ki jo je začr-



tala metafizika in ji je novoveško matematično usmerjeno mišljenje sledilo. Temu se je podredil tudi jezik: sprejel je spekulativno, teoretično vlogo. S tem se je ločil od človeške eksistence in izgubil zmožnost, da bi nanjo vplival in jo oblikoval. Pustil jo je prazno. Tako je pomen za človeka izgubila tudi beseda Bog. V svojem osnovnem iskanju je metafizika sledila načelu vzročnosti, ki je imelo za posledico zaprtje metafizike v samozadosten krog. S tem si je metafizika zaprla možnost, da bi bit razumela kot zastonski dar. To zaprtost metafizične misli same vase sta najbolje izrazila Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) in Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Hegel (1975, 56) jo je opredelil z besedami: »Prvi je poslednji in poslednji je tudi prvi.« Fichte pa je storil še korak dlje: »Jaz postavlja *sam sebe* in je zaradi tega čistega postavljanja po samem sebi. In narobe: jaz *je* in *postavlja* svojo bit v moči svoje čiste biti.« (Fichte 1971, 209)

V nasprotju z metafizičnim umom, ki se podreja načelu vzročnosti, sledi evangeljski um besedi; beseda deluje metaforično in simbolno in je odprta za drugačnost in za drugega. Evangeljski um se zato ne izniči kakor metafizični, ki se konča v tišini, ampak sestopa v življenje in omogoča spreobrnjenje. Življenje v moči evangeljskega uma je življenje v vednonovosti, odprto prihodnosti in zato polno nemogočih spreobrnjenj. Beseda Bog, ki jo verni izreka v evangeljskem kontekstu, deluje preoblikovalno kakor kvas in ustvarja novega človeka. Lastnosti, ki ju evangelij v tej besedi prepozna, sta »brezmejna bližina« in »nemogoče«. Ti dve lastnosti delata to besedo totalno, neizprosno. Iz nje delata besedo, ki človeka kliče in ga ne izpusti. Poleg obeh omenjenih lastnosti pa evangelij v tej besedi razkriva še tretjo značilnost, to je, da je beseda Bog ime za Očeta. Šele kot ime za Očeta se beseda Bog razodene v vsem svojem bogastvu, ki je bogastvo Življenja samega in ga ni mogoče omejiti na »bit« sveta. Po Henryjevem prepričanju »življenje *ni*«, ampak nenehno prihaja, prinaša sebe, se daje in se ne izpusti. V tem se kaže ves smisel jezika, ki ga govori evangelij: evangelij je življenje.

## Reference

- Albertson, David.** 2014. *Mathematical theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres*. Oxford: Oxford University Press.
- Anzelm iz Canterburyja.** 1983. *Proslavljeno*. V: Janžekovič 1983, 187–216.
- Aubenque, Pierre.** 1971. Le dépassement de l'ontologie grecque. V: *Le Néoplatonisme*. Pariz: CNRS.
- Austin, John L.** 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avis, Paul.** 1999. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*. London: Routledge.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. *Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu*. Bogoslovni vestnik 74:29–39.
- — —. 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75:323–334.
- Baader, Franz von.** 1987. *Sämtliche Werke*. Ur. Franz Hoffmann. Zv. 8, *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Scientia Verlag: Aalen.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion*. London: Routledge. Slov. prev., *O religiji*. Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.

- Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique; doctrine et histoire.** 1937–1995. Marcel Viller et al., ur. Pariz: Beauchesne.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1: *Predigten*. Ur. Niklaus Largier. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag.
- Evans, Donald D.** 1963. *The Logic of Self-involvement*. London: SCM Press.
- Fichte, Johann Gottlieb.** 1971. *Sämtliche Werke*. Zv 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang von, in Johann Peter Eckermann.** 1976. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1975. *Wissenschaft der Logik*. Zv. 1. Hamburg: F. Meiner.
- Grafenauer, Ivan.** 1944. Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah. *Bogoslovni vestnik* 24:57–97.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie (1955)*. Pfullingen: Günter Neske.
- . 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1967. *Wegmarken*. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- . 1990 [1978]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe 26. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- Henry, Michel.** 1996. *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Pariz: Seuil.
- Jacobus de Voragine.** 1910. *The Golden Legend*. William Caxton, ur. in prev. London: Temple Classics. Lat. izvirnik: 1275; angl. prev. William Caxton: 1483.
- Janžekovič, Janez.** 1983. Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda. *Bogoslovni vestnik* 43:187–220.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76:25–35.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Koyré, Alexandre.** 1968. Galileo and Plato. V: *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*, 19–20. Cambridge: Harvard University Press.
- Krašovec, Jože.** 2015. General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible. *Bogoslovni vestnik* 75:541–558.
- Ladrière, Jean.** 1970; 1984; 2004. *L'articulation du sens*. 3 zv. (Zv. 1, *Discours scientifique et parole de la foi*. Zv. 2, *Les langages de la foi*. Zv. 3, *Sens et vérité en théologie*). Pariz: Cerf.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1978. *Die Philosophischen Schriften*. 7 zv. Hildesheim: G. Olms.
- McEvoy, James.** 1982. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon.
- Nicholas von Kues.** 1964. *Philosophisch-theologische Schriften*. 3 zv. Ur. Leo Gabriel. Dunaj: Herder.
- Pascal, Blaise.** 1980. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pekljaj, Marijan.** 1979. Zgodovinska resničnost Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 39:180–192.
- Philon d'Alexandrie.** 1964. *De mutatione nominum*. V: *Les œuvres*. Zv. 18. Pariz: CERF.
- Platon.** 1976. *Država*. Prev. Jože Košar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.
- Predskratiki.** 1946. Anton Sovrè, izb. in prev. Ljubljana: Slovenska matica.
- Searle, John R.** 1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press.
- . 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snoj, Marko.** 1997. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Thierry of Chartres.** 1971. *Commentum super Boethii librum de Trinitate*. V: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, 55–116. Nikolaus M. Häring, ur. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Toorn, Karl van der, Bob Becking in Pieter Willem van der Horst.** 1999. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2. izd. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans.
- Trouillard, Jean.** 1973. *Etudes sur Platon: Le Parménide de Platon*. Pariz: Institut Catholique.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zaitsev, Evgeny A.** 1999. The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy. *Isis* 90, št. 3:522–553.

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 25—35

UDK: 165.62

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 02/2016

*Branko Klun***Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike**

*Povzetek:* Članek najprej pokaže na razvoj Marionovega razlikovanja med malikom in ikono od zgodnjega obdobja, v katerem prevladuje vprašanje božje transcendece, do poznejšega obdobja, v katerem zasnuje novo razumevanje fenomenologije. V tej fenomenologiji danosti imajo osrednjo vlogo nasičeni fenomeni, med katere sedaj sodita tudi malik in ikona kot paradigmi fenomenalnosti. Toda temeljni problem Marionove fenomenologije je status subjekta kot prejemnika, kateremu se malik in ikona razodevata, in kar odpira vprašanje hermenevtike. V nasprotju z Marionovim stališčem, da se hermenevtična razlaga dogaja po tem, ko je fenomen že dan, in da ima zato hermenevtika zgolj sekundarno vlogo, ta članek zagovarja pomen poprejšnje hermenevtične odprtosti, ki jo Marion povezuje z momentom odločitve in ki pozitivno odgovarja presežnemu razodevanju ikone in malika.

*Ključne besede:* Marion, malik, ikona, hermenevtika, transcendenca

*Abstract:* **Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics**

The article first outlines the development by Marion of distinction between idol and icon, starting with the early period, which was dominated by the issue of the transcendence of God, and continuing to the latter period, which was marked by his conception of a new understanding of phenomenology. Saturated phenomena, which now include idol and icon as two paradigms of phenomenality, play key roles in his phenomenology of the given. Yet the status of the subject as the receiver of revelation by idol and icon is the basic problem of Marion's phenomenology and opens the question of hermeneutics. In contrast to the view of Marion that a hermeneutical explanation occurs after a phenomenon is given and that hermeneutics plays only a secondary role, the article defends the importance of prior hermeneutical openness, which Marion links to the moment of decision and which responds in a positive way to a transcendental revelation of icon and idol.

*Key words:* Marion, idol, icon, hermeneutics, transcendence

Marionovo razlikovanje med malikom (idolom) in ikono kot dvema paradigmama fenomenalnosti je doživelo veliko recepcijo, ki sega od filozofije religije pa vse do estetike. Fenomenološko analizo obeh režimov vidnosti je Marion razvijal v smeri celovite razlage nasičenih fenomenov (fr. *phénomènes saturés*), v kateri tako ikona, ki jo poveže z obrazom, kakor malik, ki ga razširi na umetniško delo, dobita svoje mesto in upravičenost. Malik izgubi negativno konotacijo, ki jo je imel v zgodnji fazi Marionove misli, ko je pomenil zaprtost pred presežnostjo, in zdaj razkrija drugačen tip presežnosti, kakor ga drugače srečamo pri ikoni. Ob tem ne gre pozabiti, da je ključni motiv Marionovega miselnega prizadevanja vprašanje transcendence – in kot posledica tega tudi Boga – in možnost njenega razodevanja človeku kot prejemniku, zato tematike malika in ikone ne moremo povsem ločiti od širšega konteksta Marionove filozofije. V tem članku bomo najprej predstavili razvoj pri pojmovanju malika in ikone, ki od prvotnega nasprotja (1. razdelek) praraste v sprejemanje njune različnosti. Tako ikona kakor malik sta dve možnosti razodevanja presežnosti in se vključujeta v celovito prenovo fenomenologije, ki jo Marion zasnuje, izhajajoč iz nasičenih oziroma »presežnih« fenomenov in iz nove vloge subjekta, ki je naslovnik in prejemnik njihovega razodevanja (2. razdelek). Spremenjena fenomenološka izhodišča, ki vso težo prenesejo na nasičene fenomene (za nas ikona in malik) in subjekt postavijo v podrejeno vlogo, pa sprožijo vprašanje, ali ni treba subjektu kot prejemniku dopustiti aktivne vloge pri sprejemanju teh fenomenov in s tem vpeljati nujnost hermenevtičnega posredovanja. Marion ima do hermenevtike zadržan odnos. Priznava ji zgolj *naknadni* status. Hermenevtično razlaganje vstopi v spoznavni proces šele po poprejšnji danosti fenomena (3. razdelek). V tem članku pa želim pokazati, da je treba hermenevtično razsežnost povezati z *vnaprejšnjo* odprtostjo subjekta, kajti le tako lahko govorimo o ustreznem prejemu in pristnem dogodku nasičenih fenomenov (4. razdelek).

## 1. Marionovo zgodnje razlikovanje med malikom in ikono

---

Razlikovanje med idolom in ikono, ki ga Marion uvede v dveh zgodnjih delih *Malik in razdalja* (1977) in *Bog brez biti* (1982), ima jasno religiozno motivacijo. Kako misliti transcendenco? Če je Bog samo projekcija subjektivnih intenc(-ionalnosti), potem imamo opravka z miselno konstrukcijo, ki je lažno božanstvo ali malik. Toda – ali ni vsak mišljen Bog – torej Bog kot korelat mišljenja, ali v fenomenološkem jeziku: Bog kot intencionalni predmet zavesti – nujno malik, kajti mišljenje (*noesis*) ne more ukiniti transcendentalnih predpostavk, ki spremljajo konstitucijo pomena tistega, kar je mišljeno (*noema*)? Problem je zaostril Levinas, ki mišljenju odreka možnost, da bi mislilo transcendenco v smislu popolne drugosti oziroma alteritete. S tem pridemo do paradokсне situacije: če nočemo, da bi bil Bog zgolj subjektova prestava in s tem malik, mu subjekt ne sme postavljati nobenih pogojev (svojeja mišljenja). Bog se mora razodeti, izhajajoč iz sebe, in mora sam dolo-

čiti pogoje oziroma logiko svojega razodetja. Spodkopati mora logiko transcendentnega subjekta in mu odvzeti središčno vlogo. Bog »se daje« kot prvi in subjekt je postavljen v drugotno vlogo prejemnika oziroma naslovnika božjega razodevanja.

Ta paradigmatični obrat ponazarja razlika med malikom in ikono. Kadar imamo opravka s fizičnimi maliki – Marion (1982, 41) navaja kipe grških bogov –, se njihov (božanski) pomen vzpostavlja podobno, kakor se vzpostavi noematični predmet v korelaciji do intencionalnih aktov, ki tvorijo njegovo transcendentalno obzorje. Kip grškega boga je lahko čaščen po božje samo, če obstaja ustrezna intencionalna odprtost častilca. Zato Marion opredeli malika kot zrcalo: nazaj vrne tisti pomen, ki ga častilec sam prinaša vanj. Zaradi nezavedanja tega zrcaljenja govori Marion o »nevidnem zrcalu« (20), ki ga uteleša malik. To zrcalo je drugo ime za fenomenološko obzorje, ki ga odpre spoznavajoča zavest in ki vnaprej določi, kako se neki fenomen v njem sploh lahko pokaže. Kar vidimo v maliku, je v resnici zrcalo naše-ga lastnega pogleda.<sup>1</sup> Toda usodnejši od vidnih, fizičnih malikov so po Marionu pojmovni maliki: v razumevanje božanstva vnašajo miselne predpostavke, ki se jih zaradi navidezne samoumevnosti težko zavemo. Marion deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije, ki je iz Boga napravila vrhovno bivajoče in vanj vnesla sklepe, v resnici izhajajoče iz problematičnega razumevanja biti kot obstojnosti in brezčasnosti. Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik. Toda za Mariona tudi Heideggerjev poskus, da bi se presežnosti Boga odprl skozi drugačno razumevanje biti, ne pomeni rešitve, kajti vsako obzorje biti spet postavlja Bogu pogoje in mu onemogoča, da bi se razodel iz sebe in kot on sam. Zato je po Marionu resnično presežni Bog lahko le »Bog brez biti«.

Medtem ko je malik nevidno zrcalo, ki gledajočemu (subjektu) posreduje (božanstvo kot) nekaj vidnega, pa ikona pomeni njegovo popolno nasprotje: ikona je vidno zrcalo (vidna je namreč fizična plat ikone), ki gledajočemu posreduje nekaj nevidnega. Pri ikoni doživi pogled svojevrstno mejo in obrat. Namesto da bi intencionalni pogled gledajočega vzpostavil pomen vidnega, se gledajoči znajde pod pogledom oziroma pod »intenco« ikone: ikona gleda tistega, ki jo motri. »Bistveno pri ikoni – intenca, ki meri na nas (fr. *envisage*) – vanjo prihaja od drugod oziroma vanjo prihaja kot tisti drugod, katerega nevidna drugost napolni (nasiti, fr. *sature*) vidnost obraza s smislom.« (33–34) Ikona je neločljivo povezana z obrazom, ki zre v nas. Govor o obrazu spominja na Levinasovo analizo obraza kot obličja (1978, 60), pred katerim intencionalni subjekt izkusi mejo svojega spoznanja in doživi obrat intencionalnosti, ki ga Levinas razlaga kot etični nagovor drugega. Toda Levinas ne bi nikoli pristal, da se takšna izkušnja lahko zgodi pred obrazom, ki je upodobljen v ikoni. Podobno kakor za Platona je za Levinasa podoba – s tem pa tudi celotna umetnost – svojevrsten posnetek; ne more izraziti tistega izvirnega pomena, ki je po Levinasu etičen in vezan na konkretnega človeka. Marion že

<sup>1</sup> Pri tem puščamo ob strani motive pri vzpostavitvi malika glede na osebne transcendentalne pogoje; to se lahko povezuje z voljo do moči in z željo po obvladovanju (Heidegger) ter z momentom nasilne podeditve drugega (Levinas). Glede možnosti preseganja tega nasilja, ki je notranje povezano z malikovanjem, prim. Petkovšek 2014.

v tej točki nakaže, da transcendence ne bo omejil zgolj na etično izkustvo, ki ga prinaša drugi človek, temveč da bo drugost ali transcendenca prebijala imanenco vase zaprte intencionalne subjektivnosti skozi različne načine sebe-dajanja in v različnih režimih (paradokсне) fenomenalnosti.

Zato ima pri Marionu ikona paradigmatičen pomen. Pri ikoni govorimo o izkustvu paradoksa. Čeprav je ikona nekaj vidnega, ta vidnost ne izčrpa njenega presežnega pomena. Ikona namreč najprej in v prvi vrsti paradokсно razodeva tisto, kar se fizično ne kaže, kar je nevidno in kar ostaja zunaj intencionalnega dojema subjekta. Subjekt se znajde pred nečim, kar ga presega, in ostaja v »razdalji« (Marion 1977, 247), ki je ni mogoče ukiniti. V ikoni se ne zrcali tisto, kar subjekt sam vnaša vanjo – kakor pri maliku –, temveč ikona zrcali presežnost onkraj sebe. Pred ikono subjekt izgubi začetno in središčno vlogo in mora priznati prioriteto presežnega nagovora, ki prihaja od zunaj in ki ga prestavi v pasivno vlogo prejemnika. Odnos do transcendence, v katerem se znajde subjekt, zahteva povsem novo razlago. Ne more ga razložiti ne ontološka kategorija relacije, ne dialektično posredovanje, ne intencionalna korelacija. To je paradokсен odnos, ki ga odkrije Descartes (s katerim se zgodnji Marion intenzivno ukvarja), ko v končnem človeškem mišljenju najde idejo neskončnega. Te ideje, katere »vsebina« neskončno presega tistega, ki jo hoče misliti, ni mogoče niti proizvesti niti je ustrezno doumeti. Misleči subjekt (*cogito*) se znajde v pasivni vlogi prejemnika in takšna situacija je v marsičem analogna izkustvu, ki ga subjekt doživi pred ikono. Nasprotno pa malik predstavlja tisto, kar subjekt lahko ustrezno misli v okvirih in pod pogoji svojega lastnega mišljenja.

## 2. Fenomenološka razširitev: malik in ikona kot nasičena fenomena

Problem transcendence za Mariona ni povezan izključno z Bogom, temveč zadeva same temelje našega spoznanja. Ali je spoznanje nujno malikovalsko, kajti karkoli spoznavamo, je spoznano glede na transcendentalne možnosti našega spoznanja? Ali so vsi fenomeni zgolj zrcalo transcendentalnih predpostavk in zato v načelu ne moremo spoznati ničesar resnično drugega, presežnega, transcendentnega? Marion verjame, da se transcendentalna konstitucija fenomenalnosti, kakor jo srečamo pri Kantu, ponovi v Husserlovi fenomenologiji in da kljub nekaterim modifikacijam zaznamuje tudi Heideggerjevo misel. Marionov fenomenološki opus, ki ga povezujemo s tremi glavnimi deli (1989, 1997, 2001,), si zato postavi ambiciozen cilj, na novo premisliti fenomenološka izhodišča, to pa ne pomeni nič manj kakor na novo utemeljiti filozofijo. Ali je paradokсно izkustvo, kakor ga doživimo pred ikono, ko se nam presežno daje po svoji lastni iniciativi in zunaj obzorja naših pogojev, osamljen primer ali pa je to v resnici temeljna zahteva tudi pri spoznavanju drugih fenomenov? Marion s Heideggerjem verjame, da je cilj spoznanja fenomen, »kakor se kaže iz sebe samega« (Heidegger 1986, 34), toda po njegovem tega cilja ne doseže niti Husserl s privilegiranjem teoretske intenci-

onalnosti, ki fenomen že vnaprej misli na način predmetnosti, niti Heidegger, ki resda prepozna Husserlovo zoženje, vendar pa s predpostavko obzorja biti, ki omogoča konstitucijo bivajočega, fenomenu spet postavlja svoje pogoje. Zato Marion zahteva tretjo redukcijo, da pride do tiste *danosti* fenomena, ki je pred njegovim poznejšim zoženjem na bivajoče (Heidegger) ali na predmet (Husserl). Zadnji korak fenomenološke redukcije, kakor jo zagovarja Marion, mora razkriti prvotno *danost* (oziroma »dajanje«, fr. *donation*) fenomenov. Preden ga sprejme človeško spoznanje, *se* fenomen daje, najprej se daje. Če se daje, daje *sebe*. Zato ima specifično »sebstvo« (fr. *soi*) ali »na-sebstvo« (podobno kakor govori Kant o »stvari na sebi«), kajti le če je fenomen najprej *on sam*, potem lahko *sebe* daje in ni zgolj konstrukt naše lastne intencionalnosti.

Predpostavka, da ima fenomen svoje sebstvo, ki je pred njegovo fenomenalizacijo (upojavitvijo) za prejemnika, je s Husserlovega vidika nesprejemljiva, kajti besedo fenomen vpelje Husserl prav zato, da poudari neločljivo povezanost razodevajoče se stvari z intencionalnostjo zavesti. Za Husserla dobesedno nima smisla govoriti o *stvari na sebi*, kajti smisel se vzpostavi le v odnosu do zavesti. Razlikovanje med tem, kdaj se neka stvar daje kot ona sama in kdaj ne (oziroma se daje pomanjkljivo), se dogaja znotraj zavesti. Pri zavedanju lahko razlikujemo različne stopnje: od nejasne in nedoločne predstave stvari vse do njene polne danosti, ko imamo opravka z neposrednostjo njenega zrenja (nem. *Anschauung*, fr. *intuition*<sup>2</sup>) in se nam stvar tako rekoč daje v živi navzočnosti kot ona sama. V tem primeru pri Husserlu govorimo o polnem ali adekvatnem fenomenološkem spoznanju. Toda za Mariona takšno spoznanje ni dovolj, kajti v »adekvaciji« se stvar »poenači« (lat. *ad-aequo*) z našimi intencami (z našim intencionalnim obzorjem) in se podredi naši meri. Pri ikoni je postalo razvidno, da je ni moč adekvatno razumeti, ker je vedno več od tistega, kar lahko sprejme intencionalna zavest. Poleg razlikovanja med pomanjkljivo in adekvatno izpolnitvijo intencionalne odprtosti skozi intuitivno danost fenomena je po Marionu treba vpeljati še tretjo možnost: fenomen v svojem dajanju (skozi zrenje oziroma intuicijo) preplavi intencionalno odprtost subjekta do te mere, da se »razlije« onkraj vseh možnosti (intencionalnega dojetja) in da ga zaradi tega presežka (in torej ne zaradi pomanjkljivosti) ni moč adekvatno spoznati. Kadar je pri dajanju fenomenov navzoč presežek (fr. *excès*), ki ga ni moč ukiniti in ki onemogoča adekvacijo med zavestjo in fenomenom, imamo opravka z »nasičenimi« fenomeni. Ti fenomeni utelešajo svojevrsten paradoks, kajti »dajejo« vedno več od tistega, kar lahko zavest sprejme in pojmovno dojame.

Glede na Kantovo razdelitev kategorij (kvantiteta, kvaliteta, relacija, modalnost) Marion razlikuje štiri vrste nasičenih fenomenov (1997, 280). Med njimi poleg ikone, telesnosti (fr. *chair*) in dogodka (fr. *événement*) zdaj zasledimo tudi malika oziroma idol. Vsaka od teh vrst na presežen način preplavi (nasiti, saturira) en

<sup>2</sup> Intuicija tukaj nima nobene zveze s sodobno psihološko rabo tega pojma, temveč je zvesta svojemu latinskemu izvoru. Po Kantu pri konstituciji predmetnosti lahko razlikujemo intuitivno (zrenjsko) receptivnost na ravni čutnosti in pojmovno (kategorialno, »intencionalno«) spontanost na ravni razuma. Marion zato razlikovanje med »intuicijo« (čutno sprejemanje »od zunaj«) in »intencionalnostjo« (pojmovno zasnutje »znotraj« zavesti); to uporablja tudi pri opisovanju Husserlove fenomenologije.

vidik kategorialnosti: pri ikoni se zgodi presejanje kategorij modalnosti, malik pomeni eksces za kategorije kvalitete, dogodek presega kategorije kvantitete, živeta telesnost pa transcendirata vsako možnost relacije. Tu nas zanima predvsem Marionova analiza malika in ikone. Oba imata naravo nasičenega fenomena in utelešata dva različna načina presežnosti. Oba sta v tesni povezavi z vidnostjo, čeprav imata do nje diametralno različen odnos. Pri maliku govorimo o stopnjevanju oziroma intenziviranju vidnosti. Marion uporabi metaforo močne svetlobe, ki nas zaslepi s svojo intenzivnostjo, ker je njena danost močnejša od vsake sposobnosti sprejetja. Ta intenzivnost lahko sproži neskončno mnogoterost pomenov, s katerimi gledajočega, na primer, nagovarja kip grškega boga. Toda kako je ta nova Marionova interpretacija združljiva z zgodnjo analizo malika, pri kateri je ta v prvi vrsti projekcija svojega lastnega pogleda – torej pravo nasprotje presežni nasičenosti? Marion (2001, 73) pojasni: oblikovanje malika, v katerem se zrcali moj lastni žarek pogleda, je v bistvu posledica, da zaradi presežne vidnosti, s katero se mi razodeva fenomen, potrebujem »zamejitev« tega sijanja s svojimi lastnimi pojmi (*definirati* pomeni *zamejiti*) in pri tem zasnujem idol po svoji meri (tako razloži Marion tudi nastanek »idolov« v sodobni družbi). Korak dalje glede na zgodnje analize je torej v tem, da tudi pred idolom človek izgubi vlogo transcendentalnega subjekta in se znajde v odnosu do specifične presežnosti, ki je ne more obvladati. Konstitucija malika kot zamejitev pomena se dogodi šele pozneje, potem ko je prejemnik že preplavljen s presežkom vidnosti in neizčrpnih pomenskih možnosti (Marion 2001, 65). Ob tem postane očitno tudi, da je malik v pozni Marionovi razlagi omejen na vidnost oziroma na kvaliteto (v smislu kategorije) in da posebno vlogo pri tej zvrsti fenomenalnosti dobi slika (v smislu upodabljalno umetnosti, fr. *peinture*). Ob tem ne smemo prezreti, da gre Marionu za rehabilitacijo umetnosti kot mesta razodevanja presežnosti. Umetniško delo, ki vedno bolj nadomešča govor o maliku (to pa maliku odvzame negativni prizvok), dobi svoje lastno presežno »sebstvo«, ki človeku ne dovoli, da bi ga intencionalno obvladal in ga podredil svoji objektivaciji.

Ikona s svojim privilegiranim odnosom do obraza pomeni nasičenost z vidika modalnosti. Ta kategorija pri Kantu ne določa predmeta, temveč način (modalnost), kako predmet izkuša spoznavajoči subjekt (kot možnega, kot dejanskega ali kot nujnega). Po Marionu je pri ikoni (oz. obrazu) ključno to, da zaradi obrnitve intencionalnosti načelno ne more postati predmet moje izkušnje. Zato obraz (druga človeka) presega vsak možen način, ki bi ga jaz utegnil zavzeti do njega. Zgodi se prav nasprotno: obraz je tisti, ki me je vedno že prehitel in sem jaz pod njegovim pogledom. Pri tem moramo opozoriti še na neki pomemben premik v Marionovi misli. V začetku je imela ikona eksemplarično vlogo za razumevanje božje transcendence in njegovega razodetja, po novi zastavitvi fenomenologije pa se to spremeni (Marion 2001, VI). Vsaka od štirih zvrsti nasičenih fenomenov pomeni svoj način, kako se presežnost daje prejemniku. Krščansko razodetje, ki se je dopolnilo v Jezusu Kristusu, v zdajšnji Marionovi razlagi nadgradi vse štiri zvrsti presežnosti in jih povzame. V Kristusu se razodene transcendence tako z vidika ikone (Kristus je »ikona nevidnega Boga«, Kol 1,15) kakor z vidika vidnosti (zglede spre-



menjenje na gori, Mt 17,2), tako z vidika dogodka (Jezus kot enkratni dogodek v zgodovini) kakor z vidika inkarnirane telesnosti (utelešeni, učlovečeni Bog). Krščansko razodetje je torej nasičeni fenomen *par excellence*. Toda do tega razodetja se ni moč dokopati po »naravni« potji s fenomenološko analizo. Bog se je razodel po svoji lastni iniciativi in Marion potegne jasno ločnico med fenomenologijo kot filozofijo in teologijo. Fenomenologija lahko govori samo o formalnih *možnostih* razodetja (presežnosti), torej o možnih načinih, ki jih analizira pri nasičenih fenomenih, *dejanskost* božjega razodetja pa je onkraj njenega dometa in sestavlja temelj za teologijo. Toda vrnimo se k podrobnejši analizi ikone in malika glede načina njune danosti, še posebno glede njunega sprejetja pri prejemniku. To vprašanje zadeva hermenevitično razsežnost pri razodevanju obeh fenomenov.

### 3. Hermenevtika danosti pri maliku in pri ikoni

Ker Marion ikono razume v širšem smislu in tudi obraz (ali obličje sočloveka) razlaga na način ikone, bomo sledili njegovim analizam obraza v delu *O presežku: Študije o nasičenih fenomenih* (2001). Podobno vlogo kakor obraz pri fenomenu ikone ima pri fenomenu malika umetniška slika, ki prav tako stopi v ospredje Marionovih izvajanj znotraj omenjenega dela. Kako se prejemniku daje fenomen obraza? Medtem ko slika zaslepi gledajočega zaradi neznosne intenzivnosti svoje vidnosti, pa je obraz negledljiv (fr. *irregardable*; Marion 2001, 135) zaradi absolutnega pomanjkanja vidnosti. Če gledam drugega človeka v oči, ga gledam v praznino njegovih zenic – kjer ni videti nič. Seveda je obraz fizično viden, toda gledati zgolj vidljivost obraza (njegovo fizionomijo in zunanje lastnosti) pomeni, zgrešiti drugega človeka (čeprav se razodeva v svojem obrazu). Drugega ni moč gledati prav zato, ker me gleda kot prvi in ker ta njegov pogled prehititi in »preplavi« vsak moj poskus, da bi si o njem oblikoval neki določen pojem ali zapolnil neko določeno predstavo. Drugi se mi daje onkraj svoje vidnosti in mi pokaže absolutno mejo mojega pogleda. Toda ta njegova danost, ki ostaja zunaj dosega transcendentnega subjekta in intencionalne konstitucije pomena, ne pomeni odsotnosti smisla. Obraz drugega me kliče. Po Marionu vsak nasičen fenomen s seboj prinaša svojevrsten poziv (fr. *appel*). Pri obrazu ta klic ali poziv Levinas tolmači kot etično zapoved: »Ne zagreši umora!« (Levinas 1961, 173) Toda Marion verjame, da poziva, ki prihaja od nasičenega fenomena, ni moč enopomensko določiti, temveč ta poziv sproži raznolike razlage in interpretacije. V tej točki po Marionu vstopi hermenevtika. Fenomen se daje na način presežnosti, ki je naše pojmovanje ne more nikoli ustrezno zaobjeti in izraziti. Zato se rodijo vedno nove razlage. Medtem ko Levinas govori o enopomenskosti (etičnega) poziva, ki ga doživi človek pred obrazom drugega, pa po Marionu ta poziv »lahko sproži različne interpretacije, obnašanja in pomene, lahko nasprotne in brez prestanka nove«; obraz »sproži neskončno različnost pomenov, ki so vsi možni, vsi provizorični, vsi nezadostnik« (Marion 2001, 141). Poleg etičnega pomena, ki ga poudarja Levinas, lahko v pozivu obraza slišimo tudi druge pomene – na primer: »Ljubi me!« Zato Marion pou-

darja neizčrpnost hermenevtičnega razlaganja. Toda »hermenevtika brez konca« (125) ne pomeni, da hermenevtično množstvo pomenov nima jasne meje. To mejo določa specifičnost fenomena obraza, ki se razlikuje od drugih načinov nasičenosti, zlasti od malika oziroma od slike.

Tudi pri umetniški sliki je na delu hermenevtična razsežnost, ki se rodi iz paradoksnega sprejemanja njene ekscesivne vidnosti. K sliki se vedno znova vračamo in v njej vsakokrat vidimo kaj novega. Slike ne dojamemo z enim pogledom in je ne moremo ujeti v en sam pomen. Nenehno nas nagovarja in v nas sproža množstvo doživetij in razlag. Toda ali lahko tudi pri fenomenu slike govorimo o specifičnem pozivu, ki prihaja iz nje same in ki onemogoča, da bi jo podredili objektivaciji? Če je umetniško delo nasičeni fenomen, potem mora prav tako imeti »nasebnost«, ki je pred prejemnikom, in tudi tedaj se mora zgoditi svojevrsten obrat intencionalnosti (ko pomena ne določa intencionalni subjekt, temveč ga subjekt prejema od presežnega fenomena). Ta obrat intencionalnosti Marion označi s pojmom anamorfoze. V umetnosti anamorfoza pomeni, da neko umetniško delo v polnosti doživimo šele, ko do njega zavzamemo ustrezen pristop oziroma pravo smer pogleda. Znan zgled je Holbeinova slika Veleposlaniki, ki je lahko gledamo iz vsake perspektive, toda šele ko usmerimo svoj pogled nanjo iz neke določene (skrite) točke, vidimo tisto polnost, ki od drugod ni vidna. Za Mariona to pomeni, da ima slika neko določeno »sebstvo« in da ni subjekt tisti, ki bi jo lahko podredil svojemu pomenu, temveč da odgovarja na poziv, ki ga narekuje slika sama. Anamorfoza pomeni, da mora gledalec svojo »formo« (gr. *morphē*) pristopa zasnovati »v skladu s formo« (*ana-morphosis*), ki jo narekuje fenomen sam. V širšem smislu anamorfoza za Marion pomeni upor proti Kantovemu kopernikanskemu obratu, ki še dalje vztraja tudi v Husserlovi fenomenologiji: da se morajo namreč fenomenom ravnati (formirati) po transcendentalnih možnostih ali formah subjekta. Po njegovem »ana-morfoza« označuje to, da fenomen prevzame formo, izhajajoč iz sebe samega« (Marion 1997, 176). To je zagovor presežnosti fenomenov, ki se ne pustijo podrediti intencionalnim lovkam subjekta.

Podreditev presežnemu fenomenu ne pomeni, da sta prejemniku odvzeti svoboda in ustvarjalnost. Ko pred Holbeinovo sliko najdemo ustrezno perspektivo pogleda, lahko šele zares odkrijemo neizčrpano nasičenost pomenov, ki jih slika posreduje. Toda kakor že pri obrazu nastopi ta ustvarjalna hermenevtika šele po danosti (sebe-dajanju) fenomena. Utemeljena je v presežku, ki pripada nasičenemu fenomenu, in ne v transcendentalnem subjektu. Hermenevtično razlaganje, ki ga opravlja prejemnik, se ne dogaja spontano, *sponte sua*, temveč »odgovarja« na nasičenje, ki prihaja od fenomena. Svoboda razlaganja je v odgovornosti do tistega, kar se daje iz sebe – tukaj fenomen slike. Marion bi torej vztrajal, da ima vsako umetniško delo svoje »sebstvo«, ki ne dovoljuje, da bi ga podredili nasilnosti svoje lastne interpretacije. To drugače lahko storimo, vendar se ob tem zapremo za njegovo resnico, za to, kar je ono samo. Podobno se lahko zapremo pred klicem obraza in mu hočemo določiti pomen pa svoji lastni volji. Marion želi rešiti presežnost fenomenov in obenem spremeniti status subjekta. Subjekt ni več središče, ki vsem fenomenom – torej vsemu, kar je – podeljuje in določa pomene,

temveč prejemnik oziroma »obdarjeni« (fr. *adonné*; Marion 1997, 369), ki skozi čudež danosti (v smislu dajanja in podarjanja) fenomenov prejema pomene in v tem prejemanju prejema tudi samega sebe.

#### 4. Status prejemnika in predhodnost hermenevtike

V dosedanji predstavitvi je postalo očitno, da Marion zahteva radikalen obračun s transcendentnim subjektom, ki onemogoči nastop fenomenov, kakor se dajejo iz sebe in v moči samih sebe. Toda zdi se, da odstavitev subjekta in vpeljava prejemnika, ki pride na njegovo mesto, ni tako preprosta. Če prejemniku pripišemo povsem pasivno vlogo in iniciativo v celoti prenesemo na sebe-dajanje fenomenov, potem nastopijo novi problemi, na katere je težko odgovoriti. Poziv ali nagovor (*appel*) ne more trčiti na popolno pasivnost prejemnika (kakor je npr. »pasivno« zrcalo ali fotoaparat), ker potem, strogo gledano, poziva sploh ni moč prejeti (*recevoir*). Kako bi bilo potem moč razlikovati nagovor ikone od nagovora umetniške slike? Prejetje nagovora predpostavlja aktivno držo odprtosti pri prejemniku. Toda kakor hitro govorimo o odprtosti, je to nevarno blizu pojmu obzorja, ki ima v fenomenološkem jeziku transcendentno vlogo (obzorje namreč vnaprej določa pogoje, kako se bo neki fenomen pokazal) in ki ga Marion vztrajno zavrača.<sup>3</sup> Odprtost je po definiciji pred tistim, kar se znotraj nje dogodi. Ta predhodnost pa lahko vodi k sklepu, da subjekt spet dobi središčno vlogo in da se fenomen lahko dogodi zgolj pod subjektivimi pogoji (odprtosti). Klasično pojmovanje hermenevtike, ki se je razvilo znotraj fenomenološke tradicije (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Grondin), govori prav o tej nujnosti obzorja (razumevanja) kot načina odprtosti, ki ga ne moremo ločiti od spoznavajočega človeka. Toda ta odprtost se razlaga pozitivno (obzorje, ki omogoča in daje prostor drugemu, in ne nekaj, kar si drugo podreja in ga obvladuje). Prav tako pa obzorje odprtosti ni nekaj nespremenljivega, temveč ga človek lahko spreminja. Heideggerjevo razumevanje hermenevtike pravzaprav kliče po iskanju takšne odprtosti, da bi se v njej fenomeni lahko bolj pristno dogodili. Toda vse to je za Mariona premalo. Dokler vztrajamo pri odprtosti in kot posledica tega pri pojmu obzorja, po njegovem mnenju fenomenom postavljamo pogoje in ne dovolimo, da bi se nam »dali« iz sebe samih oziroma začeni iz sebe samih.

Marion se zaveda težavnosti svojih stališč, vendar vztraja pri absolutni iniciativi fenomenov in pri sekundarni vlogi subjekta kot prejemnika. Kljub temu pa priznava, da prejemnik ne more biti zgolj pasivni »ekran« (Marion 1982, 58) za manifestacijo fenomenov. Zato si prizadeva za povsem novo razumevanje prejemnika, ki naj bi nadomestil dosedanji pojem subjekta in bi presegel klasično dihotomijo med aktivnostjo in pasivnostjo (Marion 2005, 149). Napačno bi bilo predpo-

<sup>3</sup> V nasprotju z Marionom Levinas, ki si prav tako prizadeva za novo razumevanje transcendence, priznava, da fenomenologija ni možna brez pojma obzorja (Derrida in Marion 1999, 66). Zato svojo etiko umesti onkraj fenomenologije. Toda celo tedaj se postavi vprašanje, ali subjekt lahko sprejme klic drugega brez ustrezne odprtosti in ali ni potrebno hermenevtično posredovanje med etiko in fenomenologijo (Klun 2012, 677).

staviti, da je prejemnik pred fenomeni (to bi vključevalo apriornost), toda prav tako ni moč trditi, da pride (časovno) za njimi. V resnici govorimo o svojevrstni istočasnosti, kajti fenomen se ne more dogoditi brez prejemnika, po drugi strani pa tudi prejemnik prejme sebe (in se tako vzpostavi) v tem istem dejanju, v katerem se (mu) dogodi fenomen. Marion zahteva, da mislimo onkraj ustaljenih vzorcev in da priznamo: izhodišče vsega je »danost« (ki nosi konotacijo daru in podarjenosti). Danost fenomena je tisto prvo, kar je globlje od nastopa (kot fenomenalizacije) fenomena, pa tudi prejemnik sebe prejme iz danosti, dan je namreč samemu sebi. Podobno kakor paradokсна istočasnost (fenomena in sebe) se dogaja tudi povezava med aktivnostjo in pasivnostjo pri prejemniku. V trenutku, ko se mu fenomen daje, prejemnik ni čista pasivnost, kajti tedaj ne bi mogel ničesar prejeti (Leask 2006, 189). Prejemnik ohranja (aktivno) možnost odločitve v odnosu do danosti: »Odločitev, da odgovorim (*répondre*), torej da prejmem (*recevoir*), gre pred možnostjo, da vidim (*voir*), torej da pojmovno zapopadem (*concevoir*).« (Marion 1997, 420) Element odločitve – ali je prejemnik razpoložljiv za danost fenomena ali pa se pred njim umakne oziroma noče odgovoriti na njegov poziv (Marion 2012, 141) – v razvoju Marionove misli prihaja vse bolj v ospredje. Čeprav je obdarjeni sebi dan, je obenem obdarjen tudi s svobodo odločitve, s katero povratno določa odnos do presežnih fenomenov. S tem pa svojevrstno odloča tudi o njihovem nastopu (Carlson 2007, 171). Toda ali potem dejavnik odločitve ne dobi tiste vloge, kakršno hermenevtika pripisuje obzorju? Ali ni to odločitev za odprtost, katere nasprotje bi bila »zaprtost« za prejetje fenomena?

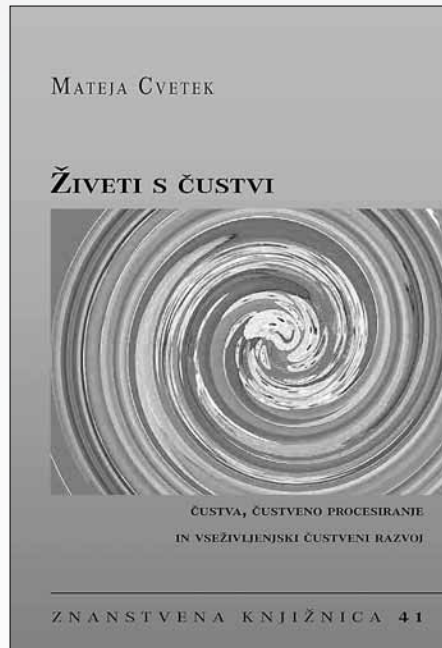
Ta vprašanja lahko konkretiziramo pri nasičenih fenomenih ikone in malika. Ali se pred ikono zgodi *samodejni* obrat intencionalnosti (ko ne gledam ikone jaz, temveč ikona gleda mene)? Ali ni za to paradokšno izkustvo, v katerem me nagovarja nevidna presežnost onkraj vidne podobe ikone, potrebna najprej moja odločitev, da se ustrezno odprem in razpoložim? Kaj pa, če niti odločitev ne pomaga, ker prejemnik nima ustrezne religiozne senzibilnosti oziroma potrebne religiozne »odprtosti«? Kaj se spremeni, če nekdo ikono vidi zgolj kot umetnino? Podobna vprašanja zadevajo tudi umetniško delo, pred katerim lahko doživim razodetje globine in presežnosti, lahko pa za to izkustvo ostanem zaprt. Marion bi rekel, da prejemnikova odločitev ne vpliva na izvorno danost nasičenega fenomena, ki je pobudnik poziva, in je v tem smislu pred prejemnikom. Kaj pa, če kot prvo odločitev ni sprejeta *po* danosti fenomena, temveč *pred* njim: kot odločitev za odprtost, kot hoteti biti odprt in kot pripravljenost na anamorfozo (v smislu iskanja ustreznega prejetja)? Res je, da odprtost ne more pomeniti oblikovanja takšnega obzorja, ki bo razodevajočemu fenomenu odvzel njegovo svojskost in ki bi vnaprej določil njegov smisel. Toda očitno se odprtost (in kot posledica tega obzorje) lahko razume tudi drugače: kot omogočanje (prihoda) drugega *kot* drugega, v njegovi presežnosti in paradoksnosti. Tedaj hermenevtika ni ovira za razodetje presežnosti, temveč hrepenenje po tem, da bi jo ustrezno (s)prejeli.

Čeprav je bil Marion že večkrat soočen s kritiko, da premalo upošteva aktivno plat subjekta in njegovo hermenevtično vlogo pri danosti nasičenih fenomenov (Greisch 1999; Grondin 1999; najceloviteje pa Mackinlay 2010), vztraja pri stališču,

da je pred vsakim hermenevtičnim razumevanjem najprej danost kot tisto, kar je pred subjektom in neodvisno od njega. Po svoje je njegovo vztrajanje razumljivo, ker preprosto noče dovoliti, da bi človek, ki je v radikalnem smislu »prejemnik« (sebe in razodevajoče se stvarnosti) uzurpiral svoj položaj in postal nosilec in »podlaga« (*subiectum*) sebe in celotne stvarnosti. Toda morda je hermenevτικο in pojem obzorja moč razumeti na način, ki ne bo vodil v takšno uzurpacijo subjekta. Ikona in umetniško delo nas nagovarjata vsakokrat drugače. Iskanje ustrezne (hermenevtične) odprtosti za njun nagovor ne pomeni težnje, da bi si ju podredili. Podobno velja tudi za odnos do transcendence – preizpraševanje svoje lastne odprtosti kot pogoja za možnost njenega »doživetja« ni nujno ovira za pristno »dajanje« in razodetje transcendence (iz nje same), temveč prizadevanje za to, kako bi jo resnično prejeli.

## Reference

- Carlson, Thomas A.** 2007. Blindness and the Decision to See: On Revelation and Reception in Jean-Luc Marion. V: Kevin Hart, ur. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, 153–179. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Derrida, Jacques, in Jean-Luc Marion.** 1999. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kerney. V: John Caputo in Michael Scanlon, ur. *God, the Gift, and Postmodernism*. 54–78. Bloomington: Indiana University Press.
- Greisch, Jean.** 1999. Index sui et non dati: Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation. *Transversalités*, št. 70 (april–junij): 27–54.
- Grondin, Jean.** 1999. La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion. *Dialogue* 38, št. 3:547–559.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2012. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue philosophique de Louvain* 110, št. 4:659–683.
- Leask, Ian.** 2005. The Dative Subject (and the »Principle of Principles«). V: Ian Leask in Eoin Cassidy, ur. *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, 182–189. New York: Fordham University Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- Mackinlay, Shane.** 2010. *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc.** 1977. *L'idole et la distance: Cinq études*. Pariz: Grasset & Fasquelle.
- . 1982. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.
- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Pariz: PUF.
- . 1997. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: PUF.
- . 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- . 2005. *Le visible et le révélé*. Pariz: Cerf.
- . 2012. *La rigueur des choses: Entretien avec Dan Arbib*. Pariz: Flammarion.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.



*Mateja Cvetek*  
**Živeti s čustvi**

**Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj**

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 37–49  
 UDK: 2-1Hegel G.W.F.:322  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 03/2016

*Rok Svetlič*

## Religija kot »le podlaga«<sup>1</sup> države

*Povzetek:* V prispevku je izpostavljen ambivalentni odnos med religijo in državo, ki ga najdemo v Heglovi filozofiji religije. Na eni strani Hegel zatrjuje, da je povezava med njima nujna, saj religija prispeva tisto naravnost (nem. *Gesinnung*) državljanov, ki je nepogrešljiva za čvrst državni organizem. Hkrati dosledno vztraja pri institucionalni ločitvi države od institucionalno organizirane religije, to pa je v skladu z današnjimi standardi sekularnosti države. Prav ta dvojnost, ki jo pojasni razvoj pojma svobode, kakor ga opiše Hegel v filozofiji zgodovine, dela njegovo filozofijo religije zanimivo za demokratično kulturo Evrope danes. To je za čas, ko spoznavamo pomanjkljivosti opredelitve takšne vrednostne orientacije, ki skuša temeljiti zgolj na nizu abstraktnih načel.

*Ključne besede:* filozofija religije, država, Cerkev, G. W. F. Hegel, sekularnost

### *Abstract:* Religion as »Only the Foundation« of the State

This article exposes the ambivalent relation between religion and the state that is found in Hegel's philosophy of religion. On the one hand the necessity of some connection between religion and the state is stressed, for religion contributes the specific attitude (Ger. *Gesinnung*) of citizens that is necessary for a firm organism of the state. On the other hand, however, Hegel insists on a sharp separation of the state and institutional organized religion, which is in agreement with modern secular political standards. Precisely this state-religion duality, which is explained by the development of the notion of freedom as described by Hegel in his philosophy of history, makes Hegel's concept of religion interesting for democratic culture in Europe today. At this time the deficiencies of the definition of a value orientation that tries to be founded on a series of abstract principles alone are being recognized.

*Key words:* philosophy of religion, state, Church, G. W. F. Hegel, secularity

V članku se bomo posvetili Heglovi filozofiji religije, zlasti kolikor je v njej tematizirana *nujnost* povezave s (sekularno) državo. To povezavo bomo razgrnili na več ravneh: vse od prikaza imanentne prepletenosti religije in države do teze, da mora

<sup>1</sup> To je pasus iz § 270 Heglovega *Orisa filozofije pravice*, v katerem je tematiziran ambivalentni odnos med državo in religijo: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto npravno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

država temeljiti na religiji: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti (*Gesinnung*)<sup>2</sup> in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Toda v isti sapi Hegel opozarja, da ne sme biti država v nikakršni *institucionalni* povezavi z religijo, to je: s Cerkvijo. Religija mora biti tako »le podlaga« (Hegel 2013, § 270), kakor se glasi slovit pasus iz § 270 v *Orisu filozofije pravice*. V nasprotnem bi negirali samostojni status npravnega. Prav to je tista ambivalentnost Heglove filozofije religije, ki jo dela zanimivo za današnjo situacijo. Zdi se, da demokracija s svojim liberalnim formalizmom vse bolj izgublja vrednostno orientacijo; to s teoretskega stališča ni nikakršno presenečenje. Da na podlagi formalnega in abstraktnega principa »ni možen imanenten nauk o dolžnosti« (§ 135), pokaže Hegel na več mestih. Abstraktno določilo namreč zaradi svoje praznosti vključuje nasprotja in zato ne more postati vrednostna orientacija.<sup>3</sup>

Vrednostni fundament skupnosti lahko prinese le npravna substanca, ki pa jo – po Heglu – ni mogoče misliti brez religije. Toda tega nikakor ne smemo razumeti kot poziv k polnjenju abstraktnih načel s heterogeno vsebino, sekularne zakonodaje z religiozno dogmatiko. Nič ni bolj tuje Heglovi zahtevi po imanentnem razvoju pojma svobode kakor kaj takšnega. Notranja povezava vsebinske in formalne plati sodobne države je razvita na podlagi teze o popolnem panlogizmu: zgodovina je dosegla točko (pustimo, če je to tako imenovani »konec zgodovine«), ko ni več »nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuuumom in kulturo, splošnim in posamičnim«. (Siep 2000, 255) Tudi med religijo in državo jih ni, kakor razglaša tale programski stavek: »Obstaja en sam pojem svobode v religiji in državi. Ta skupni pojem je najvišje, kar človek ima.« (Hegel 1986, 237) Ko religija podpre obstoj državnega organizma, ga podpre kot upodoba pojma svobode, ki se v ničemer ne razlikuje od sekularnih institutov, katere podpira. To je treba izpeljati.

## 1. Mesto filozofije religije v Heglovem sistemu

Že na podlagi uvodnih vrstic je jasno, da se Heglova filozofija religije ni mogla ogniti ambivalentnem odzivu. Teza, da ni moderna država nič drugega kakor dopolnitev krščanske epohe zgodovine, je skrajno provokativna: Hegla so zato na eni strani imeli za »cerkvenega očeta« modernega protestantizma«, na drugi strani pa za »ateista in antikrista« (Jaeschke 2000, 375). Problem je namreč v tem: njegove interpretacije religije so tako radikalne, da s tradicionalno predstavo o tem fenomenu nimajo praktično nič skupnega. Ko Marx, povzemajoč Feuerbacha, kritizira krščansko antropologijo – po formuli: več me je zgoraj, manj me ostane tukaj –, odpre vrata tudi za nasprotni argument: če se transcendenca v celoti skloni do tal, če res obstaja »en sam pojem svobode v religiji in državi« (Hegel 1986, 237), ali tedaj človeku sploh še ostane kaj presežnega?

<sup>2</sup> Težko prevedljiv izraz. *Gesinnung* bi lahko poslovenili kot živo prepričanje, razmišljanje, drža, naravnost.

<sup>3</sup> »Merilo zakona, ki ga ima um na sebi samem, se prilega zatorej vsemu enako in potemtakem zares ni nikako merilo.« (Hegel 1998, 453)



Vsebinsko ujemanje zakonov države in religije je produkt zgodovinskega razvoja duha. Ni bilo vselej tako, med onostranstvom in tostranstvom je zijala globoka vrzel. Zato je prav filozofija zgodovine tista disciplina, v kateri Hegel razgrne proces, ki privede do enačaja med umom, religijo in svetom.<sup>4</sup> Toda religija kljub temu ni fenomen med fenomeni, saj se v njej ne izrazi zgolj (parcialna) resnica, ampak resnica kot takšna: »Religija ni zavest o tem ali onem resničnem v posameznih predmetih, pač pa zavest o absolutno resničnem, o resničnem kot splošnem, vseobsegajočem, zunaj katerega ni ničesar.« (31) Zato ji gre poseben status in sodi na raven tako imenovanega absolutnega duha.

Pomembno je naslednje. Da je religija kvalificiran izraz resnice, je stališče, ki je skupno zelo različnim interpretacijam tega fenomena. Toda za Hegla religija ni le *resnica* sveta, ampak je v prvi vrsti *resnica sveta*. Resnica je mesto, kjer panoptično svet sam izreče svojo resnico. Resnico, ki mu ni v ničemer transcendentna. Enako velja za umetnost in za filozofijo, ki sta prav tako del absolutnega duha. Tudi v teh upodobah duha se izreče ista resnica sveta, le da je v vsaki od njih izražena v drugem mediju: v umetnosti skozi čutnost, v religiji skozi predstavno mišljenje, le pri filozofiji zgolj skozi čisti pojem.

Predmet tega poglavja je umestitev filozofije religije v Heglov sistem. Ne gre nam za izčrpen opis, pozorni bomo le na tisto obeležje religije, ki je za smoter tega prispevka ključno: na odsotnost nepremostljivega razkola med religijo in nravno substanco, to je: državo. To se v *Fenomenologiji duha* – kot predsystemskega spisu – zrcali že v prehodu v razdelek Religija. Hegel ga izpelje v poglavju Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje, ki je posvečeno problematiki človekovega delovanja tukaj-in-zdaj. Religija vznikne kot *popredmetenje* priznanja dveh delovanskih akterjev.<sup>5</sup> Häussler to interpretira s temi besedami: »Privzetje religije kot predmeta zavesti se potrdi v tem, da je absolutnost duha postala zaznavna, ne v podobi absolutiziranega posameznega sebstva, v vesti, pač pa v recipročnosti subjektov, ki izhaja iz njune prostovoljne opustitve; predmet je bil hipostaziran od predstave do predmeta – predmeta religiozne zavesti.« (Häussler 2008, 179–180)

Izhodiščna pomanjkljivost poglavja Lepa duša je prav odsotnost substance, na kateri naj temelji odnos dveh akterjev, in to substanco zdaj pomeni religija, do katere pride duh v imanentnem razvoju. Duh je bil do sedaj obsojen na nepomirljiv konflikt med dvema platema sobivanja: na začetku beremo o konfliktu dveh zakonov, ki ga upoveduje Sofoklejeva *Antigona*, konča se pa s konfliktom med lepo dušo in delujočo zavestjo. Prav obstoj konflikta je znamenje, da temeljna sprava s svetom še ni bila dosežena: »Tiste njegove (od duha, op. R. S.) podobe, ki smo jih motrili – resnični, sebi odtujeni in samega sebe gotovi duh –, ga skupaj tvorijo v njegovi zavesti, ki stopa nasproti njegovemu svetu in se v njem ne spozna.« (Hegel 1998, 718) To pa je dialektika na ravni religije pustila za seboj. Ključno pa je naslednje: religija je medij, v kateri svet *sam* preseže prej neodpravljlivo antagonizma.

<sup>4</sup> Več o tem: Hegel 1986, 405.

<sup>5</sup> »Duha vedoči duh je zavest samega sebe in si je v obliki predmetnosti.« (Hegel 1998, 726)

Toda religija še vedno vsebuje moment predmetnosti,<sup>6</sup> ki bo odpravljen v *Absolutnem vedenju*. Pomembno je izpostaviti, da absolutno vedenje v primerjavi z resnico religije (vsebinsko) ne prinaša nič novega. To je le popolno in transparentno uzrtje organske povezanosti vseh fenomenov v celoti bivajočega. V prvi vrsti prinaša spoznanje fundamentalne sprave, spoznanje – če ponovimo Siepove besede –, »da ni nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuomom in kulturo, splošnim in posamičnim« (Siep 2000, 255). Isto je izrečeno v religiji, le da v predmetnem mišljenju: namesto o negaciji religija govori o smrti, namesto o negaciji negacije o vstajenju itd. Še več, religija ima celo neko prednost pred absolutnim vedenjem, saj v časovnem smislu nastopi pred možnostjo absolutnega vedenja, ki ga Hegel – neskomno – pripiše šele njegovemu času: »Preden se torej duh ni dovršil na sebi, torej kot svetovni duh, ne more kot samozavedni duh doseči svoje dovršenosti. Vsebina religije zato prej v času kot veda izreka to, kaj duh je; a veda edina je njegovo resnično vedenje o njem samem.« (Hegel 1998, 853)

Vidimo, da je treba biti pri referenci na religijo znotraj Heglove filozofije zelo pazljiv. To je pojem, ki se nespregledljivo ločuje od razširjenih rab tega označevalca. S tega stališča je razumljiv ambivalenten odnos, saj Hegel razglasitev dopolnitve krščanstva v moderni državi izpelje za visoko ceno, ob hudem siromašenju pojma religije: »Toda Heglova odprava ločitve med duhom občine in – od te razlikovanim – božjim bistvom, njegova zamenjava ›oddaljenega cilja‹ zgodovine odrešitve za ›spravo‹, ki je dosežena v moderni ustavni državi in njeni znanstveni kulturi, je tako radikalna, da od substance krščanskega verovanja ostane bore malo.« (Siep 2000, 256)

Drugače je tudi pojem umetnost pri Heglu specifičen. V umetnosti se izrazi ista resnica kakor v religiji in v filozofiji, le da je posredovana v *čutnem* mediju. To pa pomeni notranjo mejo v njenem razvoju: ko pojem (svobode) preseže neko določeno raven, ga ni mogoče več izraziti na ta način. S tem je implicirana kontroverzna teza o »koncu umetnosti«. Tudi če religija prav tako vsebuje predmetni moment, je le »alegoričnega ali simboličnega pomena« (Jaeschke 2000, 408) in zato ga razvoj duha nikoli ne preraste. Tako umetnost kakor religijo presega filozofija, v kateri je resnica artikulirana najbolj rafinirano, na ravni čistega pojma. Ta superiornost je ves čas v ozadju in iz nje izvira »tehnični« priokus Heglovega priklona krščanstvu: »Namesto večnega življenja svetnikov zgolj večno življenje pojma; namesto vstajenja bogočloveka le logična negacija negacije in namesto čudeža odrešenika čudež, ki je duh sam.« (385)

<sup>6</sup> Duh ima namreč za svojo vsebino še vedno moment predmetnosti – to je predstavno mišljenje, ki govori o Očetu, o Sinu itd. –, toda ta vsebina ne more več stopiti v nasprotje s samozavedanjem: »Ima (duh, op. R. S.) sicer podobo ali obliko biti, vtem ko je predmet svoje zavesti; a ker je tole postavljeno v religiji v bistvenem določilu, biti samozavedanje, si je podoba popolnoma prozorna; in dejanskost, ki jo duh vsebuje, je v njem zaprta ali v njem odpravljena, ravno na tisti način, kot če rečemo vsa dejanskost; ta je mišljena obča dejanskost.« (Hegel 1998, 718)

## 2. Religija in znanstvena evidenca

Verjetno je med vsemi sodobnimi načini odklonilnosti do religije – skupno jim je prepričanje, da je religija v nasprotju s pojmom človeka kot svobodnega bitja – najbolj razširjen očitek, da je njen predmet zmota (Bog kot izmišljotina) ali da je celo v izhodišču konstituirana kot prevara (ideologija, opij za ljudstvo). No, zahteva po znanstvenem dokazu – kolikor jo razumemo po modelu strogih znanosti – je uspešnejša, kakor si mislimo, celo toliko, da postane destruktivna. Po grozodejstvih druge svetovne vojne se je veliko diskutiralo o nezmožnosti mišljenja, da bi pravočasno zaznalo in zaustavilo nevarne procese. Vrh impotentnosti mišljenja pa se zrcali v spoznanju, da lahko izdelata najbolj uničevalno orožje, ne zmore pa *znanstveno* »dokazati« prepovedi umora. Humanistika mora torej ubrati drugačno pot kakor stroga znanost in dokaze oblikovati znotraj *svoje* metode.<sup>7</sup>

V filozofiji – oziroma humanistiki nasploh – je kljub vsemu možno veljavno dokazati zavezujočnost nekaterih fenomenov. In v zahtevi po spoznanju religije je Hegel nepopustljiv. Nastopila naj bi razvojna faza duha, ko bo doseženo absolutno vedenje, torej tudi vedenje religije: »Ne moremo torej obstati pri onem, tako rekoč drobnjakarstvu vere v Previdnost in prav tako ne pri zgolj abstraktni, nedoločni veri, ki ostane zgolj pri občem, da obstaja neka Previdnost, ki vlada svetu.« (Hegel 1999, 33) Ta korak pripade filozofiji, v kateri se duh spozna v najbolj čisti obliki: »In če je teologija sama ta, ki je prišla do tega zdvomljenja, potem se je treba zateči ravno v filozofijo, če hočeš spoznati Boga.« (35) Opozarja, da ta misel ni več »predrznost« (64), zdaj je *sine qua non* krščanstva: »Zdaj Bog ni več nekaj neznanega; če to še trdimo, nismo kristjani.« (76)

Ključ za dopolnitev spoznanja religije pa sta panlogizem in dialektična metoda. Resnico religije raziščeta na dveh ravneh. Najprej z raziskovanjem notranje strukture svetovnega duha, ki je zahtevala vznik krščanstva, ne v empiričnih dejstvih. To je najbolj kompleksno razgrnjeno v njegovi filozofiji zgodovine. Resnica, na primer krščanstva, ni v dogodkih, v prostoru in v času, ampak v okoliščini, ali se v njegovem vzniku in razširitvi »razbere absolutna vsebina« (Jaeschke 2000, 449). Povedano drugače, tudi če bi, na primer, arheološke raziskave – znanstveno, dokazano – postavile pod vprašaj obstoj dogodkov, na katere se sklicuje Sveto pismo, to ne bi v ničemer vplivalo na njegovo resnico: »Zakaj četudi ne bi bilo nič takega sporočenega, bi s tem naše vedenje o Bogu ne bilo nič manj popolno.« (Hegel 1967, 301)

<sup>7</sup> Löwith lepo pokaže: celo marksizem, ki je vse stavil na »pozitivno znanost«, ki naj opravi s »fantastičnimi umisleki« idealizma, boleha za isto boleznijo: »Dejstvo, da »zgodovina vsake dosedanje družbe« pokaže raznovrstna nasprotja med vladajočo manjšino in podvrženo večino, ne upravičuje tolmačenja in ocene tega stanja kot »izkoriščanja«; še manj pa pričakovanja, da tistega, kar je bilo do sedaj dejstvo, v prihodnosti po nujnosti ne bo več. Tudi če Marx dejstvo izkoriščanja »znanstveno« pojasni s svojo teorijo o dodani vrednosti, ni zaradi tega »izkoriščanje« nič drugega kot le moralna sodba; izkoriščanje je, če ga ocenjujemo po ideji pravičnosti, absolutna krivica. Ta v Marxovem razlaganju svetovne zgodovine ni nič drugega kot radikalno zlo »predzgodovine« ali, biblijsko rečeno, izvorni greh tega veka. /.../ Za Aristotela in Avgušlina je bilo suženjstvo dejstvo med dejstvi. /.../ Šele z nastajanjem emancipirane meščanske družbe je bil odnos med vladajočim in podanikom občuten kot izkoriščanje in na osnovi zahteve po osvoboditvi tudi tako označen.« (Löwith 2004, 52–53) Kar daje Marxovi misli zgodovinsko pravico, ni pričrstitvev mišljenja na »dejanskem« človeku, ampak oznanjanje sekularnega evangelija.

Resnico religije, drugič, potrjuje tudi sama dialektika spoznanja končnih predmetov. To je v prvi vrsti naloga *Fenomenologije duha*, v kateri se pokaže, da končno spoznanje samo usmerja na pojem Boga: »O končnem, s katerim začnemo, nam naša refleksija in opazovanje, naša sodba, pove, da nima resničnega za svoj temelj; nismo mi, ki mu zagotovimo temelj, pač pa se na njem samem pokaže, da se razpusti v nekaj drugega, nekaj višjega, kot je ono samo. Mi sledimo predmetu, kako gre sam k viru svoje resničnosti za sebe.« (Hegel 1986, 107) S tem vznikne »zavest tistega, kar je na in za sebe resnično v protislovjih čutne, končne resničnosti in zaznavanja« (106), ki povratno učvrsti veljavnost (tudi) končnega spoznanja. Tako vnovič stopi v ospredje rdeča nit Heglove filozofije religije, ki zanima nas: med ravnjo religije in ravnjo sveta ni fundamentalnega razkola.

Tudi samo strukturo pojma religije Hegel predloži v skladu s svojo metodo, po kateri je vselej treba pokazati moment splošnosti, posebnosti in posamičnosti. Splošno je kar »moment mišljenja v svoji popolni splošnosti« (67), moment posebnosti »zavest v svoji posameznosti kot taki, subjekt v svoji neposrednosti« (68). Ta gradnika se združita v sintezi, ki jo pomeni »kult« in ni nič drugega kakor »gibanje pojma Boga« (71). Ujemanje subjekta in substance, kakor se to zgodi v absolutnem vedenju, pa implicira ireduktibilno sopripadnost boga in človeka: »Kult je naposled prisotnost vsebine, ki tvori absolutni duh, prek česar je zgodovina božje vsebine bistveno tudi zgodovina človeka, gibanje Boga k človeku in človeka k Bogu.« (236–237) Tudi ta pristop izhaja iz (tihe) superiornosti filozofskega spoznanja, ki usmerja k opuščanju teološkega pojmovnega aparata.<sup>8</sup>

### 3. Proces zблиževanja religije in države

Da si država in religija začneta deliti »isti pojem svobode«, je rezultat zgodovinskega razvoja. *Na sebi* je to položeno že v *pojem* krščanstva, toda njegovi prvi koraki v dejanskost vodijo v prav nasprotno smer. Kakor zgoraj omenjeno, dialektiko tega procesa Hegel razgrne v svoji filozofiji zgodovine. Temeljna teza filozofije zgodovine je, da je v zgodovinskem dogajanju navzoča ista pojmovna struktura, kakor je v vseh fenomenih: splošno – posebno – posamično, teza – antiteza – sinteza itd. Hegel opazuje premene v razumetju celote sveta pri posameznih ljudstvih, ki si zgodovinsko sledijo, in prav te premene naj bi izkazovale, da dogajanje ni naključno. Nasprotno, vodi ga um v zgodovini, s svojo znamenito zvijačnostjo (*Die List der Vernunft*). In pri opisovanju razumetja celote sveta naj bi imela posebno

<sup>8</sup> Seveda bi se danes morala vsaka filozofska superiorna drža, naj je še tako ateistična, zavedati, da je vsak poskus totalnega opuščanja teološkega pojmovnega aparata vnaprej obsojen na neuspeh. Janko M. Lozar to poantira z odločnimi vprašanji: »Kaj bi bil Sartre brez Avgušтина? Bi lahko tako zavezujoče napel lok duha, če bi zgolj po grško vedel samo to, da »tega Svetovja, istega vsem skupaj, ni ustvaril niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bilo in je in bo ...« (Heraklit 1992, 23)? Bi se lahko Nietzsche prepoznal v lebdjenju med zgoraj nič, spodaj nič? Bi lahko Heidegger ekspliciral nagnjenost v nič kot pogoj možnosti svobode? Bi lahko tako na stežaj razprl brezrazložnost poslednjega razloga pri Leibnizovem Nichts ist ohne?« (Lozar 2014, 431)

mesto prav religija, saj je prav religija »mesto, kjer si kako ljudstvo daje definicijo tega, kaj ima za tisto resnično« (Hegel 1999, 100).

Zgodovina se začne z vznikom neposrednega in občega, obče volje, pod katero se podredijo posamične volje. To se prvič zgodi na Kitajskem, z njenim konceptom državno organiziranega sobivanja. Toda prva upodoba duha (svetovne zgodovine) je še skrajno revna.<sup>9</sup> Počasi se oblikuje vse bolj zapleten odnos med občo in posamično voljo, ki ga ves čas določajo različni koncepti religije. V Indiji – to je naslednji korak svetovne zgodovine – nastopi brahman, ki s svojo aktivnostjo, z meditacijo, razpusti svet. Praznino meditacije v Perziji nadomesti koncept luči, to pa vodi do judovskega Boga kot čiste misli. Zgodovina gre dalje skozi grško-rimski svet, ki se konča v toposti in brezduhovnosti rimskega imperija. V teh razmerah se človek lahko zateče le še v svoj kotiček abstraktnega sveta, ki ga prinese stoicizem.

Tam biva v popolnem egalitarizmu in v bližini boga: »V pravem smislu je treba imenovati srečno državo ali mesto to edino medsebojno skupnost bogov in vanjo vključiti tudi ljudi skupaj z bogovi, če hočemo vključiti vanjo vsa razumska bitja.« (Hrizzostom 2002, 339) Toda ta rešitev ostaja – kljub rabi pojma »država« – še povsem abstraktna, brez sleherne dejanskosti v svetu in ne zagotavlja prave potešitve duha. Faza duhovnega siromaštva je nujna, saj naredi prostor za vznik krščanstva, ki je odgovor na slepo ulico rimskega sveta. Kristusovo bogočloveštvo prinaša nekaj povsem novega. Bližina med bogom in človekom je resda konstanta večine religij. Tudi grštvo pozna neko obliko bogočloveštva, ki pa ne more ponuditi sprave, kakor jo lahko krščanstvo. Popolno spravo lahko omogoči le popoln razvoj obeh ekstremov, človeka in boga, v kateri ima glavno vlogo Kristusova *smrt(-nost)*. Grški bogovi so antropomorfní, zato pravzaprav niso niti bogovi (saj zapadajo strastem) niti ljudje (ker niso smrtni). V nekem smislu grška religija nima ne Boga ne človeka. Le smrtnost omogoči popolno negacijo človeškosti, njeno spravo in vrnitev k Bogu.

Toda pojem bogočloveka, kljub njegovemu neznanskemu pomenu – Hegel lik Kristusa imenuje »tečaj«, okoli katerega se vrtil svetovna zgodovina –, nastopa sprva le v abstraktni obliki. Ima velike težave pri tem, da postane dejanski, danes bi rekli, pravnopolitično učinkovit. Dvatisočletna zgodovina krščanstva je po Heglu proces vse večje navzočnosti »absolutne vsebine«, ki jo prinaša pojem bogočloveka v svetu tukaj-in-zdaj. In ta proces zanima nas, saj je v prvi vrsti proces, v katerem religija postaja potrjena na pravnopolitični ravni. Hegel ga opisuje, v grobem, v dveh fazah, ki ju ločuje vznik protestantizma. Lahko bi rekli, da se prav na točki stika med njima tako oblikuje kakor tudi najlepše prepozna razlog za »sekularne« izpeljave znotraj filozofije religije, ki se razlikujejo od vsakdanje predstave o tem fenomenu.

Tako pred reformacijo kakor po njej je osrednje sporočilo krščanstva enako: »Človek sam je vsebovan v pojmu Boga.« (Hegel 1986, 392) Toda krščanstvo sprva išče dejanskost te sprave na napačnem mestu, v predmetih: »Kristus kot ta v čutni vpričujočnosti je hostija, ki je posvečena od duhovnika.« (468) S tem je »je

<sup>9</sup> To je Heglov pogled na potek zgodovine, ki je bil predmet obširnih kritik, zlasti glede tematizacije Orienta. Tukaj ni prostora za njihovo razlago, zato ostajamo pri skici.

zunanje postalo nekaj svetega« (Hegel 1967, 301), kar nadaljnja stoletja pomeni sistemsko oviro za duhovno navzočnost pojma bogočloveka v življenju skupnosti. Povedano drugače, pravnopolitični svet ostaja ločen od svetega: Hegel »kritizira (katoliško) svetost, ki naredi duha za zunanost prav zato, ker nrvnost objektivnega duha razume kot neduhovno obliko« (Leuven 2009, 49–50).

Pravo in država ostajata zunaj sfere duhovnega. To seveda ne pomeni, da sta lahko kakršnakoli. Znamenito je opozorilo A. Avguščina, da je država brez pravičnosti le še roparska tolpa.<sup>10</sup> Tomažev nauk o štirih zakonih prav tako vztraja pri pričvrstitvi človeških zakonov na naravnem zakonu: »Kakor teoretski razum iz nedokazljivih in po naravi poznanih načel izpeljuje razne znanstvene zaključke, katerih spoznanje nam ni dano po naravi, pač pa odkrito s pomočjo marljivosti razuma, tako je potrebno, da človeški razum, izhajajoč iz zapovedi naravnega zakona, ki jih predstavljajo obča in nedokazljiva načela, pride do posameznih odredb.« (Akvinski 1990, I–II 91, 3) Toda zmožnost, da bi človek sam – snujoč pravo in državo – prišel do nadosebno veljavnih zakonov, je vnaprej izključena. In prav to je Heglova stava: država je samostojna in religiji povsem enakovredna upodoba duha. Kljub temu država ne more brez religije: »Država temelji /.../ na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Kako to razumeti?

Odgovor daje spremljanje nadaljnega razvoja krščanstva, ki ga prinese reformacija. Temeljni prispevek protestantizma je, da opusti iskanje dejanskosti sprave med bogom in človekom v predmetu: »Predmetnost, ki jo je krščanstvo prej iskalo v zemeljskem, kamnitem grobu, najde v globljem grobu absolutne idealnosti vsega čutnega in zunanjega, v duhu«. (Hegel 1967, 301) S tem se odprejo vrata za popolno predrugačenje statusa prava in države. Če odpravimo svete predmete, odpravimo tudi *mejo* med svetim in ne-svetim. Vse je lahko duhovno, le če duhu uspe vstopiti v človekovo življenje na pravilen način: »Razvoj in napredek duha od reformacije dalje sta v tem, da duh, kot se zdaj zaveda svoje svobode zaradi posredovanja, ki nastopa med človekom in Bogom v gotovosti objektivnega procesa kot božjega bistva samega, zdaj to bistvo tudi dojema in ga v nadaljnjem oblikovanju svetnosti presnavlja. Z doseženo spravo je dana zavest, da je svetnost zmožna vsebovati resničnost; poprej je svetnost veljala le za slabo in nesposobno za dobro, ki je ostajalo nekaj onostranskega.« (308–309)

Vse poti sedaj vodijo skozi posameznika, ki je nosilec svobodne vesti: »Protestantizem zahteva, da človek verjame/veruje le tisto, kar ve; da mora biti njegova vest nedotakljiva kot sveta; da v božji milosti človek ni pasiven; da je s svojo subjektivno svobodo bistveno udeležen in v njegovem vedenju, hotenju in verovanju se izrecno zahteva moment subjektivne svobode.« (Hegel 1986, 242) Ti ljudje živijo in delujejo v svetu, ki v vse večji meri sprejme vase resnico. To je mehanizem, ki vodi do sprave med religijo in državo in se izraža v spoznanju, da »sta nrvnost in pravo v državi tudi nekaj božjega in božja zapoved« (Hegel 1967, 308).

<sup>10</sup> »Če vzamemo pravičnost proč, kaj so potlej države drugega kot velike roparske tolpe? Kaj so roparske tolpe drugega kot državne entitete v malem?« (Augustinus 1982, IV.4)

Sprava med religijo in državo ni naključje. To je mehanizem, položen v sam pojem krščanstva.<sup>11</sup> Z drugimi besedami, spustitev neba na zemljo in dvig zemlje do neba nista nič drugega kakor dopolnitev krščanstva. To je danes težko razumljena »enotnost religije in države. Zakoni države veljajo zaradi te predpostavljene izvorne harmonije kot umni in kot nekaj božjega«. (Hegel 1986, 328) V tem smislu je sodobna država – v modernem jeziku: demokracija s človekovimi pravicami – naslednica krščanstva, ki je imamentno vodilo do uvida, da »države in zakoni niso nič drugega kot pojavnost religije v razmerah stvarnosti« (Hegel 1967, 308–309). Proces omikanja in podreditve posamične volje obči sta tako na religiozni kakor na državni ravni poslej identična: »Čiščenje srca njegove neposredne nrvnosti – ko je dosledno izpeljano in ko obstane –, ki ustreza splošnemu smotru, se dovrši kot nrvnost in na tej poti preide religija v običaj, v državo.« Svobodni človek je sedaj le eden, to je »pravni in nrvni človek« (234).

#### 4. Religija, Cerkev in država

Zdaj lahko izgovorimo naslednje vprašanje: če je dialektika svetovne zgodovine religijo in državo tako zblížala, da sta omikanje in pojem svobode v njima identična, zakaj Hegel sploh zavzema stališče glede odnosa med njima. In nadalje, kako to, da pri tem začrta – vsaj na prvi pogled – kontradiktorna pristopa. Na eni strani naj država temelji na religiji, kolikor je to le možno, na drugi strani pa naj bo dosledno ločena od Cerkve. Obe stališči sta združeni v naslednjem citatu iz *Filozofije pravice*: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto nrvno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

Država je zmožna sama oblikovati in vzdrževati svojo duhovno samostojnost. To, da je država utelešenje duha tukaj-in-zdaj, ni pomanjkljivost duha, nasprotno, ta misel je *sine qua non* za njegovo *dejanskost*. Hegel eksplicitno opozarja, da »zemeljskost« države ni znamenje njene manjvrednosti, to je »le ena plat in zgolj neduhovnemu opazovanju se zdi država zgolj končna. Kajti država ima živo dušo in ta živost je subjektiviteta, ki je prav ustvarjanje razlik, toda na drugi strani ohranjanje enotnosti.« (Hegel 1970, § 270) Zato ne potrebuje nobene intervencije od zgoraj. Posebej je treba izpostaviti, da je povedano tedaj po Heglu veljalo le za državo v protestantskem okolju: »Za Hegla poznih dvajsetih let 19. stoletja je svobodna država protestantska država; in sicer ne zato, ker bi bil protestantizem primeren za fundiranje države, pač pa obratno: ker protestantska država ni religiozno fundirana država, ampak nrvnost države pripozna kot upodobo z lastno pravico.« (Jaeschke 2009, 13) Tu pa se že izrisuje pojasnilo za navidezno paradoksen odnos med državo in religijo oziroma Cerkvijo: protestantizem<sup>12</sup> je lahko temelj državne- ga organizma, ker ne zahteva ne hierarhizacije ne dvoplastnosti resnic.

<sup>11</sup> »Izhajajoč iz tega interesa, je dejanska naloga zgodovine religije, ki se dovrši v krščanski religiji, »odkritje« enotnosti splošnega in posamičnega kot bistva duha in kot podlage vse resničnosti.« (Siep 2000, 111)

<sup>12</sup> Danes, ko je na Zahodu večina držav demokracij in zlasti po premikih, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil, lahko rečemo, da povedano velja tudi za katolištvo.

To stališče kljub vsemu ni neproblematično. Če se ozremo na celoten Heglov sistem, vidimo, da država sodi na raven objektivnega duha, religija pa na raven absolutnega. Pravica države, da se izolira od institucionalne organizacije religije, od Cerkve, postavlja pod vprašaj hierarhijo sistema kot takšnega. Kako lahko nižja emanacija duha uveljavi svojo samostojnost proti višji? Nekateri interpreti obrnjeno hierarhijo med absolutnim in objektivnim duhom v zvezi z državo pojasnijo z Aristotelovim ontološkim argumentom,<sup>13</sup> ki dejanskost/dejavnost postavi nad možnost/zmožnost. Referenca na Aristotela niti ni nujna, saj je odgovor na to vprašanje dan že v samem pojmu pojma, ki ni more biti resničen, ne da bi bil dejanski. Zato že v prvem paragrafu *Filozofije pravice* beremo, da mora *ideja* prava vključevati tako »pojem pravice kakor njeno udejanjenje« (Hegel 2013, § 1).

Religija pravo presega po dopolnjenosti svobode, ne pa po dejanskosti, ki jo ima le v duhu občine. Tako ima religija kot »absolutna vsebina torej, prvič, obliko nečesa, kar se bistveno zgolj nanaša na dejanskost in zato ima nasproti njej obliko abstraktnega bistva; in drugič, ima epistemološko obliko čutenega, verovanega in predstavljanega« (Schick 2009, 30). Njena masivna dopolnjenost se zato lahko zgodi v le v državi; o tem smo govorili zgoraj. Toda ta dopolnjenost ni operativna konica po shemi teorija – praksa, ampak le duhovna organizacija življenja na kraju, kamor to življenje vselej sodi, v pravni substanci: »Resnična religija in resnična religioznost izhajata zgolj iz nravnosti in sta misleči, tj. nravnost, ki se ove svobodne splošnosti svojega konkretnega bistva.« (Hegel 1999, § 552) Odnos med religijo in državo ni statičen, po shemi načelo – realizacija, teorija – praksa, original – kopija. To je dialektičen odnos, ki neizogibno vsebuje ambivalentna momenta: njuno ločitev in hkrati povezavo.

Toliko o razlogih za ločitev države od institucionalne organizacije religije. Glede nujnosti *povezave* med njima so interpretacije različne, to pa usmerja v večplastnost problematike. Stališče, naj bo religija podlaga države, izhaja, prvič, iz njune imanentne povezave, saj delita isti pojem svobode. To ni sporno, nebo in zemlja sta se vse bolj zblíževala do točke njunega stika, kakor smo opisali v 3. poglavju. Toda religija je nepogrešljiva v državi še iz nekega drugega razloga. Religija ima nalogo *nadzora* občanske družbe – njen najprepoznavnejši obraz je ekonomija –, ki je kraljestvo slabe neskončnosti in je zato ujeta v nevarnost samodestruktivnosti. Funkcija nadzora izhaja iz okoliščine, da države ne določa le pojmovna delitev med posamičnim (notranjim pravom), posebnim (zunanjim pravom) in splošnim (svetovno zgodovino): »Čvrstost« njenih določil očitno ni le logična trdnost razlik, ki so razlike pojma, pač pa tudi praktična veljava oblasti kot takih, njihova veljava nad posebnimi interesi, in v primeru kolizije, proti njim.« (Schick 2009, 33)

Svetovna zgodovina je se je začela s podreditvijo posamične volje obči volji. Kolizija med interesi obče volje in zasebnimi interesi z vznikom občanske družbe kot samostojne sfere zadovoljitve posameznika ni izginila. Nasprotno, pereča je bolj kakor kadarkoli v zgodovini. Zato je država »nasproti sferam privatne pravice

<sup>13</sup> »V tem sovisju pride v poštev nek drug ontološki argument, ki ga je Hegel prevzel od Aristotela. Ta pravi, da je dejanskost (*energeia*) boljša kot zgolj možnost (*dynamis*).« (Karasek 2009, 77)



in privatnega blaga«, skratka, nasproti civilni »zunanja nujnost in njena višja sila« (Hegel 2013, § 261). Ekonomija ne misli, ekonomija kopiči, zato potrebuje supervizijo. To nalogo lahko država opravlja le, kolikor je v njej dejanska absolutna resnica, ki se izreče na ravni religije. Hegel je jasni zagovornik socialnega in ekonomskega intervencionizma.

Tretjo raven zahteve, da država temelji na religiji, pa narekuje ločevanje med formalnim in materialnim principom vsake države. Eno so zakoni in institucije, drugo je stališče posameznikov do njih. To je notranja drža, razpoloženje, miselnost državljanov, kakor bi lahko prevedli nemški izraz *Gesinnung*. Hegel zapiše, da je bilo to možno le v antični Grčiji, da je zgolj ta moment reguliral sobivanje. Sobivanje, ki pa seveda ni preseglo formata mestne države. Sodobne države si ni mogoče zamisliti brez formalne zakonodaje. Od tedaj sta »obe plati, nastrojenost in tista formalna konstitucija, neločljivi in ne moreta shajati druga brez druge« (Hegel 1986, § 244). Od tod torej že navedeni stavek, ki eksplicitno postavi religijo v temelj države: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 255)

To zahtevo je treba postaviti v kontekst dogodkov v začetku 19. stoletja, ki so Hegla vodili k dvomu, da je državo mogoče opreti zgolj na princip laicizma, na katerega stavi francoska revolucija. To je bilo obdobje treznjenja po francoski revoluciji, ko se je pokazalo, da za državo ne zadostuje zgolj niz formalnih načel, ne meneč se za živo prepričanje – to je: za *Gesinnung* – državljanov: »Ena od neznanjskih napak našega časa je bila, da se je skušalo obravnavati to neločljivost kot ločljivo, celo kot med seboj ravnodušno.« (§ 255) Med pisanjem *Fenomenologije duha* je Hegel verjel, da je francoska revolucija zadnja; to se je že v začetku 19. stoletja izkazalo za naivnost. Opozarjanje na razpoloženje, na njegov pomen je poskus, da bi »pravno in institucionalno zavarovali tisto, kar pomeni francoska revolucija na svetovni ravni. Je politična uresničitev novoveškega principa subjektivitete in subjektivne svobode.« (Schnädelbach 2000, 232) Na kratko, Hegel vidi nevarnost, da bodo naslednje revolucije odpravile tisto, kar je francoska prinesla.

Zato pa mora biti državni organizem vitalen. Tega ni, če instituti ne *živijo* v notrini, v živem prepričanju državljanov. Vsiljuje se vprašanje, zakaj ima pri tem nosilno vlogo prav religija. Hegel resda priznava: »Nastrojenost ne nastopa nujno v obliki religije; lahko ostane tudi pri bolj nedoločenem. Toda v tem, kar imenujemo ljudstvo, poslednja resnica ne nastopa v obliki misli in principov. /.../ To konkretno pravo in nравnost imata za ljudstvo svojo poslednjo utemeljitev le v obliki obstoječe religije.« (246) Živo prepričanje lahko resda temelji tudi na čem drugem, na uvidu v »misli in principe«. Morda smo se temu danes približali s tradicijo državljanske vzgoje, ki (naj) jo danes zagotavlja osnovnošolska in srednješolska vertikala. Toda državljanovega mišljenja tudi danes ne oblikuje le naučeno znanje, ki ga pridobi v šoli. V prvi vrsti je pomembna moralna spontanost, ki je še najbližje Aristotelovi *hexis*. Za (nereflektirano) stališče do države, ki ga ni brez *zaupanja*: »Ta nastrojenost je nasploh zaupanje (ki lahko preide v bolj ali manj omikan uvid), – zavest, da je moj substancialni in posebni interes ohranjen in vsebovan v interesu nekoga drugega (tu države), kolikor je v razmerju do mene kot posameznika –,

s čimer pa ta drugi zame neposredno ravno ni drugi in jaz sem v tej zavesti svoboden.« (Hegel 2013, § 268)

Ko Hegel govori o religioznem razpoloženju, misli na prav to. Tu ni pomembno skrivnostno notranje izkustvo, ampak zaupljivo in afirmativno razpoloženje do sveta, ki ga upoveduje tale stavek: »V religiji in državi obstaja en in isti pojem svobode.« In prav ta pojem je »največ, kar človek ima« (Hegel 1986, 237). Povedano z drugimi besedami, človek ne more biti religiozen drugače kakor tako, da s tem pritrjuje pravnemu in državnemu redu: »Ne obstaja nobena sveta, nobena religiozna vest, ki bi bila ločena od svetnega prava ali bi mu bila celo nasprotna. Do tu je prišla zavest in to so glavni momenti oblik, v katerih se je ostvarilo načelo svobode, kajti svetovna zgodovina ni nič drugega kot razvoj pojma svobode.« (Hegel 1967, 333)

Mest, ki vzklikajo ujemanju duha religije in države, je nešteto. Pomenljiva je raba teološke retorike pri opisovanju sekularnih fenomenov: »V primerjavi z nastrojenostjo države ne obstaja nič višjega ali svetejšega.« (531) Kajti »pravica je nekaj svetega nasploh edino zato, ker je obstoj absolutnega pojma, samozavedne svobode« (Hegel 2013, § 30), zato ni država nič drugega kakor »pohod Boga v svetu« (Hegel 1986, 258). To je tretja plast prepletanja religije in države. Če povzamemo, prvi pomen je organska povezanost skozi pojem svobode, ki jo razgrne filozofija zgodovine. Drugi pomen sugerira interpretacija F. Schickove, ki zmožnost države, da regulira defekte občanske družbe, pripiše prav njenemu opiranju na absolutno resnico, izrečeno v religiji. Na koncu pa je bistveno razpoloženje, ki naj ga državi prispeva religija.

## 5. Sklep

V prispevku smo izjemno kompleksno problematiko, ki jo zarisuje odnos med religijo, Cerkvijo in državo, osvetlili skozi Heglovo filozofijo religije. V njej najdemo interpretacijo krščanstva, ki je zagotovo privativna. Kljub vsemu pa ji uspe izpostaviti optiko, ki v marsičem nagovarja aktualno problematiko odnosa med sekularno in religiozno ravno sobivanja. Sugerira, da lahko z vso doslednostjo vztrajamo pri ločitvi, ki je danes zapisana v ustavo – 7. člen se glasi: Država in verske skupnosti so ločene –, hkrati pa ne naredimo napake tako imenovane prve negacije.

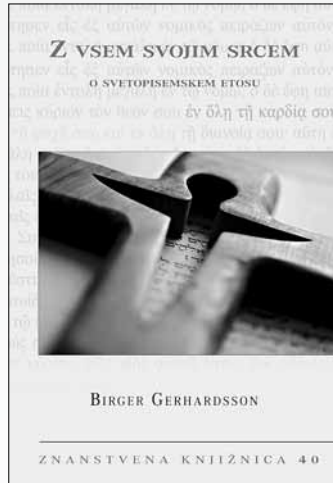
To je Heglovo ime za patologijo razuma,<sup>14</sup> ki je usmerjen v izčrpavajočo operacijo negiranja tistega, kar mu stoji nasproti. Samo na ta način, v (iz)ločevanju in negiranju, mu uspe najti svojo potrditev: »Le ko nekaj uniči, ima ta negativna volja občutje svojega obstoja.« (Hegel 2013, § 5) Ni pomembno samo to, da ji ne more uspjeti, povrh vsega ta strategija ne opazi, da s svojim početjem negirano potrjuje in mu podeljuje bistveno večji pomen, kakor ga ima. Heglovo ambivalentno stališče do religije – hkrati »da« in »ne« – vpelje horizont, na katerem je možno, da ločitev Cerkve in države ne postane nepomirljiva in nevralgična točka v

<sup>14</sup> Razum je končno mišljenje – v primerjavi z neskončnim umom.

življenju skupnosti. To je spoznanje, da so današnje demokracije naslednice tudi krščanske epohe razvoja duha. Ne pomeni pa, da se pravila sobivanja določajo kjerkoli drugje kakor v parlamentu.

## Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1990. *Država*. Zagreb: Globus.
- Arndt, Christian Iber, in Günter Kruck, ur.** 2009. *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Augustin, Aurelije.** 1982. *O državi božjoj*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Häussler, Matthias.** 2008. *Der Religionsbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- . 1967. *Filozofija zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- . 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: Analecta.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Zv. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Zv. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brizostom, Dion.** 2002. *Govori*, 36, §23 (= von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Zv. 3, frg. 339). V: Giovanni Reale. *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jaeschke, Walter.** 2000. Die geoffenbarte Religion. V: Hermann Druee et al. *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 385–487. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 2009. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. V: Arndt in Kruck 2009, 9–22.
- Karasek, Jindrich.** 2009. Staat, Religion und Kirche bei Hegel. V: Arndt in Kruck 2009, 65–82.
- Leuven, Lu De Vos.** 2009. *Religion – Staat – Geschichte bei Hegel*. V: Arndt in Kruck 2009, 37–56.
- Löwith, Karl.** 2004. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Lozar Mrevlje, Janko.** 2014. Kierkegaard, Heidegger and Us Moderns. *Filozofia* 69, št. 5:423–433.
- Schick, Friedrike.** 2009. *Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion*. V: Arndt et al. 2009, 23–36.
- Schnädelbach, Herbert.** 2000. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig.** 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



*Birger Gerhardsson*  
**Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

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

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

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 51—62  
UDK: 321.64:2-1  
Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 02/2016

*Ana Martinjak Ratej*

## **Totalitarizem kot politična religija**

*Povzetek:* V članku prek analize in kritične primerjave tez prepoznavnih političnih teoretikov, kakor so Hannah Arendt, Raymond Aron, Emilio Gentile, Juan J. Linz in Eric Voegelin, raziskujemo, katere religiozne prvine nastopajo v totalitarnih režimih, kaj to pove o odnosu med totalitarnimi režimi in religijo in katere so temeljne razlike med totalitarnimi ideologijami in religiozno vero. Članek meri predvsem na razjasnitev nekaterih temeljnih pojmov, povezanih z omenjeno problematiko, in na osvetlitev totalitarizma kot kvazireligioznega sistema. Obenem je v članku vzpostavljena jasna razločitev med totalitarizmi (in njihovimi ideološkimi sistemi) in tradicionalnimi religijami; s tem pa tudi izrecno nasprotujemo prepričanju, ki (totalitarne) ideologije in religije postavlja na skupni imenovalac.

*Ključne besede:* totalitarizem, politična religija, religija, Hannah Arendt, Emilio Gentile, Juan J. Linz

### *Abstract:* **Totalitarianism as a Political Religion**

This article presents our research on the religious elements that appear in totalitarian regimes, on the relation between religion and totalitarian regimes and on the fundamental differences between religious faith and totalitarian ideologies through analysis and critical comparison of the theses of eminent political theoreticians such as Hannah Arendt, Raymond Aron, Emilio Gentile, Juan J. Linz, Eric Voegelin. The aim is to clarify some basic notions in relation with the issues above and to shed light on totalitarianism as a quasi-religious system. At the same time the article establishes a clear distinction between totalitarianisms (and their ideological systems) and traditional religions, which leads us to explicitly oppose any attempts to place (totalitarian) ideologies and religions on a common denominator.

*Key words:* totalitarianism, political religion, religion, Hannah Arendt, Emilio Gentile, Juan J. Linz

## 1. Totalitarizem kot politična religija

V članku prek analize in kritične primerjave tez prepoznavnih političnih teoretikov raziskujemo, katere religiozne prvine nastopajo v totalitarnih režimih, kaj to pove o odnosu med totalitarnimi režimi in religijo<sup>1</sup> in katere so temeljne razlike med totalitarnimi ideologijami in religiozno vero. Članek meri predvsem na razjasnitev nekaterih temeljnih pojmov, povezanih z omenjeno problematiko, in na osvetlitev totalitarizma<sup>2</sup> kot kvazireligioznega sistema. Obenem je v članku vzpostavljena jasna razločitev med totalitarizmi (in njihovimi ideološkimi sistemi) in tradicionalnimi religijami; s tem pa tudi izrecno nasprotujemo prepričanju, ki (totalitarne) ideologije in religije postavlja na skupni imenovalc.

Izpostavljanje nastopa religiozних prvin v totalitarnih režimih je skupno številnim teoretikom totalitarizma, vendar tega fenomena ne opredeljujejo z enotnim izrazom. V tem članku bomo za označevanje totalitarnega prevzemanja religiozних prvin uporabili pojem politična religija, vendar pa obenem opozarjamo na nekatere probleme, ki se ob tem kažejo. Sam *izraz* politična religija ima daljšo zgodovino kakor izoblikovani *pojem* politična religija, ki je nastal v navezavi na totalitarne režime, vendar v primerjavi s pojmom totalitarizem nima tako jasnega izvora. Eden od najbolj prepoznavnih teoretikov, ki so se posvečali obravnavi pojma politična religija, je Eric Voegelin, čeprav v nasprotju s trditvami v nekaterih znanstvenih člankih sam ni avtor tega pojma. Izraz politična religija je nastal v času razsvetljenstva in francoske revolucije, morda celo že nekoliko pred tem obdobjem. Pozneje je ta izraz uporabil Abraham Lincoln, ki je kot politično religijo prihodnosti ameriškega naroda razglasil ustavo in zakone, uporabljali pa so ga tudi politični teoretiki in politični akterji drugih držav (Gentile 2006, 2). Pojem politična religija se je v povezavi s posameznimi totalitarnimi režimi začel uveljavljati v dvajsetih letih 20. stoletja, eden prvih poskusov (morda prvi) uporabljanja tega pojma za primerjavo in interpretacijo fašizma, boljševizma in nacizma pa je dokumentiran v knjigi *Nationalism and Culture* (Nacionalizem in kultura), ki jo je napisal nemški anarhist Johann Rudolf Rucker (1873–1958) in je bila izdana leta 1937 (Gentile 2005, Series Editor's Preface).

<sup>1</sup> Religijo pojmuje kot večplasten družbeni fenomen, ki izhaja iz človekove odprtosti in naravnosti na presežnost, iz njegovega odgovora na svetost, ki jo zaznava v svetu; usmerjena je predvsem onkraj družbene resničnosti, v presežnost. Obsežnejša in natančnejša opredelitev: Martinjak Ratej 2015, 174–179.

<sup>2</sup> Totalitarizem opredeljujemo kot sistem, v katerem: 1.) je oblast nad državo in družbo, v rokah ene stranke, na čelu katere je voditelj z neomejenimi pristojnostmi, ki jih ohranja s trdno uveljavljenim in razširjenim kultom osebnosti; 2.) je vsenavzoča ideologija, ki usmerja celotno družbo in vse ravni življenja človeške osebe in trdi, da ima dostop do popolnega spoznanja o človeški osebi in družbi in o smislu in poteku zgodovine; 3.) je najvišji organ stranke tajna policija, ki lahko posega v pristojnosti vseh drugih organov in ustanov; 4.) je osrednja značilnost teror; 5.) ima država/stranka nadzor in monopol nad sredstvi sporazumevanja, nad gospodarstvom in nad orožjem; 6.) ni pravnega reda in na področju sodstva vlada ideologija; 7.) poteka poskus popolne antropološke in družbene preosnove; 8.) potekajo nenehna mobilizacija, vzpostavljanje enotnosti in indoktrinacija množic; 9.) so vsenavzoči miti, simboli in obredi, ki utrujejo ideološki monopol stranke in imanentizirajo transcendenco; 10.) obstajajo nadnacionalne težnje (Martinjak Ratej 2015, 224; podrobneje o problemih opredelitve pa 206–224).

Kot pomanjkljivost pojma politične religije je mogoče izpostaviti, da sam izraz, ki označuje pojem, ne vzpostavlja dovolj jasne ločnice med tradicionalnimi in političnimi religijami. Cilj totalitarnih režimov in njihovih političnih religij je bil namreč uničenje vseh tradicionalnih religij, saj so te religije pomenile eno redkih področij družbenega življenja, ki jih tem režimom ni uspelo povsem podrediti, in zato tudi enega najučinkovitejših virov opozicije. Prav zato, ker so totalitarni režimi razglašali legitimno samozadostnost svoje lastne ideologije, so jim bile tradicionalne religije nevarne tekmice, ki so imele zgrajeno in skozi stoletja uveljavljeno konkurenčno predstavo o človekovem smislu in konkurenčne obrede, mite in simbole. Zato nekateri teoretiki predlagajo uporabo drugačnega izraza oziroma pojma, kakor na primer antireligija (Maier 2005, 130 [Diskusija]), neopoganstvo (131) in ideokracija (251). Izraz politična religija je tuj predvsem nekaterim avtorjem, ki so sami pripadniki tradicionalnih religij in jim je za označevanje religioznih prvin v totalitarnih režimih bližje izraz neopoganstvo (131). Kljub temu da so totalitarni režimi v resnici zatirali in uničevali religijo,<sup>3</sup> pa njihova primerjava z religijo po drugi strani ni tako neutemeljena, saj so si hkrati prizadevali zavzeti mesto religije in določiti človeku neki življenjski »smisel«<sup>4</sup> in mesto v družbi.

## 2. Totalitarizem in odsotnost presežnosti

Pojmu politična religija je soroden pojem sekularna religija, ki se je v povezavi s totalitarnimi režimi uveljavil v začetku tridesetih let 20. stoletja (Gentile 2006, 1–2), za njegovo prepoznavnost pa je poskrbel predvsem Raymond Aron (1905–1983), francoski filozof, sociolog in politični teoretik, ki je sprva totalitarne režime kritiziral z vidika politične religije, nato pa se je v štiridesetih letih 20. stoletja osredotočil predvsem na pojem sekularna religija, ki v ospredje bolj kakor samo politično (zlo)rabo religioznih prvin postavlja njihovo banalizacijo in prenos na tosvetno raven. Aron je zgodovino človeštva razumel kot povsem odprto in nedoločeno, človeka pa kot avtonomno in zgodovinsko bitje, ki se mora oblikovati in najti svoje mesto in pot skozi bivanjske napetosti osebnih odločitev, izbor in dejanj. Iz tega, zanj ključnega uvida sta izhajali njegova kritika vseh filozofij, ki trdijo, da so odkrile poslednji smisel zgodovine, njeno temeljno načelo in silo, oblikujočo zgodovinske smernice (Aron 1962, 105–200),<sup>5</sup> in njegovo pojmovanje teh filozofij kot »seklarizirane teologije«. Nasprotnje med preostalimi političnimi ideologijami in sekularnimi religijami je po Aronu v tem, da zgolj sekularne religije vsrkajo metafizične in duhovne prvine (Gess 2005, 217). Z obljubo tosvetnega odrešenja in tosvetno eshatologijo dogmatična resnica sekularne religije zgodovino instrumen-

<sup>3</sup> Oba glavna zglada evropskega totalitarizma, ki ju tudi Arendtova priznava kot takšna (stalinizem in nacizem), sta bila v temelju protikrščanska. Podrobneje o tem Žalec 2013. Glede nacizma je Žalec zapisal: »Kar zadeva odnos med nacizmom in krščanstvom, velja spomniti na Freudovo /.../ ugotovitev, da je nacistično sovražstvo do Judov na dnu sovražstvo do krščanstva.« (2013, 351)

<sup>4</sup> Ta »smisel«, kakor smo izpostavili v doktorski disertaciji *Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike*, je v očeh človeka z zdravo pametjo povsem nesmiseln (Martinjak Ratej 2015).

<sup>5</sup> Primerjaj s Popperjem in z njegovim pojmovanjem historicizma (Popper 1963, 8–9).

talizira kot organ legitimacije svetovnega nazora. Sekularne religije so karikatura transcendentne vere, saj premeščajo človekova metafizična pričakovanja odrešitve v kolektivne in tosvetne obljube osvoboditve. Te obljube naj bi zagotavljale enakovredno zamenjavo izgubljeni večnosti v obliki novih in homogenih družbenih oblik. Uveljavljanje sekularne religije kot državne resnice povzroči, da postanejo nekateri standardi in vrednote posvečeni kot obvezujoče skupne norme človeškega vedenja (218). Aron drugače pri kritiki totalitarizma in sekularnih religij izhaja z liberalnega stališča (Maier 2005, 193).

Iz drugačnih temeljev pri svoji kritiki totalitarnih ideologij črpa Eric Voegelin. Omenjeni pisec izhaja iz krščanske antropologije in zavzema kritično držo do moderne<sup>6</sup> in do razsvetljenstva oziroma predvsem do njune gnostične narave, saj je po njegovem pojmovanju prav v gnosticizmu izvor razvoja totalitarnih režimov; totalitarizem je pravzaprav skrajna meja razvoja gnosticizma: »Civilizacija resnično lahko hkrati napreduje in nazaduje, toda ne neskončno dolgo. Obstaja meja, h kateri se ta protislovni proces pomika. Meja je dosežena, ko neka aktivistična sekta, ki predstavlja gnostično resnico, organizira civilizacijo v cesarstvo pod svojo vladavino. Totalitarizem, opredeljen kot eksistencialna vladavina gnostičnih aktivistov, je končna oblika progresivne civilizacije.« (Voegelin 2013, 150) Po Voegelinu so glavne značilnosti gnosticizma:<sup>7</sup> ukinjanje presežnosti oziroma umeščanje smisla človeka in zgodovine na tosvetno raven; želja po popolni zanesljivosti in trditev o posesti resnice; zavračanje krščanstva in nasprotovanje krščanstvu, čeprav obenem izhaja iz krščanstva oziroma iz njegovih herezij (Voegelin 2013, 122–150; Žalec 2014, 133).

Tudi politični teoretik J. J. Linz kot posebno značilnost politične religije izpostavlja izključitev presežnosti. Sprožanje graditve »religioznih« izrazov se v političnih religijah dogaja na političnem področju in je povsem tosvetno, imanentno in se ne sklicuje na metafizične resničnosti, kakor so bogovi, božanstva, preroki, posmrtno življenje /.../ Pobudniki političnih religij so politični voditelji na oblasti, ki uporabljajo državna sredstva in sredstva državne stranke, k razvoju politične religije pa prispevajo politični aktivisti, funkcionarji in nekateri intelektualci, kakor so akademiki, učitelji, pisatelji in umetniki. Politične religije poskušajo tekmovati z obstoječimi religijami, zavzeti njihovo mesto in jih, če je mogoče, uničiti. Z vidika obstoječih religijskih izročil so izrazito antireligiozne, in kolikor zavračajo vsako sklicevanje na presežnost ter na religiozna in kulturna izročila, z vidika obstoječih religij niso zgolj neka druga oblika religije, temveč del procesa sekularizacije. Večina teoretikov, ki se ukvarjajo s politično religijo, sekularizacijo povezuje z nastankom politične religije, vendar ne vsi v enaki meri in na enak način (Linz 2005, 103).

V skladu s sekularnim pojmovanjem sveta se politične religije predstavljajo kot utemeljene na znanosti, pa naj govorimo o znanstvenem materializmu in mar-

<sup>6</sup> Voegelin uporablja samosvojo periodizacijo, v kateri moderna sega v 9. stoletje po Kristusu. Takšna razmejitev zgodovinskih obdobjev ustreza njegovemu pojmovanju ključnih zgodovinskih dogodkov (Voegelin 2013, 151).

<sup>7</sup> Za podrobnejšo obravnavo Voegelinovega razumevanja gnosticizma Žalec 2014, 130–143.



ksistični teoriji ali rasnih teorijah kot delu sodobne biologije. Sovražnost, ki jo politične religije gojijo do tradicionalnih religij, deloma izhaja tudi iz racionalistično-znanstvenega pogleda na svet, ta pogled pa se pogosto sklicuje na najbolj vulgarne antireligiozne izraze, ki religijo enačijo z vraževerjem. Politične religije izpostavljajo svojo modernost, čeprav v nekaterih inačicah in prvinah (predvsem nacizem) trdijo, da so povezane s predkrščanskim kulturno-religioznim izročilom. Tudi zaradi zadnje omenjene razsežnosti političnih religij nekateri nasprotniki političnih religij, ki pripadajo tradicionalnim religijam, politične religije označujejo za poganške ali neopoganške. Politične religije so se uspešno razvile predvsem v družbah, v katerih je bila sekularizacija že izpeljana oziroma v katerih sta se že pred nastopom politične religije izgubila pristno religijsko izročilo in religiozna vera. V komunizmu sta bili graditev politične religije in sekularizacija sočasni, saj sta bila razširjanje znanstvenega ateizma in sakralizacija stranke in ideologije medsebojno prepletena (103).

Politična religija uničuje ločenost religije in politike, saj staplja politično in duhovno avtoriteto, zato nekateri avtorji izpostavljajo podobnost te religije s teokracijo. Vendar je preveliko osredotočanje na podobnosti med teokracijo in politično religijo zavajajoče, saj se avtoriteta v teokraciji sklicuje na višjo, transcendentno pristojnost, na primer na Boga ali na religiozni verski sistem, in ni rezultat političnega procesa. Podobno je s cezaropapizmom, v katerem vladar resda prevzame avtoriteto na religioznem področju in si podredi duhovništvo, vendar to še vedno dela v kontekstu religioznega izročila, ki ga ni sam ustvaril, poskuša pa ga nadzorovati (103). Politična religija služi legitimaciji totalitarnega gibanja in režima. Linz primerja učinkovitost politične religije z učinkovitostjo politizirane religije (tradicionalna religija, zlorabljena v politične namene), ki so jo kot podlago za legitimacijo in utrditev režima uporabili avtoritarni in nekateri drugi režimi, in ugotavlja, da je politična religija resda povsem neodvisna od zunanjih virov oblasti in moči in hkrati izrazito sovražna do tradicionalnih religij, vendar je prav iz teh razlogov kratkotrajnejša (opuščena je hkrati s propadom totalitarnega režima) in šibkejša pri doseganju svojih ciljev, razen v družbah, v katerih ni močnega religioznega izročila, okrepi pa jo lahko skrajna uporaba zatiranja (105).

Za razpravo o politični religiji je pomemben tudi prispevek zgodovinarja in političnega teoretika Emilia Gentileja, ki v delu *Politics as religion* (Politika kot religija) ta pojem jasno in sistematično opredeli. Gentile sakralizacijo politike pojmuje kot moderen<sup>8</sup> fenomen, katerega razvoj se je začel z ločitvijo Cerkve in države in ki se razlikuje od oblik sakralizacije politične oblasti v predmodernem času. V mnogih starodavnih kulturah je bila politična moč izenačena z božjo močjo ali je bila razumljena celo kot njena neposredna emanacija, kakor je bilo značilno na primer za egipčanske faraone. V antični Grčiji in v Rimu je politična oblast prav tako veljala za posvečeno. V srednjem veku je s prevlado krščanstva v Evropi nastopila drugačna oblika sakralizacije oblasti: v pristojnosti Cerkve je bila duhovna oblast,

<sup>8</sup> Gentile se, v nasprotju z Voegelinom, drži v zgodovinopisju uveljavljene periodizacije, v okviru katere izraz moderni čas pomeni večinoma obdobje od francoske revolucije dalje, v nekaterih primerih pa od konca srednjega veka dalje.

politična oblast pa v pristojnosti vladajočih monarhij, katerih posvečeno naravo je legitimiral Cerkev. V modernem času se je razmerje med religiozno in politično ravno postopno spreminjalo. Na političnem področju je ključni pomen pridobila državna suverenost, družba in kultura sta postali sekularizirani, Cerkev je izgubila svojo duhovno hegemonijo, pomembna vloga pa je bila pripisana suverenosti ljudstva, tako da je politično področje postopoma postalo domena množic in ne zgolj maloštevilne elite (Gentile 2006, XV). Sakralizacija politike v modernem času oziroma religija politike<sup>9</sup> modernega časa se po Gentileju deli na dva različna tipa: na civilno in na politično religijo.

Civilna religija navadno nastopi v demokracijah, politična religija pa se razvije v totalitarnih in nedemokratskih političnih sistemih. Civilna religija je oblika sakralizacije kolektivne politične entitete, ki se ne istoveti z nobenim ideološkim političnim gibanjem, ne ukinja nasprotja med Cerkvijo in državo in lahko obstaja hkrati z ustanovami tradicionalnih religij. Za civilno religijo je značilno, da se izraža kot skupna državljanska religija, ki je nad vsemi strankami in religijami, in da dopušča visoko stopnjo avtonomije posameznika. Zapovedi javne etike in kolektivne liturgije, ki jih določa civilna religija, navadno izzovejo spontano soglasje (140). Primer civilne religije so Združene države Amerike, v katerih je civilna religija nastopila v začetku vojne za neodvisnost in se razvijala skozi vse 19. stoletje pa vse do druge svetovne vojne. Vsebina ameriške civilne religije se je s časom spreminjala, in čeprav religiozna vsebina ameriške demokracije zadeva tudi transcendentnega Boga, ostaja neodvisna od tradicionalnih religij in z njimi ni v konfliktu. Edinstvena oblika ameriške civilne religije je rezultat religioznega, ideološkega in političnega sinkretizma, ki je prispevek protestantizma, razsvetljenstva in republikanizma (20).

Politična religija je po drugi strani izključujoča in fundamentalistična oblika sakralizacije politike. Ne dovoljuje sobivanja drugih političnih ideologij ali gibanj, zanika avtonomijo posameznika v razmerju do skupnosti in zahteva popolno skladnost s predpisanimi zapovedmi in političnimi kulturi. Politična religija posvečuje nasilje kot legitimno sredstvo, sovražna je do tradicionalnih religij ali pa jih poskuša vključiti v svoj lastni sistem prepričanj in mitov in povsem zmanjšati njihovo vlogo (140). Nevarnost sakralizacije politike se pokaže prav zaradi totalitarnih režimov, kakor so nacizem, komunizem in fašizem,<sup>10</sup> ki so razvili skrajne oblike politične religije. Skrajna ideološka predanost, propaganda, vera v absolutne in ne-

<sup>9</sup> O religiji politike govorimo, ko se zaznavanje, izkušnje in predstave politične dejavnosti v nekem določenem političnem sistemu dogajajo prek mitov, verovanj, obredov in simbolov, ki se sklicujejo na sakralizirano sekularno entiteto, kakršna navdihuje vero, skupnost in predanost med pripadniki. Religija politike se izrazi, ko politični režim ali gibanje posveti sekularno entiteto in jo postavi v središče svojega sklopa mitov in verovanj, ki opredeljujejo pomen in namen družbenega obstoja in načela za razlikovanje med dobrim in zlim. Religija politike formalizira etični in družbeni kodeks zapovedi, ki povezuje posameznike s sakralizirano entiteto, in zahteva zvestobo, predanost in celo žrtvovanje človeških življenj (Gentile 2006, 138–139).

<sup>10</sup> Fašističnih režimov nekateri politični teoretiki, med katerimi je tudi H. Arendt, ne uvrščajo med totalitarne sisteme; drugi menijo, na primer E. Gentile, da med totalitarne sisteme sodijo tudi nekateri fašistični režimi. Za podrobnejšo obravnavo vprašanja, katere politične režime je mogoče pojmovati kot totalitarne, glej Martinjak Ratej 2015, 206–223.

zmožljive ideološke resnice, sakralizacija vodij, opredeljevanje pomena človeškega bivanja in načel dobrega in zla – vse to pomeni grožnjo za tradicionalne religije in za usodo človeštva.

Nekateri politični teoretiki pojem politične religije kritizirajo in zavračajo. Med njimi je treba omeniti Hannah Arendt: v totalitarnih ideologijah ne prepozna nadomestka za transcendentno vero, temveč jih obravnava kot proizvajalke logičnega sklepanja, ki ga ni mogoče zaustaviti in ki zasušnjuje človeka. Po njenem mnenju totalitarna ideologija ne sodi na isto raven kakor religija, saj teologija naslavlja človeka kot razumno bitje, ki postavlja vprašanja in ki mora zadostiti tudi razumu, čeprav je zanj pričakovano tudi, da verjame v stvari, kakršne razum presega. Ideologija po drugi strani človeka obsoja na isto raven, kakor bi jo imel padajoči kamen, če bi imel zavest; to pomeni, da je človek obsojen na nujno upoštevanje (ideoloških) zakonov, ki jih lahko opazuje, ni pa jih sposoben spremeniti (kakor se kamen ni sposoben upreti gravitaciji) (Gess 2005, 220). Drugače H. Arendt nasprotuje pristopu, ki totalitarne ideologije pojmuje kot skrajno obliko znotrajsvetne herezije, še iz dveh razlogov: kot prvo se ji ne zdi verjetno prepričanje, da je propad vse svetne avtoritete izključno izraz religiozne krize, kot drugo pa pojem svobode po njenem ni dosežek religije, temveč prihaja s političnega področja; krščanstvo je, na primer, uveljavilo zgolj svobodo *od* politike. Prav tako H. Arendt kritizira sociološki pristop, ki v ideologiji prepoznava funkcionalni nadomestek za religijo (prav tam; Arendt 2006, 107–108), saj takšen pristop povzroča pojmovno zmedo in dezorientacijo.

V članku poudarjamo, da (tradicionalnih) religij ni mogoče postavljati na isto raven kakor politične religije in da je zato uporaba samega izraza *religija* nekoliko zavajajoča; vendar večina teoretikov, ki preučujejo totalitarne režime z vidika političnih religij, kljub uporabi samega izraza *religija* pravzaprav ne enači tradicionalnih in političnih religij, temveč poudarjajo, da sta odsotnost presežnosti in skrajno nasilje tisti značilnosti, ki ustvarjata prepad med političnimi religijami in tradicionalnimi religijami. Obenem pojem politične religije omogoča nekoliko drugačen pogled na totalitarne režime in na njihova sekularizirana odrešenjska prizadevanja.

### 3. Religiozne prvine v totalitarnih sistemih

Religiozne prvine, ki nastopajo v totalitarnih režimih, je v grobem mogoče razdeliti na religijsko-fenomenološke (obredi in prazniki; miti; simboli) in na eklezialno-sociološke, čeprav se tudi ti dve delitvi medsebojno nekoliko prekrivata (Maier 2005, 195).

V okvir totalitarnega prizadevanja za popoln nadzor in določitev poteka vseh ravni življenja državljanov poleg preostalih sredstev (teror, propaganda, tajna policija) sodijo tudi režimski obredi in prazniki ter podrobna navodila za vedenje v različnih okoliščinah. Religiozni obredi so v totalitarizmi nadomeščeni z režimskimi, kakor so na primer javne parade na moskovskem Rdečem trgu ali javna upri-

zarjanja shodov nacistične stranke v Nürnbergu, uvedeni so tudi posebni obredi za obdobja prehoda v življenju posameznikov itd. (194). H. Arendt obredne ravni totalitarizmov ne vzporeja z religioznim obredjem, temveč v njej prepozna podobnost z obredjem skrivnih združenj, kateremu ni mogoče pripisati religioznosti, temveč zgolj malikovanje in izrabo nekih določenih strašljivih in skrivnostnih simbolov za doseganje tesnejše povezanosti članov (Arendt 2003, 464–465). Sorodnost med totalitarnimi režimi in skrivnimi združenji H. Arendt utemeljuje še prek analize številnih drugih skupnih prvin: hierarhija, ki sledi stopnji iniciiranosti; urejanje življenja članov prek skrivne in izmišljene domneve, ki spreminja pogled na svet; dosledno laganje in zavajanje zunanje javnosti; zahteva po popolni vdanosti združenju in skrivnostnemu vodju; »čebulna« zgradba;<sup>11</sup> delitev na »bratsko skupnost« in »brezoblično množico sovražnikov«, ki se razlikuje od običajnih strankarskih delitev na »naše« in »vaše«, saj v totalitarizmi in v skrivnih združenjih sovražnik ni opredeljen kot tisti, ki odkrito nasprotuje, temveč kot tisti, ki ni izrecno vključen (463–464). Nemški filozof Herman Lübbe (roj. 1926) vzporejanje religije in totalitarizma zgolj na podlagi njune obredne ravni zavrača ob dejstvu, da obredi niso niti izvorno niti izključno religiozne narave. Človeška oseba v vseh življenjskih okvirih, od službenega prek družbenega in političnega do zasebnega, potrebuje neke obrede, ki urejajo in strukturirajo časovno razsežnost. Torej je obredje splošna antropološka in ne specifično religijska razsežnost, zato (izključno) na tej podlagi vzporejanje religije in totalitarizmov ni ustrezno (Maier 2005, 130 [Discussion]).

Za totalitarne režime pa je poleg posebnega obredja značilna tudi uporaba posebnih simbolov in mitov. Totalitarni simboli utelešajo totalitarno ideologijo, dajejo ji konkretno vidno obliko, ki je v družbi vsenavzoča. Kladiivo in srp predstavljata delavski in kmečki razred, ki naj bi po komunistični ideologiji ustvarila družbo prihodnosti. Nacistični simbol svastika in fašistični simbol *fasces* pomenita plemensko družbo preteklosti, ki jo fašizem in nacizem idealizirata, obenem pa teži ta k vračanju k starodavnim, »nepokvarjenim« izvirom. Svastika je bila kot obredni simbol v prvobitnih družbah in religijah pogosta, zato njenega izvora ni mogoče točno določiti, simbol *fasces* pa izhaja iz etruščanske civilizacije, vendar je bolj poznan iz arhaičnega Rima, ko je simboliziral moč in oblast mesta in mestnih voditeljev. Komunistično izumljanje novega simbola ter nacistična in fašistična uporaba starodavnih simbolov sta po vsej verjetnosti povezana z usmerjenostjo režima: komunizem teži k prihodnosti in k ustvarjanju nove družbe in človeka, nacizem in fašizem pa ciljata k vrnitvi v daljno in »neomadeževano« preteklost (Friedrich in Brzezinski 1956, 97).<sup>12</sup> Položaj simbola je v totalitarnih režimih pripadel tudi režimskemu vodju, uveljavljeno je bilo čaščenje vodjevega portreta, ob njegovem rojstnem dnevu pa so imeli velike parade in praznovanja ter deklaracije vere (97–98; Hover 2005, 138).

<sup>11</sup> Natančnejša razlaga čebulne strukture totalitarnih režimov je predstavljena v nadaljevanju članka (podpoglavje 1.3).

<sup>12</sup> Enako stališče zagovarja ameriški teolog Charles Bellinger, ko aplicira Kierkegaardovo misel na nacizem in na stalinizem (Žalec 2013, 354).

S totalitarnimi simboli so tesno povezani totalitarni miti, ki utrjujejo in upravičujejo totalitarno oblast. Totalitarni režimi so ustvarili raznovrstne mite: od splošnih, ki sodijo v samo zgradbo ideologije, do bolj specifičnih, ki potvarjajo zgodovinska dejstva, pa do mitov o prihodnosti ali preroških mitov. Na primer: mit, da je vsa zgodovina izključno zgodovina razredne vojne, je splošni komunistični mit o preteklosti; Leninovo sovraštvo do Trockega je stalinistični specifični mit o preteklosti; da bo vzpostavljen raj na zemlji, v katerem bodo vsi ljudje enaki, je preroški komunistični mit (Friedrich in Brzezinski 1956, 100). V totalitarni mitologiji med najpomembnejše pripovedi sodi mit o tosvetnem in kolektivnem odrešenju in o političnem vodju kot odrešeniku.

Tako nacizem kakor komunizem vsebujeta tudi nekatere svetopisemske prvine, ki pa jih zopet skrajno sprevračata. Nacistična doktrina o večvrednosti nemškega ljudstva/arijske rase posnema svetopisemski nauk o izvoljenosti judovskega ljudstva. Medtem ko je pri judovski izbranosti pomembna nadnaravna izbranost oziroma božja milost, ki je podarjena temu ljudstvu, je v nacizmu govor o naravni in zgodovinski izbranosti, po kateri naj bi nemški narod/arijska rasa zaradi svoje večvrednosti pridobil pravico do zapuščine celotnega človeštva (Besançon 2014, 93). Komunizem po drugi strani ponareja tako staro kakor novo zavezo, saj naj bi proletariat predstavljal »izbrano in trpeče ljudstvo«, preneseno na raven razredov; hkrati naj bi predstavljal trpečega služabnika Izaija in trpečega Kristusa. Komunizem obljublja preseganje narodnostnih omejitev in blagostanje trpečim, ubogim, majhnim in zatiranim, hkrati pa obsoja krščanstvo, da je nerazumno in da ljudi zavaja ter jim daje neuporabno tolažbo pred kruto resničnostjo (95).

Eklezialno-sociološke prvine, navzoče v totalitarnih režimih, so v največji meri povezane z vprašanjem članstva, ki ga v nasprotju s članstvom v demokratičnih strankah in v nasprotju z njihovimi ohlapnimi in spremenljivimi oblikami zaznamujejo stroga in nespremenljiva pravila. Pogoji vstopa in izstopa v stranko, pomen spoštovanja »čiste doktrine«, kanonizacija nekaterih spisov in knjig, preganjanje heretikov in odpadnikov, skrb za pravilno prepričanje in moralo, vse to spominja bolj na značilnosti in pravila religioznega kakor pa političnega članstva (Maier 2005, 195). Na podobnost posameznih cerkvenih in totalitarnih sestav opozarja tudi Michael Rohrwasser, ki v tem okviru raziskuje predvsem vlogo pisateljev, simpatizerjev s totalitarnimi režimi. Nekateri režimski pisatelji so sami sebe dojemali kot preroke in pričevalce režima in si prizadevali za čimbolj vneto čaščenje voditeljev, režima, režimskega nasilja in svetnega raja, ki naj bi prihajal. Pri tem so uporabljali religiozno govorico in simbole, ki so jih iztrgali iz krščanskega konteksta in prilagodili ideološkemu pojmovanju imanentnega odrešenja (Rohrwasser 2005, 323–329).

#### 4. Totalitarni nauk in totalitarni sistem

Za religiozne nauke je značilno, da nagovarjajo predvsem človeka kot odprto bitje, kot bitje, ki teži k presežnosti in ki se sprašuje po svojem lastnem smislu (Juhant 2000, 19). Kot zglede lahko izpostavimo katoliški nauk, ki se je v času spreminjal in

se prilagajal družbenim spremembam, novim potrebam in vprašanjem in novemu položaju, v katerem se je znašel sodobni človek. Predvsem v drugi polovici 20. in v 21. stoletju katoliški nauk poudarja človekovo dostojanstvo, svobodo (tudi versko), samostojnost in odgovornost in izrecno zavrača vsako prisilo nad človeško osebo in vsak fundamentalizem (Martinjak Ratej 2015, 179–190) Tako v preteklosti kakor v sedanosti pa religije na ravni sistema, ki je nujna, vendar nepopolna, prihajajo v navzkrižje s svojimi nauki in so nepravilne ali celo nasilne do posameznih človeških oseb, skupin ali skupnosti.

Svetovni nazor, ki ga oblikuje totalitarna ideologija, drugače prav tako ponuja odgovor na vprašanje človekovega smisla (Linz 2005, 102–103), vendar je ideološki odgovor absoluten, neovrgljiv in povsem izključuje človeka kot osebo: njegove svobodo, razum, sposobnost odločanja in izbire, samostojnost in odgovornost (Arendt 2003, 564–570). Smisel posameznega človeka je v totalitarnih režimih opredeljen kot služenje režimu oziroma zagotavljanje doseganja ciljev totalitarnega zakona gibanja, torej doseganje brezrazredne družbe, prevlade arijske rase /.../ Človek ima v nauku totalitarnih ideologij vlogo sredstva za zagotavljanje delovanja in obstoja režima (Martinjak Ratej 2015, 225–235). Po totalitarni ideologiji je doseganje sreče in izpolnitve za človeka mogoče samo v kolektivu. Totalitarne ideologije »čudež bivanja«, ki je osrednje zanimanje teologije in filozofije, zožijo na eno samo idejo, iz katere izpeljejo logični proces, ki ga uporabljajo za legitimacijo uničevanja »čudeža bivanja« (Arendt 2003, 565).

V totalitarnih režimih so imeli sistem, njegova organiziranost in ohranjanje veliko večjo vlogo od ideološke vsebine, poleg tega pa je bila organizacija teh režimov v primerjavi z njihovim vsebinskim vidikom bolj inovativna. Medtem ko so totalitarni režimi vsebino prevzeli od drugih skupin, strank in gibanj (450), so razvili svojevrstno organizacijo, ki jo H. Arendt primerja z večplastno sestavo čebule. Sestavljalo jo je namreč več plasti: prvo in najbolj množično plast so pomenili privrženci gibanja, pripadniki frontnih organizacij; člani stranke so oblikovali drugo, manj številno plast organizacije; naslednjo plast je sestavljala še manjša skupina članov elitnih strankarskih formacij in tajne policije (npr. SA, SS, NKVD ...); v sredini čebulne strukture pa so bili najpomembnejši strankarski voditelji in sam vodja. Posamezne plasti so totalitarnemu gibanju in pozneje režimu hkrati omogočale zaščito pred dejanskim svetom in povezavo z njim: plasti so obenem pomenile medsebojni most in pregrado; na takšen način je totalitarizem pred zunanjim svetom uspešno prikrival svojo skrajnost. Organizacija, v kateri vsaka zunanja plast pomeni stik z resničnostjo in zmernostjo za sosednjo notranjo plast, blaži občutek skrajnosti, ki ga ustvarja totalitarno teženje k iskanju in proizvajanju novih in novih sovražnikov in k uničenju vsega, kar ne pripada samemu gibanju. Takšna organizacija zagotavlja gibanju/režimu možnost ohranjanja gibljivosti, nestalnosti, saj omogoča nenehno dodajanje novih plasti, ki spodrivajo »posvečenost« prejšnjih »elitnih« skupin, odrinjenih proti zunanjim, zmernejšim plastem (450–456).

Za totalitarno organizacijsko strukturo je značilno prepletanje naivnosti in cinizma pri pripadnikih organizacije, s tem pa sta omogočeni uspešno razširjanje totalitarnih laži in delovanje režima brez vsebinskih omejitev. Pri pripadnikih zu-

nanjih plasti organizacije prevladujeta naivnost in slepa vera v besede vodja, pri pripadnikih notranjih plasti pa cinizem oziroma nezainteresiranost za resničnost/neresničnost trditev in dejstev. »Celotno hierarhično strukturo totalitarnih gibanj, od naivnih simpatizerjev do članov stranke, elitnih formacij, intimnega kroga okrog Vodje ter samega Vodjo lahko opišemo kot nenavadno spreminjajočo se kombinacijo naivnosti in cinizma, s katero naj bi vsak član, odvisno od svojega položaja in pozicije v gibanju, reagiral na spreminjajoče se lažnive izjave vodij in na osrednjo nespremenljivo ideološko fikcijo gibanja /.../ Brez organizacijske delitve gibanja v elitne formacije, člane in somišljenike Vodjeve laži ne bi delovale. Stopnjevanje cinizma, izraženo v hierarhiji zaničevanja, je pri stalnem spodbijanju vsaj tako nujnega pomena kot čista naivnost.« (469–471) Najbolj notranja plast organizacije, skupina elitnih voditeljev okrog vodja, je najbolj cinična, povsem osvobojena vseh vsebinskih točk ideologije, ki jo razširja med preostale pripadnike organizacije.

Kakor smo v članku že izpostavili, pri religijah obstaja napetost med religijo kot ustanovo oziroma sistemom in njenim naukom. Čeprav je, na primer, katoliška Cerkev kot ustanova včasih in v posameznih obdobjih delovala neskladno s svojimi nauki in je v neki določeni meri kršila človekovo dostojanstvo, so se vendarle na podlagi katoliških naukov izoblikovala prenovitvena gibanja, ki so kritizirala te pomanjkljivosti Cerkve kot ustanove in uspešno prispevala k njeni obnovi (na primer drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor). Pri totalitarnih režimih pa o neskladju med sistemom in naukom glede odnosa do človeške osebe ali o možnosti prenovitve sistema na podlagi nauka ne moremo govoriti; saj: 1) tako sistem kakor nauk težita k uničenju človeka kot osebe; 2) je totalitarni nauk izredno nestalen (razen osrednje ideje) in odvisen od vodja režima; 3) je vsebina/nauk v primerjavi s sistemom in vodjem obrobne pomena.

## Reference

- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- Aron, Raymond.** 1962. *The Opium of the Intellectuals*. New York: Norton.
- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Friedrich, Carl J., in Zbigniew K. Brzezinski.** 1956. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gentile, Emilio.** 2006. *Politics as religion*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- . 2005. Series Editor's Preface. V: Hans Maier, ur. *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, ix–xiv. London, New York: Routledge.
- Gess, Brigitte.** 2005. The concepts of totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt. V: Maier 2005, 228–237.
- Hover, Winfrid.** 2005. Teror and salvation: Experience of political events in the work of Romano Guardini. V: Maier 2005, 133–141.
- Juhant, Janez.** 2000. Antropološki problemi študija religije danes. V: *Kaj pomeni religija za človeka: Znanstvena podoba religije*, 7–25. Ljubljana: Družina.
- Linz, Juan J.** 2005. The religious use of politics and/or the political use of religion: Ersatz ideology versus ersatz religion. V: Maier 2005, 102–120.
- Maier, Hans, ur.** 2005. *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Zv. 1. London: Routledge.
- Martinjak Ratej, Ana.** 2015. Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

- Popper, Karl.** 1963. *The Open Society and its Enemies*. Zv. 1, *The Spell of Plato*. Princeton: Princeton University Press.
- Rohrwasser, Michael.** 2005. Religious and ecclesiastical structures in Communism and National Socialism, and the role of the writer. V: Maier 2005, 317–332.
- Voegelin, Eric.** 2013. *Nova politična znanost*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Žalec Bojan.** 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.
- — —. 2014. Gnostičnost moderne in totalitarizma. V: Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja: Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta*, 130–143. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 63—74  
 UDK: 1Girard:33  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Jon Grošelj*

## **Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje**

*Povzetek:* Namen članka je, ob Girardovi teoriji pokazati zvezo med mimetično željo in nasiljem v kontekstu prostotržne ekonomije. Najprej so obravnavane splošne značilnosti mimetične želje in z njo povezanega nasilja, nato pa je to aplicirano na področje prostotržnih ekonomskih odnosov. Gonilo teh odnosov je prav mimetična želja, ki nenehno poraja subjektivne potrebe in deluje tako ekonomsko spodbujevalno kakor konfliktno, saj vpleta tekmece v izključevalna razmerja za prisvojitve redkih dobrin. Nadalje je ekonomija izpostavljena kot novo sveto, ki z zanjo značilno učinkovitostjo zadovoljevanja potreb preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti. V članku so kot možna alternativa za ekonomijo mimetične želje izpostavljena glavna načela družbenega nauka Cerkev in postulat *imitatio Christi*.

*Ključne besede:* René Girard, mimetična želja, nasilje, ekonomija, prosti trg, alternative

### ***Abstract: Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire***

The article draws on Girard's theory of mimetic desire to demonstrate a link between mimetic desire and violence in the context of free-market economy. Firstly, it discusses the general characteristics of mimetic desire in relation to violence. Secondly, those findings are applied to the context of free-market economy. It is argued that free-market economy is driven by mimetic desire, which constantly generates subjective needs by operating both as an economic motivator and as a source of conflicts through stimulation of rivalry for the appropriation of scarce goods. Furthermore, it is demonstrated that economy functions as the new sacred due to its efficiency in satisfying needs and preventing wider-scale mimetic violence. Finally, it is argued that the alternative for the economy of mimetic desire could be found in the main principles of the Catholic social teaching and in the postulate of *imitatio Christi*.

*Key words:* René Girard, mimetic desire, violence, economy, free market, alternatives

## 1. Uvod

Že Aristotel<sup>1</sup> je v *Poetiki* (2012) opredelil človeka kot mimetično bitje, ki sta zanj značilni primerjanje in ugotavljanje razlik, in ga od drugih živih bitij razlikoval prav po njegovi posnemovalni razsežnosti. Menil je, da je *mimesis* človekova značilnost vse od otroštva dalje in pomeni njegovo nadrejenost nad živalmi, saj se človek uči in napreduje prav s posnemanjem (Palaver 2011, 43).

*Mimesis*<sup>2</sup> (gr. μίμησις) oziroma posnemanje je po Girardu bistvena človeška lastnost in ključ za razumevanje mimetičnega nasilja, ki je v zgodovini nenehno pustošilo po človeških skupnostih. Kljub njegovi pomembni vlogi za človeško ustvarjalnost pa hkrati to posnemanje »odpira vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju« (Petkovšek 2015, 235). Mimetična narava namreč deluje kot *dynamis* nasilja, saj prek mimetičnega rivalstva vodi v situacije, ko skupnost »drsi v vedno večji nered in v nevarnost samouničenja v ›nasilju vseh proti vsem«. Vse to izvira iz mimetične želje, ki skupnost vedno bolj obvladuje in v njej seje nered in nasilje.« (2013, 383)

Pri posnemanju tako ni toliko pomemben videz, temveč nekaj temeljnega – želja. Njena zavajajoča in prikrita narava povzroči v subjektu prepričanje, da si želi nekega objekta zaradi njegovih lastnosti. Mimetično rivalstvo to iluzijo le še okrepi in zastre dejstvo, da želje sprva ne spodbuja objekt želje, temveč model (posrednik) želje. Prav tako si tekmeči ne morejo predstavljati, da so si v mimetični želji, ki je prva in univerzalna, pravzaprav enaki. (Dumouchel 2014, 25)

Posnemanje želje tako pomeni ukinjanje razlik med tekmeči, to pa se še posebno opazi ob zaostrovanju mimetičnega rivalstva (Girard 2013, 79). Takrat se začnejo tekmeči vedno bolj osredotočati drug na drugega in zanemarijo objekt želje, zato so sčasoma zgolj še identični subjekti, ki jih spodbuja ista želja – uničiti drug drugega. Subjekt namreč v modelu želje prepozna oviro, ki blokira pot in ga je treba odstraniti. Mimetično rivalstvo se začne tako postopoma kazati kot nasilje, ki razkrije ničnost objekta želje, saj ima ta objekt želje vrednost le ob pogoju posredovane želje. (Dumouchel 2014, 26)

Arhaične skupnosti je pred dokončnim uničenjem zaradi mimetičnega nasilja reševala nenavadna zaobrnitev; nedolžni žrtvi je bila »dana vloga ›grešnega kozla«, ki ›nasilje vseh proti vsem« preusmeri nase in spremeni v ›nasilje vseh proti nemu«. S tem se v skupnost vrnejo sprava, mir in red.« (Petkovšek 2013, 383) Žrtev

<sup>1</sup> V antični filozofiji se je človeška *mimesis* povezovala z nastankom umetnosti, ki s posnemanjem narave odsluškujeta tudi njeno lepoto, resnico in dobroto (Reale 2002, 140). Za Platona pa je bilo posnemanje stvari in dogodkov problematično, saj je imel čutno le za posnetek sveta idej in ne za resnično bivajoče. Posledica tega je, da so zanj upodabljajoče umetnosti pomenile dvojno posnemanje, posnemanje posnemanja (149–151). V nekem smislu Platon res ni zavračal *mimesis*; v idealni državi je odobral poezijo o dobrih možeh, o herojih in o dobrih bogovih, saj to spodbuja ljudi k dobremu posnemanju (*Država*, 500 BC). Prav tako je menil, da človek s čaščenjem bogov posnema njihove vrline in jim postaja podoben (Palaver 2011, 44–45).

<sup>2</sup> Treba je opozoriti na Girardovo pomensko razlikovanje med posnemanjem kot *mimesis* in posnemanjem kot *imitatio*. Pomen posnemanja kot *imitatio* je namreč po njegovem zgolj v reprezentaciji (govora, jezika ali vedenjskih vzorcev), medtem ko *mimesis* pomeni raven odnosov, rivalstva in pridobitnega posnemanja.

tako postane »hrbtenica simboličnega reda, središče pomena (fr. *centre de signification*)« (2011, 16). Drugače rečeno, žrtvovanjski dogodek postane odrešenjski.

Z arhaičnim svetim, ki je bil utemeljen na ustanovnem umoru, je napravilo konec krščanstvo, ki je s Kristusovim trpljenjem in z dogodkom križa razkrilo nasilje pohujšane množice in pokazalo na nedolžnost žrtve. S to zaobrnitvijo pa je bil po Girardu omogočen premik v nov zgodovinski modus razkrinkane žrtvene sprave in Kristusa kot novega zgloda posnemanja (Girard 2003, 164).

Kljub razkrinkanju žrtvene sprave pa mimetično nasilje ni bilo odpravljeno. Girard je današnjo družbo označil celo kot *crescendo* mimetičnega rivalstva, vendar brez katastrofalnih izbruhov nasilja<sup>3</sup> (285). Kljub vsemu pa je menil, da jo zaznamuje neka določena imunost pred nalezljivim mimetičnim nasiljem (Girard 2013, 33). Mimetična logika se danes še posebno kaže v ekonomiji: postala je novo sveto, ki »z nasiljem izganja nasilje« in je njena podstat – mimetična želja.

## 2. Mimetična želja in nasilje v prostotržni ekonomiji

Prostotržna ekonomija<sup>4</sup> je postala del družbenoekonomske stvarnosti šele v zadnjih stoletjih, vendar ima »ontološki temelj« prav v krščanskem razkritju mehanizma žrtvene sprave. Po Dumouchelovem mnenju je namreč »desakralizacija« arhaične družbe privedla do dveh posledic, ki sta pripomogli k dolgoročnemu prehodu od primitivnega modela skupnosti k sodobnemu prostotržnemu družbenoekonomskemu sistemu: 1) do sistematične oddaljitve od tradicionalnih ritualnih prepovedi in 2) do nastopa redkosti<sup>5</sup> kot posledice zapustitve dolžnosti solidarnosti.<sup>6</sup> (Dumouchel 2014, 34)

Posledica je bilo tudi to, da zaveza solidarnosti ni imela več vloge inhibitorja mimetične želje, temveč se je ta želja lahko začela prosto izražati; (subjektivne) potrebe so začele preseirati količino razpoložljivih dobrin. Po Dumouchelu je redkost s tem postala pravzaprav osrednja družbenoekonomska kategorija postarhaičnih in predvsem sodobnih družb – podobno kakor je solidarnost povezovala primitivne skupnosti. (35–39)

Ekonomski trg je s tem pridobil ključno vlogo pri razporejanju ekonomskih dobrin na podlagi vzajemnega odnosa med ponudbo in povpraševanjem. Hkrati pa

<sup>3</sup> Poudariti je treba, da je onemogočenje žrtvenega mehanizma v nekem smislu naredilo sodobnost bolj ranljivo za nenadzorovano širitev nasilja (genocidov, vojn apokaliptičnih razsežnosti) (Petkovšek 2013, 387). Vendar pa prav ekonomija to preprečuje, saj kot »novo sveto« z nasiljem izganja nasilje (Dupuy 2014).

<sup>4</sup> V prostotržni ekonomiji so cene dobrin in storitev vzpostavljene glede na ponudbo in povpraševanje in v teoriji niso podrejene ekonomskim monopolom ali intervencijski politiki države.

<sup>5</sup> Če bi prevladovalo obilje kot nasprotje redkosti, ekonomski trg niti ne bi obstajal, prav tako ne bi bilo potrebe po študiju ekonomije kot »vede o alokaciji redkih sredstev« (Samuelson in Nordhaus 1985, 26).

<sup>6</sup> Opustitev dolžnosti solidarnosti je predpostavka, če sta bila arhaično razumevanje svetega in nastop solidarnosti neločljivo povezana. Vendar pa to ne pomeni opustitve solidarnosti kot intersubjektivne kategorije vzajemne pomoči na različnih ravneh družbene stvarnosti.

je ekonomija pridobila tudi vlogo novega svetega, ki z notranjim nasiljem ekonomskih odnosov preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti.

## 2.1 Mimetična želja in reprodukcija redkosti v ekonomiji

Girardova teorija zaradi teorije mimetične želje omogoča vpogled v logiko povpraševanja; povpraševanja namreč ne utemeljujejo zgolj objektivne, temveč predvsem subjektivne potrebe.<sup>7</sup> Večja količina razpoložljivih dobrin privede do povečanja subjektivnih potreb, to pa je mogoče dobro pojasniti z logiko mimetične želje (Dumouchel 2014, 11), saj v ozadju nenehno deluje socialnopsihološki mehanizem *mimesis*, ki vpliva na nenehno novo porajanje subjektivnih potreb.

Po teoriji mimetične želje naša dejanja v družbenoekonomskih odnosih niso avtonomna, ampak v veliki meri odvisna od izbire drugih, to pa pomeni, da je za mimetično željo značilna trikotna struktura (Anspach 2004, 184). Subjekt si želi objekta, ki privablja poglede občudovanja, spoštovanja in ljubezni drugih.<sup>8</sup> Takšna socialna strukturiranost želje pa na podlagi zavisti in sovraštva povzroči izjemno nalezljivost mimetičnega rivalstva, celo tako zelo, da je zmožno rivalstvo zajeti celotno skupnost.<sup>9</sup> (Steinmar-Pösel 2005, 72)

Vloga ekonomske aktivnosti oziroma proizvodnje novih dobrin je preprečevanje sprevertitve mimetičnega rivalstva v neobvladljivo nasilje (75). Vendar nove dobrine na trgu že ustvarjajo novo redkost, saj nekatere postanejo bolj zelene in povzročijo »inflacijo povpraševanja«. Dobrine s takšnim učinkom je možno imenovati »statusne«, saj tistim, ki jih posedujejo, zagotavljajo želeni socialni status – imajo subjektivno vrednost. Vendar pa večja količina dobrin ne odpravi »subjektivnega pomanjkanja«, saj ga mimetična želja nenehno reproducira (79).

Resnično pa k reprodukciji redkosti oziroma subjektivnih potreb prispeva hitro spremenljiva narava mimetične želje – njena stalnica je sprememba. To je možno pojasniti z Girardovim konceptom mediacije kot posredništva drugega pri vrednotenju objekta želje<sup>10</sup> (Potolsky 2006, 147). Girard ločuje med vrstama mediacije: med notranjo in zunanjo mediacijo (1965, 9). Pri zunanji je mediator želje<sup>11</sup> krajevno ali časovno tako oddaljen, da ne more postati mimetični rival, saj imitator in mediator želje ne moreta priti do stika ali bližine. Kot zgled navaja Girard Don Kihota, čigar mediator želje je vitez iz srednjeveških romanc, vendar pa zaradi oddaljenosti oziroma fiktivnosti ne more postati njegov rival (10).

<sup>7</sup> Tukaj je predpostavljena delitev na subjektivne in objektivne potrebe. Za prve je značilno, da so povezane s psihološkimi oziroma sociološkimi kategorijami (npr. družbeni status), medtem ko so druge predvsem fiziološke (npr. potreba po hrani). Mimetična želja se v splošnem povezuje s subjektivnimi potrebami.

<sup>8</sup> Posameznikovo vključenost v odnose tekmovalnosti, zavisti in borbe za socialni položaj potrjujejo tudi empirične raziskave na področjih socialne psihologije, ekonomije in nevroznanosti, ki nam odpirajo razumevanje vloge čustev v ekonomskem vedenju (Gächter in Thöni 2005, 62).

<sup>9</sup> Pozneje bo pokazano, da razširitev mimetičnega nasilja na vse pripadnike neke družbe preprečuje prav vlogo redkosti v sodobnih liberalnoekonomskih družbah.

<sup>10</sup> Objekt želje je tista dobrina, ki si jo želi drugi (mediator) in čigar željo posnemam.

<sup>11</sup> Mediator želje je tisti, ki v imitatorju navdihuje neko željo.

Pri notranji mediaciji je drugače: mediator želje lahko postane kdorkoli v neposredni bližini in sproži plaz mimetičnega rivalstva in kot posledico tega nasilje. Bližina rivalov sedaj zlahka povzroči, da se razkrivanje novih želja hitro razvije v rivalsko posnemanje. V takšnih odnosih je sleherno razkrivanje želja nekoga že ustvarjanje ovir za pridobitev objekta želje, saj bodo na podlagi razkritja k temu cilju sedaj težili tudi drugi rivali. Prava strategija za doseg uspeha (pridobitev objekta želje) je tako po Girardovo »disimulacija«, skrivanje želja oziroma pretvarjanje, da ne obstajajo (107).

Dober zgled za tako notranjo kakor zunanjo mediacijo je po Girardu marketing, saj spretne reklame ne skušajo prepričati, da je neki izdelek boljši, temveč da je zelen od drugega (102). Oglaševalci se zanašajo na zunanjo mediacijo takrat, ko v svojih oglasnih sporočilih uporabijo znane osebnosti in jih povežejo z nekim izdelkom. Notranjo mediacijo pa uporabljajo, ko v oglasih nastopajo »običajni ljudje«, to pa povzroči »mimetično nivelizacijo« oziroma to, da željo posreduje prav slehernik, saj se ljudje z njim lažje poistovetijo. (Potolsky 2006, 147)

Navezava mimetične želje na koncept mediacije nam tako omogoča dodaten vpogled v ključno zakonitost, ki je značilna za prostotržno gospodarstvo – to je, hitro spremenljivost povpraševanja na podlagi zamenljivosti objekta želje. Mediacija je proces, ki, denimo, prek marketinga močno sooblikuje liberalnoekonomsko logiko ponudbe in povpraševanja in prek »inflacije potreb« vpliva na nenehni občutek subjektivnega pomanjkanja (redkosti).

Podobno kakor je redkost soodvisna od mimetične želje, pa velja to tudi za odnos te želje do »zasebne pregrehe« – predvsem zavisti. Girard (1961) je zavist povezal z notranjo mediacijo, in to s fazo, v kateri se imitator in mediator želje obrneta drug proti drugemu (postajata dvojnika) in zapostavita sam objekt želje. Zavist je umestil v trikotno strukturo želje kot »mediatorja« mimetičnega rivalstva; menil je, da je to posledica zaostrovanja mimetične želje, ki sčasoma vodi v ukinitve vsakršnih razlik med rivali. Lahko bi rekli, da je zavist pogoj in obenem *salto mortale* mimetičnega rivalstva – pogoj, da se rivalstvo sprevrže v vrtinčasto nasilje.

Tudi če je zavist medsebojno povezana z mimetičnim nasiljem v vseh človeških obdobjih, pa Girard pojmovno sosledje zavisti, ljubosumja in »praznega sovraštva« v analizi Stendhalovih besedil kljub vsemu bolj povezuje s sodobnostjo. Meni celo, da se je to zgodilo skupaj z vzponom novoveškega načela družbenopolitične enakosti, ki je legitimirala »vsesplošno nečimrnost« (Girard 1965, 14).

Tako za zasebne pregrehe (npr. zavist) kakor za mimetično željo pa velja, da se je oboje začelo v ekonomiji kazati prek osebnega interesa, ki je postal ena od ključnih kategorij prostotržnega sistema, v katerem množica vstopa v ekonomsko-tržne odnose. V teh odnosih človek na neki način deluje kot samostojno in samotno bitje; »našel je namreč objekt, zaradi katerega stopa z drugimi v konkurenco ter z njimi ravna, kakor bi s svojim govedom in zemljo, zavoljo dobička. Mogočni stroj, za katerega smo mislili, da tvori družbo, v resnici bolj povzroča neskladje med njenimi člani oziroma umetno ohranja odnose med njimi, kljub temu da vzajemne naklonjenosti ni več.« (Ferguson 1966, 169)

## 2.2 Ekonomija kot novo sveto

Vzpon na osebnem interesu temeljčega prostotržnega *laissez-faire* kapitalizma je v 18. in v 19. stoletju skupaj z drugimi družbenoekonomskimi dejavniki<sup>12</sup> vplival na izjemno koncentracijo kapitala v nekaterih (predvsem zahodnoevropskih) državah, na razcvet mednarodne trgovine in na zgodovinsko neprimerljiv dvig evropskega bruto domačega proizvoda. Kljub dramatični razslojenosti in bedi slabo plačanih delavcev v industrijskem svetu je to vendarle pomenilo postopno izboljšanje življenjskih razmer množice, ki je bila aktivno vključena v delovni proces.

Prostotržna ekonomija in bogastvo sta s tem še dodatno pridobila moralno vrednost *per se*, zato je v obdobju vzpona prostotržnega sistema v 18. in v 19. stoletju ekonomija tudi doživela nekakšno »divinizacijo«. Antropolog Dumont je v tem razraščanju vloge »ekonomije osebnega interesa« prepoznal začetek njenega osamosvajanja<sup>13</sup> od normativnega okvira politike in od preostalih družbenih sfer (1977, 35), vendar ne v tem smislu, da bi se ekonomija zamejila v kontekst prostega trga, temveč da je s svojo »metafiziko učinkovitosti« vzpostavila dominantnost osebnega interesa kot kriterija raznoterih družbenih odnosov.<sup>14</sup>

Pravzaprav je ekonomija s svojo »alokativno« zmožnostjo postala prepoznana kot nekakšen družbeni mehanizem za doseganje miru, saj učinkovito odpravlja pomanjkanje, z njim pa pravzaprav tudi nasilje. Z zgodovinskim prispevkom dvigovanja množic iz revščine se je prostotržna ekonomija nekako začela celo istovetiti z obiljem in mirom (Dumouchel 2014, 5).

Z odpravljanjem pomanjkanja, predvsem v smislu zadovoljevanja objektivnih potreb, pa je prostotržna ekonomija postala prepoznana še po neki drugi, že omejnjeni »učinkovitosti« – po generiranju novih potreb, ki pa ponovno proizvajajo novo redkost. Ta redkost prek mimetične želje ponovno učinkuje in motivira ekonomske agente za premagovanje te redkosti. V takšnem smislu je redkost kakor nekakšen *dynamis* ekonomije začela ščititi pred strukturnim nasiljem in pred »socialnim samomorom« zahodne družbe (13).

Razumevanje redkosti v prostotržni ekonomiji to redkost, skratka, prikazuje v temeljnem razcepu: po eni strani namreč označuje razkroj in nasilje, po drugi pa ima ekonomsko motivacijsko vlogo; hkrati je seme nasilja in seme napredka (8). Ločnica med tema dvema možnostma je predvsem v zaostrenosti in družbenoekonomskem kontekstu njenega nastopa. To pomeni, da za prostotržne razmere

<sup>12</sup> Med temi dejavniki je najpomembnejša industrijska revolucija, ki je bistveno izboljšala proizvodna sredstva in pospešila akumulacijo kapitala. Poleg tega velja omeniti vsaj še funkcionalno diferenciacijo (profesionalizacija posameznih področij človeške dejavnosti) in razpoložljivost surovin v evropskih kolonijah.

<sup>13</sup> Karl Polanyi je trdil, da je fenomen od družbe samostojnega trga odvisen od stopnje njene institucionalne razvitosti. Po njegovem so imeli trgi v predmodernih (primitivnih) skupnostih zelo omejeno vlogo, saj je bila ekonomija v resnici »vsajena« v preostale družbene institucije, menjava pa je potekala na način recipročnosti in redistribucije (Novaković 1999, 416). Šele družbenoinstitucionalni razvoj držav in (med drugim) delitev dela sta omogočila vzpostavitev trga kot prostora samoregulirajoče denarne menjave po načelu koristi (Polanyi 2001, 41).

<sup>14</sup> Takšno logiko je Smith ponazoril z zgledom: potem ko sem plačal peku za kruh ali pivovarju za pivo, mu nisem dolžan ničesar več (Anspach 2002, 59).

velja zahteva nenehne proizvodnje, ki nadomešča umanjkanje *zavezujoče* solidarnosti, značilne za primitivne skupnosti. Prav tako pa nenehna proizvodna dejavnost odseva stanje ves čas spreminjajočega se povpraševanja po dobrinah, to pa narekujejo subjektivne potrebe.

Relativno dojeta redkost je v resnici permanentno stanje in *modus operandi* prostotržne ekonomije, tudi če ta ekonomija obenem razpolaga še z nikoli primerljivo učinkovitimi sredstvi za njeno odpravljanje. Možno je pravzaprav govoriti o nenehnem dinamičnem odnosu med redkostjo in obiljem; ti dve podobi poganjata mimetično rivalstvo in vzdržujeta cikel želja – rivalstvo – ekonomska aktivnost. Nasilje pa je temu ciklu inherentno vsaj na treh nivojih, v tem, da je že 1) stanje pomanjkanja nekakšno nasilje, da 2) ekonomsko rivalstvo nenehno proizvaja ekonomske poražence in da sta 3) že mimetična želja in osebni interes omadeževana s pregreho, predvsem z zavistjo in s pohlepom.

S povedanim je bilo nakazano, da je mesto ustanovnega umora kot izvora svetega v sodobnih družbi zavzel kar ekonomski trg sam. Ekonomija v tem smislu pomeni nadaljevanje svetega: kot sveto onemogoča nasilje z nasiljem, le da so sredstva, ki jih uporablja, povsem različna (Dupuy 2014, 13). Tržna razmerja to dosežejo, ko prek denarne menjave odvežejo drugega obveznosti protidaru, ki je bila značilna za primitivne skupnosti.<sup>15</sup>

Denarna menjava in osebni interes začneta popolnoma novo razumevanje družbe in v njej navzočega nasilja, saj »tako kot dar zlomi cikel maščevanja, denar zlomi cikel daru. /.../ Ko prostotržni mehanizem prekine vez med menjalnimi partnerji; preneha obstajati tudi vsa dolžnost recipročnosti.<sup>16</sup> Če je tvoj sosed lačen, ga nimaš dolžnosti nahraniti, če je prisilno izseljen iz svojega doma in zmrzuje na mrazu, mu nimaš dolžnosti pomagati.« (Anspach 2001, 50)

Redkost v prostotržnih družbah torej ščiti pred širitvijo mimetičnega nasilja, ko družbene odnose oddalji ne le prek tega, da jih zreducira v ekonomsko-tržne, ampak tudi prek tega, da nas naredi odvisne od »vzajemne indiferentnosti« in nas tako odveže medsebojne zavezanosti (Geras 1998, 95). Ritual ne utemeljuje več skupnosti, njena »zavezanost« je postalo vstopanje v prostotržne odnose z moti- vom osebnega interesa.

Kako se torej kaže mimetično nasilje v kontekstu sodobnega prostotržnega sistema? Nasilje je resda še dalje del tega, kar se imenuje *societas moderna*, vendar – kljub neobstoju tradicionalnih žrtvenih obredov – nima takšnega učinka, da bi sprevrnilo družbeni red in uničilo družb; v tem Girard prepozna temeljno razliko med primitivno in današnjo družbo (2013, 15).

<sup>15</sup> Recipročna ekonomska razmerja primitivnih skupnosti so temeljila na daru, ki je zavezoval prejemnika k protidaru, le tako se je namreč vzdrževalo ravnovesje in preprečevalo nasilje. Prostotržna denarna menjava pa družbo te »nujnosti protidaru« osvobaja (Anspach 2001, 49). Antropologijo daru je drugače utemeljil Marcel Mauss, predvsem na podlagi opazovanja ameriških in melanezijskih domorodcev. Med drugim je ugotovil, da dar zajema najrazličnejše vidike plemenske skupnosti: ekonomske, religijske in politične vidike (49).

<sup>16</sup> Drugače pa ne drži, da je z vzponom prostotržne ekonomije denar docela nadomestil dar, saj ima »ekonomija daru« tudi danes znatno vlogo. Po nekaterih podatkih za Francijo ta neformalna ekonomija – gledano primerljivo – dosega tri četrtine BDP (Anspach 2001, 50).

Predvsem lahko rečemo, da se je z individualistično zaobrnitvijo v osebni interes in z razpustitvijo tradicionalnih družbenih vezi začelo oglašati »nasilje brezbržnosti«, ki je – ne nazadnje – povezano z nasiljem osebnega interesa kot osrednje resničnosti ekonomskega trga. Čeprav smo rekli, da ga ne zaznamuje nujno pregreha, pa se – če sledimo obravnavanim avtorjem – kaj hitro zgodi prav to. Poleg tega je njegova določenost z mimetično željo dodaten povod, da se ekonomsko nasilje dogaja kot zavist, kot ljubosumje in kot sovraštvo, ki najedajo prostotržne rivale (Dumouchel 2014, 51).

Vendar Dumouchel meni, da sodobno mimetično nasilje ni najbolj zaznamovano z nasiljem med dvema ali nekaj ekonomskimi rivali, temveč bolj z nasiljem med njima in množico preostalih, ki to nasilje sejejo s svojo brezbržnostjo (52–53). Na globalni ravni brezbržnost nadalje povzroča tudi neko drugo stanje specifičnega nasilja: zameglitev jasne povezave med ekonomsko-finančnim ravnanjem in njegovimi posledicami.<sup>17</sup> Brez takšne razvidnosti ključni ekonomski odločevalci svojo pristojnost jemljejo zgolj tehnokratsko, v smislu maksimizacije podjetniškega dobička. Ne zmorejo pa videti »stranske škode« v množici grešnih kozlov in brezpravno podjarmljenih v sužnjelastniška delovna razmerja na globalni ravni.

»Lokalnosti« konfliktov navkljub začne vsesplošna redkost proizvajati vse večje količine frustracije in ta frustracija lahko – ob neobstoju potrebne katarze – vendarle postane grožnja vsesplošne mimetične krize, ki kliče po novem spravnem mehanizmu grešnega kozla. Ta kozel lahko morda postane kar sistem sam, ki nima več pred očmi človeškega dostojanstva, temveč zapade v vrtinec osebnega interesa in finančnih špekulacij.

### 3. Alternative za ekonomijo mimetične želje

Ob prepoznanju nekaterih značilnosti nasilja v ekonomiji pa se zastavlja vprašanje o možnih alternativah za sodobno ekonomijo osebnega interesa, ki jo poganja mimetično rivalstvo za redka sredstva in nenehno poraja nove potrebe. Kakšna je lahko posledica globalne tekme v mimetični areni, ki ne »proizvaja« zgolj množice anonimnih grešnih kozlov, temveč tudi ideologijo brezbržnosti in ekonomske nenakosti?

Ponovno se je torej treba vrniti k izvornemu vprašanju o svetem. Če namreč drži, da je sodobna ekonomija postala nekakšen nadomestek za sveto, ki z nasiljem izganja nasilje, pa se postavlja vprašanje o *resnično* svetem, iz katerega bi lahko izšla nova ekonomska razmerja, ki ne bi bila odvisna od logike rivalstva in izključevanja. Šele na podlagi tega povratka k svetemu bi bilo možno misliti o družbenoekonomski stvarnosti, v kateri bi »objekt želje« presegel imanentno odvisnost od »statusnih dobrin«.

<sup>17</sup> Financijalizacija ekonomije je dober zgled tega, saj lahko (virtualni) borzni trg hitro postane le nekakšen poligon za udejanjanje brezbržnega osebnega interesa, ne da bi bila znana kakršnakoli realnoekonomska posledica takšnega ravnanja za milijone posameznikov. Vse postane le še špekulacija, ki ji ni dosti mar za usode anonimnih »grešnih kozlov«.



Resnično sveto lahko vidimo v razodetju, ki je spreobrnilo tok zgodovine, saj je prekinilo »nemost« mimetičnega nasilja in razkrilo v človeku tisto strašno, ki je pred dvema tisočletjema vpilo: »Križaj ga!« Evangelij je prinesel na svet novo razumevanje žrtve, razkril je »mehanizem« negativne *mimesis* in v Kristusovi odpovedi nasilju odprl smer nove, pozitivne *mimesis* prek notranje in zunanje mediacije, prek Kristusa kot človeka in kot Boga – to je: *imitatio figurae Christi*.

Posnemanje Kristusa pomeni temeljni antropološki zasuk, ki ga arhaični človek, simbolno utemeljen na žrtveni spravi, ni bi zmožen. Kristusov zgled je namreč predvsem v »zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka štiti tako, da izključuje drugega« (Petkovšek 2014, 590–591).

*Imitatio Christi* je radikalno »prevrednotenje vrednot«, vendar ne v ničejanskem smislu volje do moči, temveč volje do ne-moči, ki se dopolni v dogodku križa. Na križu Kristus »prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe.« (592)

Izhod iz izključevalne ekonomske mimetične želje na način *imitatio Christi* je torej preobrazba mimetične želje in njena zaobrnitev v presežno, kajti človeška bitja so v bistvu religiozna in njihove želje v resnici »stremijo k neskončnemu in univerzalnemu dobremu, kar končno pomeni notranjo težnjo k Bogu. Če je to temeljno hrepenenje neizpolnjeno, ljudje iščejo začasne dobrine ter jih po božje častijo. Zavist, na primer, je ena od posledic takšne sprevrnitve temeljnega hrepenenja. /.../ V trenutku, ko nismo več usmerjeni k Bogu, začnemo častiti druge ter preko posnemanja končno stremimo za njihovimi dobrinami.« (Palaver 2005, 145–146)

Vendar pa se ob tem načinu *imitatio Christi* na individualni ravni odpira tudi vprašanje izhoda iz mimetično-ekonomskega nasilja na bolj sistemski ravni, ki ustreza današnjim prostotržnim družbenoekonomskim razmeram. Papež Benedikt XVI. se je s tem v zvezi zavzel za družbeno stanje kot »civilizacijo ljubezni«, ki bi se uresničevala v logiki daru. Ne tako, da bi se izključevala, temveč da bi se dopolnjevala s tržno pravičnostjo.<sup>18</sup> Bistvo »prave« ekonomije je v solidarnosti in v vzajemnem zaupanju, brez katerih »trg ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (2009, 41)

Na pomanjkanje solidarnosti in bratstva v globalnih družbenoekonomskih odnosih danes glasno opozarja tudi papež Frančišek, ki ugotavlja, da je zaostrena ekonomska neenakost po svetu posledica »ideologij, ki zagovarjajo popolno avtonomijo trga in denarno preračunljivost. Zato izpodbijajo nadzorno pravico držav, ki so pooblašene, da bdijo nad varstvom skupne blaginje. Nastaja nova, nevidna,

<sup>18</sup> Ta pravičnost obstaja na trgu prvotno v obliki »menjalne pravičnosti (*iustitia commutativa*). /.../ Toda družbeni nauk Cerkve je vselej poudarjal pomen delilne ali družbene (socialne) pravičnosti (*iustitia distributiva, iustitia socialis*) v samem delovanju trga. /.../ Če bi bil namreč trg prepuščen samemu načelu enakovredne izmenjave dobrin, ne bi mogel skrbeti za družbeno povezanost, ki jo za dobro delovanje vsekakor potrebuje.« (Benedikt XVI. 2009, 40–41)

virtualna tiranija, ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila.« (Frančišek 2014, 36)

Frančiškova kritika ne pomeni, da bi odpravil *sámo* prostotržno ekonomijo, temveč je to bolj poziv k njeni regulaciji oziroma normativni zamejitvi. V nasprotnem lahko hitro postane »ekonomija izključevanja in neenakosti dohodkov. Takšna ekonomija ubija. Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padeč za dve točki na borzi. /.../ Danes se vse dogaja po merilih konkurenčnosti in po zakonu močnejšega, kjer mogočnejši uničuje šibkejšega.« (35)

Problem ekonomskega nasilja papež torej razume v luči popolne prevlade logike trga,<sup>19</sup> alternativo pa vidi v odpravljanju samih strukturnih vzrokov za neenako preredelitev dohodkov, a to zahteva »odločitve, programe, mehanizme in postopke, ki so povsem jasno naravnani na boljše razdelitev dohodkov, na ustvarjanje delovnih mest in na celovito podporo ubogih, ki je več kakor zgolj sistem socialne pomoči« (109).

Preseganje »ekonomije izključevanja«, ki temelji na mimetičnem rivalstvu, pa po Frančiškovo končno zahteva drugačen, radikalen obrat – k normativnemu okviru etike. Etika presega raven političnoekonomskega, zagotavlja točko metaevalvacije in »končno, kaže na Boga, ki pričakuje obvezujoč odgovor, ki je izven kategorij trga. Za te kategorije, če so absolutizirane, je Bog nevaren, ker ga ni mogoče nadzirati in z njim manipulirati.« (36)

## 4. Sklep

V članku sem v luči Girardove teorije mimetične želje obravnaval problem nasilja v ekonomiji. Najprej sem razpravljal o mimetični želji in jo postavil v kontekst porajajočega se mimetičnega rivalstva in nasilja, ki so ga arhaične družbe razreševale z žrtveno spravo. To spravo je krščanstvo razkrinkalo in pripomoglo k vzponu novega, na redkosti utemeljenega družbenoekonomskega sistema, saj je odpravilo zavezo recipročne menjave kot načina preprečevanja mimetičnega nasilja. Tako je bila pripravljena pot novemu svetemu – sodobni prostotržni ekonomiji, v kateri mimetična želja nenehno poraja nove potrebe in s tem tudi redkost.

Vendar pa ekonomija na temelju mimetične želje vpleta tekmece v izključevalno rivalstvo in s tem poraja nasilje tako na individualni kakor na sistemski ravni. Prva raven označuje rivalski vidik osebnega interesa, ki ni odvisen le od mimetične želje, temveč tudi od zasebne pregrehe, medtem ko se na drugi ravni nasilje kaže v prevladi logike ekonomske učinkovitosti v vseh družbenih sferah, to pa še dalje pogloblja tekmo za redke dobrine in proizvaja množico anonimnih grešnih kozlov.

<sup>19</sup> Janez Pavel II. je nadvlado tržne ideologije imenoval »zmota ekonomizma, ki na človeka gleda izključno pod vidikom njegove gospodarske namenskosti. To osnovno miselno zmoto moremo in moramo označiti tudi za zmoto materializma, kolikor ekonomizem neposredno ali posredno vsebuje prepričanje o prvenstvu in prednosti materialnega, medtem ko to, kar je duhovnega in osebnostnega (človekovo delovanje, moralne in podobne vrednote), neposredno ali posredno podreja materialni stvarnosti.« (Juhant in Valenčič 1994, 489–490)

Kot alternativo za ekonomijo mimetičnega rivalstva sem izpostavil rešitev na individualni in na sistemski ravni. Na prvi ravni je bila obravnavana možnost prednostnega mimetične želje v luči postulata *imitatio Christi*, medtem ko sem se na drugi ravni oprl na družbeni nauk Cerkev. Ta nauk zagovarja preseganje logike izključevalnega ekonomskega rivalstva in posamezno družbenoekonomsko ureditev presoja na podlagi »antropološkega kriterija« – brezpogojnega spoštovanja dostojanstva človeške osebe.

## Reference

- Anspach, Mark.** 2001. 2001. Global markets, anonymous victims. *The Unesco Courier* 50:47–51.
- – –. 2002. *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Pariz: Seuil.
- – –. 2004. Desired Possessions: Karl Polanyi, René Girard and the Critique of the Market Economy. *Contagion* 11:181–189.
- Aristoteles.** 2013. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici [Caritas in Veritate]*. Ljubljana: Družina.
- Dumouchel, Paul.** 2014. *The Ambivalence of Scarcity*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Dumont, Louis.** 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dupuy, Jean-Pierre.** 2014. *Economy and the Future*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Ferguson, Adam.** 1966. *Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Frančiček.** 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Ljubljana: Družina.
- Gächter, Simon, in Christian Thöni.** 2005. Envy, Status, and Economy: An Empirical Approach. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 37–67. Dunaj: Lit Verlag.
- Geras, Norman.** 1998. *The contract of mutual indifference: Political Philosophy after the Holocaust*. London: Verso.
- Girard, René.** 1965. *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- – –. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Pariz: Grasset.
- – –. 2003. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. New York: Continuum.
- – –. 2013. *Violence and the Sacred*. London: Bloomsbury Publishing.
- Horne, Thomas.** 1981. Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on »Private Vices, Public Benefits«. *Political Theory* 9, št. 4:551–569.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 2006. René Girard: Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: René Girard. *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, 219–223. Ljubljana: KUD Logos.
- Mandeville, Bernard.** 2014. *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. London: Literary Licensing.
- Novaković, Predrag.** 1999. Antropološka ekonomika vs. ekonomska antropologija. V: Marshall Sahlins. *Ekonomika kamene dobe*, 413–438. Ljubljana: Založba cf.
- Palaver, Wolfgang.** 2005. Passions in economy, politics, and the media: in discussion with Christian theology. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 139–163. Dunaj: Lit Verlag.
- – –. 2011. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.
- – –. 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- – –. 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.

**Polanyi, Karl.** 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

**Potolsky, Matthew.** 2006. *Mimesis*. London: Routledge.

**Reale, Giovanni.** 2002. *Zgodovina antične filozofije*. 5 zv. Ljubljana: Studia humanitatis.

**Samuelson, Paul, in William Nordhaus.** 1985. *Economics*. New York: McGraw-Hill.

**Steinmair-Pösel, Petra.** 2005. Economy and Mimetic Theory. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 67–85. Dunaj: Lit Verlag.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 75—88  
 UDK: 27-27:82.0  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 03/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji**

*Povzetek:* Članek predstavlja nekatere vidike spoznanj o razsežnostih resničnosti in resnice, kakor jih prikazuje literatura. Opira se na doktorsko disertacijo z naslovom Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji (487 strani), ki je bila sprejeta 23. junija 2015 na Teološki fakulteti UL. Ob skupnih ugotovitvah literarnih kritikov, filozofov in teologov, kakšne so temeljne značilnosti prikazov resničnosti in resnice v literaturi, primerjava med bibličnimi in nebibličnimi besedili kaže, da se številna biblična besedila odlikujejo z razširitvijo in poglobitvijo dojemanja sveta in življenja na duhovne resničnosti. Dojemanje resničnosti in resnice v svetu človekove duhovnosti sta specifično področje svetopisemskih literarnih predstavitev. Literatura prikazuje življenje v vseh razsežnostih in razkriva, kako poteka, bi lahko potekalo ali bi moralo potekati moralno življenje. Svetopisemska literatura sporoča zgodovinsko resnico izkušnje razmerja med Stvarnikom in izvoljenim ljudstvom. V odnosu do Boga resnica označuje kakovost božje narave ali volje, v odnosu do ljudi resnica pomeni, živeti kot učenci Boga, ki je resnica. Človekova resnicoljubnost se mora kazati v zvestobi do Boga in do človeka. Sodobna svetopisemska kritika pomaga, da je možno polnejše branje besedila, s posebnim poudarkom na kompleksni integraciji različnih sredstev komunikacije, kakor jo srečujemo v večini literarnih del, in kaže možne poti do ponovne združitve svetnega z religijsko kritično tradicijo. Članek se omejuje na nekatere vidike drugega in tretjega dela disertacije in z ugotavljanjem specifičnih vidikov svetopisemskih literarnih prikazov resničnosti in resničnosti v primerjavi s splošno literaturo dopolnjuje omenjeno disertacijo.

*Glavne besede:* resničnost, resnica, lepota, biblična simbolika, literarna teorija, literatura, umetnost, kultura, posnemanje (*mimēsis*), razum, čustvo, volja, filozofija, teologija, etika

*Abstract:* **Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry**

The article presents some aspects of comprehending dimensions of reality and truth in literary representations. The paper is based on the doctoral dissertation Reality and Truth in Literature, in Selected Biblical Texts and Their Literary Interpretation (487 pages). Alongside findings of literary critics, philosophers and theologians about the fundamental characteristics of representing reality

and truth in literature, a comparison between biblical and non-biblical texts is offered. This comparison shows that numerous biblical texts excel in broadening and deepening comprehension of the world and life through spiritual realities. Comprehension of reality and truth in the world of human spirituality lie within the specific domain of biblical literary representations. Literature shows life in all its dimensions and reveals how the moral life is, could be, or should be lived. Biblical literature conveys the historical truth of the relation between the Creator and the chosen people. In relation to God, truth designates the quality of divine nature or will; in relation to humans, truth means living as a disciple of God, who is truth. Human truthfulness is being faithful to God and man. Contemporary Bible criticism helps make possible fuller readings of the text, with a particular emphasis on the complex integration of the diverse means of communication one encounters in most works of literature, while showing possible pathways toward a reunion of the secular with the religious critical tradition. The article is limited to some aspects of the second and third parts of the above-mentioned dissertation, and it complements these aspects with findings about the specific aspects of biblical literary accounts of reality and truth in comparison with general literature.

*Key words:* reality, truth, beauty, biblical symbolism, biblical literature, literary theory, art, imitation, reason, emotion, will, philosophy, theology, ethics

Raziskava resničnosti in resnice v literaturi, v bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji se povezuje z nedoločeno in večpomensko razsežnostjo konceptov »resničnosti« in »resnice«. <sup>1</sup> Brezmejne razsežnosti večpomenskosti obeh konceptov so razlog, da oba uporabljamo v neomejenem razponu področij: v osnovnem jezikovnem pomenu, v filozofskem konceptualnem diskurzu, v psihologiji, v teologiji in v vseh vejah umetnosti. Ko pomen resničnosti in resnice iščemo in odkrivamo v predstavitvah življenjskih zgodb v literaturi, se razkrije nezadostnost abstraktnega pristopa k vsebinam teh konceptov, literarna besedila pa opozarjajo tudi na razliko v njunem pomenu in rabi.

Medtem ko koncept resnice zajema samo del širšega koncepta resničnosti, ker se ne povezuje z materialnim svetom, temveč s človekom kot racionalnim in moralnim bitjem, koncept resničnosti uporabljamo tako v odnosu do objektivnega kakor tudi v odnosu do subjektivnega sveta. V zvezi s tem so posebno pomenljiva stališča pomembnih literarnih teoretikov od antike do sodobnosti o naravi in vlogi literature in umetnosti. Literatura in druge vrste umetnosti na različne načine razkrivajo povsod navzoče vprašanje resničnosti in resnice vidnega in nevidnega sveta. Med literarnimi ustvarjalci in teoretiki, ki so izrazili svoja stališča o resnici in resničnosti, so posebno pomembni Platon (427–347 pr. Kr.), Aristotel (384–322 pr. Kr.), Horacij (65 pr. Kr.–8 po Kr.), Avguštin (354–430), Majmonides (1135–1204), Tomaž Akvinski (1224–1274), Dante Alighieri (1265–1321), Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), John Keats (1795–1821), Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910),

<sup>1</sup> Gl. reference za to in za nekatera druga avtoričina dela v seznamu referenc.

Ivan Cankar (1876–1918), Srečko Kosovel (1904–1926), Erich Auerbach (1892–1957), Käte Hamburger (1896–1992), Hans-Georg Gadamer (1900–2002) in nekateri drugi. Pomen pojmov resničnosti in resnice v literaturi pa se tesno dotika tudi vprašanja vloge jezika v vseh razsežnostih. Garth L. Hallett v svoji knjigi *Language and Truth* (1988) v rabi jezika prepoznava empirični, transempirični, moralni in vrednostni diskurz o resničnosti in resnici.

## 1. Razsežnosti resničnosti in resnice v literaturi in v njeni poetiki

Za semantično analizo starozaveznih besedil so zlasti zanimiva tista besedila, ki v različnih literarnih vrstah in zvrsteh vsebujejo različne slovnične oblike osnovnega hebrejskega korena *'mn* v pomenu »biti trden«, »zvest«, »resničen«. Iz tega korena izvira tudi prislovna oblika *'amén* v pomenu »tako je«, prav tako iz tega korena izhaja beseda *'emunáh*, ki pomeni »vera«. V Novi zavezi so za pomenske vidike hebrejskega korena *'mn* v rabi samostalniki *alētheia* v pomenu »resnica« in pridevniški obliki *alēthinos* in *alēthēs*, oboje v pomenu »resničen«.

Ti termini izražajo različne vidike resničnosti in resnice v odnosih do sveta, do človeka in do Boga. Pri tem se pokaže pomembna ugotovitev, da Sveto pismo ne govori o resničnosti in resnici kot o nekem načelu ali pravilu ali pa o filozofskih poskusih izražanja »stvari same na sebi«. Sveto pismo resničnost in resnico predstavlja kot življenjski sili, ki se kažeta v osebnem odnosu Boga do sveta in do človeka in v osebnem odnosu človeka do Boga, do sočloveka in do sveta. Temeljna razlika v rabi terminov resničnosti in resnice v odnosu do Boga in do človeka je v tem, da Bog po svoji naravi velja kot resničen, zvest, pravičen in usmiljen Stvarnik in Odrešenik, človek pa je v svojem mišljenju in ravnanju vedno razpet med resničnost in iluzijo oziroma med resnico in laž.<sup>2</sup>

Z umetnostjo izražanja resničnosti sta se poglobljeno ukvarjala Aristotel in Horacij kot najvplivnejša antična literarna teoretika za vsa poznejša obdobja. Aristotel v svojem delu *Poetika* klasificira literarne vrste in razlaga, v čem je resničnost v pesništvu, Horacij pa v svoji poetični razlagi pesniške umetnosti v delu *Ars poetica* razlaga enotnost in skladnost v pesništvu. Oba sta, vsak po svoje, s filozofskimi in umetniškimi prijemi antično načelo posnemanja resničnosti (*mimēsis*) razložila kot najvišje estetsko načelo v iskanju skladnosti med obliko in vsebino. Ob tem pa velja poudariti, da mimetično načelo grške kulture ni naredilo koraka iz »objektivnega« v »subjektivni« svet resničnosti, še zlasti ne v ideal samožrtvovanja.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Gl. tudi avtoričin članek Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu, *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1 (2014): 29–39.

<sup>3</sup> Robert Petkovšek v svojem članku Samomor in genocid v luči mimetične teorije kaže na začarani krog naravne želje po posnemanju: »Človeka ustvari mimetična želja, želja po posnemanju. Želja posnema željo; posnemovalec posnema svoj model. Ker je človek, drugače od živali, hipermimetično bitje, posnema brez omejitev, nenasitno. Napredek ima svoj izvor v posnemanju modela, učitelja. To pa v modelu, ki ga posnemovalec posnema, spodbudi željo, da bi tudi sam posnema svojega posnemovalca, učenca, ki napreduje in ga začanja izpodrivati. Posnemovalec in model se zapleteta v krog medseboj-

Resničnost in resnica sta prav tako predmet starejše filozofske misli in diskurza o umetnosti in o njeni poetiki. Pri tem ima posebno mesto Platon s svojimi kritičnimi ocenami vloge pesništva kot neustreznega poskusa posnemanja resničnosti.<sup>4</sup> Pomembno mesto v pogledih na resničnost in na resnico ima tudi Tomaž Akvinski, ki se je v spoznavoslovnem pogledu opiral bolj na Aristotela kakor na Platona, s svojo razlago o večpomenskosti besed in simbolov (Akvinski 1999, 162–168). Odnos med umetnostjo in resničnostjo je navdihoval tudi zapise o literaturi pri Danteju, pri Boccacciu in pri nekaterih drugih umetnikih besede (Oscar Wilde, *Slika Doriana Graya*, idr.) in pri literarnih kritikih (Sidney, Dryden, Pope, Wordsworth, Shelley). Vsi se kažejo kot nekakšni apologeti vrednosti literature, zlasti pesništva, v izražanju resničnosti in resnice, pogosto v razmerju do vrednot.

Presoja pogledov v tem kontekstu kaže, da so temeljne vrednote v svojem bistvu bolj eksistencialno in ontološko kakor kulturno zaznamovane in določene (Rawls 1973, 573–575). Književnost in umetnost na splošno, še zlasti likovna umetnost, pa na poseben način upodabljata resničnost in resnico, tudi s prikazovanjem vrlin in njihovih nasprotij, pogosto prek simbolov ali personifikacij, zato tudi književnost in umetnost na splošno lahko veliko prispevata k medkulturnemu in medverskemu dialogu.

## 2. Resničnost in resnica v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji

V zadnjih desetletjih je bilo objavljenih več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi, literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1987, Parker 1989, Fokkelman 1975, Fokkelman 1981–1993, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. V zvezi z vprašanji resničnosti in resnice v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji zasledimo zanimive diskurze o značilnostih literarne pripovedi na splošno, še posebno biblične pripovedi, znotraj širše diskusije o različnih metodoloških pristopih v judovstvu in v krščanstvu. Gregory Currie v svojem delu *Narratives and Narrators* (2010) izpostavlja glavne značilnosti literarne pripovedi: 1) angažiranost v komunikaciji nastopajočih literarnih oseb; 2) način, kako je njihovo delovanje prikazano, da vzbudi empatijo; 3) izražanje motivov in stališč, ko osebe delujejo v življenjskih situacijah. Govorimo o zgodbah o nečem, to pa pomeni resničnost nekega dogajanja. Svetopisemske pripovedi o zgodovinskih dogodkih zahtevajo posebne premisleke glede razmerja med zgodovinskimi dejstvi, sporočilnim namenom in literarnim prikazom dogodkov. O tem pomembnem vprašanju V. Philips Long v svojem delu *The Art of Biblical History* (1994) izraža relevantno stališče, da mora vsak razlagalec poleg pozornosti glede zgodovinskega ozadja besedila preverjati tudi njegovo notranjo koherentnost. Ro-

nega posnemanja, v tekmovalnost in v željo, drug drugega izriniti in stopiti na mesto drugega; drug drugega obenem privlačita in odbijata – tako ustvarjata fenomen, ki ga imenujemo 'škandal'. Vedno bolj toneta v škandalozni konflikt ki se 'kakor snežna kepa' nalezljivo eksponencialno širi na okolico.« (2013, 282)

<sup>4</sup> Prim. predvsem delo *Država*, prev. Jože Košar (Ljubljana: Mihelač).



bert Alter opredeljuje interakcijo med naracijo in spoznanjem v biblični pripovedi; zanima ga, kako pripoved človeka navaja k nekemu spoznanju. Pomembna spoznanja prispeva tudi Meir Sternberg, ko v svoji natančni analizi nekaterih bibličnih pripovedi kaže posebno zanimanje za razkrivanje pomena, ki je v ozadju literarne tehnike besedila (1987). Opira se na Auerbacha, ki ga vedno zanima, kaj je v ozadju dogajanja – tisto, kar ni izrecno povedano, kar prebereš med vrsticami.

Za raziskavo resničnosti in resnice v literaturi, še posebno v svetopisemskih besedilih in v njihovi judovsko-krščanski interpretaciji, je pomembno tudi poznavanje nekaterih vidikov recepcije resničnosti in resnice v biblični literaturi, v judovstvu in v krščanstvu. Na strani judovstva je tehtno pojmovanje aksiomov pri judovskem filozofu Salomonu Maimonu (1753–1800). Maimon aksiome razume kot sintetične resnice, ki jih dojamemo samo z intuicijo kot subjektivne resnice z vsesplošno veljavo za vse subjekte (Bergman 1967, 151–155). Na strani krščanske interpretacije posebno pozornost zaslužijo monumentalna dela Karla Mateja Woschitza. V številnih obsežnih študijah Woschitz na več mestih obravnava vprašanje pomena koncepta »resnica«, kakor je predstavljen v Svetem pismu, predvsem v Novi za-vezi, in v judovski intertestamentarni literaturi.<sup>5</sup>

Bivanjska in moralna vprašanja, ki so povezana s konceptoma resničnosti in resnice, so v Svetem pismu še posebno v ospredju v starozaveznih pripovedih o hrepenenju, skušnjavi in padcu in o božji sodbi pri Adamu in Evi (1 Mz 1–3) ter o preizkušnjah in skušnjavah egiptovskega Jožefa (1 Mz 37–50). Da obe zgodbi slikata življenjsko resničnost naravno in zgovorno, je razvidno iz njune izjemne odmevnosti v vseh obdobjih poznejše literature in umetnosti. Svetopisemska zgodba Jožefa predstavi kot skladno in vedno enako trdno osebnost, ki intuitivno zaznava božjo previdnost in nikoli ne zaide v samovoljo ali dvom o zmagi dobrega. Vrh veličine njegove osebnosti se pokaže, ko na koncu v položaju mogočnega vladarja odpusti svojim bratom, ki so ga prodali za sužnja. Svoje dejanje odpuščanja pomenljivo razloži: »Hoteli ste mi sicer hudo, Bog pa je to obrnil na dobro, da naredi to, kar je očitno danes: da ohrani pri življenju številno ljudstvo.« (1 Mz 50,20) Posebno znan motiv v pripovedi o egiptovskem Jožefu je poskus žene faraonovega dvorjana Potifarja, da Jožefa, ki je kot hebrejski suženj prišel v njegovo hišo, zvabi v prešuštvo (1 Mz 39,7–23). Jožef se njenemu zapeljevanju upre, njegova zavrnitev pa Potifarjevo ženo spravi v obsedenost: pred možem lažnivo obtoži Jožefa, češ da ji je hotel storiti silo, a tudi ko Potifar Jožefa vrže v ječo, Jožef potrpežljivo prenese ponižanje.

### 3. Resničnost in resnica v svetu lepote in iskanja resnične ljubezni

Najbolj pretanjenih vidikov dojetanja resničnosti in resnice se dotikata kompleksno vprašanje razmerja med lepoto in ljubeznijo in eksistencialna izkušnja nape-

<sup>5</sup> Gl. zlasti *Elpis – Hoffnung* (1979); *Fons vitae – Lebensquell* (2003); *Parabiblica* (2005); *Verborgenheit in der Erscheinung* (2012).

tosti med močnim hrepenenjem po izpolnitvi v ljubezni in različnimi ovirami na poti do izpolnitve. Kot izjemno primerno izhodišče tovrstne raziskave resničnosti in resnice v Svetem pismu in v literarnih interpretacijah se razkriva svetopisemska Visoka pesem, ki jo lahko primerjalno analiziramo ne le v svetopisemskem, temveč tudi v širšem staroorientalskem kontekstu. Visoka pesem temelji na dialogu med dekletom in fantom, ki si medsebojno izrekata občudovanje in hrepenita po združitvi. Bistvo sporočila pesnitve vendarle ni izpolnitev, temveč *hrepenenje* po izpolnitvi. V tej nedoločeni izražanja hrepenenja brez jasnega konca, ki bi prikazoval končno združitve, se najbolj jasno kaže univerzalni pomen pesmi. Ta pomen ne samo v judovstvu in v krščanstvu, temveč v celotni paleti literarnih opisov ljubezni po svetu predstavi bistvo simbolike ljubezni. Za razumevanje razsežnosti in resnice ljubezni pa ni dovolj analiza strukture pesnitve, ki v marsičem spominja na neštete ljubezenske pesmi iz antike in iz poznejših obdobj. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima pesem zelo pomembno mesto v kanonu hebrejskega Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti to pesem vedno razlagali v alegoričnem oziroma simbolnem smislu. V judovski in v krščanski verski tradiciji dialog med fantom in dekletom pomeni simbol ljubezenskega odnosa med Bogom, ki ga predstavlja lik fanta, in Sinagogo oziroma Cervkijo, ki jo predstavlja podoba dekleta.

Če se v tem kontekstu bolj kakor na erotično razsežnost ljubezni osredotočimo na njeno simbolno vlogo v svetopisemskem kontekstu, se pred nami odpre vpogled v vse možne razsežnosti doživljanja ljubezni na telesni in na duhovni ravni, vse do najbolj pretanjenih odtenkov, ki jih premore človeško srce.<sup>6</sup> Visoka pesem kaže na bistveno vlogo rabe simbolov, ki so večpomenski in torej nevsiljivo omogočajo uvid v resničnost in v resnico v doživljanju lepote in ljubezni z vseh možnih vidikov brez nakazovanja kakih norm interpretacije. Prepletanje med telesno in duhovno sfero človekovega doživljanja pomeni plemenitenje doživljanja lepote in ljubezni vse do najbolj pretanjenih literarnih in umetniških upodobitev njune nesmrtnosti. Doživljanje plemenite ljubezni je skozi tisočletja navdihovalo številne pesnike, pisatelje in druge umetnike, da so bodisi razvili diskurz o razmerju med lepoto in ljubeznijo bodisi so to razmerje tudi poustvarili v umetniških upodobitvah.

O ljubezni in lepoti so v povezavi z resničnostjo in resnico premišljali tudi številni misleci, pesniki, pisatelji, filozofi in teologi od antike pa vse do novejšee dobe, med njimi Platon, Aristotel, Avguštin, sv. Bernard, Dante Alighieri, Stendhal, Tolstoj in Simone Weil, ki so med drugim ustvarili tudi odmevne opise svojih stališč o resničnosti in resnici ali pa umetniško upodobili svoje tovrstno doživljanje oziroma dojemanje sveta in človekovega življenja. Na tem mestu naj omenim nekaj značilnosti dojemanja lepote in ljubezni pri sv. Bernardu, pri Danteju in pri Stendhalu.

<sup>6</sup> Christian Gostečnik se svoji knjigi *Neprodirna skrivnost intime* (2010) dotika mnogih razsežnosti ljubezni med svetom sanj in resničnostjo. Z vidika razmerja do resničnosti med drugim spregovori o izkušnji zaljubljenosti in zapiše: »Gre za povsem drugačen svet doživljanja, za sanjski svet, ki ga nekateri primerjajo celo s psihotičnim vzdušjem, v katerem posamezniki zaznavajo zelo ozek spekter realnosti, vse ostalo pa je vzhičena kreacija izjemno močnih notranjih nagibov, največkrat zelo malo povezanih z realnostjo.« (Gostečnik 2010, 159)

Sv. Bernard (1091–1153) si je kot življenjsko nalogo zadal, da v obliki nagovorov predstavi vse možne razsežnosti ljubezni, kakor jih z bujno orientalsko simboliko in pretanjeno pesniško obliko prikazuje Visoka pesem. Njegovo globoko in silovito doživljanje ljubezni je navdihnilo sijajna razmišljanja o naravi ljubezni v smislu ljubezni do bližnjega v neločljivi povezavi z ljubeznijo do Boga. V govoru 83.4 opredeljuje samo naravo ljubezni z besedami: »Ljubezen zadošča sama po sebi, ugaja sama po sebi in zaradi sebe. Sama sebi je zasluženje, sama sebi plačilo. Razen sebe ljubezen ne išče drugega razloga ne drugega sadu: njen sad je, da doživlja ljubezen. Ljubim, ker ljubim; ljubim, da ljubim. Velika stvar je ljubezen, vendar le če teče nazaj k svojemu počelu, se vrača k izvoru, se izliva nazaj v svoj studenec in stalno zajema, od koder nenehno priteka.« (Bernard iz Clairvauxa 1990, 367)

Bernardovi govori o resničnosti in o resnici ljubezni po navdihu Visoke pesmi so imeli velik vpliv na sodobnike in na poznejše generacije. Dante Alighieri (1265–1321) Bernarda omenja v svoji *Božanski komediji*. Veličino duhovne ljubezni je Dante ponazoril s pesniškimi orisi svojega doživljanja ljubezni v odnosu do konkretne osebe, Beatrice, ki ga je povsem prevzela, čeprav mu je bila nedostopna in mu ljubezni ni vračala. Beatrice je mlada umrla, toda pesnik v *Božanski komediji* potuje onstran njenega groba. Beatrice ga vodi skozi puščavo pekla in goro vic, s svojo sijajno ljubeznijo pa ga popelje od nebes do nebes ter mu tako omogoči videnje božanske milosti in ljubezni (*visio beatifica*). Beatrice pomeni božansko razsvetljenje in igra simbolno vlogo kot svetloba razodete resnice.

#### 4. Področja in kriteriji za prepoznavanje razsežnosti resničnosti in resnice

Za ustrezno razumevanje vloge pojmov resničnosti in resnice v literaturi, še posebno v svetopisemskih pripovedih in v njihovi literarni interpretaciji, je pomembno, da ju obravnavamo komplementarno ob upoštevanju dveh žarišč: 1) kritična presoja razumevanja in razlage konceptov resničnosti in resnice v njunem jezikoslovnem, semantičnem, filozofskem in teološkem pomenu ob upoštevanju vplivnih filozofov, teologov in mislecev o literaturi oziroma literarnih teoretikov iz obdobja od antike do sodobnosti; 2) presoja načinov literarnih prikazov resničnosti in resnice na podlagi analize izbranih besedil iz Svetega pisma in nekaterih drugih virov, večinoma takšnih, ki so nastali kot nove stvaritve izbranih svetopisemskih besedil ali pomenijo idejno podlago za nove stvaritve. Poudariti velja, da večina literarnih besedil ne uporablja pogosto besed »resničnost« in »resnica«, ker je prav nepojmovno, celostno predstavljanje resničnosti in resnice bistvena značilnost literature.

Prizadevanje za razjasnitev vseh razsežnosti konceptov resničnosti in resnice omogoča odkrivanje naravne povezave med izkustvenimi vedami in intuitivnim dojetjem resničnosti in resnice v literarnih stvaritvah, v drugih vrstah umetnosti in v procesih življenja. Uspešnost interpretacije otipljivih danosti je odvisna od stopnje človekovega celostnega dojetja kozmične, družbene in osebne resničnosti. Možnosti in meje literarnih prikazov resničnosti in resnice se kažejo v

tem, da se razlagalci opirajo na analogijo čutnih danosti in zaznav tudi, ko pozornost usmerjajo iz čutnega v nadčutni svet, ki se kaže v kontrastnih razmerjih med dobrim in slabim in v konkretnih življenjskih razmerah. Prikazovanje resničnosti in resnice, kakor se kaže v človekovi duhovni naravi, je bistveno vezano na načine posnemanja (*mimēsis*) in večpomenske simbolne govorice. Umetniki na podlagi konkretnih izkušenj v kontekstu otipljivih danosti posnemajo zaznavne vidike vidnega sveta in na tej podlagi posegajo v nevidni in nadčutni svet. Posebej so pozorni na analogna razmerja, kakor so medosebni odnosi na antropološki in teološki ravni. Tako se dotaknemo tudi najbolj sublimne sfere našega bivanja in percepcije v razponu med trpljenjem in eshatološko orientacije iskanja smisla življenja (Nelson, Szabo in Zimmermann 2010).

Ko umetnik ali pa literarni oziroma umetnostni kritik vtise, slutnje, hrepenenja in etična nasprotja poskuša opisati, definirati in razložiti, se iz celostnega, intuitivnega in vizionarskega dojetanja resničnosti in resnice vrača v pojmovni svet, ki tako tudi sam dobiva vlogo simbolne govorice. Na tej točki pa se znova začne pot dojetanja resničnosti in resnice do intuicij in vizij, ki jih najbolj ustrezno ponazarjajo simboli. Goethe na začetku maksime 749 jasno razloži večpomensko posredniško vlogo simbolov: »Simbolika videz spreminja v idejo, idejo v sliko, in to tako, da ideja v sliki vedno ostane delujoča in nedosegljiva; tudi, ko je izgovorjena v vseh jezikih, ostane neizrekljiva.« Stopnja intenzivnosti dojetanja resničnosti in resnice je v veliki meri odvisna od stanja duha v umetniku in v razlagalcu. Vsi teoretiki in ustvarjalci umetnosti, ki so nam zapustili odmevne razlage oziroma stvaritve, kažejo posebno sposobnost dojetanja najbolj sublimnih odtenkov resničnosti in resnice o svetu in o človeku.

Preseganje čutnega sveta z rabo simbolov in personifikacij za izražanje vseh vidikov sakralnega in duhovnega sveta odpira najbolj aktualno vprašanje literarnega in umetnostnega prikazovanja resničnosti in resnice sploh: Kakšna je narava fikcije, ki v različnih literarnih vrstah in zvrsteh prikazuje doživljanje in dojetanje objektivnih dejstev pod vtisom subjektivnega dojetanja in interpretacije v osebni življenjski in zgodovinski perspektivi? Fikcija je povezana predvsem z doživljanjem in interpretacijo poetičnih besedil, ki so bolj ali manj skladna z resničnostjo in resnico v posnemanju in izražanju stvarnosti. Ta se kaže v razponu od vzvišenih namigov na Boga in na njegovo svetost v Svetem pismu, prek bogov in polbogov v grško-rimski kulturi do preprostih resnic v različnih vrstah ljudskega slovstva z opisi narave in človeških značajev. Pesniki s slikovitostjo in s celostno podobo resničnosti posredujejo resničnost in resnico bistveno bolj privlačno in razumljivo kakor intelektualni diskurzi. Najpomembnejša vloga umetnosti je prebujanje in prenašanje čustev na gledalce, poudarja Tolstoj v svoji knjigi *Kaj je umetnost?* (Tolstoj 1980, 5–185).

Primerjalna analiza med duhovnimi in posvetnimi literarnimi besedili neizbežno odpira vprašanje, ali je upravičeno govoriti o kriterijih razlikovanja med svetopi-semsko in nesvetopisemsko literaturo. Ker sta pojma resničnosti in resnice kompleksna že v izhodišču, je toliko bolj kompleksen poskus odgovora na to vprašanje. Primerjave kažejo, da med vsemi vrstami literature obstaja očitna podobnost v

literarnem prikazovanju resničnosti v zvezi z veseljem in v zvezi z resničnostjo človeškega bitja, to je, na kozmološki in na antropološki ravni. V vseh kulturah resničnosti sveta in značilnosti človeške narave dojemamo podobno oziroma enako, ko je govor o temeljnih odnosih med ljudmi z vidika dobrega in slabega. Na antropološki ravni se torej vse literature stikajo glede možnosti ali nemožnosti razlikovanja med dobrim in slabim in priznavanja človekove vesti. V tem temeljnem smislu je vprašanje resnice temeljno v vseh kulturah, v vseh religijah in v vseh literaturah. V vseh kulturah in religijah so ljudje vedno po naravnem čutu razlikovali med dobrim in slabim, so torej v načelu priznavali razliko med resnico in lažjo. Na tej podlagi je mogoče mednarodno sodelovanje v politični, medkulturni in medreligijski sferi oziroma na vseh področjih znanosti, vzgoje in izobraževanja. Na teh podlagah temeljijo tudi deklaracije o človekovih pravicah.

Od tod dalje pa se kažejo pomembne razlike. Literatura Svetega pisma kaže, da je antropološki temelj kulture, religije in etike mogoče bistveno nadgraditi s čutom za skrivnostno (numinozno), veličastno (sublimno) in sveto v delovanju božanskih sil. Najbolj izstopajo preroško navdihnjeni pesniki, ker izpovedujejo izrazito osebni odnos do enega, osebnega Boga in izrazito duhovno izkušnjo v zvezi s tem odnosom (Iz 6; Ez 1–3). Bistvo izpovedi navdihnjenih pesnikov in pisateljev Svetega pisma je, da obstaja en sam Bog, ki je Stvarnik, Odrešenik in absolutno svet. Te postavke sestavljajo konstanto, ki se vsebinsko dopolnjuje v genezi Stare in Nove zaveze. Bog je avtor dveh vrst postave, ki sta komplementarni in sta skupaj kriterij za spoznavanje resnice. Kot Stvarnik je avtor tako imenovanega naravnega zakona, ki vključuje zavest vesti, kot gospodar zgodovine je avtor razodetega zakona, ki pomeni zapovedi glede odnosa do Boga in med ljudmi in ga je treba brezpogojno ubogati. Vendar pokorščina božji postavi ne sme biti slepa, ampak jo mora motivirati ljubezen do Boga in do človeka. Vsa postava namreč temelji na svetopisemski veri, da je Bog ustvaril svet iz ljubezni, da podpira šibkega človeka na poti k odrešenju in da mu zaradi odrešenjskega namena tudi izkazuje prizanesljivost, usmiljenje in odpuščanje. Na teh postavkah Stare zaveze gradi Nova zaveza, ki pomeni »dopolnitev postave«.

Vsebine Svetega pisma so dane v različnih vrstah in zvrsteh svetopisemske literature. Temeljne so svetopisemske zgodbe, preroška videnja in modrostna refleksija. V Novi zavezi imamo Jezusovo življenje in pričevanje na eni strani ter pričevanje njegovih apostolov in učencev na drugi strani. Vera, da je Bog človeka ustvaril iz ljubezni, razloži, zakaj je najvišji zakon razodetega božjega zakona zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. V tej luči dobi Visoka pesem v judovski in v krščanski interpretaciji razsežnosti, ki jih brez tega konteksta ne bi mogli prepoznati. Ker je Visoka pesem postavljena v svetopisemski kontekst, simboli Visoke pesmi daleč presegajo pomenske razsežnosti simbolike le na antropološki ravni. Skratka: svetopisemski kontekst antropološko zasnovo pesmi dopolni z duhovno razsežnostjo, ki omogoča vse vrste realistične, alegorične in simbolične razlage.

Velik del judovsko-krščanske tradicije sestavljajo literarna dela in druge umetnosti, ki so svoj navdih našli v Svetem pismu. Znotraj nesvetopisemske literature pa lahko prepoznamo, katera je po osnovni orientaciji bliže svetopisemski etiki po

tem, koliko se avtor ravna po duhu časa, da bi ljudem ugajal, in koliko je absolutno zavezan etičnim merilom. Izrazito osebna orientacija svetopisemske literature ima za posledico, da so svetopisemske zgodbe prikazi predvsem osebnega duhovnega stanja in da nastopi prerokov primarno postavljajo v ospredje najgloblje vprašanje človeškega bitja. Bralca navajajo k iskanju ozadja dogodkov, ki je skrito za literarno prikazano resničnostjo in je velikokrat za povprečnega bralca prikrito. Razlikovati je treba med različnimi vidiki prikazov resničnosti in resnice v Svetem pismu. Sveto pismo vsebuje reke, zgodbe in prilike, ki jih vsak, tudi preprost človek brez težave razume. Vsebuje pa tudi besedila, ki samo nakazujejo globinske pomen, uganke in skrivnosti. Zato Erich Auerbach utemeljeno pravi, da je Sveto pismo knjiga skritih pomenov, ki jo je torej treba interpretirati (Auerbach 1998, 11–25).

## 5. Presoja različnih vidikov prikazov resničnosti in resnice

Vrednost raziskave resničnosti in resnice v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji lahko opredelimo le ob upoštevanju komplementarnosti spoznanj. Stopnja izvirnosti raziskave se ujema s stopnjo izvirnosti v interakciji rabe metod, uvida v možnosti in meje spoznanja ter – kot posledica tega – v razmerju med »pozitivnimi« in »negativnimi« vidiki spoznanja. Prikaz vidikov o resničnosti in resnici, ki so jih priznani filozofi, teologi in literarni teoretiki razkrili v svojih izvirnih diskurzih, pomembno dopolnjujejo pesniki, pisatelji in dramatik ter literarni kritiki in pisci esejev o umetnosti, ki so imeli še največ vpogleda v problematiko resničnosti in resnice oziroma vsebino, naravo in namen literarnih del. Filozofska in teološka izvajanja so preverjali z osebnimi uvidi, ki jih je mogoče dobiti bodisi ob samem ustvarjalnem pisanju bodisi ob branju literarnih del. Priznani literati iz celotnega obdobja od antike do danes, ki so obenem tudi literarni teoretiki, so torej najboljši vodniki v iskanju ustreznih metod, kakor jih narekuje narava literarnih stvaritev. Poglobljanje v njihove uvide pomaga do uvidov in odločitev, kako pristopiti k analizi izbranih tekstov. Spoznavanje razsežnosti resničnosti in resnice pa hkrati pomeni usposabljanje za ustrezno interakcijo v aplikaciji komplementarnih metod, ker nobena metoda sama na sebi ne zadošča za interpretacijo pomena tako vsestransko kompleksnih konceptov.

Iz teh razlogov tudi »rezultatov« raziskave o razsežnosti resničnosti in resnice ni mogoče omejiti na nekaj opredelitev, ker bi s tem tvegali abstrakcije v presoji sporočila konkretiziranih literarnih stvaritev v najrazličnejših literarnih vrstah in zvrsteh. Glavni rezultat raziskave je odkrivanje vzajemnosti med ustvarjalnim navdihom, uresničenim v literarnih delih, in literarno-teoretskim diskurzom o vlogi literature v sporočanju o resničnosti in o resnici. Vsak od obeh pristopov pomeni metodološki izziv. Problem kritične presoje konceptov se kaže v tem, da vsak diskurz pojme lahko razlaga le parcialno, le racionalno, zato ne more zajeti vseh dejavnikov, ki določajo pomen na ontološki, bivanjski in umetnostno-ustvarjalni rav-

ni. Problem analize literarnih del pa je v tem, da sam postopek analize neizbežno omejuje možnosti celostnega pristopa v dojemanju in presojanju bistva in obsega vsebin, ki bolj ali manj razločno z literarnimi strukturami prikazujejo resničnost in resnico o svetu, o Bogu in o ljudeh v njihovi dialoški interakciji in v notranji, intimni sferi.

Najpomembnejši znanstveni prispevek lahko vidimo v ugotovitvi, da sta resničnost in resnica temeljni temi vseh vrst literature in umetnosti; sta pa tako kompleksni, da le malo kritikov zares opazi njun pomen. Med tistimi, ki so obravnavali ta pojma v filozofiji, v teologiji in v vrednotenju umetnosti, je malo takšnih, ki opazijo naravno vzajemnost med kognitivnim/spoznavoslovnim in ustvarjalnim umetniškim pristopom. Zato je večina študij enostransko usmerjenih in iz teh razlogov neprepričljivih. Kompleksnost, večpomenskost in nedoločenoost pojmov resničnosti in resnice so očitno razlog, da so v vseh časih predvsem umetniki najboljše razlagalci celostno-ustvarjalnih prikazov resničnosti in resnice, ker so sposobni dojeti celovito inkarnacijo logosa in neizrekljivosti srca v umetniških prikazih resničnosti in resnice. Ti so bili sposobni uvideti, da samo celostni pristop omogoča ustrezno prikazovanje in vrednotenje resničnosti in resnice. V vseh časih obstaja vzajemnost ali komplementarnost med kognitivnim/spoznavoslovnim in celostno-ustvarjalnim pristopom. Samo dejstvo, da so številni umetniki razvijali tudi teorijo o umetnosti, pa dokazuje, kako pomembno je iskanje ustrezne metode v razlagi umetnosti.

Glede vsebine obeh pojmov je najpomembnejši rezultat ugotovitev, kaj eden in drugi pojem zadevata. Pojem »resničnosti« je bistveno povezan z epistemologijo in izraža stvarnosti vseh vrst brez vrednostne sodbe, ustavi pa se pred neizpolnjeno željo po spoznanju »stvari same na sebi«. Pojem resničnosti v stvarnem in imaginarnem svetu zahteva odgovor na vprašanje, ali neka stvarnost obstaja ali ne, ali je resnična ali ni resnična. Po drugi strani pa pojem »resnice« v skladu z naravnim čutom zahteva vrednostno sodbo, na primer: kaj je res in kaj ni res, in je torej bistveno področje oziroma po definiciji zadeva etike. Najpomembnejši kriterij vrednostne sodbe je razlika med resnico in neresnico, zato je razumljivo, da se pojem resnice povezuje z veliko drugih pomensko sorodnih pojmov, na primer s pojmom zvestobe, ljubezni, hrepenenja, skušnjave in vseh drugih uvidov v višino idealov in v prepadno dno zla.

O resnici lahko govorimo samo v okviru racionalnih bitij, resničnost pa je vse, kar obstaja. Vprašanje resnice je bistveno vprašanje etike in vsake religije, v znanosti pa, po drugi strani, govorimo o dejanskosti oziroma resničnosti stvari. Vendar vse znanosti razkrivajo resničnosti, ki pomenijo indikativ za moralni imperativ. Veličastni svet in globine človeške duše govorijo brez besed tako močno, da ne dopuščajo nevtralnosti. V Psalmu 19,2–5 beremo:

»Nebesa razglašajo božjo slavo,  
nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok.  
Dan predaja dnevu sporočilo,  
noč razglašča noči to spoznanje.

To ni govorjenje, to niso besede,  
njihov glas je neslišen,  
po vsej zemlji se razlega njihovo zvenenje,  
do konca sveta njihove besed.«

Ob glasu stvarstva smo vedno pred preizkušnjo, pred izbiro, da dejstva sprejmemo ali zavrnemo. Pojem resničnosti se povezuje s pojmom védenja, ki po naravi vrednosti odpira pot do vedênja, odpira torej pot do vprašanja resnice, ki predpostavlja razlikovanje med dobrim in slabim. Univerzalna človekova sposobnost prepoznavanja razlike med resnico in lažjo je zanesljivo podlaga tudi za primerjalno prepoznavanje vrednosti doktrin na temelju »čuta vernikov« (*sensus fidelium*).<sup>7</sup> Ugibamo lahko, s kakšnega zornega kota je Pilat vprašal Jezusa, kaj je resnica (Jn 18,38). Srečevanje z resničnostjo strukture sveta le na videz dopušča nevtralnost. Kakor okolje človekovega življenja v resnici vedno pomeni izziv za odločanje v dobro ali slabo.

Pomemben prispevek k znanosti je tudi ugotovitev, da je živeto resnico v odločanju med resnico in neresnico dejansko mogoče prikazati bolj avtentično in bolj sugestivno po simbolno-umetniški kakor po pojmovno-diskurzivni metodi.<sup>8</sup> Prednost literature je izjemno pomembna vloga večpomenske rabe simbolov, toda pomena literarnih del v interpretaciji ni mogoče prikazati drugače kakor z neko določeno mero abstrakcije. Za vsak vidik resničnosti in resnice se raziskovanje začne na novo, z analizo, ki poteka po ustreznih metodah, in se konča s sintezo.

## 6. Sklep

Svetopisemska literatura je edinstvena zaradi teocentričnega in teleološkega izhodišča. Prepričanje Judov in kristjanov, da je Sveto pismo knjiga razodetja enega, svetega in osebnega Boga, pomeni, da ima Sveto pismo za vrednostne sodbe resnice veliko višja merila, kakor so v veljavi v svetni literaturi. Zato so obsodbe vseh zablod znotraj Svetega pisma veliko bolj nepopustljive, kakor so obsodbe v svetni literaturi, hkrati pa je obramba človekovih pravic neprimerno bolj prioriteta kakor drugod. Ker Sveto pismo Boga predstavlja kot osebno, sveto, popolno bitje, ki je

<sup>7</sup> Mari Jože Osredkar je v svojem članku o pomenu pojma »prepoznavanja« za razumevanje med drugim izpostavil vlogo »čuta vernikov« (*sensus fidelium*) in ugotavlja: »To, kar so torej katoliški verniki že prepoznali kot resnično in že verovali v moči *sensus fidelium*, torej verskega čuta, je papež razglasil za versko resnico. Zapoved verovanja, ki jo je izdalo cerkveno učiteljstvo, je sledila temu, kar je verno ljudstvo že prepoznalo kot resnično. Praksa, da je papež pred razglasitvijo verske resnice želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata, kako verno ljudstvo v veri prepozna predmet dogme, ki jo je želel razglasiti, je bila v Cerkvi navzočna že pred prvim vatikanskim cerkvenim zborom, na katerem je bila opredeljena dogma o papeževi nezmotljivosti.« (2012, 427) V svojem naslednjem članku Osredkar v predstavitvi razlage razlogov za nasilje, ki je razdiralni sad fundamentalizma, izpostavi logiko monoteizma kot prepoznavanje vključevalnosti: »Monoteizem s prehodom iz izključevalnosti v vključevalnost zagotavlja nenasilje.« (2014, 271)

<sup>8</sup> Intelektualni diskurz pa seveda omogoča analizo različnih stanj, med drugim konstelacije na kozmični, na družbeni in na osebni ravni. Robert Petkovšek (2015, 233) razmerje med resnico in lažjo presoja v zvezi z »nasiljem v človeški eksistenci, zlasti odnos nasilja do resnice«.



svet ustvarilo iz ljubezni in ga odrešuje iz ljubezni, kriterij resnice v Svetem pismu daleč presega zunanje norme. O resnici in neresnici se odloča v človekovem srcu, v njegovih namenih, v meri njegove ljubezni. Ker Sveto pismo temelji na osebni integriteti oziroma ker je cilj Svetega pisma rast v osebni identiteti v moči ljubezni, je kvaliteta medčloveških odnosov primarnega pomena, vrednost odnosov pa se ne meri po zunanjih kriterijih izpolnjevanja postave, temveč po vzgibih in namenih srca. Do skrajnosti je poudarjena etika medsebojne odgovornosti, posledica tega je posebno močna zavest pripadnosti skupnosti in tradiciji kljub izrazito personalni orientaciji zapovedi in izkušnje vere. Inkarnacija Svetega pisma v evropski in v svetovni kulturi, predvsem v monoteističnih religijah, pomeni, da se pogledi in ravnanja ljudi in narodov presojuje ne samo v luči Svetega pisma, ampak tudi v luči judovsko-krščanske tradicije.

## Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Pavel Češarek et. al. Ljubljana: Družina.
- Alter, Robert.** 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- . 1985. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Auerbach, Erich.** 1988. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevod in spremna beseda Vid Snoj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74:29–39.
- . 2015. Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Bergman, Samuel Hugo.** 1967. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Prev. iz hebr. Noah J. Jacobs. Jerusalem: At the Magnes Press, the Hebrew University.
- Bernard iz Clairvauxa.** 1990. *Govori o Visoki pesmi: Ob 900-letnici rojstva svetega Bernarda*. Prev. Jože Gregorič, Pavel Pavlič in Alojz Premrl. Ljubljana: Družina.
- Currie, Gregory.** 2010. *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fokkelman, Jan P.** 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum. Ponatis 1991, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 1981–1993. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. 4 zv. Assen: Van Gorcum.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler, Anthony D. York in David Citino.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Goethe, Johann Wolfgang.** 1998. *Goethes Werke*. Ur. Erich Trunz in Joachim Schrimpf. Zv. 12, 67–73 [Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke]; 365–800 [Maximen und Reflexionen]. München: C. H. Beck.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Neprodorna skrivnost intime*. Ljubljana. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Hallett, Garth L.** 1988. *Language and Truth*. New Haven: Yale University Press.
- Horatius, Q. Flaccus.** 1934. *Pismo o pesništvu*. Preložil in razložil Anton Sovrè. Celje. Družba sv. Mohorja.
- Jasper, David, in Stephen Prickett.** 2007. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Long, V. Philips.** 1994. *The Art of Biblical History*. Grand Rapids: Zoderan Publishing House.
- Nelson, Holly Faith, Lynn R. Szabo in Jens Zimmermann, ur.** 2010. *Through a Glass Darkly: Suffering, the Sacred, and the Sublime in Literature and Theory*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Pomen pojma »prepoznati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja. *Bogoslovni vestnik* 72:419–429.
- . 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74:271–280.
- Parker, Simon B.** 1989. *The Pre-Biblical Narrative Tradition*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.

- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. 2 zv. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tolstoj, Lev Nikolajevič.** 1980. Kaj je umetnost? V: *O umetnosti in družbi*, 5–195. Janko Moder in Josip Vidmar, prev. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Woschitz, Karl Matthäus.** 1979. *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*. Dunaj: Herder.
- . 2003. *Fons vitae – Lebensquell: Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*. Freiburg: Herder.
- . 2005. *Parabiblica: Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung*. Dunaj: Lit Verlag.
- . 2012. *Verborgenheit in der Erscheinung: Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums*. Freiburg: Herder.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 89–99  
 UDK: 27-27-242.9  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Samo Skralovnik*

## The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire

*Abstract:* This paper approaches the question of the two different verbs – *ḥmd* and *'wh* – in the Tenth Commandment (Deut 5:21) using results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb form of the lexical roots *ḥmd* and *'wh* appears. Analysis revealed that, under the influence of wisdom understanding, the deuteronomic editor understood both roots as synonymous without semantic difference.

*Key words:* desire, greed, Tenth Commandment, wisdom tradition, root *ḥmd*, root *'wh*

*Povzetek:* **Deseta božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje**

Prispevek odgovarja na vprašanje dveh različnih glagolov – *ḥmd* in *'wh* – v deseti božji zapovedi (5 Mz 5,21) z uporabo rezultatov semantične analize vseh svetopisemskih odlomkov z glagolsko obliko korenov *ḥmd* in *'wh*. Analiza je pokazala, da je urednik Devteronomija (dekaloga v Devteronimiju) pod vplivi svetopisemske modrostne literature (posebej Knjige pregovorov) razumel oba korena kot sinonima brez opazne pomenske razlike.

*Ključne besede:* poželenje, pohlep, deseta božja zapoved, modrostna tradicija (literatura), koren *ḥmd*, koren *'wh*.

In the Tenth Commandment (Deut 5:21), desire is identified by two different verbs: the verb form of the lexical root חמד and the verb form of the lexical root אוה. While the first verb indicates a desire that stems from greed, the second refers to a desire that arises from basic human needs (hunger, thirst, etc.).<sup>1</sup> If this is so, why, then, is אוה here directed toward material objects – »house, or field, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour«?

Owing to the fact that the Tenth Commandment is part of one of the most basic texts of the Jewish and Christian faiths, there exists a wide range of different interpretations from ancient to modern times. However, a detailed review of exi-

<sup>1</sup> See the author's articles: in *Vetus Testamentum* entitled The dynamism of desire: the root *ḥmd* in relation to the root *'wh* (accepted for publication in January 2016); in *Biblische Notizen* entitled The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17) – The semantic study of the *ḥmd* word field (accepted for publication in February 2016); in *Bogoslovna smotra* entitled God's Desire in the Psalms: A semantic study of the *ḥmd* and *'wh* word fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14 (accepted for publication in March 2016).

sting studies reveals that there is no semantic analysis based on all the biblical passages, or one that also assesses the (existential) dynamics of desire. In this paper, to fill the gap, we shall approach the question of these two different verbs using a synthesis of the results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb forms of the lexical root חמד and אוה appear.

## 1. The semantic study of the חמד and אוה word fields

First, let us look at the Masoretic text (MT) of the Tenth Commandment in Deuteronomy:

»Neither shall you covet (ולא תחמד) your neighbour's wife. Neither shall you desire (ולא תתאוה) your neighbour's house, or field, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour.« (NRSV)

The commandment opens with the verb form of the lexical root חמד (Qal imperfect 2nd person masculine singular) and follows with the verb form of the lexical root אוה (Hithpael imperfect 2nd person masculine singular), each with a different object(s) of desire.

### 1.1 Semantic study of the verb form of the lexical root חמד

The verb form of the lexical root חמד occurs in the Hebrew Bible (BHS) 21 times. It appears 16 times in Qal (Ps 39:12; 68:17; Prov 1:22; 6:25; 12:12; Mic 2:2; Isa 1:29; 44:9; 53:2; Exod 20:17 (twice); 34:24; Deut 5:21; 7:25; Josh 7:21; Job 20:20), 4 times in Nifal (Gen 2:9; 3:6; Prov 21:20; Ps 19:11) and once in Piel (Song 2:3). The Qal and Piel stems describe the dynamism of desire with(in) an active subject, while the Nifal stem (in its participial conjugation) and various noun forms characterize the desired object.

The kind of desire depends in part on the context. For example, sitting in the shadow of a tree and testing its fruits, which is a metaphor for the physical union of fiancée and fiancé, reveals that the verb form of the lexical root חמד here must be – by way of exception – understood as an intensive passionate desire (Song 2:3), while, in Ps 19:11, it underlines the immense value of God's laws and does not denote a dynamism of desire (for God). In other cases, however, the verb form of the lexical root חמד denotes the psychological process of greed – with a negative moral connotation.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Only the presence of other details in the context, such as the connotations of the subject and / or object, determine a positive or negative moral connotation. A positive moral connotation occurs when the desire is oriented toward a positive object, for example, toward the shadow of a beloved fiancé in Song 2:3. Further, when desire refers generally to material goods, and the subject of this desire is a wise man (Prov 21:20) or a prayer (Ps 39:12), it can have a neutral moral evaluation. A negative connotation is evident when: a) the subject of desire is a wicked man (Prov 12:12), a mocker (Prov 1:22) the godless (Job 20:5,20), or those who plan iniquity and evil (Mic 2:1-2); b) the object of desire is a false idol (Isa 1:29; 44:9); c) when the desire is followed by appropriation (Josh 7:21; Mic 2:2; Deut 7:25) or when the verb root is used in the context of prohibition (Exod 20:17; Deut 5:21; Prov 6:25).

## 1.2 Premeditated dynamism of greed<sup>3</sup>

In most cases, the verb form of the lexical root **חמד** indicates the dynamics of a greed which is triggered by the external visual impression and / or value of an object (or person).<sup>4</sup> Although the causes (initial moments) and intensity of the desire can vary in different contexts, the dynamism most often denotes the premeditated<sup>5</sup> psychological process of greed.<sup>6</sup> The verb form of the lexical root **חמד** (as a general rule) denotes an excessive desire oriented on valuables with the intention of appropriating something that is not associated with the basic necessities of life. This intention refers to what one plans to do or achieve, i.e. it signifies a course of action that one decides to follow under the influence of the external visual impression and / or value of the object(s). Though all the passages where the verb form of the lexical root **חמד** occurs do not reflect the dynamics of greed, a fairly consistent pattern is still discernible:<sup>7</sup> it suggests that the verb form of the lexical root **חמד** is used to express the desire for appropriation, although it may exceptionally occur in the sphere of physical needs (passionate desire in Song 2:3 and Prov 6:25; desire for food in Gen 2:9). An act of possession represents the final stage, the culmination of the dynamics, as an inner urge leads to its execution, but this is designated by *another* verb

## 2. Semantic study of the verb form of the lexical root **אוה**

The verb form of the lexical root **אוה** occurs in the Hebrew Bible (BHS) 27 times. It appears 11 times in Piel (Ps 132:13-14; Mic 7:1; Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 3:21; 1 Kgs 11:37; Prov 21:10; Isa 26:9; Job 23:13) and 16 times in Hitpael (Prov 13:4; 21:26; 23:3; 23:6; 24:1; Jer 17:16; Num 11:4; 11:34; 34:10; Eccl 6:2;

<sup>3</sup> For precise semantic analysis of individual passages, see the author's doctoral dissertation entitled *The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20:17): The semantic study of the hmd and 'wh word fields* (Ljubljana, 2015). This dissertation is written in Slovenian.

<sup>4</sup> In most passages, the verb form of the lexical root **חמד** is either focused on material objects with the motive of appropriation (Exod 20:17 (twice); 34:24; Josh 7:21; Deut 5:21; 7:25; Job 20:20; Mic 2:2; Prov 1:22 (indirectly); 12:12) or itself indicates (the value of) material possessions (Ps 39:12; Prov 21:20; Isa 44,9).

<sup>5</sup> The fact that the verb form of the lexical root **חמד** indicates the premeditated and planned process (of greed) is furthermore supported by another fact, namely, that all the synonyms (e.g. **בחר**, **אהב**, **חשב**, **חשבו**), which, together with the verb form of the lexical root **חמד**, form a common lexical paradigm, are also characterized by a conscious process of thinking, planning, decision-making and by a pragmatic character.

<sup>6</sup> This can be illustrated by Josh 7:21 where the verb form of the lexical root **חמד** expresses the typical dynamism of greed: the visual impression of the desired objects triggers Achan's inner urge which is followed by the act of appropriation (denoted by a different verb). We must recognize a strong connection between the viewing (sensory perception) and the intensity of the desire, since the presence of a number of valuable elements strengthens the desire. It seems that the description of the valuable goods is designed as a lesson in the powerful attraction of valuable things and the dangers of coveting, that is, the danger of a desire that can overwhelm the mind.

<sup>7</sup> The verb form of the lexical root **חמד** occurs in the Hebrew Bible (BHS) 21 times, of which more than half of the cases are focused on material objects with the motive of appropriation.

2 Sam 23:15; Ps 45:12; 106:14; 1 Chr 11:17; Amos 5:18; Deut 5:21), without indicating a difference in meaning between both conjugations.

## 2.1 The diversity of the needs of human beings

The semantic range of the lexical root אִוָּה corresponds to the diversity of the needs and desires of human beings. The root (whether as verb or as noun) almost always occurs combined with the term נִפְשׁ, which indicates that the root אִוָּה and נִפְשׁ have a particular semantic relationship. The term נִפְשׁ defines human existence with all its needs, i.e. the totality of human life. Therefore the desire expressed by the lexical root אִוָּה can be defined as the vital need for preservation (in a multiplicity of forms) which is characteristic of a living being (Strola 1999, 362–363). The verb form of the lexical root אִוָּה occurs in the context of verbs that describe the consumption of food and drink: אָכַל (Deut 12:20; 14:26; Mic 7:1); לָחַם (Prov 23:6); שָׁקָה («give» to drink 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17). The verb form of the lexical root אִוָּה (combined with the term נִפְשׁ), therefore, expresses vital dynamism (need) and intuitive reaction, i.e. the intention for self-preservation, but not an act of satisfaction itself.

The root expresses a living dynamism that pushes a human being to the fulfilment of vital needs. It is intuitive and independent of rational examination. It is of significant importance that not in a single case throughout the whole Bible, with the exception of Deut 5:21, is the dynamism of desire triggered by external appearance and / or the value of the object itself, but always by the desire for (pleasure of) consumption.

To summarize: the original purpose (intended use) of each root in the Hebrew Bible is clear: the verb form of the lexical root חָמַד is used to express the desire for appropriation while the verb form of the lexical root אִוָּה applies in cases in which the desire is an expression of basic physical needs or other instinctive tendencies.

## 3. Consistency with ancient Jewish interpretations

How do the ancient rabbinic interpretations support this thesis? In the Mekhilta de Rabbi Simeon bar Yohami, for example, there is a short discussion of the meaning of the verb form of the lexical roots חָמַד and אִוָּה:

»The Commandment here reads ›You shall not covet‹ (חָמַד, a/n), but the text in Deuteronomy (5:18) goes on to say ›nor shall you crave‹ (אִוָּה, a/n). The purpose is to make craving a separate offense, and coveting a separate offense. /.../ Craving is in the heart, as a Scripture says ›if your soul craves‹ (Deut 12:20) while coveting is an actual deed, as in the verse ›You shall not covet the silver and gold on them and take it for yourselves‹ (Deut 7:25).« (Rofé 1990, 45)

It is evident that Rabbi Simeon understands each desire (root) as a separate offense. According to his interpretation, coveting (חמד) involves action, while craving (אזה) does not.

Focusing first on the root חמד, we see that Rabbi Simeon understood the verb form of the lexical root חמד as an »actual deed«. As an argument, he cites passage Deut 7:25, despite the fact that the act of appropriation is here indicated by another verb (לקחת). How should we understand this ambiguous assertion? Maimonides, for example, understood the verb form of the lexical root חמד as a desire with the motive of appropriation which leads to a scheming, a process of greed, just as highlighted by the results of our semantic analysis:

»This Commandment admonishes us not to contrive schemes for acquiring what belongs to someone else. That is what the Exalted One means by saying ›You shall not covet your neighbor's house.‹ /.../ ›Thus it is made clear that this injunction warns against developing stratagems for getting hold of what belongs to someone else /.../« (Rofé 1990, 46)

Maimonides understood the verb form of the lexical root חמד not merely as the appearance of desire, not even as an act, but as »schemes for acquiring what belongs to someone else«, i.e. a premeditated process of greed. Desire, indicated by the verb form of the lexical root חמד, therefore, represents a kind of inner necessity of acts of realisation. It seems therefore that, according to Rabbi Simeon's interpretation, the dynamism of desire (denoted by verb form of the lexical root חמד) involves action (the act of appropriation), but does not mean action. The main reason rabbis interpret and understand desire (חמד) to be in fact an »actual deed« is because they interpret it within the holistic perception of Hebrew culture which perceived an act as the »fruit of schemes« (cf. Jer 4,14; 6,19; Prov 24,8-9; Matt 15,19 etc.).

On the other hand, focusing now on the root אזה, we can see that Rabbi Simeon cites (juxtaposes) Deut 5:12 as evidence that the verb form of the lexical root אזה indicates a »craving /.../ in the heart«. It should be noted at once that in Deut 5:12 the word »heart«, which would stress the interior craving for possession without satisfaction (אזה), does not appear. What *is* present is the word נפש, which underscores the totality of the individual, in many passages with an emphasised primary physical need for food, i.e. appetite (e.g. Prov 10:3; 25:25; 28:25; Isa 55:2) (Seebass 1983b, 504). This is also the case for Deut 5:12, where the root אזה occurs in the context of eating (the object of desire is the meat of slaughtered animals) and in combination with the term נפש undoubtedly denotes appetite. It can be understood either in a strict sense of an empty stomach or in the broader sense of the vital drive to self-preservation (the desire for food). Additionally, in all other instances, the lexical root אזה denotes appetite in a narrow context (as a noun in Deut 12:15; 12:20; 12:21; as a verb in 12:20). It seems, therefore, that the rabbi's argumentation (*gezerah šawah*) is not convincing.

Rabbi Simon's argumentation is not an isolated case, as this interpretation »became the standard halakhic ruling« (Rofé 1990, 14). Eduard Nielson (1968, 42), for example, sees the verb form of the lexical root אזה in passage Deut 5:21 as a

»watering down« of the original meaning of the root חמד in the Tenth Commandment (Exod 20:17). Johann Jakob Stamm (1967, 104), another example, considers the verb form of the lexical root אזה in passage Deut 5:21b to be a »mental coveting«, i.e. »coveting only in the sense of an impulse of the will«. For Alexander Rofé (1990, 54), the replacement represents an extension of the original Tenth Commandment (which prohibits acts) to (unrealised) thoughts, i.e. to »even longing thoughts for the property of one's fellowman«. All these interpretations seek to interpret the verb form of the lexical root אזה in relation to the root חמד as its opposite. In the background, we must probably see an attempt to explain the deuteronomic choice of two different verbs (חמד, אזה) in the Tenth Commandment, i.e. the replacement of the verb form of the lexical root חמד with the verb form of the lexical root אזה (Deut 5:21). (Skralovnik 2013, 59–76)

Ancient Jewish (and some contemporary) interpretations are only partly consistent with our semantic analysis since the only similarity occurs when we consider the meaning of the verb form of the lexical root חמד. It denotes a conscious dynamism of greed, i.e. a desire to possess, even though the rabbis go further and interpret it within a holistic and experiential perception of Hebrew culture. The understanding of the verb form of the lexical root אזה tends to develop in a different direction. While the semantic analysis shows that it denotes a vital need for preservation in a multiplicity of forms, rabbis (and many others) interpret it in relation to the root חמד as its opposite. The verb form of this lexical root supposedly denotes the same desire, with the difference that the dynamism does not involve action. We have shown that this is not the case (this is also confirmed by the results of semantic study). As mentioned, in the background, we must see an attempt(s) to explain the occurrence of both verbs in the deuteronomic version of the Tenth Commandment (Deut 5:21) where אזה is, by way of exception, focused on material objects with the motive of appropriation.

#### **4. The meaning and interpretation of desire in Deut 5:21**

The results of the semantic analysis of all the biblical passages where the verb forms of the lexical root חמד and אזה appear showed that the verb form of the lexical root אזה refers to a desire that arises from basic human needs (hunger, thirst, etc.), whereas the verb form of the lexical root חמד denotes a desire that stems from greed. How can this be applied within the Tenth Commandment?

The object of the verb form of the lexical root חמד is wife. This is not surprising since the same is true for the Exodus version of the Tenth Commandment (20:17) where the verb form of the lexical root חמד is directed toward the wife with the motive for appropriation (which does not simply mean that we must understand a wife as an object).

However, what is surprising is that the verb form of the lexical root אזה is here directed toward material objects – »house, or field, or male or female slave, or



ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbour» – with the motive for appropriation. The verb form of the lexical root אָוֶה is used to express basic physical needs or other instinctive tendencies. Semantic analysis has revealed that the verb form of the lexical root אָוֶה indeed could be directed toward material objects – meat, fat (1 Sam 2:16; Num 11:4.34; Deut 12:20), water (2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17), cattle, sheep, goats, wine etc. (Deut 14:26), etc –, but always with the motive for consumption! Additionally, the verb form of the lexical root אָוֶה is never directed toward »house or land« or toward any of the listed objects. With the exception of Prov 24:1, the dynamism of desire is never triggered by external appearance and / or the value of the object *per se*, but always by the desire for (the pleasure of) consumption.

How, then, should we understand the fact that the verb form of the lexical root אָוֶה is directed toward material objects, apparently with the motive for appropriation? All this leads to presumption that the deuteronomic author (or editor) was not paying attention to the semantic differences between the two roots (חָמַד and אָוֶה), thus understanding both as synonyms.

#### 4.1 The MT of Deut 5:21 compared with Samaritan Torah, Dead Sea Scrolls and some other ancient records

The unusual use of the verb form of the lexical root אָוֶה in the MT of Deut 5:21 leads to the necessary step of comparing the Masoretic formulation of the text, as we know it today, with the formulations in the (older) Samaritan Torah and the Dead Sea Scrolls. The comparison between the texts shows the following:

MT of Deut 5:21:

ולא תחמד אשת רעך ס ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך

Samaritan Torah text of Deut 5:21:<sup>8</sup>

לא תחמד בית רעך ולא תחמד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר

Dead Sea Scroll text (4Q<sup>Dtn</sup>) of Deut 5:21:<sup>9</sup>

לוא תחמוד אשת רעך לוא תחמוד בית רעך שדהו עבדו אמתו שורו חמורו וכול אשר

Comparison shows that neither of the older mentioned texts of Deut 5:21, the Samaritan Torah<sup>10</sup> and the Dead Sea Scroll, have the verb form of the lexical root אָוֶה. Sidnie White Crawford (1990, 193–206) additionally compared the MT of Deut 5:21 with some other ancient manuscripts. Here are her findings:

<sup>8</sup> See: <http://www.patrologia-lib.ru/biblia/index.htm>.

<sup>9</sup> See also: <http://www.deadseascrolls.org.il/featured-scrolls>.

<sup>10</sup> The Samaritan Torah text of Deut 5:21 is an exact copy of the Samaritan Torah text of Exod 20:17 and has the same word order as the Masoretic text of Exod 20:17, therefore this comparison is not much of an argument.

בית רעך	אשת רעך לוא	תחמוד	לוא	4Q
בית רעך	אשת רעך ולא תתאוה	תחמוד	ולא	M, Tg.
אשת רעך	בית רעך ולא	תחמוד	לא	S, S <sup>Ex</sup>
בית רעך	אשת רעך ולא	תחמוד	לא	Syr.
אשת רעך	בית רעך לא	תחמוד	לא	M <sup>Ex</sup>
את בית רעך	את אשת רעך לוא	תחמוד	לוא	PapNash.

We can see that with the exception of the MT of Deut 5:21 (=M) and its targum, the Targum Onqelos (=Tg O), all the other versions have חמד (twice). These are: Samaritan Torah text in both versions of the Tenth Commandment (=S, S<sup>Ex</sup>), the Syriac Peshitta (=Syr.), the MT of Exod 20:17 (=M<sup>Ex</sup>), The Nash Papyrus (=PapNash.)<sup>11</sup> and the Dead Sea Scroll text of Deut 5:21 (=4Q<sup>(Dtn)</sup>).

This comparison shows that we must see the verb form of the lexical root אוה in the MT of Deut 5:21 as an exception, i.e. as later revision. S. W. Crawford argues in her conclusion: »The MT of Deuteronomy (and its targums) has תתאוה, while all the other witnesses have תחמד.« It seems, therefore, that we must see the חמד as original and the replacement of it (with אוה) as a later understanding, i.e. a later Deuteronomic revision.<sup>12</sup>

#### 4.2 Deuteronomic revision in the light of the wisdom tradition

Deuteronomy reflects influence from ancient Wisdom traditions, such as those in the book of Proverbs (O'Dowd 2009; Sneed, ed. 2015; Weinfeld 2014). G. Mayer in TWAT (1:147–148) argues that the change (replacement of verbs) in Deut 5:21 reflects this influence of the wisdom tradition. As evidence, he cites similar formulations, both with the root אוה, in Deut 5:21 and in Prov 23:3.6, as follows:<sup>13</sup>

Biblical passage	Masoretic text
Deut 5:21	ולא תתאוה בית רעך
Prov 23:3.6	אל־תתאו למטעמותיו

Although the root appears in all Biblical genres, the apparent accumulation of the root אוה in Psalms and Proverbs has also been observed by other scholars (Strola 1999, 363).<sup>14</sup> Mayer's evidence is not sufficient, but it seems that his as-

<sup>11</sup> »The Nash Papyrus is a second-century BCE fragment containing the text of the Ten Commandments followed by the Šema'. Prior to the discovery of the Dead Sea Scrolls it was the oldest known manuscript containing a text from the Hebrew Bible. The manuscript was originally identified as a lectionary used in liturgical contexts, due to the juxtaposition of the Decalogue (probably reflecting a mixed tradition, a composite of Exodus 20 and Deuteronomy 5) with the Šema' prayer (Deuteronomy 6:4-5), and it has been suggested that it is, in fact, from a phylactery (tefillin, used in daily prayer).« (Cambridge Digital Library: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00233/1>)

<sup>12</sup> It is noteworthy that the second verb (תתאוה) belongs to the Deuteronomic phraseology.

<sup>13</sup> For many other »striking parallels« between Deuteronomy and Proverbs see also article of Ethan Schwartz entitled *Torah: Deuteronomy's Version of Wisdom for Israel* (<http://thetorah.com/torah-deuteronomy-version-of-wisdom-for-israel/>).

<sup>14</sup> E. Gerstenberger claim the same in THAT (=HALOT) 1:74.

sumption is correct for the following reasons. Semantic analysis showed that, exclusively in the wisdom texts both roots denote a human greedy moral nature with no discernible semantic differences (compare Prov 21:10.26 and Prov 12:12). It is important to note that the verb form of the lexical root אָוָה is used as a synonym of verb form of the lexical root חָמַד only in the book of Proverbs (when the subject is a human). All this suggests that the editor of the Decalogue in Deuteronomy – under the influence of the wisdom understanding of both the roots as synonyms – understood both roots as synonymous without any semantic difference. Kessler (2015, 60) in a slightly different context (and with a different approach) comes to the same conclusion: »The choice of two different verbs ... does not include a semantic difference.«<sup>15</sup>

### 4.3 Deuteronomy and status of women

Owing to the differentiated place of a woman as a separate object of desire, some scholars believe that Deut 5:21 (in comparison with Exod 20:17) reflects the better (legal) status of a woman, i.e. that Deuteronomy (in relation to Exodus) reflects a different theological and legal perspective. A replacement of the house with the wife – in comparison with Exodus version – supposedly reflects the improved social status of women (see Deut 7:3; 15:12-17; 17:2-5; 22:22).<sup>16</sup>

But W. L. Moran (1967, 551–552) believes that the formulation in Deut 5:21 does not necessarily reflect the improved (social) status of women, but rather more precise legal distinction(s) between the man's property and his wife. He suggests that formulation in Deut 5:21 was organized according to more precise Ugaritic legal distinctions. In fact, he discovered that the MT of Deut 5:21b is a copy of an older Ugaritic legal text:

»But one text merits special consideration, for it is particularly striking. It is RŠ 16.148+ (PRU III 115–116) /.../ The correspondence (between RŠ 16.148+ and Deut 5:21b; a/n) is one of virtual identity, with the differences minimal: plural versus singular, the lexical divergences expected in two languages, and the biblical reference to the neighbor ... we should hardly hesitate to see in them (in list(s) of property in Ugarit; a/n) the ultimate source of the list in Dt 5,21.«

It seems, therefore, that Deut 5:21 corresponds to (depends on) a well-established type of list of possessions. Whatever the precise social status of woman may have been in the ancient society of Ugarit, it is important to note that the Ugaritic list(s) never mention a woman (wife) classified simply as property in the same way as other objects. This is as it seems also the solution in Deuteronomy. In Exod 20:17, a wife is perceived as the possession (in some sense) and therefore listed among the other property listed. Deuteronomy does not negate this un-

<sup>15</sup> »The choice of two different verbs, *hmd* for the coveting of the wife and *hit'awwah* for the desire for the house and the household, is due to the intention to form two commandments out of one. It does not include a semantic difference.« (Kessler 2015, 60)

<sup>16</sup> Improved status but not equality. A woman was never treated as fully equal to men, not even in Deuteronomy (21:15) – men could have several wives (Deut 21:15). It is also true, that a woman was never treated as an object, not even in Exodus (Wright 1990, 220).

derstanding while the wife is still the object of desire expressed by the root חמד. It seems, therefore, that the formulation in Deut 5:21 does not reflect the improved status of women, but rather more precise legal distinction(s) between the man's property and his wife – to precise ownership distinction(s) between the man's property and his wife. The wife is still coveted as a possession, but as a separate object and with a different verb.

## 5. Conclusion

The comparison of various ancient texts showed that with the exception of the MT of Deut 5:21 and its targums, all other (preserved) versions of the Tenth Commandment have חמד (twice). Therefore, it seems that we must see חמד as the original which was later replaced (with אזה) as a later understanding, i.e. a later Deuteronomic revision.

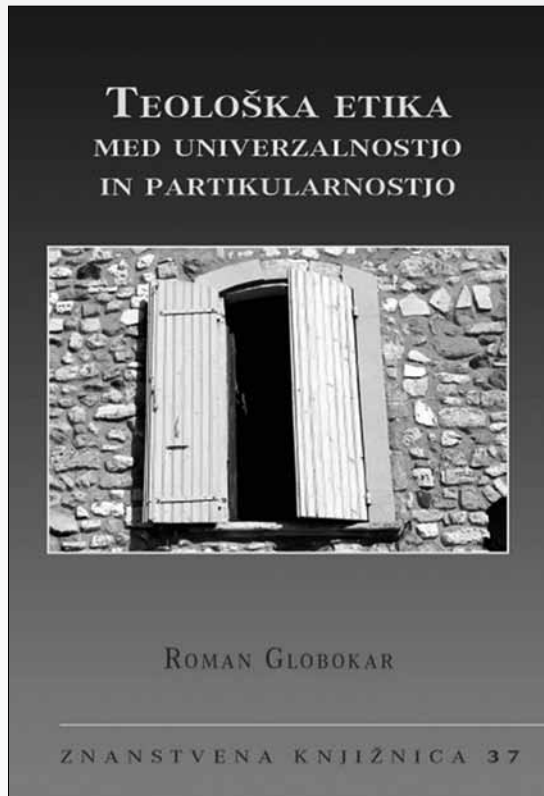
Semantic analysis revealed that the lexical root אזה is never oriented toward material object(s) with the motive of appropriation – with the exception of Prov 24:1 where it indicates the dynamics of desire that are characteristic of חמד. Additionally, it revealed that, exclusively in the wisdom texts, and specifically in the Book of Proverbs, both roots are understood as synonyms with no discernible semantic. Recognising the fact that Deuteronomy reflects the influence of the wisdom tradition, we can reasonably suggest that the deuteronomic editor, under the influence of the wisdom understanding of both verbs as synonyms, took both roots as synonymous without semantic difference. This is confirmed by the very fact that the deuteronomic editor used אזה, which functions as a synonym of חמד only in the wisdom texts, and combined it with a typical list of (material) possessions. All this shows that redactor of Deuteronomy understood both verbs as synonyms, i.e. as greedy desire with the motive of appropriation.

On the basis of these (arguments) – the influence of the wisdom understanding of both the roots as synonyms and a replacement of the house with the wife – we believe that the choice of two different roots, חמד for the coveting of the wife and אזה for the other possessions, is (among other reasons) meant to reflect different position of women – according to more precise legal distinctions. That is to precise ownership distinction(s) between the man's property and his wife. However, a woman was still coveted in the sense of a possession, but not as an object listed alongside other objects.

According to semantic analysis and rabbinic understanding we must see the verb form of the lexical root חמד not merely as the appearance of desire, nor as an act, but as »schemes for acquiring what belongs to someone else« (as Maimonides put it), i.e. a premeditated process of greed with external consequences in a multiplicity of forms. Since both verbs in Deut 5:21 act as synonyms, we should understand the verb form of the lexical root אזה in the same way.

## References

- Kessler, Rainer.** 2015. Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment. *Vetus Testamentum* 65:53–61.
- Nielsen, Eduard.** 1968. *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*. London: SCM Press.
- O'Dowd, Ryan.** 2009. *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rofé, Alexander.** 1990. The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45–65. Jeruzalem: Magnes.
- Seebass, Horst.** 1983. תעבֵדֵנִי nepeš. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 497–519. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73:59–76.
- Sneed, Mark R.** 2015. *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies*. Atlanta: SBL Press.
- Stamm, Johann Jakob.** 1967. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM Press.
- Strola, Germana.** 1999. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella Bibbia Ebraica. *Rivista biblica* 47:361–371.
- — —. 2000. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella bibbia ebraica II. *Rivista biblica* 48:307–317.
- Weinfeld, Moshe.** 2014. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- White Crawford, Sidnie.** 1990. The All Souls Deuteronomy and The Decalogue. *JBL* 109/2:193–206.
- Wright, Christopher J. H.** 1990. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Moran, L. William.** 1967. The Conclusion of the Decalogue (Ex 20:17 = Dt 5:21). *The Catholic Biblical Quarterly* 29:543–554.



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 101—127  
 UDK: 271/279(5-15)  
 Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Marie-Thérèse Urvoy*

## **Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient**

*Résumé:* Lorsque les Arabes conquièrent d'anciens territoires chrétiens, enlevés aux empires byzantin et sassanide aux limites de la Péninsule arabique, les Chrétiens autochtones restaient là. Dans cette présentation on découvre les communautés chrétiennes orientales, leur histoire, marquée par Nestorianisme, l'expansion de l'Islam et l'arabisation et leur situation avant le »printemps arabe«.

*Mots clef:* Communautés chrétiennes, terre d'islam, arabisation, croisade, protestantisme

*Povzetek:* **Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu**

Ko so Arabci zavzeli stara krščanska ozemlja od bizantinskega in sasanidskega cesarstva do meja Arabskega polotoka, so avtohtoni kristjani ostali tam. V tej predstavitvi odkrivamo vzhodne krščanske skupnosti, njihovo zgodovino, ki je zaznamovana z nestorijanstvom, s širjenje islama in z arabizacijo in z njihovo situacijo pred »arabsko pomladjo«.

*Ključne besede:* krščanske skupnosti, dežela islama, arabizacija, križarske vojne, protestantizem

*Abstract:* **A Look at the Christian Communities in the Middle East**

When the Arabs conquered the old Christian territories from the Byzantine and Sassanide empires to the limites of the Arabian Peninsula, the Christian natives stayed put. This presentation discusses the oriental Christian communities through their history marked by Nestorianism, the expansion of Islam and Arabization, and their situation before the »Arab Spring«.

*Key words:* Christian communities, Islamic land, Arabization, crusade, Protestantism

### **1. Aperçu général**

Lorsque Saint Paul arrive à Rome, vers l'an 60, et malgré son action, le christianisme reste essentiellement attaché au monde juif. Mais dix ans plus tard la ruine de Jérusalem contraint les disciples de Jésus restés sur place à diffuser leur mis-

sion dans la direction de l'Orient, vers les grands centres juifs de Babylone et de Parthe, et parmi les populations de Mésopotamie parlant araméen.

Malgré cela le christianisme s'exprimera le plus souvent en grec. Se libérant de l'héritage juif, centré sur l'attente de la fin des temps, que l'on retrouve chez Matthieu et Marc et dans certains apocryphes, il est confronté au besoin d'interpréter la Révélation au moyen de la pensée philosophique grecque.

Les deux plus anciennes communautés s'enracinent dans cette dualité. Les Chaldéens de Haute-Mésopotamie, ou Assyriens, font remonter leur origine à la prédication de l'apôtre Thomas. Toute leur littérature est en langue syriaque, et le monde grec a joué envers eux un rôle de repoussoir, notamment à partir du V<sup>e</sup> siècle. Quant à l'Eglise copte, elle est grecque à l'origine, autour de la ville d'Alexandrie, mais sa diffusion parmi les populations paysannes, après l'échec des dernières grandes persécutions par l'Empire Romain, lui donne un caractère spécifiquement égyptien. Celui-ci est particulièrement net dans le mouvement monastique autour de Saint Antoine (vers 270) dont l'ascétisme extrême marque les débuts du monachisme.

Il est à remarquer que les trois grands pôles du christianisme, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, symbolisent cette diversité. Rome a recueilli l'héritage grec, en défendant la double nature divine et humaine du Christ; et si la langue grecque va encore durant un siècle fournir les plus grands auteurs ecclésiastiques, depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle déjà le latin s'est imposé. Antioche est le lieu de confrontation entre les principales tendances dogmatiques, mais elle est aussi à l'origine de l'école qui aboutira au Nestorianisme, lequel n'attribue au Christ le caractère divin que par une sorte d'«adoption», par le Père, du personnage humain de Jésus. Par suite Marie est la mère de Jésus, mais non pas «Mère de Dieu» (*Théotokos*); aussi la population de la ville s'insurge-t-elle pour défendre un culte qui y était enraciné et chasse-t-elle les adeptes de cette école, pourtant issue d'elle, qui se réfugieront dans les Eglises de Mésopotamie et de Perse et abandonneront le grec pour le syriaque. Enfin Alexandrie, principal centre culturel grec de la fin de l'Antiquité et premier rival d'Antioche, défend au contraire le caractère avant tout divin du Christ, au point d'affirmer qu'il n'y a en lui qu'une seule nature (monophysisme), qui est divine.

Les grandes divisions se consomment du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Le Monophysisme affirme qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule nature, une seule personne, une seule volonté et une seule opération, chacune divine. Il est la doctrine des Coptes d'Egypte, des Ethiopiens qui ont été formés par les premiers, des Jacobites de Syrie-Mésopotamie et des Arméniens.

A l'opposé, les Nestoriens affirment que si le Christ a une seule volonté et une seule opération, divines, il a non seulement deux natures, humaine et divine, mais deux personnes. Les Nestoriens sont répandus surtout dans la région orientale, avec une forte diffusion en Inde du Sud, jusqu'à nos jours, et en Asie centrale, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.

Entre les deux la christologie catholique est défendue par ceux qu'on appellera les Melkites. Ils usent de la langue grecque et suivent la doctrine de l'empereur byzantin (en arabe: *malik*). Pour eux, le Christ a deux natures mais une seule



personne, qui est divine. Il a deux volontés et deux opérations, correspondant à ses deux natures. C'est la doctrine du concile de Chalcédoine, de 451, que le pouvoir byzantin s'est efforcé d'imposer dans tout le Moyen-Orient.

Enfin une nuance est introduite par le petit groupe des Maronites qui défendent le « monothélisme », doctrine condamnée au concile de Constantinople de 680. Pour eux, le Christ a deux natures et une seule personne, comme le pensent les Melkites, mais une seule volonté et une seule opération, qui sont divines, comme l'affirment Nestoriens et Monophysites.

Ce qui nous apparaît comme subtilités théologiques a passionné les anciens et a eu de fortes conséquences politiques. Plus rationaliste, l'école d'Antioche affirmait une certaine séparation entre la divinité et l'humanité en Jésus. Aussi sa doctrine devait-elle jouir d'un grand crédit auprès des populations les plus diverses d'Asie, peu tentées par la multiplication des mystères: Indiens du Malabar, Bouddhistes et Chamanistes d'Asie centrale, Chinois enfin. Même les Musulmans trouveront que la christologie nestorienne est la plus admissible à leurs yeux. Au contraire l'école d'Alexandrie, de peur de porter atteinte au mystère de la Rédemption, soutenait l'union étroite des deux natures du Christ. De leur propre aveu ceux qui l'ont suivie par la suite ont obéi plutôt à un réflexe « ultra conservateur » par peur d'altérer la foi primitive.

L'histoire des communautés orientales est marquée par trois grandes étapes. D'abord la formation de tendances particulières selon les régions, qui peuvent aboutir à la constitution d'Eglises nationales. La première est le Nestorianisme, qui profite de l'opposition entre la Perse et Byzance. Les populations ne distinguent pas l'effort de l'empereur pour imposer le dogme catholique de ses exactions fiscales, ce qui lui aliène nombre de ses sujets même: l'Eglise copte s'appuie sur le monachisme des déserts; les Maronites et les Jacobites se réfugient dans leurs montagnes.

Au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, l'expansion de l'Islam est accueillie comme libératrice par certain, les Coptes notamment. Sous le pouvoir musulman les Chrétiens, qui ont le statut de « protégés », peuvent cultiver leurs diversités. En même temps qu'ils s'arabisent, gardant le grec, le syriaque ou le copte seulement pour une partie de leur liturgie, mais de moins en moins comme langue de culture.

Les Croisades, du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, sont plutôt défavorables aux Chrétiens d'Orient. Mal vus par les Latins, ils font pour leur part preuve de patriotisme face à l'envahisseur occidental. Mais ils n'en sont pas moins suspectés comme une possible « cinquième colonne » par leurs compatriotes musulmans. C'est l'époque à la fois de la résurgence du fondamentalisme islamique et de la décadence des Eglises d'Orient. Seuls les Nestoriens peuvent, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, envoyer un légat en Europe, répondant à l'action missionnaire des Dominicains et des Franciscains, commencée dès Saint François d'Assise.

Ces missions, qui vont aller en se développant de plus en plus, ont des résultats contradictoires. Elles diffuseront une très bonne formation auprès d'une élite. Nombre de nationalistes arabes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles sont issus de leurs écoles. Mais elles ne savent pas s'articuler sur les Chrétiens autochtones; tout en leur

faisant sentir un certain mépris, elles se contentent d'essayer d'obtenir pour eux une reconnaissance de rattachement juridique au siège pontifical de Rome. Ces rattachements (une partie des Chaldéens et des Arméniens dès le XII<sup>e</sup> siècle, plus tard les Maronites, etc.) sont en fait de pure forme. Les communautés orientales, fortes de leur antiquité, ont eu plutôt tendance à voir dans ce processus un retour de Rome à ses sources.

## 2. Les Assyro-Chaldéens

Le trait le plus caractéristique de cette communauté est manifesté par l'histoire de son nom. Du VI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, ces Chrétiens se sont appelés eux-mêmes «Nestoriens», du nom de Nestorius (v. 380–451) qui, bien que patriarche de Byzance, avait été condamné par l'orthodoxie.

Plus que sa doctrine, accentuant la distinction entre le «Fils de Dieu» et la personne humaine de Jésus, ce qu'ils ont retenu de lui c'est le refus des méthodes théologiques élaborées en Occident à partir du IV<sup>e</sup> siècle (doctrine des hypostases, etc.). Restés très fidèles aux méthodes scolaires héritées de la basse Antiquité, et notamment à la logique aristotélicienne, ils devaient marquer l'histoire intellectuelle de tout l'Orient où ils se sont largement diffusés<sup>1</sup>, mais surtout du monde islamique qui allait en englober la plus grande partie.

Mais ce nom de «Nestorianisme», qui marquait leur volonté d'indépendance, et qui devait être utilisé par tous ceux qui, de l'extérieur, parlaient d'eux, a été rejeté depuis environ cent trente ans. Il faisait craindre aux intéressés qu'on attribuât l'origine de leur Eglise au seul Nestorius, alors qu'ils revendiquent hautement le titre de la plus ancienne Eglise chrétienne, et se rattachent à la prédication de l'apôtre Thomas en personne.

Aussi se sont-ils appelés «Assyriens», se présentant comme les héritiers d'un des plus anciens peuples du Moyen-Orient. Mais comme ce nom est ambigu, puisqu'il peut être revendiqué par d'autres Eglises de langue syriaque, le titre officiel de leur Eglise est «L'Ancienne Eglise de l'Orient». Elle marque ainsi son enracinement dans des territoires qui n'ont jamais appartenu à l'Empire Romain ni à l'Empire Byzantin son successeur. Même ceux qui ont renoncé (sans grande difficulté) aux traits dogmatiques caractéristiques du Nestorianisme pour se rattacher à Rome (certains dès le XV<sup>e</sup> siècle) ou aux Eglises protestantes, revendiquent avec fierté leur ancienneté.

Après une période de féconde activité théologique aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, puis une autre de grand rayonnement scientifique au sein du jeune Empire Abbasside, du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, l'Eglise Nestorienne subit les contrecoups de la montée du fondamentalisme islamique, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, puis ceux des révolutions du Moyen-Orient du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Réduite à de petites communautés, notam-

<sup>1</sup> On ne parle pas ici des Nestoriens du Malabar, au Sud de l'Inde, qui ont connu une évolution propre et dont les rapports avec le Catholicos sont, encore actuellement, difficiles.

ment en Mésopotamie du Nord, elle vivote jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Celles des plaines sont progressivement absorbées par les autres grandes Eglises, romaine, byzantine. Quant à celles des montagnes, les missionnaires protestants nous en ont fait, au XIX<sup>e</sup> siècle, de surprenantes descriptions ethnographiques, notamment autour du problème du mariage quasi général des prêtres et même des évêques, et de la succession de ces derniers d'oncle à neveu.

Par la suite les gouvernements respectifs de l'Empire Ottoman, puis de la Turquie (laïque) et de l'Irak, lanceront contre elles les Kurdes, qui partageaient avec ces communautés le territoire. Une longue série de massacres, suivis d'exodes, entraînent la disparition presque totale des anciennes communautés de montagne, à l'exception de quelques-unes, et le regroupement des survivants d'abord en Syrie sous mandat français, puis dans une *diaspora* à travers le monde (Bagdad, Téhéran, Liban, Caucase, U.S.A., où réside le Catholicos). Une communauté notable se trouve ainsi à Saint-Jory, près de Toulouse.

Le nom de «Chaldéens» est donné aux Assyriens rattachés à Rome, descendant soit des communautés dispersées depuis Chypre jusqu'aux plaines mésopotamiennes et devenues très tôt pour beaucoup «uniates», soit des montagnards réfugiés des années 1920 et qui ont tiré les conclusions de leur installation en Occident. Ils pratiquent la liturgie en langue syriaque (dont la musique a un parfum d'archaïsme très prononcé)<sup>2</sup> en y ayant introduit seulement la reconnaissance de Marie comme «Mère de Dieu», et en se référant de façon privilégiée à la littérature syriaque du IV<sup>e</sup> siècle (Saint Ephrem).

Ils ont également repris du Catholicisme l'idée de la communion relativement fréquente. Celle-ci est au contraire étrangère aux Assyriens traditionnels chez qui l'Eucharistie, appelée *qurbâna* (indiquant l'idée de «rapprochement») n'était célébrée qu'aux fêtes les plus importantes. Ils ne pratiquaient guère non plus la confession privée, l'absolution étant donnée par le prêtre, collectivement ou pour une même personne, pour les péchés en général.

L'action protestante a pris des visages différents suivant qu'elle émanait de l'*American Board of Missions* ou de l'Eglise Anglicane. La première a favorisé l'apparition d'une Eglise Protestante locale, même si elle ne le visait pas explicitement au début. La seconde a surtout accompli une œuvre d'aide, sans intervenir dans la vie intérieure de l'Eglise Assyrienne. Bien que partageant la Christologie catholique, elle a évité les polémiques sur ce sujet, et certains de ses membres ont développé une activité scientifique à partir de la tradition assyrienne afin de donner de Nestorius une image plus sereine.

L'effondrement de l'Empire Ottoman n'a pas permis la cristallisation de ces actions sur place. Une tentative d'union avec l'Eglise orthodoxe Russe, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas eu non plus de suite.

»L'Eglise de saint Thomas est restée fidèle à la tradition biblique sur le plan culturel aussi bien que linguistique et symbolique.« (Mgr Alichoran) Formée à la

<sup>2</sup> La Mission Chaldéenne (4, rue Greuze, Paris 16<sup>e</sup>) a publié un disque: *Rite de l'Eglise Assyro-Chaldéenne*.

faveur de la grande extension de la langue araméenne, de la Méditerranée à la Perse, cette Eglise a d'abord plus que toute autre développé une activité missionnaire considérable au Nord de l'Iran, en Asie centrale et en Chine. Pour comprendre l'effort d'adaptation linguistique dans ces régions, comme aussi en Inde du Sud qui aurait été évangélisée par Thomas lui-même, elle a fait de la surenchère sur l'attachement au syriaque qui est une forme de l'araméen.

L'arabisation des mésopotamiens, si importante pour le reste de leur culture, n'a pourtant jamais débordé sur la liturgie. Bien plus, nombre d'entre eux, actuellement encore, ont l'araméen comme langue maternelle. Ce dialecte, appelé *»soutret«* ou *»souriaya«* (de Syrie, en araméen) a certes évolué depuis que le Christ le parlait, mais il véhicule la même affectivité, à laquelle les Eglises d'Orient sont beaucoup plus sensibles que les Occidentaux.

Mais aussi, par-delà l'araméen, les Assyro-Chaldéens soulignent les liens très étroits de leurs rites et de leur liturgie avec le judaïsme. Cette continuité leur paraît particulièrement favorable pour *»appréhender le sacré«*.

Il est, du moins, certain que si elle n'avait pas été décimée par les persécutions, depuis les Mazdéens de l'Antiquité jusqu'aux Kurdes au XX<sup>e</sup> siècle, et affaiblie par la séparation, consommée en 1953, entre traditionnels et uniates, cette communauté aurait eu tous les atouts pour servir de lien entre les trois grandes religions monothéistes.

### 3. Les Coptes

De même que l'Eglise Chaldéenne se réclame de l'apôtre Thomas, l'Eglise Copte d'Egypte aurait été fondée par l'apôtre Marc, martyrisé en Alexandrie. Le Patriarche de cette ville, qui a autorité sur tous les Coptes, et également sur les Chrétiens d'Ethiopie et du Soudan, avec une représentation à Jérusalem, est considéré comme le successeur de saint Marc. Mais les Coptes attachent également une signification symbolique à deux passages du Nouveau Testament: la fuite en Egypte de la Sainte Famille, et le premier jour de Pentecôte où, parmi les *»nations«* qui reçurent le Saint Esprit, figuraient des Egyptiens.

En fait, des communautés juives se sont établies très tôt autour du Nil, notamment en Alexandrie, diffusant auprès des gens cultivés, mais parfois aussi auprès du peuple, des thèmes de l'Ancien Testament. *»Les Apologistes chrétiens y verront le dessein de la providence qui préparait le terrain à la diffusion du Nouveau Testament.«* (M. Roncaglia) Néanmoins les Juifs adoptèrent en même temps une attitude de fermeture envers ceux qui ne possédaient pas la Révélation, ce qui suscita de la part des Grecs d'Alexandrie et des Egyptiens un véritable antisémitisme. Née en milieu juif, l'Eglise d'Egypte reprit à son compte cette hostilité anti-juive et la renforça même en se proclamant *»le vrai Israël«*.

La grande floraison intellectuelle de l'Eglise d'Alexandrie est certes due en grande partie à l'héritage de la vie culturelle grecque, dans cette *»ville lumière de*

l'hellénisme», mais aussi à celui de la vie culturelle juive s'exprimant en grec (les Septantes, Philon d'Alexandrie, dont on retrouve des thèmes chez Clément d'Alexandrie et Origène, le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, qui pourrait être l'Alexandrin Apollon).

L'Égypte joue aussi un rôle considérable dans l'élaboration de la littérature apocryphe (évangiles, «révélations» non reconnues comme canoniques), ou dans la diffusion de celle-ci quand elle n'est pas autochtone. Si l'Église Chaldéenne se réclame de sa fidélité à la tradition la plus ancienne, l'Église Copte peut s'affirmer comme celle qui a connu la plus grande activité de confrontation et de transformation des cultures, où interviennent survivances pharaoniques, judéo-hellénisme, pensée grecque, gnose asiatique propagée par l'intelligentsia hellénistique, tradition hermétique, etc.

Aussi est-ce en Alexandrie que s'est manifestée pour la première fois ce que l'on peut qualifier légitimement de «théologie». A une époque où il n'y a pas de terminologie technique qui s'impose, Clément d'Alexandrie (v. 150–215) doit défricher un terrain presque vierge; mais dès Origène (v. 183–245) est clairement posée la question de la fonction révélatrice du Verbe Incarné et celle de la nécessité d'une interprétation du message du Christ. La théologie orientale est restée jusqu'à nos jours très proche, dans son inspiration comme dans son héritage, de la tradition alexandrine.

De leur côté saint Antoine (v. 250–356) et saint Pachôme (292–346) fondent le monachisme, individuel ou communautaire, et transforment l'Égypte en un vaste monastère. Il nous en reste une littérature populaire très spécifique, marquée par une grande austérité presque masochiste.

Forts de ce double rôle de précurseur joué par leur Église, les Égyptiens abordent derrière saint Cyrille la querelle sur les natures du Christ avec une intransigeance telle que, après la condamnation du Monophysisme (affirmation de l'existence d'une seule nature, divine, dans le Christ) par le concile de Chalcédoine (451), tout le pays adhère à l'hérésie. Lui qui était sorti victorieux même de la sévère persécution sous Dioclétien (303–310), il va connaître, de la part de l'empereur orthodoxe de Byzance, des brimades telles qu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle il croit pouvoir accueillir les Arabes musulmans en libérateurs.

Au lieu de cela, devenue minoritaire (un dixième, voire un douzième de la population), parfois brimée, voire même persécutée au XI<sup>e</sup> siècle, malgré le statut officiel de «protégés» accordé à ses membres, l'Église Copte souffre également d'abord des Croisades durant lesquelles, accusée – à tort – d'être complice des Francs, elle est la cible de quelques émeutes populaires, et ensuite de l'invasion mongole de 1258–1260, où son soutien réel à l'ennemi la discrédite et la met en butte à une pression qui culminera dans une grande persécution en 1321.

La langue copte reléguée pour la seule liturgie, l'arabe sert alors à rédiger quelques œuvres remarquables mais isolées. En même temps, les fidèles se ressaissent, en s'opposant notamment à des chefs religieux indignes. Enfin des contacts sont noués avec les autres Églises orientales, et les Coptes profitent alors

de toute la littérature théologique, nestorienne, melkite et jacobite, dont l'apogée est antérieur à la leur.

A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, un long sommeil frappe cette communauté, comme l'Égypte toute entière. La conquête ottomane de 1517 fixe le statut des minorités, sans empêcher de fréquentes applications de mesures oppressives. L'arrivée de Bonaparte en 1798 commence par compromettre les Coptes, bien que celui-là se proclamât «musulman», mais par la suite ils savent mieux profiter des méthodes d'organisation introduites par les Français. Aussi supporteront-ils mal la dureté de la reprise du pouvoir par les Turcs. Sous le règne de Muhammad Alî, beaucoup de Chrétiens, Grecs, Arméniens et Coptes sont choisis pour leurs qualités et atteignent une position élevée, recevant parfois les titres de Bey ou Pacha.

En même temps, le siège de Saint Marc connaît un des plus longs règnes de son histoire, celui de Pierre VII, qui dure de 1809 à 1852. A la fois sous l'autorité politique restaurée et sous celle du Patriarche, les monastères se réorganisent. C'est de cette époque que date la prise de conscience d'identité des Coptes, et leur sentiment d'être une élite avancée tant sur le plan de l'éducation que sur celui de la production. Au milieu du siècle, ils obtiennent le droit d'être militaires mais, à l'intérieur de l'armée, ils sont forcés d'adhérer à l'islam et le Patriarche doit demander leur exemption. Par contre les écoles se multiplient, tant pour les garçons que pour les filles où, en plus des sciences et de la géographie, on insiste sur l'étude des langues. C'est le Patriarcat qui fonde la première imprimerie privée en arabe d'Égypte. La contrepartie de cette rapide ouverture est l'apparition d'une Eglise Copte Protestante et la scission de la communauté en deux.

Les Coptes ont adopté le système islamique du *waqf*, bien «de main-morte» dont les revenus sont destinés à financer monastères et églises. Aussi les laïcs commencent-ils, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à participer à la gestion des affaires civiles et légales de l'Eglise. Le «Mouvement des laïcs» prétend confiner le clergé dans les questions spirituelles. Certains demandent en outre une éducation plus libérale pour les religieux et la convocation d'un concile pour établir un séminaire théologique. On va même jusqu'à proposer la participation de laïcs dans l'administration du «Droit personnel» (qui est dévolu, en pays islamique héritier de l'Empire Ottoman, aux compétences religieuses) pour les questions de mariage, divorce et héritage. Ces réformes connaissent un début d'élaboration en 1874–5 puis, après une forte opposition du clergé, une réalisation effective en 1883, avec la formation d'*al-Majlis al-millî* (l'assemblée de la communauté). Mais ce n'est qu'en 1927 que les laïcs obtiendront d'exercer la totalité des charges qui leur ont été dévolues. Encore les conflits d'autorité, entre laïcs et Patriarches, évêques ou Supérieurs de couvents ne cessent-ils pas pour autant, pouvant aller jusqu'à la demande de déposition du Patriarche comme en 1954. A cette époque, le gouvernement prend à sa charge les affaires du statut personnel, rompant avec la tradition ottomane. Six ans plus tard la main-mise gouvernementale s'accroît et *al-Majlis al-millî* est réduit au rôle d'instance consultative auprès du Patriarche.

Cet épisode affecte la vie de la communauté par ses nombreux conflits, mais permet de mettre en avant quelques remarquables personnalités qui se sont distinguées tant à l'échelon d'*al-Majlis al-millî* qu'à celui du pays tout entier. D'abord bien disposés envers l'occupation anglaise, les Coptes constatent vite qu'ils sont loin d'être privilégiés par cette nouvelle administration, qui préfère céder à la majorité musulmane, et surtout favoriser l'installation d'antennes des Eglises anglaises. Après plusieurs protestations, un Congrès Copte est tenu en Asyut en 1911.

Plus encore, la lutte contre l'occupant rapproche pour la première fois Chrétiens et Musulmans. Beaucoup de Coptes se distinguent au sein du «Parti Wafd», d'abord dans la résistance puis, après l'indépendance de 1922, dans l'exercice du pouvoir. Le phénomène déborde la politique dans les années 20; les Coptes sont à la pointe de l'activité intellectuelle dans les genres nouveaux comme le théâtre et le cinéma. Mais la chute de la monarchie en 1952 stoppe le processus d'émancipation. Le régime dictatorial de Nasser chasse les Chrétiens de leurs emplois et les contraint au silence. Après lui Sadate applique une politique de bascule, replaçant certains Chrétiens à des postes importants, mais surveillant étroitement une hiérarchie, parfois turbulente il est vrai.

Le Patriarche Cyrille VI, élu avec beaucoup de difficultés en 1959, a lancé un vaste mouvement de rénovation et de purification de l'Eglise, entraînant la séparation d'un petit groupe ultraconservateur. Le mouvement monastique connaît une renaissance spectaculaire. L'attrait de la «vie angélique» a conduit au désert de nombreux diplômés d'université. Certains étaient mus par la protestation contre le laxisme des chefs religieux. Inversement les laïcs sont souvent déçus par l'action des patriarches qui, élevés dans le seul univers monastique, ne savent pas prendre en considération toute l'étendue des problèmes de la communauté, notamment ses aspects administratifs.

#### 4. Les Orthodoxes

---

Par opposition aux Eglises Chaldéenne et Copte, liées essentiellement à un territoire passé sous la domination arabo-musulmane, l'Eglise Grecque (orthodoxe et catholique) porte dans son nom même un tiraillement tragique: elle se veut l'héritière de l'ancienne Eglise autochtone, mais elle a été désignée après le concile de Chalcédoine (451) comme Eglise Melkite, soit «de l'empereur» (*malik*), sous-entendant de l'Empereur «étranger» puisqu'il résidait à Byzance (Constantinople). Ses liturgies prolongent ce tiraillement puisqu'elles juxtaposent la langue originelle grecque, et donc indo-européenne, à l'arabe, langue sémitique d'une structure tout à fait différente, tandis que les Eglises syriaque ou copte n'ont connu, par l'arabisation, qu'un glissement à l'intérieur d'un même domaine linguistique, ou entre deux domaines assez proches.

Nous parlerons dans ce paragraphe des Melkites Orthodoxes, c'est à dire des Eglises Grecques qui sont restées «autocéphales» (se dirigeant elles-mêmes). Elles

consistent en quatre patriarchats: Constantinople (Istanbul), Alexandrie (presque démunie de fidèles actuellement), Antioche (dont le siège a été transféré au XIX<sup>e</sup> siècle à Damas), et Jérusalem. Ces Eglises ont leur autonomie administrative totale, le Patriarcat de Constantinople n'ayant de prééminence que morale.

Elles revendiquent l'authenticité du message chrétien, car la langue grecque s'est très vite imposée comme la principale langue de culture du christianisme, et elles considèrent que ce sont les Eglises attachées aux langues régionales (copte, syriaque, araméen) qui se sont séparées de ce tronc. D'ailleurs n'ont-elles pas toutes été condamnées par les conciles successifs pour leurs doctrines erronées sur le Christ (monophysisme des Coptes, Jacobites et Arméniens<sup>3</sup>; duophysisme exagéré des Chaldéens; etc.)?

Car tout en gardant jalousement leur autonomie administrative, les Eglises Grecques se réclament d'une même foi, issue des Pères grecs de l'Eglise et des sept premiers conciles œcuméniques, et d'une même liturgie, celle de saint Basile le Grand et de saint Jean Chrysostome.

La croyance des Melkites est donc plus proche de celle des Catholiques que de celles des Eglises régionales du Moyen-Orient. C'est peut-être pour cela qu'ils devaient ressentir encore plus la séparation d'avec Rome en 1054. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle encore, alors que nombre d'Eglises orientales avaient reconnu la suprématie du Pape, les Melkites lui restaient les plus opposés. Il fallut des circonstances particulières pour qu'une partie se séparât afin de constituer une Eglise uniate, qui d'ailleurs a gardé pour elle seule le nom de Melkite, si bien que ce nom désigne jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle les Grecs Orthodoxes des pays arabes, et depuis cette date les Grecs Catholiques. En contrepartie les Orthodoxes se sont rapprochés des Eglises restées indépendantes, dans l'affirmation d'un commun caractère «oriental», malgré les très importantes divergences doctrinales.

La seule différence d'avec les Grecs réside en effet dans l'arabisation. Celle-ci est un phénomène très complexe. Lors de l'invasion du Moyen Orient par les tribus issues de l'Arabie, au VII<sup>e</sup> siècle, les réactions des Chrétiens furent diverses. Beaucoup résistèrent, mais certaines Eglises schismatiques, qui étaient persécutées par Byzance, reçurent les Arabes en libérateurs. A l'intérieur des Eglises, il y eut aussi des divergences: les campagnards, qui furent soumis à des impôts plus durs, ne tardèrent pas à juger sévèrement les nouveaux maîtres. Par contre les habitants des villes, qui étaient en majorité melkites, furent favorisés par le nouveau pouvoir qui avait besoin d'eux pour son administration. Durant plus de trente-cinq ans, le grec fut utilisé au même titre que l'arabe comme langue de chancellerie par le Califat Umayyade de Damas (660–750).

L'arabisation complète de l'administration, en 696, entraîna celle des secrétaires, le plus souvent melkites. De même l'art islamique à ses débuts utilisa les services d'artistes grecs, comme on peut le voir par les mosaïques de la grande

<sup>3</sup> Les Coptes et Arméniens autocéphales (par opposition aux Arméniens «uniates») se qualifient eux-mêmes d'«orthodoxes», le mot désignant «ceux qui possèdent la doctrine droite», mais cet adjectif est généralement utilisé sans précision supplémentaire pour désigner les Eglises grecques et leurs héritiers slaves.



mosquée de Damas. Le château de Qusayr Amra, dans l'actuel désert de Jordanie, qui servait de relai de chasse au Calife, est encore plus remarquable puisqu'il contient des fresques représentant des figures humaines et animales. On sait en effet que très vite l'islam répudia les représentations figurées qui seront reléguées dans les arts mineurs (miniatures, orfèvrerie,...).

L'arabisation de l'Eglise se fit plus lentement mais non moins sûrement. Le dernier grand docteur de l'Eglise Grecque, saint Jean Damascène (v. 675 – av. 742), occupa un poste dans les finances du pouvoir islamique même après l'arabisation de l'administration, jusqu'à ce qu'un édit officiel réservât la haute administration aux Musulmans (vers 717–720).

Les Melkites ne jouent pas un rôle aussi considérable qu'on pourrait le croire dans la transmission de la culture, de la philosophie et de la science grecques au monde arabo-islamique. Ce sont surtout les Chrétiens syriaques (Jacobites et plus encore Nestoriens) qui marquent ce mouvement de traduction à l'arabe à partir de leur langue de culture et de liturgie, les textes grecs ayant depuis longtemps été traduits en syriaque.

La vie intellectuelle melkite semble en effet s'essouffler assez vite. Le grec n'est plus écrit à partir du IX<sup>e</sup> siècle, alors que le syriaque sera encore longtemps utilisé par les auteurs des Eglises nationales et le copte par les Egyptiens jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle.

L'univers des Melkites tend alors à se replier sur la piété. La remise à Dieu seul, l'attente du jugement dernier et de la venue du Royaume, une dévotion particulière pour la Mère du Christ, enfin, en constituent les axes principaux. Cette religiosité s'exprime, comme chez tous les Orthodoxes, par l'icône. Les Melkites ont formé une école très remarquable de peinture, mais dont l'originalité n'a été reconnue que très récemment, si bien que beaucoup d'icônes ont vu leurs inscriptions en arabe effacées et refaites en grec pour être mieux vendues sur le marché international. Leur liturgie enfin est particulièrement splendide, encore qu'elle soit marquée par un certain désordre: lors de grandes cérémonies, on peut voir simultanément l'évêque officier, tandis qu'un prêtre donne la communion et qu'un autre bénit des cierges présentés par les fidèles, le tout sous le bruit des cloches qui peuvent sonner des heures entières.

Sous l'Empire Ottoman, les Melkites sont classés en *millet* (religion) comme les autres Chrétiens, et soumis au système de la »protection« (*dhimma*) qui leur reconnaît des droits, mais soigneusement limités. C'est seulement en 1856, à la fin de la guerre de Crimée, que le Sultan reconnaît tous ses sujets comme égaux, quelle que soit leur religion, pour éviter que le sort des minorités chrétiennes ne soit un motif d'intervention de l'étranger. Cette proclamation reste d'abord seulement »de façade«, dans un Moyen-Orient déchiré par les luttes d'Egyptiens contre Turcs, d'Arabes contre Ottomans, de Chrétiens contre Musulmans, de minorités entre elles, d'intérêts européens divergents, où tout le monde était client de quelqu'un. Elle fut renforcée par la proclamation du régime laïc de 1908, et les Chrétiens purent ainsi notamment entrer dans l'armée. Les revers des Turcs durant la guerre de 1914 devaient cependant les conduire à se venger contre les Chré-

tiens, les Arméniens surtout, mais aussi ceux de Syrie et du Liban. Seules les bonnes relations du Patriarche Œcuménique avec le Sultan protégèrent relativement les Orthodoxes par rapport aux Maronites et aux Catholiques. Après la chute du Sultan et de l'Empire, ce même Patriarche cultiva particulièrement les rapports avec les nouvelles autorités des pays arabes devenus indépendants.

Bien ancrée ainsi dans le nationalisme arabe, l'Eglise Orthodoxe devait être douloureusement marquée par plusieurs crises politiques: – le déplacement de dizaines de milliers de Palestiniens après la guerre israélo-arabe de 1947–1948; – l'expulsion d'Egypte des Orthodoxes d'origine libanaise ou syrienne, jusqu'en 1955; – l'émigration, enfin, d'une centaine de milliers d'Orthodoxes de Syrie au Liban dans les années 60. Le rôle très actif des Orthodoxes dans les revendications arabes a été sanctionné par la profanation de leur église et de leur cimetière dans la ville de Qunaytra par l'armée israélienne lors de la guerre d'octobre 1973.

Enfin les orthodoxes ont joué un rôle déterminant dans le renouveau culturel arabe au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans la communauté syro-libanaise installée en Egypte, et qui devait – cruelle ironie – être éliminée par le régime de Nasser.

## 5. Les Melkites

---

Quels sont les motifs qui ont poussé une partie des Patriarches et des évêques de confession grecque orthodoxe à se rattacher au Catholicisme, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, entraînant à leur suite leurs fidèles? On ne peut que formuler des hypothèses car, bien sûr, cette démarche fut présentée comme en continuité avec la tradition, qui a toujours reconnu la primauté morale du siège de saint Pierre. Et pourtant il s'est agi là d'un véritable déchirement car la fraction restée indépendante durcissait encore plus son opposition à Rome.

La présence de missions catholiques, notamment des Jésuites, en Alep et dans les grands centres urbains d'où ils rayonnaient, a certainement joué un grand rôle. Ils donnaient l'image de la vitalité du Catholicisme, de son unification hiérarchique, de sa discipline enfin, face à l'étiollement et à la dispersion des Eglises locales. Mais il y eut également des démarches personnelles, comme celles du pape Clément XI, qui sut s'adresser directement à des personnages importants, tel le Patriarche de Damas, Cyrille, dont il obtint la soumission en 1717.

Il fallait pourtant beaucoup de courage à certains membres de la hiérarchie locale pour affirmer ce rattachement à Rome. Aux yeux des Orthodoxes, il s'agissait d'une trahison, et chaque acte d'obéissance entraînait un petit schisme entre la majorité qui suivait son évêque et ceux qui préféraient rester en communion avec le reste de la hiérarchie, restée autocéphale, et qui devaient remplacer l'évêque ayant fait défection. Le prélat était ainsi conforté d'un côté par la fidélité de la plupart de ses ouailles, mais affaibli de l'autre par son isolement dans la hiérarchie et l'éloignement de Rome.

Aux yeux de l'autorité politique de l'Empire Ottoman, il pouvait aussi y avoir suspicion de collusion avec des étrangers, Louis XIV s'étant hautement présenté comme le protecteur des missionnaires. De fait, il y eut beaucoup de fluctuations en fonction de l'état des rapports diplomatiques avec l'Occident, et plus encore de l'état d'esprit plus ou moins xénophobe des divers Pachas (gouverneurs). Les lettres des responsables jésuites rendent hommage notamment au patriarche Ignace Pierre et à l'archevêque d'Alep, Denis Rezkallah, qui furent bastonnés et emprisonnés jusqu'à ce qu'ils succombent aux mauvais traitements, »pour le seul crime dont ils furent accusés, qui était de faire une profession publique de la Religion Catholique« (*Nouveaux Mémoires* 1724, 48).

Il fallait d'autant plus de courage que les sollicitations de Rome étaient parfois hautaines et peu délicates, brandissant par exemple la formule du Christ »de quoi sert à l'homme de gagner tout le monde s'il perd son âme«, et laissant ainsi entendre que le refus de soumission ne pourrait être dû qu'à un calcul intéressé. Plus encore, quand ils parlent des religieux indigènes qui ne sont pas placés à des postes déterminants, les missionnaires adoptent un ton souvent condescendant, attitude qui s'est maintenue jusqu'à nos jours et qui explique bien des frictions entre clergé latin et clergé local.

La situation n'a évolué que progressivement. Sur le plan social en premier lieu: c'est seulement en 1828 que le statut des Catholiques a été reconnu officiellement, d'abord sous l'autorité du Nonce Apostolique, tandis qu'un administrateur musulman réglait leurs problèmes temporels. Encore cette communauté religieuse (*millet*) officielle était-elle un peu hybride et subordonnait-elle au début les Melkites et les Maronites à l'Evêque Arménien Catholique, dont le premier est nommé officiellement en 1831 pour servir de »cour d'appel« tant pour les affaires spirituelles que pour certaines affaires temporelles pour lesquelles il est habilité à servir d'intermédiaire avec la Sublime Porte (c'est à dire le gouvernement de l'Empire Ottoman).

Sur le plan spirituel, les Melkites ont gardé plusieurs traits de la liturgie orthodoxe, par exemple la lecture de trois Evangiles, la distribution du pain à la communauté (coutume que l'on trouve dans certaines campagnes de France) lors des grandes cérémonies. Mais cette liturgie se déroule d'une façon beaucoup plus disciplinée et surtout plus courte, aussi la pratique est-elle plus fréquente chez eux. L'effort principal du clergé latin, au début de l'union, visa à obtenir l'usage fréquent de la communion et de la confession, avec accusation des péchés particuliers, et non plus seulement demande d'une absolution globale. Il obtint aussi que l'on renonçât à la coutume de ne faire baptiser l'enfant que quarante jours après la naissance.

Le fidèle melkite a la même psychologie que celui de toute autre confession chrétienne orientale, et son appartenance à la même Eglise que les Catholiques, le rend plus apte à faire ressortir aux yeux de ceux-ci, par contraste, cette spécificité orientale pas toujours respectée par les Latins. Il conçoit sa vie religieuse comme une obligation morale, un devoir de conscience, et il est très difficilement

porté à la contestation; il appartient à une Eglise par sa famille et suit son pasteur, se réservant par contre toute liberté d'appréciation et d'action sur les affaires concrètes de gestion.

C'est au niveau de la vie de la communauté, plus encore que celle de la hiérarchie, que l'on trouve l'aspect le plus attachant. Dans les grandes villes, où se juxtaposent les différentes Eglises, elle est plus diffuse et se manifeste surtout autour du sanctuaire et des activités du clergé (le plus souvent célibataire), activités assez comparables formellement à celles de l'Occident: groupements, actions charitables, chorales, ... Un œil observateur y perçoit pourtant un aspect spécifique: le profil du »pasteur«. Cet aspect s'épanouit pleinement dans les communautés rurales, où les villages sont généralement constitués autour d'une confession, sinon toujours unique, du moins très majoritaire. Les rapports avec le clergé sont plus familiers et plus affectueux, tout en étant toujours très respectueux. Le prêtre de village est le plus souvent marié, car il a accédé tard à la prêtrise, et ce n'est qu'après l'ordination que le mariage est interdit. Il a généralement de nombreux enfants. Parfois il cultive une terre. Il occupe un logement de fonction fourni par la communauté et proche de l'église. Ces deux derniers points sont nécessaires pour compléter un très maigre appointement du patriarcat. Il apparaît comme un notable, mais surtout comme un symbole. Il enseigne, et pas seulement le catéchisme. Ses enfants, s'ils veulent porter dignement le sobriquet de *ibn al-khûrî* (fils du prêtre), se doivent d'être les plus instruits.

Les missionnaires latins n'ont pas manqué de noter ce qui leur apparaissait comme un handicap: ils soulignent par contraste leur propre disponibilité de célibataires, notamment pour les malades et les pauvres. Leur point de vue s'est imposé dans les villes, où ce dernier aspect est primordial. Dans les campagnes, où la solidarité du village sert d'»assurance« aux démunis, leur rôle de symbole reste prédominant.

L'Eglise Melkite est ainsi tiraillée entre d'une part un clergé citadin, apparemment très semblable à son homologue catholique occidental, mais qui affirme sa spécificité par l'attachement aux traditions spirituelles de l'Orient et, sur le plan pratique, par le nationalisme arabe, et d'autre part un clergé rural, qui vit au niveau de ses ouailles, avec les mêmes préoccupations quotidiennes, et qui tire son influence précisément de cette fusion du rythme de vie. Encore cette symbiose risque-t-elle, à moyen terme, d'être très affectée par la diminution des vocations, qui contraint le prêtre rural à faire de longues tournées pour joindre des villages démunis, et qui établit ainsi par force une certaine distance morale entre pasteur et fidèles géographiquement éloignés.

## 6. Les Jacobites

Le nom de Jacobites serait dû à un hérésiarque du début du VI<sup>e</sup> siècle, le prêtre Jacob Baradeus. Celui-ci reprit l'affirmation, déjà ancienne, selon laquelle Jésus

n'a qu'une nature, qui est divine. Par ailleurs il renforça la cohésion de l'Église Syrienne à la fois contre le pouvoir byzantin qui la persécutait, et contre les Nestoriens qui s'étaient séparés d'elle et qui se lançaient dans une grande activité missionnaire vers l'Orient.

On emploie parfois ce nom de Jacobites pour désigner tous les Monophysites du Moyen-Orient, y compris les Coptes et les Arméniens, qui ne se rattachent pourtant pas de façon privilégiée à Baradeus. Aussi les Jacobites proprement dits sont-ils les Monophysites vivant d'abord en Syrie et Irak, puis réfugiés à partir du XV<sup>e</sup> siècle en Turquie du Sud-Est (région kurde de Tûr 'Abdîn). Appelés aussi Syriens Orthodoxes, ils usent des langues et des modes de vie des Arabes, des Kurdes ou des Turcs parmi lesquels ils vivent.

Ils ont constitué au Moyen Age une communauté très importante, sinon par le nombre, du moins par ce qu'elle représentait. Bien avant le réveil copte, et alors que les Arméniens étaient totalement marginalisés, ils ont maintenu le prestige de la tradition spirituelle monophysite.

Ils ont activement participé à la transmission de la culture grecque au monde arabe par des traductions, des adaptations, des commentaires; mais en même temps ils ont maintenu une riche activité dans leur langue de culture. Le syriaque a certes perdu un peu de sa prédominance au X<sup>e</sup> siècle, au profit de l'arabe, langue dans laquelle les Jacobites n'ont pourtant pas donné une production aussi variée que les autres communautés orientales. Mais le syriaque revient à l'honneur à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle et est utilisé par de nombreux écrivains et compilateurs. C'est dans ce contexte de grande activité intellectuelle que se distinguent certains des plus grands noms de toute la pensée chrétienne orientale, notamment Yahyâ ibn Adî au X<sup>e</sup> siècle, le plus grand philosophe chrétien de langue arabe, et le polygraphe Bar Hebraeus au XIII<sup>e</sup> siècle, qui utilisait l'arabe mais surtout le syriaque.

S'ils faisaient preuve de méfiance vis-à-vis des grecs, les Jacobites entretenaient de bonnes relations avec les autres formes de christianisme: avec les Coptes, bien sûr, dont ils ne différaient que par quelques points de rite; avec les Arméniens; avec les Nestoriens, à l'occasion, malgré une farouche opposition dogmatique; et même avec les croisés latins.

Les rapports avec les Musulmans furent plus complexes. Ils accueillirent les conquérants arabes en libérateurs, mais ceux-ci traitèrent assez durement les Jacobites qui étaient surtout des agriculteurs. Les Jacobites des villes furent par contre bien admis par les Musulmans et certains, comme Yahyâ ibn Adî, jouirent d'une autorité morale considérable. Mais après l'échec des Croisades et la reconquête musulmane sur les Occidentaux, la communauté toute entière subit des brimades systématiques (fin XII<sup>e</sup>s.). Un temps soulagée par l'occupation mongole, elle pâtit à nouveau lorsque ceux-ci se convertirent à l'islam (XIV<sup>e</sup> s.).

Aussi la communauté jacobite a-t-elle par la suite fortement dépéri. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, elle n'aurait guère compris que de quarante à quarante-cinq mille familles. De plus elle était divisée: deux Patriarches, résidant dans deux villes de

haute-Mésopotamie, se disputaient l'autorité suprême. Il y eut même, un temps, un Patriarche de la région occidentale qui devint maronite et exerça ses charges épiscopales en même temps pour les deux Eglises. Un autre Patriarche, d'Alep, avait accepté en 1656 de se soumettre à Rome; mais comme cette Eglise uniate eut à se plaindre des Missionnaires et notamment du rôle trouble joué par les Capucins en Alep, elle se mit à décroître dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bien qu'elle ait produit dans une époque récente des personnalités de premier plan, elle compte actuellement moins de 50000 membres.

Le rattachement à Rome fut favorisé par le fait que les jacobites éclairés pensaient que leur position sur la nature uniquement divine de Jésus était surtout dirigée contre les Nestoriens, et qu'elle ne différait de celle des Catholiques que dans la manière de s'expliquer. En fait, les Jacobites restés indépendants étaient beaucoup plus soucieux d'affirmer la sainteté de leurs grands docteurs (notamment Dioscore, successeur de saint Cyrille d'Alexandrie en 444 et déposé par le concile de Chalcédoine en 451) que de comprendre ce qu'ils avaient vraiment dit. Les Jésuites racontaient que leurs prêtres, qui étaient pourtant les premiers à engager la polémique sur les questions dogmatiques, ne répondaient à leurs arguments tirés de l'Évangile »que par des invectives, en faisant le signe de la Croix avec le seul doigt du milieu de la main, et tenant en même temps les autres doigts pliés, pour /.../ faire entendre qu'ils ne reconnaissent qu'une nature en Jésus Christ et qu'on ne leur fera jamais croire le contraire« (*Nouveaux Mémoires* 1724, 62).

Ce serait pourtant une erreur de ne juger les Jacobites que d'après ces tardives attitudes de repli. Au Moyen Age, ils surent très bien exposer leur spiritualité. Pour eux, l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus était comme l'union de l'âme et du corps dans laquelle »l'âme ne se transforme pas et le corps ne varie pas de nature, mais /.../ il se constitue à partir d'eux une hypostase unique venant de deux hypostases, et une nature unique venant de deux natures, avec une opération unique et une volonté unique« ('Alî ibn Dâwûd al-Arfâdî; Troupeau 1969, 208). Si on leur alléguait les actions et les attitudes humaines de Jésus, ils répondaient: »Nous savons qu'il n'a fait aucune de ces choses à cause d'un besoin qu'il en aurait eu, ni d'une nécessité, à Dieu ne plaise! Mais il a fait ces choses pour nous ressembler et pour se cacher de Satan, afin de ne pas lui faire connaître qu'il était Dieu, de sorte que Satan s'en serait méfié et n'aurait pas osé le tuer, rendant vaine sa venue; parce que, s'il n'était pas mort, il ne nous aurait pas sauvés, et sa venue aurait été vaine, car il est venu pour nous sauver.« (Sévère Ibn al-Muqaffa'; Troupeau 1985, 375)

Le XIX<sup>e</sup> siècle devait leur donner le coup de grâce de deux façons: d'une part les missions protestantes, notamment de l'Eglise Episcopaliennne d'Amérique, détachèrent à nouveau un rameau de la communauté. Les Jacobites protestants furent même parfois regardés par les autorités ottomanes comme une confession (*millet*) à part. En même temps ils s'imprégnaient d'occidentalisme et l'on a pu dire que les Episcopaliens diffusaient »aussi bien les pilules américaines que l'Évangile américain«.

D'autre part, ces minorités étaient des victimes désignées pour subir les contre-coups des crises politiques. De 1843 à 1925 au moins quatre grandes vagues de massacres furent perpétrées par les Kurdes contre les Jacobites qui, vivant au milieu d'eux, les dominaient par leur expérience économique et leur avantage culturel. De là des migrations jusqu'en Amérique. Le passage de la Syrie et du Liban sous domination française favorisa l'action catholique et un nouvel attrait se manifesta pour une Eglise mieux structurée et plus disciplinée.

Le symbole le plus déchirant de l'effondrement d'une des plus prestigieuses Chrétientés orientales est l'état actuel du monachisme. Cette discipline qui a marqué toute l'Eglise d'Asie, et même tout le christianisme à ses débuts, et qui a donné parmi les plus beaux monuments du Moyen-Orient, ne conserve plus que quelques établissements regroupant un petit nombre de moines, suivant la règle de saint Antoine, et souvent vivant en solitaires.

## 7. Les Maronites

---

Longtemps considérés comme une simple curiosité, dans leur refuge des montagnes libanaises, les Maronites sont devenus, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le groupe peut-être le plus diversifié et l'un des plus marquants du Moyen-Orient. Leurs liens avec l'Occident, qui remontent au moins à Louis XIV, et qui ont été renforcés à l'époque des «mandats» de la Société des nations, y sont pour beaucoup. Mais ils n'ont pas supprimé le caractère spécifique de cette communauté. Le spectateur européen du conflit récent au Liban est souvent tenté de prêter ses propres réactions et analyses à ces farouches défenseurs du dernier «bastion» chrétien contre l'Islam (ou du moins du dernier groupement à peu près homogène et localisé), et il est surpris de les voir, par moments, réagir selon ce qu'ils sont réellement, c'est à dire en orientaux.

Le nom de «Maronite» dériverait de l'abbé Maroun, qui vivait au début du V<sup>e</sup> siècle, et qui aurait joui d'une grande autorité spirituelle dans la Syrie du Nord, autour du fleuve Oronte. Certains ont soutenu que cette communauté ne se serait jamais séparée de Rome. Les missionnaires jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle distinguaient soigneusement l'abbé Maroun, correspondant épistolaire du pape Hormisdas (514–523), d'un hérésiarque plus récent du même nom; d'autres auteurs, à la même époque, soutenaient que les Maronites n'ont passé pour hérétiques que du fait de leur proximité avec d'autres Eglises schismatiques. En réalité, il est certain qu'ils ont adhéré au «Monothélisme», qui ne reconnaît qu'une volonté et qu'une opération en Jésus-Christ, bien qu'il ait deux natures.

Cette doctrine est plus qu'une subtilité théologique. A la fin de la domination byzantine sur le Moyen Orient, le Monophysisme a dominé la région, et le Monothélisme apparaît comme une solution intermédiaire entre christologie jacobite et christologie catholique et orthodoxe. Elle est, à la fois, une marque d'indépendance par rapport aux deux grandes communautés, et un trait d'union entre elles.

Le Pape Honorius 1<sup>er</sup> (625–638) l’a même soutenue durant quelques temps. La conquête musulmane, qui sépara les orientaux du reste de la Chrétienté, accentua au contraire les oppositions. Elles furent consommées par le Concile de Constantinople III (680) qui condamna expressément le Monothélisme. La communauté maronite resta schismatique durant un demi-millénaire et se renferma dans les montagnes du Liban sous le nom de Mardaïtes, c’est à dire »rebelles« (par rapport à Byzance, bien sûr). Puis ses chefs abjurèrent l’hérésie entre les mains de l’évêque latin d’Antioche, au temps des Croisades, ce qui en fait la plus ancienne Eglise uniate.

La liturgie s’est maintenue en syriaque, avec ajout de chants en arabe. La contribution des membres de cette Eglise à cette dernière culture fut la moins importante, parmi toutes les chrétientés orientales au Moyen Age. Mais paradoxalement l’emprise de Rome favorisa l’arabisme. Les Latins s’efforcèrent d’imposer leur propre discipline (notamment l’interdiction de l’usure et la lutte contre une violence endémique); ils supprimèrent ce qui, dans la liturgie locale, était trop en contraste avec la perspective romaine (pour la consécration, la confession, ...) et favorisèrent des coutumes spécifiquement occidentales, comme le célibat des prêtres. Mais en même temps ils aidèrent à l’instruction du clergé qui, jusqu’à ce qu’on crée, en 1584, un collège maronite à Rome, était très peu formé (certains écrivains de l’époque attribuent ce dernier trait à la proximité des Druzes qui proclament »qu’il ne faut discourir des points capitaux de leur religion [et] persuadent aux autres d’en faire autant dans la pratique de la Religion Catholique«).

Les intéressés surent répondre positivement à cette invitation, sans pour autant renoncer au goût des transactions, ni à celui de la force. Ils ne manifestèrent pas l’opiniâtreté de certaines autres Eglises uniates dans le maintien de leur coutumes, et assimilèrent remarquablement les perspectives nouvelles qui leur étaient offertes. Il n’y eut que de rares heurts, comme par exemple en 1581, où il fallut imposer les décisions du Concile de Trente et résorber les effets d’un »conciliabule schismatique«. La stabilité et la cohésion de la société montagnarde entretenait, par ailleurs, une grande sérénité et les missionnaires soulignent à l’envi »que l’on trouve dans cette aimable nation des âmes pures, innocentes et capables des plus grandes vertus« (A. Nacchi s.j., 1727).

Ce processus culmine dans l’œuvre de Germanos Farhat (1670–1732), qui marqua une étape capitale dans l’histoire culturelle arabe moderne. Originaire d’Alep, après un séjour au Liban et un voyage en Europe occidentale, il devint patriarche de sa ville natale et joua un rôle de premier plan dans l’organisation de l’Eglise Maronite. Il rédigea une œuvre religieuse intéressante, mais doit surtout être mentionné comme précurseur de la Renaissance culturelle (*Nahda*) arabe du XIX<sup>e</sup> siècle par ses poésies et ses travaux de linguistique. Maniant non seulement le syriaque et l’arabe, mais aussi le latin et l’italien, il étudia dans sa ville avec des maîtres chrétiens, dont certains formés au Collège Maronite de Rome, et également des maîtres musulmans. Il réunit autour de lui un groupe de poètes et de savants dont l’influence fut durable, ce qui explique la part prise par les Chrétiens libano-syriens dans l’essor ultérieur de l’arabisme.



Les Maronites ont clairement conscience que, par leur arabisation, ils ont apporté un élément très spécifique à la culture arabe. Germanos Farhat possédait tous les raffinements de la poésie classique en cette langue, mais la consacra à des sujets chrétiens. Arabisation n'a jamais signifié, pour les Maronites, compromission avec l'islam. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Volney notait que «chaque village a sa chapelle, son desservant, et chaque chapelle a sa cloche: chose inouïe dans le reste de la Turquie.<sup>4</sup> Les Maronites en tirent vanité, et pour s'assurer la durée de ces franchises, ils ne permettent à aucun Musulman d'habiter parmi eux.» (Volney 1787, 2:20–21)

Longtemps le pouvoir musulman est resté lointain et nominal. Ce sont les Ottomans qui, au XIX<sup>e</sup> siècle seulement, le rendent effectif en utilisant deux armes: – l'excitation des Druzes contre les Chrétiens, qui conduit à de nombreux massacres, notamment en 1860; – le *safarbarlek*, ou *razzia* par l'armée de tous les hommes valides, déportés en travaux forcés pratiquement à perpétuité en Anatolie. Il y a quelques décennies, nombre de vieillards se souvenaient encore de cette pratique, disparue seulement en 1914.

La communauté maronite a été fortement éprouvée, à notre époque, par une guerre civile de quinze années, prolongée par la main mise étrangère (Syrie, Iran) sur le Liban. Aussi, pour comprendre l'attachement jaloux des Maronites à leur statut, il ne faut pas invoquer de prétendus privilèges, bien illusoire dans un pays où les actes officiels n'ont que peu de portée, mais bien tenir compte des trois points que nous venons de voir: – conscience d'avoir joué dans l'arabisme un rôle à la fois capital et spécifique; – souvenir de l'autonomie longtemps conservée du fait de la cohésion géographique; – sentiment, enfin, d'avoir été une des cibles favorites des persécutions antichrétiennes par l'Islam à l'époque moderne.

Encore faut-il déplorer que la traditionnelle cohésion de la communauté soit en train d'éclater: tendance beaucoup plus grande à l'émigration chez les Chrétiens que chez les Musulmans, dans le sens d'un certain individualisme que dénonçait déjà, il y a un siècle et demi, le Comte de Paris: »imprévoyants et légers, ils ignorent les devoirs que dans une nation chacun doit s'imposer pour assurer le bien de tous« (Comte De Paris 1861, 68) ; opposition traditionnelle entre Maronites du Mont Liban et du Chouf d'une part, et ceux de la région de Tripoli de l'autre; rivalités de personnes, enfin – que Volney constatait déjà il y a plus de deux siècles – dans la hiérarchie ecclésiastique, et qui se sont de nos jours généralisées, attisées par tous les intérêts en jeu.

## 8. Les Arméniens

A la différence des précédentes communautés, qui appartiennent toutes au monde sémitique (ou chamito-sémitique), les Arméniens sont des Indo-européens et n'ont pas du tout été touchés, sur le plan religieux, par l'arabisation. Certes, les

<sup>4</sup> En principe, en pays islamique, les Chrétiens ne devaient pas sonner les cloches.

Arméniens vivant en pays arabes pratiquent la langue de leur entourage et, surtout pour les personnes âgées qui n'ont pas connu de scolarisation »normalisée« dans leur langue maternelle<sup>5</sup>, des réponses de l'office peuvent être dites en arabe, mais toute leur littérature et leur patrimoine est formulé dans leur langue et avec leur écriture spécifique.

Ils n'en jouent pas moins un rôle important dans la vie du Moyen Orient. Les ressortissants de pays arabes surenchérisent volontiers sur le nationalisme arabe, et leur poids politique s'est fait sentir à plusieurs reprises dans la guerre du Liban.

Or ceci est le résultat d'un long processus. Durant le haut Moyen Age, les Arméniens, fixés dans les montagnes du Nord-Est de l'Anatolie, ont fait office de bastion avancé de la Chrétienté en territoire conquis par l'Islam. Par la suite, ils ont été contournés par les Turcs Seldjucides qui conquièrent définitivement l'Anatolie sur l'Empire Byzantin, à partir du XI<sup>e</sup> siècle; mais en même temps ils réussirent à s'étendre vers le Sud-Ouest, en Cilicie (autour d'Adana), où ils parvinrent à se maintenir indépendants avec l'aide des Croisés d'abord, des Mongols qui envahissaient le Moyen Orient ensuite. L'échec des premiers et l'islamisation des seconds entraîna, outre la perte de l'autonomie, une première série de représailles et une dispersion qui nous intéresse particulièrement par l'implantation d'une forte communauté en Alep, où elle a joué un rôle notable dans l'activité commerciale de cette ville, en particulier autour du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans l'Empire Ottoman, la communauté est reconnue officiellement avec le statut de *millet*, ce qui lui assure une relative stabilité, et certains de ses membres occupent des postes éminents dans la sphère du pouvoir. Mais la crise de l'Empire, au début du XX<sup>e</sup> siècle, et l'effort des »Jeunes Turcs« pour forger un nouveau nationalisme, spécifiquement turc, entraîne le célèbre génocide. L'implantation des Français en Syrie-Liban permet aux réfugiés qui ont passé la frontière de se regrouper et de se fixer, renforçant la communauté d'Alep, mais créant aussi une nouvelle communauté au Liban. C'est dans ce pays, à Antélias, que se fixe le »Catholicossat Arménien de Cilicie«.

Adeptes du Monophysisme, comme les Jacobites (avec qui ils ont eu de bons rapports au Moyen Age) et les Coptes, les Arméniens n'ont cependant pas développé une véritable théologie comme ceux-ci. Ils ont une littérature importante et diversifiée, comprenant en particulier un remarquable travail de traduction des Pères grecs et des philosophes de l'Antiquité, avec un très fort noyau religieux, mais d'ordre surtout spirituel. Leurs seuls textes notables qui puissent passer pour spéculatifs constituent le *Livre des Lettres*, compilation de documents, du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, qui montrent la séparation des Arméniens d'avec les Géorgiens, et à travers eux de Byzance, et leur rapprochement des Eglises de langue syriaque.

<sup>5</sup> C'est seulement à une époque relativement récente que les communautés de la diaspora ont établi une coordination de leurs écoles autour d'une langue unifiée. Si bien que, il y a seulement quelques décennies, on pouvait encore voir des personnes âgées, ayant fui des régions différentes de la Turquie devant le génocide, ne pouvoir se comprendre entre elles dans leurs dialectes respectifs et être obligées, paradoxalement, de recourir à la langue turque.

L'attachement aux textes canoniques «anciens» (c'est à dire allant jusqu'au Concile d'Ephèse de 431) leur tient lieu de théologie. L'Eglise Arménienne soutient que les dogmes doivent rester intangibles parce qu'ils rattachent le présent au point de départ, mais elle se désintéresse de la doctrine qui n'est que l'expression du moment, et par conséquent sujette à variation. Un de ses grands représentants, le Patriarche M. Ormanian (1841–1918) revendiquait explicitement cette «attitude ultra conservatrice». Pourtant celle-ci, surtout dans l'Arménie orientale, a pris des formes de fanatisme exacerbé dans le bas-clergé et le peuple.

En fait, cette attitude s'explique par la volonté d'indépendance des Arméniens. Pour imposer leur domination sur eux, comme ils l'avaient fait pour leurs voisins Géorgiens, les Byzantins s'efforcèrent de leur faire adopter les conclusions du Concile de Chalcédoine (451). Les Perses et les Arabes ont fait pression en sens inverse pour les éloigner des Grecs.

Leur spiritualité «est liturgique avant tout, centrée autour de la Sainte Messe et de l'Office. [Chez plusieurs commentateurs du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle] on rencontre des allusions brèves, mais nettes sur les *Voies spirituelles*, sur le *Corps mystique*, sur la Communion en esprit de foi que les Occidentaux ont l'habitude d'appeler communion spirituelle /.../. Dans cette piété liturgique, une grande place est tenue par la dévotion à la *Vierge mère de Dieu* et à la *Sainte Croix* /.../. Les pèlerinages tiennent une grande place dans la dévotion du peuple.» (Mécérian 1965, 148–149)

Les Arméniens n'ont jamais cessé de penser qu'ils avaient eu raison de ne pas souscrire aux conclusions du Concile de Chalcédoine, bien qu'il corresponde à leur point de vue, car elles ne constituent pas une *proclamation* dogmatique, mais une *explication* du dogme. «Or à aucun moment l'explication d'un fait dogmatique ne peut faire l'objet d'une définition ou la matière d'un dogme. Les explications ne servent qu'à fournir la matière des études /.../. L'autorité de l'Eglise universelle ne peut exercer le rôle d'une faculté scolastique.» (Ormanian 1954, 81)

Dans les débuts, les Arméniens étaient, de tous les Chrétiens orientaux, les plus hostiles à l'islam. Ayant été les moins soumis aux Arabes à l'époque de la conquête, ils ont été aussi les plus acerbes à leur égard, par ignorance de leur adversaire, et ont repris les insultes les plus stéréotypées à leur égard, tout en composant avec eux dans la vie courante, à l'occasion. Aussi n'ont-ils pas été d'abord persécutés, si ce n'est pour des questions d'impôt ou de lutte contre le culte des images. C'est au XI<sup>e</sup> siècle que se font jour les persécutions, suivies d'un certain nombre de conversions à l'islam. L'installation des Turcs durcit encore les oppositions. La participation actuelle au nationalisme arabe ne signifie pas un rapprochement de l'islam (le nationalisme arabe est en grande partie l'œuvre des Arabes *chrétiens*). Par contre il est vraisemblable que les Arméniens exploitent ainsi l'opposition traditionnelle entre Arabes et Turcs.

Si bien que l'Eglise Arménienne se caractérise par une absence quasi totale (à l'exception des tout premiers siècles de son adhésion au christianisme, soit les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles) d'effort d'évangélisation. C'est précisément sur cette carence qu'a insisté l'effort missionnaire protestant qui s'est fait sentir depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Malgré celui-ci, l'ouverture de l'Église Arménienne reste encore actuellement une question théorique pour spécialistes et universitaires. L'éclatement de la communauté arménienne dans le monde entier a, paradoxalement, incité davantage ses membres à renforcer leurs liens qu'à transmettre à autrui leur message. La seule réussite en ce sens est la formation, très tôt, d'une Église unie à Rome.

Le premier rapprochement des Arméniens avec l'Église de Rome est le résultat de l'émigration, au XI<sup>e</sup> siècle, d'une partie de la population vers le bord Sud du plateau anatolien. Fuyant l'occupation des Turcs Seldjocides, elle s'installe dans cette région appelée Cilicie, que Byzance conserve encore. Elle va jouer un jeu de bascule pour obtenir son indépendance, mais ce jeu se retournera finalement contre elle.

En effet, les Arméniens de Cilicie s'allient, dès la première Croisade, aux Occidentaux, oubliant leurs divergences doctrinales avec eux au profit de leur commune opposition non seulement à l'Islam, mais surtout aux Grecs. Car ce n'est que grâce à l'alliance momentanée avec les Musulmans que la Cilicie obtient son indépendance par rapport à Byzance. Cette alliance toute politique a d'ailleurs choqué la population qui s'est révoltée contre le souverain qui l'avait décidée et l'a massacré en 1174. Aussi, par la suite, le seul appui possible réside-t-il dans les Croisés, puis dans les Mongols, mais seulement jusqu'à l'éviction des uns et des autres de la scène du Moyen-Orient, et la ruine de la Cilicie par les Mamelouks d'Égypte en 1375.

Cette brève période est pourtant très riche en conséquences spirituelles et intellectuelles. L'historien N. Iorga a pu appeler la Cilicie «la France d'Arménie», sans parler de la présence dans ses ports de représentants de toutes les villes actives de Méditerranée occidentale. Alors que l'Arménie orientale se replie sur elle-même, la Cilicie profite à fond de ces contacts. Elle bénéficie aussi du déplacement du centre actif du pays. Le Catholicos, qui était auparavant itinérant, se rapproche, favorisant de sérieuses tentatives d'union. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le Concile de Hromkla proclame la doctrine christologique des Grecs (et des Latins) et le Catholicos son attachement à Rome. Si les Grecs n'y prêtent pas d'attention, les Latins savent profiter de l'occasion pour s'implanter.

Ils créent même un ordre spécial, les «Frères uniteurs», branche arménienne des Dominicains; mais ceux-ci vont, en Arménie orientale, jusqu'à des excès qui durcissent l'opposition locale à leur égard, et qui contrecarrent l'action remarquable de leur confrère Barthélémy de Bologne, capable de discuter de théologie en persan, et susciteur de nombreuses traductions. Les Franciscains, par contre, ont beaucoup plus de succès en Cilicie (le roi Hethum II lui-même se fait Franciscain), succès un peu ambigu cependant puisque certains de ces religieux sont des «Spirituels», adeptes extrêmes de la pauvreté évangélique et condamnés par Rome. Toujours est-il que la prise du siège du Patriarcat par les Musulmans en 1292 entraîne la réunion régulière de synodes qui formulent des professions de foi de plus en plus explicitement catholiques.

Il se fait, par ailleurs, un regroupement spontané en Cilicie de lettrés, savants et artistes. Aussi se forme-t-il une scission entre la mentalité traditionnelle et un

nouvel état d'esprit, qui se juxtapose à la première plutôt qu'il ne cherche à la supprimer. L'élite nouvelle semble penser que le refus d'une véritable théologie n'a été qu'un durcissement *a posteriori* causé par la pression des puissances environnantes, et elle témoigne d'une véritable soif de renouveau et d'ouverture.

Cela se manifeste dans plusieurs domaines. Ainsi en art, dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, se fait jour une grande attention à l'homme, préfigurant en cela la Renaissance. On voit apparaître, par exemple, le thème religieux de la Vierge allaitant, symbole de tendresse qui tranche sur l'image traditionnelle de la Vierge de majesté. Cela avait d'ailleurs été préparé au siècle précédent par l'œuvre de saint Nersès de Lambron, principal auteur spirituel de la Cilicie. Dans son *Panégyrique de l'Assomption de Marie*, il insiste sur la tendresse de celle-ci pour Jésus: «Moi qui t'ai porté neuf mois, qui t'ai allaité durant trois années».

En philosophie on doit noter la traduction, vers 1321, de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. En littérature enfin, on constate la formation d'un «moyen Arménien», différent tant de la langue classique que de la langue moderne (postérieure au XV<sup>e</sup> siècle), et fortement pénétré d'influences à la fois latines et turques. «Contrairement aux classiques qui appartenaient presque tous au clergé, la majorité des auteurs usant du moyen-arménien sont des laïcs. Ils traitent tous des sujets pratiques en rapport avec la vie quotidienne du peuple: médecine, agriculture, législation, commerce, administration de l'Etat, etc.». Même en Grande Arménie, les ouvrages sont marqués par la langue et la syntaxe latine, les plus farouches adversaires de l'union, eux-mêmes, étudiant les livres occidentaux, peut-être pour mieux les combattre. De sorte que «ce que l'Arménien perdait en pureté et en élégance, il le gagnait en abondance d'idées et en richesse d'exposition» (Thorsian 1951, 193; 200–201).

Pour comprendre l'échec de cette première tentative d'union, il faut se rappeler qu'elle fut l'œuvre du haut-clergé, des monastères (qui devaient disparaître par la suite) et de la noblesse. Le bas-clergé et le peuple, notamment en Arménie orientale, furent toujours farouchement attachés à l'indépendance. Ce tiraillement aboutit à de véritables imbroglios, comme par exemple lorsque Hetum 1<sup>er</sup> (1226–1269) devient souverain de Cilicie à la faveur d'une réaction nationale contre l'influence occidentale, et qu'il marque son règne paradoxalement en concluant définitivement l'alliance avec les Croisés.

L'apport intellectuel et spirituel devait néanmoins laisser des traces, malgré l'assoupissement sur ce point des Arméniens sous l'Empire Ottoman. A l'intérieur de celui-ci, l'intelligentsia arménienne a été certainement la plus active, mais son ouverture aux idées modernes a également été contrecarrée de l'intérieur par l'alliance des seigneurs, en perpétuelle rivalité, et des patriarches. Sous l'influence durable de Mekhitar de Sivas (1676–1749) se reforme progressivement une communauté arménienne catholique. Mais l'action de la congrégation qu'il fonde est centrée sur Vienne, et elle est plutôt de l'ordre de l'érudition que celui de la création.

Cette tendance nouvelle va toutefois en se renforçant, si bien qu'en 1828 le Sultan abroge toute autorité du Patriarche Œcuménique (Grec) sur les Arméniens

Catholiques, et en 1831 il reconnaît, par édit impérial, comme la tête du *millet* ainsi constitué un évêque qui en est issu, en même temps qu'il autorise tous les Catholiques, Arméniens, Maronites et Grecs à le considérer comme leur ultime »cour d'appel«, tant dans les affaires spirituelles que dans les affaires temporelles pour lesquelles il est habilité à servir d'intermédiaire avec le Pouvoir.

Le résultat actuel de ce nouveau processus est une communauté active mais discrète. Si le poète Byron, chantre passionné des minorités en révolte contre l'Empire Ottoman, a donné quelque publicité au monastère mékhitariste de Venise par le séjour qu'il y fit, on fait peu d'attention aux Arméniens Catholiques d'Orient, malgré leur riche héritage. Rome même a semblé, un temps, privilégier le rapprochement avec les Arméniens traditionnels.

## 9. Le Protestantisme et la diversité des perspectives

Déjà juste après les grands massacres de Chrétiens de 1860, constatant la désintégration de l'Empire Ottoman jusque dans le cœur du Moyen-Orient, le Comte de Paris remarquait: »La désorganisation /.../ est moins étonnante à mon avis que la ténacité avec laquelle certaines institutions subsistent au milieu du plus profond désordre, et puisent de ce désordre même une nouvelle force.« Au premier rang de ces institutions, il plaçait »ce lien puissant qui unit chaque communauté religieuse et en fait presque un Etat dans l'Etat; et cette autorité morale du clergé qui consolide l'autorité administrative et judiciaire«. Prophétiquement, il déclarait qu'»il serait aussi impossible aujourd'hui de les prendre pour bases d'une nouvelle organisation politique, qu'imprudent de les en exclure« (Comte De Paris 1861, 122–124). L'échec du Pacte National libanais, répartissant les fonctions gouvernementales d'après l'importance des communautés religieuses, et en même temps le renforcement de chacune de celles-ci au milieu des troubles face à l'anéantissement du Pouvoir central, confirment cette intuition.

Il est en effet très difficile, pour quelqu'un qui n'a pas vécu sur place, de comprendre la nature du lien confessionnel chez les orientaux. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle les rivalités mesquines entre communautés dominaient en temps ordinaire, mais l'union des Chrétiens se faisaient spontanément en temps de crise parce que c'était le christianisme comme tel qui risquait d'être mis en question. Ce siècle a introduit, sous l'influence européenne, des idéologies nouvelles qui accentuent les divisions entre Chrétiens, voire même en introduit à l'intérieur de chaque communauté.

Mais il serait illusoire d'attribuer cette érosion au seul phénomène politique. Elle se faisait déjà jour auparavant sur le plan religieux. L'auteur que nous avons cité constatait, par exemple, que les Catholiques n'étaient pas unanimes: si les Maronites étaient spontanément tournés vers l'Occident, les Melkites, disait-il, »ne sont catholiques qu'à la condition de ne devenir jamais latins«.

Le Protestantisme, qui a commencé à œuvrer vers 1830, est un bon révélateur de ces disparités, malgré sa faible implantation. En effet, n'étant pas lui-même unifié, il

a respecté les diversités des Eglises locales, se modelant en fonction de la nature de chacune. Le Protestantisme introduit donc au Moyen-Orient un paradoxe très instructif: d'une part il est considéré par la grande majorité des autochtones comme un phénomène de secte, ce qui est parfois justifié par le sentiment affiché par ses adeptes orientaux d'être les «vrais Chrétiens», sentiment propagé par les premiers missionnaires, alors qu'actuellement plusieurs de ceux-ci jouent au contraire la carte de l'œcuménisme; d'autre part le Protestantisme accentue la division, déjà introduite par le Catholicisme, à l'intérieur de chacune des Eglises, dont certaines ont ainsi à la fois une branche originelle, une branche catholique et une branche protestante.

Les missions protestantes ont d'abord considéré les anciennes Eglises du Moyen-Orient avec beaucoup de condescendance; selon une revue protestante de l'époque, «ces anciennes Eglises /.../ n'ont presque plus de chrétien que le nom. /.../ Dans ces Eglises l'antique foi [est] étouffée sous le poids des superstitions et des ordonnances humaines. /.../ On s'accorde à reconnaître qu'il y a plus d'avilissement, d'ignorance, d'immoralité chez les Chrétiens que chez les Turcs.» Seuls les Arméniens échappent un peu à cette condamnation. Ils sont considérés comme ayant plus de «moralité», et les missionnaires notent, de ceux parmi eux qui adoptent le Protestantisme, qu'ils paraissent «sentir vivement la culpabilité du péché, chose très rare dans ces Eglises.» (Feuille religieuse du Canton de Vaud, 26 avril 1840, 258–259; 264)

Après les Arméniens, ce sont les Nestoriens qui jouissent du meilleur jugement. Non pour les mêmes raisons: «Les mœurs de ce peuple ont quelque chose de patriarcal qui plait; mais elles offrent aussi des traits d'une rudesse toute païenne». Il est vrai que c'est la seule communauté que les missionnaires considèrent comme ayant plus de moralité que leurs dominateurs musulmans («La chasteté, surtout, est parmi les Nestoriens en grande estime»). Mais ce sont surtout des motifs doctrinaux qui jouent ici: «L'Eglise Nestorienne se distingue par sa simplicité et sa pureté de toutes les nombreuses Eglises d'Orient. Elle repousse l'adoration des images; une simple croix suspendue dans chaque maison est fréquemment baisée, mais rien de plus. Du reste, point de confession auriculaire, point de purgatoire, point de sacrifice de la messe, point de célibat des prêtres. Elle met au-dessus de tout la *Bible*, qu'elle ne possède, il est vrai, que dans l'ancienne langue syriaque, inintelligible au peuple. Aussi les Nestoriens ont-ils pu, à bon droit, être appelés les Protestants de l'Orient.» (24 avril 1842, 227; 228; 233) Par suite, l'opposition aux Chaldéens (Nestoriens ralliés à Rome) a-t-elle été très forte, les événements favorisant très vite ces derniers au détriment des Nestoriens indépendants qui commencent à être décimés par les Kurdes et les Turcs dès 1842.

Les Maronites sont restés imperméables au Protestantisme, qui les a d'autant plus sévèrement jugés qu'il avait par contre une certaine audience auprès de la secte islamique marginale des Druzes, lesquels étaient leurs principaux ennemis. Il est intéressant de noter que, de ce fait, les aspects sociopolitiques commencent à faire leur apparition dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque les Protestants ont envisagé de se répartir la tâche en fonction de leurs structures ecclésiastiques: les Américains presbytériens œuvraient auprès des Druzes à cause des

»circonstances civiles de ceux-ci, l'absence de cérémonies dans leurs habitudes ou leurs rites religieux, la coutume de traiter toutes leurs affaires dans l'assemblée des chefs«, alors que les Eglises Episcopaliennes »conviennent mieux à la plupart des Eglises d'Orient« (17 juillet 1842, 329). Il est très vraisemblable que ce préjugé de »démocratisme« soit à l'origine de la nette faveur des Druzes auprès de l'intelligentsia progressiste européenne, au détriment des Chrétiens dans le récent conflit du Liban.

Les Eglises Grecques se sont opposées aussi fermement au Protestantisme que les Eglises Uniates, tandis que l'Eglise Copte restait, de l'aveu de celui-ci, »dans une indifférence complète« (17 juillet 1842, 329). Aussi certains missionnaires anglais ont-ils transporté en Orient la querelle entre haute et basse Eglise. Ils reprochaient à leurs propres évêques de se compromettre en reconnaissant le clergé corrompu des Eglises d'Orient, et vantaient, par opposition, la docilité du peuple quand il n'est pas perverti par celui-ci; ce qui ramène aux considérations sociopolitiques indiquées plus haut.

## 10. Conclusion

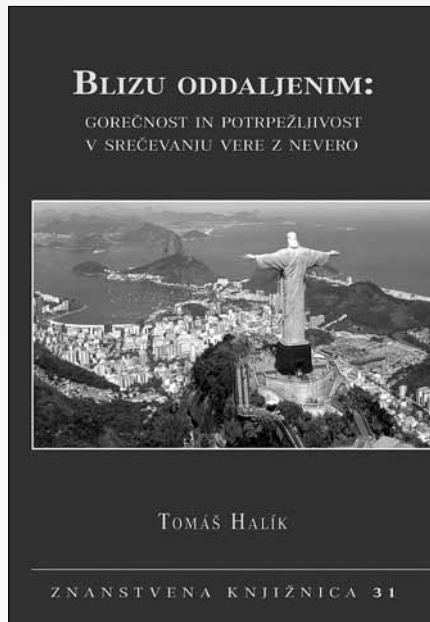
---

Extraordinaire creuset où se sont confrontées, dans les débuts du christianisme, presque toutes les formes de spiritualité que celui-ci amenait avec lui, la Chrétienté du Moyen-Orient n'a pas vu son rôle disparaître entièrement après l'élaboration de la »théologie«. On a cru qu'elle s'était enlisée dans des positions marginales, voire sectaires. En fait, réduite dans ses possibilités par la domination musulmane, mais stimulée par les apports catholiques, voire protestants, elle a gardé cette puissance de découverte qui fut sienne dès le début. Les conflits armés contemporains sont le contexte douloureux de toute gestation. Il serait certes excessif d'attendre l'apparition d'un nouveau IV<sup>e</sup> siècle, où, après les grandes persécutions de la fin de l'Empire Romain, le Moyen-Orient fournissait la plupart de ses plus grands docteurs à l'Eglise Universelle. Mais il serait juste de voir dans ce qui émerge péniblement le rappel d'une diversité inhérente au message chrétien et la nécessité d'une vision pluraliste.



## Références

- Béledian, Krikor.** 1994. *Les Arméniens*. Turnhout: Brepols.
- Cannuyer, Christian.** 1996. *Les Coptes*. Turnhout: Brepols.
- Comte De Paris [Louis Philippe D'Orleans].** 1861. *Damas et le Liban: extraits du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860*. Londres: W. Jeffs.
- Dick, Ignace.** 1994. *Les Grecs Melkites-orthodoxes et Catholiques Grecs des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*. Turnhout: Brepols.
- Mécérian, Jean.** 1965. *Histoire et institutions de l'Eglise Arménienne*. Beyrouth: Imprimerie catholique.
- Mouawad, Ray Jabre.** 2009. *Les Maronites*. Turnhout: Brepols.
- Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant.** 1724. T. IV. Paris: Guillaume Cavelier.
- Ormanian, Malachia.** 1954. *L'Eglise Arménienne*. 2<sup>e</sup> éd. Antélias: Catholicosssat arménien de Cilicie.
- Sélis, Claude.** 1988. *Les Syriens orthodoxes et catholiques*. Turnhout: Brepols.
- Teule, Herman.** 2008. *Les Assyro-Chaldéens*. Turnhout: Brepols.
- Thorosian, Hiranth.** 1951. *Histoire de la littérature arménienne*. Paris: Librairie des Cinq continents.
- Troupeau, Gérard, éd.** 1969. *Le Livre de l'Unanimité de la Foi de 'Alî Ibn Dâwud al-Arfâdî*. Melto n° 2. S.l.: s.n.
- Troupeau, Gérard.** 1985. Une réfutation des Melkites par Sévère Ibn al-Mouqaffa«. In: *After Chalcedon: studies in theology and church history offered to Professor Albert Van Roey*, 371–380. Louvain: Peeters.
- Volney, Constantin-François de Chasseboeuf.** 1787. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. 2 vol. Paris : Voland.
- Zaki, Magdi Sami.** 2005. *Histoire des Coptes d'Égypte*. Paris: Editions de Paris.



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

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

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 129—141

UDK: 091=124:271.2

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Vladimir Vukašinić and Jovana Pavlović*

## **Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vinćentije Jovanović**

*Abstract:* The article explains the Church legal document *Regula morum et ordinum sacerdotalium* influence on spiritual life in the Archdiocese of Belgrade and Karlovci organization in 1732. Textual and paleographic analyses provide internal evidence that Latin manuscript is actually a transcription of unpreserved original. The Fourty precepts disciplinary organize various aspects of the parochial clergy life bringing testimonies significant for the Orthodox Church History. The first critical edition from a single based manuscript with introductory note.

*Key words:* Church legal documents, Archdiocese of Belgrade and Karlovci, critical edition, Vinćentije Jovanović

*Povzetek:* **Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolita Vinćentija Jovanovića**

Članek razloži vpliv cerkvenega pravnega dokumenta *Regula morum et ordinum sacerdotalium* na organizacijo duhovnega življenja v nadškofiji Beograd in Karlovci leta 1732. Tekstne in paleografske analize so priskrbele notranje dokazno gradivo, da je latinski rokopis dejansko prepis neohranjenega izvornika. Štirideset disciplinskih pravil je organiziralo razne vidike življenja župnijske duhovščine, to pa prinaša pomembna pričevanja za zgodovino pravoslavne Cerkve. To je prva kritična izdaja na podlagi rokopisa z uvodnimi opombami.

*Ključne besede:* cerkveni pravni dokumenti, nadškofija Beograd in Karlovci, kritična izdaja, Vinćentije Jovanović

The Archdiocese of Belgrade and Karlovci lasted from 1726 to 1739 as the result of Belgrade and Karlovci diocese union caused by military and political changes in the first half of the 18<sup>th</sup> century. It was governed by metropolitans Mojsije Petrović (1726–1730) and Vinćentije Jovanović (1731–1737).

Metropolitan Vinćentije represents one of the most significant Serbian *praelatus* actively working on organizing clergy and monastic life during his rule in Karlovci and Belgrade Archdiocese. His well-known *Sacerdotal rules* were issued for the purpose of organization improvement, and its Latin version, edited in Novem-

ber 1<sup>st</sup> 1732 – *Regula morum et ordinum sacerdotalium* (ASANUK, MPA, A 1732, 75) – is edited in the article. Vinčentije's antecessor, Mojsije Petrović was also occupied with the regulation of clergy life in parishes and for that purpose he delivered his own Sacerdotal rules (Točanac Radović 2001, 149), but it was Vinčentije who took one step forward. How it manifested?

Metropolitans in Karlovci endeavored to regulate the spiritual life of the parochial clergy and monks by special Church legal and disciplinary documents – The Rules. On one side, there are based upon ancient Christian Church tradition familiar to such forms and types of the clergy life regulation, but, on the other side, The Rules appearance predominantly follows contemporary practice promoted by the spiritual reform of the Russian czar Peter the Great (1672–1725) and archbishop Theophan Prokopovič, (1681–1736) finding its essential fulfillment in *Duhovnyj Regulament'* (Benešević 1914), the central legal document defining The Russian Orthodox Church status in the so-called *Synodal period* (from 1721 to 1917). This fact should be particularly applied to metropolitan Vinčentije Jovanović who governed Karlovci and Belgrade Archdiocese contemporarily to Teofan Procopovič redirecting spiritual life and reorganizing the Russian Church. The relationship between reformativ actions of metropolitans in Karlovci and *Duhovnyj Regulament'* has already been questioned several times in Serbian historiography. After Tihomir Ostojić (1907) and Mita Kostić (1958), Vladimir Vukašinović (2010) and Vladislav Puzović (2014) dealt with this issue, the latter providing detailed analysis of the *Duhovnyj Regulament'* influence upon sacerdotal and monastic rules.

Concerning the Rules contemporary to Vinčentije Jovanović (in further text: *REGULA 1732*), their historical and theological analysis shows that metropolitan attempted to disciplinary organize the parochial clergy life in the various aspects of their service. Behind the obligatory clergy suit standardization (6) or endeavor to carefully conduct the administrative affairs such as keeping the registers of the baptized, married and the deceased (53) or the protopresbyteric system enforcement in order to regulate parochial service (38) lies the awareness that without well-organized diocese structure, the Church service and mission would encounter great difficulties.

Disciplinary endeavors of *REGULA 1732* aren't meant for the clergy only. They see to lay people regular service attendance (20) as well as controlling monks charity raisers' patronage, monks seeking charity interrogation about episcopo in charge blessing (32). Source *REGULA 1732* is predominantly concerned with parishioners' and priests' Eucharistic life. Firstly, metropolitan insists on liturgy order and altar component precise definition as well as impeccable cleanliness (14 and 15). Besides, he determines the quality of bread and wine offerings during liturgy (11) and defines who is allowed to offer Eucharist (10) and where and how to preserve the mystery for the sake of the sick (12 and 13).

When two or more priests are at the service in the same church, they can serve the matines and vespers regularly, but the Holy Liturgy in this case could be served every day (9).

Manuscript *REGULA 1732* provides various approaches to the Sacrament of Confession and Penance, making it obligatory for the clergy as well as pious flock (3). Pastoral discerning and the basic knowledge of psychology is expected of a priest during confession of believers (21) who are supposed to be given so-called *Confessional note* (Lat. *Schedula spiritualium*) as a proof that their spiritual duty is fulfilled. Priests were not allowed to offer the Holy Communion to the believers without notes (27). Besides, document establishes special Eucharistic discipline for those who avoid Confession and Communion preventing them from entering the Church (30), whereas encouraging Eucharistic life of those without spiritual hindrance (31). The regular annual confessions are allowed to be heard only by the spiritual fathers who have special sacramental blessing for that purpose (32), while in death case all the clergy is permitted.

According to *REGULA 1732*, before receiving the Sacrament of Holy Matrimony, a priest had to examine if bride and bridegroom know the essential truths of the Christian Faith, more exactly, the basic Confessional texts (19).

Besides Confessional notes, there was also marriage note proving available marital status of a candidate as well as his consent to the marriage (33). *REGULA 1732* discourage practicing *Matrimonia mixta* (34). The Sacrament of Baptism and Holy Matrimony should be performed only in churches, that's what *REGULA 1732* says, assuming immersion, not soaking to be recommended and desirable form for the Baptism (18).

Metropolitan Vinčentije dedicates special attention to the rites associated with the Christian death of the diocesan flock emphasizing the role given to the parochial clergy in this events. Priests were obliged to provide Confession, Anointing and Communion for dying parishioners (17). The Holy Eucharist is carried to the sick in the solemn procession, preceding the two ministers holding the candle, followed by the priest (16). The deceased were buried out of the church, either in portal or in special tombs (28), and so *REGULA 1732* fails not to describe their grave cross description (29).

Moreover, *REGULA 1732* also regulates education of both prospective and active male clergy. Children of the clergy have the privilege of religious education on the path to honorifics and titles (23). The priesthood must regularly read the main religious books and manuals, so-called *Five mandatory books*, uttering-reading them repeatedly along the year (1).

This was particularly related to liturgical issues since Vinčentije Jovanović was promoting the new »style« of liturgy in order to be establish among the priesthood in the Archdiocese of Belgrade and Karlovci (24).

The method of repeated readings, in other words, same text repetition resulting in memorizing its content, was also intended for believers who were read the Texts of Confession of Faith after the liturgy (2). In the end, it should be mentioned that the priesthood was commanded to read and memorize *REGULA 1732* (40).

Political realities exist in *REGULA 1732*. They reflected in Church's intention to prepare believers through pastoral guidance not only for the service to the Holy Roman Empire but also to give their lives for the emperor (39).

The preceding chapters provide theological interpretation introducing the first edition of the important Church Legal Document. Concerning editorial principles, the primary criterion for scribal features preservation presents contemporary orthography manuscript congruence. Codicological analysis indicate the document containing no page numbering and stable page format. This was a doubtful point where decision was made to carefully follow the chapter division of the manuscript and its single line spacing between each section. Vertical line (||) marks the end of original page.

Abbreviations were expanded without indications in the text. Emendations suggested by the editor were marked by pointed brackets < >. The document was revisited and numerous orthography corrections were made. Nota bene, word *gasam* in chapter five is rewritten as *gazam* in order to conform the standard orthography and pronunciation. Similar example was found in chapter six where the form *sarcitas* was emendated by crossing out syllabus *-CI*. Only the correct form appears in the edition. The predicate omission makes a sentence in chapter five unclear. It originally reads: *Ad haec singulares canones suos, quo ad orandum Dominum Deum nunquam omittant*. Lacuna is indicated by three asterisks in pointed brackets <\*\*\*> since it was based on deficiency of sentence sense.

The document delivery to the archbishop of Belgrade in 1732 is quoted in the colophon on the last page. It reads as it follows:

+Publicatum est in congressu nostro Belgradi, datumque in residentia nostra Archiepiscopo metropolitana belgradiensi Novembris 1, Anno Domini 1732.

Published at our Belgrade council in our archbishop's metropolitans residence in Belgrade on 1<sup>st</sup> of November, in the year of our Lord 1732.

Two scribal hands wrote the *REGULA 1732* in Latin cursive script (Thompson 1899) using only black tint without any calumniation. The first scribe wrote most of the document. The second scribe appears only at the end of the chapters 19 and 39 presumably in order to temporarily replace the first scribe. The abovementioned deficiency of sense in chapter five indicates not only lacuna, yet the typical scribal error highly unlikely to be made by the creative author concerned about the main idea of the sentence. Therefore, it is very probable that the manuscript *REGULA 1732* is transcription of unsaved Latin original. The annotation affixed to the document is written by the third scribe. It could be discussed if this was later interpolation in the text. Chronological congruence between the colophon and the descriptive annotation provides internal evidence for placing the document in its historical context. The scribal features, orthography as well as syntax and lexical analysis of *REGULA 1732* provides evidence for graphic and stylistic pattern defining. The results should be used in future research at SASA Archives in Sremski Karlovci (Arhiv SANU u Sremskim Karlovcima).

There are used underlined Arabic numerals with two small lines on the right side in order to signify the passage numeration (e. g. 10//). In comparison to that, the ordinary numbers in the text were written combining Arabic numeral with the appropriate case ending. Both components stand in the same line with a dash

beneath (v.g. 2da parte for *secunda parte*, 35). This characteristics wasn't preserved in the edition. The standard Latin abbreviations are expanded in the interest of contemporary reader: *v. g.* (Lat. *verbi gratia* »for example«, 29), and *9bris* (Lat. *Novembris* »November«, 40).

Abbreviations occur in *Nomina Sacra* (Traube 1907), enclitic *-que*, conjunction *vel* (abb. v), particle *non* (n) and preposition *per* (p). The word *Dominus* »Lord« was regularly contracted and denoted by slightly curved vertical line as a general abbreviation sign (v. g. *Dñi* for *Domini*, 1; *Dño* for *Domino*, 1; *Dñum* for *Dominum*, 5). Truncation of the final syllabus *-UM* is progressive feature: *mysterior(um)*, 1; *sacramentor(um)*, 1; *maritor(um)*, 19. Supralinear ligature is used to signify truncation. Enclitic *-QUE* is written as a ligature formed by letter Q and the subscribed mark resembling Arabic number 3. The word *caeteror(um)q(ue)* (9) presents an illustrative example of supralinear ligature and subscribed mark combination. The Arabic number 3 also marks syllabus *-UR* truncation (Capelli 1982, 20): *celebret(ur)*, 9. We found one case of superscript vowel that stands only for itself (*virtūsa*, 10). This is the result of later text emendation that shouldn't be confused with abbreviations.

The editor's sole intention was not to intervene the orthography *per se*, because Latin document *REGULA 1732* is extant in a *codex unicus*. Closer examination of the orthography indicates high level of Classical Latin (in further text: CL) norm appliance (Herman 2000, 31). The consistent preservation of CL norm through avoiding of diphthong reduction (*ae* > *e*, *oe* > *e*) was observed in the following examples: *poenitentia* (1, 21), *poena* (3, 5, 40), *oecumenicus* (20); *caeruleus* (6, derivated from *caelum* »sky«), *saepenumero* (3, 40), *saepissime* (34), *praecipitum* (x5), *praesertim* (3, 14) *praesupposita* (8), *aeternam* (9), *praeter* (16), *saecularibus* (20), *praedicandi* (20), *praedicet* (20), *praedicient* (34), *miseriordiae* (x3), *aequalis* (24), *praeseferentes* (31), *praesumant* (33), *praestare* (40), *Caeseroregia* (39), *caeteris* (40), *memoriae* (40). The diphthong *AE* was signified as a ligature. Nonstandard spelling such as *caeterorum* (9) and *caeteris* (40) also appears as the result of diphthong reduction absence. Although *ceterus*, *a*, *um* standard form, the original feature is also correct and therefore remains unchanged in the edition.

It is clear that the author aimed at classical orthographic norm since few cases of *Y>I* vowel change noticed. Frequently used theological terms such as *mysterium* (x5), *presbyter* (x44) and *symbolum* (8, 19) were written following CL rule and, therefore, conforming to the Greek model (cf. Gr. *μυστήριον*, *πρεσβύτερος* and *σύμβολον*). The pattern is confirmed in *hapax legomenon* such as *Apocalypseus liber*, 1 (*ἡ Ἀποκάλυψις*) and *synaxeus*, 27 (*σύναξις*). Scribe persistently hesitates between *liturgia* (20) and *lyturgia* (x2) causing coexistence of both graphic forms within the document. However, overwriting of *liturgia* repeated more than once (2, 9) indicating that the form *lyturgia* was conceived as more erudite and correct. This example could be explained as orthographic hypercorrection case (cf. Gr. *λεῖτεουργία*) that certainly reveals basic tendency towards CL precept appliance. At this doubtful point editor decided to uniform orthography in order to conform to the rule and to avoid confusion.

It is most likely that writing mistakes such as *stamnea vasa* (13, correct form: *stannea* or *stagnea* »an alloy of silver and lead«), *diecaesibus* (40, instead of *diocesibus*, cf. Greek διοίκησις) and *Euhilogii liber* (1, instead of *Euhologii liber*, cf. Greek Εὐχολόγιον) appeared due to pronunciation or simple neglect. The spelling *Tipycon* (24) and *qualemanque* (31) were unconscious omissions that should have been replaced with *Typicon* (Gr. Τυπικόν) and *qualenamque*. In the eight chapter grammatically incorrect Gerund form *oretendi* appears in the following sentence: ut sciant o r e t e n d i Pater noster; Ave Maria: 12 articulos symboli Orthodoxae fidei, et 10 praecepta decalogi. Editor's suggests emendation *orationes* (Niermeyer and Kief 1976, 742) placing it in the pointed brackets.

Greek loanwords with aspirated consonant TH and CH were spelled according to the artificial CL norm: *Virtutes theologicas*, 2 (cf. Gr. θεολογικός), *Timotheum*, 7 (Τιμόθεος), *Orthodoxae fidei*, 8, 37 (ὀρθόδοξος); *Christus* x5, *Christiani* x3 (Χριστός, Χριστιανοί), *Catechisim librum*, 1 (Κατήχησις), *Euchilogii*, 1 (Εὐχολόγιον), *eucharistia*, 1, 10 (εὐχαριστία), *scholam*, 23 (σχολή), *archiepiscopus* x5, *archiepiscopalis*, 24 (ἀρχιεπίσκοπος), *schedula* x4 (σχέδος). On the contrary, in few examples deviation from conservative norm was observed: *blasfemia*, 37 (CL *blasphemia* or *blasphemium*, Gr. βλασφημία), *parohus* x5 (CL *parochus*, Gr. πάροχος) and *monahus*, 32 (CL *monachus*, Gr. μοναχός).

Consonant substitutions, palatalization and CT>T reduction (Eliot 1997, 4) never occurred in *REGULA 1732* (v.g. *baptizaverit*, 35, *sanctus* x19, *interrogatione*, 19).

The original punctuation is adequately clear even for modern scholars. Capitalization of Divine persons in The Holy Trinity as well as personal names, titles and places is taken from the source. The New Latin precise distinction between vowel I and consonant J along with vowel U and consonant V reflected upon graphia of *Evangelium* (2) and *eucharistia* (1, 10) as well as frequently used *ejus* and *etiam*. Consonant generalization was observed only once in the form *etjam* (21) and this original orthography feature is preserved.

The long S (ſ) appears only in medial position forming ligature with the following letter S (e. g. *inceſanterque*, 1). The edition is without the mark. Assuming the accuracy of the estimate just made, we discover the scholar highly proficient in Latin behind the transcription.

## Conclusion

The Church-Legal Document *Regula morum et ordinum sacerdotalium* (*REGULA 1732*) that provides the vivid reconstruction of clergy life and its organization during 18<sup>th</sup> century could be transcription of unsaved Latin original and, therefore, further research in The SASA Archives in Sremski Karlovci is necessary. The hypothesis is based on the typical scribal errors observed as well as lacunas requiring conjecture. Although codicological analyses indicate the document lacking stable format along with the Vincentije's original seal and signature omission, the



editor still believes the data provided in the colophon on the last page to be trustworthy since chronological congruence between the colophon and the descriptive annotation observed. Manuscript *REGULA 1732*, therefore, should be considered as formal document providing reliable evidence of Vinčentije Jovanović's reform and the new »style« of liturgy promotion. Interest in *REGULA 1732* probably goes beyond Vinčentije's epoch since the third scribal hand was identified in the annotation affixed to *REGULA 1732*. Besides the parishioners' and priests' Eucharistic life, the rites associated with the Christian death of the diocesan flock were also most carefully described which could indicate the high mortality rate in turbulent times especially of infants and children (chapters 16 and 17). It seems that the manuscript surpasses the spiritual life and the clergy organization reconstruction since it bears historic evidence of internal relations between the Holy Roman Empire and Vojna Krajina (*Militärgrenze*) as well as religious antiques in the early 18<sup>th</sup> century.

**Regula morum et ordinum sacerdotalium, quibus debent presbyteri et diaconi instrui, ac dirigere vitam suam, fungique officio suo sacerdotali, prouti intra et extra ecclesiam in domo propria, ita etiam in omni loco.**

1. In primis, debent presbyteri et diaconi, ut ministri Christi, et dispensatores mysteriorum ejus, semper timorem Dei in corde suo habere, incessanterque diu et noctu erudiant, lege Divina, qua continetur in Scriptura Sacra, ut possint bene et intelligenter universam cognoscere legem Domini, ac interrogantibus se de lege et ritu recte, nec non audacter respondere queant. Ad hoc etiam omnino requiritur ac necessarium est, ut quisquis presbyter si non plus tunc hos 5 libros habeat: 1. novum testamentum, quod debet totum per annum unum 9 perlegere vicibus, cum conclusione libri Apocalypseos. 2. Catechisim librum, quem etiam perlegere debet unum per annum 12 vicibus. 3. Decalogum cum explicatiōe, quod pariter perlecturus est in annum 26 vicibus. 4. Missale cum explanatione, ubi docetur quomodo deberet presbyter et diaconus semet ipsum prae-parare ad celebrationem sacramentoris, praecipue sacrosancta Eucharistia, et hunc librum sapissime legat, recentique teneat memoriā, necesse est. 5. <Euchologii liber> ubi scribuntur cum quadam explicatiōe omnia sacramenta numero septenario; scilicet: baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, matrimonium, expressa, et a Christo Domino constituta.
2. Omnis presbyter et diaconus, clericus etiam atque quisque particeps servitii ecclesiastici, sciat 10 praecepta decalogi memoriter, similiter 10 praecepta ecclesiastica, 3 consilia evangelica, 7 sacramenta superius enumerata, quorum etiam sacramentorum materiam et formam perbelle calleat: 3 virtutes theologicas; 4 virtutes evangelicas sive cardinales; 7 dona Spiritus Sancti; 9 etiam fructus Spiritus Sancti; 7 opera misericordiae carnalis, pariter etiam 7 etiam opera misericordiae spritualis; 7 peccallta mortalia, et illis 7 contrapositas venerabiles Virtutes; 6 peccata in Spritum Sancti; 4 etiam peccata clamantia in caelum; 9 beatitudines evangelicas; 5 sensus externos et internos; 4 novissima. Et hac omnia



diebus dominicis et festivis post matutinum et liturgiam divisim ae explicabiliter populo enarret.

3. Presbyteri et diaconi ut habeant suos cpirituales rite ordinatos, et sapenúmero conscientiam suam coram illis mudent, praesertim vero quadrupliciter 4 jejuniis per annum unicum, quisque presbyter et diaconus coram spirituali suo confiteatur, alias enim disgradationi et poena ecclesiastica omnino subibit.
4. Presbyteris, diaconis, et clericis, nullo modo permittitur, imo fortiter interdicitur inhonesta et crapulosa non solum loca visitare, verum et domi sua, etsi quis pro prandio invitaverit, nimio potu uti ne audeant, per plateas etiam et prandia aliena, licetsi quis petiverit; absque necessitate ne vagentur.
5. Presbyteri dum omnes sunt domi, mox primum post pulsum ante omne initium celebrationis orationum ecclersiasticarum adeant ecclesiam; ibique cum omni timore, pietate, ac modestia usque ad finem perseverent, nequaquam exeundo ex ecclesia: Si vero quis absque gravi necessitate exiverit, subibit etiam poena in fine scripta, ad gazam scholasticam juxta proportionem regularum conscripitarum. Ad haec <\*\*\*> singulares etiam canones suos, quo ad orandum Dominum Deum nunquam omittant.
6. Vestes suas externas, et pileos parvos ac magnos presbyteri et diaconi ut habeant unius coloris caerulei, et fimbrias non habeant scissas sed sartas sicuti iam inceptum sarcivi et portari.
7. Verba omnes presbyteri et diaconi ut sint absque vitio, sobrii, non crapulosi, non percussores, non contentiosi et: sicuti prima ad Timotheum capite tertio et ad Titum capite primo: satis Sanctus Apostolus Paulus instruxit et erudit.
8. Praesupposita propria sui correctione et instructione; instruant etiam domesticos suos omnes, in timore Dei ut vivant semper, et edoceant illos ut sciant <orationes> Il Pater noster; Ave Maria: 12 articulos symboli Orthodoxae fidei, et 10 praecepta decalogi abque explicatione: explicationem enim eorundem praeceptorum semper duabus elapsis septimanis ipsis perlegere debent.
9. Post emendationem quo ad salutem aeternam domi sua; de ecclesia Dei et mysteriis sanctis, salute etiam populi ita ut provideant. ubi sunt 2 vel 3 presbyteri, ibi ut celebretur liturgia sancta qualibet die sabbati et dominica, diebus etiam festorum Christi Domini, Beatissimae, caeterorumque sanctorum sigularium: ubi vero plures quam 3 sunt presbyteri, ibi qualibet die ut sit liturgia, immutabiliter.
10. Prosporas, seu panem pro consecratione sacrosanctae Eucharistiae, ab illis tantum modo accipiant, qui sunt vita pura, virtuosa, et non suspiciosa.
11. Prospora sive panis ut sit purus, et ex pura triticea farina egregie pictus, nullasque in se ab igne habeat rugas, et ut sit in illo signum bene expressum sanctae crucis et nominis Jesu. Vinum pariter ut sit saporis optimi non acidum, neque vase sordescat, sed prouti potest eligi, eligatur melius.

12. Sacrosanctum corpus Christi in pixide propter infirmos conservatum, tenetur et debent soli tantum modo presbyteri, saepe cum omni devotissima veneratione per cultum latria secunda vel tertia die aspicere, ne aliquo species ab humore vel aliqua alia causa destruantur.
13. Vasa pro conservatione sacrosancti mysterii propter infirmos si impossibile esset, ut sint aurea, vel argentea, <Stagnea> fiant, arborea vero aut argillosa, aut ex vitro nequaquam amplecti audeant.
14. Ecclesiam presbyteri ut teneant pure, absque pulveribus et araneis: praesertim altare, et in altare idiotis introitum non permittere, minister vero qui inservit altari, candelas accendit, ut sit electus, purus, et absque ullo peccato mortali.
15. In mensa sacra presbyteri prorsus nil ponant: praeter Evangelium, Missale, crucem, mysteria sancta, et caeteras sacras vestes.
16. Cum presbyteri iverint ad infirmos communicatum eos: induant apparatus, et habeant praeuntes sibi duos candeliferos vel saltem unum cum candela accensa vel lampade. Aliter vero nequaquam praeter necessitatem callus inopinata mortis faciant. Ad hac etiam ut instruant populum cum viderint sacerdotem sacrosanctum mysterium ad infirmum portantem, pileos moveant, et maxima cum devotione prona fronte cultum latia coram calice praestent.
17. Enarrent Presbyteri parohis suis et inculcent hoc, ut semper significant illis, de mortuis ante summam debilitatem eorum, ne aliquis moriatur sine confessione et comunione: partier etiam et infirmos pueros vel maxime recenter natos, debiles manifestent sacerdotibus, ne aliquis absque baptismo quod avertant superi fati cedat.
18. Baptismus infantibus extra ecclesiam ne exhibeatur, nisi summa mortis urgeret necessitas, neque debent abluere tantum infantem, sed totaliter submergere ter, in nomine sanctissima Trinitatis.
19. Pariter etiam et matrimonium extra ecclesiam nequaquam porrigatur, post prandium etiam et absque omnimoda interrogatione et inquisitio ne utriusque persona maritorum, ut fiant perfectum consensum, dum confessionem non absolverent, aut nescirent: Pater noster. Salutationem angelicam, Symbolum fidei, et 10 praecepta Decalogi, non perficiatur; et hoc, saepenumero presbyteri populo in ecclesia explicent, quia si hoc non explent ut supine scriptum est, matrimonium non consequentur.
20. Omnino omnes debent presbyteri praecipue pagienses, quibus vero mandare, movere et cogere parohos suos, non solum senes, aut juvenes sed et parvos pueros utriusque sexus, ut diebus dominicis, et tempore festorum adeant ecclesiam: resistentes vero nomine nostro commonefacere, et iudicibus saecularibus urgere et impellere; post matutinum autem et liturgiam hac 4 dicant illis sacerdotes Pater noster; Ave Maria: Credo in unum Deum: et decem praecepta decalogi: etiam edoceant eos quomodo se cruce sancta signaturi essent. Si insuper sacerdos habuerit donum Dei praedicandi, ergo qualibet die dominica et festi-

va praedicet populo verbum Dei; prouti et synodi 6tae Oecumenica canon 19 dicit.

21. Debent presbyteri scire vel maxime hoc, quomodo in confessione cum poenitentiam agentibus procedendum sit? si enim viderint aliquem frigidum in amore Dei, et absque ulla contritione cordis accedentem ad se, tunc tali debent horrendum tribunal Dei proponere: si autem viderint aliquem dubitantem et ad desperationem declinabilem, talem debent erigere et confirmare spe infinita clementia et misericordia Divina: et sic deinceps, debent instruere quomodo peccator peccaminosum suum frangeret habitum, faceretque dignos fructus penitentia? quomodo visitare et consolari infirmum? quomodo confortare sermone suo moribundum? quomodo denique capite damnandis et jam ad mortem ducendis in ultimo agone vitae, etiam infinitam misericordiam et spem in Deo ponendam proponendum sit? Certe enim hac sunt, vel maxime necessaria debita presbyteris.
22. In quolibet castello partier ac in quolibet fossato ut sint 4 candeliferi, rure autem quolibet sint 2 candeliferi, et dum inserviunt celebrationi ecclesiastica, induant stolas sibi proprie ad hoc munus factas.
23. Protopresbyteri et Presbyteri mittant filios suos propter studendum libris ad scholam, qua invenitur penes Residentiam Episcopalem, et ut instruant eos in scientia, virtute, et pietate, ut et illi cum pervenerint ad perfectionem vitae, fiant digni suscipere ordinem; ad alios vero labores mundanos, non promoveant eos.
24. Presbyteri qui nesciunt ordinem ecclesiasticum et ritum, licetsi et senes fuerint, mox, dum mandabitur, illis ad archiepiscopo vel episcopo, ut absque omni excusatione sint parati venire ad residentiam archiepiscopalem vel episcopalem, et hic ni comuni et publica ecclesia instruantur perficere ordines et canones ecclesiasticos, nec non celebrare sacramenta ut per omnes ecclesias aequalis fiat celebratio juxta <Typicon>; ast non juxta suum arbitrium.
25. Benedictio aqua ut sit in ecclesia quolibet mense prima die mensis librarii, non caelestis novilunii: et hac aqua benedicta ut semper inveniatur in ecclesia, et in domo sacerdotali, propter nascendos infantes, et aspergenda coinquinata vasa.
26. Etiam oleum sanctum ut habeat quisque presbyter in sua ecclesia, idque ideo, ut olim confessus fuerit infirmum, et comunicaverit illum, videritque illum jam moriturum, statim post confessionem et comunione cum oratione unget infirmum, ne aliquis Christianorum, sive dives, sive pauper, absque illa extrema unctione moriatur.
27. Dum accedunt Christiani in ecclesia ad participationem Sacrae synaxeos, presbyteri exquirant ab illis schedulas spiritualium testificatorias illorum confessionis; utrum sint digni suscipere? necne? absque schedula vero neminem communicare ullo modo liceat.

28. Intra ecclesiam mortuos sepelire nequaquam permittitur, nisi in porticu, circa ecclesiam et in sepulchris communibus, et hac sepulchra ne sint procul a pagis et castellis, sed penes, sintque fortiter circumsepta, habeantque januas cum clausula et unicam in medio magnam crucem bene affixa terra, sicuti et quodlibet sepulchrum potest habere suam crucem.
29. Cruces sepulchrorum ad instar harum, sicuti hac exemplaria monstrant, constituentur, virilis ergo ita verbi gratia , muliebris autem  exprimentur: ast non ita, sicut hactenque simplices arbores cum quibusdam coloribus infigebantur.
30. Si aliquis Christianorum cuiusque ordinis et sexus quolibet anno saltem bis non confiteretur coram spirituali suo, et non communicaretur, talibus presbyteri introitum ad ecclesiam non permittant, et cum illis non conversentur, quo usque resipiscent et poenitentiam agent; debent itaque Christiani confiteri 4 vicibus per unicam annum et hoc 4 jejuniis ab ecclesia institutis.
31. Sciant etiam hoc presbyteri, quo ad omnes Christiani fidei et ecclesia nostra nullum obicem praeseferentes, imo pie ac devote viventes, coram spirituali suo peccata absolventes, tam senes, quam juvenes utriusque sexus, si confessarius dignos eos judicaverit participare, participant, et communicentur, infantes etiam propter fidem offerentium sacrosancta Eucharistia participes fiant. Indigni autem habentes <qualenamque> abicem comunionis nullo modo accedent: et presbyteri eis hoc sacratissimum sacramentum sufferre debent. Il
32. Jeromonahi qui propter expetendam eleemosinam ambulant per <dioeceses> si non habuerint ab ordinario episcopo scripto tenus datam sibi facultatem suscipere homines confitendos confiteri non audeant, imo talibus presbyteri non permittant, inficias autem euntes episcopo significant: nec hoc solum sed et qui absque testimonio episcopali monahi eleemosinam petunt, actutum in residentiam episcopalem sub aresto dimittant.
33. Non praesumant presbyteri vinculo matrimonii aliquem ligare, donec adtulerit ab episcopo suo vel ejus vicario schedulam, qua testificaret rituale matrimonium fore, imo obtenta schedula non dimittant puellam vel viduam illigatam; propter multos ex es coincisuros casus; insuper autem si aliquis venerit pro filio, vel pro fratre, vel pro cunque affine suo expetere puellam vel viduam absque specie ejus, qui vult eam pro muliere sibi acceptare, non permittant presbyteri talem fieri consensum, quia non esset firmus.
34. Praedicient presbyteri suis parohiis ut a Romano Catholicis pullas vel viduas nullo modo petant, neque sibi pro mulieribus acceptent, neque contra; suas etiam puellas vel viduas ipsis pro mulieribus dent; idque ideo, quia ex eo multa sapissime confusiones nostram inter, et illorum ecclesiam Sanctam aborta errant, ne ergo imposterum fiant, omnino expleatur id.
35. Omnes presbyteri sine ulla distractione temporis faciant suos catalogus seu protocol librum, illumque dividant in 4 partes; in prima quidem inscribant nomina baptizatorum infantium, parentum etiam as sponsorum, nec non annum

mensem et diem, locumque ubi natus fuerit, deinde ipse presbyter qui baptizaverit; in secunda eorum qui matrimonium contraxerunt, partier nomina parentum, testium, annum, mensem, et diem locumque: unde? et ubi? illud acceperunt sacramentum in posterum ipse ministrans sacerdos semet ipsum ut inscribat. In tertia: nomina propria vivorum parohorum suorum et mortuorum utriusque sexus ae etiam crescentiae mensem annum et diem, mortis, locumque unde? et ubi? insuper autem absolvitne peccata sua confessione? et utrum communicaverit? utrumque extremam unctionem participaverit ultimo agone vita? necne? significare et inscribere debent.

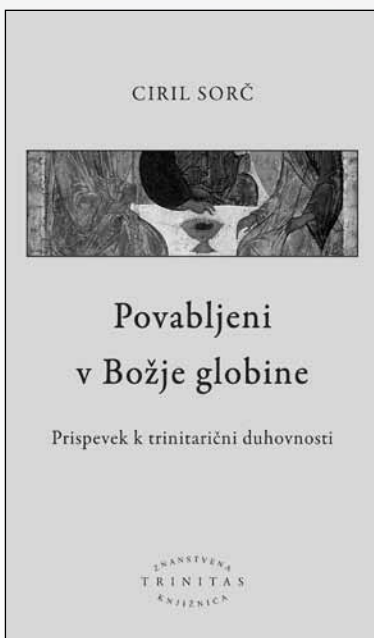
36. Ubi sunt in pagis et fossatis 2, 3 vel plures presbyteri nunquam tamen die casis sive parohia dividatur; sed omnia ecclesiastica munera, fiant ipsis communia, sic enim cum usi fuerint nunquam invidiam, contentionem et quamcunque malitiam inter se habebunt.
37. Si in pagis et fossatis a quocunq proveniret aliqua disordinatio, objurgatio et blasfemia contra fidem ordinem et ritum ecclesiae nostrae orthodoxae, qua indigeret correctione subsidio et emendatione archiepiscopi, vel episcopi, absque ulla mora et depositione debent presbyteri protopresbyteri et igumeni archiepiscopo vel episcopo proprio sui; significare.
38. Protopresbyterum suum presbyteri ut habeant in digna ipso veneratione, obediendo ipsi et parendo in omnibono, absque ulla excusatione et controversia; qui autem contrariabuntur illi severe admonendi futuri sunt.
39. Super hac omnia qua ad commune quasi officium sacerdotale spectare videntur; singularem quodammodo omnes igumeni, protopersbyteri, presbyteri, diaconi et clerici toa denique cohors ecclesiastica in pagis, castellis, fossatis, et ubique locorum existens, omnino tenentur et debent in primis ipsi fidelitatem, veritatem, et justitiam ejus CaesaroRegia sacratissima majestati, Augustissimi Romani Imperatoris invicti, conservare, praestare, et actuali operatione manifestare; simul juxta veba Divi Apostoli Pauli de omnibus quicunque in potestatibus sunt praelati et ordinati fideles ejus sacratissima Majestatis vasali et subditi fideles, Dominum Deum toto ex corde orent, de majore securitate temporum et valetudine ejusque Augustissima Majestatis majus et majus bonum ad successum crescente fortuna. Tandem commissum sibi populum adeantemque fidelitatem commoveant instruant et erudiant, ut omnem obedientiam submissionem obsequium usque ad ultimam sanguinis effusionem pro ejus Sacratissima Majestate populous effudiat ut pote pro suo legitimo Imperatore etiam mortem ipsam subire ne vereantur. Ad hoc, etiam erudire populum ab llo malo opera abominabili Deo et ejus Sacratissima Majestatis aliquo defectum importante totum omnino populum eruditione sua avertant? Et ad virtutes colendas moveant et stimulent diligentissime.
40. Omnes has regulas sive puneta et omnia in iisdem expressa omnino tenentur et debent protopresbyteri, presbyteri, etiam diaconi totus denique clerus ecclesiasticus observare et explere non sub parva poena et castigatione spiritali

mandamus: caeteris etiam saepenumero reetitare, parlecta autem memoria mandare, mandata ver memoria recenter tenere, et hac eademque ipso actu explere, praestare, et exequi immutabiliter, presbyteri tenentur et debent, ideoque propter immutabilem conservationem horum punctorum, et dignam fide observantiam propria nostra manu subscripsimus, sigilloque nostro munivimus.

Publicatum est in congressu nostro Belgradi, Datumque in Residentia nostra Archiepiscopo Metropolitana Belgradiensi Novembris 1, anno Domini 1732. Sicuti nostris ambabus Eparchiis, ita et caeteris <dioecesibus> Episcopalibus vero mandamus, ut secundum hac omnia puncta superius praescripta ecclesia Dei ducatur, ordinetur, atque perficiatur; totum denique Sacerdotium ut omnino ita semet ipsum dirigat, gerat et teneat immutabiliter, volumus et mandamus.

## References

- Benešević, Vladimir N.** 1914. Duhovnyj Regulament' i stojaščie s' nim' v' tesnoj svjazi dokumenty. In: *Sbornik pamjatnikov po istorii cerkovnago prava, preimuščestvenno ruskago, končaja vremenem Petra Velikago*, 89–250. Petrograd: Kul'tura i Znanie.
- Capelli, Adriano** 1982. *The elements of abbreviations in medieval Latin paleography*. Kansas: The University of Kansas Printing Service.
- Eliot, Goddard Alison.** 1997. A Brief Introduction to Medieval Latin Grammar. In: Joseph Pucci, ed. *Medieval Latin*, 1–53. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Herman, Józef.** 2000 [1967]. *Vulgar Latin*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Kostić, Mita.** 1958. Duhovni regulament Petra Velikog (1721) i Srbi: prilog istoriji našeg racionalizma. *Rad vojvođanskih muzeja* 7:61–91.
- Niermeyer, Jan Frederic, and Kief Cor Van De.** 1976. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: E. J. Brill.
- Ostojić, Tihomir.** 1907. *Dositej Obradović u Hopovu: studija iz kulturne i književne istorije*. Novi Sad: Matica srpska.
- Puzović, Vladislav.** 2014. Uticaj Duhovnog Regulamenta (1721) na sveštenička i monaška pravila Mitropolita beogradsko-karlovačkog Vićentija (Jovanovića). *Zbornik Matice srpske za istoriju* 90:37–54.
- Thompson, Edward M.** 1899. *Paleografia graeca e latina*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Točanac Radović, Isidora.** 2001/02. Propisi mitropolita Mojsija Petrovića za sveštenike i parohijane. *Istorijski časopis* 48:147–164.
- Traube, Ludwig.** 1907. *Nomina sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*. München: C. H. Beck.
- Vukašinović, Vladimir.** 2010. *Srpska barokna teologija: Biblijsko i svetotajinsko bogoslovlje u Karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*. Vrnjci-Trebigne: Manastir Tvrdoš.



*Ciril Sorč*

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

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

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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



Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 143–151  
 UDK: 821.163.6-94:929Jeglič A.B.  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 02/2016

*Bogdan Kolar*

## **Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir**

*Povzetek:* Čas, ko je ljubljansko škofijo vodil dr. Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930), je v zgodovini slovenskega naroda zgodovinsko zapisan kot prelomen. V tem času je bilo mnogo velikih dogodkov, ki so postavljali temelje slovenske prihodnosti. Škof Jeglič je čas zaznamoval ne le kot voditelj Cerkve, temveč tudi kot politik in pobudnik številnih odločitev. O svojem delu je pisal dnevnik, ki je pomemben zgodovinski vir in pomaga razumeti dogajanje na Slovenskem v zadnjem obdobju Avstro-Ogrske, med prvo svetovno vojno in v prvem desetletju delovanja Države/Kraljevine SHS. Dnevnik vsebuje informacije, ki so pomembne za poznavanje razmer v Cerkvi, v širši politični skupnosti in v državah, katerih sestavni del je bil slovenski narodni prostor. Z izdajo dnevnika je ta pomembni vir postal dostopen raziskovalcem cerkvene in slovenske narodne zgodovine.

*Glavne besede:* Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), Avstro-Ogrska, Kraljevina Jugoslavija, prva svetovna vojna, Slovenija, škofija Ljubljana

### *Abstract:* **The Diary of Bishop Jeglič as a Resource for History**

The Most Reverend Dr. Anton Bonaventura Jeglič (1898 – 1930) led the Diocese of Ljubljana during a crucial time in the history of the Slovenian nation. This was a period of big events that established the foundation for the future of Slovenia. Bishop Jeglič made a mark not only as the leader of the local Church but also as a politician and initiator of several decisions. He kept a diary of his work, which has become an important historical resource, for it helps understand the course of events in Slovenian territories during the last period of the Austro-Hungarian Empire, during World War I, and in the first decade of the State/Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenians (SHS). The Diary contains information that is relevant to the conditions in the Church, in the broader political community and in the states that contained parts of the Slovenian national territory. The publication of the Diary has made this important resource available to researchers of ecclesial and Slovenian national history.

*Key words:* Anton Bonaventura Jeglič (1850 – 1937), Austro-Hungarian, Kingdom of Yugoslavia, World War I, Slovenia, Archdiocese of Ljubljana

V letu 2015 sta Nadškofijski arhiv v Ljubljani in Celjska Mohorjeva družba poskrbela za izdajo pomembnega zgodovinskega vira, to je dnevnika ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča (1850–1937, voditelj škofije 1898–1930) . Škof

Jeglič je dnevnik pisal ves čas, ko je bil na čelu ljubljanske škofije, in je nanj gledal kot na pričo zgodovinskega trenutka, v katerem je deloval. Ta prvovrstni vir je bil drugače zgodovinarjem na voljo že doslej, vendar le v omejenih možnostih in v nekoliko prilagojeni obliki. Preučevalci njegovega časa so se pogostokrat sklicevali nanj, saj pomeni pravo kroniko časa in pomaga razumeti ozadje številnih dogodkov, ki bi jih drugače težko razumeli v vsej celoti. Mogoče je ponoviti, kar je bilo izrečeno ob Jegličevem simpoziju v Rimu leta 1990, da namreč dnevnik odgovori na vrsto pomembnih vprašanj in pomaga razumeti mnoga področja, na katera je posegal škof Jeglič in s svojo avtoriteto odločilno vplival; brez tega vira bi vprašanja res ostala odprta (Kolar 1991, 73).

Njegov naslednik v vodstvu ljubljanske škofije, dr. Gregorij Rožman, je v prvem spominu na rajnega škofa Jegliča med sestavine njegove izredne delavnosti uvrstil prav pisanje dnevnika. »Zavedajoč se, da na svojem službenem mestu tke podobo zgodovine svojega naroda, je pisal obširen dnevnik, ki bo nekoč važen vir za versko, kulturno, narodno in politično zgodovino Slovencev. Dan za vse delo ni zadoštoval, del noči mu je moral še služiti. Dnevnik je pisal navadno pozno v noči. Marsikatera sled v dnevniku dokazuje, da je tudi njegovo močno in zdravo telo premagala utrujenost in da mu je omagala roka, ki je vodila pero,« je zapisal škof Rožman v spominskem članku (Rožman 1937). Ob prebiranju dnevnika svojega predhodnika naj bi škof Rožman sklenil, da on sam dnevnika ne bo pisal.

Jegličev prvi zapis v dnevnik je nastal dne 19. januarja 1899, to je, še v prvem letu vodenja ljubljanske škofije: »Želim si zapisati glavne dogodke mojega življenja in pastirjevanja. Danes naj neke stvari kratko opišem.« Nato ga je pisal redno in dosledno vse do svojega odstopa in odhoda v Gornji Grad. Zadnja zapisa segata v leto 1930 oziroma 1932, ko je po daljšem premoru ponovno predstavil svoj poklic in kratek življenjepis. Dne 14. avgusta 1930 beremo: »Konec dnevnika. – Od sedaj dnevnika ne bom več pisal. Obsega pa vsa leta mojega delovanja kot škof. Deo gratias!« Dne 14. novembra 1932 pa je v Gornjem Gradu dodal: »Na čast božjo dodam še nekaj dogodkov iz življenja, v katerih se prav očitno kaže izredna božja skrb za mojo osebo.« Dnevnik v rokopisu obsega trinajst dokaj zajetnih zvezkov večjega formata ali okoli 2400 strani. Vse je bilo napisano lastnoročno. »Dnevnik je pisal sproti, vsakih nekaj dni. Ko pa je bil v časovni stiski, je dogodke popisal za nekaj tednov ali mesecev nazaj. Dnevniške zvezke je jemal s seboj na vizitacije župnij ter potovanja v tujino, tudi v Severno Ameriko.« (Žajdela 2015) Pisanju dnevnika je navadno namenjal pozne večerne ure, ko je bil njegov urad zaprt in je imel možnost, da se je umaknil v svoje zasebne prostore. Nekateri zapisi kažejo, da ga je pri tem opravilu premagal spanec. Občasno si je med obiski na župnijah delal krajše zapise v žepne zabeležke, ki jih je nosil s seboj; tam si je zapisal podatke, vtise, vprašanja, doma si je nato vse uredil, prepisal v dnevnik in dodal podnaslove. Kaka od teh beležk se je še ohranila. Pisanje dnevnika je jemal kot svojo redno dolžnost in je kar nekajkrat obžaloval, da zaradi zaposlenosti ni našel časa za njegovo pisanje. »Zaradi preobilnega posla nisem mogel pisati dnevnika,« je zapisal za 22. oktober 1901. Nekajkrat je mogoče zaslediti, da je dnevnik pisal, ker mu je bilo dolgčas in se je znašel v drugačnih okoliščinah, kakor so bile njego-

ve običajne. Med obiskom v Rimu maja 1905, ko se je udeleževal pogovorov škofov o pravnem položaju glagoljaškega bogoslužja, je zapisal: »Ker nimam dela, mi je dolgčas.« (27. maj 1905) Ko je obiskoval slovenske skupnosti v Združenih državah, je dnevnik pisal zato, da je bil vsaj s čim zaposlen (Jagodic 1952, 387).

V tiskani izdaji obsega dnevnik 1052 strani velikega formata, vanj so vključene skrbno urejene in obsežne opombe pod črto, ki bistveno pripomorejo k boljšemu razumevanju posameznega zapisa. Omenjenih je prek 1300 krajev in skoraj 3000 oseb. Dnevniški zapisi so v prvih letih, nekako do konca prve svetovne vojne, zelo pogosti in sorazmerno dolgi, po vojni pa postajajo vedno krajši in bolj redki. Razlogov za to je zagotovo več, mednje gre uvrstiti pojemanje moči pri škofu in njegovo zmanjšano vlogo v slovenskem javnem življenju. Kljub temu zapisi ohranjajo svojo pričevalnost in dopolnjujejo druge vire iz istega časa.

Škof Jeglič je dnevnik pogostokrat pregledoval, posamezne zapise je dopolnjeval in dele črtal. Mogoče je zaslediti, da je temeljitejši pregled opravil po upokojitvi, ko se je iz Ljubljane umaknil v Gornji Grad. Takrat je popravil ali prečrtal, izbrisal, zradiral ali spraskal imena ljudi, ki jih je omenjal v dnevniku. Ob pregledu se je zavedel, da nekaterih stvari ne bi smel zapisati in da je s takšnim dejanjem po vsej verjetnosti naredil kako napako oziroma prišel pod kako cerkveno kazen. Zato je dne 20. novembra 1932 pisal papežu Piju XI. in mu sporočil, da je v času škofovanja pisal dnevnik »in vanj zapisoval tudi stvari, ki so mu bile zaupane pod obveznostjo molka. Zagotovil je, da dnevnika nihče ne bere in da je iz njega izbrisal zaupne podatke, ter izrazil upanje, da zaradi tega ne bo zapadel v kakšno cerkveno kazen, če pa bi se kaj takega primerilo, je prosil, da ga papež odveže.«<sup>1</sup> Ob izdaji dnevnika so se uredniki potrudili, da so prikrite ali prečrtane dele besedila, če je bilo to le mogoče, obnovili in to posebej označili; besedilo je s tem dobilo še večjo verodostojnost.

## 1. O čem je pisal škof Jeglič?

Dnevnik najprej veliko pove o avtorju. Zapisi namreč vsebujejo škofove številne tudi zelo osebne podatke, razmišljanja, vprašanja in dileme. Ne le da si je ob vsakih duhovnih vajah zapisal sklepe, ki so bili njegov program na duhovnem področju do naslednjih duhovnih vaj, temveč lahko sledimo njegovemu osebnemu zanimanju za teološke avtorje, za številna področja javnega in zasebnega življenja, za ljudi, s katerimi je delil življenje, in za vrsto drugih vidikov; škofa nam kažejo kot krhkega človeka, ki se je pogostokrat znašel v dvomih in stiskah in je trpel zaradi nerazumevanja. Marsikdaj je zapisal stvari, ki so bile zaupne narave. Analitično je ocenjeval svoje nastope, pripravljenost govorov, hitrost, s katero je govoril, dolžino nastopov. Ker na razne žalitve in podtikanja in na izkrivljene interpretacije njegovih posegov marsikdaj ni bilo mogoče odgovoriti neposredno, je to storil v svo-

<sup>1</sup> Osnutek pisma je v zapuščini škofa Jegliča, NŠAL 331, š. 4. O tem več pišeta v uvodu v izdajo dnevnika B. Otrin in M. Čipić Rehar (Otrin in Čipić Rehar 2015, X).

jem dnevniku. Jegličev dobri poznavalec in svojevrstni glasnik njegovih idej, Jože Jagodic, je ob sklepu Jegličevega življenjepisa zapisal: »Zlasti odkar poznamo njegov dnevnik, razumemo tudi vedno bolj ne le vnanje delo, ki smo ga sami gledali, temveč tudi notranje namene in nagibe, ki so Jegliča pri vsem dejanju in nehanju vodili. Nesporno je njegovo heroično notranje življenje in vse njegovo neugnano, iz božjih virov zajemajoče hrepenenje stremelo samo za tem, da bi privedel svoj narod k časni in večni sreči, po Mariji k Bogu /.../« (Jagodic 1952, 411)

S svojimi zapisi je škof Jeglič segel na številna področja javnega življenja, v katero je bil vpleten kot pomembna javna osebnost. Bil je svojevrsten kronist svojega časa, narodnega in cerkvenega življenja; glede tega je čutil kar neke vrste dolžnost, kateri se je zavezal s sprejetjem službe voditelja ljubljanske škofije. »Ta impozanten dnevniški opus lahko označimo za kulturni spomenik najvišje vrednosti, saj je izjemno pomemben kot temeljita kronika tistega časa tudi za razumevanje duhovne biti slovenskega naroda.« (Žajdela 2015)

S svojimi zapisi je posegal na notranje cerkveno področje; to je bilo navsezadnje tudi njegovo temeljno škofovsko poslanstvo. Z delom v škofijski pisarni, z dopisovanjem z župnijskimi uradi in z drugimi cerkvenimi ustanovami, tudi z osrednjim vodstvom Cerkve in s predstavniki papeža na Dunaju ali v Beogradu je urejal posamezna vprašanja cerkvenega življenja. Srečanja z duhovniki ob raznih priložnostih so mu dajala možnosti, da je spoznaval in urejal razmere. Redne kanonične vizitacije na župnijah in podeljevanje zakramenta birmе, to so bile priložnosti, da je spoznaval in ocenjeval pastoralno delo na področju škofije, delovanje cerkvenih združenj, bratovščin in cerkvenih družb. »Iz dnevnika lahko razberemo njegov pastoralni program, prizadevanja za poživitev verskega življenja, kar je spodbujal z raznimi organizacijami, s podporo katoliškosocialnemu gibanju, s pisanjem pastirskih pisem, raznih vernih priročnikov, s predavanji, duhovnimi vajami itd.« (Žajdela 2015) Ob obiskih in srečanjih si je delal zapiske, ki jih je v nadaljevanju uporabil kot neke vrste spominsko knjigo, da je bil ob naslednjem obisku lahko posebej pozoren na posamezne vidike navzočnosti in delovanja nosilcev cerkvenih služb v kakem kraju ali glede dogajanja na cerkvenem področju nasploh. Zlasti ob vizitacijah po župnijah, ko so bili zapisi daljši, si je zabeležil pripombe in predloge za prihodnje ravnanje, in ko je bila ta župnija ponovno na vrsti ali se je srečal z njenim dušnim pastirjem, je imel predlog že pripravljen. Načrti preнове, delo za katoliške shode ali škofijske sinode so tudi segali v tako zastavljeni način dela. Splošne načrte in smernice si je zapisoval na začetku vsakega leta, nato jim je sproti dodajal nove poudarke, na koncu leta pa preveril, v koliki meri je bil pri vsem uspešen.

Škof Jeglič se je zanimal za odnose med cerkvenimi ustanovami in širšo družbeno skupnostjo v okolju, kjer so delovali duhovniki ljubljanske škofije. Redno se je ob svojih pastoralnih obiskih srečeval tudi s predstavniki krajevnih oblasti. Mnogi njegovi načrti so bili uresničljivi le, če je imel soglasje županov in drugih pomembnih ljudi. Velja spomniti na postopke, ki jih je moral opraviti pri pridobivanju soglasij za gradnjo in začetek delovanja gimnazije in zavoda v Šentvidu nad Ljubljano. Dnevniški zapisi redno poročajo o stikih z oblastmi in s prebivalstvom v Gornji Savinjski dolini, kjer je imelo svoje urade in dejavnosti škofijsko gospodar-

stvo Gornji Grad. V okvir reševanja odprtih vprašanj slovenske politične prihodnosti sodi njegovo delo ob nastanku majniške deklaracije in deklaracijskega gibanja; dnevniški zapisi o teh procesih so izjemen zgodovinski vir. Podoben pomen imajo njegovi zapisi za spoznavanje dogajanja znotraj tedaj najmočnejše politične stranke na Slovenskem. Bil je dobro seznanjen z razporeditvijo moči znotraj Slovenske ljudske stranke in je s svojo avtoriteto bistveno pripomogel, da so se strankarske odločitve sprejemale tako, kakor so se. Ob desetletnici nastanka jugoslovanske države je v svojem prispevku povzel dogajanje iz časa ob koncu habsburške monarhije in svojo vlogo pri tem.

Škof Jeglič je bil pomemben protagonist dogajanja na področju odnosov med Cerkvijo in državnimi strukturami v času Avstrije, pa tudi v nadaljevanju, čeprav v nekoliko zmanjšani meri. Kot virilist je sodeloval v delovanju avstrijskega parlamenta na Dunaju in tudi drugače imel pogoste stike z dvorom. Bil je lojalen do cesarja, a hkrati kritičen do predstavnikov vlade, ki si je lastila pristojnosti na cerkvenem področju. Ob koncu prve svetovne vojne je bil med prvimi škofi na jugoslovanskem področju, ki se je zavedel pomena sistematičnega reševanja pravnega položaja Cerkve in drugih verskih skupnosti. Dnevnik govori ne le o dopisih, ki jih je pošiljal na razne naslove, temveč tudi o politični filozofiji, ki je spremljala in navdihovala njegove pobude, kritiko in odnose do nosilcev javnih funkcij.

Kar je v preteklosti daljši čas povzročalo pomisleke, da bi dnevnik izdali v tiskani obliki, je bil predvsem njegov zelo osebni značaj. Škof Jeglič si je v dnevnik zapisoval zelo osebna mnenja, vtise, čutenja /.../ Marsikdaj ne do konca preišljene stvari. Dnevnik je bil kakor nekakšen svojevrsten zaupnik, ker ni imel nikogar, s komer bi se lahko pogovoril o osebnih stvareh. Osamljenost, ki jo je škof Jeglič čutil kljub vsej vpletenosti v življenje na raznih ravneh, je za mnoge bralce njegovih zapiskov pomembna značilnost (Rebula 2015). Dr. Jagodic je to razložil kot del službe, *onus episcopale*, in ga takole utemeljil: »Vsak škof je osamljen, ker mora nositi v sebi najtežja in najkočljivejša vprašanja škofije, o katerih se ne more niti ne sme posvetovati z nikomer /.../« (Jagodic 1952, 272) Veliko pozornosti je namenjal stiskam in težavam, s katerimi so se srečevali njegovi duhovniki, in svoji bolečini ob tem. »To je tisti del dnevnika, ki je najbolj občutljiv, saj neposredno piše o zelo osebnih zadevah posameznikov. Iz dnevnika je nazorna njegova odločnost in delavnost, vedno znova je aktivno posegal v odprta vprašanja, se soočal s težavami in jih poskušal rešiti.« (Žajdela 2015) Ko je doživljal nasprotovanje ali neiskrenosti, je bil dnevnik edini kraj, kjer je lahko potožil svojo bol. Dnevnik ga kaže kot zelo čutečega človeka, z občutljivim čutenjem, ki so ga negativne izkušnje zelo prizadele. Brez ovinkarjenja je zato pisal o joku in solzah, o nerazumevanju, o notranjih bolečinah. Svojo bolečino in stisko je zaupal Bogu in dnevniku. Zato je ta dnevnik tudi njegova najbolj intimna pripoved, vendar se ni omejil le na zapisovanje svojih lastnih doživetij, temveč je vključil tudi doživetja in čutenja ljudi, s katerimi se je srečaval.

Dnevniški zapisi zelo izvirno kažejo, kakšni so bili odnosi med voditeljem škofije in duhovniki in kakšne so bile razmere v duhovniških vrstah nasploh. Z vso neposrednostjo Jeglič priznava, da je bil včasih do duhovnikov in do drugih ljudi

preoster in žaljiv. O nekem duhovniku je tako zapisal: »Žal mi ga je, morda sem ga le preostro obsodil.« Ali: »Namenil sem se prelatu reči, naj prosi za pokoj: toda nisem mogel, čul sem, da se tega boji, in večkrat so mu kar solze na oči silile, nisem pa hotel, pa tudi nisem mogel razžaliti in užaliti ga preveč.« (16. marec 1909) Hkrati dnevnik pokaže, da je škof včasih prehitro sprejemal odločitve, ko so mu nasprotniki osumili kakega duhovnika, ki naj ne bi bil discipliniran ali naj bi se pregrešil proti kateri od cerkvenih ali božjih zapovedi. Ne brez razloga je zato pri mnogih duhovnikih obveljalo prepričanje, da je bil ljubljanski škof Jeglič »pre-nagl« (če je škof v Trstu že bil Nagl).

## 2. Tudi zgodovinski viri imajo svojo zgodovino

Dnevnik škofa Jegliča je po njegovi smrti prišel v osebne arhive njegovih naslednikov in ni bil dostopen za javno uporabo. Po mnenju škofa mons. Antona Vovka je bil dnevnik »zelo oseben in predelikatnen, da bi ga bilo mogoče uporabljati«. Ob nastopu službe škofa v Ljubljani je A. Vovk dnevnik hranil v knjižnici škofa Jerneja Vidmarja, katere skrbnik je bil dr. Janez Oražem. Oražmu je naročil, naj dnevnika nikomur ne posoja. Pozneje je bil dnevnik izročen v varstvo škofijskemu arhivu (ki je bil takrat v nadškofijskem dvorcu), po vrnitvi iz prepisovanja pa ga je škof A. Vovk obdržal kar v svojih prostorih.

Prvi, ki je vsebino dnevnških zapisov ponesel v javnost, je bil škof Jeglič sam. Ob praznovanju desetletnice nastanka Jugoslavije je pod naslovom *Pred desetimi leti* v slavnostni prilogi dnevnika *Slovenec* objavil nekaj odlomkov iz septembra, iz oktobra in iz novembra 1918. Tako izbrani zapisi so govorili o političnih vprašanjih, bili so zelo skrajšani in deloma prilagojeni, če jih primerjamo z izvirnikom (*Slovenec*, 28. oktober 1928). V uvodu je Jeglič zapisal: »Naj ob tej pomenljivi desetletnici po svojem dnevniku opišem važnejše dogodke istih dni, ki bodo morda našo slovensko javnost zanimali.«

Dolgoletni tajnik škofa Jegliča in ravnatelj ljubljanske škofijske pisarne, Jože Jagodic (1899–1974), pa je bil prvi, ki je Jegličev dnevnik uporabil kot gradivo za pisanje svoje doktorske disertacije z naslovom *Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva*,<sup>2</sup> še bolj pa, ko je pripravil Jegličev življenjepis z naslovom *Nadškof Jeglič. Majhen oris velikega življenja* (Jagodic 1952).<sup>3</sup> »Kancler Jagodic«, kakor so ga bili duhovniki navajeni imenovati tudi še po odhodu v Avstrijo, je veljal za posebnega zaupnika škofa Jegliča, za škofovega zelo dobrega poznavalca in za glasnika njegovih idej. Zato je dnevnik uporabljal in interpretiral po svojih kriterijih, pri tem je segal po dodatnem gradivu, ki ga je načrtno zbiral v letih, ko je bil v Jegličevi službi. »Naj še povem – božja Previdnost je tako hotela, da sem začel že koj spočetka zbirati gradivo za biografijo velikega škofa in sem si zapisoval vse, kar sem iz njegovih ust izve-

<sup>2</sup> Prim. J. Jagodic, *Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva*. Inavguralna disertacija (rokopis), Ljubljana, 1944, 250 str. Kot delni natis (to je bil pogoj za doktorsko promocijo) je disertacija izšla v Ljubljani leta 1944, 45 str.

<sup>3</sup> Jagodičev spis je izšel pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu.

del iz njegove mladosti. Vse njegovo delo in življenje pa sem imel priliko opazovati dan za dnem od blizu,« je Jagodic zapisal v svojih spominih (Jagodic 1974, 227).

Dnevnik škofa Jegliča je bil zanimiv vir za zgodovinarje po drugi svetovni vojni. Želeli so ga dobiti, pri tem jim je pomagal ljubljanski škofijski arhivar, dr. Maks Miklavčič (1900–1971),<sup>4</sup> ki je tudi drugače dobro sodeloval z državnimi oblastmi (Žajdela 2015). Med zgodovinarji sta bila pobudnika dr. Metod Mikuž, nekoč sodelavec v škofijskem arhivu Ljubljana (*Enciklopedija Slovenije* 7:139–140) in nato učitelj sodobne zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani, in Franček Saje, takrat sodelavec Zgodovinskega oddelka oziroma Zgodovinskega arhiva Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (*Slovenski biografski leksikon* 3:183). Potem ko je bila Teološka fakulteta, na kateri je Miklavčič deloval kot učitelj, leta 1952 izključena iz javnega šolskega sistema, je bil Miklavčič zaposlen v državnem arhivu Republike Slovenije z delovnim mestom v škofijskem arhivu Ljubljana. Ne da bi o tem obvestil takratnega voditelja ljubljanske škofije, mons. Antona Vovka, ali prosil za njegovo privolitev, je Miklavčič poskrbel, da je Udba dobila izvorni Jegličev dnevnik in organizirala prepisovanje.<sup>5</sup> Po pričevanju škofa dr. Stanislava Leniča so dnevnik prepisovali v ljubljanskih zaporih (po nekaterih virih morda v zaporu na Igu, kjer so drugače prepisovali cerkvene matične knjige). V delu zapora, kjer so bili zaprti duhovniki, je bila soba, v kateri so dnevnik prepisovali laiki, predvsem iz vrst odvetnikov, ker duhovnikom niso zaupali, da bi opravljali to nalogo. Prepisovalci so bili med drugim dr. Branko Alujevič (Griesser - Pečar 1997, 318), dr. Janko Köstl (219) in drugi. Po nekaterih znakih je mogoče sklepati, da so bili prepisi narejeni spomladi 1953. Prepisovalcev je bilo več. Uporabljali so različne pisalne stroje. Narejenih je bilo vsaj šest kopij: po en izvod je bil izročен Arhivu Centralnega komiteja Komunistične partije Slovenije in Inštitutu za zgodovino delavskega gibanja (Inštitut za novejšo zgodovino), šesti izvod škofijskemu arhivu v Ljubljani. Drugi izvodi so končali v drugih ustanovah ali zasebnih knjižnicah. Že pozneje je v zapor prišla vest, da so izvod prepisa poslali v Sremsko Mitrovico, kjer je bil tudi zapor, in da so ga tam slovenski zaporniki prevajali v srbohrvaščino (Kolar 1991, 75). Tako je bil pretipkani izvod dnevnika na voljo raziskovalcem, ki so vedeli za pomen tega vira. Med uporabniki iz srbskega prostora je bil prvi Momčilo Zečević (1977), ko je pripravljajl disertacijo o jugoslovanskem zedinjenju in o vlogi slovenske ljudske stranke. Na Slovenskem je po drugi svetovni vojni prva dnevnik objavljala dobesedno in nelektorirano *Nova revija*, in to od leta 1987 (št. 67–68) dalje. Za objavo so uporabljali zaporniški prepis. Objavljali so škofove zapise od 2. septembra 1917 dalje, to je za čas, ko se je med Slovenci razvilo deklaracijsko gibanje, katerega pomembni zagovornik je bil prav škof Jeglič, in vse do leta 1920.

<sup>4</sup> M. Miklavčič je bil škofijski arhivar od leta 1937 dalje, leta 1946 je prevzel predavanja na Teološki fakulteti, potem ko je dr. Josip Turk odšel v tujino. Leta 1952 je postal izredni profesor in leta 1970 redni profesor Teološke fakultete. Vodja škofijskega arhiva je ostal vse do smrti. V svojih odnosih z Udbo je imel vzdevek »Francka« (Griesser - Pečar 1997, 21).

<sup>5</sup> Po pričevanju J. Oražma je bil škof A. Vovk zelo nezadovoljen, ko je izvedel, da je arhivar M. Miklavčič dnevnik izročil v prepisovanje. Zahteval je, da ga takoj prinese nazaj. Ko ga je prinesel, ga je škof A. Vovk shranil v svojih prostorih.

Voditelji ljubljanske (nad)škofije so dobili več pobud zgodovinarjev, da bi dnevnik izšel v kritični tiskani izdaji. Vsi so se namreč zavedali, da je bil prepis na mnogih mestih spremenjen, da je bilo veliko napak v prepisovanju, ki so tudi vsebinsko spremenile posamezna mesta. Težave so bile s prevodi, ki niso bili vedno najbolj dosledni in natančni. Kljub vsemu je bilo mnenje vodstva (nad)škofije, da bi bila izdaja dnevnika preuranjena. Prva sprememba se je zgodila po letu 1997. Takrat je bil izvirni dnevnik ponovno izročen v škofijski arhiv in je postal del Jegličeve zapuščine, ki so jo v arhivu hranili že predtem. Ob isti priložnosti so delavci arhiva poskrbeli za mikrofilme originalnih zapisov, da bi s tem zavarovali original, ki je bil na mnogih mestih poškodovan. Zlasti je bila poškodovana vezava več zvezkov. Mikrofilmi so omogočili, da so raziskovalci uporabljali izvirne zapise, ne da bi pri tem delali novo škodo na samem rokopisu. Reprodukcijska originalov je pomenila tudi lažje branje in razumevanje besedila, kajti tipkopolis, ki ga je hranil arhiv, je bil zelo slabo čitljiv, saj je bil indigo uporabljen velikokrat in je bilo na njem malo barve.

Glede na informacije, ki so bile posredovane ob predstavitvi tiskane izdaje, je nova pobuda za znanstvenokritično izdajo dnevnika ponovno vzniknila v letu 2006. Takrat je voditelj ljubljanske nadškofije, mons. Alojz Uran, presodil, da ni več ovir in da sme dnevnik priti v celoti in javnost. Zato so stekla vsa potrebna opravila za vnašanje besedil v elektronsko obliko, za pripravo prevodov in za izdelavo spremljevalnih opomb. Zagotovljena so bila tudi sredstva, ki so omogočila pripravo besedila in tisk.

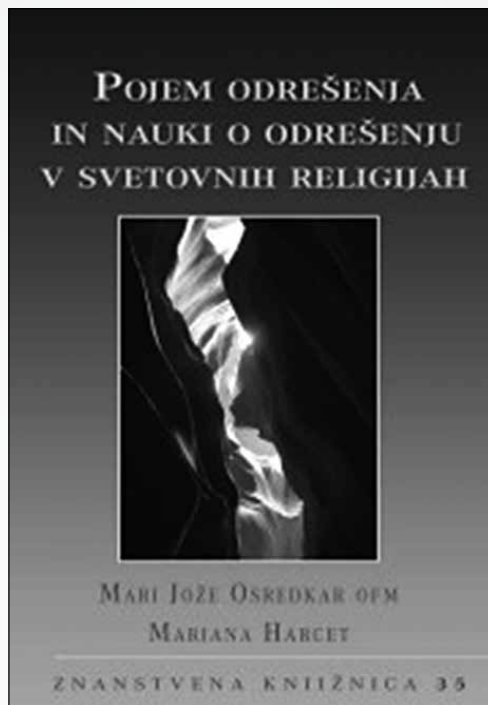
### 3. Sklep

Izdajo sta uredila in besedila transkribirala sodelavca Nadškofijskega arhiva v Ljubljani, mag. Blaž Otrin in mag. Marija Čipić Rehar. Dodala sta številne pojasnjevalne in bibliografske opombe, ki bistveno prispevajo k boljšemu razumevanju dnevnika in njihovemu umeščanju v zgodovinski trenutek. Kakor se spodobi za pomembno znanstvenokritično izdajo uglednega vira, kakršen je dnevnik voditelja osrednje škofije v slovenskem prostoru, so izdajatelji poskrbeli za izčrpne uvodne študije, v katerih sta urednika prispevala še uvod in v njem predstavila temeljne značilnosti izvirnika. Dodana sta redakcijsko poročilo in oris Jegličeve uporabe latinščine v dnevniku (dr. Julijana Visočnik). Knjigi je besedo na pot napisal Jegličev naslednik v vodstvu ljubljanske nadškofije, metropolit mons. Stanislav Zore. Dodani so seznam in razlaga kratic, ki jih je uporabljal avtor dnevnika, viri in literatura ter osebno, krajevno in stvarno kazalo, ki bodo dobrodošel pripomoček vsem, če se bodo lotili branja obsežnega besedila. Delavci v Nadškofijskem arhivu so z izdajo Jegličevega dnevnika opravili zgodovinsko delo in dali na voljo pomemben vir, ki bo v pomoč cerkvenim in drugim zgodovinarjem z različnih področij. Brez uporabe tega vira ne bo mogoče pisati nobenega dela, ki bo obravnavalo konec habsburške monarhije ali odločanje Slovencev za novo politično pot, razmere v Cerkvi na Slovenskem v sklepnem obdobju Avstro-Ogrske in v prvem desetletju novonastale južnoslovenske kraljevine, za katero se je zavzemal tudi škof Jeglič.



## Reference

- Griesser - Pečar, Tamara.** 1997. *Stanislav Lenič: Življenjepis iz zapora*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Jagodic, Jože.** 1944. Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva = De episcopi Jeglič sexuali instructione et educatione populi. Inavguralna disertacija. Ljubljana: [J. Jagodic]. Delni natis, Ljubljana: samozaložba.
- . 1952. *Nadškof Jeglič: Majhen oris velikega življenja*. Celovec: J. Jagodic.
- . 1974. *Mojega življenja tek: Spomini*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Jegličev dnevnik: znanstvenokritična izdaja.** 2015. Blaž Otrin in Marija Čipić Rehar, ur. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Dnevnik škofa Jegliča. V: Edo Škulj, ur. *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Otrin, Blaž, in Marija Čipić Rehar.** 2015. Uvod. V: *Jegličev dnevnik 2015*, VII–XII.
- Rebula, Alojz.** 2015. Katere slovenske knjige si strastno želim? *Družina*, 8. 11. 2015, 32.
- Rožman, Gregorij.** 1937. Osemindvajseti ljubljanski škof Anton Bonaventura. *Slovenec*, 4. 7. 1937, 2.
- Zečević, Momčilo.** 1977. *Slovenska ljudska stranka in jugoslovansko zedinjenje 1917–1921: od majniške deklaracije do vidovdanske ustave*. Maribor: Obzorja. Izvirnik, *Slovenska ljudska stranka i jugoslovansko ujedinjenje 1917–1921: od Majske deklaracije do Vidovdanskog ustava*. Beograd: Institut za savremenu istoriju, 1973.
- Žajdela, Ivo.** 2015. Vse delati v večjo čast božjo. Zgodovinarka Marija Čipić Rehar o izdaji Jegličevega dnevnika v knjižni obliki. *Družina*, 8. 11. 2015, 8.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

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

---

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

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 153—163  
 272-726.2-9''1939/1945''(497.12):26-051  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 03/2016

*Renato Podbersič*

## Škof Rožman in reševanje Judov<sup>1</sup>

*Povzetek:* Prispevek obravnava pomembno vlogo nekdanjega ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana pri reševanju Judov, ki so bežali pred preganjanjem med drugo svetovno vojno. Številni judovski begunci so zaradi krutosti nacističnega in ustaškega režima želeli zapustiti srednjo in vzhodno Evropo in tudi prek ozemlja Ljubljanske pokrajine, takrat pod italijansko okupacijo, poiskati pot v svobodo. Škof Rožman se je med okupacijo znašel na odgovornem mestu, nanj so se namreč po pomoč obračali številni preganjani, zaprti in pomoči potrebni. Škof je zanje poskušal nesebično posredovati pri okupatorskih oblasteh, ne glede na raso, državljanstvo in vero. Tako je večkrat posredoval tudi za Jude, pomoč zanje je iskal tako v domači Ljubljani kakor tudi v Rimu oziroma Vatikanu. Njegova posredovanja so bila namenjena tako posameznikom kakor družinam in celotnim skupinam, kakor dokazujejo ohranjeni arhivski dokumenti v Ljubljani in v Rimu. Številni Judje so se uspešni umaknili na varno prav zaradi njegove pomoči. Morda bo nekega dne tudi škof Rožman prištet med »pravičnike med narodi«, to je, tiste Nejudje, ki so med holokavstom brez plačila reševali preganjane Jude.

*Ključne besede:* škof Rožman, druga svetovna vojna, holokavst, reševanje Judov, pravičniki med narodi

*Abstract:* **Bishop Rožman and Saving of Jews**

The article discusses the important role of the Most Rev. Gregorij Rožman, then Bishop of Ljubljana, in saving Jews fleeing persecution during World War II. Numerous Jewish refugees wished to leave Middle and Eastern Europe because of the cruelty of the Nazi and Ustasha regimes and find their way to freedom through the Italian-occupied territory of the Province of Ljubljana. Bishop Rožman found himself in an important position during the occupation; many persecuted, imprisoned and needy people were turning to him for help. The Bishop tried to unselfishly intercede on their behalf with the occupational authorities, regardless of race, national origin and religion. He thus often interceded on behalf of Jews in Ljubljana as well as in Rome or at the Vatican. His efforts were on behalf of individuals as well as families and larger groups and

<sup>1</sup> Članek je rezultat izvajanja raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

are well documented by numerous records that have been preserved in the archives of Ljubljana and Rome. Numerous Jews successfully found their way to safety precisely due to his efforts. Perhaps one day Bishop Rožman will also be counted among the »righteous among the nations«, that is, among the non-Jews who saved persecuted Jews during the holocaust without expecting any reward.

*Key words:* Bishop Rožman, World War II, holocaust, saving of Jews, righteous among the nations

Škof dr. Gregorij Rožman (1883–1959) se je na mestu ljubljanskega ordinarija znašel med drugo svetovno vojno. Res veliko črnila je bilo že prelitega v dokazovanju njegovega domnevno zmotnega ravnanja pod italijansko in nemško okupacijo in med komunistično revolucijo na Slovenskem v drugi svetovni vojni. Postal je tako rekoč dežurni krivec, ki naj bi slovenske katoličane »na veke« postavil v položaj manjvrednih državljanov in krivcev za razmah revolucionarnega terorja. Žal so se bolj poredko slišale besede, ki so škofa Rožmana prikazovale v luči neutrudnega posredovalca za pomoči potrebne, naj je bilo to v zvezi z begunci, izseljenci, zaporniki, taboriščniki, talci, komunisti ali Judi. Tisti zapisi posameznikov, ki so si o tem »drznili« pisati (dr. Tamara Griesser Pečar, dr. France Martin Dolinar, dr. Jakob Kolarič), pa so v javnosti vse prevečkrat ostali brez odmevov. Ne nazadnje, tudi škof Rožman je osebno občutil nestrpnost nemškega nacionalizma po prvi svetovni vojni, zato se je umaknil z rodne Koroške v Ljubljano (Kolarič 1977; Griesser Pečar 2009; Veraja 2004, 179–180).

## 1. Judje, holokavst in škof Rožman

V tem prispevku so bomo osredotočili na zadnjo, to je, na tako imenovano judovsko kategorijo, ki je tudi po zelo konservativnem štetju utrpela največ škode v piramidi žrtev druge svetovne vojne v Evropi, saj je bilo takrat pobitih okrog šest milijonov Judov. Sto tisoč gor ali dol, številka je sama po sebi preveč strašljiva, da bi nam dovolila polemiziranje.

Kakor pričajo različni arhivski dokumenti, tako v Ljubljani (Nadškofijski arhiv, Arhiv Republike Slovenije) kakor v Rimu (Centralni državni arhiv), je pri posredovanju za judovske begunce, posameznike in cele družine, pomagal tudi tedanji ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Dobro je bil obveščen o zločinih ustašev nad judovskim prebivalstvom, ki so se začeli že kmalu po razpadu Kraljevine Jugoslavije in po vzpostavitvi Neodvisne države Hrvatske (NDH) aprila 1941. Poleg tega je škof Rožman kot izobražen teolog gojil spoštovanje do judovskega ljudstva, kakor se – konec koncev – kaže tudi v njegovih pridigah (Žakelj 1970, 336–340).

Po okupaciji Jugoslavije leta 1941 so se razmere poslabšale tudi za Jude na slovenskih tleh. Judovsko vero je drugače na ozemlju predvojne Dravske banovine izpovedovalo manj kakor tisoč vernikov, od tega večina v Prekmurju. Jude je naj-

bolj preganjal nemški okupator na svojem zasedenem ozemlju na Štajerskem in na Gorenjskem, medtem ko so italijanski in madžarski okupatorji zavzeli milejše stališče, predvsem do Judov, ki so že pred drugo svetovno vojno živeli na okupiranem območju. Precej slabše se je seveda godilo judovskim beguncem od drugod, predvsem z območij NDH, ki so iskali zatočišče pred nacističnim in ustaškim nasiljem; tam se je namreč nad njimi v polnem teku izvajal načrtni genocid (Goldstein 2004, 48–49; Švob 2004, 99–102; Karakaš Obradov 2013, 154–155).

Različne judovske organizacije so hitro zaznale novo stvarnost. Kraljevina Italija je resda do vstopa v drugo svetovno vojno junija 1940 pomenila pomembno tranzitno državo za judovske begunce, ki so pred nacističnim divjanjem in pred vojno bežali iz dežel pod nemško okupacijo. Kraljevina Italija je začela sprejemati protijudovsko zakonodajo leta 1938, to pa se je ujemalo s približevanjem nacistični Nemčiji, vendar Judov do vstopa v vojno junija 1940 ni zapirala v taborišča. Tudi nasploh so bili italijanski Judje deležni izločanja iz družbe, vendar do kapitulacije Italije niso bili predmet takšnega sistematičnega nasilja kakor na ozemljih pod kontrolo nacistične Nemčije (De Felice 1993; Capogreco 2014).

Obstajalo je veliko načinov, kako je Judom uspelo zapustiti ozemlje NDH: od legalnega pridobivanja prepustnic do ilegalnega nakupa prepustnic, ki so se večinoma glasile na tuje ime, cena pa se je navadno izsiljevalsko dvigala. Pogosto so preganjani Judje iskali tudi intervencije raznih nejudovskih oseb, tako iz vrst oblasti kakor tudi članov katoliške Cerkve. Kraljevina Italija je judovske begunce internirala v zbirna taborišča ali jih nameščala v hotele in druge zgradbe, ki jih je določila za ta namen. Italijanski zaščitniški odnos do Judov, tako na ozemlju Kraljevine Italije kakor tudi na okupiranih ozemljih, je bil v skladu s fašistično ideologijo, ki je resda Judom jemala človekove pravice, toda proti njim ni ravnala v smeri fizičnega uničevanja (Karakaš Obradov 2013, 178).

## 2. Delovanje organizacije DELASEM

Za judovske begunce je skrbela predvsem organizacija DELASEM; to je akronim za »Delegazione per l'Assistenza degli Emigranti Ebrei«, sedež je bil v Genovi. Ustanovljena je bila decembra 1939, delovala je do leta 1947. Pomagala je predvsem bežečim Judom, ki so prihajali v Italijo iz vse Evrope, in poskrbela za njihov varni prehod v države, ki so še sprejemale judovske begunce. DELASEM je vodil odvetnik Lelio Vittorio Valobra (1900–1976) iz Genove, vidni član Zveze judovskih skupnosti Italije. Po kapitulaciji Italije septembra 1943 je DELASEM svoje delovanje prenesla v Švico. Hkrati so omenjeni begunci pomenili vir zaslužka, tako za različne prevozne družbe kakor tudi za tihotapske združbe. Nekaj pa je kapnilo tudi v proračun države. Verjetno lahko prav v tem iščemo razloge, zakaj so si italijanske oblasti zatiskale oči in dopuščale judovsko emigracijo (De Felice 1993, 429–432).

DELASEM je imela svojega zaupnika tudi v Ljubljani, to je bil vinski veletrgovec Evgen (Eugenio) Bolaffio, rojen leta 1888 v Ljubljani. Izviral je iz znane goriške ju-

dovske sefardske družine, poročen pa je bil s Slovenko. Ena njegovih prvih (neuradnih) poti je vodila v škofijski dvorec k škofu Rožmanu. Delovanje zastopnika Bolaffia je postalo zelo pomembno zlasti po napadu na Jugoslavijo in po vzpostavitvi ustaškega režima na Hrvaškem. Zato se je zelo povečalo število judovskih beguncev, ki so preživetje iskali na poti proti Italiji. Bolaffio je tako postal tudi neuradni predstavnik Zveze judovskih občin Italije za območje Ljubljanske pokrajine. Očitno je imel zelo dobre zveze z Emiliem Graziolijem, italijanskim visokim komisarjem v Ljubljanski pokrajini, ki je škofu olajševal reševanje Judov (ACS, DGPS, *Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956)*, busta 11, fasc. 1, sottofasc. 2). Za Evgena so se razmere spremenile ob prihodu nemških okupatorjev septembra 1943. Leta 1944 so ga Nemci aretirali in odpeljali v koncentracijsko taborišče Dachau, od koder se je po vojni vrnil v Ljubljano. Evgena Bolaffia je po vojni zasliševala jugoslovanska OZNA, ker ga je sumila medvojnega sodelovanja z britanskimi obveščevalnimi službami, hkrati pa so ga obtoževali sodelovanja z okupatorji. V zaporu je napisal spomine na medvojni čas. V zapisniku njegovega zaslišanja, ki ga hrani Arhiv Republike Slovenije, najdemo tudi pomembne podatke o judovskih beguncih v Ljubljani. Bolaffio je pri zaslišanju trdil, da je s podporo organizacije DELASEM v Italijo spravil veliko Judov. Med drugim je svojim povojnim zasliševalcem zagotovil, da so Italijani julija 1941 vse judovske begunce internirali v Italijo, po njegovih besedah naj bi bilo okrog dvesto oseb. Takoj za to skupino so prišle nove skupine beguncev z območja NDH. Glede teh beguncev se je Bolaffio obrnil na Graziolija, DELASEM pa je uredil, da jih niso vrnili na ozemlje pod kontrolo ustašev, temveč so jih poslali v Italijo. Kmalu so začele prihajati še druge skupine judovskih beguncev, zato so Italijani izdali nalog, da jih je treba zavriniti že na meji in poslati nazaj na Hrvaško. Dejansko so ustaši pobili neko takšno skupino zavrnutenih beguncev (ARS, AS 1931, šk. 457, dosje Evgen Bolaffio, str. 28–29).

Kakor je Bolaffio poročal v Genovo, je bilo v začetku septembra 1941 v Ljubljani več kakor tristo judovskih beguncev in grozila je velika nevarnost, da jih bodo poslali nazaj. Zato se je skupaj z Otom Lorantom, znanim ljubljanskim judovskim trgovcem, odpravil na sprejem k škofu Rožmanu. Sodeč po poročilu, ga je zaprosil, naj pri svetem sedežu posreduje za omenjene begunce. Po zagotovilih zastopnika Bolaffia je škof Rožman v svojem imenu posredoval pri svetem sedežu s prošnjo, naj uredijo, da teh beguncev ne bi vrnili na Hrvaško, ampak bi jih poslali v notranjost Italije. Ker se je omenjeno poročilo zastopnika Bolaffia z dne 5. septembra 1941 ohranilo v rimskem arhivu, smemo domnevati, da ga je italijanska varnostna služba prestregla, ko ga je Bolaffio poslal na centralo v Genovo (ACS, DGPS, *Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956)*, busta 1, fasc. A3).

Med pomembnejše naloge, ki jih je med vojno uspešno opravil zastopnik Bolaffio, sodi tudi reševanje več kakor štirideset judovskih sirot, ki so jih nameravali izseliti v Palestino, toda zaradi začetka druge svetovne vojne so otroci obstali na Hrvaškem. To je dobro poznana zgodba s srečnim koncem o mladih judovskih beguncih, ki so zasloveli kot judovski otroci iz Vile Emme v Nonantoli. Oblasti NDH so tem otrokom dovolile oditi v Ljubljansko pokrajino pod italijansko kontrolo. V

organizaciji DELASEM se je z Bolaffijevo pomočjo in ob podpori škofa Rožmana julija 1941 skupina okrog štiridesetih judovskih beguncev, predvsem otrok in mladostnikov, pod vodstvom hrvaškega Juda Josefa Indiga naselila v dvorcu Lesno Brdo pri Vrhniki. Prek Zagreba so bežali iz srednje Evrope in Balkana pred holokavstom. Tako so mladi begunci z vlakom prispeli v Ljubljano, zastopnik Bolaffio pa jim je s pomočjo škofa Rožmana uredil prebivališče v dvorcu Lesno Brdo pri Vrhniki (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 1, fasc. A3).

Begunski otroci in mladostniki so tam ostali do julija 1942, ko so jih Italijani preselili v Vilo Emmo v Nonantoli pri Modeni. Nemci so od italijanskega poveljstva resda zahtevali, da vlak z mladimi judovskimi begunci usmerijo na sever, proti Avstriji, vendar so italijanske oblasti po posredovanju škofa Rožmana nemško željo preslišale in vlak usmerile proti severu Italije. Po kapitulaciji Italije je tem mladim Judom uspelo zbežati v Švico (Voigt 2002, 87–109; Podbersič 2002, 599–601).

Med drugim je moral Bolaffio svojim povojnim zasliševalcem pojasnjevati, v kakšnih stikih je bil z raznimi posamezniki, zanimivimi za povojne komunistične oblasti. Zlasti jih je zanimal tajnik zagrebške judovske verske občine, Aleksander Klein, ki naj bi imel zveze z britanskimi obveščevalci. Na konkretno vprašanje, kako je bil omenjeni Klein povezan z Vatikanom, je Bolaffio odgovoril, da je leta 1942, »ko je bila prva hajka na židovske emigrante v Ljubljani«, sam odšel k škofu Rožmanu »s prošnjo, da intervenira pri Vatikanu, da se ta skupina 250 Židov pošlje iz Ljubljane v Italijo, a ne na Hrvaško. Škof je ustregel moji prošnji. 3 mesece kasneje je bila zopet hajka proti Židom.« Tokrat pa je šel do škofa ljubljanski Jud Oton Lorant. Škof ni interveniral, ampak je poslal brzojavko v Vatikan (ARS, AS 1931, šk. 457. Dosje Evgen Bolaffio, str. 38). Očitno je škofu Rožmanu s poslano brzojavko uspelo, saj so v Vatikanu posredovali pri italijanskem notranjem ministrstvu in izгона beguncev ni bilo (Voigt 1993, 213).

Nekdanjega zastopnika Bolaffia je udba naposled izpustila in mu zaplenila premoženje, po letu 1948 pa se je izselil v Izrael, kjer je umrl (AS 1931, šk. 457, dosje Evgen Bolaffio, str. 28–29).

### 3. Posredovanja škofa Rožmana za Jude

Kakor smo videli, se škof Rožman ni ustrašil posredovanja za preganjane Jude pri najvišjih oblasteh, tako cerkvenih kakor državnih. Na prošnjo zastopnika Bolaffia je že 6. septembra 1941 poslal telegram v Vatikan, naslovljen na kardinala Luigija Maglioneja (1877–1944), vatikanskega državnega tajnika. Telegram je prestregla italijanska varnostna služba (*Pubblica sicurezza*), tako da se je ohranil v Italijanskem državnem arhivu v Rimu (Archivio Centrale dello Stato) v fondu Ministrstva za notranje zadeve. V telegramu je škof Rožman kardinala Maglioneja zaprosil, naj posreduje pri italijanskem ministrstvu za notranje zadeve v korist judovskih beguncev (v originalu: *emigranti ebrei*), med katerimi so bili tudi krščeni Judje, ki so

se tedaj znašli na ozemlju Ljubljanske province (*Provincia di Lubiana*). Predlagal je njihovo konfinacijo v notranjost italijanske države, kajti ob njihovi morebitni vrnitvi v NDH bi se jim zelo slabo pisalo (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 1, fasc. A3).

Očitno škofovo posredovanje ni bilo zaman, kajti že dan pozneje je p. Pietro Tacchi Venturi (1861–1956), jezuit in neuradna zveza med svetim sedežem in Musolinijem, sporočil, da je italijanska stran pripravljena ugoditi želji škofa Rožmana. Zelo preprosto je potekalo: šef italijanske policije je poklical na kvesturo v Ljubljani in poskrbel za ustrezne ukaze, ki so judovske begunce obvarovali najhujšega (Griesser Pečar 2009, 53).

Po tednu dni je škof Rožman zopet posredoval pri kardinalu Maglioneju za isto skupino judovskih beguncev. Želel jih je namreč obvarovati internacije v italijanskih koncentracijskih taboriščih. Žal neuspešno, kajti italijanske oblasti so jih že poslale v taborišče Ferramonti di Tarsia pri Cosenzi v južni Italiji, ki je bilo namenjeno predvsem Judom (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidiálni arhiv, št. 80). Vendar so škofu Rožmanu v odgovoru na poizvedovanje zatrdili, da bo zanje ustrezno poskrbljeno in da bodo krščene Jude ločili od preostalih sorojakov. V resnici položaja interniranih Judov v tem taborišču nikakor ne moremo primerjati z nemškim sistemom uničevalnih taborišč (Capogreco 2011, 113–114).

Posebno skrb so škofu Rožmanu pomenili katoličani judovskega rodu, ki jim zaradi rasne zakonodaje ni bilo prizaneseno, niti na ozemlju tretjega rajha niti v NDH. Tam jih je dolgo ščitil zagrebški nadškof Alojzije Stepinac, ko pa so se razmere še poslabšale, je zanje prosil pomoči pri ljubljanskem ordinariju. Spet je romalo pismo k državnemu tajniku, kardinalu Maglioneju. Težave so povzročali italijanski predpisi, ki so beguncem narijskega izvora, tudi če so bili katoličani, prepovedovali vselitev na ozemlje Kraljevine Italije. Kljub temu so tudi te judovske begunce prepeljali v že omenjeno taborišče Ferramonti di Tarsia (Kolarič 1977, 225–226; Griesser Pečar 2009, 53).

Za skupino preganjanih Judov, ki so drugače že prestopili v krščansko vero, je škof Rožman pri kardinalu Maglioneju ponovno posredoval dne 17. septembra 1941. Želel jih je namreč obvarovati internacije v italijanskih koncentracijskih taboriščih, toda kardinal je Rožmanovo pismo odposlal šele dne 3. oktobra. Škof je namreč želel preprečiti, da bi judovske begunce poslali v italijanska koncentracijska taborišča, kamor so italijanske oblasti zapirale predvsem Jude, ki niso bili italijanski državljani. P. Tacchi Venturi je kardinalu sporočil odgovor, ki mu ga je posredoval Guido Buffarini Guidi (1895–1945), italijanski državni podsekretar na notranjem ministrstvu. Omenjeni visoki uradnik je zagotovil, da so bile »pravične želje« škofa Rožmana že izpolnjene. Vendar so škofu Rožmanu v odgovoru na poizvedovanje zatrdili, da bo zanje ustrezno poskrbljeno in da bodo krščene Jude ločili od preostalih sorojakov. Za krščanske Jude, ki so jih nameravali internirati v koncentracijskem taborišču Ferramonti di Tarsia, naj bi se položaj izboljšal, ko bi se tam organizirala Cerkev (Griesser Pečar 2009, 53; Capogreco 2011, 112–117). Tako je dne 23. oktobra 1941 kardinal Maglione ponovno pisal škofu Rožmanu: zavzel se je za to, da bi krščene in nekrščene Jude v taborišču Ferramonti ločili (Griesser Pečar 2009, 53).



Škof Rožman pri reševanju beguncev in pri zagotavljanju pomoči potrebnim seveda ni deloval sam, ampak se je opiral na duhovnike, ki jim je zaupal. Med njimi sta bila tudi kanonik dr. Janez Kraljič (1898–1970) in salezijanski duhovnik dr. France Blatnik (1899–1977). Blatnik je pogosto opravljal kurirsko službo za škofa Rožmana, hkrati pa je večjemu številu hrvaških Judov omogočil vzpostavitev stikov z Vatikanom, da so si tako rešili življenje. Poleg tega je pomenila Ljubljana – in z njo škof Rožman – samo delček v drugače široki reševalni mreži, ki je segala od Konstance v Romuniji do Rima. Po podatkih dr. Kraljiča naj bi se čez ozemlje Ljubljanske škofije na varno v Italijo oziroma Švico prebilo okrog 240 000 Judov (Kolarič 1977, 225–226). Ta številka je po vsej verjetnosti previsoka. Pot iz Ljubljane proti Italiji naj bi za judovske begunce drugače potekala čez rapalsko mejo med Črnim Vrhom in Razdrtim (Pust 2003, 106).

V Nadškofijskem arhivu v Ljubljani so ohranjene prošnje številnih Judov, ki so se za pomoč obrnili na škofa Rožmana (Griesser Pečar in Otrin 2009, 66–115). Tako je dne 18. decembra 1941 na vatikanskem državnem tajništvu posredoval za Leopolda Eisenstädterja, ki so ga italijanske oblasti zaprle, ker so mislile, da je judovskega rodu (NŠAL, Zapuščina škofa dr. Gregorija Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 107).

Ob koncu decembra 1941 je sledila prošnja, naslovljena na kardinala Maglioneja, državnega tajnika pri svetem sedežu. Škof Rožman ga je prosil, naj posreduje za posamezne krščene Jude (akademski slikar Gustav Jellinek, Teresia Jellinek, Josef Fetzner, Hugo Hermann, Marcellus Geissler, Alfred Kellner, Ernestine Kellner, Felix Schulz, Johanna Schulz, Fritz Streicher), ki so najprej zbežali iz Avstrije na Hrvaško, kjer so več kakor tri leta živeli pod zaščito zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca. Zaradi ustaškega režima so se umaknili v Ljubljansko pokrajino in škof Rožman je prosil, da se jim ne bi bilo treba vrniti nazaj na Hrvaško (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 112a/pr., št. 116/pr. in 135/pr.).

Pred novim letom 1942 je sledila ponovna prošnja na kardinala Maglioneja, naj posreduje za šest ljudi iz koncentracijskega taborišča Draganići na Hrvaškem, da bi se lahko preselili v Italijo (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 112(a)/pr.). Kardinal Maglione je škofu odgovoril: pristojne italijanske državne oblasti so sporočile državnemu tajništvu, da niso pripravljene izdajati dovoljenj za vselitev v Kraljevino Italijo tistim osebam, ki niso arijskega rodu. Poleg tega so nastopile težave tudi zaradi katoličanov nearijcev, to so bili predvsem Judje, ki so po 1. novembru 1941 pribežali v Ljubljansko pokrajino (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 116/or, 13. januar 1942).

Sledile so še druge prošnje. Tako je škof Rožman dne 13. marca 1942 kardinala Maglioneja prosil za novo posredovanje za nekaj krščenih Judov (Adi in Ana Srien ter njuna hčerka), ki so bežali z ozemlja NDH (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 132/pr.).

V začetku maja 1942 je škof Rožman naslovil prošnjo na škofa Antuna Akšamovića v Đakovu na Hrvaškem, naj posreduje za ženo Maksa Schönberga, ki je bila zaprta v taborišču (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 145, 2. 5. 1942).

Prej omenjeni Eugenio Bolaffio, delegat DELASEM v Ljubljani, je dne 25. oktobra 1942 poročal na sedež v Genova, da se je spet odpravil po pomoč k škofu Rožmanu. Prosil ga je za posredovanje za več begunskih judovskih družin (Pick, Weiss, Froelich, Weingerger, Braun, Papo, Rechnitzer, Beck, Baumel, Zucker, Wessel) v Novem mestu in za družino Wertheimer v Metliki, ki jim je grozila deportacija na ozemlje pod kontrolo ustašev. Po Bolaffijevem poročanju mu je škof Rožman obljubil pomoč pri italijanskih oblasteh, da bi omenjene judovske družine internirali v notranjost Italije. Tudi to sporočila je očitno prestregla italijanska varnostna služba (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 11, fasc. 41 – Ebrei stranieri Lubiana).

Zadnje posredovanje škofa Rožmana za Jude je zabeleženo dne 8. junija 1943, ko se je obrnil naravnost na papeža Pija XII. Prosil ga je za posredovanje pri italijanskih oblasteh, da bi preprečili prevoz ljubljanskih Judov v koncentracijsko taborišče v Italiji (NŠAL, Zapuščina škofa Rožmana, Prezidialni arhiv, št. 286, 8. 6. 1943).

Še tik pred kapitulacijo Italije, avgusta 1943, je Emilio Grazioli ugotavljal, da so številne intervencije škofa Rožmana v korist judovskih beguncev nepotrebne. V poročilu, ki ga je poslal na italijansko notranje ministrstvo, je napisal, da se je od začetka vojne v Ljubljansko pokrajino zateklo med 1400 do 1500 judovskih beguncev. Po njegovih trditvah niso nikogar zavrnil, takšnih namenov niti niso imeli, ampak so jih poslali v italijanska taborišča v notranjosti države, največ v Ferramonti di Tarsia (ACS, DGPS, Divisione affari generali e riservati, A 16 – Stranieri ed ebrei stranieri (1930–1956), busta 11, fasc. 1, sottofasc. 2).

Ob koncu druge svetovne vojne, maja 1945, je tudi škof Rožman postal begunec v Avstriji. Leta 1948 se je naselil v ZDA, od koder je obiskoval razseljene Slovence po svetu. O škofovi vlogi pri reševanju Judov so govorili na spominski prireditvi v Clevelandu (ZDA). Na proslavi za umrlim ljubljanskim škofom Rožmanom dne 29. novembra 1959 se je tega spomnil tudi dr. Miha Krek. Poudaril je njegovo zavzemanje za vse trpeče med vojno, poleg tega pa je še dodal: »Tu ni ločil tujca od brata. Sredi vojne so mi v London prihajala zahvalna pisma judovskih in drugih narodnostnih skupin ljudi, ki so povedali, da so bili rešeni po Rožmanovi dobroti.« (Kolarič 1977, 226)

Ni znano oziroma ni ohranjene korespondence, ki bi dokazala, ali si je škof Rožman po končani vojni dopisoval s tistimi nekdanjimi judovskimi begunci, ki jim je pomagal in se zanje zavzemal med vojno. Oglasili pa so se še živeči Judje, ki jim je rešitev omogočilo prav posredovanje škofa Rožmana. Njihova pričevanja je v Izraelu zbral prof. Bojan Zdravec in jih deloma objavil v tedniku Družina. Betty Engel, ki se je rodila leta 1925 v zagrebški judovski družini Brenner, danes živi v Haifi. Prof. Zdravec je zapisal njeno pričevanje o času pred začetkom vojne: »Komunisti so mnogo Židov spravili na svojo stran že pred drugo svetovno vojno, češ da jih bodo rešili pred nacizmom. Tudi po vojni so nam vcepljali v glavo, da bo v komunizmu idealno tudi za Žide, da bo dokončno prišlo do rešitve našega problema in bo nam vsem dobro. So bili ljudje, ki so to verjeli, naša družina ni verjela tem lažem. Nihče ni vedel, kako se bo razvijala politika in na kateri strani je dobro biti. Po nacizmu je bil problem komunizem. Komunisti se za Žide niso zavzemali ne pred

vojno, ne med njo in tudi po njej ne. Žid se je moral vedno znajti sam.« S starši in s tri leta mlajšo sestro Lizo so se med vojno skrivali v Sloveniji, v Italiji in v Švici, preživeli so s pomočjo dobrih ljudi, med katerimi je bil na prvem mestu zagrebški nadškof Štepinac. Najprej so se od decembra 1941 skrivali v Črnomlju, čez nekaj mesecev pa so se znašli v Ljubljani, kjer pa niso dolgo ostali. Bettyjin oče je poiskal zastopnika Bolaffia, Bolaffio je odšel do škofa Rožmana, ki je prošnji ugodil brez omahovanja in je posredoval pri italijanskih oblasteh. Brennerjeve so preselili v Italijo, kjer so jih namestili v zasebno hišo do kapitulacije Italije. Nato so zbežali v nevtralno Švico in srečno dočakali konec druge svetovne vojne. Betty Engel je pripravljena pričati, da je škof Rožman med holokavstom pomagal reševati Jude in si zato zasluži vpis med *pravičnike med narodi* (Dr, 5. 5. 2013, 20).

Toda Betty Engel se ni ustavila le pri besedah. Kmalu po prenosu posmrtnih ostan- kov škofa Rožmana iz ameriškega Lemonta v Ljubljano je dne 21. junija 2013 obiska- la ljubljansko stolnico. Prišla je, da počasti spomin na škofa Rožmana. Predtem je bila nazadnje v Ljubljani leta 1942, ko se je njena družina skrivala v mestu. Kot Judinja si je zelo želela obiskati kraj, kjer počiva rešitelj njihove družine. Ob obisku je izjavila: »Zelo sem mu hvaležna, da je med vojno za nas naredil tako pomembno dejanje. To je velik človek. Dober je bil, pogledjte, kakšno svetost izžarevajo njegove oči, njegova dobrotta se vidi na njegovem obrazu. Hvala mu. Žal mi je, da je bil po vojni zaradi svo- jega poguma preganjan.« (Dr, 3. 2. 2013, 18; 7. 7. 2013, 20–21)

Priče, ki potrjujejo, da so preživeli zaradi škofa Rožmana, so tudi sinovi (Kurt, Elias in Raoul) Oskarja in Elizabete Deutsch. Oče je bil znan češki tovarnar judo- vskega rodu. Oskar Deutsch se je s pismom obrnil na predstavnika Bolaffia in na škofa Rožmana, potem ko so nekaj mesecev ilegalno prebivali v Ljubljani. Neke noči so do stanovanja, kjer so prebivali, prišli uniformirani Italijani in jih odpeljali na železniško postajo. Eden od uniformirancev je sedel z njimi na vlaku do Milana. Pet članov družine je vojno preživelo, preselili so se v Izrael, kjer sta starša tudi pokopana. (Dr, 5. 5. 2013, 21)

Na škofa Rožmana se je pisno obrnil tudi Joszef Samuel Schwarz, Jud iz Lenda- ve, drugače pa lastnik tamkajšnjega mlina in opekarne. Do okupacije je živel v družinski vili skupaj z ženo Rozo, s sinom Tomislavom, s hčerko Vero in z mamo. Med vojno so mu odvzeli mlin in opekarno. Med prekmurskimi Judi je večinoma veljalo prepričanje, da jih pod madžarsko okupacijo ne bo doletelo hujše prega- njanje (Dr, 5. 5. 2013, 20–21). Podjetni Joszef S. Schwarz pa je predvidel nevarnost, zato se je po pomoč obrnil na številne posameznike. Pisno prošnjo je naslovil tudi na škofa Rožmana. Škof je italijanske oblasti prosil, da bi se člani družine Schwarz smeli iz Prekmurja pod Madžarsko preseliti v Ljubljano pod italijansko okupacijo. Prošnja je bila resda odobrena, toda družina Schwarz od madžarskih oblasti ni dobila dovoljenja, da zapusti Lendavo. Tako so bili spomladi 1944 deportirani v Auschwitz. Preživel je samo sin Tomislav (Tamas), ki se je pozneje preselil v Izrael (ARS, AS 1515, šk. 122, mapa 28).

Škof Rožman je posredoval tudi za judovsko družino Kudiš iz Celja. Beno Kudiš je bil pred vojno lastnik tamkajšnje priznane tekstilne tovarne, ob nemški okupa-

ciji pa se je zatekel v Ljubljano. Po posredovanju škofa Rožmana mu je med vojno s skupino Judov uspelo priti v Italijo, kjer je preživel vojno. Njegova hči je priznana izraelska zdravnica Miriam Kudis (Dr, 5. 5. 2013, 21).

#### 4. Namesto sklepa

Kakor smo videli, si je škof Rožman že od začetka okupacije leta 1941 prizadeval tudi za pomoč preganjanim Judom. Tega nikoli ni javno razglašal, ali kakor je leta 1969 v zvezi z reševanjem Judov izjavil kanonik dr. J. Kraljič: »Znal je molčati on, znalo smo molčati mi.« (Pust 2003, 106) *Pravičniki med narodi* (ang. Righteous Among the Nations) je izraz, s katerim označujejo Nejudje, ki so med holokavstom pomagali reševati Jude. Pri tem so ti ljudje tvegali življenje, ne da bi za svoje delo zahtevali plačilo. Izraz je v tesni povezavi z ustanovo *Jad Vašem* iz Jeruzalema. Za zdaj lahko le upamo, da se bo nekega dne med temi imeni znašel tudi škof dr. Gregorij Rožman. Pri reševanju ni gledal na svoje lastne koristi, po svojih močeh je reševal skupine, družine in posameznike, ki so trpeli samo zato, ker so bili Judje. Zavzel se je zanje in prosil pomoči pri visokem komisarju v Ljubljanski pokrajini in pri svetem sedežu v Vatikanu. Vsekakor je škof Rožman za Jude naredil več, kakor je danes javno znano oziroma smo si sposobni javno priznati. Verz iz talmuda, ki je tudi vodilo pri imenovanju *pravičnikov med narodi*, pravi: »Kdor reši eno življenje, reši cel svet.«

#### Kratice

- ACS** – Archivio Centrale dello Stato.
- ARS** – Arhiv Republike Slovenije.
- AS** – Arhiv Republike Slovenije.
- DGPS** – Direzione generale Pubblica Sicurezza, arhivski fond v ACS.
- Dr** – *Družina: slovenski katoliški tednik*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije, 1952-.
- NŠAL** – Nadškofijski arhiv v Ljubljani.

#### Reference

##### Viri

- ACS**, Rim, Direzione generale Pubblica Sicurezza.
- AS 1931**, Republiški sekretariat za notranje zadeve.
- AS 1515**, Zbirka dokumentov o nasprotnikih partizanstva, 1941–1947.
- NŠAL**, Zapuščina škofa dr. Gregorija Rožmana, Prezidialni arhiv.

##### Druge reference

- Capogreco, Carlo Spartaco**. 2011. *Fašistična taborišča: Internacije civilistov v fašistični Italiji (1940–1943)*. Ljubljana: Publicistično društvo ZAK.
- De Felice, Renzo**. 1993. *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo*. Torino: Einaudi.
- Goldstein, Ivo**. 2004. Genocid nad Židovima u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. *Povijest u nastavi* 2, št. 1:40–50.

- Griesser Pečar, Tamara.** 2009. Rožmanova posredovanja pri okupatorju. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 37–59. Ljubljana: Družina.
- Griesser Pečar, Tamara, in Blaž Otrin.** 2009. Časovni pregled intervencij ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana. V: *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 64–121. Ljubljana: Družina.
- Karakaš Obradov, Marica.** 2013. Prisilne migracije židovskega stanovništva na področju Nezavisne države Hrvatske. *Croatica Christiana Periodica* 37, št. 72:153–178.
- Kolarič, Jakob.** 1977. *Škof Rožman: Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa*. Zv. 3. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Podbersič, Renato.** 2012. Jud in Slovenec, združena pri reševanju judovskih otrok. V: *Zgodovina otroštva = History of childhood*, 597–609. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Pust, Anton.** 2003. *Narod naš spomine hrani*. Miren pri Gorici: Gnidovčev dom duhovnih vaj.
- Švob, Melita.** 2004. *Židovi u Hrvatskoj: židovske zajednice*. Zagreb: Židovska općina Zagreb.
- Veraja, Fabijan.** 2014. *Nikola Moscatello: savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj stolici*. Rim: Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima.
- Voigt, Klaus.** 1993. *Zuflucht auf Wiederruf: Exil in Italien 1933–1945*. 2. zv. Stuttgart: Klett-Cotta.
- . 2002. *Villa Emma – Ragazzi ebrei in fuga 1940–1945*. Firenze: La Nuova Italia, 2002.
- Žakelj, Filip, ur.** 1970. *Pastirjev glas v tujini: pisma, govori, pridige, duhovne misli in članki škofa dr. Gregorija Rožmana v zdomstvu*. Buenos Aires: Rožmanov zavod.
- Zdravec, Bojan.** 2013. Če ne bi bilo škofa Rožmana, bi njeno družino umorili. *Družina*, 3. 2., 18.
- . 2013. Zares smo imeli srečo. *Družina*, 5. 5., 20.
- . 2013. Kako je škof Rožman reševal Žide. *Družina*, 5. 5. 20–21.
- . 2013. Obisk rešitelja. *Družina*, 7. 7., 18.



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

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

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

---

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

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 1, 165—175

UDK: 27-522-57

Besedilo prejeto: 11/2015; sprejeto: 01/2016

*Irena Kandrič*

## **Ptujska Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora**

*Povzetek:* Prispevek prikazuje kraj v severovzhodni Sloveniji in preučuje, ali ta romarski prostor v skladu z modelom Gebharda Fartaceka (2003) ustreza temeljnim antropološkim predpostavkam svetega prostora. Ptujška Gora je bila preučevana kot študija in s kvalitativnimi intervjuji analizirana kot socialni prostor. Raziskava je pokazala, da ima preučevani prostor zahtevane topografske posebnosti (stoji na vrhu hriba, ima šeststo let staro cerkev, staro drevo – tiso – in vodnjak); o njem obstaja legenda o ozdravljenju slepe deklice, ki je tu spregledala; prostor je prežet z duhom, z dušo prostora (obstajajo nadaljnje zgodbe, ozdravitve, dogodki, ki potrjujejo posebnost prostora); tukaj je čutiti vero v blagoslovljeno božjo moč (ljudje se s prošnjami in z zahvalami obračajo na Boga ali Marijo Zavečnico) in sem vsak dan prihajajo romarji, ki ptujškogorski prostor prepoznavajo kot svetega. Komparativna raziskava je hkrati s potrditvijo ujemanja Ptujške Gore z modelom svetega kraja vzajemno potrdila tudi univerzalnost Fartacekovega antropološkega modela svetega prostora.

*Ključne besede:* sveti prostor, antropologija prostora, Ptujška Gora, religija, romanja

*Abstract:* **Ptujška Gora – A Comparison of a Slovenian Pilgrimage Site in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place**

The article examines a pilgrimage site in Northeastern Slovenia, namely Ptujška Gora, in relation to the anthropological model of a sacred space formulated by Gebhard Fartacek (2003) and its underlying assumptions. A survey comprising qualitative interviews and their analysis was the basis for this study of Ptujška Gora as a social space. The hilltop of Ptujška Gora with its 600-year-old church, well and a thousand-year-old yew tree exhibits the requisite topographical peculiarities of a pilgrimage site. There is a legend linked to the site of sight having been restored to a blind girl. The site appears imbued with the spirit of a holy place where the faithful travel to pray for divine intervention and to give thanks to God or to the Patroness Virgin Mary. Many pilgrims recognize Ptujška Gora as a sacred place. This research shows that the Fartacek model of a sacred place applies to Ptujška Gora as well and thus confirms its universality, although Fartacek formulated the model using Islamic pilgrimage sites.

*Keywords:* sacred place, anthropology of place, Ptujška Gora, religion, pilgrimage

## 1. Uvod

Znanstveni prispevek postavlja v ospredje prostor Ptujске Gore kot socialni konstrukt (Bourdieu 1997; Lefebvre 2013 [1974]). Zgodnje povezovanje prostora in družbenega dogajanja je temeljilo na pozitivističnem pristopu, združenem s funkcionalizmom. Področje so preučevali geografi (Lowenthal 1961; Gould in White 1974), njihovo raziskovalno pot so nadaljevali sodobni arheologi (Ingold 1993). Ob pojmovanju Ptujске Gore kot socialnega prostora je Ptujсka Gora tudi prostor, kjer potekajo sakralne dejavnosti: kot takšnega ga dojemajo pripadniki katoliške veroizpovedi. Antropologi takšen prostor pogosto poimenujejo sveti prostor (Eade in Sallnow 1991) in ga povežejo z romarskimi mesti (Morinis 1992).

Avstrijski socialni antropolog Gebhard Fartacek (2003, 164) je na podlagi poprejšnjih študij svetih krajev poiskal povezavo med svetim prostorom in romanji (med drugim je vključil ideje in dognanja raziskav Curtissa (1903), Kriss-Heinrichove (1960), Bork-Qaysiehove (1993), Rotterja (1996) in Odenthal-Schekove (1998) in ob študiji primera in tematskih intervjujev znotraj svoje etnološko-antropološke študije romarskih mest v sirijski periferiji izdelal konstrukt temeljnih značilnosti, ki jih mora imeti sveti prostor, da se loči od profanega; to je objavil v knjigi *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*.

Po Fartacekovem modelu (2003, 152) mora sveti prostor, da ga ljudje pojmujejo kot svetega, zadovoljiti petim predpostavkam. Imeti mora: 1) naravne topografske posebnosti; 2) vsaj eno ali več zgodb, legend, ki so povezane s svetim prostorom in s sveto osebo; 3) na vsakem konkretnem svetem prostoru se mora čutiti obstoj duha, duše prostora in njegove potrditve skozi pripovedi; 4) obstajati mora tudi vera v moč boga ali višje sile, ki je neločljivo povezana s konstruktom svetega prostora; 5) ob vsem tem mora imeti tudi množico ljudi (romarjev), ki ga prepoznavajo kot svetega.

V tem članku predstavljam Ptujско goro, hrib, in Ptujско Goro, kraj, ki je bil v preteklosti in je še danes poznano romarsko mesto. Čeprav je Fartacekova konstrukcija svetega prostora narejena ob zgledu islamske religije, sem ob primerjanju struktur raziskovanih prostorov izbrala njegovo teorijo in predpostavke univerzalnij v njej, saj je začetna primerjava pokazala mnoge stične točke. Po njegovem je sveti prostor poseben prostor, povezan z bogom ali božjim, ob tem pa ima, kakor potrjuje tudi Cazeneuve (1986, 198), krajinske značilnosti, ki sugerirajo moč, transcendenco; oboje pa morajo čutiti in potrjevati obiskovalci.

V prispevku poskušam ugotoviti navzočnost elementov, ki so potrebni za uvrstitev v Fartacekov model svetega prostora, na teritoriju Ptujске Gore in preverjam, kate-re so tiste značilnosti in dejavnosti, ki privabljajo množice na ta zanje sveti prostor.

## 2. Raziskovalne metode

Ptujско Goro kot sveti prostor, ki leži na severovzhodu Slovenije, sem preučevala v longitudinalni študiji med letoma 2006 in 2015; sem sem prihajala naključno in pri



tem uporabljala metodo opazovanja z udeležbo pred cerkvijo in v njej. Z metodo kvalitativnega intervjuja sem izvajala poglobljene, formalne in neformalne razgovore z informatorji; ti intervjuji so bili strukturirani, delno strukturirani in nestrukturirani. Obenem sem tudi želela, da bi informatorji imeli možnost, odgovoriti na vprašanja z možnostjo razmisleka, zato sem dovolila, da so nekateri (po svoji lastni želji) pisno odgovorili na moja vprašanja. Tema metodama sem dodala analizo zapisov iz naključno izbrane knjige vtisov na Ptujski Gori (Ptujška Gora, 3. 5. 2009 – 8. 8. 2009) in tako združila raznolike pristope hkrati z analizo dostopne literature o tem področju. Dostopno zgodovinsko gradivo sem vsebinsko-formalno analizirala in ga glede na njegovo povezavo z zastavljenimi smernicami vključila v raziskavo.

Kot raziskovalka sem sodelovala pri številnih dogodkih, kakor so prireditve, maše, individualni in skupinski obiski (romarski, turistični) svetega prostora, in si ob tem zapisovala svoje vtise in opombe. Kot antropologinja sem sledila svojim informatorjem, obenem sem bila pripravljena pridobiti »izkušnjo« kot udeleženka, da bi lažje razumela informatorje in okoliščine dogajanja, hkrati pa sem se nenehno zavedala svoje vloge objektivnega raziskovalca.

### **3. Ptujška Gora v okvirih konstrukcije svetega prostora**

Ptujška Gora je gručasta vas na hribu med rekama Dravinjo (na jugu) in Polskavo (na severu). Kraj sodi v podravske regijo, v štajersko pokrajino in v občino Majšperk. Od Ptujja je oddaljen 14 km in leži ob cesti Ptuj–Majšperk. Sam kraj ima 334 (ob popisu iz leta 2002) prebivalcev, krajevna skupnost Ptujška Gora pa 1256.

Ozemlje Ptujške Gore ali vsaj njene okolice je bilo v 7. stoletju pr. Kr. naseljeno, kakor nakazujejo prazgodovinska železnodobna gomilna grobišča pod Ptujško Goro na Spodnjih Podložah. Rimljani so pozneje ob Ptujski Gori zgradili cesto, s katero so povezali mesto Poetovio (danes Ptuj) z današnjimi Poljčanami in Rogatcem. Cesta še danes teče po isti trasi, njen najbolj strmi del pa je preval na Ptujski Gori. V srednjem veku se kraj v zapisih posebej ni omenjal vse do gradnje cerkve in do razširitve naselja ob njej. Tržne pravice je kraj dobil leta 1447, leta 1490 se prvič omenja kot trg. Do druge svetovne vojne so se ljudje ukvarjali pretežno s kmetijstvom in z domačo obrtjo. (Stele 1966, 12)

Danes je Ptujška Gora krajevna skupnost občine Majšperk, v kraju imajo šolo, župnijski urad, gostinski obrat in okrepčevalnico, pošto. V kraju deluje tudi Turistično društvo Ptujška Gora, ki si prizadeva za prepoznavnost kraja in za organizacijo kulturnih prireditev v kraju.

V nadaljevanju predstavljam izsledke raziskave na Ptujski Gori, v kateri sem preučevala vseh pet za konstrukcijo svetega prostora potrebnih elementov.

#### **3.1 Naravne topografske posebnosti svetega prostora**

V okvir Fartacekove konstrukcije svetega prostora, ki ima pet elementov, so kot prve zajete naravne topografske posebnosti svetega prostora, med katerimi avtor

izpostavlja nenavadne skalne oblike, votline, zdravilne vrelece, stara drevesa in zgradbe ali razvaline zgradb iz preteklih obdobij. Topografske posebnosti so po Fartaceku (2003, 152) vzajemno povezane z ljudmi, ki prebivajo na svetem prostoru ali nanj prihajajo, njihovo dožemanje in soustvarjanje je neke vrste produkt te povezave, sam sveti prostor pa je tako tudi kognitivna struktura.

Ptujska Gora ima kar štiri takšne elemente: stoji na vrhu hriba, na hribu sta cerkev in samostan, ob poti navzgor je stara tisa, ohranjen pa je tudi vodnjak.

### 3.1.1 *Ptujska Gora na vrhu hriba nad ravnino Ptujskega polja*

Ptujskogorski grič (352 m) je eden zadnjih haloških gričev, nato se pokrajina spusti in zravnava v Dravsko polje (Zadnikar 1992, 18, 20). Na najvišji točki tega griča je bila postavljena cerkev, ki so jo kmalu po zidavi zaradi turških vpadov obdali s taborskim obzidjem s strelnimi linami in z obrambnimi stolpi; dodano/vzidano je tudi župnišče. Naselje se je razvilo nekoliko niže, zahodno, kjer po stopnicah navzdol pridemo na trg.

Z vrha hriba, od koder je dober razgled daleč naokrog (s ptujskogorskega hriba se vidijo Zasavsko hribovje, Haloze z Donačko goro in hrvaška meja na jugu, vidi se tudi do Pohorja na zahodu in na sever do Maribora ter do vrhov nad Gradcem; na vzhodu so Ptuj in Slovenske gorice), so srednjeveški lastniki posestev lažje nadzorovali in ohranjati teritorij, zato so bili takšni prostori izredno cenjeni. Misel o pomenu postavljanja cerkve na vrhu hriba je razvil tudi moj sogovornik duhovnik:

»Stari ljudje so bili do narave veliko bolj občutljivi kakor pa mi. Gotovo je, da so živeli bolj z naravo, čutili z naravo in s hribi; griči so sploh bili za ljudi od stare zgodovine, kolikor jo jaz poznam, bližje Bogu, bližje tistemu, od kogar so potrebovali blagoslov ali pomoč, obrambo.«  
(Inf. št. 51, duhovnik)

Takšen prostor pridobi na svoji posebnosti toliko bolj, kolikor bolj izstopa grič nad ravnino (okolico), ki ga obdaja. Ptujska gora je prvi višji grič nad Ptujskim poljem in zato že na daleč privablja pogled. Privzdignjenost takšnih prostorov Fartacek (2003, 154) razlaga tudi z mnenji sogovornikov, ki so trdili, da je Bog v nebesih in da si na takšnem privzdignjenem prostoru zato bližje Bogu.

### 3.1.2 *Romarska cerkev ptujskogorske Matere božje (bazilika Marije Zavetnice na Ptujski Gori) kot zgradba iz preteklih obdobij*

Topografske posebnosti pokrajine vključujejo tudi materialne dokaze (zgradbe, ruševine, napise), ki potrjujejo, da je bil ta prostor nekaj posebnega že v preteklosti (Fartacek 2003, 158). Na Ptujski Gori so pred šeststo leti (okrog leta 1410) po legendi o čudežni ozdravitvi slepe deklice zgradili triladijsko cerkev z zvonikom. Cerkev je bila romarska (božjepotna) vse od začetka. Po Šamperlovem zapisu (2010, 8) novejša spoznanja kažejo na to, da so se na tem prostoru dogajale čudežne reči, še preden so pozidali cerkev. Na nagrobniku prvega tamkajšnjega kaplana Nikolaja (1424) je že zapis *Monte gratiarum* – Gora milosti, kot *mons gratiarum* je zabeležena tudi v poznejši listini iz leta 1431.

Potopisec Paolo Santonino (italijanski humanist, laični kancler oglejskega patriarhata, popotnik in pisatelj iz 15. stol.) je dne 15. 5. 1487 v popotni dnevnik zapisal: »Cerkev blažene Marije so zgradili gospodje Ptujski (op. Bernard III.) z velikimi stroški, saj je zunaj in znotraj zidana z novo nalomljenimi kamnitimi kvadri, iz katerih je nastala vsega občudovanja vredna in lepa umetnina.« (Šamperl 2010, 6)

Med listinami plemiške družine Stubenbergov je bila listina, ki je osvetljevala nastanek cerkve na Ptujski Gori, vendar se je izgubila; še v letu 1543 je bila na seznamu listin te družine. Iz kratkega povzetka te listine je mogoče razbrati, da je papež Bonifacij IX. v zadnjem desetletju 14. stoletja dovolil Ulriku IV. Walseeske mu postaviti cerkev na Ptujski Gori (»an der Neustift«). Ulrik IV. je bil skrbnik mladoletnemu ptujskemu Bernardu III., ki je potem nadaljeval njegovo idejo. Po izumrtju ptujskih gospodov leta 1438 so njihovo dediščino in tudi gospostvo na Ptujski Gori prevzeli Stubenbergi. Za vzdrževanje cerkve so namenili dobrotniki pri različnih oltarjih beneficije ali nadarbine. A že nekaj desetletij po dokončanju umetnostno tako bogate cerkve so se začeli roparski turški vpadi. Po ropanju neutrjene cerkve so začeli zidati okrog nje obzidje in ga utrdili s stolpi. O notranjosti cerkve in o njenem opustošenju je poročal zgoraj omenjeni Paolo Santonino. (Zadnikar 1992, 9–11; Ciglencečki 2011)

Gotska cerkev na Ptujski Gori ima danes nekaj posebnih umetniških stvaritev: milostni relief, celjski oltar, roženvenski oltar, kip sv. Jakoba, Sigismundov oltar, nagrobnik viteza Žiga Dobrnškega, baročni véliki oltar, loretski oltar, oltar svete Družine, oltar Brezmadežne, prižnico, oltar sv. Frančiška Ksaverja, gotske freske v nekdanji Križevi kapeli, nagrobnik prvega kaplana Nikolaja, relief angelov z grbi, relief poklona Treh kraljev, relief Marijine smrti; že pred vhodom pa nas pričaka osemindvajset stopnic in kipa sv. Janeza Nepomuka in sv. Florijana. Barvna okna so delo akademske slikarke Ide Brišnik Remec (1981–1982), križev pot je delo umetnika Viktorja Gojkoviča (1989). (Zadnikar 1992; Ciglencečki 2011)

Cerkev Marije Zavetnice na Ptujski Gori je od 16. 5. 2010 razglašena za baziliko, saj je po dveh neuspešnih poskusih patrov (leta 1964 in leta 1986) papež Benedikt XVI. dne 8. 12. 2009 podpisal listino o razglasitvi te cerkve za baziliko (Šamperl 2010, 5).

### 3.1.3 *Minoritski samostan ob cerkvi*

Minoritski samostan Matere božje na Ptujski Gori s svojimi duhovniki in redovniki skrbi za pastoralo romarjev in turistov (vsako leto jih cerkev obišče okrog šestdeset tisoč), za župnijsko pastoralo, za vodenje misijonov, duhovnih vaj ...

Maše na Ptujski Gori so vsak dan, redne romarske maše so v poletni sezoni ob sobotah ob 10. in ob nedeljah ob 16. uri. Skupine obiskovalcev vodijo redovniki (patri), vodenje pa obsega zbor v romarski hiši, ogled multivizijskega programa (v sliki, v besedi in v glasbi predstavljene zgodovina, umetnost in duhovnost Ptujške Gore), ki mu sledi ogled notranjosti in zunanosti cerkve z razgledom in ogled muzeja Museum Marianium (v nekdanjem obrambnem stolpu ob cerkvi so zbrani reliefi, med drugim Poklon kraljev, Marijina smrt, grb donatorjev). Vodenja potekajo v slovenskem, nemškem, italijanskem, angleškem in v hrvaškem jeziku.

### 3.1.4 Izvir vode

Na svetih prostorih so pogosto izviri vode, ki so posebni zaradi svoje temperature ali kemijske sestave (Fartacek 2003, 156). Na Ptujski Gori ni takšnega posebnega izvira, je pa imela Ptujška Gora v preteklosti štiri studence, ki so jih verniki ob prihodu k romarskemu prostoru imeli za fizično umivanje in simbolično očiščenje (Šamperl 2010, 51). Danes je na severni strani hriba ob cesti (pri parkirišču) ohranjen le en vodnjak.

### 3.1.5 Staro drevo – tisa

Raziskovalec Fartacek (2003, 157) je na svetih prostorih našel posebna drevesa, ki se po svojem videzu navadno razlikujejo od profanih dreves in jim ljudje pripisujejo značilnost zunanjega kazalca svetega prostora; pogosto so povezana z legendami, ki se navezujejo na neki določen dogodek ali sveto osebo.

Staro drevo je zaznamovalo tudi ptujskogorski prostor, saj na Ptujski Gori ob cesti, ki se spušča s trga proti glavni cesti, raste stoletja staro, a še vedno razkošno drevo tisa (*taxus baccata*), ki je zaščiten, saj je bila po izročilu posajena, ko so križarji zavzeli Jeruzalem (1098). Navadna tisa ponavadi raste počasi in se razvije v majhno drevo ali velik grm, ta tisa pa je precej visoka in se je bogato razrasla. Na hribu rastejo še druge stare tise, ki so manjše rasti.

Na tabli Zavoda za zaščito naravne dediščine, ki je postavljena ob tisi, je zapisano: malo je verjetno, da raste ta tisa že od 11. stoletja dalje (najverjetneje je stara okrog tristo let), čeprav je po njihovem mnenju tisi težko določiti starost zaradi notranjega propadanja lesa.

## 3.2 Zgodbe o ptujskogorskem svetem prostoru

Zgodbe o svetem prostoru ali sveti osebi na tem prostoru dajejo konkreten odgovor na to, zakaj je neki prostor pojmovan kot svet, in postavljajo topografske značilnosti tega prostora v neki določen kontekst ter pri tem povezujejo raznolike topografske značilnosti med seboj. Ob legendah o nekem prostoru topografske značilnosti postanejo konkretizirane. Ali če povemo po Leachu (1993), so metafizične entitete neoprijemljive, dokler jih ne povežemo z materialnostjo. To pa lahko naredimo na dva načina: lahko jih ubesedimo v pripovedi o svetem ali pa – kot druga možnost – zgradimo objekte, ki simbolizirajo navzočnost svetega na tem prostoru.

Še živo ljudsko izročilo pravi, da so imeli vurberški grofje hčerko edinko, ki je bila slepa. Starši so dolgo molili za njeno zdravje, in ko so nekoč v večernem mraku tako molili v čast Mariji Zavetnici, je dekle nenadoma vstalo od mize, planilo k oknu in vzkliknilo: »Vidim! Vidim! Tam daleč vidim svetlobo, vidim luč!« Pokazala je proti ptujskogorskemu hribu in tam so v zahvalo potem začeli graditi cerkev Mariji Zavetnici s plaščem. Preden pa je vurberški grof delo dokončal, mu je zmanjkalo denarja, zato so gradnjo nadaljevali trije drugi grofje, a je tudi njim ni uspelo dokončati; dokončala jo je neka zelo bogata gospa (Peskar 2010, 41; Šamperl 2010, 6).

Kot sodobno materialno potrditvev te legende so ob 600-letnici cerkve na Ptujski Gori v sredino krožišča pod zadnji vzpon postavili bronast kip slepe deklice (avtorica akademska kiparka Irena Čuk), ki gleda proti baziliki.

Prva ptujskogorska legenda je torej povezana z očmi in s čudežnim ozdravljenjem, druga legenda pa govori o vojaškem napadu Turkov (1475–1493) in o Marijinem posredovanju. Marija je obdala cerkev s črnim oblakom, da je turški paša ni mogel videti, zato so hrib nekaj stoletij poimenovali Črna gora (Kramberger 2008, 5; Zadnikar 1992, 13). Vpade Turkov v teh krajih potrjujejo tudi zapisi Paola Santonina, ime pa se je ohranilo vse do leta 1937 (Šamperl 2010, 8–9).

Opisani zgodbi pojasnjujeta nastanek svetega kraja in njegovo potrditvev v 15. stoletju, ki se je tako kakor ime Črna gora ohranjalo še stoletja. Obakrat sta legendi povezani s topografsko značilnostjo – s hribom, dvigajočim se nad ravnico; veri in zaupanju v pomoč Boga je bila v obeh legendah dodana vera v Marijino pomoč.

### **3.3 Potrjevanje posebnosti prostora z nadaljnimi pripovedmi, dogodki**

Na vsakem konkretnem svetem prostoru obstaja prežetost prostora z duhom, z dušo prostora (obstajajo nadaljnje zgodbe, ozdravitve, dogodki, ki potrjujejo posebnost prostora). Duh svetosti prostora pogosto izvira iz davne preteklosti, ko je bil prostor že poseljen in je bilo pogosto na njem že prej kako svetišče. Ta duh prostora se pojmuje kot nadnaravna sila, ki prihaja od višje sile in jo je mogoče srečati le na svetem prostoru (Fartacek 2003, 166).

Vera v neprofanost prostora se ohranja poleg osnovne legende o posebnosti, svetosti nekega svetega prostora skozi številne druge zgodbe, ki potrjujejo, poznarjajo specifičnost tega svetega kraja. Govorijo o ljudeh, ki so na tem prostoru doživeli ozdravitev ali čudež ali kak drug izreden dogodek. Te zgodbe imajo ljudje kot dodatni dokaz za svetost prostora in so v bistvu vedno povezane s sveto osebo in tako dopolnitev vere v božjo moč in v božji blagoslov na tem prostoru. (165–166)

Kdaj in kako so se začele ozdravitve na ptujskogorskem prostoru, ni natančno znano, jezuiti so od leta 1638 dalje ozdravitve zapisovali, leta 1660 so izdali veliko bakreno ploščo, tiskano spominsko sliko, ki jo je vrezal Wolfgang Kilian. Slika v sredini prikazuje posnetek milostne podobe, okrog nje pa je osem prizorov izrednih dogodkov (ozdravitev). Pozneje ozdravitev po zapisih Odila Hajnška (1971; Emeršič 2008, 51) niso tako dosledno zapisovali, čeprav vir navaja, da so se go-dile (omemba zapisa iz leta 1879 in iz leta 1885).

Tako je Janez Volčič (1889; Emeršič 2008, 50) zapisal, da o ozdravitvah govori-jo zapisi: na primer o tri leta starem na smrt bolnem fantu, ki mu bolnišnice niso mogle pomagati. Dekla, ki je bila doma s Ptujške Gore, jim je svetovala priprošnjo k Mariji – in fant je ozdravel. Sledi zapis o dve leti starem otroku, ki je na smrt zbolel za legarjem in je ozdravel po zaobljubi Materi Ptujskogorski. Moški, ki je imel gnilo nogo, se je zaobljubil Materi na Ptujski Gori, noga mu je ozdravela in sam se je prišel zahvalit Mariji. Neka mati se je prišla zahvalit Materi božji na

Ptujski Gori, ker je bil njen 11-letni sin slep in je spregledal. Leta 1879 so se prišli zahvalit vojaki, ki so v Bosni ušli Turkom in preživel.

Tudi v današnjem času duhovniki na Ptujski Gori beležijo ozdravitve:

»So stvari, ki so jasno dokumentirane v kroniki. Ena je, da je tu domačinka, torej deklica je pribežala domov in je pomotoma popila tisti najhujši strup (za travo). In so jo potem prinesli v cerkev in je ozdravela.« (Inf. št. 60, duhovnik)

Sveta oseba na ptujskogorskem prostoru je Jezusova mati Marija (Cerkev je posvečena Mariji, in to na dan Marijinega obiskovanja – 2. julija), ki je zavetnica Ptujске Gore in je upodobljena s plaščem. Relief (Zadnikar 1992, 64–65) je izklesan iz enega kamna in prikazuje Marijo, ki z levico drži sina Jezusa, z desnico pa razgrinja zeleni plašč, pod katerim je dvainosemdeset ljudi. Vse osebe zrejo v Marijo in tako simbolno izražajo zaupanje v njeno varstvo. Relief je kipar ustvaril okrog leta 1410. Prvotno je bil relief najverjetneje nad glavnim vhodom v cerkev, šele pozneje je bil prestavljen v ozadje glavnega oltarja.

### 3.4 Povezava svetega prostora z blagoslovom Boga/višje sile

Fartacek (2003, 168–169) je v svoji raziskavi povzel, da je cilj vsakega romarja ob obisku svetega prostora, doseči občutenje blagoslovljene »božje«/višje moči. K temu poskušajo priti ljudje tudi s posebnimi običaji, rituali, z molitvami, z dotikanjem svetinj, s poljubljanjem svetih podob, s hojo okrog in okrog svete podobe itd. Višja (božja) sila (preneseno na katoliško veroizpoved in razumljeno kot religiozna univerzalija) po njegovem zapisu izpolnjuje po predstavah romarjev naslednje prošnje: stopnjuje njihovo srečo in izboljšuje njihovo življenjsko situacijo, pomaga jim pri kesanju in odpuščanju grehov, pomaga jim pri zaščiti pred zlimi duhovi in magijo, pomaga pri neplodnosti in ozdravitvah, pomaga tudi pri ekonomskih, čustvenih in osebnih problemih in dvomih ter posameznike usmerja k pravnim odločitvam.

Vse to, kar je značilnost vedenja, želja, prošenj in pričakovanj po mnogih romarskih cerkvah, je značilno tudi za raziskovani prostor, kamor glede na zbrano gradivo ljudje prav tako prihajajo s prošnjami. Na raziskovanem prostoru se ljudje obračajo za pomoč k Bogu, dobremu Bogu, Gospodu, Očetu nebeškemu, Gospodu Jezusu itd. in k Materi božji Mariji, ljubi Mariji, dragi Mariji, Materi Mariji, Mariji Svetogorski, Mariji Zavetnici s plaščem, Gorski Materi, Devici Mariji itd.

Razlogi, zaradi katerih se ljudje odpravijo na prostore moči, so precej raznoliki in so pogosto med sabo močno prepleteni. Strnitev dognanj je pokazala, da ljudje najpogosteje prihajajo iz religioznih, zdravstvenih, turističnih in iz raziskovalnih razlogov, pri tem se obračajo na Marijo in na Boga s prošnjami, z zahvalami ali zaobljubami. Vse to sem preučevala v izbranem časovnem izseku (od 3. 5. 2009 do 8. 8. 2009) zapisov in jih razdelila (Kandrič Koval 2015, 170–171) v posamezne skupine: prošnje in zahvale za odpuščanje, za vero, za blagoslov, za pravo odločitev, za pravo pot, za delo, za uspeh, za materialne dobrine, za sorodnike, za prijatelje, za partnerja, za otroke, za družino, za mir, za zdravje, za pomoč, za pokojne, za varstvo,

za ljubezen, za srečo, za razumevanje, za tolažbo, za vodstvo. Največ razlogov za prihajanje na prostore moči je bilo v prošnjah in v zahvalah za zdravje, saj je bilo od 1035 zabeleženih vpisov 306 zapisov, ki so govorili o zdravju in se s tem seveda uvrstili na prvo mesto z 29,56 %. Med njimi je bilo 256 prošenj in 50 zahval za zdravje. Kot ponazoritev zapisanih prošenj in zahval za zdravje navajam zapis:

»Hvala ti, Mati Marija, za vse blagoslove. Hvala ti za mir, zdravje, radost v ljubezni Boga in Nebes. Prosim, varuj moje sinove, moža, vnuke in snaho. Hvala ti za tvojo ljubezen za mene. Večna hvaležnost za ozdravitev mojega sina; z moje strani je moja vdana molitev k tebi.« (14. 6. 2009).

Med prošnje in zahvale so se po številnosti v vzorcu na drugo mesto uvrstile prošnje in zahvale za družino (20,19 %), sledijo prošnje in zahvale za varstvo (6,85 %) in za srečo (6,57 %).

Ob vsem tem je treba dodati: obiskovalci sprejemajo dejstvo, da pomoč svete osebe lahko nastopi na samem svetem prostoru ali pozneje, vključeni pa sta tudi vera in upanje v možnost, da bo oseba napotena k pravim zdravnikom, da bo operacija uspešno opravljena ipd.

### **3.5 Skupina/množica ljudi, ki ptujskogorski prostor prepoznajo kot svetega**

Obred ima po Jeanu Cazeneuvu (1986, 245–246) funkcijo ustvarjanja občutka varnosti, stabilnosti, pripadnosti, kontinuitete, odstranitve nečistosti, upravljanja višje sile ali pa funkcijo povezave človeka s svetim načelom; to velja tudi za romarske obrede. Greenfield (1990, 5) je zapisal, da je obisk romarskega mesta po njegovih raziskavah pogosto naravnani k cilju menjave (prošnje, pričakovana pomoč ipd.) med prosilcem in svetim/višjim, h kateremu je bilo romanje namenjeno. Časovno je romanje pogosto izvedeno šele po tem, ko je bila prošnja uslišana, saj mnogi prihajajo na sveti prostor, da bi se svetniku zahvalili za izpolnjeno obljubo.

Najprej so za romanja na Ptujski Gori skrbeli škofijski duhovniki, v 16. stoletju so tam delovali protestantski duhovniki, v letih 1613–1773 so za cerkev in za romanja skrbeli jezuiti, po ukinitvi reda in po njegovi razpustitvi v razsvetljenstvu je Ptujška Gora ponovno prišla pod škofijsko upravo. Leta 1786 je postala samostojna župnija s škofijskimi duhovniki. (Kramberger 2008, 4–6)

Nadaljevanje romarske poti v 19. stoletju potrjuje zapis Frana Lekšeta (1895; Emeršič 2008, 22): »Kar dela Goro silovito in imenitno, to je romarska cerkev, velika, stara božja pot, in pa zaupanje do Marije. /.../ Kmalu, ko so dobili jezuitje cerkev, začeli so zopet dohajati ljudje k Mariji na Goro. Na tisoče jih je dohajalo iz Hrvaške in Slavonije, in da za tema ni zaostajal slovenski Štajer, umevno je samo po sebi.«

Leta 1937 so skrb za romarsko cerkev in za pastoralno delo prevzeli Frančiškovi manjši bratje – minoriti, ki to delo opravljajo še danes. Leta 1951 je komunistična oblast zaprla romarsko cerkev na Ptujski Gori, prepovedala bogoslužje in romanja, svetišče pa razglasila za muzej ali umetnostno galerijo. (Kramberger 2008, 4–6)

Oblast je po Šamperlovem zapisu (2007, 12–58) inscenirala dogodek z nožem in ranitvijo v cerkvi na dan velike maše zjutraj okrog četrte ure leta 1951, ko je prihajalo čez dan tja okrog deset tisoč ljudi. Proti poldnevu je prišla policija s kamioni in začela so se zasliševanja in preiskave redovnikov in romarjev. Po vsem tem in po medijskih napadih so cerkev v začetku septembra zaprli. Avtor navaja: še živeče priče povedo, da so takrat, ko je komunistična oblast cerkev za bogoslužje zaprla, verniki molili pred vrati cerkve ali pa so se prijaviли za ogled kot turisti, nato pa so prek sklenjenih rok dali suknjič, pulover ali ruto, da se ni opazilo, kako molijo. Dne 13. maja 1957 je bila cerkev ponovno odprta za vernike in za bogoslužje. (Šamperl 2010, 9; Kramberger 2008, 6)

#### 4. Sklep

---

Komparativna raziskava Ptujске Gore in modela svetega prostora je pokazala, da ima ptujskogorski prostor temeljne značilnosti, ki jih mora imeti sveti prostor, da se loči od profanega. Po antropološkem modelu, ki ga je v svoji študiji izdelal Gebhard Fartacek (2003) v skladu z idejami in dognanji raziskav drugih avtorjev, mora imeti model svetega prostora pet temeljnih elementov; vse to za panonski grič Ptujсka gora velja.

Med te elemente uvrščamo najprej naravne topografske posebnosti. Kraj Ptujсka Gora namreč stoji na izpostavljeni legi na griču, ki je viden daleč naokrog. Na vrhu hriba je gotсka cerkev ptujskogorske Matere božje (bazilika Marije Zavetnice na Ptujски Gori), ki so jo zgradili pred več kakor 600 leti, kakor pravi legenda, po čudežni ozdravitvi slepe deklice – hčerke bogatega vurberskega grofa. Med topografske značilnosti uvrščamo tudi posebna drevesa – na teritoriju Ptujске Gore raste stara tisa, o kateri legenda govori, da je bila posajena, ko so križarji zavzeli izraelski Jeruzalem (1098), čeprav na Zavodu za zaščito naravne dediščine dvomi jo v tolikšno starost. Svetega vodnega izvira ni, so pa Ptujско Goro obkrožali štiri študenti – danes deluje samo eden –, ki so imeli funkcijo telesnega očiščjenja pred vstopom v romarsko svetišče.

Sveti prostor od profanega kot drugi element ločijo legende, ki so z njim povezane, saj potrjujejo njegovo drugačnost, posebnost; tudi na področju Ptujске Gore obstajajo legende, ki govorijo o svetosti tega prostora – v bistvu sta to legenda o molitvi k Mariji in o spregledanju slepe deklice in legenda o Mariji, ki je obvarovala domačine in romarje pred Turki tako, da je goro zavila v meglo.

Kot tretji element mora biti pogovorih o prostoru in v zapisih moč zaznati, da je prostor prežet z duhom svetega prostora; obstajati morajo nadaljnje zgodbe o ozdravitvah in o nenavadnih dogodkih, ki potrjujejo posebnost prostora.

Četrta značilnost svetega prostora je, da se na tem prostoru čuti vera v božjo moč, kakor nam potrjujejo zapisi in pripovedi ljudi, ki prihajajo na to romarsko mesto s prošnjami, z zahvalami in za zaobljubami in se v molitvi obračajo na Boga ali Marijo Zavetnico, ponazorjeno s plaščem.



Zadnji in zelo pomembni temeljni element svetega prostora pomeni množica ljudi, ki prostor prepoznavajo kot svetega. Ptujška Gora je bila romarska najmanj od gradnje gotske cerkve, romarji so prihajali iz celotne Evrope, to se je ohranilo do danes, le da ob globalizaciji glede na zapise v knjigi vtisov ljudje prihajajo z vseh koncev sveta.

Komparativna raziskava je tako potrdila dvojje: pokazala je, da Ptujška Gora zadovoljuje vsem petim predpostavkam, ki jih po Fartacekovem (2003) modelu morajo imeti sveti prostori, obenem pa je ustrežanje modelu iz druge religije (Fartacek je svoj model postavil na podlagi zglede iz sirske pokrajine in muslimanske religije) potrdilo veljavnost že postavljenega modela na drugi svetovni religiji in tako še okrepilo univerzalnost njegovega antropološkega modela svetega prostora.

## Reference

- Cazeneuve, Jean.** 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC.
- Ciglenceki, Marjeta.** 2011. *Marija zavetnica na Ptujški gori: zgodovina in umetnostna zapuščina romarske cerkve*. Maribor: Umetniški komitet Primož Premzl.
- Eade, John, in Michael J. Sallnow, ur.** 1991. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.
- Emeršič, Jakob.** 2008. *Marija na Gori: pripovedi o gori milosti*. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Fartacek, Gebhard.** 2003. *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. Dunaj: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Greenfield, Sidney M.** 1990. Turner and anti-Turner in the Image of Christian Pilgrimage in Brazil. *Anthropology of consciousness* 1, št. 3/4:1–8.
- Kandrič Koval, Irena.** 2015. Razlogi za obiskovanje prostorov moči. V: Bojana, Filej, ur. *Znanost in kultura za zdravo družbo: zbornik prispevkov mednarodne znanstvene konference z recenzijo*, 169–174. Maribor: Alma Mater Europaea – ECM.
- Kramberger, Franc.** 2008. *Gorska Mati Božja – cvet in sad našega zaupanja: Pastirsko pismo ob 600-letnici Marijinega svetišča na Ptujški gori*. Zbirka Jubilejne publikacije, 5. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Leach, Edmund Ronald.** 1993. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri.** 2013. *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Morinis, Alan.** 1992. *The Anthropology of Pilgrimage*. London: Greenwood Press.
- Obiskovalci Ptujške Gore.** 2009–2010. Knjiga vtisov Ptujška Gora; 3. 5. 2009 – 8. 8. 2010. Ptujška Gora: samostanski arhiv. Rokopisni zapisi.
- Peskar, Robert.** 2010. *Bazilika Marije Zavetnice na Ptujški Gori*. Ljubljana: Družina.
- Slovenska turistična organizacija.** B. I. Tisa na Ptujški Gori. [http://www.slovenia.info/si/naravne-znamenitosti/tisa-na-ptujski-gori.htm?naravne\\_znamenitosti\\_jame=8623&lng=1&rd=desktop](http://www.slovenia.info/si/naravne-znamenitosti/tisa-na-ptujski-gori.htm?naravne_znamenitosti_jame=8623&lng=1&rd=desktop) (pridobljeno 15. maja 2015).
- Stele, France.** 1966. *Ptujška Gora*. Ljubljana: Zadržuga katoliških duhovnikov SFRJ.
- Šamperl, Janez.** 2007. *Marija se je nasmehnila s svojega trona: Petdeset let od ponovnega odprtja Marijine cerkve na Ptujški Gori*. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- — —. 2010. *Pot do bazilike na Ptujški Gori je bila dolga*. Zbirka Jubilejne publikacije 10. Ptujška Gora: Minoritski samostan Matere Božje.
- Turistično društvo Ptujška Gora, ur.** B. I. Tisa – Ptujška Gora. <http://www.ptujaska-gora.si/index.php/si/znamenitosti/drevo-tisa> (pridobljeno 15. septembra 2015).
- Zadnikar, Marijan.** 1992. *Ptujška gora – visoka pesem slovenske gotike*. Ljubljana: Družina.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

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

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

---

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

---

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 177–190  
 UDK: 159.964:2  
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 03/2016

*Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič*  
*in Tanja Pate*  
**Vloga religije v psihoanalizi**

*Povzetek:* Terapevtski proces, ki se globoko dotika posameznikove najbolj ranljive notranjosti, lahko zato vedno poseže tudi v radikalni preobrat dojemanja religije in Boga, ki je lahko zaradi globokih travm zelo skrivljena. Ta preobrat pa lahko vedno recipročno in temeljno pomaga posamezniku k razrešitvi njegovih najglobljih zapletov. To se predvsem pokaže pri posameznikih, ki so bili kruto in travmatično zlorabljeni v najzgodnejšem obdobju razvoja, pa tudi v poznejših razdobjih življenja.

*Ključne besede:* analiza, religija, družina, relacijska travma, transformacija

*Abstract:* **The Role of Religion in Psychoanalysis**

The therapeutic process by which the individual's most vulnerable inwardness is deeply touched can always be intervened and the radical shift of religion and God perception can always be changed. This reversal can be reciprocally and fundamentally helpful for the individual in the resolving deepest trauma. Particularly this is apparent in individuals who have been cruelly and traumatically abused in the earliest stages of development and also in later phases of life.

*Key words:* analysis, religion, family, relational trauma, transformation

Vsaka družina ima svoj spomin, v katerem so zarisane najbolj skrivnostne zgodbe, doživetja ter vzgibi in motivi, pa tudi žalostni in tragični dogodki; vse to družino, ne samo zelo globoko zaznamuje, ampak hkrati tudi v marsičem določa. Zato je tudi vedno bistvo analitičnega procesa prav v odkrivanju teh silnic, ki so utemeljene na notranji psihično-organski strukturi vsakega posameznika v družini; to omogoča tudi razreševanje še tako globokih zapletov (Carlson in Sperry 2010, 33–37). Ob tem bi lahko rekli, da je narava odnosov v družini vedno temeljni prostor, v katerega lahko vstopa milost in na novo ustvari ali transformira še tako razbolele vzorce vedenja, ki so lahko posledica nerazrešenih psihičnih vsebin celih generacij (Siegel in Solomon 2013, 219–223; 245–249). Z relacijskega družinskega stališča zato sklepamo, da bodo verjetno tudi vsi naši odnosi z drugimi globoko zaznamovani z dinamiko že zdavnaj vzpostavljenih vzorcev vedenja, čutenja in razmišljanja, ki s tem postanejo tudi temeljni organizator našega doživljanja in obenem regulacije naših afektivnih stanj, pa tudi celotnega psihoorganskega sistema celotne družine (Scharff in Scharff 2014, 48–50). Tako močno smo namreč

vpleteni v družinski afektivni sistem, da lahko, kakor rečemo, zato postanemo dobesedne žrtve družinskih razmer in njenega celotnega ozračja, ki usmerja celo našo identiteto in intuicijo in v veliki meri odseva celo v naših organskih odzivih in senzacijah, tako v notranjih kakor v zunanjih, ki so lahko izjemno razboleli in jih izmijeta samo molitev in milostni božji dotik.

## 1. Statve psihoorganskega doživljanja

---

Začetne navezave med moškim in žensko so ponavadi polne vzhičenosti in ugodja, saj tedaj spregovori telo, in to z vso močjo, v strastnem boju za uresničitev najglobljih hrepenenj, ki pa so večinoma nezavedna. Kmalu pa lahko ta vzhičenost povsem zbledi in ta posameznika se znajdetata v starih, znanih interakcijskih modelih, ki jih drug z drugim ponovno ustvarjata, saj jima to, ne da bi vedela, omogoča stik s samim seboj, z drugim in predvsem stik s celotnim družinskim sistemom in s temeljnimi afekti oziroma celotno psihoorgansko strukturo, ki jima je poznana in jo nezavedno želita ponoviti drug z drugim (Cummings in Davies 2010, 43–45; Stern 2010, 78; Siegel in Solomon 2013, 44–47; Steinberg 2014, 39).

### 1.1 Osnovne senzacije in čutenja

Tu govorimo predvsem o petih čutenjih, na podlagi katerih posameznik ali partnerja sprejemata pomembne informacije iz zunanjega sveta, sveta zunanjih dogodkov, in zlasti o osebah v svetu okoli nas. Govorimo pa tudi predvsem o notranjih signalizacijah oziroma senzacijah, o tako imenovanem šestem čutu ali intuiciji, ki nas vedno znova globinsko usmerja v svet oseb in doživetij zunaj nas ali pa nas od vsega tega odvrča. Sedmi čut je tisti instrument, ki dokončno, s svojimi interpretacijami in v notranji refleksiji, da dokončni pomen našemu delovanju in delovanju drugih (Siegel 2007, 33–47; 2011, 53–58; Schore 2003, 17–32; 2012, 57–59). Temu lahko dodamo, da je v tem oziru psihopatologija v svojih brezmejnih variacijah refleksija naše podzavestne vtakanosti v globoko zvestobo familiarnemu, odsev navezanosti in predvsem kaže na nefunkcionalnost regulacije psihoorganske strukture. Kaže pa tudi na globinsko dinamiko cirkularnih relacijskih družinskih odnosov (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 77–85; Schore 2012, 111–113; Steinberg 2014, 19–27), v katerih je vsak član prejemnik in pošiljatelj najrazličnejših informacij, ki se procesirajo na enkratni način na individualni, na medosebni in na sistemski ravni. Zato lahko rečemo, da vsi ti odnosi oziroma narava teh odnosov, ki so izjemno močno afektivno-organsko regulirani, vedno znova kličejo po odrešenjski milosti; šele milost omogoči drugačno smer in pot razreševanja še tako razbolelih dinamik naših odnosov (Kim et al. 2014, 353–357).

V vsakem primeru pa se posameznik, ki se, na primer, bori z nefunkcionalnostjo odnosov, zlasti če je, zaznamovan s travmo, posredno ali neposredno soočen z nepremagljivo telesno, organsko privlačnostjo – to je lahko v popolnem nasprotju z njegovo drugo usmerjenostjo ali organizacijo, ki jo narekuje njegov sedmi čut (Siegel 2011, 27–33). Vsak partnerski, pa tudi vsak odnos nasploh je lahko tedaj

intenzivno konflikten; cena povezave z drugim pa je zato velikokrat zelo boleča (Cummings in Davies 2010, 49–53). Vse komponente njunega ali njegovega psihoorganskega doživljanja se namreč lahko v teh primerih združijo v model njegovega življenja, ki mu je nekoč omogočal močno povezanost z arhaičnimi ponotranjenimi odnosi, v katerih so vsako povezavo izvrstno uravnotežile zasilne poti, in ta posameznik zato vedno znova lahko postane čista žrtev teh relacijskih konfiguracij. Njegovo telo dobesedno sili v odnose, v katerih je spet lahko zlorabljen, pa čeprav ga njegov sedmi čut od tega še tako močno odvrča. Celotno tematiko večkrat spremlja prava shrljivost, ker je velikokrat v tovrstni posameznikovi relacijski matrici, pa tudi v njegovih statvah prisotna zloraba, ki vedno znova preprečuje izpolnitev upanja po zdravem odnosu, zato tudi cilj po vzpostavitvi pravega odnosa nikoli ni dosežen. Konflikt, ki ga je povzročila travma, in ravnotežje ali regulacija psihoorganskega stanja sta skrbno vgrajena v samo psihoorgansko kompozicijo njegovega doživljanja, zato človek izkuša nenehen konflikt med telesom in njegovimi vibracijami in sedmim čutom, ki zahteva nekaj povsem drugega (Schoore 2012, 17–19; Poulton 2013, 67–99; Steinberg 2014, 83–113).

## 1.2 Relacijska travma

Lahko bi rekli, da je travma v zgodnjem otrokovem razvoju eno od najtežjih izkušenj življenja, govorimo o tako imenovani relacijski travmi, travmi, ki so jo povzročili starši ali pomembni drugi. Takšen posameznik vedno dobesedno kriči po odnosih, ki so v skladu z vsebinami, kakršne so vsebovali najzgodnejši odnosi, saj v njih nezavedno vidi priložnost nečesa novega, a globoko razočaran kmalu ugotovi, da ga je telo ponovno vpletlo v statve starega. Ta posameznik spet neustavljivo išče ravnotežje zlorabo in privlačnostjo in si strahovito prizadeva, da bi se osvobodil obeh. Drugače povedano, posameznik, ki je doživel relacijsko travmo, si zato še bolj prizadeva, osvoboditi se teh spon zlorabe, a je, ne da bi vedel ali hotel, vedno znova porinjen v njene statve in doživlja intenziven konflikt med domačnostjo travme in zločinskostjo njene dinamike. Toda če pri tem jemljemo zlorabo kot dokončno določujočo dinamiko, ne upoštevamo relacijske konfiguracije in povezav, ki konstituirajo globljo strukturo doživljanja in proizvajajo kontekst, v katerem doživljanje zlorabe vzide in deluje (Mitchell 1988, 33–45; 2000, 71–79; Rothschild 2006, 73–77; 2010, 13–33; Schoore 2012, 35–39; Poulton 2013, 47–62). Z drugimi besedami, s tem izgubimo bistvene psihoafektivne dele relacijske matrice, ki posameznika ali partnerja najprej nezavedno prisilijo, da pride v stik z vsemi krutimi telesnimi senzacijami, in tu lahko potem tudi najde prostor milosti, nujno potrebne za razrešitev te travme, neusmiljeno zažrte v njegovo notranjost.

Posameznik, ki je utrpel relacijsko travmo, ima v sebi vsekakor veliko hrepeneje po pobegu iz konstantnega pritiska in iz nenehnih pričakovanj, kakršna so mu vsiljena v odnosu z drugim, ko ga ta – na primer – ponovno zlorablja. Želi se predati nežni skrbi drugega, a ta drugi, ki ga zlorablja, mu je ne zmore zagotoviti, vsaj ne dolgoročno, zato si tudi posameznik ne sme in ne more dovoliti, da bi v polnosti doživel nežnost drugega ali nežnost katerekoli osebe, ki prihaja v njegov svet, in tako ostaja v svetu zlorabe. Zato postane ponovna žrtev neogibne posesti dru-

gega, to pa pomeni, da postane samo figura na platnu statev drugega (Mitchell 2002, 76–79) in ne nastopa kot ustvarjalec svoje lastne usode. Posameznik, ki je bil zlorabljen, je vsekakor žrtev brez primere, spremeni se njegov psihoorganski svet dojemanja in doživljanja okolice, vendar je rešitev iz tega, kar je vsekakor izjemno krivično, vendar druge poti ni, da žrtev sprejme dejstvo, da ponovno ustvarja ali pa ne prepozna razmer, v katerih je lahko spet zlorabljen (Cummings in Davies 2010, 139–145; Schore 2012, 35–39; Fishbane 2013, 79–87; Poulton 2013, 77–83). Vendar pa moramo tu nujno upoštevati, da posameznik, vsaj dolgoročno, ni dokončno ali usodno zavezan zgolj svetu preteklih odnosov, svetu, v katerem je samo pasiven ostanek doživljanja, ampak je vedno tudi aktivno vtkan v vsakodnevno doživljanje, v katerem je vedno možna razrešitev, saj milost predpostavlja naravo, ki od posameznika vsekakor zahteva aktivno soustvarjanje.

## 2. Področje milosti

---

Tu se moramo ponovno vprašati, kako nekdo postane zvezan z nekom, s katerim ponovno zaide v najbolj temne odnose bolečin, ki jih že pozna iz preteklosti, oziroma zakaj nas zgodnji odnosi tako močno modelirajo in zakaj je navezava na arhaične objekte tako zelo zavezujoča (Carlson in Sperry 2010, 47–65). Zelo preprosto in enopomensko odgovorimo, da so vsi otroci vtkani v relacijsko matrico, ki jo v samem jedru določajo odnosi v zgodnjih pomembnih interakcijah z drugimi, in torej ne govorimo o rezultatu, niti o zgolj podedovani genetiki, niti o napačnem starševstvu ali vzgoji, ampak o neizogibni emocionalni odvisnosti zgodnjega življenja. Temu moramo seveda dodati, da je rast v partikularno osebnost na podlagi relacijske družinske paradigme mogoče videti kot izjemno kompleksen proces; to je psihoorganski, sakralni prostor, v katerem otrok išče drugega, kako biti z drugim, kako najti dom z drugim, in zato vključuje druge osebe, na katere se naveže, se okrog njih modelira in od njih dobiva priznanje. Vsak otrok ima široke možnosti; interakcije z zgodnjimi pomembnimi drugimi mu določajo širino in s tem omejujejo možnosti za izbiranje kanalov, v katerih bi se ta otrok lahko našel in bi ga pomembni drugi priznali (Mitchell 2002, 93–97; Siegel 2011, 68–79).

Ob teh ugotovitvah pa je nujno treba poudariti, da v otroku neizogibno vedno znova ostaja neizpolnjena želja po presežnem, po starših, hrepenenje po sakralnem, po notranjem miru, ki ga lahko da samo Bog (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 13–17). Otrok je zelo dolgo zelo močno odvisen od staršev in ta dolgotrajna otrokova odvisnost naredi odkritje in vkovanje zanesljivih dimenzij povezanosti ne samo za emocionalno potrebo, ampak tudi kot očitni pogoj fizičnega preživetja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 68–73; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 93–37; Stern 2010, 233–239). In prav tu je mogoče odkriti področje milosti, saj Bog vstopa v sakralno okolje medosebnih odnosov, ti odnosi pa so obenem polni plastičnosti, vibrantnosti in nujno konfliktni, zato bistveno potrebujejo milost odrešenja. Skratka, vsi odnosi vsebujejo kompleksen, simultan pomen, v smislu samo-definicije in povezav z drugimi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 25–34). Relacijska dru-

žinska paradigma temu dodaja, da vsak otrok verjetno razvije globoko povezavo do zavednih in nezavednih ali odstranjenih tokov v starševski karakterni strukturanosti; kako dobro otrok integrira te tokove, je delno odvisno od tega, kako dobro je vsak od staršev integriran, kako fleksibilen je v svoji notranji organizaciji oziroma kako fleksibilna je njegova celotna psihoorganska struktura (Steinberg 2014, 129–134; 237–252). Tu pa lahko vedno najdemo konfliktna navezave na identifikacije z arhaičnimi odnosi in ljudmi; to je, lahko rečemo, univerzalna potreba vsakega posameznika, da razreši stare boleče odnose (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 123–137; Cummings in Davies 2010, 196–207; Fonagy et al. 2007, 284–289; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 297–312; Siegel 2011, 38–53). Zato tudi govorimo v analizi vedno o milostnem preobratu teh zapletenih stanj, da posameznik začne drugačno pot – pot, za katero lahko rečemo: to je prvi pogoj: posameznik najprej sprejme odgovornost za svojo razbolelost, saj je samo tako možno začeti terapevtski proces (Mitchell 1988, 27–37; 2000, 59–67; 2002, 49–57). Da se ta preobrat zgodi, pa posameznik potrebujejo milostni božji poseg, saj je to preustvaritev najprej notranjepsihične, psihoorganske strukture, ki te povezave s starimi strukturami omogoča in utemeljuje, in šele nato je mogoče govoriti o nadaljnjih spremembah.

## 2.1 Milost in transformacija

Tu seveda nastane vprašanje, kaj je analitična sprememba oziroma kaj je transformacija v analizi, vprašanje, ki je od vsega začetka zaposlovalo analitike. V vrsti psihoanalitičnih refleksij, ki jih je poimenoval v eseju »The Shadow of the Object«, je že pred desetletji Christopher Bollas (1987) odkril, da posameznik, ki doživi primarne afekte in tako postane del svoje lastne preteklosti, postane jaz, ki se prepozna iz svojega otroštva. Temu so sledili mnogi avtorji (npr. Siegel 2011, 124–131; Schore 2012, 33–45; Allen 2013, 70–85), ki so trdili: ta posameznik celo dojema, da je kriv vsega, in je zato globoko osramočen, saj vedno naredi kaj narobe, ali pa je v drugem ekstremu, nekdo, ki je občudovan. Če je bilo njegovo doživljanje samega sebe v zgodnjem otroštvu zavrnjeno kot neprimerno ali celo prepovedano, se ta posameznik v ponovnem soočenju s primarnimi afekti tudi v odrasli dobi ponovno počuti kot otrok, ki mu je bilo prepovedano, da bi se lahko v polnosti izrazil v svojih občutjih (Bollas 1987, 15–37; Siegel 2011, 117–134; Rothschild 2010, 45–49).

Govorimo o nekaterih stanjih afektivne zavesti, ki jo Bollas (1987, 33–99) imenuje jedro afektivnosti oziroma »konzervirani objekt«, doživetje ali odnos z drugim, ki je v tem smislu postavljen v diadično interpersonalno doživljanje. To stanje Bollas imenuje konzervacijsko, ker ohranja iz zgodnjega otroštva doživljanje sebe z drugim oziroma otrokov odnos s starši in pomembnimi drugimi; neokrnjeno je ohranjeno v posameznikovem internem svetu. Ta svet se ne spreminja, ampak ostaja kot konstitutivni spomin in hranitelj posebnega stanja odnosov z drugimi; to se ohrani, ker je povezano z otrokovim doživljanjem sebe in drugih; otrok si na vso moč nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje starše, da bi vključil nekatere vidike zgodnjega otroškega doživljanja s starši in jih s tem ohranil. Ta globoka doživetja

in z njimi zvezane afekte je prav posebej mogoče zaznati v travmatičnih doživetjih, ki po sami definiciji povsem presegajo otrokovo nedozorelo ali še nerazvito sposobnost za simbolizacijo in v zvezi s tem integracijo, kakor se na primer to zgodi zlasti pri spolni zlorabi, ki v vsem zaznamuje posameznika (Rothschild 2010, 57–61; Siegel 2011, 27–35; Schore 2012, 12–17).

Z relacijskega družinskega stališča je tu še neki razlog, da se to stanje ohranja, obstaja v otrokovem ohranjanju psihoorganskega odnosa do staršev in do celotnega sistema. Ne glede na to, kako so bili odnosi boleči, ta občutja in stanja še dalje spodbujajo in ustvarjajo vsaj lažni občutek odnosa, ki se nadaljuje vse od otroštva do odrasle dobe. Tudi v odrasli dobi si posameznik ponovno prizadeva, da bi vzpostavil odnos na podlagi psihoorganske dinamike, ki jo je ustvaril predvsem na temelju telesnih senzacij s svojimi starši. Najsodobnejše raziskave kažejo, da so vsa poznejša občutja o sebi ali jazu in svetu grajena na doživetju odnosa med materjo in otrokom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 47–54). Ta relacijska družinska matrika naredi osnovne prevodnike integracijskih doživljanj, kakor so: telesne senzacije, notranja telesna občutja, primarni vid, vonj in zvok, bolečina in ugodje, občutek za sebe in za drugega. Na podlagi tega Bollas (1987, 73–120) definira to najbolj primarno okolje kot transformacijski objekt, oziroma še bolje, kot transformacijski odnos z drugimi in s samim seboj, ker se v tem odnosu otrok lahko nauči transformirati doživetje v informacijo o sebi in o svetu okrog sebe. Tako se otrok uči, kako biti z drugimi ali drugimi (Siegel 2011, 93–112; Fishbane 2013, 27–51).

## 2.2 Psihoorganska stanja

Kakor smo videli, je že Bollas (1987), pozneje pa mnogi drugi avtorji (Stern 2010, 39–42; Steinberg 2014, 45–57) odkril, kako je primarna transformacijska vez z materjo močna; tako zelo je močna, da lahko vpliva na celotno življenje vsakega posameznika, saj je to izjemno močna organska navezava (Siegel 2010, 13–17; Siegel in Solomon 2013, 32–43). V obdobjih krize posameznik hrepeni po transformacijskem odnosu, po osebi, po materi in po njeni čisti telesni in emocionalni bližini, ki bi mu lahko zagotovila ugodje in mu pomagala integrirati nova doživetja. V obdobjih ekstaze, ki jo Bollas (1987, 19–27) imenuje obdobje »estetičnosti«, posameznik v drugem odkrije transformacijsko osebo ali pa jo razbere v navdušujoči glasbi, v spodbujajoči poeziji ali veličastju narave. Ne samo da posameznik v teh obdobjih in teh doživetjih ter objektih, osebah išče izgubljeno transformacijsko osebo, išče jo vse življenje (Bollas 1987, 35–41). Da posameznika ti zgodnji afekti, zlasti tako imenovana psihoorganska stanja (Schore 2012, 10–37), tako globoko zaznamujejo, je torej vsekakor mogoče videti iz dejstva, da nekatere značilnosti zgodnjega doživljanja živijo dalje, in to v posebnem iskanju drugih v odrasli dobi. Spomin na zgodnji odnos, biti z drugim, se kaže v posameznikovem iskanju drugega, to je osebe, prostora, dogodka, ki obljublja njegovo transformacijo (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 15–29).

Ob tem tudi že Bollas (1987) trdi, da je iskanje transformacijskega odnosa, doživetja, osebe utemeljeno predvsem v pozitivnih doživetjih skrbnega izkustva odnosa mati – otrok, v katerem ni niti praznine niti umanjkanja strukture, ampak



naravno hrepenenje po ozdravljenju in po ponovnem doživljanju nečesa pozitivnega, kar bo spodbudilo rast. To so tako imenovana psihoorganska stanja in doživetja tega oziroma doživetja matere, ob kateri se otrok najprej nauči, kdo je, kaj je; nauči se bivati v svojem telesu, in ko posluša svoje telo, tam vedno sliši šepet matere in njene nežnosti. V religioznem jeziku bi rekli, da je to posebna milost, ki na novo ustvarja in preustvarja. Ekstaza romantičnosti, estetika in religija s tem postanejo nosilke pozitivnih doživetij, ki so nujno potrebna za razvoj in rast človeškega doživljanja (Bollas 1987, 335–349; Siegel 2011, 83–91). Vse pa zaznamuje materino telo, njena psihoorganska struktura, ob kateri se razvije tudi otrokova notranje psihoorganska struktura. Zato je mati tako globoko vrisana v vsa vlakna otrokovega bivanja (Siegel 2011, 87–111). To so transformacijski momenti, ki niso samo spomin na pretekle dogodke, ampak vrnitev temeljnih izkustev človeškega življenja. Ta vrnitev pa nosi v sebi upanje in možnost rasti oziroma ponovne predelave nekaterih vidikov sebe in svojega odnosa do sveta (Bollas 1987, 33–47), vrnitev, ki jo omogoča božji milostni poseg; vedno znova na najrazličnejše načine poteka v religioznih sferah, v liturgičnih obredih in v osebni in občestveni molitvi.

Lahko bi torej rekli, da je ta ustvaritev novega, drugačnega okolja, z religioznega stališča govorjeno, področje milosti in odrešenja. Iz tega tudi sledi, kar odkrivajo sodobni avtorji (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 39–47): zelo pomembno je doživetje, ki ga resda velikokrat spregledamo, to je, fenomen odraslega življenja, ki se kaže v kolektivnem iskanju drugega in ga lahko identificiramo z razvojem osebnosti. Ko na primer v religiji posameznik veruje v dejansko moč božanstva, da lahko transformira celotno stvarstvo, ta posameznik obenem tudi ohranja povezavo z najzgodnejšimi drugimi v njihovi mitični strukturi, to pa je vsekakor lahko začetek pristne religioznosti. In če tega ni, potem lahko vidimo, kako na podlagi hrepenenja po presežnem polagamo upanje v različne objekte: v novo službo, v selitev v novo deželo, v dopust, v nov odnos z novim človekom itd. Vse to je lahko obenem zahteva po transformacijskem doživetju in hkrati kaže na kontinuiteto odnosa z drugim, ki je izjemno obarvan s telesnimi notranjimi in zunanji senzacijami, v katerih je možno doživeti transformacijo. Zato je tudi svet reklam, ki sledi temu trendu, tako izjemno močan in prodoren (Bollas 1987, 29–43; Stern 2010, 79–82; Siegel 2011, 19–32).

### 2.3 Sakralnost odnosov

Človek je po svoji naravi religiozno bitje. Vir želje po sakralnem pa, kakor smo videli, ni utemeljen v obrambnem mehanizmu ali nevrozi, ampak je to globoka notranja potreba, vrojena v človeško psiho, enako kakor spolnost in interpersonalni odnosi, ki kažejo na dejstvo, da se bo ta sila usmerila in osredotočila na neko določeno osebo ali objekt, in to ne glede na to, ali lahko ta oseba, objekt ali doživljanje zares tudi nosi celotno težo tega doživljanja svetega oziroma izpolni vse socialne in psihične funkcije sakralnega (Bollas 1987, 53–61; Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–11). Milostni odrešenjski moment v življenju vsakega posameznika je torej bistvena komponenta posameznikovega doživljanja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 12–17). Zato je tu milostna sakralna podoba matere, ki je prva nosilka

sakralnosti, za otroka in zato tudi z religioznega stališča izjemno pomembna. Mati je namreč nositeljica božje brezpogojne ljubezni do človeka. To razvojno dinamiko lahko zato mati, ki ni na voljo, ki zanemarja ali celo zavrača svojega otroka, zelo zavira. Drugače lahko zelo instrumentalno ustvarja nove in nove možnosti, v katerih se otrok doživlja ljubljenega in hotenega.

Tudi Kohut (1984, 112–121) je s tem v zvezi že pred desetletji trdil, da osebe, ki trpijo zaradi zgodnjih travm, za vedno poskušajo doseči zvezo z idealiziranim objektom, ker se z vidika njihovega strukturnega deficita narcistično ravnotežje ohrani samo prek sedanjega interesa, odziva in potrditve objektov, ki naj bi jim nadomestili travmatična doživetja. Kohut (1984, 131–142) tudi trdi, da ti ljudje, ker jim manjka osebna struktura, lahko hitro postanejo odvisni od zunanjih oseb in doživetij ter objektov, ne samo za ohranitev, ampak tudi za osnovni čut za sebe. Ker idealizirani objekt, oseba ali doživetje vsebuje vso mogočnost in privlačnost, se otrok počuti praznega in nemočnega, kadar je ločen od njega. Zato ti ljudje z lahkoto postanejo tarče raznih fanatičnih političnih ali religioznih skupin, ki zahtevajo popolno zvestobo in pokorščino (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 2–11). To se velikokrat kaže v slepi zavarovanosti v razna prepričanja, ki jih posredujejo sekte, ko dobesečno izkoriščajo to globoko posameznikovo hrepenenje po razrešitvi bolečih notranjih vsebin in občutja pripadnosti, saj ga vedno znova lažno predstavljajo.

Če se povrnemo k terapevtskemu procesu, potem ugotovimo: sodobni avtorji, kakor je Siegel (2011, 113–21), pred njim pa že Kohut (1984, 27–53) in Clulow (2005, 52–61), so v tem oziru prepričani, da terapija ne odkriva zgolj posameznika, ampak predvsem njegov odnos, na podlagi katerega lahko predela preteklost. To je nova kvaliteta, ki je lahko zrcaljena v novem odnosu do stvarstva, do sakralnega, pa tudi do prijatelja, znanca itd. Tri osnovne odnosnostne potrebe posameznika – potreba po potrditvi, ki pride od drugega, potreba po umiritvi ob idealizirani podobi in potreba po sodelovanju in spremstvu tihe navzočnosti drugega – so lahko tudi vsaj delno zadovoljene prek povezave z vesoljem, pa tudi religija je lahko v tem pogledu vir zrcaljenja in potrditve. Tako je mogoče tudi transformacijo razumeti kot odnos z drugim, ki je povzdignjen v funkcijo sakralnega. Medosebni psihični prostor, ki obrne travmatično dinamiko, ko proizvede psihični prostor, omogoči, da se začne proces strukturiranja osebe, in to z odprtjem empatične poti med jazom in jaz – ti odnosom oziroma z vzpostavitvijo empatičnega sozvočja med njima. Novi kanal empatičnega odnosa prevzame permanentno vlogo v prej potlačeni in razcepljeni arhaični narcistični odnosih; novi odnos prekine povezavo, ki je prej vzdrževala arhaični jaz v odnosu z arhaičnim jaz – ti odnosom, kakor na primer z materjo (Siegel 2011, 72–110).

## 2.4 Sakralni odnos mati – otrok

Sakralni odnos med materjo in otrokom je v marsičem potrdila tudi sodobna analiza, ki je na podlagi izredno skrbnega dela in opazovanja otrokovih odzivov, prepoznanj, potrditev in drugih oblik vedenja odkrila, da so zametki čuta za sebe vsebovani že na samem začetku otrokovega razvoja, že ob rojstvu. V teh raziskavah

imajo zagotovo prednost Stern in njegovi sodelavci (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 17–43). Glede na Sterna (1995, 1998, 2004, 2010) je najpomembnejša dinamika otrokovega zgodnjega razvoja vzpostavitev interpesonalne interakcije z drugimi, zlasti z materjo. Otrok je namreč od vsega začetka globoko zaznamovan z interpersonalnimi interakcijami. V njem je že vrojena želja po odnosu in ima zato ob rojstvu vsaj zametke osnovnih zmožnosti, na podlagi katerih bo skušal vzpostaviti stik, spodbuditi odziv v drugih in odgovoriti na njihove odzive. Vstop v svet torej za otroka pomeni vstop v recipročni interpersonalni svet sistemsko-relacijskih konfiguracij, zato poznejši razvoj samo še obogati in naredi bolj kompleksno, kar je bilo v otrokovi psihi že od začetka (Stern 1995, 1998, 2004, 2010). Pri tem pa Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 67–92; Stern 2010, 15–45) bolj kakor njegovi predhodniki – v skladu s sodobni znanstveniki (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 11–37; Siegel 2011, 120–32) – zelo močno poudarja posameznikove psihoorganske funkcije in njihovo regulacijo: bistveno so odvisne od materine fizične navzočnosti in od njene desnohemisferske komunikacije. Šele ta komunikacija v polnosti proizvede empatični odnos, ki pomeni navezanost in pripadnost; vedno jo lahko posredujejo tudi religiozne vsebine (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 42–57).

Pri vsem tem moramo še izrecno omeniti, da Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–48; Stern 2010, 73–92) na podlagi svojih raziskav izredno močno poudarja tako imenovano afektivno, psihoorgansko navezanost. Zanj je ta navezanost zelo pomembna tudi pri razumevanju fenomena transferja, ki ga vključuje psihoterapevtski proces, poleg tega pa tudi vsi interpersonalni odnosi in religiozno doživljanje. Zgodnja doživljanja različnih interakcij z drugimi so zato lahko posplošena daleč prek staršev in bratov ter sester, prijateljev in svojih lastnih otrok vse do samega odnosa z vesoljstvom in božanstvom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–56; Stern 2010, 23–33). Lahko bi rekli, da s tem svoji teoriji še dodaja novo komponento in skuša pokazati, da so psihološke teorije obenem tudi moralni sistemi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 69–87). Prav tako so tudi modeli zdravja in zdravljenja kar normativni, saj predpisujejo točno določene načine vedenja in preprečujejo druge. In ne nazadnje so vsi psihoterapevtski sistemi obenem nujno tudi religiozno-teološki, saj predpostavljajo idealni tip človeka ali ideal, h kateremu naj bi težili, skratka, k bogopodobnosti. Tako na primer zagovarjajo samouresničeno in avtonomno osebnost, osebo, sposobno odnosov z drugimi, osebo z moralno, z religijo, obenem pa zmožno interpersonalnih odnosov, če omenimo le nekatere bistvene teoretične postavke.

### 3. Boleč zaplet

Vsaka sprememba v človeškem življenju, ki vodi k razrešitvi, je vedno tudi milostni dogodek oziroma posledica odrešenjskega božjega posega v posameznikovo notranjost, le da se mora posameznik ali par, včasih pa celotna družina zelo aktivno vključiti v ta odrešenjski proces. Tej trditvi sledijo tudi sodobni avtorji, kakor so

Rizzutova (2004, 9–15), Siegel (2011, 53–72) ter Siegel in Solomon (2013, 115–121) saj so v svojih postavkah o navzočnosti duhovnega veliko bolj neposredni. Transformacija zanje pomeni predor in integracijo različnih psihoorganskih stanj in dimenzij, vse do polnega dojetanja sebe kot integrirane, suverene osebnosti, ki vključuje tudi duhovnost. Razcepljena in ne-integrirana oseba, ki na primer ni sposobna razločevati med preteklostjo in sedanostjo, lahko zato na podlagi preteklosti ustvari podobo o sebi kot popolnoma ubogljivem otroku ali pa kot hudobnem in torej popolnoma nesprejemljivem otroku – obe podobi pa s temi karakteristikami lahko najdeti svoje mesto v mnogih sektah in skrivljenih oblikah različnih religiozних praks. Nezdruva, skrivljena religija ali religija, ki si jo ustvari posameznik kar sam, lahko spodbuja posameznika, da sprejme eno ali kar obe obliki tega osebnostno destruktivnega stališča in obenem proizvede podobo Boga, ki velja kot prednostni temelj, na podlagi katerega se lahko posameznik identificira s temi obrambnimi pozicijami. Posameznik, tako imenovana pasivna osebnost, najde podobo Boga, ki je »kozmični zbiralec njenih napak«, v skladu s pokornim in prilagodljivim posameznikom. V odnosu s takšno podobo Boga potem ta oseba ponovno odigrava enake oblike vedenja, ki samo še potrjujejo njene nezadovoljive odnose z drugimi; tudi v svojem zunanjem svetu ostaja namreč prilagodljiva in nikoli ne zmore zadovoljiti svoje okolice, ki v njej vedno išče samo napake (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 15–24).

Lahko bi rekli, da bo ta posameznik vedno znova odigral psihoorganski skript, ki ga je začel pisati v odnosu s svojo materjo, tudi v povezavi z odmaknjanim in kritičnim Bogom. Lahko celo rečemo, da bo ta posameznik dojemal svojo usodo in usodo okolice kot nekaj, čemur mora biti vedno infantilno pasivno pokoren, vedno se bo na vso moč trudil, da bi se ji podredil, in to na vseh področjih (Cummings in Davies 2010, 29–47; Robins 2010, 39–56); zavrnil ali zanemari bo svoje samouresničenje in se podrejal zahtevam drugih, vse do tega, da bo tudi Boga in religijo dojemal samo še kot skupek vedno novih prepovedi. Religija mu v tem pogledu omogoča, da ostaja za vedno identificiran s prilagajajočim stilom delovanja. Pri tem bo ostajal za vedno neodziven oziroma mu nikoli ne bo treba sprejeti ali tvegati nobene odgovornosti za svoje samouresničenje. V sebi bo prepričan, da bi takšna sebičnost povzročila pravi božji bes, in bo to tudi vedno znova doživljal. Na podlagi svojega lastnega izkustva in doživetij iz mladosti bo namreč vedel, da ga lahko vsaka njegova pobuda privede do strahovite bolečine zavrženosti (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 11–17). Vendar dokler se takšen posameznik ne bo soočil s samim seboj, bo lahko doživljal že čisto nedolžen odpor drugih proti njemu kot globoko zavrženost, ki ga lahko popolnoma pogubi, izkušal bo pravo prekletstvo bolečih afektov in bo zato na novo obtoževal samega sebe, to pa bo uporabil kot obrambo proti nesprejemljivim afektom ponovne zavrženosti.

### 3.1 Notranji uvid

Šele ob globokem soočenju s samim seboj, z notranjim uvidom (Siegel 2007, 37–49; 2010, 45–63; 2011, 57–71) in z odkritjem milosti, ki jo ponuja odrešenjski proces, je ta posameznik zmožen poleg sprememb, ki se dogodijo v njegovih od-

nosih do drugih, začeti novo pot. S tem je dana tudi možnost, da posameznik na novo ovrednoti in predela odnos do Boga, do Boga, ki piše svojo zavezo v njegovo srce, in postane avtonomno odgovoren, namesto da se še dalje prilagaja. To je milostni preobrat v njegovem življenju, ki lahko postane radikalno drugačno, če seveda ta posameznik začne sodelovati z milostjo (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–19). Tako lahko religiozna transformacija od vdanosti zahtevnemu Bogu, prevedena v osebno odgovornost, ki odseva globok psihološki preobrat od identifikacije ali z doživljanjem ničvrednega in osramočenega jaza, polnega krivde, privede do samouresničenja jaza (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 8–17; Robins 2010, 112–119; Siegel 2011, 76–82). Ta Bog ni več zahtevni in nadzorujoči kaznovalec, ampak Bog oče, ki spodbuja in spoštuje človekovo iniciativnost. Tudi moralnost ne pomeni več slepega sledenja zahtevam, ampak vključuje razvoj osebne vesti in čuta odgovornosti. V tem smislu Bog lahko postane temelj moralne avtonomije posameznika, ki se svobodno prepusti božji milosti.

Ta milostni božji poseg omogoča, da na primer posamezniki, ki so bili zlorabljeni, zanemarjeni ali zavrženi, nagnjeni k dojetanju Boga, ki jih nenehno obsoja, začnejo dojemati Boga na drugačen način; s tem se v njih vedno močnejše utrjuje prepričanje, da niso gnusni, neprimerni, nevredni ljubezni in pozornosti. Vsako religiozno učenje je zato zanje samo še novo potrdilo, da so vredni odpuščanja in torej ne zaslužijo več pogubljenja in prekletstva. Pred tem milostnim posegom božje milosti so namreč Boga ti posamezniki, namesto da bi ga dojemali kot odpuščajočega dobrega očeta, vedno znova doživljali kot nekoga, ki jih bo obsodil in zavrget. Velikokrat pa se zlorabljeni počutijo krive delno zato, ker čutijo, da so sami zakrivali ali zapeljali tistega, ki jih je zlorabil, in delno zato, ker preobrnejo jezo in bes nase, vendar pa se z milostjo odrešenjskega procesa lahko to v vsej polnosti spremeni. Drugače povedano, to je eden od načinov, kako se zlorabljene osebe znebijo strahovite bolečine in besa zaradi zlorabe in se v dojetanju sebe kot gnusne, grde in zlobne osebe začnejo sprejemati kot osebo, ki zasluži ne več zlorabo, ampak drugačno življenje; to jim omogoča bolj funkcionalno soočenje z odnosi, v katere vstopajo. Fairbairn (1958, 83–97) bi ta proces oziroma to dinamiko poimenoval moralni obrambni mehanizem nasproti zlobnim osebam. Posameznik se na začetku raje doživlja kot zlobnega in gnusnega, kakor da bi živel v okolju zlobnih drugih. Tako posameznik ali otrok prevzame nase vso težo zlobe, ki je navzoča v zlorabljalajočih drugih, in s tem, ko naredi sebe za zlobnega, obvaruje svojo okolico te zlobe, saj je lažje živeti kot zlobna oseba v svetu, kakor da bi bil prepuščen na milost in nemilost zastrašujočemu in nepredvidljivo zlobnemu svetu. Pozneje pa začne prek milostnega božjega posega dojemati sebe kot vrednega ljubezni in sprejetja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 21–27).

### 3.2 Moč religioznega izkustva

Če se tu povrnemo k težkim afektom in z njimi povezani psihoorganski strukturi, ki jo doživljajo zlorabljeni posamezniki, potem je jasno, da ta zlorabljaljoča dinamika notranje interakcije ne dovoljuje zadovoljitve osnovnih potreb po odnosu oziroma razvoja kohezivne osebnosti in zato ta posameznik ostaja izredno ranljiv

in nagnjen k depresiji in k fragmentaciji. Tudi zgolj površno religiozno izkustvo in tem pogledu ne zmore proizvesti varnega in empatičnega odnosa in večina analitikov se strinja, da se osebnost začne razvijati šele, ko posameznik doseže emocionalna uglašenost, ki naj bi bila vzpostavljena že v zgodnji interakcije z materjo. Ta interakcija pa je v skladu s sakralnim doživljanjem milostne božje navzočnosti. Čeprav je lahko jezik posameznika z izkrivljenim ali poškodovanim dojetjem sebe brez ljubezni in odpuščanja, je prav terapija, ki vodi v globlje religiozno izkustvo, tisti kontekst, ki izkustvo, obarvano z jezo in z zavračanjem, transformira in ozdravi. Govorimo o ozdravitvi globokih in temeljnih doživljanj, ki so bila ponotranjena v teh posameznikih in tam čakajo na milost ozdravljenja. K temu dodajmo: če se ta posameznik še tako trudi, da bi sam uredil vse to in se očistil svoje zlorabljalno zgodovino, je tu nujen božji poseg, božji poseg milosti, ki dokončno preustvari posameznikovo notranjost. Pri tem pa mora Bog vstopiti v življenje vsakega, ki se iskreno trudi za očiščenje in za spreobrnjenje, tudi če religioznih vsebin izrecno ne prepozna kot religiozna oseba.

Zato so potrebni včasih meseci in meseci intenzivne terapije, preden ta oseba začne doživljati, da jo nekdo, v tem primeru terapevt, razume, in prek tega spet lahko zaživi. Samo v tem kontekstu ta posameznik počasi začne razumevati, kaj se je v resnici zgodilo, in prepozna osnovne telesne senzacije, ki mu šele omogočijo, da se prebudijo tudi afekti, ki so bistveno povezani z zlorabo, regulacija teh afektov pa šele omogoči spremembo (Rothschild 2006, 49–59; 2010, 29–43). Če se posameznik ne sooči z zlorabo, predvsem na podlagi telesa – telo namreč pomni vse in se ne moti –, lahko celo leta in leta trdega dela nenadoma samo še poglobijo samozaničevalno prepričanje posameznika, ki se ima za ničvrednega in gnušnega. Temeljni problem, ki tu nastane, je namreč, kako odpustiti sebi, saj je ta oseba prepričana, da jo preveva gnus in zloba oziroma da je včasih kar gnus in zloba sama. To se dogaja, vse dokler se ne izroči v naročje Boga, se prepusti njegovi milosti in dopusti, da jo Bog s svojo milostjo sam očisti. Temeljno izkustvo, ki je izkustvo zlorabe, pa ustvari podobo oddaljenega in jeznega Boga, ki nenehno omogoča takšnim posameznikom, da svoje potrebe obdržijo odcepljene od zrcaljenja in od empatije, skupno z bolečinami in jezo, ki je povezana z izdajstvom in zavrnjenostjo. S tem pa posameznik tudi ostaja ubogljiv, žrtvujoč se otrok v svoji družini in obenem v religiozni skupnosti, ki ji pripada. Ta neusmiljeni, zahtevni Bog dalje pomeni umanjkanje jaz-objektov, nujno potrebnih za razvoj močnega in integriranega jaza, ki bi se lahko razvil na tej podlagi (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–32).

#### 4. Sklep

Kakor smo videli, je terapevtski odnos proces, ki omogoča, da posameznik v sakralnem ali psihoorganskem prostoru med terapevtom in posameznikom – v vsej globini ta proces spominja na odnosom med materjo in otrokom – sprejme najprej svoje telo oziroma se najprej sooči s telesnimi senzacijami; te senzacije so namreč

najbolj zanesljiv vir, na podlagi katerega je mogoče priti do temeljnih afektov in jih regulirati. Tako posameznik ne potrebuje več svoje arhaične navezave na kažujoče in fragmentirane dele svoje osebnosti. Terapevt postane posrednik milosti, ki omogoči posamezniku, da se spremeni. Vsekakor pa je temu treba dodati še dejstvo, da morata terapevtski transfer in desnohemisferska komunikacija med posameznikom in terapevtom postati bistveni del terapije, ki vključuje terapevtovo psihoorgansko strukturo kot instrument za regulacijo težkih psihoorganskih stanj posameznika, kakor to zagovarja relacijska družinska paradigma. Spremembe v posameznikovem psihoorganskem svetu lahko vedno vplivajo tudi na njegovo dožemanje sakralnega in religije na splošno, saj je jedro vsake terapije, da prebudi intuitivni del posameznikovega dožemanja, tako imenovani šesti čut, in s tem v zvezi tudi sedmi čut, ki je nosilec religioznega in sakralnega. S tem pa je vsekakor povratno tudi dana možnost psihološke transformacije.

## Reference

- Allen, Jon G.** 2013. *Mentalizing in the development and treatment of attachment trauma*. London: Karnac Books.
- Bollas, Christopher.** 1987. *The shadow of the object: Psychoanalysis of the unthought known*. New York: Columbia University Press.
- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Carlson, Jon, in Len Sperry, ur.** 2010. *Recovering intimacy in love relationships: A clinician's guide*. New York, NY: Routledge.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York, NY: Guilford Press.
- Fairbairn, William R. D.** 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fishbane, Mona DeKoven.** 2013. *Loving with the brain in mind*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kim, Sohye, Peter Fonagy, Jon Allen in Lane Strathearn.** 2014. Mothers' unresolved trauma blunts amygdala response to infant distress. *Social Neuroscience* 9, št. 4:352–363.
- Kohut, Heinz.** 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- 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.
- Poulton, James L.** 2013. *Object relations and relationality in couple therapy: Exploring the middle ground*. New York: Jason Aronson.
- Rizzuto, Ana-Maria, William W. Meissner in Dan H. Buie.** 2004. *The dynamics of human aggression: Theoretical foundations, clinical applications*. New York: Brunner-Routledge.
- Robins, Susann P.** 2010. *Exploring intimacy: Cultivating healthy relationships through insight and intuition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rothschild, Babette.** 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.

- Scharff, Jill S., in David E. Scharff.** 2014. *Psychoanalytic couple therapy: Foundations of theory and practice*. London: Karnac Books.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *The mindful therapist: A clinician's guide to mindsight and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Siegel, Daniel J., in Marion F. Solomon.** 2013. *Healing moments in psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Steinberg, Laurence.** 2014. *Adolescence*. 10. izd. New York: McGraw-Hill.
- Stern, Daniel N.** 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The birth of a mother*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *Forms of vitality: Exploring dynamic experience in psychology, arts, psychotherapy and development*. New York, NY: Oxford University Press.



Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 191—201  
 UDK: 27-584:613.81  
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

*Nada Trtnik*

## **Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost**

*Povzetek:* Odrasli otroci alkoholikov imajo zaradi življenja ob zasvojenem staršu številne posledice, kakor so ponotranjeni strah pred zapuščenostjo, potreba po kontroliranju drugih, zanemarjanje svojih potreb in pretirano posvečanje potrebam drugih ter reševanje problemov drugih. V članku so predstavljeni odrasli otroci alkoholikov, njihove značilnosti in značilnosti njihovih primarnih družin. Poleg tega je predstavljena vloga duhovnosti pri okrevanju odraslih otrok alkoholikov iz nefunkcionalnih vzorcev bega pred čustvi, iz obrambnih vedenj v bolj primerno obliko stika s sabo in z drugimi.

*Ključne besede:* odrasli otroci alkoholikov, okrevanje, družina, alkoholizem, duhovnost

### *Abstract:* **Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality**

Adult children of alcoholics carry a number of consequences caused by their addicted parents, such as internalized fear of abandonment, the need to control others, neglect of their own needs and tending to the issues of others. In the article, adult children of alcoholics, their characteristics and features of their nuclear families are presented. The article also describes the role of spirituality in the recovery of adult children of alcoholics from dysfunctional patterns of repressing emotions and defensive behavior toward a more appropriate form of relation to self and interaction with others.

*Key words:* Adult children of alcoholics, recovery, family, alcoholism, spirituality.

Odraščanje ob staršu alkoholiku pogosto pušča njihovim otrokom številne negativne posledice, ki jih zaznamujejo v njihovem otroštvu, pa tudi pozneje v odraslosti in se prelivajo v njihove nove družine, na naslednje rodove. Za okrevanje oziroma spremembo disfunkcionalnih vzorcev na intrapsihičnem, interpersonalnem in sistemskem nivoju sta pogosto potrebni milost in vera v presežno. Kakor pravi Simonič (2015, 389), je le z vero v moč in lepoto odnosov in z zavedanjem o obstoju globlje dinamike mogoče spreminjati tudi najbolj brezupna stanja oziroma simptome.

## 1. Družina z izkušnjo alkoholizma in beg pred tesnobnimi občutji v odvisnost

---

Alkoholizem družinskega člana v družinsko okolje vnaša neenotnost in pomeni vir dolgoročnega stresa za otroke, ki ta stres in gorje doživljajo v svojem lastnem domu. Takšni otroci čutijo posledice tega še v odraslosti, tudi če se je njihov starš mogoče medtem že pozdravil od odvisnosti od alkohola ali pa umrl (Vernig 2011, 535–540). Vzdušje, ki preveva alkoholično družino, je pogosto prežeto s skrbjo, krivdo, strahom, sramom, ponižanjem, negotovostjo, žalostjo, osamljenostjo, jezo, užaljenostjo, konfliktom, agresijo, stresom (Gostečnik 2003, 18; Perko 2011, 27), vse to pa slabo vpliva na razvoj otrok (Rangarajan in Kelly 2006, 657). Napeto, nepredvidljivo vzdušje v družini med družinske člane lahko vnaša nemir in jih oddaljuje od stika s sabo, od stika s presežnim v njih, z Bogom.

Povzročitelj stiske – zlorabe v družini z odvisnim članom (navadno je to odvisnik) – se vede kakor »Bog«, s tem ko si dovoli prepovedano, neprimerno, zlorabljalno vedenje. Žrtve ob tem ponavadi čutijo veliko sramu. Odvisnik si s poseganjem po alkoholu ali drugih substancah nezavedno želi doseči odrešitev, drugačen razplet dogodkov, ki bi sprostil in razrešil njihovo stisko, zmedo in tesnobo, in tako ubežati tem tesnobnim notranjim doživljanjem (Jerebic 2013, 184). Občutja, pred katerimi želi ubežati s poseganjem po alkoholu, pa so pogosto posledica nepredelanih travmatičnih občutij iz otroštva in jim z zlorabo alkohola ne more uiti.

Zasvojenec postopno začne slepo verjeti svojemu »svetemu« nauku, da brez alkohola ni odrešitve (Bradshaw 1996, 235–236), to pa je afektivni psihični konstrukt, ki odvisnika ščiti pred soočanjem z razbolelimi notranjimi občutji. Odvisnik v svojih izkripljenih mislih ustvarja hipnotične samogovore oziroma obrede formulirane molitve, ki lahko zvenijo takole: neprimeren sem, ne bo mi uspelo, sam sem, samo alkohol me lahko potolaži /.../ Ne pomiri se, dokler ne dobi odmerka alkohola. O alkoholu lahko obsesivno razmišlja ure ali celo dneve, te obsesije pa nanj delujejo kot meditacija, mantra, molitev. Ritual oziroma obred udejanjanja odvisnosti lahko prepoznamo po tem, da odvisnik uporablja ritualno vedenje pred in med zaužitjem zasvojitvene substance, temu pa sledi faza omamljenosti. Takrat se lahko odvisnik počuti, da je povezan, da je celovit, kakor da je Bog, nato sledi zdrs iz »stanja milosti« v občutek ničvrednosti, sramu, ko ponovno nastopi praznina, ki leži v središču odvisnosti (Jerebic 2013, 184–185). Da bi ubežal tem občutjem, pogosteje posega po uživanju alkohola ali drugih substanc. Zasvojenost je med drugim duhovna motnja, ki je posledica posameznikovega neuspešnega poskusa zapolnjevanja duhovne praznine (May 1988, 4). Namen duhovnosti je, da človek najde pomen in smisel v življenju in da se čuti celega, povezanega. Zasvojenost omogoča zasvojeni osebi nadomestiti točno ta občutek enosti. Vendar je to le začasni nadomestek in posledica tega: ko nadomestka ni več, se posameznik počuti še bolj praznega in odrezanega kakor pred prvo uporabo zasvojitvenih substanc ali vedenja, to pa ga sili v destruktivni cikel poskušanja zapolnitve te praznine. Rezultat sta še večji obup in osamljenost (Sandoz 2001, 12–14).

Odvisnik navadno svoje odvisniško početje zanika in s tem ustvarja znotraj družine prostor, v katerem ni prostora za iskrenost, za srečanje z ranljivimi občutji ali

pristno povezanost. Tako so pogosto tudi družinski člani odtujeni sami od sebe, drug od drugega in tudi od Boga. Kakor pravi Bullitt (1991, 2), lahko v umirjenem stanju molitve in povezanosti s presežnim v zavest priplavajo razbolela čustva, s katerimi se posameznik še ni znal, ni zmozel ali ni smel srečati. To lahko blokira posameznikov odnos z Bogom.

## 2. Odrasli otroci alkoholikov

Navadno se izraz odrasli otroci alkoholikov uporablja za osebe, ki so odraščale v nefunkcionalni družini, v kateri je bil največji problem alkohol (Pasternak in Schier 2012, 51). Opredeljuje tudi odrasle osebe, ki so odraščale v nefunkcionalnih družinah, v katerih ni bilo težav z alkoholom ali drogami, so pa v teh družinah navzoče zlorabe, sram, zapuščenost in zanemarjenost (ACA WSO 2006); te osebe imajo enake značilnosti kakor odrasli otroci alkoholikov.

Izraz odrasli otroci alkoholikov ima dvojen pomen. Označuje odraslo osebo, ki je ujeta v strahove in reakcije otroka, in otroka, ki je bil prisiljen postati odrasel, ne da bi šel skozi naravne faze razvoja otroka, ki postopno vodijo do tega, da se otrok razvije v zdravo odraslo osebo (Ruben 2001, 8). Tako imajo odrasli otroci alkoholikov dve identiteti v tem smislu, da so hkrati odrasli in otroci, kajti nerazrešene vsebine iz otroštva ter potlačene in nepredelane travme iz preteklosti so-blikujejo njihovo funkcioniranje v odraslosti – funkcioniranje, ki je delno čustveno in socialno nezrelo (Pasternak in Schier 2012, 51–52). Ko se odrasel otrok sooči s težavnimi situacijami, lahko regresira v stanje otroka, to pa pomeni, da se lahko odzove na različne situacije v odraslosti z dvomom vase, s samoobtoževanjem, z občutkom, da se moti, da je manjvreden – kakor se je naučil v fazi otroštva (ACA WSO 2006). Odrasli otroci alkoholikov so na nekaterih področjih v reguliranju svojih čustev, v razmejevanju odgovornosti in v postavljanju meja ostali na stopnji otroka, saj ob starših niso imeli zgleda, kako se naučiti obvladovati, regulirati svoja čustva, kako razmejevati odgovornosti, kako postaviti meje, kako izražati ljubezen. Obenem pa so bili prisiljeni kot otroci prevzemati odgovornosti in vloge, ki jim kot otroci niso bili kos, ki bi jih morali prevzeti njihovi skrbniki, pa jih niso znali ali niso zmoгли.

Vpliv odraščanja v družini z izkušnjo odvisnosti se pozna tudi, ko otrok odraste. Vsi odrasli otroci alkoholikov ne doživljajo enakih problemov. Nekatere študije kažejo na to, da odrasli otroci alkoholikov poročajo o večji ranljivosti ob življenjskih stresorjih in o večjih prilagoditvenih težavah (Hall in Webster 2007, 425). Večino pa alkoholizem staršev povzroči številne negativne posledice na njihovih otrocih, med drugim tudi psihosocialne probleme, kakor so depresija, agorafobija, socialna fobija, generalizirana anksioznost, problemi v medosebnih odnosih, problemi na področju akademskih dosežkov, zloraba ilegalnih drog in alkohola, slaba samopodoba (Rangarajan in Kelly 2006, 656), jeza, zanikanje in izogibanje, popačeno razmišljanje, občutek krivde in sramu (Geddes 1993, 71) in težave v odnosu do Boga (Bullitt 1991, 2; May 1988).

### 3. Nekateri značilnosti odraslih otrok alkoholikov

Odrasli otroci alkoholikov reagirajo ne samo na alkoholikovo pitje, ampak tudi na odnosne vsebine, značilne za to družino, kakor so: jeza, kontrola, čustvena nerazpoložljivost alkoholika, čustvena praznina, zloraba vere. Nekateri skupne karakteristike odraslih otrok alkoholikov – povzeto po Bradshawu (1996, 98–103), po Stritihu (1993, 84) in po Svetovni organizaciji odraslih otrok alkoholikov (ACA WSO 2006) –, ki nastanejo kot posledica zanemarjenosti in sramu odraščanja ob zasvojenem staršu, so:

1. Bojijo se ljudi, ki predstavljajo avtoriteto.
2. Pogosto iščejo odobravanje, želijo ustreči drugim, da bi jih imeli radi.
3. Bojijo se jeznih ljudi in osebne kritike.
4. Pogosto vstopijo v odnos z osebo, ki je odvisna od nečesa (od spolnosti, iger na srečo, odnosov, alkohola, mamil, pornografije, laganja, samozadovoljevanja, dela, kakega prisilnega vedenja ali mišljenja ...), in s tem prebujajo že znana občutja zapuščenosti, nemoči, osamljenosti.
5. Sami postanejo odvisniki od alkohola ali katerega drugega kompulzivnega vedenja.
6. Igrajo vlogo žrtve ali rablja. Pogosto niso v stiku z zlorabami, ki so se jim zgodile, se pa pogosto znajdejo tudi v vlogi rablja in zlorablja naprej. Tako se, na primer, žena pusti zlorabljeni možu in sama zlorablja svoje otroke tako, da jih pretepa, zmerja.
7. Imajo čezmerno razvit občutek odgovornosti in prevzemajo odgovornosti, ki niso njihove. Laže jim je biti zaskrbljen zaradi drugih kakor zaradi sebe.
8. Imajo občutek krivde, kadar se postavijo zase.
9. Zamenjujejo ljubezen z usmiljenjem in pomilovanjem. Vstopajo v odnose z ljudmi, ki jih lahko »pomilujejo«, »rešujejo«, »popravljajo«.
10. Napolnjeni so s čustvi iz travmatičnega otroštva, ko so izgubili sposobnost čutenja ali izražanja svojih čustev. To se dogaja, ker je v otroštvu tako zelo bolelo. Postanejo čustveno otopeli. Zanikajo svoja čustva in ne vedo, kaj čutijo, ne vedo, kako izraziti svoja čustva.
11. Neusmiljeno kritizirajo sebe in druge (nič ni dovolj dobro). Kot posledica tega imajo zelo nizko samospoštovanje.
12. Ne znajo izraziti svojega stališča ali mnenja. Če imajo drugačno mnenje od drugih, so raje tiho ali pa se strinjajo z drugimi, čeprav v sebi mislijo drugače. Kadar pa mnenje povedo, so pri tem lahko grobi, žaljivi, saj drugače ne znajo.
13. Tolerirajo neprimerno vedenje. Vedno znova ugibajo, kaj je normalno vedenje, in v odnosih dovoljujejo stvari, za katere si rečejo, da jih nikoli ne bodo dovolili.
14. Verjamejo, da je bilo zlorabljanje v njihovem otroštvu bolj ali manj normalno.

15. Imajo težave s tem, da bi kaj dokončali. Ostanejo v službi, ki nima prihodnosti.
16. Lažjejo, kadar bi bilo veliko lažje povedati resnico. Nekateri so popolnoma zavezani resnici in povedo stvari, za katere bi bilo bolj modro, če jih ne bi.
17. Imajo nizko samovrednost in ponotranjen sram. Kot ljudje se počutijo neprimerne.
18. V odnosih prevzemajo vloge skrbnika, odgovornega, junaka, zvezde, popolneža, grešnega kozla.
19. Ob zблиžanju z ljudmi nasprotnega spola doživijo občutek, da imajo pred seboj enosmerno pot v seksualni odnos.
20. So anksiozni in pretirano čuječi. Vedno so na straži. Imajo številne strahove in katastrofalna pričakovanja. So nervozni in prestrašeni. Dopust je zanje užitek šele, ko je mimo in ko gledajo slike.
21. Pogosto čutijo potrebo po dokazovanju.
22. Imajo težave pri uresničevanju in dokončevanju projektov – od zamisli do konca. Pogosto se zgodi, da spustijo stvari iz rok takrat, ko se že začneja sklepna faza, ko delo ni več naporno.
23. Imajo čezmerno potrebo po kontroli.  
(Bradshaw 1996, 98–103; Stritih 1993, 84; ACA WSO 2006)

V relacijski družinski terapiji (Gostečnik 2011) razumemo zgoraj opisane karakteristike kot afektivni psihični konstrukt (oziroma obrambna vedenja, mišljenja, čustvovanja), prek katerega posamezniki, ki so odraščali ob zasvojenem staršu, poskušajo regulirati svoje potlačene afekte sramu, ponižanja, gnusa, nemoči, osamljenosti, zapuščenosti, strahu, zavračanja, ki jih kot otroci niso mogli občutiti, saj niso imeli nikogar, ob komer bi to lahko doživeli in bi jih v tem lahko sprejel ter jim pomagal bolj funkcionalno regulirati te afekte. Njihovi starši (odvisnik in njegov partner) so polni zanikanja svojih čustev, to zanikanje pa bodo prenesli na svoje otroke: omejevali ali spodbujali bodo otroke pri izražanju posameznih čustev, da ne bi prebudili ogrožajočih bolečih občutkov.

#### **4. Uvid v posledice odraščanja ob staršu alkoholiku**

Odrasli otroci alkoholikov pogosto niso v stiku s svojimi lastnimi bolečimi čustvi, ki so se vanje neregulirano nalagala med odraščanjem. Doživljali so preveč bolečine, in če niso ob sebi imeli tople, ljubeče osebe, ki bi jim pomagala, da bi njihova ranjenost postala ranljivost, so začeli prenašati potlačena občutja na druge; podobno alkoholik prenaša svojo nerazrešeno ranjenost, pred katero beži v omaro, na svoje otroke. Rahne Mandelj (2015, 26–27) opisuje, kaj je razlika med občutkom ranjenosti in ranljivosti: osebe se v občutku ranjenosti zaprejo vase, saj se

bojijo biti še bolj prizadete, pri tem pa je zaprtost obramba pred možnostjo nadaljnje ranjenosti; ranljivost pa je stanje, ki ne označuje le neke pomanjkljivosti in s tem potenciala za večjo ogroženost, ampak se razvije, ko se v ranjenosti odpremo, ko nam ni težko pokazati nepopolnosti in ko v tej krhkosti hrepenimo po varnem zatočišču, v katerem bomo v ranjenosti sprejeti in zaščiteni. To pa je mogoče samo v okolju, v katerem sta navzoča varnost in zaupanje. (Rahne Mandelj 2015, 26–27) Tedaj je ranljivost nekaj pozitivnega, saj v sprejetosti v ranjenosti in v zavesti, da ne bo še bolj ranjena, oseba tvega, opusti obrambe in skrivanje ter je odprta za rast in spremembo (Simonič 2015, 490). Tako se lahko v varnem odnosu postopno srečuje s svojo ranjenostjo in kot posledica tega prihaja v stik z bolečimi čustvi, ki živijo v njej. Ko odrasli otroci alkoholikov vstopajo v stik s svojim čustvenim svetom, lahko začnejo proces okrevanja.

Prenos nepredelanih travmatičnih izkušenj in nefunkcionalnih vzorcev soočanja z bolečimi čustvi se kaže, kakor je opisano v nadaljevanju. Ljudje se – na primer – lahko bojijo svojega nadrejenega (strah pred avtoriteto) in se začno vesti tako, da iščejo odobravanje (iskanje odobravanja), pri tem doživijo in tolerirajo številne zlorabe na delovnem mestu, ker bi se drugače počutili krive, če bi zapustili takšno službo (počutijo se krive, kadar se postavijo zase). Počutijo se kot žrtve (vloga žrtve), odidejo domov k svojemu partnerju, odvisnemu od alkohola (postanejo alkoholiki ali pa se poročijo z njimi), to pa napolni njihov čustveni svet (zanikanje čustev). Doma prevzamejo številna hišna opravila in postanejo pretirano odgovorni (pretirani občutek odgovornosti). Želijo zapustiti svojega odvisnega partnerja, a so zamenjali ljubezen z usmiljenjem in se bojijo soočiti se z občutkom zapuščenosti, ki bi se prebudil s tem, ko bi odšli stran (zamenjujejo ljubezen z usmiljenjem in so nagnjeni k temu, da »ljubijo« ljudi, ki se jim smilijo in jih lahko rešujejo; strah jih je zapuščenosti). Krog se ponovi naslednji dan, naslednji teden, naslednje leto. Svoje lastnosti oziroma značilnosti pa tako prenašajo na svoje otroke in vnuke. (ACA WSO 2006)

Nasprotje naštetih lastnosti odraslih otrok alkoholikov je prav tako škodljivo. Primer: če se bojijo avtoritete, se morajo zavedati, da tudi sami postanejo avtoriteta svojim otrokom, partnerju ali drugim. Ko se ustavijo in razmislijo o tem, lahko to tudi spoznajo. Če živijo svoje življenje iz perspektive žrtve, potem številni med njimi lahko postanejo mučitelji ali rablji, ki ustvarjajo nove žrtve. Če se počutijo krive, ker se postavijo zase, lahko zmotno mislijo, da so neškodljivi, če drugega verbalno osramotijo. Številni odrasli otroci alkoholikov radi zanikajo, da so tudi sami dominantne avtoritete. Nočejo razmišljati v smeri, da mučijo ali kaznujejo druge ali da v druge projicirajo krivdo, čeprav prav to včasih tudi počnejo. Številni odrasli otroci alkoholikov ponovno delajo točno to, kar so drugi storili njim, in to opravičujejo s tem, da je njihovo vedenje upravičeno. Primer: Nekateri odrasli otroci alkoholikov se zapletejo v prepire, ki gredo prek meja besed, in ob tem v besu udarijo ali tepejo druge, včasih grozijo s telesnimi kaznimi, da bi prestrašili druge, nekateri kradejo denar ali druge stvari z opravičili, ki ne pomagajo. Ko razmišljajo o svojih dejanjih, čutijo sram ali gnus. To je zdrava krivda, ki je različna od strupene krivde, s katero so bili vzgojeni. (ACA WSO 2006)

Otroci alkoholikov kot otroci in mladostniki niso dobili pravega ali trdnega zgle-da ljubezni. Iz tega se poraja vprašanje, kako naj odrasli otroci alkoholikov vedo, kako imeti rad in kako prepoznati ljubezen. Njihovi starši so jih sramotili, poniže-vali, ker so bili ranljivi otroci. V svoji lastni zmoti so njihovi starši temu rekli ljube-zen. Dali so samo naprej, kar so njihovi starši ali skrbniki dali njim, z mislijo, da so skrbni starši. Kar številni odrasli otroci alkoholikov opisujejo kot ljubezen ali intimo, je v resnici soodvisnost ali stroga kontrola (ACA WSO 2006). Ljubeča, negujoča, sočutna, odzivna mati v posameznikovem življenju je pogoj za zdravo rast in razvoj. Mati za otroka pomeni tudi prvi stik z Bogom, s presežnim, tu se gradijo zametki za poznejši stik z Bogom (Gostečnik 2005, 350). Kaznujoča, groba, hladna mati, ki je zaradi alkoholikovega ali svojega pitja razočarana nad življenjem, bo v otroku lahko ustvarila občutenje tesnobe, strahu, praznine, to pa se bo v njem prebujalo v odraslosti v odnosu do Boga, če odnosa z mamom ne bo predelal.

V družini z izkušnjo alkoholizma otroci pogosto skrbijo za svoje starše in namesto njih opravljajo naloge, ki bi jih morali opravljati starši. Zato se že zelo zgodaj naučijo skrbeti za druge, naučijo se, da ni prostora zanje, za to, da bi drugi poskrbeli za njihove potrebe, začnejo se sramovati svojih lastnih potreb in se osredotočijo na potrebe drugih, ker tako dobijo stik, povezanost, brez katere ne zmorejo. Takšni otroci, ko odrastejo, igrajo isti vzorec, kakor so se ga naučili v primarni družini, skrbijo za potrebe drugih ljudi, svoje pa zanemarjajo. Občutek imajo, da so lahko v odnosih le, če skrbijo za druge. Tako živijo svoje soodvisniško vedenje in težko uvidijo, da imajo tudi sami težave, da to, kar se je dogajalo v njihovi primarni družini, ni zdravo, da so bili zane-marjeni in da morajo začeti ozaveščati svoje lastne potrebe in želje in skrbeti zanje, se naučiti prositi druge, da jim pomagajo zadovoljevati njihove potrebe, se naučiti po-stavljati bolj zdrave meje glede odgovornosti za probleme drugih (Trtnik 2010, 11).

Uvid v svoje lastne vzorce vedenja, odzivanja, čustvovanja, ki spominjajo na vzor-ce, ki so jih uporabljali starši, še zlasti če so to vzorci starša, ki ga posameznik prezi-ra, je lahko zelo boleč. Posameznik se lahko vpraša, kdo sem potem jaz, če včasih delam sebi in drugim podobne boleče stvari, kakor so jih drugi meni. Včasih je lažja pot, zavzeti stališče zanikanja (»Ne, jaz pa česa takšnega že ne počnem!«), kakor pa si dovoliti raziskati svoj vzorec, razumeti, zakaj se vedem, kakor se, kdaj se tako vedem, katera čustva poganjajo moje odzive. Dovoliti si biti s sabo, razumeti sebe, to postopno vodi do okrevanja in do preseganja nefunkcionalnih bolečih vzorcev. Tako se ustvarja tudi več prostora za srečanje s sabo in z višjo silo. Saj srečevanje s sabo ni več tako boleče in pred tem ni več treba bežati v nefunkcionalne odnose in v ne-ustrezna vedenja pretirane skrbi za druge.

## 5. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost

Krščanski in teološki pogled na možnost spremembe v človeku zagovarjata, da je za človekovo spremembo potrebna milost, sprememba v odnosu, ko človek sebe doživi na nov način v odnosu do sebe in do drugih. Ta milost pride v odnosih, ko se posameznik osvobaja in očiščuje vezi, ki ga delajo nesvobodnega; to bi pri odvisnosti lahko

pomenilo osvoboditev od telesne odvisnosti, od obupa nad sabo in nad drugimi, od nezdravih navezovanj na končne, minljive stvari (Jerebic 2013, 175). Pri soodvisnosti in okrevanju odraslih otrok alkoholikov pa bi to lahko pomenilo preoblikovanje nefunkcionalnih vzorcev delovanja in čustvovanja v bolj funkcionalne vzorce, v bolj zdravo postavljanje meja, v sprejemanje odgovornosti zase in za svoje potrebe, v manjšo potrebo po kontroli, v prepoznavanje in izražanje svojih potreb in čustev, v uresničevanje svojih ciljev namesto reševanja drugih, v skrb za svojo varnost, v prihajanje v stik s pravim jazom namesto z lažnim jazom in v razvijanje zdrave navezanosti.

Otroci alkoholikov so v otroštvu navadno razvili vzorec nevarne navezanosti, saj niso mogli ponotranjiti občutka varnosti, ker je bilo starševsko odzivanje na njihove potrebe nepredvidljivo. V procesu okrevanja so številne prednosti, če lahko posameznik razvije novo navezanost, ki mu daje občutek varnosti. Proces razvijanja nove varne navezanosti je povezan z ločitvijo, s preoblikovanjem in z novim grajenjem jaza in posameznikove identitete; vse to vpliva na razvoj nove, bolj varne navezanosti v odnosih. Nov odnos pa lahko posameznik zgradi s terapevtom, s podporno skupino, z duhovnikom ali z Bogom. Če lahko odrasli otrok alkoholika razvije pozitiven, varen odnos z Bogom, lahko kot posledica tega razvije bolj zadovoljujoče odnose tudi z drugimi odraslimi osebami. Navezanost na Boga lahko pomaga otrokom alkoholikov v procesu ločevanja od njihove izvorne družine. Odnos z Bogom je lahko nadomestek za varno navezanost oziroma možnost varne navezanosti, ki je niso imeli ob starših ali skrbnikih (McPeak Dumont 2009, 114–16).

Tudi proces okrevanja za skupine anonimnih alkoholikov, svojcev alkoholikov in najstnikov, otrok alkoholikov, temelji na priznavanju neke sile, ki je močnejša od nas samih (Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2005, 3). Bistvo za napredovanje v al-anonskem programu je obravnavanje korakov, ki so univerzalni in uporabni za vsakogar, ne glede na to, kakšno je njegovo osebno versko prepričanje. Med dvanajstimi koraki zadevajo presežno, višjo silo oziroma Boga:

2. korak: Začeli smo verjeti, da nam lahko neka sila, ki je močnejša od nas, povrne prisebnost.

3. korak: Odločili smo se, da bomo svojo voljo in svoje življenje predali v varstvo Bogu, kakor ga razumemo.

5. korak: Priznali smo Bogu, sebi in še nekomu bistvo svojih napak.

6. korak: Bili smo pripravljeni brez zadržkov prepustiti Bogu, da odpravi vse te napake v našem značaju.

7. korak: Ponižno smo ga prosili, naj odpravi naše pomanjkljivosti.

11. korak: Z molitvijo in duhovnim poglobljanjem smo si prizadevali okrepiti svoj zavestni stik z Bogom, kakor ga razumemo, in ga pri tem prosili le, da bi razumeli, kakšen je njegov namen z nami, in imeli moč, da bi ga uresničili. (Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2005, 5)

Kakor vidimo, se kar šest korakov od dvanajstih zanaša na višjo silo oziroma Boga.

Ob korakih, ki so povezani z višjo silo, posameznik lažje sprejme svoje lastne omejitve in omehča svojo obrambo, povezano s kontrolo, tako da jo nadomešča s predajo.



Bolj ko kdo poskuša kontrolirati pitje alkoholika, bolj njegovo življenje postaja neobvladljivo, kaotično. Neuspešni poskusi kontroliranja vedenja drugega v posamezniku podžigajo in krepijo občutja sramu, nemoči ali pa tudi večvrednosti. Posameznik se počuti vse bolj osramočenega, nevrednega, defektnega kot človek, v njem pa klije prepričanje, da mu ni pomoči. Koraki, ki so povezani z višjo silo, se navezujejo na duhovno praznino in usmerjajo posameznika, da se začne opirati na silo, ki je večja od njega. Prav tako pa tudi jasno povedo, naj ne poskuša drug pri drugem kontrolirati razumevanja Boga (Bradshaw 1996, 216–217). Vsi smo duhovna bitja in predaja višji sili nam lahko pomaga, da se laže sprejmemo, da se laže naučimo imeti radi sebe in druge, ki jih ne bomo nič več reševali niti se ne bomo mi pustili reševati njim (Beattie 1999, 193). Posameznik se laže in bolj uspešno sooči s tiskami tega sveta, če najde tolažbo v pomirjujoči navzočnosti presežnega. V nemirnem svetu nas tolažba višje sile pomirja in nam ob soočanju s težkimi trenutki daje mirnost (Matjaž 2011, 54). Človeku, ki je veren, prav sakralni vidik lahko pomaga pri preseganju mladostnih ran, bolečin, groze in pomanjkanja starševske odzivnosti in zrcaljenja. Molitev je tu bistvena, saj v procesu spremembe in okrevanja govorimo o reverznem razvojnem procesu, v katerem se mora posameznik soočiti z ozadjem svojega obrambnega, lažnega jaza in prek obupa, besa, groze in zavrženosti priti do svojega pravega jaza. Tako lahko ponovno vzpostavi proces separacije in individualizacije s ciljem, da doseže avtonomijo. Tu lahko posameznik tudi prvič doživi, da ga ljubi Nekdo (višja sila oziroma Bog), ki visoko presega njegove želje in potrebe. To je trenutek milosti, ki zdravi še tako razbolelo notranjost (Gostečnik 2005, 350). Vsaka sprememba v človeškem življenju je milostni dogodek, odrešenjski proces, v katerem se mora posameznik aktivno vključiti (357).

V najbolj razširjenem programu dvanajstih korakov za pomoč alkoholikom in njihovim svojcem (Anonimni alkoholiki, Al-Anon, Al-Ateen), ki se uporabljajo tudi pri premagovanju drugih kompulzivnih motenj (prenajedanje, odvisnost od spolnosti idr.), uporabljajo molitev za spokojnost, ki se glasi:

»Bog, nakloni mi spokojnost,  
da sprejmem, česar ne morem spremeniti,  
pogum, da spremenim, kar morem, in  
modrost, da sprevidim razliko.«

(Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov 2014, 26)

Molitev govori o prošnji Boga za spokojnost, da zmoremo sprejeti, česar ne moremo spremeniti. Vsekakor ne moremo spremeniti tega, ali bo alkoholik še pil ali ne, to lahko spremeni samo on sam. Tudi za neodgovorno vedenje drugih nismo odgovorni mi. Prav tako ne moremo spremeniti ničesar iz svoje preteklosti. Od nje se lahko samo učimo. Pogum potrebujemo za to, da spremenimo, kar moremo spremeniti. Da se zmoremo soočiti z najbolj bolečimi afekti v naši notranjosti, jih sprejeti, ker so del naše zgodovine, ker smo jih preživeli, ker tako hudo, kakor je bilo, ko smo bili nemočni otroci, ne bo več. Pogum potrebujemo tudi za to, da zmoremo na novo razumeti tako sebe kakor tudi druge, postaviti odgovorne meje sebi in drugim, preseči razdiralna boleča čutenja, ki nas vodijo v stare, utirjene nefunkcionalne vzorce odnosov z novimi, drugačnimi vzorci, da zmoremo mimo strahu pred novim, ki vleče v

stare, znane odnose, in zavestno graditi nove odzive, novo dojetanje Boga, novo dojetanje svojih staršev in drugih, s katerimi vstopamo v odnose. Pri tem pa potrebujemo modrost, da sprevidimo razliko, kdaj moramo nekatere stvari samo sprejeti, kdaj pa moramo biti aktivni igralci in sprejeti odgovornost in akcijo za spremembo.

Odrešenje, očiščevanje in obred novega začetka v konceptu relacijske družinske terapije pomeni prav poimenovanje in razreševanje afektivnega psihičnega konstrukta in začetek nečesa novega, hkrati pa odpoved staremu, da lahko nastane novo; to je prvi pogoj tudi v procesu zdravljenja v relacijsko-družinski terapiji (Gostečnik 2005, 17–18) in v procesu okrevanja odraslih otrok alkoholikov od nefunkcionalnih vzorcev, ki so se jih naučili v preteklosti.

Srečevanje z višjo silo je včasih lahko boleče. Čut za presežno se v otroku razvija od otroštva dalje. Otrok lahko sebe doživlja kot dragocenega in vrednega obstoja. Če pa so otrokova zgodnja doživetja prepolna bolečine in čustvenih zapletov, se bo posameznik na podlagi teh občutij doživljal kot nevrednega, pogosto kot gnusno in umazano bitje, ki si ne zasluži osnovnega sočutja (153). Srečevanje odraslih otrok alkoholikov z višjo silo je lahko tudi boleče, saj se bodo ob srečevanju z višjo silo morda srečali z bolečim dojetanjem sebe in se bodo počutili nevredne, gnusne, umazane /.../ Tudi prek predelave notranjega dojetanja sebe, prek ozaveščanja tega dojetanja, prek vere v višjo silo si posameznik zmore postopno notranje spremeniti tako podobo o sebi kakor tudi podobo o Bogu. Preseganje dojetanja sebe kot nevrednega in gradnja novega, bolj ljubečega, sprejemajočega odnosa do sebe privedeta tudi do večje mirnosti v odnosih, do večjega zaupanja vase, do večje sposobnosti postavljanja razmejitev. Na tem pa morajo pogosto delati prav odrasli otroci alkoholikov in tudi njihovi družinski člani (Jerebic in Jerebic 2012, 299–300). Pogosto je odnos otrok alkoholikov s primarnimi skrbniki neuresničen, poln hrepenenja, neuspešnega iskanja drugega in s tem povezan z žalostjo oziroma pogrešanjem pomembnih drugih oseb, ki jih ni bilo v njihovem življenju na način, kakor bi si oni želeli. Okrevanje odraslih otrok alkoholikov bi moralo vključevati tudi dokončanje procesa žalovanja, da ne bodo imeli več potrebe po vedenju, s katerim bodo bežali proč od sebe. Kakor navajata Jerebic in Jerebic (2012, 299–300), to drži za zasvojene.

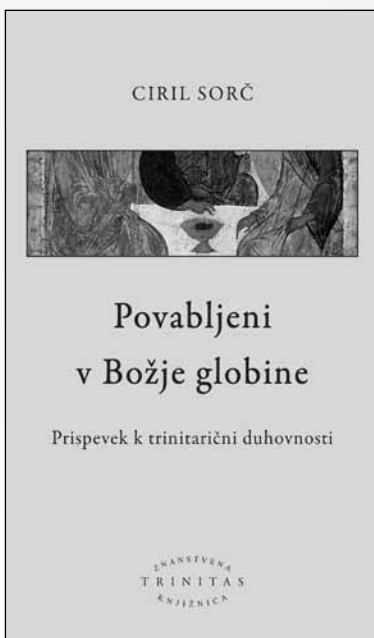
## 6. Sklep

Smiseln je razmislek o tem, kako se v pastoralnem delu zares približati ranjenosti, da se ne bo še bolj poglobila, ampak da se bodo ljudje v svoji ranljivosti čutili nagovorjene, sprejete in ne zavržene. Tako bo v ranljivosti mogoče najti možnosti za spremembo in razvoj (Simonič 2015, 490). Razumeti je treba čustvene bolečine, ki mučijo otroke alkoholikov in tudi blokirajo njihov odnos z Bogom. Bolj ko duhovni vodja razume čustvene težave tistih, ki so odraščali ob staršu alkoholiku in v nefunkcionalni družini, bolj je lahko učinkovit pri vodenju takšne osebe proti duhovni rasti in celovitosti (Bullitt Jonas 1991, 2). Skozi obrede, molitev, dinamiko v majhnih skupinah lahko duhovni vodje pomagajo posameznikom odkrivati njihova nefunkcionalna prepričanja o Bogu, izboljšati njihov odnos z Bogom in izboljšati nji-

hovo zadovoljstvo v odnosih (McPeak Dumont 2009, 230). Odrasle osebe, ki so varno navezane na Boga, govorijo o večjem zadovoljstvu v odnosih kakor tisti, ki niso varno navezani na Boga. Mogoče lahko to prepriča posameznika v pomembnost tega, da razvije bolj varen, zadovoljujoč in zaupen odnos z Bogom (231).

## Reference

- ACA WSO.** 2006. *Adult children of alcoholics/dysfunctional families*. 9. izd. Torrance: ACA WSO. Elektronski vir.
- Beattie, Melody.** 1999. *Zbogom, soodvisnost*. Ljubljana: Orbis.
- Bradshaw, John.** 1996. *Bradshaw on: The family*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Bullitt, Margaret J.** 1991. Spiritual direction for adult children of alcoholics. *Human Development* 12, št. 1. [Http://www.holyhunger.org](http://www.holyhunger.org) (pridobljeno 17. februarja 2016).
- Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.** 2005. *Poti do okrevanja: Al-Anonski koraki, izročila in izhodišča*. Ljubljana: Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.
- . 2014. *Dvanajst korakov in dvanajst izročil*. Ljubljana: Društvo Al-Anon za samopomoč družin alkoholikov.
- Geddes, Doreen.** 1993. An International Perspective on the Communication Problems of Families with an Alcoholic and Adult Children of Alcoholics. *World Communication* 22, št. 2:68–73.
- Gostečnik, Christian.** 2003. *Srečal sem svojo družino*. Zv. 2. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Hall, Cathy W., in Raymond E. Webster.** 2007. Multiple stressors and adjustment among adult children of alcoholics. *Addiction Research & Theory* 15, št. 4:425–434.
- Jerebic, Drago, in Sara Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72:297–309.
- Jerebic, Drago.** 2013. Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Matjaž, Maksimiljan.** 2011. Biblični in odrešenijski vidik družine in medosebnih odnosov: Izbrana poglavja biblične antropologije za program Zakonske in družinske študije. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- May, Gerald G.** 1988. *Addiction and grace*. San Francisco: Harper SanFrancisco.
- McPeak Dumont, Karin.** 2009. God's shield: the relationship between god attachment, relationship satisfaction, and adult child of an alcoholic (ACOA) status in a sample of evangelical graduate counseling students. Doktorska disertacija. Lynchburg: Liberty University.
- Pasternak, Aneta, in Katarzyna Schier.** 2012. The role reversal in the families of adult children of alcoholics. *Archives of Psychiatry and Psychotherapy* 3:51–57.
- Perko, Andrej.** 2011. *Otroci alkoholikov in tiranov*. Kamnik: Zavod Mitikas.
- Rahne Mandelj, Tina.** 2015. Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Rangarajan, Sripriya, in Lynne Kelly.** 2006. Family communication patterns, family environment, and the impact of parental alcoholism on offspring self-esteem. *Journal of Social and Personal Relationships* 4, št. 23:655–671.
- Ruben, Douglas H.** 2001. *Treating Adult Children of Alcoholics: A Behavioral Approach*. San Diego: Academic Press.
- Sandoz, Jeff.** 2001. The spiritual secret to alcoholism recovery. *Annals of the American Psychotherapy Association* 4, št. 5:12–14.
- Simonič, Barbara.** 2015. Ranljivost sodobnih družin in spodbuda k materinski rahločutnosti v pastoralni skrbi za družine. *Bogoslovni vestnik* 75:487–494.
- Stritih, Bernard.** 1993. Socialno delo z ljudmi, ki imajo probleme v zvezi z alkoholom. *Socialno delo* 32, št. 5–6 [Socialna Slovenija]:71–98.
- Trtnik, Nada.** 2010. Odrasli otroci alkoholikov. Diplomsko naloga. Fakulteta za socialno delo Univerze v Ljubljani.
- Vernig, Peter M.** 2011. Family Roles in Homes With Alcohol-Dependent Parents: An Evidence-Based Review. *Substance Use & Misuse* 46:535–542.



*Ciril Sorč*

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

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

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

## Ocene

**Marjan Turnšek. *Prebudimo dremajočega velikana*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba, 2014. 256 str. ISBN: 978-961-265-129-9.**

Avtor knjige, Marjan Turnšek, docent pri katedri za sistematično in dogmatično teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, je avtor več samostojnih knjižnih del in strokovnih člankov ter prispevkov v znanstvenih revijah. Njegove najbolj znane knjige so: *Pot v globino* (1998), *Najdragocenejše* (1999), *Govori, Gospod* (2002), *To troje* (2005), *Iz obličja v obličje* (2006) in *Prva setev* (2007).

Naslov knjige avtor razloži v predgovoru, ko pravi: »Naslov je vzniknil iz intuicije, ki se je v meni sprožila pred leti, ko sem prvič srečal obliko nove evangelizacije ›župnijske celice za evangelizacijo‹, kjer me je prevzela misel, da so cerkvena občestva ›speči velikani‹, ki jih je treba prebuditi. V upanju, da slovenska župnijska občestva niso v trdnem spancu, ampak šele dremljejo, sem v njih, tudi na osnovi izkušenj, ko sem jih v zadnjih sedmih letih kot škof obiskoval, prepoznal ›dremajočega velikana‹, ki ga želimo z iskanjem slovenskega načina ponovne evangelizacije ›prebuditi‹, da ne bi popolnoma zaspal.« (7) Tako avtor sam pokaže dva pomembna poudarka. Najprej, da je nujen teološko-pastoralni premislek našega delovanja (smer nova evangelizacija). Poleg tega poudari, da izhaja iz konkretne situacije, to pa pomeni, da dobro pozna temelj in ozadje sedanjega stanja v Cerkvi in v družbi. Knjiga ne želi biti samo opis nekkih preteklih in sedanjih dejstev, ampak predvsem pogled v jutrišnji dan, v prihodnost. Avtor jo vidi v »biti Cerkev«.

Poleg tega, da dobro pozna smernice drugega vatikanskega koncila, mu je domača tudi vizija konkretne podobe katoliške Cerkve v Sloveniji, ki je dokaj jasno izstopila na plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in je v sklepnem dokumentu tudi predstavljena. Ta vizija se želi nadaljevati in uresničevati še posebno po poti vseslovenskega skupnega pastoralnega načrtovanja, zbranega v krovnem dokumentu *Pridite in pogledite* (2012). V vseh teh prizadevanjih želi vizija Cerkve na Slovenskem »slediti Kristusovi skupnosti« v luči prve Cerkve, ki jo je ustanovil Kristus in jo poslal v svet kot svoje skrivnostno telo, da bi vsem oznanjala evangelij (11).

Knjiga je razdeljena v tri sklope: 1. Občestvo Cerkve – kdo sem?, 2. Organizem za ponovno evangelizacijo in 3. Samo kdor sam bedi, lahko druge drama.

V prvem delu, Občestvo Cerkve – kdo sem?, se avtor ustavi ob širšem razmisleku o temeljni istovetnosti Cerkve, ki se udejanja tudi na slovenskih tleh. Temeljito predstavi ekleziološko ozadje, ki je rezultat drugega vatikanskega koncila in teološkega snovanja po njem. To je vsebina, ki ima v slovenskem prostoru še veliko »ustvarjalnega prostora«. Hkrati ne moremo mimo sveta, družbe in okolja, v katerem živimo. Ugotovitev je preprosta: svet se oddaljuje od Cerkve in od Boga. Vsem naštetim je namenjeno prizadevanje nove evangelizacije, ki naj bi bila po besedah avtorja nova v gorečnosti, v metodi in v načinu, nikakor pa ne po vsebini, ki ostaja oseba Jezusa Kristusa (17). Avtor navaja papeža Benedikta XVI., ki pravi: »Nujna naloga

Cerkve v našem stoletju se mi zdi, da spet prebudi veselje nad Bogom, veselje nad božjim razodetjem, nad prijateljstvom z Bogom.« (58)

V drugem delu, Organizem za ponovno evangelizacijo, avtor spomni, da je bil evangelij izročen apostolom, ki so ga nato posredovali učencem in drugim ljudem, ena generacija drugi; tako je prišla vesela blagovest do vsakega med nami. Spomni pa tudi, kako je evangelist Matej zapisal, da se je na gori zbralo enajst učencev. Eden je torej manjkal. S tem je že na začetku delovanja Cerkve jasno postavljeno dejstvo nepopolnosti skupnosti Cerkve (59). Kljub nepopolnosti Cerkev nadaljuje svojo pot. »Pojdite torej,« je Jezusova oporoka, ki nas kot sinove v Sinu usmerja k bratom in sestram, ki Kristusa še ne poznajo ali ga poznajo premalo poglobljeno (60). Pri tem poslanstvu ni pomembno »delo« svoje lastne moči, ampak predvsem to, da je vsak »orodje« v njegovih rokah: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence!« Pri tem pa vsi oznanjevalci računajo tudi na delovanje Svetega Duha. Ob pogledu na konkretno situacijo v Sloveniji, v Evropi, v Ameriki je nujna odločitev za ponovno evangelizacijo. Avtor v tem poglavju predstavi tudi življenje v Cerkvi: izhodišče našega poslanstva ni ničelna točka, ampak izhajamo iz neke podlage, iz že obstoječih dejavnosti: sistem župnijskih celic za novo evangelizacijo, tečaj Alfa, župnije z različnimi aktivnostmi in skupinami, občestvi /.../ Poleg tega je pomembna zavest občestvenosti: »Zavedanje Cerkve, da je živi organizem z lastno identiteto, se v nekaterih segmentih spreminja glede na zgodovinsko-kulturno okolje, v katerem živimo /.../ Ne da bi koncil zanikal hierarhični ustroj Cerkve, je prenesel

poudarek v zavedanju na njeno občestveno razsežnost, označeno s svetopi-semsko *koinonio*, ki izvorno pomeni odnos z Bogom in šele v njem odnose med ljudmi.« (89)

Tretji del nosi naslov Samo kdor sam bedi, lahko druge dramati. To je parafraza Slomškove misli: »Kdor hoče druge vneti, mora sam goreti.« Avtor se zaveda, da ni prave poti dalje, če ni budnega in gorečega nosilca evangeljskega oznanila. (121) Ne zatiska si oči pred svetom, ki Boga in vere »skoraj« ne potrebuje več. V novi evangelizaciji vidi možno uresničitev ponovne prebuditve srca in razuma. Današnja situacijo poveže z Apostolskimi deli, v katerih je rečeno, da so se sodobniki čudili življenju prvih kristjanov. V tem delu jasno osvetli lik, podobo novega oznanjevalca, ki naj bi postajal ljudem v svetu vidno obličje božjega usmiljenja, njegove bližine. Predstavi nam tudi definicijo evangelizatorja, ki je »kristofor«, nosilec Kristusa svetu, v katerem živi (121). Sveto pisimo, evangeliji so najprepričljivejša referenca našega delovanja. Kakor je Kristus izstopil iz božje sfere bivanja in prišel med nas ljudi, tako je tudi vsak kristjan poklican, povabljen, naj izstopi iz svojega varnega bivališča (skrivališča) in se napoti drugim naproti, da jih sreča (122). Slovenski pastoralni načrt je prav zato v središče postavil srečanje z živim Jezusom Kristusom, to pa je glavna vsebina poglobljene osebne vere in najpomembnejši cilj nove evangelizacije. V tem sklopu avtor spregovori o tistih, ki so poklicani, da evangelizirajo (evangelizatorji), najprej s tem, kar so, s svojim življenjem, s svojim pričevanjem. V nadaljevanju so predstavljene glavne značilnosti versko-kulturnega okolja. V drugem podnaslovu tretjega dela je zapisa-

no, da se ponovna evangelizacija ne more in ne sme odreči osrednjemu mestu eharistije v cerkvenem občestvu, saj prav obhajanje zakramenta svete eharistije omogoča tudi skrivnostno telesno navzočnost Gospoda samega (182). Iz vsega tega avtor izpelje bistvo resničnega pričevanja. Po pričevanju je Kristus živo navzoč sredi sveta s tem, kar je v njem novega storil, kar je prenovil. Če želimo biti pričevalci, nam ni treba ničesar iznajti, ampak samo dati na voljo svoje »telo«, svoj *sarx*, da more milost v njem zasvetiti kot Kristusova luč (242–243).

V sklepu se avtor sprašuje: »Ali iščemo vzroke samo zunaj sebe, tako osebno kot občestveno, ali pa si upamo kri-

tično izpostaviti tudi sami sebe?« To pomeni, da je treba začeti pot evangelizacije (prve ali druge oziroma nove) pri sebi.

Knjiga daje odlična izhodišča za teološki in pastoralni razmislek. Zgledi iz dokumentov, iz Svetega pisma in iz cerkvenega nauka nam želijo pomagati na poti iskanja odgovorov na pastoralne potrebe. Na koncu najdemo reference, to pa daje delu znanstveno težo. Knjiga je dobrodošla kot predstavitev »stanja« v Cerkvi na Slovenskem, hkrati pa je tudi spodbuda za nadaljnje raziskovanje in za iskanje smernic, ki bodo privedle do uresničenja nove evangelizacije.

Andrej Šegula

**Maksimiljan Matjaž. *Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom*. Znanstvena knjižnica 45. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 216 str. ISBN: 978-961-6844-44-4.**

Teološka fakulteta UL je ob izteku leta 2015 v zbirki Znanstvena knjižnica izdala znanstveno monografijo z naslovom *Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom*. V proces hrepenenja, da bi Beseda vstopala v slovensko kulturo in življenje, ki sega ne samo do Trubarja in do Dalmatina, ampak vse do prvih prevodov (svetopisemskih) besedil v slovenski jezik Cirila in Metoda v 9. stoletju, lahko dodamo nov pomemben mozaik, prevod Prvega pisma Korinčanom. Prevod temelji na izvornih besedilih in na sodobnih načelih prevajanja ob hkratnem

upoštevanju bogastva starih prevodov. Čeprav ima preučevanje Svetega pisma v slovenskem jezikovnem prostoru dolgo tradicijo, pomeni delo hkrati tudi prvi slovenski kritični eksegetski komentar, to je: znanstveno razlago in interpretacijo Prvega pisma Korinčanom.

Monografija je sestavljena iz treh temeljnih delov. V prvem delu avtor najprej podrobno razgrne glavne koordinate za razumevanje antičnega besedila. Prvo pismo Korinčanom oziroma vsa svetopisemska besedila so zgodovinska besedila in nosijo znamenja svojega časa. Razumeti neko določeno besedilo zato ne pomeni samo razumeti pomen besed in stavkov, temveč poznati in razumeti tudi kulturne in duhovne predpostavke. Da bi se avtor dokopal do izvornega zgodovinskega okolja (t. i. »Sitz im Leben«), v prvem delu odgovarja na

vprašanja časa in kraja nastanka, naslovljencev, odnosa med avtorjem in naslovljenci. Pri tem uporablja tudi rezultate drugih znanosti (zgodovino, arheologijo, primerjalno književnost itd.).

V prvem delu tako predstavi nekatere geografske, politične in duhovne značilnosti mesta Korint, glavnega mesta province Ahaje, ki je bilo gospodarska in kulturna metropola sredozemskega sveta na prepihu različnih miselnih in duhovnih tokov tistega časa. To dejstvo je imelo neizogibne posledice za tam živečo krščansko skupnost, večji del sestavljeno iz vrst nekdanjih poganov, ki je po sprejetju evangelija našla različne odgovore glede tega, kako živeti *novo življenje* v moralno razvpitem okolju. Na to kažejo številne poganske navade in zlorabe, ki jih Pavel obravnava v pismu, na primer udeležba pri kulturnih gostijah (1 Kor 8,10; 10,27), procesi pred poganskimi sodišči (6,1–8) in prostitucija (6,12–18). Temeljni povod za nastanek pisma pa v resnici niso bile navade starega poganskega življenja, temveč notranja razdeljenost in neki določen razdor med skupnostmi. Pismo je tako najprej poziv k edinosti. Pavel si ni prizadeval, da bi odpravil razlike med posameznimi skupnostmi, ampak da bi kristjani živeli med seboj v edinosti in ne v prepiru – pod avtoriteto križa. V istem delu avtor odgovarja tudi na vprašanja, kdaj in kje je bilo pismo napisano, razširi ga tudi s kronologijo Pavlovega življenja. V zadnjem poglavju prvega dela knjige umesti Pavlovo živahno misijonsko dejavnost pisanja pisem v širši okvir grške retorike in epistolografije. Pavlova pisma obravnava na podlagi (in primerjavi) poznavanja literarne oblike grške epistolografije in pravil grške retorike. Na koncu prvega dela predstavi temelj-

no zgradbo pisma, ki se zaradi praktično-pragmatične narave nekoliko oddalji od »učbeniške« klasične epistolarne strukture.

Drugi in najboljširnejši del knjige je nov prevod Pavlovega pisma, pospremljen s kritično eksegetsko analizo in z interpretacijo. Vsako od šestnajstih poglavij pisma je strukturirano enotno: splošnemu uvodu v poglavje sledijo manjše enote posameznega poglavja – z uvodno razlago, ki ji sledi eksegetski komentar po vrsticah. Čeprav Pavel v Prvem pismu Korinčanom odgovarja na najrazličnejša vprašanja, ki se porajajo v mladi korintski krščanski skupnosti, je motiv, ki se kaže skozi celotno pismo, *telo* v najrazličnejših pomenih. Tako je v začetnih poglavjih predstavljen križani Kristus kot tisto telo, ki je temelj, na katerem verniki gradijo svojo poklicanost, in povezuje vse v eno občestvo Cerkve. Vsak razdor med njimi je zato najmanj pohujšanje in norost, v resnici pa odpad od vira življenja (pogl. 1–4). V nadaljevanju spregovori o skrunjenju telesa, ki se dogaja v različnih oblikah nečistosti in nemoralnosti (pogl. 5–6). Človeška telesa niso predmeti brez posebne vrednosti, s katerimi bi lahko počeli karkoli in pri tem ne bi zaznamovali celotnega človeka, tako njegove duševne kakor duhovne resničnosti. Pavel oznanja za grško kulturo nezaslišano novost: da so prava svetišča človeška telesa, da je telo človeku podarjeno in posvečeno, da se lahko prav z njim najbolj približa Bogu (6,19–20). V telesu je mogoče živeti poročeno ali samsko. V vsakem stanu je telo odsev božjega načrta za človeka. Najpomembnejše pri tem je, da živi zvesto svoji poklicanosti in raste v predanosti Gospodu (pogl. 7). Dalje spregovori o potrebi telesa po hrani in po kon-



kretnih dobrinah (pogl. 8–9). Nič, kar je ustvarjenega, ni greh in nečisto samo po sebi, ampak stvari onečašča človekov namen. Če bodo imeli pravo spoznanje, to je: ljubezen, ki gradi (8,1), lahko uživajo vse in bodo ostali svobodni. Pavel še posebej opozori na možno zlorabo obredov in gostij, ki se lahko spremenijo v malikovanje (pogl. 10–11). Vse je resda dovoljeno, a ne koristi vse (10,23). Zavedati se morajo, da se v njihova telesa vtisne vse, kar delajo: če jedo z Gospodove mize, postajajo Gospodovi, če z mize malikov, postajajo maliki (10,18–21). Človek je in pije svojo sodbo (11,29). Pavlovo oznanilo o telesu doseže vrh s poročilom o *tisti noči*, ko se je Gospod izročil v *telo*, ki ga lahko človek je in pije (11,23–27). Evharistična miza tako postane središče občestva, ki je tako trdno povezano med seboj, kakor so med seboj povezani in odvisni posamezni udje v človeškem telesu (pogl. 12–14). Verniki postajajo otipljivo Kristusovo telo (12,27), obdarjeni z različnimi darovi milosti ali *karizmami*, ki jih Gospod po Duhu daje v službo drug drugemu, da se gradi nova skupnost – Cerkev. V zadnjem poglavju spregovori še o *koncu*, to je: o cilju in smislu človeškega telesa (pogl. 15). Ker je božji Sin živel v telesu in je v telesu umrl in vstal, bodo tudi človeška telesa rešena umrljivosti in bodo dobila podobo neumrljivega. Takrat se bo dokončno uresničila obljuba o novem – *nemirljivem* življenju (15,54–55). Dolgo zadnje poglavje je *post scriptum*, sklep pisma s spodbudami, z navodili in s pozdravi.

Za vsakega razlagalca je Pavlovo Prvo pismo Korinčanom nelahek izziv, tako zaradi kompleksnosti zgradbe pisma, v katero je najverjetneje integriranih več različnih pisem, kakor zaradi nekaterih

najbolj spornih Pavlovih izjav (npr. o vlogi in videzu ženske v bogoslužju, o podrejenosti žene možu, o vzdržnosti oz. celibatu ipd.). Avtor je svoje delo zastavil tako, da je uporabljal kritično eksegetsko analizo besedil, pa tudi poglobljeno duhovno biblično razlago, ki najde svoj odmev v »besedah življenja«, to je: v aktualizaciji besedil v temeljnih eksistencialnih vprašanih in konkretnih življenjskih situacijah – danes. V zavedanju, da je aktualizacija mogoča in nujna, ker ima biblično besedilo zaradi polnosti svojega pomena veljavo za vse dobe in za vse kulture, avtor ne ostaja na doktrinalno-znanstveni ravni, temveč jo v smislu inkulturacije presega, nadgrajuje in prilagaja sodobni miselnosti in govorici.

Vsako poglavje Prvega pisma Korinčanom vsebuje slikovno gradivo, ki prikazuje različne arheološke najdbe in arheološke ostanke iz Korinta, opremljeno je s kratkimi komentarji (dr. Samo Skralovnik). Na koncu vsakega poglavja so različno obsežne razlage cerkvenih očetov, za izbor in prevod katerih je poskrbel dr. Špelič Miran OFM, ki na koncu knjige tudi predstavi strnjen patristični pregled eksegeze in teologije Prvega pisma Korinčanom od Origena do Avguština.

V tretjem, zadnjem delu knjige avtor spregovori o značilnostih Pavlove teologije in etike. Ob zavedanju, da je problematično govoriti o Pavlovi sistematični teologiji in iz nje izhajajoči etiki, predstavi nekatere ključne teološke pojme in koncepte za poglobljeno razumevanje Prvega pisma Korinčanom. Tako na primer spregovori o Pavlovem evangeliju in o univerzalnosti evangelija in končno predstavi Pavlovo teologijo križa, to je: kerigmatično funkcijo »besede o križu«

prek vzpostavljenega nasprotja med Bogom in svetom, modrostjo in norostjo, sooči Kristusov križ in božjo modrost. Na koncu dela je zbrana obsežna bibliografija, ki je razdeljena na vire, komentarje, monografije in na članke ter na dela o Pavlu in o njegovi teologiji.

Prvo pismo Korinčanom je nastalo v specifičnem okolju in času, za specifično skupnost vernikov, vendar sodi med danes najbolj preučevana in aktualna besedila Nove zaveze. Stanje duha danes namreč ni bistveno drugačno od tistega v Korintu pred skoraj dva tisoč leti. Slovenska (in evropska) kultura je v svojem jedru še krščanska, a vendar ji postaja evangelij vedno bolj tuj in nepomemben. Znanstvena monografija *Klic v*

*novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom* zato pomeni nepogrešljivo obogatitev slovenskega prostora tako na strokovno-biblični ravni, kot prvi slovenski komentar Prvega pisma Korinčanom, kakor na duhovni ravni, kot pristop, ki ne ostaja ujet v strogo specializirano znanstveno analizo. Delo ponuja razumevanje Pavlovega Prvega pisma Korinčanom na sintetični ravni, hkrati pa ga z inkulturacijo in z naobračanjem na sodobnega človeka nenehno prerašča in tako spodbuja k poglobljenemu vstopu v Besedo, k vstopu v življenje. V tem smislu ga moramo razumeti kot *klic v novo življenje*.

Samo Skralovnik

**Fanika Krajnc - Vrečko in Jonatan Vinkler, ur. Zbrana dela Primoža Trubarja. Zv. 6, Ta celi Novi testament 1582.** Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2010. 716 str. Elektronski vir. [Http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=88](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=88). ISBN: 978-961-270-041-6.

**Fanika Krajnc - Vrečko, ur. Zbrana dela Primoža Trubarja. Zv. 6, Ta celi Novi testament II 1582.** Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2014. 532 str. Elektronski vir. [Http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=150](http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=150). ISBN: 978-961-270-215-1.

Usoda znanstvenokritične izdaje *Zbranih del Primoža Trubarja* (ZDPT) je dokaj nenavadna. Edicija je začela izhajati leta 2002. Medtem ko so prve štiri knjige izšle v dostojni knjižni obliki (Založba Rokus, potem Darila Rokus), je peto knjigo dobiti v branje samo v Na-

rodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, v knjigarne ni prišla. Naslednje knjige tega lepega in več kakor potrebnega projekta do zdaj niso bile natisnjene, v upanju na knjižno izdajo nekoč v prihodnosti izhajajo na spletu. Za tem je zgodba o propadli založbi in o iskanju druge, ki bi prevzela to veliko in nadvse potrebno delo, ki pa ne prinaša dobička.

Želim predstaviti in oceniti šesti in sedmi zvezek, v katerih se skriva Trubarjev prevod celotne Nove zaveze, katerega je v dveh delih izdal v Tübingenu leta 1582. Trubarjevi svetopisemski prevodi drugače segajo v leto 1555, ko je izšel evangelij po Mateju. Po vmesnih delnih izdajah (1575, 1560, 1561, 1567 in 1577) pa je izdaja iz leta 1582 nekažna dokončna verzija Trubarjevega prevoda Nove zaveze v dveh delih. Naj

opozorim, da imamo faksimilno izdajo teh Trubarjevih tiskov v delu *Biblia slavica*, zv. 4/3 (Paderborn: Ferdinand Schöningh), 304–599.

Način transkripcije Trubarjevih tiskov je določil prvi urednik zbirke, ddr. Igor Grdina, dr. Fanika Krajnc - Vrečko je opravila prepis bibličnih besedil v nam laže berljivi zapis s strešicami, da so nam tako dostopnejši tudi Trubarjevi slovenski uvodi in povzetki pred vsakim svetopisemskim poglavjem. Ta izdaja svetopisemskih besedil pa ima še druge značilnosti. Urednica Fanika Krajnc - Vrečko je posebej zanjo pripravila diskretno številčenje svetopisemskih vrstic, ki se v Trubarjevem času še ni uveljavilo. To zelo olajša delo bralcu, ki hoče Trubarjev prevod primerjati s kako kritično izdajo grškega izvirnika ali s katerim od modernih prevodov. Druga posebnost ob samem svetopisemskem besedilu pa so reference. Izvirne Trubarjeve reference so prepisane, vzporedno pa postavljene reference, kakor se pišejo v modernih slovenskih izdajah Svetega pisma, skupaj s kraticami naslovov posameznih knjig, s števkami poglavij in s števkami vrstic, ki jih Trubar seveda tudi v referencah nima. Poleg tega so v opombah ob robu popravljeni očitne tiskarske napake v bibličnem besedilu, ki so drugače ohranjene v prepisu.

Urednica dr. Fanika Krajnc - Vrečko je za ZDPT 6, torej za prvi del prevoda Nove zaveze, katerega sourednik je dr. Jonatan Vinkler, napisala obširno spremno besedo z dolgim seznamom uporabljenih literature na koncu (647–714). V njej ob uporabi zbrane literature o Trubarju povzema in razčlenjuje, kar je mogoče reči o Trubarju kot prevajalcu. Že na začetku poudari reformatorjevo protestantsko izhodišče in njegovo pa-

storalno zavzetost za preprostega slovenskega kristjana. Po tej izraziti pastoralni orientaciji se Trubar dokaj razločno razlikuje od Lutra. Dragocen je avtoričin povzetek vsega, kar so strokovnjaki dognali o Trubarjevem načinu prevajanja in o virih, ki jih je pri tem uporabljal. Avtorica se opira na moderno lingvistično in poudarja antropološke vidike človeške govornice, od teh pa prehaja na teološko govornico in poudari neprecenljivi pomen Primoža Trubarja kot začetnika teološke govornice v slovenskem jeziku. V drugi knjigi (ZDPT 7) je spremna študija dr. Fanike Krajnc - Vrečko krajša (507–519) in je posvečena predvsem Trubarjevemu duhovnemu izročilu kot pomembnemu za slovensko kulturo in vernost.

Naj se vendarle ustavim še pri posodabljanju bibličnih referenc v obeh knjigah. Poleg številčenja posameznih vrstic v celotni Novi zavezi – to nikakor ni majhno delo – je prenašanje referenc v moderni slovenski sistem pomenilo prav poseben izziv. Toda to usmerjanje na vzporedna mesta znotraj Stare in Nove zaveze je velikega pomena za branje posameznega bibličnega besedila. Najprej so tu kratice za naslove svetopisemskih knjig, ki so pri Trubarju, kakor je bilo v 16. stoletju navada, napravljene po latinski Vulgati. Nekatere so težavne zato, ker zaradi Trubarjeve ali stavčeve nedoslednosti lahko veljajo za različne knjige. Takšne nejasnosti je bilo treba razrešiti glede na vsebino vrstice, za katero referenca velja. Težje je bilo reševanje vprašanja, katera vrstica ali vrstice so mišljene, saj ima Trubar navedene samo številke poglavij. Treba je bilo torej odkriti prav določeno mesto znotraj poglavja, ki ga navaja Trubar. To je zahtevno in izredno zamudno delo.

Spet se včasih zdi, da so se v prvotni natis prikradle nekatere napake. Za vsako številko poglavja, ki jo navaja Trubar, je bilo torej treba poiskati še ustrezno vrstico v tistem poglavju. Naj za zgled navedem reference pri vrstici Mt 5,44. Tam stoji: »lest pag vom poveim, lubite vaše sovražnike, žegnute te, kir vas sovražio /.../« Referenca je dvojna: Levit. 19 in Rom. 12. Na zunanjem robu strani sta natisnjeni posodobljeni citaciji: 3 Mz 19,18 in Rim 12,14. To šele bralcu omogoči preprosto primerjavo evangeljskega stavka z mestoma v Levitiku in v Pismu Rimljanom, saj mu ni treba prebirati celotnih poglavij, da bi našel vzporedno mesto. Včasih je moral urednik ostati le pri številki poglavja. Kar šest mest Trubar navaja k besedam apostola Filipa v prvem poglavju Janezovega evangelija: »Mi smo nešli Jezusa Nazarenskiga, ložefovega synu, od kateriga ie Moizes pissal v ti postavi inu ty pre-roki.« (Jn 1,44) Reference so: Gen. 3, 22, 49; Deut. 18; Esa. 7, 9; Ioh. 7. V moderni obliki so to: 1 Mz 3; 22; 49; 5 Mz 18,18; Iz 7,14; Jn 7,41. Očitno urednik za poglavja iz Geneze ni našel ustreznih vrstic. To so tako imenovane mesijanske napovedi v Stari zavezi. Rešitve za Deuteronomij, za Izaija in za Janezov evangelij so prave. Pri 22. poglavju Prve Mojzesove knjige (1 Mz) se mi zdi prav, da je urednik pustil le številko poglavja, saj je Trubar očitno imel v mislih celotno pripoved o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1–19), ki obsega večji del poglavja. Žrtvovanje Izaka naj bi bila predpodoba Kristusove daritve na križu. Drugače je s 3. In z 49. poglavjem. V prvem primeru govorimo o izročilu, po katerem napoved zmage nad kačo pome-

ni Kristusovo odrešitev človeškega rodu. Torej je to vrstica 1 Mz 3,15. Da je moral Trubar misliti prav na to mesto, potrjuje opomba v Lutrovi Bibliji (1545) ob robu te vrstice: Christus verheissen in poznejša Dalmatinova predstavitev: Obluba od Cristusa. Prav tako so od Jakobovih predsmrtnih napovedi v 49. poglavju »mesijansko« razlagali besede o Judu, torej odlomek 5 Mz 49,9–12. Drugače sem našel celo vrsto zelo skrbno in točno razrešenih referenc. Pri tako zahtevnem in obširnem delu ni nič čudnega, če se prikrade kaka napaka. Pri Pismu Galačanom (ZDPT 7) je napako najbrž zagrešil stavec v Tübingenu, ko v referenci za Gal 3,11 beremo: Rom. 1.20. Potemtakem naj bi bili vzporedni mesti v 1. in v 20. poglavju Pisma Rimljanom. Ker pa ima Pismo Rimljanom le šestnajst poglavij, številka 20 ne more biti prava. Napako je urednica ponovila, ko je zapisala: Rim 1,17; 20. V Gal 3,11 Pavel navaja iz preroka Habakuka, da »ta pravičin bo te suie vere živ«. Pogled na reference v Dalmatinovi Bibliji pokaže, da bi Trubar utegnil misliti na 10. in ne na neobstoječe 20. poglavje Pisma Rimljanom. Dejansko dobimo vzporednico v Rim 10,10. Seveda se pri takšni obilici primerov nujno zgodijo kake drobne napake.

Pred seboj imamo edinstveno izdajo prvega slovenskega prevoda Svetega pisma Nove zaveze. Za tema knjigama je veliko kompetence in garanja. Teološko in kulturno osveščena javnost bi najbrž morala narediti več za to, da bi kmalu doživeli tudi dostojno tiskano obliko.

Marijan Peklaj

**Marko Medved. *Riječka Crkva u razdoblju fašizma: Nastanak biskupije i prvi talijanski upravitelji*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015. 751 str. ISBN: 978-953-11-0927-7.**

Razširjeno in dopolnjeno izdajo doktorske disertacije, ki jo je avtor M. Medved zagovarjal na Fakulteti za cerkveno zgodovino in kulturno dediščino papeške univerze Gregoriana leta 2007, so skupaj izdale tri založbe: poleg že omenjene Kršćanske sadašnjosti še Nadškofija Rijeka in Državni arhiv v Pazinu. Tudi ta vidik daje objavljenemu delu pomembne razsežnosti in dodatno vrednost. Ko je v italijanščini izšel separat disertacije, ga je BV na kratko predstavil (2009, 227–229). Zajetno razširjeno delo je obogateno z novimi dognanji, s sadovi raziskovalnega dela v zadnjih letih v zvezi z arhivskim gradivom na Hrvaškem, v Italiji in v Sloveniji. Pri tem ima poseben pomen gradivo Vatikanskega tajnega arhiva iz časa papeža Pija XI., ki je raziskovalcem postalo dostopno konec leta 2006, saj je prav to omogočilo nova zgodovinska spoznanja o odnosu med katoliško Cerkvijo in italijanskim fašizmom.

Kakor zagotavlja avtor v uvodni predstavitvi, pomeni monografija pregled zgodovine cerkvene ustanove, to je: krajevne Cerkve, ki je nastala v izvirnih zgodovinskih okoliščinah in jo lahko gledamo kot osrednji dogodek cerkvene zgodovine na področju Reke in njenega zaledja v obdobju med obema svetovnima vojnama, čeprav v manjšem obsegu, kakor ga nadškofija Reka zavzema danes (še leta 1947 sta ji bila priključena vzhodna dela, to je Trsat in Sušak). Pretežni del arhivskega gradiva, ki je bilo uporabljeno kot podlaga za pripra-

vo knjige, najdemo v arhivu nadškofije Reka. Gradivo je začelo nastajati v letu 1920, ko je v mesto sv. Vida prišel italijanski apostolski administrator, z ustanovitvijo nove škofije pa je bil ustanovljen tudi škofijski arhiv, ki sta ga v nadaljevanju obogatila dva fonda, arhiv stolnega kapitlja in arhiv reškega arhidiaconata.

Dejstvo, da je bila škofija Reka ustanovljena v času fašizma, daje njenemu začetnemu obdobju in nato nadaljnjemu razvoju poseben pečat. Cerkevne razmere v njenem prostoru so bile zelo podobne razmeram, ki so vladale v večnarodnostnih škofijah na vzhodni meji italijanskega prostora, to je: v poreško-puljski, tržaško-koprski, krški, goriški in v zadrski nadškofiji, ki so po razpadu avstroogrske monarhije v celoti ali deloma prišle pod oblast Italije. V njej se je po prvi svetovni vojni uveljavil fašizem in leta 1922 prevzel krmilo oblasti. Cerkevne skupnosti v omenjenih škofijah so čutile posledice novega režima tako na ravni cerkvenopolitičnih odnosov kakor v odnosih med duhovniki, ki so bili različnih narodnosti, največ Slovenci in Hrvati, manj Italijani. Načrten in sistematičen proces raznarodovanja so čutile cerkvene skupnosti in njihovi voditelji (velja spomniti na usodo škofov Andreja Karlina in Alojzija Fogarja v Trstu in Frančiška B. Sedeja v Gorici). Drugače od prej naštetih škofij, ki so imele za sabo že dolgo zgodovino, so reška škofija in druge cerkvene strukture nastale prav v tem času, tudi kot izraz italijanskih oblasti, da bi bile v službi širjenja italijanskega vpliva na vzhodni obali Jadranskega morja.

Poleg uvodnega poglavja, v katerem je na kratko predstavljena zgodovina krščanstva na tleh Reke in cerkvena orga-

nizacija skozi stoletja, je vsebina razdeljena na štiri obsežna poglavja. Najprej so orisane cerkvene razmere na Reki ob koncu prve svetovne vojne, osrednje osebnosti cerkvenega življenja, cerkveni objekti in redovne skupnosti, ki so v mestu imele svoje ustanove. Več pozornosti je namenjene jezikovnemu vprašanju v cerkvi ter verskemu in cerkvenemu stanju v mestu Sušak. Drugo poglavje (109–282) je osredinjeno na položaj katoliške Cerkve med D'Annunzijevo zasedbo Reke, apostolskemu administratorju Celsu Costantiniju (1920–1922) in vzpostavljanju možnosti za osamosvojitve nove cerkvene strukture. V tem času so se v reški Cerkvi, ki se je osamosvajala od senjsko-modruške škofije, pokazali vsi problemi, ki jih je drugače katoliška skupnost čutila v Državi/Kraljevini SHS in nato v Kraljevini Jugoslaviji, dodani so bili novi, povezani z ureditvijo, ki jo je uvajal administrator Costantini. Odločilni za nadaljnji razvoj sta bili rapalska in rimska pogodba. Kot primerjalni vidik študije je avtor dodal pregled razmer v tržaško-koprski škofiji, v kateri so morali med obema svetovnimi vojnami zaradi napetosti med Cerkvijo in politično oblastjo odstopiti kar trije škofje. Po odhodu z Reke je bil Celso Costantini postavljen za apostolskega delegata na Kitajskem in nato za tajnika misijonske kongregacije; leta 1953 je bil imenovan za kardinala.

Osrednje in najbolj obsežno poglavje (283–484) obravnava ustanovitev reške škofije (bulo o ustanovitvi je papež Pij XI. izdal leta 1925) in njenega prvega voditelja, Izidorja Saina (voditelj škofije do leta 1932). Benediktinec Sain, doma iz Istre, je posvetil velik poudarek organiziranju nove škofije, tudi z ustanavljanjem novih župnij – tako v mestu kakor

na podeželju – in drugih škofijskih struktur (kurija, malo semenišče, stolni kapitelj idr.). Ob vedno večjem pritisku fašističnih oblasti (leta 1929 je bil podpisan lateranski sporazum) je Sain dajal prednost italijanski narodni skupnosti, pri tem pa so nastajale napetosti s kleriki in s člani cerkvenih skupnosti hrvaške in slovenske narodnosti. V raziskavi je posebna pozornost namenjena obravnavi Sainovega odnosa do redovnih skupnosti, do neitalijanske duhovščine, njegovim pastoralnim pobudam in vprašanju italijanizacije cerkvenega življenja nasploh. Postopoma je iz cerkva izginjal hrvaški jezik, čeprav je sveti sedež od škofa Saina pričakoval, da se bo naučil »slovanskega« jezika in v njem komuniciral z ljudmi. Tega ni storil, kljub temu da je izhajal iz hrvaškega okolja in so v domači družini govorili samo hrvaško. Po Sainovi smrti je škofijo krajši čas (1932–1933) upravljal duhovnik tržaško-koprške škofije in prošt tamkajšnjega stolnega kapitlja, Carlo Mecchia.

Zadnje poglavje (485–672) je namenjeno obdobju, ko je reško škofijo vodil Antonio Santin (do leta 1938), to je čas okrepljenega italijanskega pritiska na večnarodnostno škofijo Reko in uvajanja ureditve po italijanskih vzorih. Santin je bil Istran, rojen v Rovinju, v Kopru je bil v malem semenišču in obiskoval gimnazijo. Med prvo svetovno vojno je bil v mariborskem bogoslovju, nato v Stični, kjer je gostovalo goriško semenišče. Bil je duhovnik poreško-puljske škofije. Po petih letih na čelu reške škofije je Santin prevzel vodenje tržaško-koprške škofije in v Trstu ostal do leta 1975 ter tako močno zaznamoval cerkvene razmere v Istri nasploh. Santin ni imel veliko smisla za jezikovne in narodnostne vrednote Slovencev in Hrvatov, zla-

sti ko sta postali pomembni vprašanje izločanja njihovih jezikov iz šol in iz cerkva in vprašanje pošiljanja italijanskih duhovnikov na slovenske in na hrvaške župnije; posebna pozornost velja njegovemu odnosu do fašizma. Med zgodovinarji so sodbe o Santinu zelo različne; na to avtor posebej opozori (pri ustvarjanju negativne ocene ima v veliki meri zasluge slovenski avtor Lavo Čermelj) in analizira razloge za takšno razdeljenost. Med vodenjem reške škofije je Santin največ pozornosti namenjal utrjevanju škofijskih ustanov, ureditvi škofijskih meja (pod njegovo oblast je prišlo več slovenskih župnij na Notranjskem), gradnji cerkva, ljudskim misijonom in drugim oblikam utrjevanja verskega življenja. To je bil čas, ko so se napetosti med narodnostmi v njegovi škofiji dodatno zaostrile.

Monografija M. Medveda je temeljita in celovita študija o reški krajevni Cerkvi, ki je nastala v posebnih zgodovinskih okoliščinah, bila z njimi zaznamovana v svojih začetkih in je nato zaradi političnih in cerkvenopolitičnih razmer imela zapleteno zgodovino. Pri pravi besedila so bili upoštevani vsi pomembni arhivski fondi in doslej objavljene študije. Kakor se spodobi za pravo znanstveno monografijo, knjiga obsega bogato bibliografijo (vanjo so vključeni tudi naslovi slovenskih raziskovalcev in njihovih razprav o obdobju fašizma) ter osebno in krajevno kazalo. Ob množici imen, s katerimi se je avtor moral srečati, in dokumentov, ki so bili napisani v raznih jezikih, je povsem mogoče, da je kako ime zapisano v spremenjeni obliki ali da je nastala kaka pomanjka. Besedilu je dodanih veliko ilustracij, zemljevidov, preglednih kart in grafiknov, ki so vanj vključeni kot integralni del in pomagajo pri razumevanju razgibane zgodbe.

Bogdan Kolar

**Miha Šimac. *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom. Acta Ecclesiastica Sloveniae* 36. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. 422 str. ISBN: 978-961-6844-37-6.**

Avtor as. dr. Miha Šimac je za *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 36 pripravil dopolnjeno izdajo svoje doktorske disertacije z naslovom *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom*. Delo je izšlo ob 100. obletnici začetka prve svetovne vojne, na katero se vsebinsko opira. Bralcu daje vpogled v neposredno vpetost katoliške Cerkve v

avstroogrski vojni projekt, saj so vojaški duhovniki spremljali vojake neposredno na bojnih črtah številnih bojišč.

Uvodni del je avtor posvetil predstavitvi tematiki ustrezajoče literature in virov, pa tudi odmevov v tedanjem časopisju. Nato se je pomudil pri orisu razmer v slovenskih deželah v zadnjih desetletjih pred veliko vojno.

Da bi bralec lažje razumel razvejanost avstroogrške vojaške organizacije, je avtor napravil posrečen prerez njenega razvoja in vzporedne organiziranosti duhovne oskrbe v njej. Primerjal jo je tudi z nekaterimi evropskimi državami. Po-

sebnost je posvetil obdobju po uvedbi dualizma. Poudaril je težavnost duhovne oskrbe zaradi pestre narodnostne oziroma jezikovne sestave dvojne monarhije, ki so ji morali biti kos prav vojaški duhovniki. Tovrstna problematika se je še posebno pokazala ob izbruhu vojne, saj je primanjkovali duhovnikov »poliglotov«. Zato ne preseneča dejstvo, da so prav slovenski vojaški duhovniki zaradi znanja več tujih jezikov prišli še kako prav takratnemu vojaškemu režimu.

Začetek vojne je takoj razgalil pomanjkljivosti sistema. Na novo so se pokazali številni izzivi, ki so bili postavljeni pred vojaške duhovnike. Avtor posebej izpostavi mobilizacijo, vojaške poroke in težave ob razporeditvi vojaških duhovnikov. Črno senco na režim je pri Slovencih vrgla aretacija številnih štajerskih in koroških duhovnikov ob začetku vojne. Sčasoma so se razmere glede duhovne oskrbe vojakov uredile tudi zaradi smisla za improvizacijo. Velik je bil razkorak med hierarhično organizirano stjo duhovne oskrbe od vojaškega škofa navzdol in dejanskim dogajanjem na bojiščih. Avtor je natančno opisal juri-diksijske pristojnosti posameznih členov vojaške duhovščine in njihov položaj na oficirski lestvici. Število in položaj vojaških kuratov je večkrat statistično prikazal v ustreznih razpredelnih, ki bralcu dajejo takojšen vpogled v delež slovenskih vojaških duhovnikov; bil je nesorazmerno velik v primerjavi s takratnim številom Slovencev znotraj habsburške monarhije. Ne nazadnje je bil tudi prvi v bojih padli vojaški duhovnik prav Slovenec.

Posebej se avtor pomudi pri pastoralnem delovanju vojaške duhovščine v specifičnih vojnih razmerah. Splošna

opažanja skozi celotno delo vedno podkrepi z zgovornimi zgledi posameznikov, ki s številnimi navedki tudi sami »spregovorijo« in tako bralcu posredujejo svoje čutenje. Vojaška duhovna praksa se je zrcalila zlasti v prilagojenem načinu maševanja, pridiganja, spovedovanja, podeljevanja zakramentov svete evharistije in poslednjega maziljenja. Posebno skrb so kurati posvečali duhovni oskrbi ranjencev in umirajočih in pokopu padlih. Odlikovali so se tudi pri gradnji vojaških kapel, drugače pa je večina njihove dejavnosti potekala pod milim nebom.

Za svoje delo so bili številni vojaški duhovniki odlikovani ali pa povišani, čez nekatere pa so prišle tudi kritike. Zelo dragocena je avtorjeva razlaga problematike »blagoslova orožja«, ki se v zgodovinsko pisju navadno napačno interpretira.

Zadnje leto vojne je bilo zaradi izčrpanosti posebno. Zaznamovali so ga prihodi vračajočih se vojakov iz ruskega ujetništva, upori vojakov in katastrofalni razpad vojaške organizacije na italijanskem bojišču. Vloga kuratov je bila v tistem obdobju silno nevhvaležna, zlasti ko so morali spremljati na smrt obsojene vojake na morišče.

Delo v zadnjem poglavju uravnoteži predstavitev organiziranosti vojaške oskrbe takoj po prevratu v Državi SHS, pri bojevnikih za severno mejo in v Kraljevini SHS. Tako je avtorju uspelo z uvodnim in s sklepnim delom tematiko obdelati tudi v širšem kontekstu. Posebno dragocene so objave dokumentov v prilogah in imensko kazalo, ki bralcu omogoča orientacijo pri iskanju zares številnih v delu omenjenih osebnosti.

Pisanje je od avtorja zahtevalo konzultacijo in študij številne literature in



virov, kakor je razvidno iz opomb in iz bibliografskega seznama. Metodološko in interpretativno je nalogo zelo dobro opravil. Pri tem velja poudariti, da se je srečal s problematiko razpršenosti virov, ki jo je zadovoljivo razrešil in sešil v berljivo pripoved kljub množici raznovrstnih in na prvi pogled nezdružljivih podatkov. Študij arhivskega gradiva mu je omogočil, da je popravil tudi nekatere napake iz literature. Delo je izvirno, saj je (razen uvodnega dela) večinoma napisano na podlagi raznovrstne doku-

mentacije, ki je podkrepljena s članki iz časopisov in revij in z različnimi dnevniškimi zapiski posameznih udeležencev vojne; to doda delu dodatno pričevanjsko težo.

Delo odlikujeta natančnost in smisel za razlago posameznih obravnavanih materij. Avtorju je uspelo napraviti sintetično-analitični pregled obravnavane tematike in s tem zapolniti še eno vrzel v našem zgodovinsko opisju. Iskrene čestitke!

Matjaž Ambrožič

**Pavlina Bobič. *Vojna in vera: Katoliška Cerkev na Slovenskem 1914–1918*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2014. 261 str. ISBN: 978-961-278-154-5.**

Knjiga *Vojna in vera* je prevod angleškega izvirnika *War and Faith*, ki je izšla leta 2012 pri založbi Brill (Leiden). Prevod v slovenščino so leta 2014 izdali pri Celjski Mohorjevi družbi. Avtorica Pavlina Bobič je po študiju na Teološki fakulteti v Ljubljani doktorirala na Univerzi Oxford. Knjiga temelji na doktorski disertaciji.

V knjigi *Vojna in vera* se avtorica sprašuje o vlogi vere med prvo svetovno vojno. Knjiga se omeji na katoliško Cerkev na Slovenskem in na njeno delovanje med vojno. Pojasnjuje, kako je Cerkev dala vojni »ideološko legitimnost«. Cerkev je vojno legitimizirala na podlagi svetopisemskih besedil, Tomaža Avkinskega in Avgušтина. Knjiga preučuje retoriko Cerkve in religiozne koncepte, ki jih je Cerkev na Slovenskem uporabila ob posameznih ključnih dogodkih, obenem pa omenjeno reto-

riko povezuje z izkušnjami vernikov, vojakov in predstavnikov ljudstva. Skovanka »Vse za vero, dom in cesarja«, ki so jo kot prvo uporabili v katoliškem taboru, postane vseslovenski motiv in smisel vojne. Kljub temu da je vera v skovanki na prvem mestu, sta prvotno vodilo vojne domoljubje in zvestoba cesarju. Kakor pravi Jalušičeva, vojak, ki nosi »cesarsko suktnjo«, pripada cesarju in se bojuje za cesarja (Jalušič 1995, 649), ne glede na upravičenost, ki jo vojni priznava Cerkev. Za vero pa bi lahko dejali, da je podstat vojakov in s tem neposredno povezana z vojno.

Tematika, ki jo avtorica obravnava, je novost v slovenskem prostoru. Celostno poveže zgodovinsko dogajanje na slovenskem ozemlju med prvo svetovno vojno in zgodovinska dejstva z izkušnjo vere med vojno. Med dosedanjimi viri so bile večinoma zbirke dnevnikov, zgodovinsko-politične biografije in monografije, pa tudi leposlovna dela. Kot zgled naj navedem diplomsko delo Miha Sluga. Sluga – drugače od Bobičeve – ne raziskuje vpliva religije in katoliške Cerkve na

dojemanje vojakov in na potek vojne, temveč se posveti doživljanju in odnosu vojakov do habsburške monarhije (Sluga 2007). Sluga, pa tudi drugi avtorji, ugotavlja, da sta bili med pomembnimi komponentami vojne religija in vernost vojakov, vendar se ne poglobi v samo povezavo med vero in doživljanjem vojakov. Bobičeva torej kot prvo poveže doživljanje vojakov ter politično in družbeno ozračje z delovanjem katoliške Cerkve. Bobičeva v obzir pri preučevanju razmer vzame obstoječe vire, predvsem s slovenskega področja, ki se povezujejo s samo tematiko, od župnijskih kronik, pastirskih pisem in zgodovinskih zapisov do osebnih dnevnikov. Ti dnevniki še posebej poudarijo komponento dojemanja vojne, žrtvovanja in prizadevanj.

V prvem poglavju se knjiga posveča začetku vojne. Opisuje odziv Cerkve na atentat na prestolonaslednika Franca Ferdinanda in retoriko, ki jo je Cerkev uporabila ob nagovorih ob njegovi smrti. Na podlagi župnijskih kronik, dnevnikov in zapisov raziskuje, kako je Cerkev opravičevala vojno kot boj za katoliško vero habsburške monarhije proti pravoslavni Srbiji. Poglavje dobro argumentira tezo, saj opisuje, kako so škofje in duhovniki s svojim delovanjem na podlagi cerkvenega nauka spodbujali k udeležnosti pri vojskovanju. Akterji na političnem in na družbenem področju so bili večinoma katoličani. Religija pa je bila v tistem času pomemben in neločljiv del družbenega življenja.

Tretje in četrto poglavje se posvečata liku moškega in ženske med vojno, motivaciji, ki je vodila moške v boj. Sprašujeta se o samem žrtvovanju in o pomenu in smislu žrtvovanja na bojiščih, kakor so ga videli vojaki. Kljub njihovi vernosti, na podlagi katere so se tolažili v

času vojnih grozot, v vojni, kakor ugotavlja Bobičeva, v žrtvovanju niso videli smisla; to nazorno prikaže z zapisi in z leposlovnimi deli. Vera je bila za vojake vir tolažbe, ne pa toliko smisel in motiv, zaradi katerega bi se vojskovali. Zaradi tesne povezave habsburške monarhije s katolištvom bi vojno lahko imenovali tudi sveto, saj so se bojevali pod božjim okriljem. Bobičeva utemelji, na podlagi česa bi lahko vojno označili kot sveto, obenem pa pokaže na razliko med sveto vojno in idejno zasnovo prve svetovne vojne. Habsburška monarhija je veljala kot steber, varuh prave katoliške vere. Bistveni motiv za ohranitev države je bilo domoljubje. Cerkev ni bila neposredno napadena, prav tako tudi katolištvo ni bilo neposredno ogroženo; to bi bilo lahko protiargument. Kljub temu pa je vera imela med vojno pomembno vlogo, kakor upravičeno sklepa avtorica. V zapisu Komel opiše vojaka kot vernika. V boju prosi za pomoč Boga (Komel 1889, 2). Vojaki so bili pred vstopom v vojsko deležni blagoslova, za uspeh na bojišču pa so duhovniki organizirali razne pobožnosti, to pa ponovno potrjuje neločljivost vere in prve svetovne vojne. V uvodu v poglavje napove, da bo v tem poglavju preučena tudi cerkvena razlaga moralne čistosti, vendar se napovedanega zgolj dotakne.

Prva svetovna vojna – kot zadnja častna vojna – tudi v civilni sferi vojaka predstavi kot junaka, kot častnega in krepkega moža. Smrt na bojišču, v jarku pa je veljala kot mučeniška in junaška ter zavirljiva (Košar 1992, 72). V knjigi bi lahko bil kot dodatni argument ali protiargument predstavljen odnos cerkvene hierarhije in cerkvenega nauka do dezertterjev. Dezertter je kot glavno vrednoto izbral življenje, pred lojalnostjo, pred

zvestobo do vladarja in do vere. Zanimivo je dejstvo, da vojaki za bedo vojne niso krivili religije, vere, ampak oblast (Tušar 2003, 16–23), to pa dodatno potrjuje pomembnost mnenja katoliške Cerkve in njenega nauka o vojni.

Peto in šesto poglavje govorita o koncu leta 1916 in o ideji o jugoslovanski državi. Germanizacijo so imeli katoliški duhovniki, intelektualci in drugi politični akterji za večjo grožnjo kakor združitve s Hrvati in s Srbi. Škof Jeglič je zato pozval tako politične voditelje kakor tudi kleriške in laične intelektualce, naj podprejo majniško deklaracijo. Cerkve ne moremo ločiti od političnega dogajanja, saj je imela Cerkev predstavnike, ki so govorili in delovali v imenu katoliške vere in njenega nauka v samem središču političnega dogajanja. Podporo majniški deklaraciji opraviči s teksti teologa Josipa Podlipnika in filozofa dr. Aleša Ušeničnika.

V sklepu knjige avtorica povzame bistvo celotne knjige, ki je: pokazati na povezavo med vero in vojno, na retoriko Cerkve in aplikacijo omenjene retorike v posameznikovo razmišljanje in doživljanje, ki pa nista bili vselej popolnoma kompatibilni. Katoliška Cerkev na Slovenskem je ne le z naukom, temveč tudi z aktivnim udejstvovanjem bistveno vplivala na politično in duhovno ozračje tedanjega časa. V knjigi bi bil lahko bolj podrobno predstavljen nauk Cerkve, ki se dotika vojne in žrtvovanja, in s tem bi se pokazali primernost in upravičenost delovanja slovenske cerkvene hierarhije in morebitna razhajanja.

Knjiga je za lažjo predstavo opremljena z nekaterimi fotografijami, vključno

z zemljevidoma. Vsako poglavje se začne s kratkim povzetkom, to pa še posebno pripomore k lažjemu dojetju in sledenju poteku zgodbe. V svojo raziskavo je avtorica vključila tudi knjige, ki opisujejo zgodovinsko dogajanje na področju habsburške monarhije. Knjiga kaže na razumevanje filozofskih tekstov, ki so botrovali razumevanju in razvoju vojne, prav tako tudi teologije, Svetega pisma in delovanja Cerkve v obravnavanem obdobju. Ob koncu ima bralec jasno predstavo o bistvu knjige. Obenem pa ga z retoričnimi vprašanji in z jasnim orisom tedanjega dogajanja skozi vso knjigo spodbuja k samostojnemu razmišljanju in k preučevanju situacije. Hipoteza je dobro argumentirana in jasno predstavljena. Protiargumenta na področju meni poznane literature, ki bi govoril drugače, kakor dokazuje avtorica, nisem našla. Knjiga, kakor napove že v uvodu, temelji na osebnih izkušnjah, na izpovedih in mentaliteti ljudi, zato lahko rečemo, da je na podlagi ciljev raziskovanja dobro predstavljena, hipoteza pa odlično argumentirana.

#### Reference

- Jalušič, Vlasta.** 1995. Vojaki in njihova armada. *Borec* 47, št. 542/543:649–675.
- Komel, Andrej.** 1889. *Prisega in vojni členi*. Celovec: samozaložba.
- Košar, Alojz, in Tomaž Košar.** 1992. V pismih iz prve svetovne vojne. *Borec* 44, št. 1/2:47–78.
- Sluga, Miha.** 2007. Lojalnost slovenskega vojaka med prvo svetovno vojno. Diplomsko delo. Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.
- Tušar, Brane.** 2003. Janez Benčina na fronti. *Vojnozgodovinski zbornik*, št. 12:16–24.

**Ines Angeli Murzaku, ur. *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics*. London: Routledge, 2016. 403 str. ISBN: 978-0-415-81959-6.**

Obsežna monografija o meništvu v vzhodni Evropi na prvi pogled prinaša ozko temo, pomembno predvsem za zgodovinarje redovništva. Vendar nam ob branju knjige kmalu vsebina zasije z več različnih zornih kotov kot zelo zanimiva in aktualna, predvsem za razumevanje današnje Evrope. Knjiga prinaša vpogled v globoko povezanost temeljev antiteze Zahod – Vzhod, ki je, kakor pravi Georgij Florovski, »večkrat stvar zgolj polemične in publicistične frazeologije«. *Consensus patrum*, ki sta ga cenila tako Zahod kakor Vzhod, se izrisuje tudi prek te monografije, ki skuša prikazati koeksistenco krščanskega meništva tako v vzhodni kakor v zahodni tradiciji.

Prizadevanje za edinost je v srčiki meniškega ideala, ki je združitev z Absolutnim; *ἁγιωσύς* nujno vključuje enotnost človeka v samem sebi (gr. *μοναχός*) in enotnost z drugimi in z vsem kozmosom. Tudi meniška gostoljubnost, kakor je formulirana že v 53. poglavju *Pravila sv. Benedikta: Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur*, poudarja odprtost vsem ljudem, poslušanje različnih idej, kultur in kot posledica tega dialog z njimi.

Namen knjige, ki vključuje sedemnajst poglobljenih študij različnih svetovno priznanih avtorjev s tega področja, ni le predstavitev zgodovinskega razvoja meništva v tem delu Evrope, ampak je usmerjen v iskanje pomena in prispevka, ki ga je imelo meništvo znotraj krščanstva za združevanje Evrope (npr. EU), za ekumenizem in za medreli-

gijski dialog. Tematika je predstavljena z več gledišč; zgodovinske, religiozne, politične in kulturne perspektive odkrivajo enotnost različnosti obravnavanega področja. Monografija preučuje v grobem dve osrednji tematiki: intenzivne in trajajoče interakcije zahodnega in vzhodnega meništva in redovništva z družbo, v kateri so živeli menihi in redovniki in še živijo, in njihovo vlogo pri porajanju nacionalne identitete narodov na dveh večjih področjih (centralna in vzhodna Evropa in postsovjetske republike).

Nekaj člankov je še posebno zanimivih, bodisi zaradi relevantnosti za slovenski prostor bodisi zaradi njihove aktualnosti. Julia Verkholtantsev (University of Pennsylvania, ZDA) pod naslovom *Croatian monasticism and Glagolitic tradition: Glagolitic letters at home and abroad* piše o kulturno-jezikovnem prispevku slovansko govorečih benediktinskih menihov, ki so s področja Dalmacije glagoljaško tradicijo razširili globoko po Evropi.

Izjemno zanimiv je prispevek Grahama Speaka (Friends of Mount Athos, Združeno kraljestvo), *Mount Athos: relations between the Holy Mountain and Eastern Europe*, ki najprej predstavi v grobem zgodovino in pomen gore Atos za pravoslavni svet, zatem pa opisuje obdobje od leta 1850 do leta 2000, ki ima velik pomen za razumevanje pravoslavja in tudi političnih razmer v Grčiji, Rusiji itd. Avtor se osredotoči na vlogo negrških manjšin na Atosu in na bolj ali manj uspele poskuse sožitja. Razveseljivo in spodbudno je, ko prikaže kar nekaj uspešnih praks včasih težavnega sobivanja različnih narodov. Sploh pa so dragoceni podatki tako o številčnem kakor tudi o duhovnem razcvetu, ki ga Atos doživlja v zadnjih desetletjih.

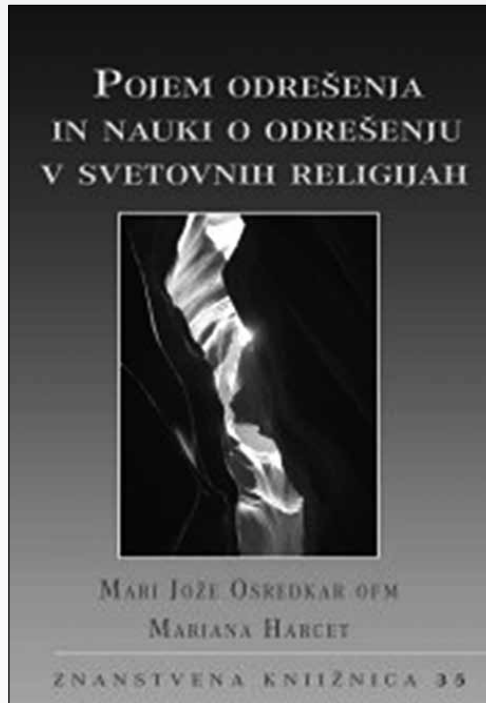
Daniel Galadza (Universität Wien, Avstrija) predstavi članek *Greco-Catholic monasticism in Ukraine: between mission and contemplation*, ki govori o izjemno specifični temi grškokatoliškega meništvja. Na tej strani so bazilijanci (OSBM), na drugi strani pa studiti v 20. stoletju; vsi so pomembno oblikovali duhovnost, liturgično življenje in cerkveno organiziranost kristjanov vzhodne tradicije, ki priznavajo primat rimskega škofa. Članek je ob sodobni krizi in vojni v Ukrajini še posebno dragocen za razumevanje odnosa Ukrajine in Rusije, odnosov med katoliško in pravoslavno Cerkvijo in za pravilno umeščanje med njihovim ohranjanjem svojega lastnega izročila in latinizacijo.

*The Church and religious orders in Slovenia in the twentieth century* je naslov članka Bogdana Kolarja (Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija); to je bogat pregled delovanja redovnikov na našem ozemlju. Skozi različna obdobja novejše zgodovine prikazuje obsežni prispevek različnih moških in ženskih redov na Slovenskem, ki je bil zaznamovan z velikimi kulturnimi, družbenimi in političnimi spremembami (padec avstroogrske monarhije, prva svetovna vojna, medvojno obdobje, druga svetovna vojna, totalitarno povojno obdobje, novi začetki v samostojnosti). Profesor Kolar prispeva v svojem delu tudi več izčrpnih statističnih podatkov o številu redovnikov in redovnic po različnih redovih in kongregacijah v različnih časovnih obdobjih (1914, 1939, 1998); to ima zagotovo velik pomen za vsako nadaljnje raziskovanje na tem področju. Popoln pregled redovnikov v zadnjem obdobju pri nas pomeni okostje, ki omogoča in vabi k podrobnejšem preučevanju zgodovine posameznih redov

na naših tleh. Vsekakor se dr. Kolar s svojim prispevkom v tej monografiji uvršča med ugledne vodilne svetovne zgodovinarje redovništva in to je nedvomno velik dosežek.

Drugi prispevki so prav tako vredni študija, saj prinašajo poglobljene preglede zgodovine redovništva, na primer v Bolgariji, na Slovaškem, na Madžarskem, v Črni gori, na Poljskem, v Romuniji, v Srbiji, v Albaniji. Nekaj prispevkov je namenjenih tudi študijam o ruskem meništvu, tako z zgodovinskega zornega kota kakor tudi s kulturnega, ekonomskega in duhovnega vidika. Prispevka o Armeniji in o Gruziji prinašata našemu prostoru še dokaj neznano vsebino, ki odkriva veliko vlogo meništvja pri oblikovanju intelektualnega življenja v teh deželah.

Monografija se brez dvoma uvršča v sam svetovni vrh na področju literature o redovništvu in meništvu v osrednji in v vzhodni Evropi. Njena vrednost pa ni zgolj strogo omejena na področje meništvja, temveč pokriva širšo tematiko cerkvene in politične zgodovine tega območja in tematiko cerkvene ureditve, bogatega teološkega in duhovnega vrenja, kulturnega, ekonomskega in družbenega vpliva različnih cerkvenih struktur. Posebno relevantnost knjige pomeni tudi na več mestih obravnavana tematika razpada vzhodnega bloka v navezavi s cerkvenimi razmerami v tem času. Knjiga bo zato obogatila naš prostor in pomagala pri našem prizadevanju za spravo, pri iskanju mesta Cerkve in njenih raznovrstnih aspektov v demokratični družbi 21. stoletja, pri delu za edinost med Cerkvami itd.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

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

---

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

---

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

Poročilo

## Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog

*Teheran, 13.–17. december 2015*

Na vabilo veleposlaništva Islamske republike Irana v Ljubljani se je od 13. do 17. decembra 2015 delegacija Teološke fakultete v Ljubljani udeležila posveta o medreligijskem dialogu z naslovom Vloga religij v boju proti ekstremizmu in nasilju v današnjem svetu, ki ga je organiziral Center za medreligijski dialog v Teheranu. Delegacijo je vodil dr. Mari Jože Osredkar, njeni člani pa so bili še dr. Tadej Strehovec, dr. Vojko Strahovnik, dr. Lenart Škof in dr. Bojan Žalec. To je bil drugi krog pogovorov, prvi krog se je zgodil leta 2008, ko je iranska delegacija prišla v Ljubljano in sodelovala na konferenci, ki jo je takrat organiziral prof. Janez Juhant.

Iranska republika je v sklopu ministrstva za kulturo leta 1990 ustanovila Center za medreligijski dialog, ki je kot samostojna državna ustanova začel delovati leta 1995. Njegovi nameni so: postavitve temeljev za medsebojno razumevanje pripadnikov različnih religij, sodelovanje znanstvenikov in voditeljev religij po svetu, raziskovanje skupnih točk med svetovnimi religijami, pospeševanje solidarnosti med voditelji in pripadniki religij ter odpravljanje nepravilnega razumevanja islama z oznanjevanjem pravih idej islama na splošno, posebno šiizma.

Z začetkom v osemdesetih letih, z redno prakso pa v devetdesetih je center organiziral bilateralna srečanja s predstavniki različnih religij. Iz lične publikacije Centra za medreligijski dialog, izdane v začetku leta 2011, je razvidno, da so šiiti organizirali pogovore z več organizacijami, to so: World Council of Churches (Teheran in Ženeva – šestkrat), grška pravoslavna Cerkev (Teheran in Atene – petkrat), ruska pravoslavna Cerkev (Teheran in Moskva – sedemkrat), armenska Cerkev (Teheran in Bejrut – štirikrat), anglikanska Cerkev (Teheran in Birmingham – petkrat), z Judi so se enkrat srečali v Teheranu, srečali so se tudi z budisti (Teheran in Tajsko – trikrat), posebej z budisti iz Šrilanke (dvakrat), s predstavniki Zaratustrovske religije (enkrat v Teheranu) in z asirskimi kristjani (dvakrat v Teheranu). Iz katoliške Cerkve so v srečanja vključeni: sveti sedež, ki je izvedel že sedem srečanj, Inštitut sv. Gabriela iz Avstrije (štiri srečanja), filipinska škofovska konferenca (tri srečanja), švicarska škofovska konferenca (tri srečanja), Fundacija Giovanni Angeli iz Torina (eno srečanje), po eno srečanje pa je bilo tudi v Zagrebu, New Yorku, Barceloni in v Avstraliji.

Naša delegacija je v sklopu konference predavala na treh različnih ustanovah. V ponedeljek, 14. Decembra, je bilo prvo akademsko srečanje, ki ga je priredil Campus of Islamic Culture and Relations Organizations. Sprejel nas je direktor centra, dr. Ali Mohammad Helmi, pozdravni govor pa je imel predsednik tega cen-

tra, dr. Abuzar Ibrahim. Tam je bilo pet predavanj, dva slovenska profesorja sta predavala in trije iranski. Dr. Bojan Žalec je s predavanjem *Obstacles in the Way of Dialogue and Peaceful Coexistence: Islamism and Islamophobia* predstavil problematiko islamizma in islamofobije v Evropi, dr. Tadej Strehovec pa je v predavanju *Religion and family: Two Sources of Ethics and Non-Violence* religijo in družino izpostavil kot dva vira etike in nenasilja. Center nas je tudi seznanil z deklaracijo iranskega verskega vodja mladini proti ekstremizmu, z naslovom *Message of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei to the Youth in Europe and North America*.

V popoldanskem času istega dne smo obiskali teološko fakulteto teheranske univerze Allama Tabatabai, kjer smo se pogovarjali o možnostih sodelovanja. Strinjali smo se, da je lahko prvi korak našega sodelovanja v izmenjavi znanstvenih člankov za teološke revije obeh ustanov. Prav tako smo se dogovorili za sodelovanje profesorjev na mednarodnih simpozijih, ki jih naši ustanovi organizirata. V nadaljevanju je možno obojestransko povabilo profesorjev na fakulteti za daljše obdobje, v prihodnosti pride v poštev tudi izmenjava študentov. Vsekakor smo bili na obeh straneh mnenja, da bi lahko fakulteti podpisali sporazum o sodelovanju.

V torek, 15. decembra, je bila naša delegacija gostja Filozofskega inštituta v Teheranu; poslušali smo štiri predavanja, dve slovenski in dve iranski. Dr. Vojko Strahovnik je v predavanju *Universal Justice, Religion and Hospitality* spregovoril o religiji, pravičnosti in gostoljublju, dr. Lenart Škof pa je svoje razmišljanje naslovil *Faith and Humbleness in Future of Theology in Religions*.

V sredo so nas organizatorji odpeljali v 100 km oddaljeno mesto Qum, kjer je versko središče iranskih šiitov z velikim romarskim svetiščem. Tu smo bili gostje dekana Islamskega raziskovalnega inštituta, nato pa smo odšli na University for Religions and Religion denominations, kjer sta bili dve plenarni predavanji, iransko in slovensko. Dr. Mari Jože Osredkar je predstavil temelje in razloge za katoliški medreligijski dialog v predavanju *Reasons for Dialogue between Muslims and Catholics based on Catholic Teaching* in poudaril, da v islamu ni verske svobode in spoštovanja različnosti, zato na teološki ravni dialog med katoliško Cerkvijo in islamom ni mogoč, dobrodošlo pa je dobro sodelovanje.

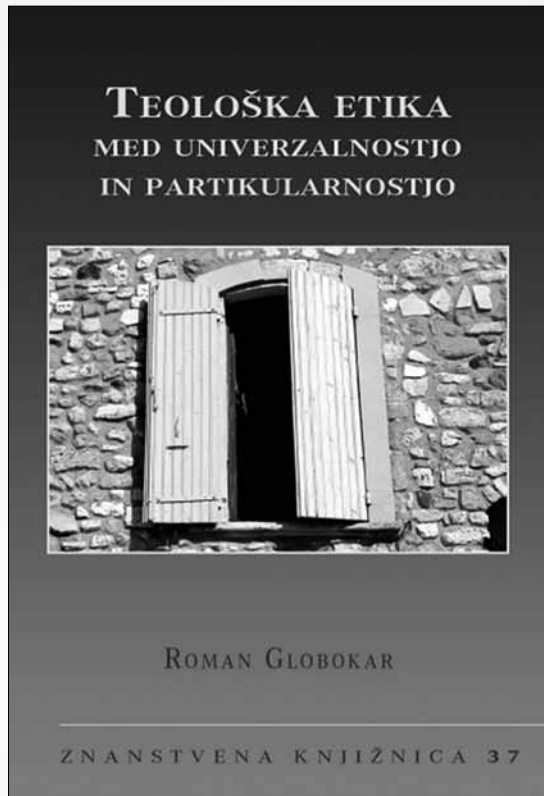
Delegacija teološke fakultete iz Ljubljane je bila deležna gostoljubja na visoki ravni. Gostitelji so ji v nedeljo omogočili udeležbo pri maši na teheranski katoliški župniji, kjer so se člani delegacije srečali tudi s tremi katoliškimi duhovniki, ki tam delujejo (v celotnem Iranu so štirje katoliški duhovniki), med tednom so imeli priložnost obiskati tudi armensko pravoslavno cerkev, zaratustrovski tempelj v središču Teherana in najpomembnejše turistične točke: narodni muzej, mestni bazar, letno rezidenco odstavljenega kralja, šaha Reza Pahlavija, in bivalne prostore ajatola Homeinija, ki je »oče« sedanje republike. Posebno doživetje je bila tudi udeležba pri molitvi v najpomembnejšem šiitskem svetišču v Qumu.

Organizator, Center za medreligijski dialog, bo vsa predavanja članov slovenske delegacije v obliki znanstvenih člankov objavil v teheranski znanstveni publikaciji. Vsekakor pa je vredno razmisliti o akademskem sodelovanju s teheransko teološko fakulteto, ki je ponudila podpis sporazuma. S Centrom za medverski dialog, ki je



organiziral srečanje, se je vodja slovenske delegacije dogovoril, da bo tretji del konference v Ljubljani leta 2017, organizirala ga bo teološka fakulteta v Ljubljani.

Mari Jože Osredkar



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Christian Gostečnik
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| <b>Stanko Gerjolj</b>       | <i>»Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7)</i>                        |
| <b>Ivan Platovnjak</b>      | <i>Žrtvovanje v krščanski duhovnosti</i>                               |
| <b>Mari Jože Osredkar</b>   | <i>Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa</i>                    |
| <b>Bojan Žalec</b>          | <i>Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje</i>                |
| <b>Erika Prijatelj</b>      | <i>Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel</i>                             |
| <b>Urška Lampret</b>        | <i>Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja...</i>              |
| <b>Roman Globokar</b>       | <i>Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov ...</i>            |
| <b>Stanislav Slatinek</b>   | <i>Žrtve nepričakovane nosečnosti</i>                                  |
| <b>Ivan Janez Štuhec</b>    | <i>»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti</i>     |
| <b>Peter Rožič</b>          | <i>Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility</i> |
| <b>Janez Vodičar</b>        | <i>Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti</i>                   |
| <b>Tomaž Erzar</b>          | <i>Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem</i>                  |
| <b>Tadej Stegu</b>          | <i>Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem</i>          |
| <b>Mateja Čoh Kladnik</b>   | <i>Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču</i>   |
| <b>Angelina Gašpar idr.</b> | <i>The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education...</i>  |
| <b>Tanja Pate</b>           | <i>Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni</i>             |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 76

2016 • 2

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**2**

**Letnik 76  
Leto 2016**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2016**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## TEMA / THEME

**ŽRTVOVANJE: OD IZVIROV KULTURE DO SODOBNIH ŽIVLJENJSKIH IZZIVOV**  
*SACRIFICE: FROM ORIGINS OF CULTURE TO CONTEMPORARY LIFE*  
*CHALLENGES*

- 231 Stanko Gerjolj, »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve**  
*»I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham*
- 245 Ivan Platovnjak, Žrtvovanje v krščanski duhovnosti**  
*Christian Spirituality as a Sacrifice*
- 265 Mari Jože Osredkar, Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa**  
*Sacrifice in Relationship*
- 277 Bojan Žalec, Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje**  
*Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice*
- 293 Erika Prijatelj, Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel**  
*Sacrifice, Violence and Scapegoat*
- 303 Urška Lampret, Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla**  
*Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating*
- 313 Roman Globokar, Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene**  
*Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes*
- 333 Stanislav Slatinek, Žrtve nepričakovane nosečnosti**  
*Victims of Unexpected Pregnancy*
- 345 Ivan Janez Štuhec, »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«**  
*»Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«*
- 361 Peter Rožič, Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility**  
*Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti*
- 373 Janez Vodičar, Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti**  
*The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility*
- 385 Tomaž Erzar, Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem**  
*Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People*
- 393 Tadej Stegu, Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem**  
*Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia*



**RAZPRAVE / ARTICLES**

**405 Mateja Čoh Kladnik, Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946**

*Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946*

**417 Angelina Gašpar and Jadranka Garmaz, The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence**

*Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence*

**433 Tanja Pate, Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezn**

*Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health*

**OCENE / REVIEWS**

**441 Clifford Mayes, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero, Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education (Janez Vodičar)**

**444 Gianni Barbiero, Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio (Alan Tedeško)**

**446 James K. A. Smith, How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor (Matjaž Muršič Klenar)**

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Mateja ČOH KLADNIK

doc. dr., za sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Contemporary History  
 Študijski center za narodno pravo Study Centre for National Reconciliation  
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana  
*mateja.coh@scnr.si*

### Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tomaz.erzar@guest.arnes.si*

### Jadranka GARMAZ

izr. prof. dr., za katoliško pedagogiko in katehezo PhD, Assoc. Prof., Catholic Pedagogy and Catechesis  
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Splitu Catholic Faculty of Theology, University of Split  
 Zrinsko-Frankopanska 19, HR – 21000 Split  
*kgarmaz@kbj-st.hr*

### Angelina GAŠPAR

pred. dr., za filozofijo PhD, Lecturer, Philosophy  
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Splitu Catholic Faculty of Theology, University of Split  
 Zrinsko-Frankopanska 19, HR – 21000 Split  
*agaspar@kbj-st.hr*

### Stanko GERJOLJ

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

### Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*roman.globokar@guest.arnes.si*

### Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., mlada raziskovalka BA in Theology, Young Researcher  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.lampret@gmail.com*

### Matjaž MURŠIČ KLENAR

univ. dipl. teol., doktorand UL B.A. in Theology, Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*matjaz.mursic@gmail.com*

### Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mari.osredkar.ofm@siol.net*

### Tanja PATE

asist. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist., Marital and Family Therapy and Psychology  
 ter psihologijo in sociologijo religije and Sociology of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tanja@pate.si*

### Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si*

**Erika PRIJATELJ**

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*erika.prijatelj@teof.uni-lj.si*

**Peter ROŽIČ**

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science  
 Santa Clara University, Department of Political Science 500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053  
*prozic@scu.edu*

**Stanislav SLATINEK**

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor  
*stanislav.slatinek@guest.arnes.si*

**Tadej STEGU**

doc. dr., za področje pastoralne in kerigmatične teologije PhD, Assist. Prof., Pastoral and Kerygmatic Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*tadej.stegu@teof.uni-lj.si*

**Ivan Janez ŠTUHEC**

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*ivan.stuhec@rkc.si*

**Alan TEDEŠKO**

univ. dipl. teol., doktorand B.A. in Theology, Doctoral Student  
 Papeški Biblični Inštitut, Rim Pontifical Biblical Institute, Rome  
 Piazza della Pilotta 35, I – 00187 Roma  
*alan.tedesko@gmail.com*

**Janez VODIČAR**

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

**Bojan ŽALEC**

znan. svet., izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Research Counsellor, Assoc. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bojan.zalec@guest.arnes.si*

Razprave na temo

Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov<sup>1</sup>

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2, 231—243

UDK: 27-538-47

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Stanko Gerjolj*

## »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve

*Povzetek:* V Stari zavezi najdemo veliko žrtvovanja iz religioznega nagiba. Tudi žrtvovanje ljudi, zlasti otrok, je pogosto omenjeno. Drugače od takratnega okolja svetopisemski Bog žrtvovanja ljudi ne odobrava, s tem pa vzpostavlja bolj senzibilne standarde religioznega in družbenega življenja. Še korak dalje v tej smeri naredi Nova zaveza, ki zaradi Kristusove daritve na križu ne predvideva več nobenih potreb po kakršnemkoli žrtvovanju. A tudi v starozaveznih »odobrenih« zgledih žrtvovanja lahko prepoznamo globlji, ne le teološki, marveč tudi antropološki pomen. V tovrstnih opisih se razodevajo bogata simbolika in dinamike, ki nas privedejo do globokih edukativnih spoznanj. Tako na primer v Mojzesovi pashalni daritvi zasledimo povsem sodobne korake razreševanja konfliktov in prečiščevanja odnosov v družini ali kaki drugi skupnosti. Abrahamova daritev pa ponazarja dinamiko medgeneracijskih odnosov v času mladostniškega odraščanja otrok, ki jo Sveto pismo vidi kot uspešno le v predani veri in ob intenzivni komunikaciji z Bogom.

*Ključne besede:* vzgoja, vera, jagnje, žrtvovanje, družina, skupnost

*Abstract:* **»I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham**

The Old Testament contains much sacrifice for religious motives. Human sacrifice, including sacrifice of children, is often mentioned as well. In contrast to the practice of the surrounding nations the Biblical God does not approve of human sacrifice; He thus establishes more sensible standards of religious and social life. The New Testament goes a step further: the sacrifice of Christ on the Cross abolishes

<sup>1</sup> Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

the need for any kind of sacrifice. However, the »approved« examples of sacrifice in the Old Testament have not only deeper theological but also anthropological meaning; they reveal rich symbolism and dynamics that lead us to profound educational findings. The Paschal sacrifice of Moses, for example, traces entirely modern steps of conflict resolution and normalization of relationships in the family or another kind of community. The sacrifice of Abraham represents the dynamic of intergenerational relationships during adolescence of children, which according to the Bible is successful only through devoted faith and intensive communication with God.

*Key words:* education, faith, lamb, sacrifice, family, community

## 1. Uvod

Prvi namig na »žrtev« srečamo v Svetem pismu neposredno po poročilu o izvirnem grehu, ko Bog opremi Adama in Evo z obleko iz kož (1 Mz 3,21); to pomeni, da je za varnost človeka moralo nekaj »umreti«. S to »žrtvijo« Bog pokaže človeku, da tudi po grehu ostaja njegovo ljubljeno bitje in mu ni vseeno, kaj se z njim dogaja.

Od tod dalje je Sveto pismo prepredeno z grozodejstvi, tudi z žrtvami in z žrtvovanjem. Bog nagovarja konkretnega človeka, ki vedno živi v nekem zgodovinskem kontekstu. Tako ni nič nenavadnega, da je božje sporočilo vpeto v konkretne dogodke in okoliščine, ki so v svojem kontekstu pogosto grobi in »krvavi«. V ta okolja so postavljena tudi poročila in pripovedi o različnih oblikah žrtvovanja (Stiebert 2013, 91). Tako v Stari zavezi najdemo najmanj 79 primerov različnih oblik žrtvovanja. Najmanj 36 primerov zadeva žrtvovanja živali in najmanj 21 žrtvovanja ljudi. Velja pa izpostaviti, da večina poročil govori o žrtvovanjih »tujim bogovom« in jih Sveto pismo povezuje z malikovanjem. Še zlasti velja to takrat, ko govorimo o žrtvovanju ljudi. Tega Stara zaveza ne odobrava, prav nasprotno; takšna dejanja celotno Sveto pismo strogo zavrača – razen takrat, ko kdo izrazi pripravljenost na žrtvovanje svojega lastnega življenja iz ljubezni do Boga in do soljudi (Telushkin 1997, 38).<sup>2</sup> S tem se Sveto pismo odmakne od v tistih okoljih neredko uporabljanih praks žrtvovanja ljudi in izpostavi bistveno drugačen pogled na življenje (Telushkin 1997, 38): že v Stari zavezi je za Boga sprejemljivo le še žrtvovanje živali (Willmes 2009, 41–42).

Logika žrtvovanja v Svetem pismu sledi novozavezni dimenziji: Bog »žrtvuje« svojega Sina za odrešenje ljudi. Po tej logiki je razumljivo, da v Novi zavezi postane vsako drugo žrtvovanje v starozaveznem smislu nepomembno in nepotrebno. Edini žrtvovanji živali v Novi zavezi zadevata »dve grlici in dva golobčka« (Lk 2,24) in pashalno jagnje (Mr 14,12; Lk 22,7). Predvsem pri žrtvovanju pashalnega jagnjeta pa že v Mojzesovem starozaveznem poročilu prepoznamo svojevrstni edukativni pomen.

<sup>2</sup> Izjemo najdemo le v Knjigi sodnikov, ko oče žrtvuje svojo hčerko (Sod 11,29–40), a iz pripovedi razberemo, da je to očetova nepremišljena zaobljuba in ne klasično religiozno žrtvovanje (Römer 2013, 58, 62).

## 2. Pashalno žrtvovanje jagnjeta

Beseda pasha je povezana s hebrejskim glagolom *pésah*, ki pomeni preskočiti in prizanesti (Sveto pismo 1997, opomba k 2 Mz 12,11). V pashalno žrtvovanem jagnjetu lahko prepoznamo Boga, ki odjemale grehe tako, da jih »preskoči« in človeku prizanese, se pravi – odpusti. Opis celotnega obreda opravljanja pashalne daritve pa nas uči, kako lahko tudi danes z odpuščanjem rešujemo probleme in spore ter se ponovno povežemo z Bogom in med seboj.

Pashalna žrtev je torej v službi oblikovanja trajnega občestva oziroma trajnih odnosov v vsaki skupnosti, ki je prežeta z zmožnostjo odpuščanja. Ta proces poteka na teološki in na antropološki ravni. Ta »božja« zmožnost odpuščanja nas usposablja, da prečiščujemo odnose in tako presegamo ujetost v svoje lastne omejenosti in »začenjamo znova«. Pot v »šālôm«, ki ponazarja hrepenenje slehernega človeka po obljubljeni deželi,<sup>3</sup> je torej možna le na podlagi redne pashе. V tem kontekstu je razumljivo, da so jo Izraelci obhajali že v sužnosti in s tem anticipirali občutke prihoda v obljubljeno deželo, ki pomeni tudi prihod v božjo bližino (Rozman 1992, 60). V stiski človek in skupnost namreč močno potrebujeta prečiščene odnose, saj moremo le tako upati na novo »celost« v teološkem in v antropološkem smislu, ki vzdržuje hrepenenje po svobodi in miru ter prijateljstvu z Bogom in med ljudmi (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 447). Nedvomno v tem starozaveznem hrepenenju prepoznamo primerljivo pashalno prečiščevanje odnosov pri obhajanju Jezusove zadnje večerje, ki jo – prav tako anticipacijsko – obhajamo v velikonočni vigiliji, ko se spominjamo »srečne krivde«, ki jo je Jezus sprejel nase in nam omogočil, da se že v naprej veselimo življenja z Vstalim.

Pashalno jagnje je – kljub hrepenenju po odrešenem življenju – združeno predvsem z doživljanjem stiske. Po eni strani stiska ljudi med seboj poveže, po drugi strani pa se v težkih okoliščinah marsikdaj pokažejo tendence različnih interesov, ki skupnost hromijo in ji jemljejo življenjske moči. Zato je pomembno, da ima skupnost v stiski voditelja, ki ima jasno vizijo, hkrati pa je osebno stabilen in se zaveda svojega poslanstva. Mojzes je v življenju preživel in premagal dovolj stisk in je zlasti ob srečanju z Bogom v podobi gorečega grma začutil moč poslanstva. Če se opremo na ugotovitve V. Frankla, da v stiskah človek osebno raste (2014, 60), poslanstvo pa ga krepi za prenašanje trpljenja in bolečin (52), ugotovimo, da ima Mojzes dovolj kompetenc za vodenje pashalnega obreda.

Z vidika vzgoje za oblikovanje trajnih odnosov daje pripoved resda preproste, a pomembne izzive za iskanje temeljnih usmeritev na področju sodobne edukacije. Če v pripovedi, na primer, pojem »jagnje« nadomestimo s pojmom »konflikt«, lahko tudi »greh«, ob tem pa mislimo na konkretno težavo, ki nas boli in jo želimo rešiti, bomo doumeli, kaj pomeni: graditi skupnost, ki je tako povezana, da je zmožna preživeti in premagati tudi stiske v življenju.

<sup>3</sup> Hebrejska beseda »šālôm« prvotno pomeni »biti cel, nepoškodovan, zdrav, urejen, srečen« in izvira iz hrepenenja razdvojenega človeka po novi celosti. Živeti v miru pomeni, biti na poti k miru in na tej poti premagovati ovire, ki rušijo harmonijo odnosov – do Boga, do drugega in do sebe (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 446–447).

Prvo zanimivost odkrijemo že v načinu začetne komunikacije. V stiskah se obrne na Boga navadno le Mojzes. Tedaj že na začetku Bog nagovori Mojzesa in Arona, svojo komunikacijo pa takoj nato razširi na celotno skupnost (2 Mz 12,1–2). Takoj namreč, ko preide na konkretno navajanje pravil za opravljanje pashalne daritve, Bog zamenja slog in se obrne na celotno ljudstvo, to pa pomeni, da so z vidika božje komunikacije vsi postali člani ene božje družine (Janzen 1997, 82). Bog tako prvič v svetopisemski zgodovini celotno ljudstvo nagovori kot skupnost; to smemo razumeti kot »spočetje« izraelske narodne identitete. Najbrž Bog s tem metodološkim pristopom Mojzesa, ki se za izhod iz Egipta počuti najodgovornejšega, in prav tako njegovega brata in sodelavca Arona že na začetku spomni, da je projekt osvobajanja in potovanja v svobodo uresničljiv le v obliki timskega dela.

Pri posredovanju navodil Bog že uvodoma kar dvakrat izpostavi »prvi mesec«, ki pomeni nov začetek (2 Mz 12,2). Obhajanje pashe in nekvašenega kruha, vključno s pripravo na praznovanje, po božjem mnenju tako močno zaznamuje življenje, da se z njim začne novo obdobje. Bog ne pravi, naj se pasha obhaja v prvem mesecu, marveč izrecno poudari, naj mesec, v katerem se obhaja pasha, postane prvi mesec v letu. Odločilno je torej dejanje in ne čas dejanja. Dogodek, ki po dolgotrajni in monotoni sužnosti obuja upanje, pomeni nov začetek in omogoči »novo štetje« (Janzen 1997, 81). Bog po dogodkih in dejanjih spreminja čas in mu daje globlji pomen.

Takoj po didaktičnem prehodu v množinsko obliko in po uvodni naslovitvi na vse ljudstvo Bog v skladu s subsidiarno podelitvijo odgovornosti ponovno komunicira le z Mojzesom in z Aronom.<sup>4</sup> S tem ju postavi za »vodstveni tim« in ju pokliče v službo prečiščevanja odnosov. Žrtveno jagnje pa postane *felix culpa*, ki v procesu prepoznavanja in priznavanja greha in v obujanju zmožnosti odpuščanja spreminja človeka in utrjuje skupnost v obnavljajočih se odnosih. V skladu z najavljeno katarzo božje naročilo Mojzesu in Aronu v smiselno in aktualizacijsko transformirani obliki lahko razumemo takole: deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po en »konflikt« za očetno hišo, po en »konflikt« za hišo (2 Mz 12,3).

S psihološko-pedagoškega vidika je zgovorno tudi časovno določilo. Ne prvi, marveč »deseti« dan naj si vsak priskrbi po eno jagnje oziroma po en »konflikt«. V tej časovni premaknitvi se skriva potreba po neki določeni distanci do bolečega konfliktnega dogodka, da se povzročitelji lahko umirijo, poiščejo vzroke zanj in dejanje bolj celovito reflektirajo (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81).

Drugi poudarek zadeva identifikacijo greha, saj izpostavlja eno jagnje oziroma »en konflikt«. Vpletanje drugih konfliktov namreč hitro vodi v izražanje medsebojnih očitkov in obtoževanj, ki otežujejo katarzo (Caissy 1994, 142). Nato pa se Bog ponovno obrne na skupnost, na »očetno hišo«. Tu zasledimo sugestijo, da ne govorimo le o individualnem priznanju greha, marveč o resničnem stopanju v proces, ki spreminja skupnost. Vsak z odnosi povezan greh je namreč stvar skupnosti in le skupnost ga lahko uspešno razreši.

<sup>4</sup> Govorita vsej Izraelovi skupnosti in recita: »Deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po eno jagnje za očetno hišo, po eno jagnje za hišo.« (2 Mz 12,3) Slovenščina pozna dvojino, zato ta didaktična sprememba v božji komunikaciji izstopa še bolj kakor v drugih jezikih.

Družine in druge skupnosti se marsikdaj soočajo z grešnimi izzivi in težavami, ki jim same niso kos. Za takšne primere Sveto pismo priporoča, naj se družina ne zapira vase, temveč naj si poišče sorodno in dovolj močno drugo družino ali skupnost, ki je pripravljena priskočiti na pomoč (2 Mz 12,4). S tem se družine v težavah odpirajo in med seboj komunicirajo, to pa celotnemu procesu daje novo, socialno dimenzijo (Janzen 1997, 82), v krščanski tradiciji seveda predvsem eklezialno karitativno razsežnost. Čeprav – na primer – mašni vzklik »Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta«, postavlja v vlogo jagnjeta Kristusa, v povezavi z Mojzesovo pashalno žrtvijo te besede lahko začutimo kot vabilo k eklezialni in h karitativni participaciji pri reševanju konfliktov in k razbremenjevanju posledic grehov tudi takrat, ko vanje nismo neposredno vključeni. Kot Kristusove sodelavce nas s tem vzklikom liturgija kliče, naj se prepoznamo kot »hiše«, ki se upamo ljudem v grešni stiski tako približati, da v nas začutijo »število duš«, pripravljenih priskočiti na pomoč pri »prebavi jagnjeta«, čeprav z njim niso neposredno povezane in ga niso same zagrešile. Šele zmožnost za sprejemanje posledic »tujih« grehov in sodelovanje pri reševanju težav, ki formalno niso niti moje niti naše, oblikujeta odgovorne in vsestransko močne osebnosti (Cloud in Townsend 2001, 314).

Svojevrsten solidarnostni vidik pri predelavi konfliktov zaznamo tudi v priporočilu, naj vsak dobi toliko, kolikor more pojesti (2 Mz 12,4): s tem je presežena ponostavljena »matematična« logika pravičnosti. Vsekakor pa je pomembno, da konflikti ne zastarajo, kajti starih »jagnjet« ne moremo »prebaviti« (v. 5).

Za emocionalno predelovanje z napetostmi prežetega konflikta Bog že prvemu procesu identifikacije nameni deset dni. Ko smo ga identificirali, pa nam pripoved ponovno podarja svojevrsten štiridnevni »moratorij« (v. 6). Sveto pismo očitno predvideva, da nas identifikacija konflikta za takojšnje reševanje preveč povleče v emocionalno podoživljanje in potrebujemo nekaj časa za pridobitev ustrezne distance. V tem času smo povabljeni, da uvidimo svojo lastno vlogo pri »grehu« in iščemo poti k rešitvi na osebni ravni. Sveto pismo namreč izrecno poudari, naj »jagnje« zakoljemo oziroma kot skupnost začnemo reševati konflikt šele četrty dan proti večeru. Po ustreznem delu »na sebi« je človek namreč boljše pripravljen na ustvarjalno sodelovanje pri oblikovanju vizij, ki po priznanem grehu lahko skupnost dodatno poveže.

Res je, da skupnost, ki priznava konflikte in grehe – še zlasti če se za pomoč obrne na koga zunaj sebe –, razodene svoje hibe in tudi navzven pokaže ranljivost in nepopolnost. Res je tudi, da v Svetem pismu od izvirnega greha dalje ne najdemo popolnih skupnosti, za reševanje z grehi povzročenih tegob pa so očitno potrebne žrtve. Zato je razumljiv nasvet, da se po grehu niti kot posamezniki niti kot skupnost ne zapiramo vase, marveč v svojem okolju odkrito priznajmo težave, s katerimi se soočamo in ukvarjamo. Kri žrtvovanega jagnjeta, s katero pomažemo »podboja in naddurje hiš« (v. 7), je namreč vidno znamenje, da imamo težave, a jih tudi rešujemo. To znamenje – vsaj v kolikor toliko zdravem okolju – vabi k solidarnosti in pripravljenosti za pomoč. Tam namreč, kjer srečamo »pomazane podboje«, se življenje ohranja in krepi, »čisti podboji« pa okolju sugerirajo, da se sku-



pnost zapira, in tam se življenje izgublja (v. 12–13). Ranljivost tako postane znamenje božje zaveze (Janzen 1997, 82), ki omogoča preživetje in zagotavlja priložnosti za nove začetke in za nove odnose.

Nekateri v tej božji pedagogiki vidijo prve zametke psihoterapije (Höfer 1997, 37–38). Vsekakor sta to obred in proces, ki zdravita odnose. Glede na dejstvo, da smo ljudje še vedno tudi »mesojedci«, pa si – še zlasti ob v sodobnem času utečeni masovni proizvodnji mesnih jedi – težko predstavljamo, da bi kako drugo jagnje darovalo svoje življenje bolj smiselno od tistega, ki je v obrednem dejanju žrtvovano tako, da rešuje konflikte in obnavlja odnose. Jagnje je v tem smislu v biblični in v krščanski tradiciji močan simbol. Ni pa seveda izključeno, da »jagnjeta konfliktov in grehov koljemo« tudi ob vegetarijanski ali veganski prehrani.

### 3. Abrahamova »žrtev«

Abraham, ki pri Mamrejevih hrastih zakolje »mlado in lepo tele« in z njimi pogosti tri može (1 Mz 18,7–8), ne opravi kakega religioznega obrednega žrtvovanja. Lahko pa v tem dejanju zaslutimo podobne želje po urejanju odnosov kakor pri Mojzesovi pashalni daritvi. Ni izključeno, da se je takrat, ko je »stal pri njih in so jedli« (v. 8), odprl in obiskovalcem razodel svoje težave. Ne nazadnje nas k temu navaja reakcija njegove žene, ki se je nasmehnila obljubi, da bosta dobila sina (v. 12). Zagotovo je ta dogodek spremenil njun medsebojni odnos, ki je kmalu postal rodoviten.

Z Izakovim rojstvom Abraham še zdaleč ni rešen vseh težav, najbrž tudi grešnih nagnjenj ne. Najprej ga kmalu po Izakovem rojstvu žena »prisili«, da odslovi svojega nezakonskega sina Izmaela in njegovo mamo Hagaro (1 Mz 21,9–14). Ko pa Izak preide v obdobje mladostniškega odraščanja, ga Bog postavi pred težko preizkušnjo, v kateri zahteva, da »žrtvuje« svojega ljubljenega sina.

Abraham doživlja Izakovo odraščanje očitno tako dramatično, da ima občutek, kakor bi mu ga Bog kradel in ga želel »uničiti«. Dejansko pa je to preizkus njegove vere, ki bo omogočila preživetje tako očetu kakor sinu, saj razplet pripovedi pokaže, da Bog že od začetka nima namena prisiliti Abrahama, da uresniči žrtvovanje (Avsenik Nabergoj 2015, 561). Dramatika pripovedi namreč nakaže željo Boga, da Izak odraste in postane samostojen. Zato ga mora »iztrgati« iz očetovih (in materinih) rok, očeta oziroma mater pa »prisiliti«, da svojega otroka zaupa Bogu bolj kakor svoji lastni skrbi. V tem smislu pripoved tematizira poleg odnosa med Bogom in človekom tudi vprašanje zakonskih in medgeneracijskih odnosov (Kalimi 2009, 86). S svojo dramatikoj pa sporoča, da na polju odnosov ključne rešitve presejajo zakonitosti človeške logike in da se do njih lahko dokopljemo le na podlagi čuteče empatične medosebne komunikacije, ki gradi na veri in na zaupanju v Boga.

Domnevamo lahko, da se je Abraham na svojega sina močno navezal. Boji se, da bi ga izgubil. S posesivnim odnosom ustvarja dodatne konflikte in napetosti, zato ga Bog preizkuša in pošilja v svojevrstno katarzo. Božja pedagogika očitno

predpostavlja, da je človek na področju osvobajanja od posesivnosti učljiv le, če to »boli«.

Bog se torej odloči za preverjeno, izkustveno metodo poučevanja in Abrahamu z uporabo bolečine pove, da Izak ni njegov, marveč božji otrok, ki ima tako v božjem načrtu kakor v smislu človeškega dostojanstva pravico do samostojnega življenja in do svojih lastnih vizij. V čudoviti pripovedi z naslovom »Abraham daruje Izaka« (1 Mz 22,1–14) so namreč vsebovani vsi ključni psihološki vidiki in koraki mladostniškega odraščanja, od socializacije v svet odraslih do »trganja« medgeneracijskih družinskih spon, ki so prvi pogoj za proces individualizacije in oblikovanja odraslih, samostojnih in suverenih medosebnih odnosov. Njena edukativna moč pa je pravzaprav v religiozni dimenziji pripovedi, saj Abraham sproti prečiščuje svojo vest in rešuje temeljne dileme v neposredni komunikaciji z Bogom. Molitve in pogovor z Bogom ga resda ne obvarujeta konfliktov in bolečine, a ga usmerjata in opogumljata pri prenašanju in reševanju zahtevnih življenjskih dilem.

Otroci svojim staršem »morajo« sporočiti, da odraščajo in želijo postati samostojni. Starši pa svojim otrokom prav tako »morajo« povedati, da jih imajo radi in jih ne želijo spustiti v svet nepripravljenih in nevzgojenih. Pripoved o Abrahamu in Izaku ponazarja na fizični, na psihični in na religiozni ravni, kako težko in zahtevno delo je ločevanje in odraščanje za obe generaciji, za starše in za otroke.

Zgovorna je že začetna formulacija pripovedi. Z besedami »po teh dogodkih« nas namreč Sveto pismo očitno uvede v nekaj novega (Römer 2013, 52). Hkrati pa že v napovedi zaslutimo dramatičnost nadaljevanja (Hartley 2000, 206), ki je značilna za dinamiko mladostniškega odraščanja.<sup>5</sup>

Druga zanimivost: Sveto pismo že na začetku naznani, da je to preizkušnja. S tem pove bralcu pravzaprav več, kakor je vedel Abraham (Römer 2013, 52). Sveto pismo tako morda skuša bralca razbremeniti in mu vnaprej naznani srečen konec. Kljub temu pa poudarjena dramatika božjo preizkušnjo tako približa, da se kaj hitro spremeni v opis dejanskih in povsem realnih situacij. Bog se namreč s človekom ne igra, zares ga preizkuša in vzgaja. Zato Abrahama kot »očeta vere« postavi v povsem realne in skrajno dramatične okoliščine. Abraham namreč ni le božji učenec, marveč tudi naš učitelj, ki nas nagovarja ne zgolj na kognitivni, marveč na izrazito emocionalno-izkustveni ravni (Walton 2001, 514). Tudi sodobni starši vnaprej vedo, da jih bodo odraščajoči otroci postavljali na zahtevne preizkušnje. A če se bodo izmikali zahtevnosti mladostniških izzivanj in se izgovarjali, da so to »le za preizkušnje«, se bodo te »preizkušnje« sprevrgle v nerazrešljive zaplete in povzročile nepopravljive posledice. V trenutku namreč, ko mladostnik zasluči, da starši njegovo »izzivanje« dojemajo ne kot obliko izražanja dejanskih problemov in stisk, marveč kot »igrivo merjenje moči«, se bo začel oddaljevati in zapirati vase ter siliti v težave s trajnimi posledicami.

Ko je torej – verjetno po nepredvidljivih in neprijetnih mladostniških reakcijah – Bog poklical Abrahama, mu je ta brez pomislekov odgovoril: »Tukaj sem.« (1 Mz

<sup>5</sup> Ob daritvi je imel Izak okoli dvajset, Abraham pa nekaj nad sto let. Kljub možni simboliki obstaja prepričanje, da je bil Izak takrat že krepak mladenič, Abraham pa precej v letih (Hartley 2000, 209, 211).

22,1) S tem se je dal Bogu povsem na voljo (Cohen 1995, 81–82) ter Izaku in Bogu sporočil svojo temeljno držo, da ju namreč ne glede na težo preizkušnje ne bo zapustil. Prav hrepenenje po odgovoru »tukaj sem, brez pogojev«, je ključni razlog za mladostniško izzivanje. Z njim le testirajo, koliko resnice je v starševskem izražanju brezpogojne ljubezni. Želijo se prepričati, da so sprejeti in ljubljene tudi takt, ko niso takšni, kakor bi si starši želeli.

Potem ko je Abraham izrekel svoj »Zgôdi se«, se začne njuna skupna kalvarija odraščanja. Izak mu s svojim pubertetniškim ravnanjem vse bolj nazorno sporoča, da odrašča in želi postati samostojen. Abraham do njegovega »nenormalnega« vedenja ne more ostati ravnodušen in čuti vse več dilem in notranjih bolečin. Celotno situacijo doživlja kot božje naročilo: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal.« (1 Mz 22,2)<sup>6</sup>

To božje naročilo je za Abrahama strahotno zahtevno, dramatično in emocionalno. Poleg antropološke ravni je zahtevno tudi z vidika Abrahamove vere, saj mu Bog »uničuje« obljubljeni potomstvo (Klosinski 2007, 192). Najmanj, s čimer se mora Abraham sprijazniti, je spoznanje, da Bog lahko svojo obljubo tudi umakne.

Najprej mu Bog pove, da ne govori o kateremkoli otroku, marveč o njegovem sinu (»vzemi svojega sina«).<sup>7</sup> Nato ga spomni, da imata s Saro samo enega otroka (»svojega edinca«), ki ga oba vidita tudi v vlogi prvorojenstva in s tem kot nekoga, ki jima v življenju največ pomeni (Levenson 1993, 12). Toda Bog še dalje stopnjuje napetost in očetu priključuje v zavest vso ljubezen in veselje, ki ju je imel s svojim otrokom (»ki ga ljubiš«). Končno izgovori še otrokovo ime (»Izaka«), ki v emocionalnem smislu ontološko povzema vse, za kar Abraham živi.<sup>8</sup>

Zanimivo, da Abraham ne postavlja Bogu nobenih vprašanj in pri njem ne išče nikakršnih argumentov in utemeljitev, marveč vanj tako močno veruje, da mu brezpogojno zaupa (Krašovec 1999, 107). Njegovo notranjo pripravljenost na učecho se komunikacijo z Bogom zaznamo tudi v dejstvu, da se takoj odzove na božje povabilo (1 Mz 22,3). Marsikdaj namreč Bog v podobnih okoliščinah človeka pokliče dvakrat, Abraham pa se brez zadržkov in z izrazito pozitivnim odgovorom odzove na prvi klic (Hartley 2000, 206).

Sledi tridnevno potovanje na goro, kamor očeta in sina spremljata dva hlapca. To potovanje lahko primerjamo z mladostnikovo socializacijo v svet odraslih. V

<sup>6</sup> »Morija« bolj kakor konkretno deželo ali goro označuje naravo prostora; to je mesto, kjer se stikata materialno in duhovno, zemeljsko in nebeško (Powell in Self 2007, 61–62).

<sup>7</sup> V sorazmerno kratki pripovedi Sveto pismo nenavadno pogosto in brez identifikacijskih potreb uporabi izraza »sin« in »oče«, to pa kaže na izpostavljeno emocionalno razsežnost dogajanja (Friedman 2001, 74). Izakove spremembe Abrahama nemara tako iztirijo, da mora sebi in okolici nenehno dopovedovati, kdo je oče in kdo sin, bodisi iz strahu pred izgubo vloge in identitete bodisi kot izraz moči in želje po obvladovanju Izaka.

<sup>8</sup> Govorimo o dramah, ki jih doživljajo mnogi starši v strahu, da kdo od njihovih otrok ne zaide v kake tvegane okoliščine. Tako – po Abrahamu – Bog tudi danes vzgaja starše, ne zato, ker bi jim privoščil bolečine in trpljenje, marveč zato, da storijo vse, kar je v njihovih močeh, da otroke vzgojijo za zdravo samostojno življenje.

skladu z dinamiko odraščanja zlasti za očeta ta pot najbrž ni bila preprosta, saj mladostnik v takšni odprti komunikaciji rad navrže kako izzivalno vprašanje, ki je prezahtevno in preveč osebno za obdelavo v javnosti (Corey 1995, 23). Zato se Abraham odloči, da nadaljuje potovanje le še s sinom, ob tem pa računa na pogovor na štiri oči. Čeprav je Abraham še vedno prepričan, da Bog zahteva od njega žrtvovanje Izaka, izrazi upanje, da se oba vrneti z gore (1 Mz 22,5). To je najgloblja religiozna drža, ki veruje in upa tudi takrat, ko za to ne najde oprijemljivih razlogov (Powell in Self 2007, 131–132). Njegovo »upanje proti upanju« nosi globoka vera, da se sodelovanje z Bogom preprosto »mora« dobro končati in da bo Bog kljub kontradiktorni zahtevi našel rešitev, ki je v službi življenja (Wiersbe 1991, 109–110).

Abraham svojega sina aktivno vključi v pripravo žrtvovanja, pri katerem je predvidena žrtev Izak sam (Hartley 2000, 208). Naloži mu drva, on pa skrbi za ogenj in nož (1 Mz 22,6). Ta razdelitev bremen je v pedagoškem kontekstu povsem razumljiva. V drveh namreč moremo prepoznati vprašanja, ki bremenijo sina; ogenj in nož pa simbolizirata skrbi in bolečine očeta, ki spremlja svojega odraščajočega sina in se boji, da bi se sin izmuznil njegovim rokam, najbrž pa tudi vizijam in načrtom.

Ena ključnih karakteristik dobrih vzgojiteljev je sposobnost poslušanja. V tem smislu je Abraham dober vzgojitelj, saj zna počakati, da Izak začne komunikacijo na štiri oči. Ob tem pa mu kljub kontradiktorni in v tistem trenutku nerazumljivi božji zahtevi zagotovi svoj »fiat« (v. 7a).

Ko Izak dobi očetovo temeljno zagotovilo brezpogojne ljubezni (Moyers 1996, 222), si upa zastaviti konkretnjša vprašanja: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« (1 Mz 22,7b) »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin« (1 Mz 22,8a), mu odgovori Abraham. Najbrž mu srce v tistem trenutku ni dovolilo izreči, da je Izak predviden za »žrtveno jagnje« (Höfer 1993, 121). Upošteval je moč Abrahamove vere, pa je ta odgovor pravilen, saj trdno upa, da bo Bog našel rešitev, čeprav je sam še ne sluti.

Po tem nejasnem, a upanja polnem odgovoru potujeta dalje, najbrž v tišini (121). Pomembno je, da potujeta skupaj in da tudi na kraj prideta skupaj (1 Mz 22,8b–9a). Dvakratni poudarek na »skupaj« izraža intenzivnost njunega medsebojnega odnosa in neizrekljivo globino komunikacije (Hartley 2000, 208), vsaka dodatna beseda bi jo namreč porušila. Narušila pa bi tudi moč Abrahamove vere, ki ne temelji na razumevanju, marveč na predanem za-upanju.

Vrhunec psihološke dramatičnosti doseže pripoved v trenutku, ko Abraham sezida oltar, zveže svojega sina in dvigne nadenj nož (1 Mz 22,9b–10). Takrat oče svojega sina neposredno identificira z žrtvijo in Izak nima drugega izhoda, kakor da se v njej prepozna in jo sprejme (Hartley 2000, 205). To je trenutek, ko v kaki konfliktni situaciji oče s svojo avtoriteto sina (ali hčer) postavi v eksistencialno odvisnost in prisili v izpolnjevanje svojih zahtev ter ga tako poniža v otroško držo, ki jo je sin že zdavnaj presegel.

Če se kaj takšnega zgodi le tu in tam, mladostniki tega ne jemljejo pretirano tragično, čeprav se v njih nakopičita jeza in agresivnost (Caissy 1994, 128). Če pa

to preide v utečeno ravnanje avtoritarnih in nerazumevajočih staršev, se bodo mladostniki vdali v vlogo žrtve in prenehali odraščati in se osamosvajati. V takšnih primerih otroci ostanejo otroci tudi še po tem, ko bi si starši želeli imeti ob sebi odrasle in samostojne sinove in hčere. Zato je božji klic, ki ga zasliši Abraham že med dejanjem in je tokrat močnejši od prvega (Cohen 1995, 83–84), saj ga Gospodov angel nagovori dvakrat, ključnega pomena.<sup>9</sup>

Morda je Abraham zaslišal božji glas v vesti, ko se je zavedel, da gre to izvajanje moči predaleč in bo sina »umoril«, če bo nadaljeval takšno ravnanje. Ni pa izključeno, da v »Gospodovem angelu« prepoznamo glas žene, ki spomni svojega moža, kam lahko takšna dejanja privedejo. Zavedati se namreč moramo, da so družinski konflikti in prepiri v času mladostniškega odraščanja sestavni del življenja in se jim ne moremo povsem izogniti (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81). Pomembnejše od izogibanja konfliktom je prizadevanje, da jih rešujemo v predanem zaupanju Bogu, ki spodbuja dostojanstveno in spoštljivo komunikacijo tudi na imanentni ravni. Predanost in zaupanje kot temeljni kategoriji vsakega ljubečega odnosa (Ortynecka 2015, 60) tako pridobita transcendentno razsežnost, ki starše razbremeni neredko s strahom prežete imanentne odgovornosti za odraščajočega mladostnika.

Ob glasu Gospodovega angela se torej Abraham zdrzne in si dopove, da Izak ni več otrok. Odločneje kakor v obdobju strahu ugotovi, da Bog ne želi žrtve. Bog ne zahteva nasilja (Weaver 2013, 104–105) in ne želi žrtvovanja ljudi, še najmanj otrok (Powell in Self 2007, 74). Želi pa, da se Abraham odreče posesivnosti in sinu dovoli odrasti. Pove mu, da Izak ni več njegov otrok, marveč je človek, ki bo prej ali slej postal samostojen in ne bo več uresničeval le pričakovanj in načrtov staršev. Abraham se zave, da bo sina uničil, če ga bo posesivno omejeval in »zvezoval« v otroško držo.<sup>10</sup> V tem dramatičnem dogodku odraščata oba: Abraham kot oče in Izak kot sin. Oba tudi izkusita, kako je avtoriteto, ki je zlasti v povezavi z likom očeta namenjena rasti in množitvi,<sup>11</sup> mogoče izkoriščati in zlorabljeni (Höfer 1997, 82–83).

Čeprav so videti na prvi pogled Abrahamova spoznanja razumljiva in njegove odločitve logične, bi bila glede na naravo in namen bibličnih besedil edukativno-psihološka interpretacija enostranska in preveč površinska, če bi ignorirali religiozno razsežnost te pripovedi. Brez nje Abraham namreč kljub »logiki« ne bi bil sposoben odločitev in dejanj, ki so reševala življenje. Trdna in predana vera mu daje ne le smiselna in odrešujoča spoznanja, marveč ga predvsem napolnjuje z upanjem ter motivira in opogumlja, da imajo tudi nepremagljive težave svoj smisel in jih je mogoče bodisi prenesti bodisi obvladati (Sečnik 2013, 122). Kljub ve-

<sup>9</sup> Tedaj mu je zaklical Gospodov angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stôri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« (1 Mz 22,11–12)

<sup>10</sup> V tem spoznanju nas utrjuje tudi reakcija dvanajstletnega Jezusa v templju. Tam ga Marija nagovori kot »otroka«, on pa ji vrne odgovor odraslega človeka (Lk 2,48–49).

<sup>11</sup> Latinska beseda »auctoritas« se izpeljuje od glagola »augere«, ki pomeni »spodbujati, večati, množiti (razmnoževati), zmagati« (Höfer 1997, 82).

liki stiski in negotovosti niti enkrat ne kritizira niti sina niti Boga. Njegova komunikacija je vseskozi pozitivna in prav predano zaupanje v veri, ki je močnejše od strahu (Cahill 1998, 86), odločilno vpliva tudi na reševanje konfliktov na imanentni ravni, to pa za sodobno katehezo in širšo vzgojo postaja vse bolj pomembno. »Prej človek ni potreboval vedno znova obnavljati zaveze z Bogom, saj je bila to bolj ali manj odločitev skupnosti. Danes se mora vedno znova odločati in se odpirati milosti, ki mu jo Bog daje. Pri tem ne more biti prepuščen sam sebi.« (Vodičar 2010, 556) Abraham, ki je na poti z Izakom, je pravzor za takšno rast v veri.

Takoj po spoznanju, da Bog ne želi žrtvovanja otroka, Abraham za svojim hrbtom odkrije »nadomestno žrtev« (1 Mz 22,13). V podobi ovna, ki se z rogovi zaplete v grmovje, lahko prepoznamo značilnosti mladostniških reakcij, ki z izzivanji »brusijo« svoj značaj in oblikujejo svoje lastne življenjske vizije. Grmovje pa mora to brušenje vzdržati in prenesti in s tem ponazarja vlogo staršev. Tako se pravzaprav vlogi zamenjata, saj ob takšnem brušenju starši postanejo žrtve. Čeprav je jasno, da starši postavljajo meje odraščajočim otrokom, so vendarle mladostniki tisti, ki »dozirajo« pritiske na starše in s tem usmerjajo komunikacijo in ji dajejo svojo dinamiko. Vloga dobrih staršev v obdobju mladostniškega odraščanja je namreč (tudi) v tem, da zagotovijo dovolj močan, a predvidljiv »upor«, ko otroci vedo, kakšen odgovor jih čaka, če bodo s svojimi pritiski pretiravali. Vsekakor pa ta naporna in boleča komunikacija starše privede do temeljnega (Abrahamovega) spoznanja, da namreč niso »lastniki« svojih otrok in da morajo »žrtvovati« načrte in pričakovanja, ki so jih morda polagali vanje (Firestone in Catlett 2009, 60).

Poleg tega, da si mladostniki ob doslednem odzivanju staršev »brusijo« svoj lastni značaj, s svojim izzivanjem preverjajo tudi njihovo vrednostno trdnost in osebnostno stabilnost (Caissy 1994, 76). Abrahamova uvidevna transformacija iz »storilca« v vlogo »žrtve« namreč nakazuje, da se Bog ne zadovolji s pobožnimi religioznimi izgovori, temveč »zahteva« celosten in eksistencialen odgovor v veri, ki je sad odrasle in zrele ter odgovorne imanentne (antropološke) in transcendentne (religiozne) komunikacije. V tem smislu je Abrahamova daritev preizkus njegove in naše odraslosti in zrelosti v veri in vzgoji (Cohen 1998, 90), ki transformirata starše in jim dovoljujeta »manjšanje«, da otroci lahko rastejo. Sposobnost transformacije tudi Abrahamu in njegovemu sinu Izaku omogoči, da se izpolni prvotno »upanje proti upanju« in se oba – kot odrasla človeka – vrnete k hlapčema (1 Mz 22,19).

## 4. Sklep

Ob hermenevtičnem branju svetopisemskih pripovedi, ki bralca po eni strani vključijo v dogajanje, po drugi strani pa mu dovolijo neko določeno časovno distanco, človek permanentno spoznava sebe in oblikuje svojo samopodobo.<sup>12</sup> V tem kon-

<sup>12</sup> Pri vzpostavljanju zavesti o samem sebi si pogosto lahko pomagamo prav s pripovedjo. »Preko pripovedovanja beseda jaz izstopi iz ujetosti v samega sebe, saj spregovori – in s tem se lahko izrazi, oblikuje samopodobo. Posameznik tako ne le izrazi sebe, ampak tudi izbira sebe. Dejanje – to je tudi

tekstu biblične pripovedi odstirajo globoka pedagoška vprašanja, v katerih tudi žrtvovanje vidimo v drugačni luči. Vse se dogaja iz božje ljubezni do človeka. Tako Mojzesovo jagnje ne umre zgolj iz potrebe po prehranjevanju, marveč dobi v obrednem žrtvovanju globlji smisel in pomen, saj daruje svoje življenje tudi in predvsem za »katarzo« medosebnih odnosov.

Še globlji pomen ima Abrahamova pripravljenost, žrtvovati sina. V dramatični dinamiki odraščanja ga pred dejanskim žrtvovanjem rešita vera in zaupanje v Boga, ki mu v zadnjem trenutku sporoči, da tega ne zahteva. Zahteva pa, da ga izpusti iz svojega objema in ga preda v božje roke. Le tako Izak lahko zaživi kot samostojen človek in si v nadaljnji komunikaciji z Bogom – in ne več toliko s svojim očetom Abrahamom – oblikuje svojo lastno prihodnost.

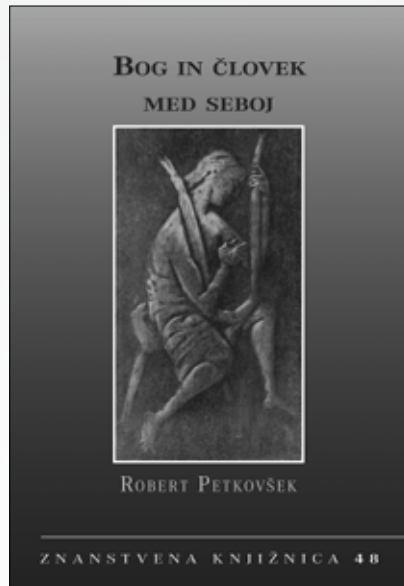
Za sodobne življenjske razmere sta zgovorni obe pripovedi. Mojzesova nas na slikovit način uvaja v prepotrebne dinamike sprotnega reševanja medosebnih zapletov in konfliktov, v katerem odprto priznavanje svojih lastnih hib in sposobnost odpuščanja postaneta temeljni razsežnosti trajnih odnosov in »zdravih« skupnosti. Kontradikcija uresničevanja božje odpuščajoče ljubezni je namreč v tem, da so »bolne« skupnosti bolj zdrave od tistih, ki se imajo za brezhibno zdrave. Abrahamova pripoved pa izpostavi vero kot tisti dar, ki razbremeni človeka morečih strahov in je elementarnega pomena za urejanje medgeneracijskih odnosov. Razsežnosti obeh pripovedi sta za sodobno vzgojo ključnega pomena, saj današnja družba na mnogih področjih propagira rešitve zunaj sebe in človeka odmika od potreb po srečanju s seboj in od potreb po svoji lastni transformaciji.

## Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnost. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Cahill, Thomas.** 1998. *The gifts of the Jews*. New York: Nan A. Talse.
- Caissy, A. Gail.** 1994. *Early Adolescence: Understanding the 10 to 15 Year Old*. New York-London: Plenum Press.
- Cloud, Henry, in John Townsend.** 2001. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cohen, J. Norman.** 1995. *Self, Struggle, and Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- — —. 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us Through the Stages of Life*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Corey, A. Michael.** 1995. *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham-New York-London: University Press of America.
- Firestone, W. Robert, in Joyce Catlett.** 2009. *The Ethics of Interpersonal Relationships*. London: Karnac.
- Frankl, E. Viktor.** 2014. *Biti človek pomeni najti smisel*. Ljubljana: Novi svet.
- Friedman, E. Richard.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hartley, E. John.** 2000. *New International Biblical Commentary: Genesis*. Peabody: Hendrickson Publishers, Paternoster Press.
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Men-*

- schen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk-buch.* München: Don Bosco Verlag.
- . 1997. *Heile unsere Liebe: Ein gestaltpädagogisches Lese- und Arbeitsbuch.* München: Don Bosco Verlag.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kalimi, Isaac.** 2009. Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 63–87. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Klosinski, Gunther.** 2007. Abrahams Infantizidversuch: Psychodynamische und interpretative Annäherung aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters. V: Bernhard Greiner, Bernd Janowski in Hermann Lichtenberger, ur. *Opfere deinen Sohn! Das »Isaak-Opfer« in Judentum, Christentum und Islam*, 185–195. Tübingen: Franke Verlag.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Levenson, D. Jon.** 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity.* New Haven: Yale University Press.
- Moyers, Bill.** 1996. *Genesis: A living conversation.* New York: Doubleday.
- Obeleniené, Biruté, in Gintaré Gabševičiené.** 2015. Causes of Conflict in Marriage as Expressed by Moderators and Participants of the »Encounters of Married Couples« Programme. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 81–94. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Ortynecka, Alicija.** 2015. Contemporary Love and Pure Relation. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 57–80. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Powell, Larry, in William R. Self.** 2007. *Holy Murder: Abraham, Isaac, and the Rhetoric of Sacrifice.* Lanham: University Press of America.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, sex, and violence in the Old Testament.* New York: Paulist Press.
- Rozman, France.** 1992. *Svetopisemske osnove.* Ljubljana: DZS.
- Sečnik, Jože.** 2013. Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:121–132.
- Stiebert, Johanna.** 2013. *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible.* Oxford: University Press.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Telushkin, Joseph.** 1997. *Biblical literacy.* New York: William Morrow.
- Vodičar, Janez.** 2010. Narativna kateheza. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 4:553–563.
- Walton, H. John.** 2001. *The NIV Application Commentary: From biblical text ... to contemporary life.* Grand Rapids: Zondervan.
- Weaver, J. Denny.** 2013. *The Nonviolent God.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wiersbe, Warren.** 1991. *Be obedient.* Colorado Springs: Charlot Victor Publishing.
- Willmes, Rainer.** 2009. Die Prüfung Abrahams nach Gen 22,1–19. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 39–59. Paderborn: Ferdinand Schöningh.





*Robert Petkovšek*

### **Bog in človek med seboj**

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

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

---

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

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,245—264  
 UDK: 27-538-58  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 07/2016

*Ivan Platovnjak*

## Žrtvovanje v krščanski duhovnosti

*Povzetek:* Večina leksikonov in jezikovnih slovarjev poudarja, da je »praksa« žrtvovanja navzoča v vseh religijah, a z različnimi poudarki in oblikami. V središču krščanstva sta žrtvovanje Jezusa Kristusa in njegovo vstajenje za odrešenje vsakega človeka. Jezus Kristus je s svojim enkratnim žrtvovanjem odpravil vse druge oblike žrtvovanja. Ker je krščanska duhovnost živeta, udejanjena krščanska vera v Kristusovem Duhu, je v njej žrtvovanje zagotovo navzoče. Temeljno vprašanje pa je, ali je žrtvovanje njena bistvena razsežnost ali pa samo ena od mnogih. V razpravi odgovarja avtor na to vprašanje z analizo ankete *Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*, ki jo je pripravil in izvedel v letu 2016. V prvem delu razprave predstavi anketni vzorec, nato pa še rezultate analize te ankete. V zadnjem delu na podlagi rezultatov analize prikaže, da je žrtvovanje kot odpovedujoča in darujoča se ljubezen bistvena razsežnost krščanske duhovnosti.

*Ključne besede:* duhovnost, krščanstvo, žrtvovanje, anketa, odpoved, darovanje, zadoščevanje

### *Abstract:* **Sacrifice in Christian Spirituality**

Most lexicons and vocabularies stress the fact that the »practice« of sacrifice is present in all religions, although it comes in a variety of emphases and forms. The sacrifice of Jesus Christ and his resurrection aimed at redemption of all men are central to Christianity. With his unique sacrifice, Jesus Christ dispensed with all other forms of sacrifice. Since Christian spirituality is manifest, actualized Christian belief in the Spirit of Christ, it most certainly encompasses sacrifice. The basic question, however, remains open, and that is whether sacrifice is the essential dimension of this spirituality or merely one of many. In the present paper the author answers this question by presenting an analysis of the survey »Sacrifice in Christian Spirituality« he prepared and conducted in 2016. In the first part of the paper, the concept of the survey is demonstrated, continuing with presentation of the survey results. In the concluding part, the author, on the basis of the results, illustrates that sacrifice as self-denying and self-offering love is an essential dimension of Christian spirituality.

*Key words:* spirituality, Christianity, sacrifice, survey, self-denial, self-offering, satisfaction

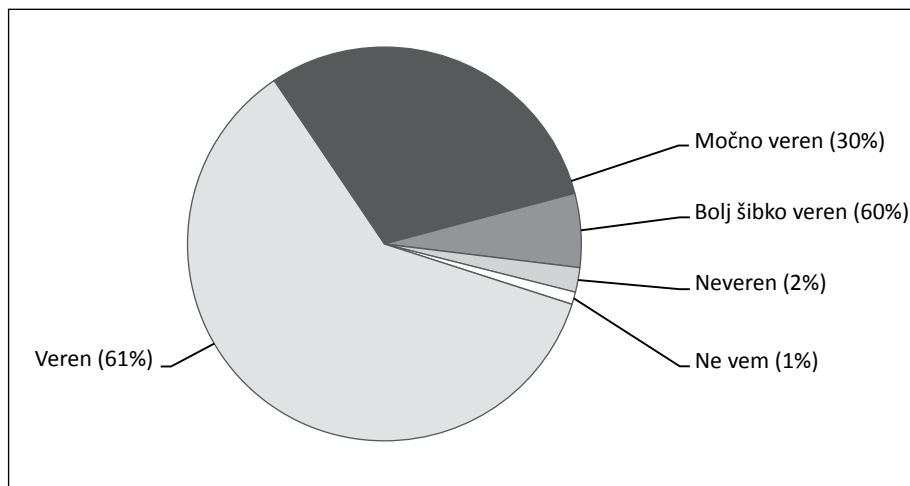
Večina leksikonov in jezikovnih slovarjev poudarja, da je »praksa« žrtvovanja navzoča v vseh religijah, a z različnimi poudarki in oblikami (Beirnaert 1962. s. v. *Opfer*; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. *Sacrifice*; Fornari 2006, s. v. *Sacrificio*; SSKJ 2000, s. v. *Žrtvovanje*). V središču krščanstva je žrtvovanje Jezusa Kristusa na križu za odrešenje vsakega človeka in vsega sveta. Jezus Kristus je s svojim žrtvovanjem odpravil vse druge oblike žrtvovanja. Njegovo žrtvovanje pa je tesno povezano z njegovim vstajenjem. Sam o sebi pravi: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje.« (Jn 3,16)

Ker je krščanska duhovnost živeta, udejanjena krščanska vera v Kristusovem Duhu (Desseaux 1986; Špidlík 1998; Platovnjak 2013), je v njej žrtvovanje zagotovo navzoče. Temeljno vprašanje je, ali je žrtvovanje njena bistvena razsežnost ali pa samo ena od mnogih. Glede na različne teologe, ki govorijo o navzočnosti žrtvovanja v krščanstvu in o njegovi duhovnosti, bi lahko naredili različne sklepe. Nekateri zelo malo (Špidlík 1998) ali pa sploh ne govorijo o tem (Truhlar 1974), drugi postavljajo to v ospredje (npr. razlage različnih krščanskih pobožnosti; Nadrah 2014). Nismo pa našli nobene raziskave, ki bi prikazala, kako ljudje sami razumejo navzočnost žrtvovanja v krščanski duhovnosti. Zato smo se odločili, da izvedemo anketno raziskavo (*Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*) med ljudmi, ki živijo krščansko duhovnost sredi vsakdanjega življenja, da bi z njo mogli odgovoriti na naše temeljno vprašanje. Ker različni leksikoni in jezikovni slovarji dajejo besedi žrtvovanje veliko različnih pomenov, bomo z analizo ankete poskusili prikazati, kaj anketirani razumejo pod besedo žrtvovanje na splošno in kaj jim žrtvovanje pomeni v okviru živete krščanske vere.

Najprej bomo na kratko predstavili anketo in pojasnili, kdo je nanjo odgovarjal, nadaljevali pa s predstavitevijo rezultatov njene analize. Končno bomo skušali na podlagi rezultatov analize prikazati tudi temeljna sporočila ankete in smernice, ki jih ta sporočila ponujajo za globlje razumevanje žrtvovanja v krščanski duhovnosti.

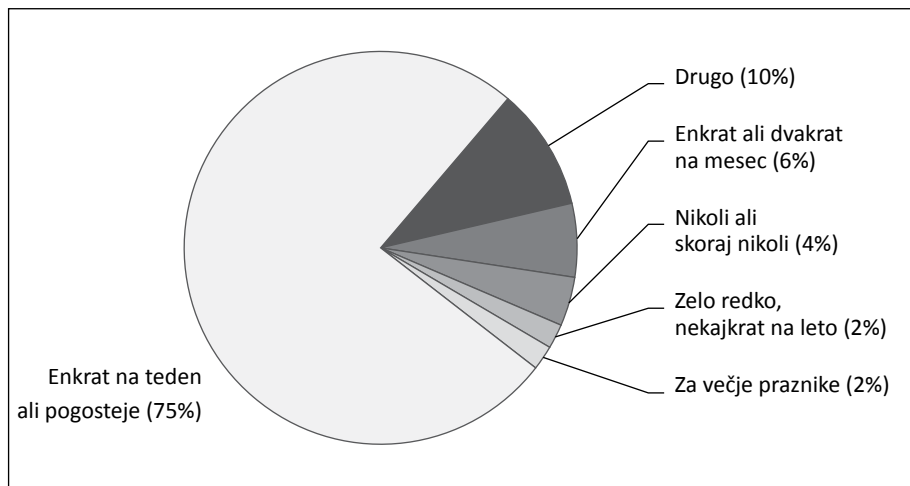
## 1. Anketni vzorec

Anketa (2016) z naslovom *Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*, ki jo je sestavil avtor razprave, je obsegala 28 vprašanj. Na spletni strani <https://www.1ka.si> je bila aktivna od 10. 4. do 8. 5. 2016. Delno je na vprašanja odgovorilo 1298 anketiranih, celotno anketo pa je izpolnilo 1093 vprašanih (30 % moških in 70 % žensk). Najmanj anketiranih je bilo starih do 25 let (9 %). V skupinah od 26 do 35 let, od 36 do 45 let, od 46 do 55 let in v skupini starejših od 56 let pa je bilo v vsaki okoli 20 % anketiranih. V anketi je sodelovalo največ poročenih (52 %) in samskih (22 %). 10 % je bilo med njimi bogoslovcev, oseb posvečenega življenja in duhovnikov, ločenih 5 % in ovdovelih 4 %. Kar 7 % vprašanih je tu izbralo odgovor »drugo«. To so bili predvsem tisti, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, so zaročeni itd. 37 % anketiranih ima predbolonjsko univerzitetno izobrazbo, 24 % predbolonjsko višješolsko izobrazbo, 22 % srednješolsko izobrazbo, 9 % znanstveni magistrerij ali dok-



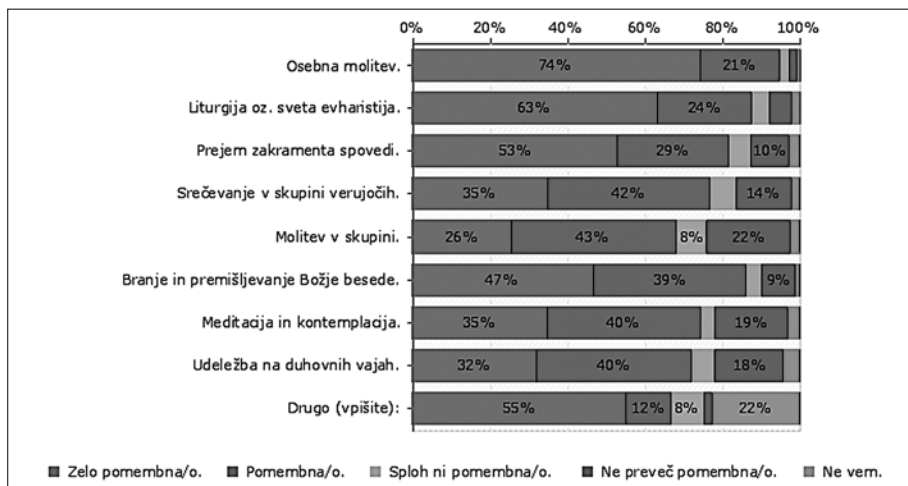
**Graf 1:** *Ne glede na to, ali hodite v cerkev ali ne, ali bi zase rekli, da ste ...?*

torat. 11 % jih je diplomiralo na teološki fakulteti. Po statusu je večina anketiranih zaposlena (58 %). Večina jih je na vprašanje, kaj bi rekli o svoji vernosti ne glede na to, ali hodijo v cerkev ali ne, odgovorila, da so verni (60 %), kar 30 % pa da so močno verni. Nevernih je bilo med njimi le 2 % (graf 1).



**Graf 2:** *Če ne upoštevate porok, pogrebov in krstov, kako pogosto hodite v zadnjem času k verskim obredom (mašam)? Izberite en odgovor.*

Večina vprašanih (85 %) doživlja sebe kot »duhovne« znotraj krščanstva ali katehere druge religije. Samo 1 % jih med njimi ni »ne duhovnih in ne povezanih z religiozno tradicijo«. Nekaj se jih je opredelilo kot »drugo« (6 %), ker niso prav razumeli ponujenih pojmov. Večinoma so tisti, ki so se označili kot »drugo«, »duhovni znotraj Cerkve«.



**Graf 3:** *Prosim, označite, kako je kaj od naštetega pomembno za vaše življenje.*

Večina anketiranih hodi enkrat na teden ali še pogosteje k maši (75 %). »Drugo« je označilo 10 % anketiranih. Toda večina od teh je napisala, da so večkrat na teden, pogosto tudi vsak dan, pri maši. Samo 4 % med njimi ne gredo k maši nikoli ali skoraj nikoli (graf 2).

Za večino vprašanih so zelo pomembne osebna molitev (74 %), sveta maša (63 %), sveta spoved (53 %) in božja beseda (47 %) (graf 3).

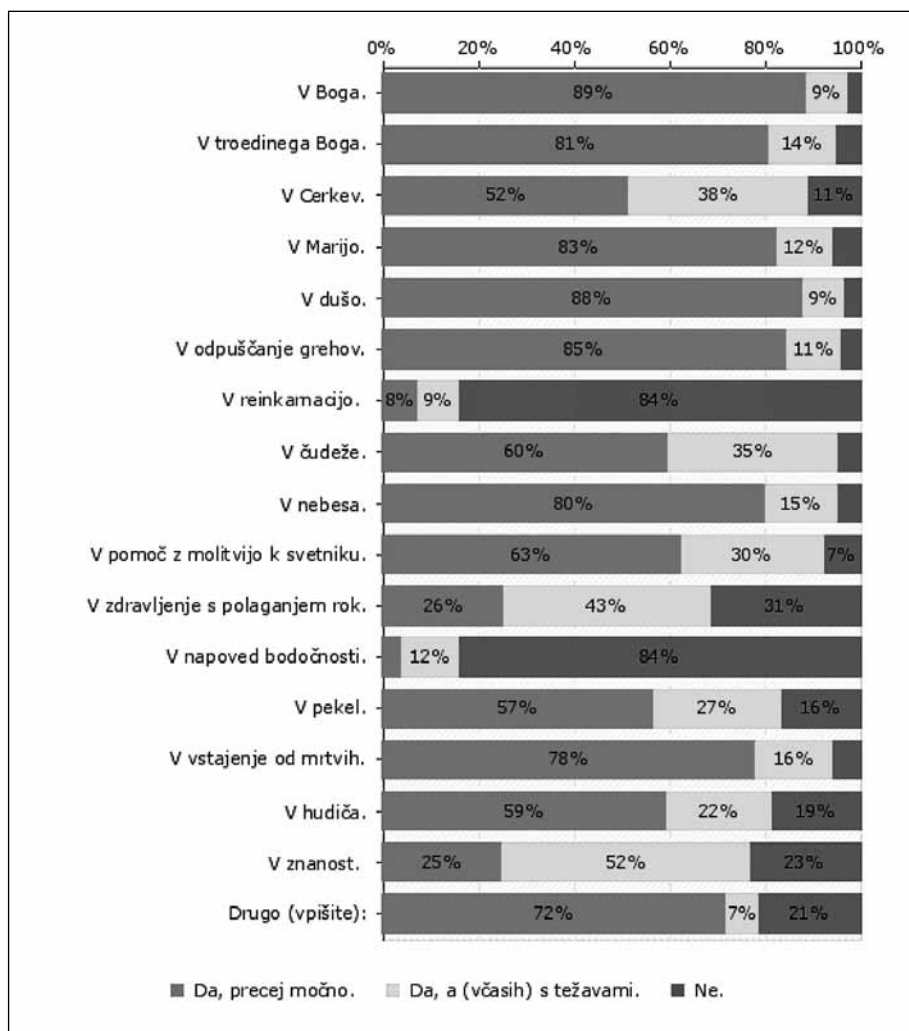
Večina anketiranih veruje v Boga (89 %), nekaj manj v troedinega Boga (81 %), dokaj skromen delež med njimi pa v reinkarnacijo (8 %) in v napovedovanje prihodnosti (12 %) (graf 4).

Na anketo so torej odgovarjali v veliki večini zelo verni kristjani, ki krščansko vero prakticirajo in verujejo v njene temeljne resnice. Vzorec je dokaj velik in dobro predstavi zelo verne in precej aktivne kristjane v Cerкви na Slovenskem: zaobjame približno enako vsa starostna obdobja odraslih kristjanov, vključuje oba spola, vse stanove in stopnje izobrazbe. Ne moremo pa iz rezultatov te ankete preveriti, kaj mislijo obrobni in oddaljeni kristjani.

## 2. Analiza rezultatov ankete

### 2.1 Pomen besede žrtvovanje

V tem delu bomo z analizo prikazali, kaj pomeni anketiranim beseda žrtvovanje na splošno in kaj v luči njihove živete vere ali duhovnosti. Ker dajejo različni leksikoni in jezikovni slovarji besedi žrtvovanje veliko različnih pomenov, smo poskušali z anketo ugotoviti tisti pomen žrtvovanja, ki ga nosijo anketirani v sebi, da bi

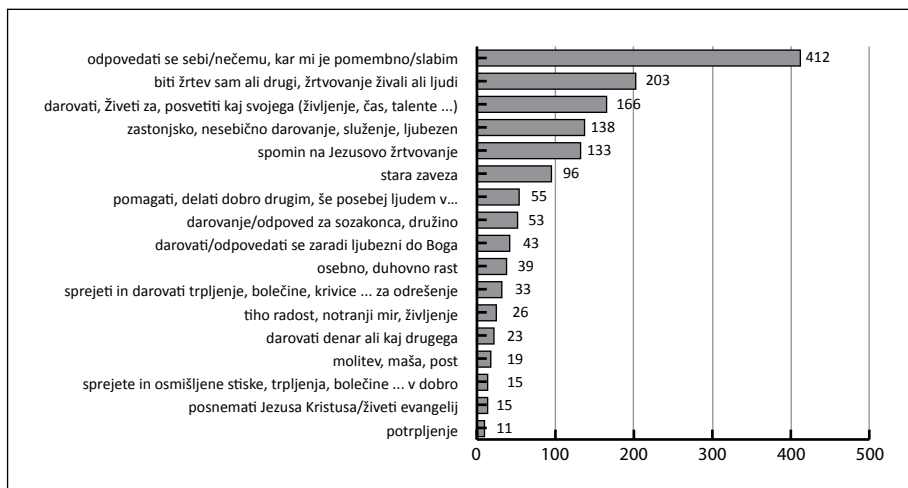


**Graf 4:** Prosim, povejte, v kaj od naštetega verujete oziroma verjamete.

lahko potem na koncu odkrili smernice, kako prav razumeti žrtvovanje v krščanski duhovnosti.

### 2.1.1 Splošni pomen besede

S prvim vprašanjem v anketi so bili anketirani povabljeni, naj na kratko odgovorijo, na kaj najprej pomislijo, ko slišijo besedo žrtvovanje. Na vprašanje jih je odgovorilo 1216. S tem vprašanjem smo želeli ugotoviti pomen te besede, ki ga nosijo anketirani v sebi in je v njih vedno latentno in necenzurirano navzoč. Večina je sledila navodilom in so odgovorili na kratko, nekaj pa jih je zapisalo tudi obsežnejšo razlago. Precej jih je napisalo tudi več pomenov, ki jih ima ta beseda zanje, in tako smo skupaj prejeli 1480 »zapisov pomenov« besede žrtvovanje.



**Graf 5:** Na kaj najprej pomislite, ko slišite besedo »žrtvovanje«?

Pri analizi njihovih odgovorov smo odgovore razdelili v posamezne skupine pomena besede žrtvovanje, ki se najpogosteje najdejo v odgovorih. Iz prikaza v grafu razberemo: kar 412-krat zapisali, da pomislijo na odpoved z različnih vidikov: »Odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugemu/skupnosti« (graf 5). To je malo manj kakor četrtnina vseh zapisov. Polovico manjkrat, 203-krat, prepoznajo v tej besedi nekaj negativnega: sebe ali druge kot žrtev, žrtvovanje živali in ljudi, 96-krat pa je omenjeno, da jih ta beseda spomni na starozavezna darovanja.

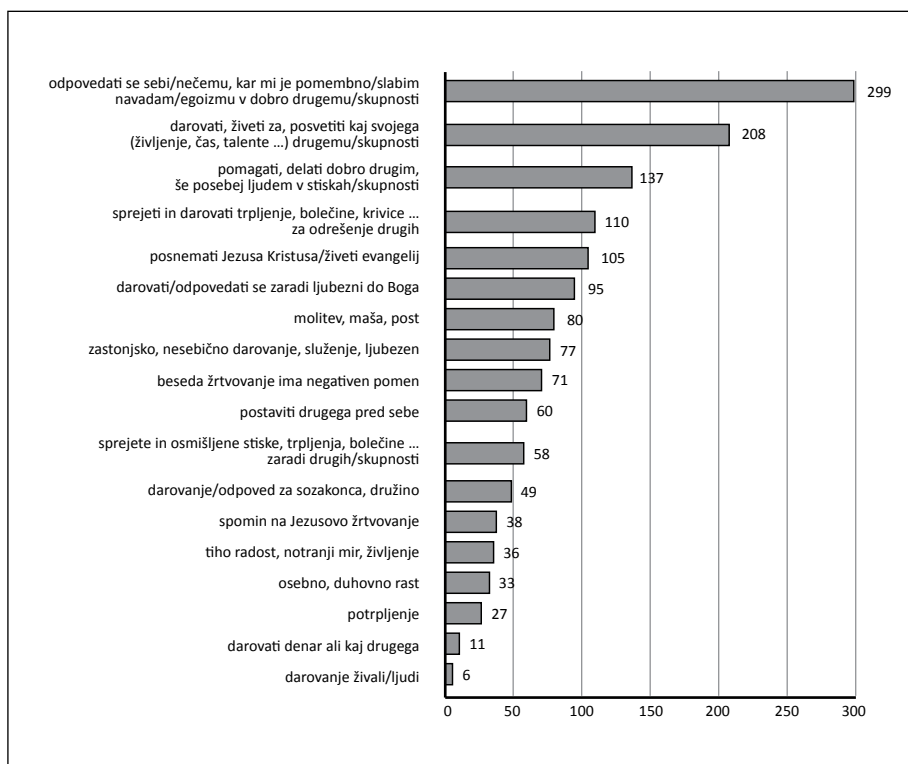
Pomen žrtvovanja kot *darovanje*: »darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti« je omenjen 166-krat. Če prištejemo k temu še 138-krat omenjeni pomen »zastonjsko, nesebično darovanje, služenje, ljubezen«, vidimo, da je poleg odpovedi drugi najpogostejši pomen žrtvovanja darovanje.

Zanimivo, le 133-krat omenjajo, da jih beseda spomni na *Jezusovo žrtvovanje*, še mnogo manj pogosto – samo 15-krat – pa, da jih spomni na *posnemanje Jezusa Kristusa*, na življenje po evangeliju. Seveda moramo upoštevati tudi: 55-krat povedo, da jih izraz spomni na »darovati/odpovedati se zaradi ljubezni do Boga«.

### 2.1.2 Pomen besede žrtvovanje v luči živete vere ali duhovnosti

Da bi lahko ugotovili, kako anketirani razumejo besedo žrtvovanje ne le na splošno, temveč tudi v luči svoje živete vere ali duhovnosti, so bili vsi povabljeni, da na kratko opišejo, kaj zanje osebno pomeni beseda/pojem žrtvovanje v okviru njihove živete vere oziroma duhovnosti. Na vprašanje je odgovorilo 1142 vprašanih. Nekateri so to pojasnili bolj na kratko, drugi kar obsežno. Mnogi so opisali tudi več pomenov, ki jih ima ta beseda zanje (graf 6).

Večina vprašanih prepozna v žrtvovanju *odpoved* (299-krat). Njihove različne razlage, kaj jim žrtvovanje kot odpoved pomeni, lahko, če jih povzamemo, ubese-



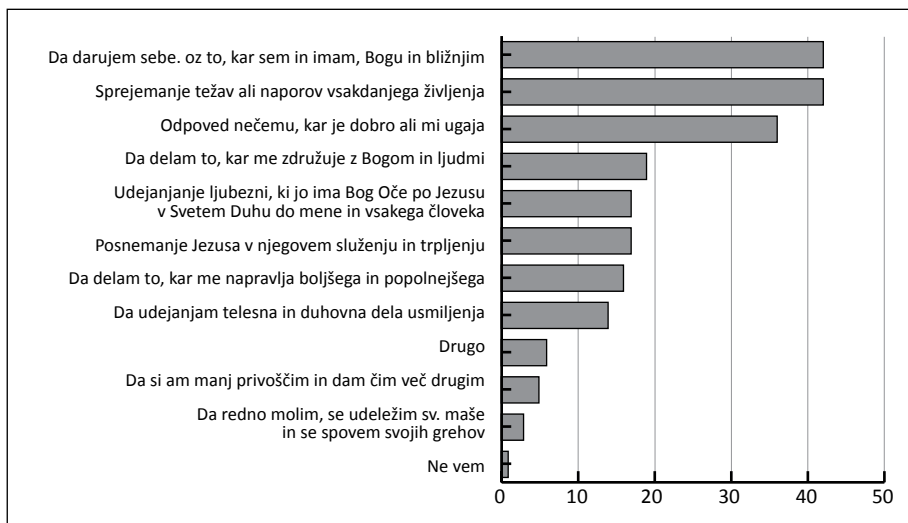
**Graf 6:** Kaj za vas osebno pomeni beseda žrtvovanje v okviru vaše živete vere oziroma duhovnosti?

dimo takole: »Odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugega/skupnosti« (graf 6).

Skoraj za tretjino manj pogosto je žrtvovanje razumljeno kot *darovanje* (208-krat), to je: »Darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti.« V odgovorih pogosto uporabljajo besede: darovanje, živeti za, biti za, vztrajati v zvestobi obljubi ali sprejeti nalogi, dati se na voljo, posvetiti svoje življenje, čas, moči, darove, sposobnosti ... Zelo pogosto jasno povedo, da je to v dobro/zaradi drugih/d drugega (zaradi bližnjega znotraj zakona ali družine ali pa zaradi drugih, s katerimi živijo, tudi zaradi sodelavcev, sovornikov, potrebnih, bolnikov, ostarelih itd.), pa tudi v dobro različnih skupin, katerih člani so (najpogosteje je to župnija). 49-krat je iz odgovorov povsem razvidno, da je oziroma so razlog žrtvovanja kot darovanja oziroma odpovedi nečemu sozakonec oziroma člani družine, pogosto tudi otroci.

Večkrat je jasno povedano, da je razlog odpovedi dobro drugega ali skupine, poleg tega pa je 95-krat izrecno navedeno, da je razlog darovanja/odpovedovanja ljubezen do Boga, do Jezusa Kristusa. Posebno pogosto je poudarjeno, da mora biti žrtvovanje resnično zastonjsko in nesebično darovanje, služenje ali udejanje-





**Graf 7:** Kaj za vas konkretno pomeni, da se žrtvujete?

na ljubezen (77-krat). »Samo v ljubezni dobi žrtvovanje svoj pravi smisel in pomen,« zapiše nekdo od anketiranih. Drugače je žrtvovanje le navidezno oziroma lažno, menijo drugi.

Tretji najpogosteje navedeni pomen žrtvovanja (137-krat) je: »*Pomagati*, delati dobro *drugim*, še posebno ljudem v stiskah/skupnosti.« Mnogim pomeni žrtvovanje tudi to, da *sprejmejo* in darujejo *svoje trpljenje, bolečine, krivice*, ki jih doživljajo, za odrešenje drugih (110-krat). Nekateri so posebej poudarili, da svojim prošnjam zase, še zlasti pa za druge prilagajo tudi svoje žrtve. Te žrtve namenijo Bogu kot *pokoro za svoje grehe in za grehe drugih*. Neka anketiranka je zapisala: »Blizu mi je fatimska duhovnost: žrtvovati se v tem smislu pomeni, delati pokoro zase in za druge (podobno kakor fatimski pastirčki).« Kar 80-krat je omenjeno: za nekatere je žrtvovanje tudi to, da si *redno* vzamejo čas za *molitev, za obhajanje svete maše, za postenje in za druge asketske vaje*.

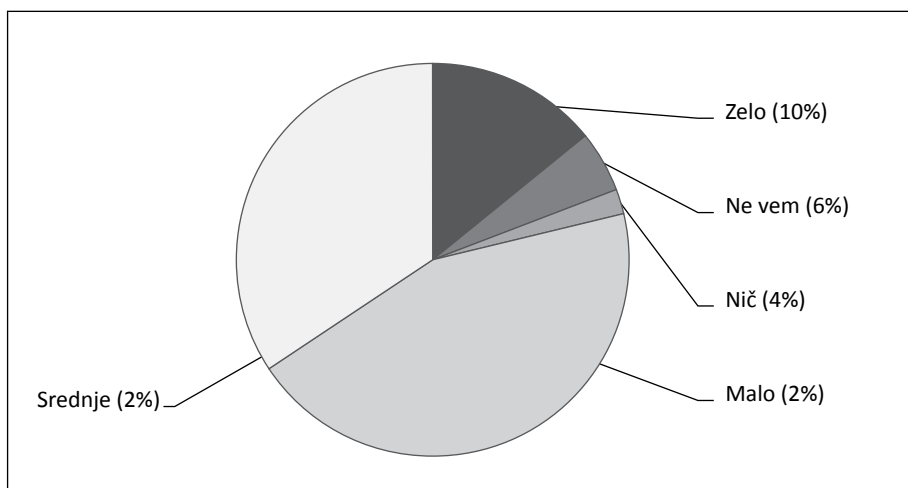
Mnogim pomeni žrtvovanje to, da sprejmejo in *osmislijo svoje stiske, trpljenja in težave zaradi drugih ali skupnosti*, v katerih živijo (58-krat). Pomembneje jim je graditi odnos, kakor da bi nekaj pretrpeli in naredili, čeprav se jim upira ali pa si tega prav nič ne želijo. Kar 27-krat je omenjeno, da je prav *potrpljenje* tudi pomembna žrtev za druge ali skupnosti, 60-krat pa je izrecno rečeno: žrtvovanje je pogosto to, da *postaviš drugega pred sebe*, tako v družini kakor v različnih skupnostih, tudi delovnih.

Nekajkrat je poudarjeno tudi, da je žrtvovanje *posnemanje Jezusa Kristusa* (105-krat). Žrtvovanje je sad življenja po evangeliju in po Jezusovem vzoru. Samo 38-krat pa vprašani povedo, da jih ta beseda spomni na Jezusovo žrtvovanje. 33-krat je navedeno, da z žrtvovanjem *osebno in duhovno rastejo*, nekateri pa doživljajo tiho radost, notranji mir, življenje (36-krat).

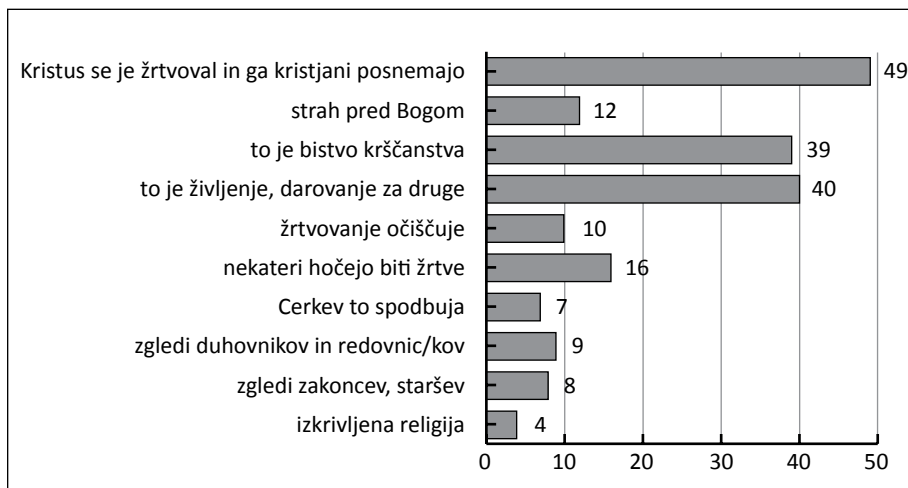
Zanimivo, samo 11-krat je omenjeno, da jim žrtvovanje pomeni *darovati denar ali kaj drugega*. Le 6-krat pa je izrecno rečeno, da jih ta beseda spomni na *darovanje živali ali ljudi*.

Kar 71-krat anketirani omenijo, da jim ta beseda dela težave in težko razumejo njen pravi pomen. Pogosto se jim zdi zelo negativna. Mnogi tega niti ne povedo, temveč kar samodejno izraz nadomestijo ali zamenjajo z besedo darovanje, služenje, ljubezen, razdajanje itd. Mnoge spomni na besedo žrtev, vendar pa nihče ne bi bil rad žrtev, in tudi ne verjamejo, da Bog to želi od njih, če je Bog usmiljenje in ljubezen.

Če primerjamo te odgovore z odgovori, ki so jih anketirani izbrali v nadaljevanju ankete (izbrali so lahko več – do tri – odgovorov), vidimo, da je stanje nekoliko drugačno (graf 7). V ospredju ni več *odpoved*, ampak *darovanje* in *sprejemanje težav*. Upoštevati moramo, da je to vprašanje postavljeno pozneje in da so anketiranci do tod že malo več premišljevali o tej temi in si že ustvarili globlji pogled na žrtvovanje. Hkrati pa to razkriva, da sta pri večini vprašanih bolj v ospredju pozitivni vidik žrtvovanja, torej vidik darovanja samega sebe in vsega, kar sem ali imam, in vidik sprejemanja tega, kar življenje prinaša, ne da bi iskali kaj posebnega. Pomenljivo je tudi to, da je le 5 % anketiranih pri odgovoru o pomenu žrtvovanja označilo odgovor: »Da si čimmanj privoščim in dam čimveč drugim.« Torej ni tako v ospredju odpoved sebi v smislu, da se povsem odpovem vsemu, kar mi je v veselje in radost, ali pa ker me k temu priganja občutek, da si drugega ne zaslužim. Prav tako je pomembno, kako malo vprašanih misli: žrtvovanje je to, da redno molim, se udeležujem svete maše in se spovem svojih grehov. Nekateri so med »drugo« celo zapisali, kako je sploh mogoče, da bi bil obisk svete maše žrtvovanje.



**Graf 8:** Označite, koliko je po vašem mnenju navzoče žrtvovanje v krščanstvu, kakor ga poznate in ga doživljate.



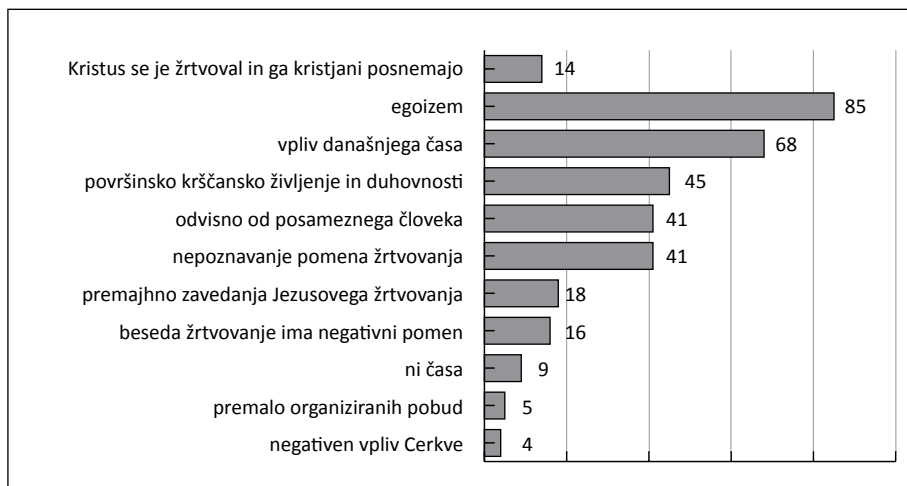
Graf 9: Razlogi, da je žrtvovanje zelo navzoče v krščanstvu.

## 2.2 Navzočnost žrtvovanja v krščanstvu in razlogi za to

Anketirani so bili povabljeni, da označijo, koliko je po njihovem mnenju navzoče žrtvovanje v krščanstvu, kakor ga poznajo in doživljajo. Največ med njimi, 44 % od 1261 vprašanih, jih meni, da je malo navzoče, 34 %, da je srednje navzoče, 14 % pa, da je zelo navzoče. Le 2 % jih misli, da ni nič navzoče, 5 % pa jih je izbralo odgovor »Ne vem«. Že hiter pogled na odgovore pokaže: skoraj polovica jih meni, da je žrtvovanje v njihovem življenju malo navzoče (graf 8).

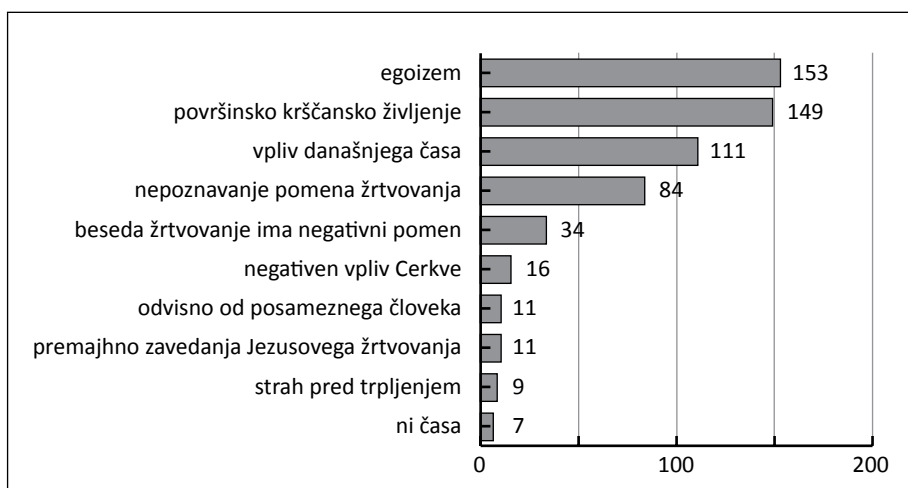
Po opredelitvi, kako je po njihovem mnenju žrtvovanje navzoče v krščanstvu, so bili vprašani povabljeni, da na kratko opišejo razloge, zakaj menijo tako. Odgovorilo jih je 1128. 167 je med njimi takšnih, ki menijo, da je žrtvovanje *zelo navzoče*, in navajajo različne razloge za to (graf 9). V ospredju so: Kristus se je žrtvoval in ga kristjani posnemajo (49-krat); življenje je darovanje za druge (40-krat); to je bistvo krščanstva (39-krat). Poleg teh razlogov so še manj številni: žrtvovanje očiščuje (10-krat), zgledi duhovnikov in redovnic in redovnikov (9-krat), zgledi zakoncev, staršev (8-krat), Cerkev to spodbuja (7-krat), pa tudi strah pred Bogom (12-krat) in to, da nekateri hočejo biti žrtve (16-krat).

Če pa pregledamo odgovore tistih, ki vidijo v krščanstvu *srednje ali malo navzoče žrtvovanje*, so odgovori povsem drugačni. Iz njih se čuti, da bi po njihovem moralo biti to bolj navzoče, a, žal, ni (grafa 10 in 11). Glavni razlog vidijo obojni v egoizmu (85-krat in 153-krat). Ta razlog se kaže v sebičnosti, v brezbržnosti, v zazrtosti zgolj vase in v iskanje osebnega udobja, koristi in lažjih poti, brez naporov in težav, v pomanjkanju iskrene in dejavne ljubezni in medsebojnega spoštovanja. Vprašani navajajo: »Vsak več ali manj gleda le na sebe. Vedno manj je prilagajanja in pripravljenosti sprejemanja drugih in drugačnosti.« »Ljudje skrbijo le sami zase. Stiske drugih skoraj ne opazijo oziroma je nočejo opaziti.« »Ljudje smo pogosto nezadovoljni že z vsakdanjimi okoliščinami, godrnjamo že zaradi majhnih nevednosti.«



**Graf 10:** Razlogi, da je žrtvovanje srednje navzoče v krščanstvu.

Nadaljnji razlog za srednje ali majhno navzočnost žrtvovanja najdejo v vplivu sedanjega časa na ljudi (68-krat in 111-krat). Predvsem je zelo velik vpliv potrošniškega individualizma, materializma, hedonizma itd. Eden od anketiranih je zapisal, da so razlogi za to »današnji način življenja, prevladujoči egocentrizem, narcisoidna kultura, pomanjkanje zdravega očeta v vzgoji otrok, razkroj tradicionalnih vrednot, permissivna vzgoja itd.«. Drugi je preprosto rekel, da »smo otroci sodobnega časa«. Tretji pa: »Preveč nas je zajel tok današnje družbe, individualizma, materializma in ni več občutka za drugega, za dobro.« Spet nekdo drug: »Zaradi duha časa, ki vse tovrstne kreposti odklanja.«



**Graf 11:** Razlogi, da je žrtvovanje malo navzoče v krščanstvu.

Tretji najmočnejši razlog za takšno stanje pa vidijo vprašani v površinsko živem krščanstvu (41-krat in 149-krat). Veliko jih je preprosto zapisalo: »Ker je veliko navideznih kristjanov.« Nekdo je povedal: »Kristjani premalokrat v resnici živimo popolno ljubezen, tisto, ki nas je uči Jezus.« (423-krat) Spet drug: »Ker smo kristjani »padli« na izpitu v poglavjih življenja, kjer se daš drugemu (zakon, služba, družba ...), v iskanju hitrih rešitev, ko nastane problem.«

Četrti »najmočnejši« razlog za takšno stanje je po mnenju anketiranih nepoznavanje pomena žrtvovanja (41-krat in 84-krat). Nekdo je zapisal: »Neznanje, o tem se ne govori ali pa se ne govori na pravi način.« Drug: »O žrtvovanju se premalo govori; predvsem pri duhovnikih ni veliko spodbud v tej smeri. V vsem ugodju, ki nas obdaja, se zdi o tem govoriti nesmiselno.« »Žrtvovanje je v današnjem svetu razumljeno zelo negativno, zato se tudi v krščanstvu večina tej temi izogiba,« pove neki vprašani. Anketiranka pojasnjuje: »Morda je iz nekega premočnega poudarjanja žrtvovanja, pozabljanja nase, vse samo za druge, prešlo v drugo skrajnost, ko smo žrtvovanje pozabili, ga izrinili iz pridig, verskega tiska. Na misel mi prihaja primerjava z avtoritativno vzgojo, ki je bila včasih navzoča. Upor in odgovor nanjo je bila permisivna vzgoja. Niti prva niti druga ne zdržita. Mislim, da je podobno z žrtvovanjem. Samo enostransko poudarjanje ne zdrži dolgo časa. Vendar pa ima vsako obdobje v zgodovini krščanstva poudarek, ki ga potrebuje v tistem času.«

Nemajhen vpliv ima tudi negativni pomen, ki ga za mnoge nosi beseda žrtvovanje (16-krat in 34-krat). Številnim je ta beseda »odbijajoča«. Nekdo pravi: »To je pojem, ki ima zame negativno konotacijo.« Marsikdo predlaga, naj se raje uporablja beseda darovanje, ker imajo mnogi »negativen odnos do pojma žrtvovanje«. Beseda namreč vsebuje prizvok žrtve (biti žrtev), nesmiselnega, krivičnega trpljenja, nesvobode, usode, mazohizma ...

Ob vsem tem se poraja vprašanje, ali bi bilo res prav, da bi bilo takšno žrtvovanje, kakor ga nekateri razumejo in želijo, sploh navzoče v krščanstvu. Eden od anketiranih je namreč zapisal: »Nisem še prejel potrebnih milosti, da bi globlje doživel ali razumel žrtvovanje. Mogoče malo tudi zato, ker je pojem pogosto napačno razlagan v smislu: Moraš se žrtvovati za druge, da bo Bog vesel.« Iz nekaterih odgovorov, zakaj je v krščanstvu premalo navzoče žrtvovanje in kako se premalo razlaga pri pridigah, je mogoče razbrati prav to, kar je zapisal ta anketirani. Če se razume žrtvovanje na takšen način, je res bolje, da ga v krščanstvu ni. Takšno razumevanje namreč ni v skladu z evangelijem in ni v duhu Jezusa Kristusa in njegovega žrtvovanja za nas.

### **3. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti v luči rezultatov ankete**

Analiza ankete je pokazala, kako je skoraj polovica anketiranih prepričana, da je žrtvovanje v krščanstvu malo navzoče. Toda iz navajanja odgovorov, da je tako predvsem zaradi egoizma, vpliva časa, površnega krščanskega življenja in zaradi

nepoznavanja pomena žrtvovanja, lahko vidimo: večina jih meni, da bi moralo biti žrtvovanje v življenju kristjanov zelo navzoče. Hkrati pa je zelo dobro vidno to, da imajo mnogi težave z razumevanjem pomena besede žrtvovanje. Lahko rečemo, da so različne oblike odpovedi, sprejemanje trpljenja ali težav in podobnega, kar je del žrtvovanja, za sodobne kristjane težava. Današnje krščanstvo se pogosto živi z zelo malo žrtvovanja.

Anketirani razumejo žrtvovanje zelo različno, čeprav so v veliki večini zelo verni kristjani in precej aktivni. Poskusili bomo izluščiti, kakšno vlogo in pomen ima žrtvovanje v krščanski duhovnosti.

1) *Žrtvovanje kot daritev Bogu*. Veliko leksikonov (Beirnaert 1962, v. s. Opfer; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. Sacrifice; Fornari 2006, s. v. Sacrificio) si je edinih v tem, da žrtvovanje pomeni najprej obredno dejanje, v katerem se daruje ali posveti nekaj božanstvu ali Bogu, da bi se vzpostavila komunikacija z njim oziroma premostila razdalja med njim in človekom. Ideja in praksa žrtvovanja sta navzoči v različnih religijah, seveda z različnimi poudarki in v različnih oblikah. V krščanstvu Jezus Kristus, ki kot velikonočno »žrtveno jagnje« dopolnjuje in nadomešča lik jagnjeta stare zaveze, odpravi vse druge oblike žrtvovanja. Kristusova daritev je predvsem v darovanju samega sebe in svojega življenja v poslušnosti in ljubezni do Boga Očeta in do ljudi v njihovo odrešenje (KKC 613). Z darovanjem samega sebe je Jezus naredil prehod od žrtvovanja zunanjih stvari v daritev samega sebe. Tako postane središče življenja darovanje življenja Bogu in bratom (M 5). Kristusovo žrtvovanje je popolno darovanje samega sebe, svoje lastne osebe vse do smrti; dar, ki ga navdihuje brezmejna ljubezen, ljubezen, ki gre »do konca« (Jn 13,1) (Mattiazzo 2012).

Anketa pokaže, da mnogi vprašani razumejo žrtvovanje kot darovanje samega sebe in tega, kar človek je ali ima, Bogu in bližnjim, kot posnemanje Jezusa in kot udejanjenje božje ljubezni. Ta pomen je prišel v ospredje proti koncu ankete (graf 8). Na začetku ankete pa je beseda žrtvovanje spomnila ne prav veliko anketiranih na Jezusovo odrešenjsko žrtvovanje za vse ljudi. Precej več jih je pomislilo na žrtvovanje živali ali ljudi in na to, da je nekdo prisiljen biti žrtev. Ne prav veliko manj je bilo takšnih, ki jim je izraz pomenil starozavezna žrtvovanja (graf 5). Ko pa začnejo bolj poglobljeno razmišljati o žrtvovanju znotraj krščanske vere, jih ta beseda precej pogosteje spomni na Jezusovo daritev življenja in na božjo ljubezen do njih (graf 10). To potrjuje, da je res, kar ugotavljajo mnogi anketirani: razloga za premajhno navzočnost darovanjske dimenzije v krščanski duhovnosti sta poleg vpliva časa in egoizma tudi nepoučenost o resničnem pomenu žrtvovanja in površno krščansko življenje (grafa 11 in 12).

2) *Žrtvovanje kot odpoved*. Analiza ankete pokaže, da je med anketiranimi zelo v ospredju razumevanje žrtvovanja kot odpovedi. To pokažejo še posebno odgovori na vprašanje, na kaj najprej pomislijo, ko slišijo besedo žrtvovanje: »odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugemu/skupnosti« (graf 5). Prav tako je ta vidik žrtvovanja v ospredju, ko opišejo pomen žrtvovanja v sklopu svojega živetelega krščanstva ali duhovnosti, če-

prav že precej manj (graf 6). Proti koncu ankete je ta pomen žrtvovanja že na tretjem mestu, za darovanjem in za sprejemanjem (graf 7). Iz tega lahko sklepamo, da večina anektiranih nosi v svojem podzavestnem oziroma spontanem razumevanju žrtvovanja prav predstavo odpovedi: nečemu se moram odpovedati, ne smem nečesa imeti samo zase, moram postaviti potrebe in želje drugih pred svoje. Ko pa začenejo več razmišljati in ozaveščati žrtvovanje v sklopu svoje živete krščanske duhovnosti, počasi stopi v ospredje tudi podoba žrtvovanja kot darovanja, sprejemanje, udejanjena ljubezen.

Razumevanje žrtvovanja kot odpovedi lahko pomeni dvoje.

Prvič, anektirani se zavedajo, da je odpoved del hoje za Jezusom Kristusom, torej krščanskega življenja. Jezus zelo jasno pove: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.« (Lk 9,31) Prav tako Jezus vabi vsakega človeka k spreobrnjenju (Mr 1,15): obrne naj se proč od sebe in od strahu zase, da bo lahko, ves zazrt v Očeta, živel evangelij. Odpoved sebi ga tako osvobaja, da more skupaj z Jezusom v moči Duha živeti Očetovo darujočo ljubezen do vsakega človeka. To zavedanje o pomembnosti odpovedi potrjujejo tudi odgovori, s katerimi anketiranci povedo, da jih precej razume žrtvovanje kot posnemanje Jezusa in sodelovanje z Očetom in z Jezusom (grafi 6, 7 in 10) in da je za pomanjkanje žrtvovanja v krščanstvu krivo površno življenje po evangeliju (grafa 11 in 12). Mnogi njihovi odgovori razkrivajo tudi to, da je zelo pomemben vidik odpovedi samemu sebi odpoved slabim navadam in egoizmu, predvsem v dobro drugih in skupnosti, katerih člani so.

Drugič, odpoved samemu sebi lahko kaže tudi človekovo nespoštovanje in nesprejemanje samega sebe, navidezno ponižnost, mišljenje, da si drugega kakor to ne zasluži. V njem se lahko naseli drža žrtve, drža »cankarjanske matere«, ki je uničujoča zanj samega in za druge okoli njega. Mnogi anketirani tudi zato zavračajo besedo žrtvovanje, ker vidijo, kako nekatere ljudi takšna drža razčlovečuje, jih zapira pred pristnim evangelijskim veseljem in pred radostjo darujoče se ljubezni v svobodi in resnici, h kateri kliče Oče po Jezusu Kristusu vsakega človeka (Jn 15).

3) *Žrtvovanje kot darovanje*. V odgovorih v anketi je postopoma vedno bolj prihajal v ospredje darovanjski pomen žrtvovanja: »darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti« (graf 6); proti koncu je ta vidik celo presegel vidik odpovedi (graf 7). V tem se razkriva njihovo zavedanje, da je darovanje odgovor na to, kar dela Bog v svojem usmiljenju in ljubezni zanje. Kakor je Bog v Jezusu Kristusu dar zanje, želijo tudi sami postajati dar za druge in za Boga, da se lahko Bog po njih daruje drugim.

Analiza je tudi pokazala, da je mnogim anketiranim veliko bliže beseda darovanja kakor žrtvovanje in da jo zato raje uporabljajo. Večina anektiranih si je kar podzavestno prevajala besedo žrtvovanje z besedo darovanje. Zanimivo je, da se podobno dogaja tudi mnogim prevajalcem cerkvenih dokumentov (npr. KKC). Latinsko besedo *sacrificium* in iz nje izpeljane besede za žrtvovanje prevedejo v drugih svetovnih jezikih pogosto kar z darovanjem. Verjetno je tudi njim ta beseda

bližja in razumljivejša.

Precej anketiranih je izrecno izrazilo, da beseda žrtvovanje ni ustrezna za pravilno razumevanje krščanstva in njegove duhovnosti. Jezus Kristus ne pričakuje, da bi bili mi žrtve nekoga, temveč želi, da bi tako kakor on, v vsej svobodi, ki nam jo daje, ljubili drug drugega (Jn 15,12), služili drug drugemu (Mr 10,45; Lk 12,37) in darovali svoje življenje drugim kakor on sam (Mt 20,28; Jn 3,16). Jezus je zelo jasno poudaril, da daje svoje življenje za vse človeštvo povsem svobodno: »Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe.« (Jn 10,18) Beseda darovanje vključuje besedo dar, ki je temeljnega pomena za žrtvovanje oziroma darovanje. Beseda dar kaže na svobodo, ki jo imata darovalec, in tisti, ki mu je nekaj podarjeno, obdarovanec. Dar lahko obdarovanec sprejme ali zavrne (Rožič 2014), hkrati pa je spodbujen, da tudi sam daruje nazaj ali naprej, sebe ali nekaj svojega.

4) *Žrtvovanje kot zadoščevanje*. Anketa je pokazala še nekaj: po prepričanju nekaterih anketiranih ljudje s svojimi žrtvami omogočajo Bogu, da jim odpusti, oziroma s svojimi žrtvami zadoščujejo za svoje grehe in za grehe drugih. V tem se vidi odsev nauka o zadoščevanju, še posebno Anzelmovga nauka o zadoščevanju, naših liturgičnih molitev (*Rimski misal* 1975, 180; 232) in nekaterih pobožnosti, ki so precej zadostitvene, na primer pobožnost »duš žrtev«, fatimska pobožnost, pobožnost usmiljenega Jezusa Favstine Kovalske itd.

Nauk o zadoščevanju je, teološko gledano, zelo problematičen. Precej teologov opozarja, da ta nauk lahko zelo negativno vpliva na oblikovanje človekovih predstav o Bogu (Ratzinger 1975; Gržan 2013; McIntosh 2005; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. Sacrifice). Anzelm kot jurist in teolog poudarja, da je človekov grešni padelec povzročil Bogu neskončno žalitev, ki jo lahko popravi samo neskončna nadomestna žrtev. Človek sam tega ne more storiti. Samo Bog človek je kot zastopnik človeškega rodu mogel s svojo smrtjo na križu opraviti neskončno zadostitev (Štrukelj 2003, 394–395).

Tridentinski koncil je povzel njegov nauk in spodbudil vse vernike, da se tudi sami pridružijo Kristusovemu zadoščevanju. Poudarja, da je Kristusovo odrešenje odpustilo vse grehe vsakemu človeku, »vendar pa je čudovita božja modrost urenila tako, da naj bi mi na svojem telesu dopolnjevali, »kar manjka Kristusovim bridkostim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1,24). In na tak način moremo in celo moramo s povečevanjem in zadoščevanjem, ki ga Kristus opravlja v imenu grešnikov, združevati našo hvalo in naše zadoščevanje.« (Strle 1977, 199–200)

V takšnem nauku o odrešenju in odpuščanju se nehote »omejuje« zastopniško božje usmiljenje. Mnogi si lahko ob tem povsem podzavestno oblikujejo predstavo o Bogu, ki je daleč od predstave Očeta, o katerem je Jezus vedno znova govoril in so ga učenci lahko otipljivo videli in okušali ob Jezusovem nauku, delovanju in življenju. Veliko kristjanov in tudi teologov se je seveda kar navadilo na ta nauk in niti ne preiščujejo, ali je to pravi način razumevanja Jezusovega žrtvovanja na križu. Pogosto celo težko razumejo koga, ki ima s tem probleme, in se sprašujejo, kakšen je ta Bog, ki zahteva smrt svojega Sina, da lahko odpušča.

Pogosto se vidi neka dvojnost v krščanskih prestavah o Bogu, ki ga oznanja Je-



zus Kristus, o Bogu, ki je Ljubezen in poln usmiljena. Po eni strani namreč govori-jo kristjani o neizmernem božjem usmiljenju, po drugi strani pa si predstavljajo Boga, ki zahteva žrtve, da se lahko usmili njih samih in drugih. Njegovo usmiljenje je torej pogojno, samo navidezno je zastonjsko. Mnogi verujejo, da je Jezus že vse odrešil s svojo spravno žrtvijo, toda hkrati marsikdo verjame, da mora vsak trpeti za svoje grehe, če ne sedaj na zemlji, pa potem v vicah, kajti le tako si bo »zaslužil« nebesa. Tudi ljudske cerkvene pesmi večkrat »slikajo« podobo Boga, ki je preklel zemljo, in kako je vse človeštvo ujeto v zlo tega zemeljskega življenja. Kristjani poznajo tudi razne spravne pobožnosti. V postu imajo pobožnosti križevega pota, ki morda v njih prebujajo bolj občutke krivde, kakor pa jih usmerjajo v zaupanje v neizmerno božje usmiljenje in v veselje nad njim.

McIntosh v svoji razpravi zelo jasno prikaže, kako je problematiko takšnih pobožnosti videl že Bonaventura, ki zato ni spodbujal kristjanov, da bi poskušali več trpeti v posnemanju Jezusovega trpljenja. Vsak človek je povabljen, da zre v skrivnost Očetove ljubezni, ki se razodeva v Jezusu na križu in ga osvobaja nezaupanja vanj (McIntosh 2005, 181–183). Jezus s svojim trpljenjem in smrtjo kaže pot darovanja samega sebe Bogu za svoje brate. Njegova pot vodi v življenje, ker na tej poti vztraja v zvestobi ljubezni do konca, tudi če je povsem zavržen in umorjen na križu, ki je pomenil za Jude prekletstvo. Človek, ki bo v darujoči se ljubezni vztrajal v najrazličnejših oblikah trpljenja do konca v zaupanju v Boga Ljubezen in v globoki enosti z njim in ne bo iskal rešitve svojega življenja z logiko zla in tega sveta, bo slavil na koncu zmago vstajenja skupaj z vstalim Jezusom Kristusom. S svojo darujočo ljubeznijo bo tako skupaj z Jezusom preobrazil zlo v božjo dobroto. To je vesela vest evangelija.

Tudi nekdanji papež Benedikt XVI. odločno zavrača podobo Boga, ki bi si želel žrtvovanja svojega Sina, in nas spodbuja, da bi v Kristusovem trpljenju videli nedoumljivo božjo ljubezen: »Kako naj bi Bog imel veselje nad trpljenjem svoje stvari ali celo svojega Sina? Ali kako naj bi, če je mogoče, v tem videl celo valuto, s katero bi morala biti od njega odkupljena sprava? Biblija in krščanska vera sta daleč od takšnih misli. Ni bolečina tista, ki bi kot taka odločala o vrednosti, marveč širina ljubezni, ki eksistenco tako razpenja, da združuje daljavo z bližino, da od Boga zapuščenega človeka postavlja v povezanost z Bogom. Samo takšna ljubezen daje smer in smisel trpljenju.« (Ratzinger 1975, 215)

Prav tako papež Frančišek postavlja v ospredje podobo Boga, ki je poln usmiljenja in ljubezni. V svoji buli *Obličje usmiljenja* (Frančišek 2015) ne govori ne o zadoščevanju ne o žrtvovanju. Prav tako je to leto imenoval leto usmiljenja in ne božjega usmiljenja in tudi ni prevzel znane podobe usmiljenega Jezusa Favstine Kovalske, ker ta pobožnost ni očiščena napačnih podob in predstav o Bogu, ki je čisto zastonjsko usmiljenje in darujoča se ljubezen. Žrtvovanje kot zadoščevanje namreč lahko vedno in povsod upodablja v kristjanih napačno predstavo o Bogu Jezusa Kristusa, pa čeprav mislijo in so prepričani, da ni tako. Zato imajo tudi kristjani pogosto veliko težav z zaupanjem, da jim je resnično odpuščeno, ko so priznali svoj greh, ga obžalovali in ga izročili Očetu po Jezusu Kristusu. Dokler niso usmiljeni tako, kakor je usmiljen Oče, je to znamenje, da v njih še ni v polnosti

njegove resnične podobe in da še vedno ne verjamejo, da bo samo usmiljenje slavilo zmago.

5) *Odpovedujoča in darujoča se ljubezen*. V Svetem pismu in v krščanstvu samem lahko pogosto najdemo različne protislovnosti, nasprotnosti (antinomije). Ko pa gremo v globino takšnih antinomij, se dejansko vidi, da sta si dva nasprotna izraza v globini nenasprotna (Bahovec 2015, 452). To velja tudi za izraza odpoved in darovanje.

Anketa pokaže: mnogi anketirani se zavedajo, da žrtvovanje vključuje odpoved in darovanje in da sta ta pojma vzajemno povezana. Vzor za to je Sveta Trojica. Polnost življenja Svete Trojice v njenem popolnem medsebojnem podarjanju. Oče se popolnoma odpove sebi in se popolnoma podari Sinu in ga s tem večno spočenja in rojeva. Sin obstaja, ker vedno znova sprejme to popolno podaritev Očeta. V popolnem zaupanju v Očeta se vedno znova popolnoma odpove samemu sebi in se v polnosti daruje Očetu (Jn 13; Flp 2,1–11). To nenehno popolno darovanje, ki vključuje popolno odpoved, je Sveti Duh, darujoča in odpovedujoča se ljubezen, ki jo opeva apostol Pavel v Prvem pismu Korinčanom v 13. poglavju

Toda Bog ne želi živeti tega načina življenja samo sam v sebi med tremi božjimi osebami, ampak tudi z vsem stvarstvom in z vsemi ustvarjenimi bitji. To je razkril s stvarjenjem sveta in človeka po svoji podobi in potrdil z učlovečenjem svojega Sina. Jezus Kristus je s svojim življenjem, učenjem, delovanjem, smrtjo na križu in z vstajenjem otipljivo pokazal ta način življenja Svete Trojice in kristjane z darom Svetega Duha usposobil, da lahko z njim in v njem to tudi živijo kot bratje in sestre v Kristusu in kot otroci istega Očeta. Jezus se je učlovečil, da bi v njem in po njem dosegli polnost življenja, ki je prav v tej odpovedujoči in darujoči se ljubezni.

Ko človek izkustveno spozna, da živi zaradi darujoče se ljubezni troedinega Boga in da mu on daruje tudi posredno po stvarstvu in po soljudeh vse, kar potrebuje za življenje, se je pripravljen odpovedati temu, da bi v strahu za svoje življenje nekaj skušal ohraniti zase in iskal samega sebe. V zaupanju v Boga Ljubezen in v moči te darujoče se Ljubezni je tudi sam pripravljen vstopiti vanjo in sodelovati z njo. Tudi sam se je pripravljen vsemu odpovedati in vse darovati, saj globoko v sebi veruje in ve, da mu bo darovano vse, kar bo potreboval za svoje življenje v polnosti. V tem načinu najde polnost življenja in veselja, ki mu ga nihče ne more vzeti. To izkušnjo veselja darovanja in odpovedi so izpovedali tudi mnogi anketirani.

## 4. Sklep

Kakšen je torej odgovor na zastavljeno vprašanje: je žrtvovanje bistveno v krščanski duhovnosti ali pa je samo eden od njenih vidikov?

Večina anketiranih se zaveda, da je navzočnost žrtvovanja v kristjanovem življenju in delovanju pomembna, toda žrtvovanje je treba razumeti kot odpoved in darovanje oziroma kot odpovedujočo in darujočo se ljubezen. Darovanje je možno le, če

je hkrati navzoča odpoved vsemu, kar človeka zasužnjuje in mu preprečuje, da bi mogel sprejemati vse kot dar in tudi sam postajati dar. Način življenja Svete Trojice, ki se je vidno razodela v delovanju in življenju Jezusa Kristusa, je izvor in model pristne odpovedujoče in darujoče se ljubezni in duhovnosti vsakega kristjana.

Kolikor bolj se kristjan zaveda, kako je nenehno obdarovan, toliko bolj more tudi sam svobodno vstopiti v to darujočo se božjo ljubezen in postati njen sodelavec. Zato je zelo pomembno, da vedno znova išče poti, kako bi se lahko vedno bolj zavedal zastonske obdarovanosti po Bogu in se pustil obdarovati. Tako bo lahko postajal vedno bolj podoben Bogu in bo njegov dejavni sodelavec v njegovi darujoči se ljubezni. Živeta odpovedujoča in darujoča se ljubezen je torej pokazatelj in bistvena prvina krščanske vere in njene duhovnosti. Geslo jubileja leta usmiljenja »Bodite usmiljeni kakor Oče« lahko razumemo tudi tako: »Bodite zastonsko darujoči se kakor Oče!«

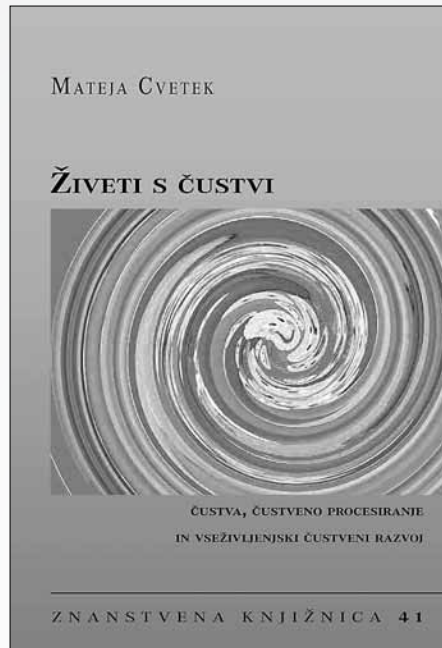
Takšno razumevanje žrtvovanja očiščuje kristjane napačnega razumevanja žrtvovanja kot zadoščevanja, ki lahko hitro privede do napačnih predstav o Bogu in do različnih pobožnosti, ki človeka ne osvobajajo in ne dajejo sadov Duha: »Ljubezni, veselja, miru, potrpežljivosti, blágosti, dobrotljivosti, zvestobe, krotkosti, samoobvladanja.« (Gal 5,22–24)

## Kratice

- KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008.  
**M** – Odlok o misijonski dejavnosti [Ad gentes] 1980.  
**SSKJ** – *Slovar slovenskega knjižnega jezika* 2000.

## Reference

- Anketa.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. Avtorjev osebni arhiv.
- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vatikanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, 3:449–460.
- Beirnaert, Louis.** 1962. Opfer. V: Josef Höfer, Karl Rahner in Michael Buchberger, ur. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 7, 1166–1176. Freiburg: Verlag Herder.
- Catholic Encyclopedia.** 2012. Sacrifice. <http://www.newadvent.org/cathen/13309a.htm> (pridobljeno 20. maja 2016).
- Desseaux, Jacques-Elisée.** 1986. *Lessico ecumenico*. Brescia: Queriniana.
- Fornari, Giuseppe.** 2006. Sacrificio. V: *Enciclopedia filosofica*. Zv. 10, 9995–10000. Milano: Bompiani.
- Frančiček.** 2015. *Obličje usmiljenja*. Ljubljana: Družina.
- Gržan, Karel.** 2013. *Le kaj počne Bog v nebesih, ko je na zemlji toliko trpečih?* Ljubljana: Sanje.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Mattiazzo, Antonio.** 2012. Riscoprire il senso del sacrificio. [http://www.diocesipadova.it/diocesi\\_di\\_padova/news\\_\\_\\_in\\_evidenza/00005483\\_Riscoprire\\_il\\_senso\\_del\\_sacrificio.html](http://www.diocesipadova.it/diocesi_di_padova/news___in_evidenza/00005483_Riscoprire_il_senso_del_sacrificio.html) (pridobljeno 3. maja 2016).
- McIntosh, Mark A.** 2005. Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality. V: Arthur Holder, ur. *The Blackwell companion to Christian spirituality*, 177–189. Oxford: Blackwell Pub.
- Nadrah, Anton.** 2014. *Kristus bo zmagal po Mariji*. Ljubljana: Salve.
- Odlok o misijonski dejavnosti [Ad gentes].** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Platovnjak, Ivan.** 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:205–213.
- Ratzinger, Jozef.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rimski misal.** 1975. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Rožič, Peter.** 2014. Religion matters: quantifying the impact of religious legacies on post-communist transitional justice. *Journal for the study of religions and ideologies* 13, št. 37:3–34.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 2000. <http://bos.zrc-sazu.si> (pridobljeno 15. maja 2016).
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Špidlik, Tomáš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Štrukelj, Anton.** 2003. Odrešenik Jezus Kristus. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 363–482. Ljubljana: Družina.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.



*Mateja Cvetek*  
**Živeti s čustvi**

## **Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj**

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,265—276  
 UDK: 27-1-537  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 09/2016

*Mari Jože Osredkar*

## Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa

*Povzetek:* Izhodišče našega razmišljanja je spoznanje, da je darovanje rdeča nit bibličnega besedila. Od prvih strani Svetega pisma pa do konca Nove zaveze je navzoče darovanje. Toda iz poročil o darovanju posameznikov ali izraelskega naroda lahko razberemo pomemben razvoj razumevanja darovanja. Predvsem v Jezusovem nauku je opredelitev darovanja nekaj popolnoma različnega od darovanja v Stari zavezi. Pa vendar imajo vsa darovanja v Svetem pismu nekaj skupnega: odpoved! V prispevku bomo pokazali, da je odpoved bistveni del odnosov, v katerih se najdemo ljudje v medsebojnem komuniciranju, in odnosa, v katerem smo ljudje v komunikaciji z Bogom. Odpoved je namreč konstitutivni element vsakega odnosa, tudi vere. Brez odpovedi ni medčloveškega odnosa in ne vere v Boga. Zato je tudi darovanje zelo pomemben religijski element.

*Ključne besede:* darovanje, Sveto pismo, odnos, vera, religija

### *Abstract: Sacrifice in Relationship*

The point of departure of our thinking in this presentation is that sacrifice is present in all biblical texts from Genesis through the New Testament. Highlighted in these texts are the sacrifices of individuals or of the nation of Israel and considered as a whole point to the continuous development of the meaning of sacrifice. Especially in the teachings of Jesus, sacrifice takes on a completely different meaning from sacrifice found in the Old Testament. Yet examples of sacrifice in the Bible have something in common: renunciation! In this paper we will show that renunciation is an essential part of any relationship in which individuals find themselves in mutual communication or dialogue and of the particular relationship in which people find themselves in communication with God. Renunciation is in fact a constitutive element of every relationship, even religion. Without renouncing oneself, there can be no relationships between two individuals nor a faith relationship with God. Sacrifice, we conclude, is a most important element of religion.

*Keywords:* sacrifice, renunciation, the Bible, attitude, faith, religion

Beseda *sacrifice*, ki se v slovenski teološki terminologiji uporablja kot tujka iz angleškega jezika, izhaja iz latinščine. Latinska beseda »sacrificare« je sestavljena iz »sacrum facere«, to pa pomeni: storiti sveto dejanje. »Bodite torej sveti, ker sem jaz svet!« (3 Mz 11,45), pravi Jahve Izraelcem. Etimološki pomen angleške besede *sacrifice* naj bi torej bil: »storiti dejanje, ki človeka približa Bogu, ki človeka stori Bogu ljubega«.

V našem prispevku bomo izraz *sacrifice* prevajali kot »darovanje«, čeprav v slovenskih besedilih avtorji velikokrat uporabljajo besedo »žrtvovanje«. Menimo, da je med besedama »darovanje« in »žrtvovanje« vsebinska razlika. Beseda »žrtev« izraža nasilje, nesvobodno darovanje, medtem ko vsebuje izraz »dar« širši pomen. Pomeni prostovoljno podaritev.

V vseh religijah v zgodovini človeštva najdemo darovanje kot izraz človekove spornosti, ponižnosti pred Bogom. Z darovanjem so se ljudje želeli odkupiti za svoje grehe, napake in ponovno pridobiti božjo naklonjenost oziroma odvrniti Boga od namena, da bi jih za grehe kaznoval. Kjerkoli arheologi najdejo ostanke oltarjev, takšnih ali drugačnih, lahko potrdijo dejstvo o religiozni držbi ljudstev, ki so tam živela. Če imamo dokaz o darovanju, vemo, da je bilo ljudstvo religiozno. Beseda *sacrifice* – darovanje – zavzema središčno mesto tudi v Svetem pismu, v Stari in v Novi zavezi.

## 1. Darovanje v Stari zavezi

Že v četrtem poglavju Prve Mojzesove knjige najdemo poročilo o darovanju Adamovih sinov: »Ko je preteklo nekaj časa, je Kajn daroval Gospodu daritev od sadov zemlje.« (1 Mz 4,3) »Tudi Abel je daroval od prvencev svoje drobnice in njihove tolišče.« (v. 4) Iz besedila ni popolnoma jasno, za kateri čas veljajo besede, bogoslužje ni določeno. Po vsej verjetnosti ta daritev izraža zahvalo in priporočilo za božje varstvo. Nadaljevanje zgodbe nas v tem trenutku ne zanima. Vsak od Adamovih sinov je Bogu daroval sadove svojega dela. Poljedelec od sadov zemlje, živinorejec od svoje drobnice. Lahko bi rekli, da sta živela vsak v svoji kulturi, od katere sta bila odvisna oblika in obred daritve. Enako je neka druga kultura vplivala na Abrahamovo daritev, ki jo opisuje Prva Mojzesova knjiga v dvaindvajsetem poglavju. Tu se zgrozimo ob Abrahamovi pripravljenosti, da Bogu daruje svojega sina Izaka: »Prišla sta na kraj, o katerem mu je Bog rekel. Tam je Abraham sezidal oltar in razložil drva. Zvezal je svojega sina Izaka in ga položil na oltar na drva. Potem je Abraham iztegnil svojo roko in vzel nož, da bi zaklal svojega sina.« (1 Mz 22,9–10)

Ta pripoved se uradno imenuje »Abrahamova daritev sina Izaka« in eksegeti svetopisemskega besedila pogosto izpostavljajo božje posredovanje: »Tedaj mu je zaklinal Gospodov angel iz nebes in rekel: ›Abraham, Abraham!‹ Rekel je: ›Tukaj sem.‹ In je rekel: ›Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stōri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.‹ Abraham je povzdignil oči in pogledal, in glej, za njim je bil oven, ki se je z rogovi zapletel v grmovje. Abraham je torej šel in vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina.« (vv. 11–13). Iz božje prepreditve darovanja sina eksegeti sklepajo na prenehanje človeških žrtev. Vendar jih bomo v bibličnem besedilu še srečali, na primer v Knjigi sodnikov, ki nam pripoveduje, kako je Jefte dejansko daroval svojo ljubljeno hčer Bogu v zahvalo (Sod 11,29–40). Eksegeti govorijo tudi o Abrahamovi veri, o njegovem zaupanju in popolnem predajanju in podrejanju božji volji; za nekatere pa je to predpodoba Kristusove daritve na križu (Lafon 1996, 15–21).

Abraham naj bi Bogu daroval to, kar mu je bilo najdražje, kar je bilo temelj upanja za njegovo potomstvo. Postava je resda daritve ljudi prepovedovala, kakor beremo v Tretji Mojzesovi knjigi: »Ne dajaj nobenega od svojih potomcev v daritev Molohu in ne skrni imena svojega Boga; jaz sem Gospod.« (3Mz 18,21) Prav tako piše v Peti Mojzesovi knjigi: »Ko bo Gospod, tvoj Bog, pred teboj pokončal narode, v katerih deželo greš, da jih razlastiš, in ko jih razlastiš in se naseliš v njihovi deželi, se varuj, da se ne daš ujeti, da bi jih posnemal, potem ko so bili pokončani pred teboj. Ne išči njihovih bogov in ne reci: ›Kako so ti narodi služili svojim bogovom? Tudi jaz bom tako delal.‹ Ne delaj tako Gospodu, svojemu Bogu, kajti vse, kar je Gospodu gnusoba, kar sovraži, delajo oni svojim bogovom; saj celó sinove in hčere v ognju sežigajo bogovom.« (5 Mz 12,31) Pa vendar Mojzesova postava predvideva odkup od zaobljube darovanja ljudi Bogu: »Gospod je spregovoril Mojzesu in rekel: »Govôri Izraelovim sinovom in jim reci: ›Kadar kdo izreče posebno zaobljubo Gospodu o dušah po tvoji oceni vrednosti, naj se moški od dvajsetega do šestdesetega leta ceni na petdeset srebrnih šeklov po teži svetiščnega šekla. Če pa je ženska, naj se ceni na trideset šeklov. Za tiste, ki so stari od pet do dvajset let, naj bo cenilna vrednost za moškega dvajset in za žensko deset šeklov. Pri tistih, ki so stari od enega meseca do pet let, naj bo cenilna vrednost za moške pet, za ženske pa tri srebrne šekle. Če je kdo star šestdeset let in čez, naj se ceni, če je moški, na petnajst, ženska pa na deset šeklov. Če je kdo prereven, da bi plačal cenilno vrednost, naj zaobljubljeno osebo postavijo pred duhovnika, da jo duhovnik oceni. Duhovnik naj pri cinitvi upošteva, koliko premore ta, ki se je zaobljubil.« (3 Mz 27)

Zaustavimo se nekoliko pri vprašanju, kako je mogoče, da je Bog zahteval tako »kruto« daritev od Abrahama.

## 2. Vera je prepoznavanje božje volje

Na vprašanje, kako je možno, da Bog zahteva daritve najdražjih, bomo najprej odgovorili ob uporabi dogmatične konstitucije drugega vatikanskega cerkvenega zbora o Božjem Razodetju [Dei Verbum], ki pravi, da je bilo svetopisemsko besedilo, takšno, kakršno lahko beremo danes, napisano s pomočjo dveh avtorjev. Prvi avtor je Bog, ki navdihuje, drugi je človek, ki prepozna božje navdihovanje in ga »ubesedi«. »Knjige stare in nove zaveze v celoti z vsemi njihovimi deli ima sveta mati Cerkev na temelju apostolskega verovanja za svete in kanonične, in sicer zaradi tega, ker so napisane po navdihnjenju Svetega Duha in imajo torej Boga za avtorja ter so kot takšne izročene Cerkvi. Pri sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnaval, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to, in samo to, kar je on hotel.« (BR 11)

Verjetno je popolnoma jasno, da je predvsem od drugega avtorja, človeka, odvisno, kako bo ubesedil to, česar ni bilo izraženo z besedami. Med nebom in zemljo ni telefonske linije in Bog ne pokliče vernika po mobitelu, da bi mu jasno in glasno povedal, kaj od njega želi. Božji nauk ni resnica, ki bi »padla z neba«. Tako božjo



podobo kakor božjo besedo človek lahko prepozna v vsakdanjem življenju in samo v njem jo lahko prepozna. Razodetje se namreč dogaja znotraj človeške kulture. Bog, ki presega vse, vstopi v prostor in v čas in spregovori prek pričevalcev. Ko prerok napiše: Tako govori vsemogočni Gospod, ne smemo misliti, da mu je Bog sporočilo poslal iz nebes po mobitelu ali internetni pošti. Ne smemo si zamišljati, da božja sporočila »padejo« z neba. (Lafon 1964, 24)

Prerok je božjo besedo prepoznal v človeški besedi. Zakaj je prav te besede prepoznal kot božje, je drugo vprašanje. V tem trenutku je pomembno poudariti, da je razodeta beseda tista, katere izvor je vernik prepoznal v Bogu. Ko govorimo o božjem razodetju v teološkem kontekstu, v bistvu povemo, v katerih človeških besedah je teolog prepoznal božji nagovor.

V osebi Jezusa Kristusa so nekateri njegovi sodobniki prepoznali Boga, drugi pa ne. Tisti, ki so v njem prepoznali božjega sina, so se imenovali kristjani, drugi, ki so v njem prepoznali le človeka, pa niso verovali vanj. Tudi danes v svetopisemskem besedilu kristjani prepoznavamo božjo besedo, drugi pa v njem vidijo le besedila judovske literature. Konec koncev so tudi cerkveni očetje v nekem trenutku zgodovine, ko so nameravali urediti vse zapise, ki so govorili o Kristusovem delovanju in o njegovem nauku, v nekaterih spisih prepoznali božjo besedo – ti spisi so danes del Svetega pisma –, v drugih pa niso prepoznali božje besede – danes jih imenujemo apokrifi. Tako muslimani prepoznavajo božjo besedo v koranskem tekstu, Judje v Tanaku, kristjani pa v Svetem pismu.

Razlika med vernim in nevernim človekom je v tem, da neverni dejstvo svojega bivanja pripisuje sosledju naključij ali potekov v naravi, vernik pa bo na začetku prepoznal božjo stvariteljsko moč. Človek iz dogodkov v zgodovini in v sedanjosti »izlušči« božje sporočilo. Model, ki temelji na notranjem doživetju, povečuje neposredno, notranje zaznavanje božje navzočnosti. V tem modelu so za razumevanje božje volje pomembne človekove izkušnje (Dulles 1969). Vse je odvisno od sposobnosti prepoznavanja oziroma sposobnosti razumevanja, razlaganja življenja. Isti dogodek si lahko vernik in nevernik različno razlagata. Ko šofer po hudi prometni nesreči nepoškodovan izstopi iz avtomobila, lahko kot vernik v tem dogodku prepozna božje posredovanje in reče: »Bog me je varoval in rešil!« Nevernik pa ne prepozna »božjega prsta« v tem dogodku in preprosto reče: »Imel sem srečo!« Vernik se vsako jutro Bogu zahvaljuje za podarjeni nov dan in po srečno prehojeni poti prepozna božje varstvo, nevernik pa tega ne prepozna. Vera je torej prepoznavanje božje besede v človeški besedi in božjega posredovanja v preprostih vsakdanjih dogodkih. Tako lahko tudi razumemo božje vabilo Abrahamu, naj mu daruje sina Izaka, pa tudi angelovo posredovanje, ki je preprečilo človeško žrtev.

Lahko rečemo, da teologija v bistvu ni veda o Bogu, temveč veda, ki govori o človekovem prepoznavanju božje podobe in o človekovem prepoznavanju božjih del v življenju. Namesto besede »prepoznavati« mnogokrat postavimo tudi glagol »iskati«. Tako lahko napišemo, da je vera nenehno iskanje Boga, iskanje božje podobe, iskanje božje volje! V iskanju božje volje pa obstaja razvoj. Individualno vernikovo iskanje Boga pozna evolucijo, kakor lahko razvoj zaznamo tudi na ravni religije.

### 3. Vera je (nenehno) iskanje Boga

---

Vera ni zgolj védenje o stvareh, ki se ne vidijo, temveč je najprej odnos. To je tisto, kar nas, osebe, mene, tebe in njega, povezuje med seboj. Vera je najprej odnos, ki ga razumemo kot iskanje partnerja oziroma prepoznavanje partnerja (Osredkar 2008, 64–67). Ljudje smo telesna in duhovna bitja. Duhovni svet tu razumemo kot svet odnosov, torej svet vezi, v katerih smo se v nekem trenutku znašli. Kot oseba sem začel obstajati takrat, ko me je nekdo poklical po imenu, ko me je nagovoril s »ti«. Takrat sem se rodil kot »jaz«. Svojo identiteto (in svoj obstoj) lahko ohranjam samo tako, da vedno znova iščem ta »ti«, ki me bo ponovno in ponovno nagovarjal in se bom v odnosu do njega lahko vedno znova rojeval kot »jaz«. Ljudje smo se kot osebe najprej znašli v medčloveških odnosih, v katerih se nagovarjamo in prepoznavamo drug drugega. Toda medčloveški odnos je človekovo prvo izkustvo presežnosti (Lafon 1982, 43). V odnosu do človeka namreč ne iščem le človeka, temveč v človeku prepoznavam še nekaj več. Lahko bi dejali, da v odnosu do človeka ljudje izkušamo odnos do nečesa presežnega. To pa imenujemo Bog. Zato v odnosu do človeka lahko prepoznamo odnos do Boga in zato v človeških besedah lahko prepoznamo božjo besedo.

Odnos je po svoji naravi spreminjajoč se. To pa je razlog, da »partnerja« v odnosu doživljamo vedno v novi luči, vedno drugačnega; tudi Boga in božjo voljo. Ker je torej vera odnos, Boga vsak trenutek doživljamo v drugačni luči, vedno kot nekaj novega, nekaj živega ... Izhodišče našega razmišljanja o iskanju Boga, bodisi v zgodovini človeštva bodisi v človekovem življenju, ni dejstvo, da človek obstaja in da tudi Bog obstaja, temveč dejstvo, da sta Bog in človek v odnosu. Bergson pravi: »Bog je Bitje, ki lahko vstopi v odnos z nami.« (Bergson 1959, 1180) In ker smo se znašli v odnosu do Boga, v tem odnosu iščemo vedno nekaj novega, vedno znova iščemo novo in jasnejšo božjo Besedo. Vernik torej ni človek, ki bi našel Boga, temveč je tisti, ki išče Boga oziroma božjo podobo. Kdor se zaustavi v tem iskanju in si želi za stalno »prisvojiti« neko določeno božjo podobo, zapade v malikovanje. Vernik prepozna Dei Verbum vse bolj zrelostno, vedno popolneje. Nikar pa si ne zamišljajmo, da je cilj iskanja Boga kopičenje informacij o Presežnem. Nikakor ne. Cilj vere ni »védenje« o Bogu. Njen cilj je ohranjanje, vedno prenavljanje odnosa z Bogom. Še bolje rečeno: vera je vedno novo rojevanje vernika (in božje podobe) v odnosu. Zato je vera odnos, ki se nenehno spreminja, ki zori. Tako zori tudi prepoznavanje božje volje.

### 4. Religija je skupno iskanje božje volje

---

Kot otroku se vsakomur zdi pametno nekaj, kar se mu zdi pozneje kot mladostniku nespametno in kar se mu zdi kot odraslemu neumno in škodljivo. Tako tudi verno ljudstvo v »otročkem« obdobju prepozna božjo voljo na način, ki ga v »mladosti« zavrže in ga v »zrelem« obdobju spozna za popolnoma napačnega. Evolucija prepoznavanja božje volje je od starozaveznega judovskega ljudstva do

Kristusa tako močno evidentna, da je ne moremo spregledati. Abraham je zagotovo čisto iskreno prepoznal božjo voljo, da Bogu v žgalno daritev daruje svojega sina. To je bila takratna navada izražanja ljubezni do Boga. Prav tako je tudi Mojzes iskreno prepoznal svojo dolžnost, da pokonča tiste, ki so zavrgli Boga. Danes bi rekli, da je to grozno in nerazumljivo ... Prepričani smo, da tega Bog od človeka zagotovo ne zahteva. Da, od nas, ljudi 21. stoletja, Bog tega ne zahteva. Od očakov pa je zahteval. Tako so njegovo voljo iskreno prepoznali. Danes pa jo krščanski nauk prepoznava veliko bolj »odraslo«. Podobno, kakor se nam zdi grozno, ko se spominjamo, kakšne neumnosti smo počeli, ko smo bili otroci ali mladostniki. Hvala Bogu, da smo odrasli in da vidimo življenje v drugačni luči kakor v mladosti. Hvala Bogu tudi, da je vera odnos, ki se spreminja, in da verniki v veri nenehno iščemo novo božje obličje in na novo prepoznavamo božjo voljo.

Da vera (posameznikovo iskanje Boga) postane religija, so potrebna tisočletja (zato propadejo vsi poskusi ustanavljanja religije kar čez noč). Prepoznavanje božje volje mora namreč zoreti in dozoreti v družbi (Lafon 1982, 97). Tako je tudi iz nauka »zob za zob, oko za oko« dozorela brezpogojna zapoved ljubezni do bližnjega. Kristus razkriva božjo voljo, ki nas vodi k preživetju, v tem, da odpustiš hudobnežu in mu delaš dobro (Mt 5,39). Apostol Pavel tudi opominja, naj Kristusovi učenci ne bodo kot »nedoletni otroci« (Gal 4,3).

Kristus ni prišel ukinit »niti pičice postave« (Mt 5,17). Zato starozavezno besedilo beremo, tako kakor je bilo napisano. Ne moremo »izbrisati«, »anulirati« naše preteklosti niti izničiti neumnosti in napak, ki smo jih v mladosti počeli. Zato je prebiranje Stare zaveze kakor ogledovanje slik iz otroštva in spominjanje našega vedenja in mišljenja iz preteklosti. To so naše korenine. Vsaka rastlina potrebuje korenine, da lahko požene steblo iz zemlje in cvet, ki ga občudujemo. Nihče ne občuduje korenin, ki so v »blatu«, temveč cvet. Tega pa ne bi bilo brez korenin. Tako tudi evangeljske zapovedi ljubezni ne bi bilo brez Mojzesovih in Jozuetovih pomorov. Beremo in se tega spominjamo, ampak to ni to, kar mi hočemo. Tudi ko se spomnimo svojega otroškega pobalinskega vedenja, si rečemo, da to ni to, kar hočemo v življenju doseči. Ampak prav otroško nezadovoljstvo je vernike nagnilo in spodbudilo k iskanju božje volje. Tako tudi Cerkev, teologi in preprosti verniki v nauku učiteljstva, ki ga izraža zbor škofov s papežem na čelu, sprejemajo avtentično razlago božje besede, posredovano v Svetem pismu (Mednarodna teološka komisija 2012, 38–44). Vsi udje Cerkve nato v učenju Cerkve prepoznajo božje razodetje.

Ko Martin Buber govori o prerokovem prepoznavanju božje volje, poudarja »navdušenost«, ki mora biti od vsega začetka prerokova značilnost. Toda ta navdušenost ni trenutno čustvo. Izvira iz prerokove polne predanosti Bogu in svojemu poslanstvu (Buber 1985). Tako tudi kristjani prepoznavamo božjo voljo v evangeljskem besedilu. Tudi Jezus od svojih učencev zahteva darovanje, popolno darovanje. Vendar ne darovanja sina ali hčere, temveč darovanje samega sebe. Svojim učencem je dejal: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.« (Mt 16,24) Prav tako v Markovem evangeliju: »Tedaj je poklical k sebi množico skupaj z učenci in jim rekel: ›Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.‹« (Mr 8,34) Tudi Luka izraža isto naroči-

lo: »Vsem pa je govoril: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.« (Lk 9,23) Ali: »Takó torej nihče izmed vas, ki se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec.« (Lk 14,33)

Če primerjamo božja naročila iz Stare in Nove zaveze, lahko hitro ugotovimo, da govorimo v obeh primerih o daru, ki mora biti neoporečen. V bistvu mora vernik darovati najboljše, kar ima. Pravzaprav se mora odpovedati najboljšemu, kar ima. Beseda »odpoved« je v evangelijskem besedilu izražena neposredno. Kakor vidimo, je v evangelijskem nauku poudarjen vidik darovanja kot odpoved. Če smo dejali, da se je vernik v Stari zavezi moral odpovedati temu, kar mu je bilo najdražje, gre Nova zaveza še korak dlje. Tu Jezus ne zahteva vernikove odpovedi svoji lastnini, dragim osebam, temveč samemu sebi.

Kakor smo prej posredovanje božjega razodetja razložili z glagolom »prepoznati«, lahko tudi v Novi zavezi – na popolnoma enak način – razumemo »božji klic«, ki ga prejmejo Bogu posvečene osebe, da se odpovedo »normalnemu« načinu življenja in se popolnoma izročijo na voljo cerkvenim predstojnikom. Fant, ki se čuti poklicanega v duhovniški poklic, ali dekle, ki jo Bog kliče v samostan, tega klica nista prejela prek telefona, temveč sta »poklicanost« prepoznala v neki človeški besedi ali v nekem dogodku svojega življenja. Ključni pomen za razumevanje božjega razodetja lahko torej tudi tu pripišemo pojmu »prepoznati«, ali še bolje: »prepoznavati«.

Razmišljali smo o vprašanju, zakaj je v Stari zavezi toliko »krutega« darovanja oziroma kako Bog razodeva človeku svojo voljo. Sedaj pa se zaustavimo še ob vprašanju, čemu Bog zahteva od človeka odpoved.

## 5. Čemu Bog zahteva odpoved?

---

Na vprašanje, čemu Bog zahteva odpoved sinu, hčeri oziroma samemu sebi, bomo odgovorili z opredelitvijo odpovedi v kontekstu teologije odnosov. Še prej pa moramo opredeliti življenje samo. Materialistična miselnost opredeljuje življenje kot rast in umiranje telesnih celic, teologija odnosov pa zagovarja, da živeti pomeni, biti v odnosu. Prepričana je, da ni bivanja zunaj odnosov. Pravzaprav lahko govorimo o vsem tem zato, ker v odnosih bivamo tudi sami oziroma ker smo se znašli v odnosu z nekom. S takšnim pojmovanjem življenja nam bo veliko jasnejša tudi opredelitev odpovedi v teološko-relacijski teoriji, ki zatrjuje, da je odpoved prostovoljno sprejemanje odsotnosti. Katere odsotnosti? Kakšne odsotnosti? Na ti dve vprašanji bomo odgovorili s predstavitev delovanja odnosa.

## 6. Odnos »deluje« na podlagi hkratne izmenjave navzočnosti in odsotnosti osebkov

---

Ljudje si pogosto zamišljajo, da je odnos zgolj bližina dveh osebkov ali zgolj bližina med dvema osebkom. V vsakdanji govorici ljudje velikokrat mislijo, da je odda-

ljenost med oseboma že znamenje konca odnosa. Naše prepričanje je drugačno. Odnos sestavljata dve dimenziji: navzočnost in odsotnost. Ti dve dimenziji v bistvu delujeta hkrati v odnosu med dvema oseboma. Hkratno delovanje in spreminjanje razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo dveh osebkov omogoča obstoj odnosa in osebkov, ki sta se v njem znašla. Kdor želi ostati v odnosu, mora sprejeti to izmenjavo. Brez nje ne bi mogli drug drugemu ne govoriti ne poslušati se. Če bi navzočnost odpravila odsotnost, bi bili istovetni drug z drugim; če pa bi odsotnost premagala navzočnost, bi se drug od drugega do skrajnosti oddaljili, tako da se ne bi ne poznali ne mogli komunicirati. Lahko torej rečemo, da sta si dve osebi v odnosu hkrati navzoči in odsotni. Navzočnost skrbi, da se zaradi različnosti ti osebi ne oddaljita popolnoma. Odsotnost pa onemogoča zlitje dveh oseb v eno. V bistvu sta ti dve dimenziji dve energiji med dvema oseboma: znašla sta se v odnosu, ki onemogočata zlitje obeh v eno bitje ali njun razmik v neskončnost. Bistvo odnosa je namreč različnost osebkov, ki sta se povezana v odnosu. Različnost lahko imenujemo odsotnost med oseboma in podobnost lahko imenujemo navzočnost osebkov. Istočasna podobnost in različnost osebkov omogočata odnos in hkrati dinamiko, spreminjanje odnosa. Istočasno delovanje navzočnosti in odsotnosti v odnosu je podobno tekmovanju v vlečenju vrvi. Najprej je močnejša prva skupina, nato druga in tako se izmenjuje premoč. Enako se tudi razmerje med navzočnostjo in odsotnostjo v odnosu spreminja. V nekem trenutku prevlada navzočnost nad odsotnostjo, pozneje odsotnost nad navzočnostjo. Med dimenzijama deluje alternanca. Znamenje, da sta se dve osebi znašli v odnosu, je torej nenehno spreminjanje razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo. Če si zadevo ponazorimo še z uporabo geometrije, potem si predstavljamo meter dolgo premico, na kateri je možno imeti neskončno aritmetičnih razmerij med dolžinama dveh premic, ki se vedno sestavita v meter dolgo premico: 50 : 50, 40 : 60, 80 : 20 ali 99 : 1 ali neskončno število možnih razmerij, če si zamislimo števila z nekaj decimalami ...

Odnos torej »deluje« zaradi dinamike med navzočnostjo in odsotnostjo, katerih razmerje se vsak trenutek spreminja. Prav to spreminjanje razmerja med obema dimenzijama pa omogoča, da je odnos živ, da deluje, da je vedno nov ali da je v odnosu »vedno nekaj novega«. Ta »živost« je tudi to, kar odnos med osebami razlikuje od posesivnosti, ki lahko nastopi med njimi. V odnosu se namreč znajdetta dva osebka, ki se zavedata, da jima je odnos podarjen, da nimata nikakršne zasluge, da sta se v njem znašla in da tudi drug drugega doživljata kot dar, podarjeni dar. Zato oba ostajata samostojna in svobodna, da ta dar sprejmeta ali zavrneta. Še drugače povedano, oba ostajata svobodna, da sprejmeta izmenjavo navzočnosti in odsotnosti v odnosu oziroma da se odpovesta zgolj navzočnosti drugega v odnosu in sprejemata tudi odsotnost v odnosu.

Ker si ljudje (zmotno) zamišljamo odnos zgolj kot navzočnost med dvema oseboma, je treba poudariti, da je za življenjskost odnosa nujno potrebna tudi odsotnost (razdalja) osebkov. V bistvu mora oseba sprejeti izmenjevanje navzočnosti in odsotnosti v odnosu. To pa doseže, ko se sprijazni tudi z odsotnostjo oziroma ko se je pripravljena odpovedati zgolj navzočnosti v odnosu med dvema osebko-

ma. Abraham se je sprijaznil z božjo voljo, da daruje sina Izaka. V bistvu se je odpovedal zgolj navzočnosti sina, ki ga je imel nadvse rad, in se je sprijaznil z dejstvom, da bo sin od takrat dalje odsoten. Ko se je odpovedal zgolj navzočnosti in sprejel tudi odsotnost, je v polnosti zaživel odnos z sinom. Če se Abraham ne bi bil zmožen odpovedati navzočnosti sina, potem bi to bilo znamenje, da med njima ni živega odnosa (odnosa, ki poraja življenje), temveč bi si Abraham lastil Izaka. Podobno razmišljamo o odnosu staršev do otrok. Rodijo jih zato, da jih bodo zapustili. Če se starši niso pripravljali odpovedati navzočnosti otrok, če jih torej ne pustijo oditi, je to znamenje, da imajo do njih posesivno vez. To pa ni odnos, ki omogoča življenje. In prav to je razlog, čemu Bog od človeka zahteva odpoved navzočnosti sina, hčere in celo samega sebe: da bi imeli življenje in da bi ga imeli v polnosti. Samo odnos, torej vez, v kateri sta se osebka pripravljena odpovedati navzočnosti drugega, omogoča življenje. V nasprotnem primeru, kadar se osebka nista pripravljena odpovedati navzočnosti drugega, postane vez posesivna. Takšna vez zahteva zgolj navzočnost, ki pa ne more omogočati življenja, ker v njej ni dinamike izmenjave navzočnosti in odsotnosti. Odnos, v katerem se dimenziji izmenjujeta, pa omogoča življenje. Zaradi nenehnega spreminjanja razmerja med dimenzijama se osebka vedno znova rojevata oziroma ker se odnos nenehno spreminja, se tudi onadva lahko nenehno spreminjata. Vse to zaradi odpovedi nenehni navzočnosti osebka v odnosu. To je tudi razlog, čemu Bog zahteva od človeka odpoved oziroma daritev tistega, kar mu je najdražje.

## 7. Posesivna vez ne omogoča življenja

Posesivna vez se bistveno razlikuje od odnosa. Pri posesivnosti si osebek izbere objekt in si ga prisvoji. Na relaciji osebek – objekt lahko zaznamo samo dimenzijo navzočnosti oziroma osebek zaznava dimenzijo odsotnosti kot anomalijo (krajo). Oseba, ki drugi osebi ne omogoča odsotnosti oziroma se ni zmožna odpovedati njeni navzočnosti, si jo namreč želi prilastiti. Da bi še bolje razumeli razliko med odnosom in posesivnostjo, si pogledajmo razliko med osebkom in objektom.

Objekt teži k stalnosti, nespremenljivosti, medtem ko je v naravi odnosa spreminjanje. Objekt je statičen, se ne spreminja. Zato ne more omogočiti življenja, ker je življenje spreminjanje. Odnos pa je dinamičen in se nenehno spreminja. Če si pomagamo s časovnimi enotami, lahko rečemo, da odnos ne ostane niti sekundo enak. Spreminjanje odnosa omogoča nenehna izmenjava navzočnosti in odsotnosti med osebkom. Zato lahko odnos nenehno poraja osebke. Življenje osebka je v bistvu njegovo vedno novo rojevanje: osebka, ki sta se znašla v odnosu, se z vsako spremembo razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo vidita in spoznavata v novi luči.

Človek ima skušnjava, da bi vse stvari poznal in jih s tem tudi obvladoval oziroma imel v lasti. Sedaj lažje razumemo, zakaj lahko objekt poznamo, podrobno opišemo in si ga celo prilastimo. Objekt je namreč nespremenljiv (relativno). Odnos pa zaradi svojega nenehnega spreminjanja nikakor ne more postati »objekt« spoznanja, zato ga tudi obvladovati in si ga prilastiti ne moremo. Še več, ker odnos ni

objekt, o njem, v znanstvenem pomenu besede, niti povedati ne moremo nič. Tisti »ti«, ki sem ga izgovoril »včeraj«, namreč ni več enak temu »ti«, ki ga izgovarjam »danes« oziroma onemu »ti«, ki ga bom izgovoril »jutri«.

Kaj iz dveh posameznikov naredi partnerja? Bodisi prijatelja, bodisi ljubimca, bodisi zakonca? Nekaj, kar ju poveže in jima omogoči, da lahko drug drugemu rečeta »ti«. V bistvu lahko oseba reče »ti« samo nekemu, s katerim se (z)najde v odnosu. Torej lahko nekemu rečem: Rad te imam ali Ti si moj prijatelj šele takrat, ko se znajdem z njim v partnerskem odnosu. Šele ko ugotovim, da nekoga ljubim, šele v ljubezni mu lahko rečem: Rad te imam. In ko mu to rečem, postanem ljubimec. Najprej je bila med partnerjema ljubezen, šele nato sta lahko drug drugemu izrekla: Rad te imam; ljubezen – neka vez med njima – je iz njiju naredila ljubimca. Torej ne govorimo o »izbiri« partnerja. Partner je v vsakem primeru podarjen. In to takrat, ko se subjekt znajde z njim »povezan«.

Da med partnerjema ostane ljubezen in da ostaneta ljubimca, morata oba sprejeti temeljno zakonitost odnosa: spreminjanje. Izmenjavanje navzočnosti in odsotnosti v partnerskem odnosu pomeni medsebojno hkratno delovanje težnje po bližini (imenujemo jo pripadnost) in težnje po oddaljenosti (samostojnost). Alternanca pripadnosti in samostojnosti v partnerskem odnosu pomeni, da sta si partnerja nekaj časa blizu, da se razumeta, nato pa pride obdobje oddaljenosti, ki ga bo spet nadomestila navzočnost. Odnos je namreč kakor sinusna krivulja: navzočnost in odsotnost se izmenjujeta. V kakšnem razmerju sta navzočnost in odsotnost, narekuje kvaliteto odnosa. Ker se »razdalja« med partnerjema spreminja, se oba vidita vedno v novi luči. Zato oba vedno znova prihajata do spoznanja: spreminjaš se! Ni več tako, kakor je bilo med nama! Seveda, zdi se, da se oba spreminjata; v bistvu pa se spreminja odnos in se bo še spreminjal. To pa nikakor ni razlog za uničenje odnosa. Eden od glavnih razlogov za »krizo« je prav nepoznanje te temeljne zakonitosti odnosa. Popolnoma normalno je, da partner partnerja »v vsakdanjem delavniku« ne bo prepoznaval vedno takšnega, kakor ga je na »medenih tednih«. Da bi odnosi lahko delovali, se morajo v njih subjekti vedno na novo spoznavati, ali bolje rečeno, vedno na novo iskati. Biti v odnosu pomeni torej, iskati partnerja. To pomeni, vedno na novo ga spoznavati, dopuščati njegovo različnost in njegovo zmožnost spreminjanja.

Enako lahko razumemo vernikov odnos do Boga, ki se tudi spreminja ... Kaj pomeni verovati v Boga? To, da ga nenehno spoznavamo v drugi luči, zaradi alternance navzočnosti in odsotnosti v odnosu z njim. Vsekakor, vedno na novo prepoznavamo Boga. Danes ga prepoznavamo v osebi Jezusa Kristusa, jutri ga bomo lahko prepoznali v klošarju, revežu ... Iz tega razloga mora človek vedno znova spreminjati božjo podobo v svoji zavesti. Vedno znova mora iskati Boga, drugačno božjo podobo. Iskati takšno božjo podobo, ki ga bo motivirala. Če hoče vero ohraniti, mora spreminjati podobo partnerja v odnosu do Boga. Če bi se nekje zaustavil, bi to pomenilo smrt odnosa, konec verovanja. Ustaviti se v iskanju božje podobe pomeni, ustvariti si malika in verovanje se spremeni v malikovanje. Malik zaustavlja pogled pri sebi, od človeka ničesar ne zahteva. Malik mora služiti, človek mu gospoduje; mora ubogati, medtem ko božja podoba ne zaustavlja tvojega po-

gleda na samem sebi, ampak ga pošilja naprej. Ampak: kaj pomeni, ustaviti se v iskanju Boga? Pomeni. ne odpovedati se dimenziji navzočnosti v veri! Pomeni, zahtevati zgolj navzočnost; to pa je prilaščanje oziroma malikovanje.

Kajti biti v odnosu pomeni, sprejemati izmenjavo navzočnosti in odsotnosti med osebkoma; v odnosu je vedno nekaj novega, nekaj živega. Zato pravimo, da je vera, če je res odnos, nenehno iskanje božje podobe. Vernik je tisti, ki išče božjo podobo. Tisti, ki pa reče, da jo je našel, je malikovalec, ker si domišlja, da mu je Bog nenehno prisoten, in ga več ne išče. Samo odpoved »zgolj navzočnosti« in sprejemanje izmenjave navzočnosti in odsotnosti med vernikom in Bogom v veri omogočata nenehno iskanje Boga. Cilj vere ni spoznanje Boga. Cilj vere je ohranjanje, nenehno prenavljanje odnosa z Bogom. Še bolje rečeno, vera je vedno novo rojevanje vernika (in božje podobe) v odnosu do Boga.

## 8. Odpoved omogoča življenje

Ugotovili smo, da odnos zaradi dinamike navzočnosti in odsotnosti med partnerjema rojeva in ohranja osebkke. Torej odnos omogoča življenje. Ko Kristus vabi učence, naj se odpovedo samemu sebi, v bistvu vabi k odpovedi »zgolj navzočnosti« drugega oziroma vabi k sprejetju izmenjave navzočnosti in odsotnosti v odnosu; to pa je težko oziroma to je tisto, lahko imenujemo križ. Veliko lažje je namreč imeti nekaj, kar se ne spreminja, predmet ali osebo, kakor pa biti v odnosu z »nekom«, ki ga moraš vedno znova spoznavati, vedno znova iskati. Predvsem takrat, ko odsotnost prevlada nad navzočnostjo, je težko ohraniti odnos. V praksi se to pokaže: človek sprejme dejstvo, da bo draga oseba, ki mu je danes blizu, jutri odšla oziroma da je ne bo več v njegovi bližini. To pa pomeni odpoved želji po prilaščanju drugega; odpoved želji po »zgolj navzočnosti« v odnosu do drugega. Ta »odhod drugega« lahko razumemo tudi v tem smislu, da se drugi spreminja. Kakor smo že zapisali: »ti«, ki ga izgovorim danes, ni enak tistemu »ti«, ki sem ga izgovoril včeraj, in tudi ne onemu »ti«, ki ga bom izgovoril jutri. Sprejeti drugega kot osebo v odnosu pomeni, dovoljevati njegovo spreminjanje oziroma dopuščati odhod tega »ti«, ki ga poznam danes. To ne pomeni, da se osebi zgolj prilagajata druga drugi, temveč da se sprejemata v različnosti in da sprejemata spreminjanje odnosa. To pomeni, da si morata iz dneva v dan prizadevati za sprejemanje drugega. In prav v tem se uresničujeta, ker se le tako ohranja odnos oziroma se tako v odnosu drug za drugega vedno znova, vsak trenutek, rojevata.

V svetopisemski judovsko-krščanski tradiciji je darovanje bistveno povezano z odpovedjo. Sedaj lahko jasno napišemo: če hoče imeti človek življenje v polnosti – in živeti pomeni, biti v odnosu –, se mora odpovedati »zgolj navzočnosti« v odnosu do drugega. To pomeni, da se odpoveduje vezi prilaščanja, tako da sprejme alternanco navzočnosti in odsotnosti v odnosu do drugega. Samo takšno delovanje odnosa lahko onemogoči posesivnost partnerjev. Posesivna zveza se od partnerskega odnosa razlikuje po tem, da ne vsebuje odločitve za sprejemanje partnerjevega spreminjanja. »Imeti« zreducira partnerja na nivo objekta, ki se ne sme



spreminjati. To pa pomeni obvladovanje, ki onemogoča uresničevanje. Posesivnost med osebkoma pomeni smrt odnosa, ker »imaš« lahko le objekte, v odnosu pa »si«. Posesivnost je težnja po nespremenljivosti (From 1985, 77–96), s tem pa ubiješ odnos in osebek zreduciraš na raven objekta. To se zgodi, če se partnerja ne zavedata, da odnos ni samo pripadnost, temveč tudi samostojnost, da odnos ni le navzočnost, je tudi odsotnost. Takšna drža privede do uničenja partnerskega odnosa. Odnos je polje uresničevanja posameznika, kadar partnerja sprejemata obe dimenziji odnosa.

Postaja nam jasno, zakaj ima odpoved v človekovem življenju zelo pomembno mesto oziroma da je nujno potrebna za človekovo preživetje. Odpoved omogoča odnos. Odpoved je nujno potrebna za ohranjanje odnosa – odpoved sebi – odpoved svoji želji, da bi si drugega prilastil.

Pri Abrahamovem darovanju lahko govorimo o nasprotju med spoštovati božjo voljo in vztrajanjem pri želji po potomstvu, kolikor je zvezd na nebu ali peska ob morski obali. Ti dve možnosti si nasprotujeta: darovati ali zadržati Abrahamovega sina. Če bo Abraham daroval svojega lastnega sina, se bo oče vere moral odpovedati svojemu potomstvu. Če pa bo zavrnil darovanje, se bo zaprl sam vase, v svoj lastni egoizem. Abraham se je bil pripraviljen odpovedati svojim hrepene- njem in svojemu potomstvu; bil je pripravljen sprejeti svojo lastno smrt in se tako odpovedati želji po prilaščanju, da bi se lahko podredil volji Drugega. Dovolil je, da je Bog drugačen, kakor si ga je do tedaj zamišljal. Dopustil je, da Bog od njega zahteva nekaj drugega, kakor je predvideval. To mu je uspelo, ker se je bil pripraviljen odpovedati, ne le sinu, temveč svoji ideji Boga. Odpovedal se je malikovanju in postal oče vere. V bistvu se je odpovedal samemu sebi. In začel živeti v polnosti.

## Krajšava

BR – Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. V: *Koncilski odloki* 1980.

## Reference

- Bergson, Henri.** 1959. *Œuvres, édition du centenaire*. Pariz: P.U.F.
- Buber, Martin.** 1985. *La fede dei profeti*. Monfer-rato: Marietti.
- Dulles, Avery.** 1969. *Revelation theology*. New York: Herder and Herder.
- From, Erich.** 1985. *Umjeće ljubavi*. Zagreb: Napri-jed.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, pos-lanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Lafon, Guy.** 1964. *Essai sur la signification du salut*. Pariz: Cerf.
- . 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- . 1996. *Abraham ou l'invention de la foi*. Pariz: Seuil.
- Mednarodna teološka komisija.** 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. Ljubljana: Druži-na.
- Osredkar, Mari Jože.** 2008. *Il est important d'être ensemble*. Pariz: Editions franciscaines.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2, 277–292

UDK: 1Kierkegaard S.:27-538

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Bojan Žalec*

## Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje

*Povzetek:* Namen članka je, predstaviti Kierkegaardov pogled na žrtvovanje. Ker ga ni mogoče niti razumeti niti predstaviti brez poznavanja Kierkegaardovega pogleda na krščansko ljubezen (*Kjerlighed*), avtor strnjeno predstavi najpomembnejše značilnosti in prvine krščanske ljubezni, kakor jo je razumel Kierkegaard. S tem pa se nam že razkrije vrsta pomembnih spoznanj o njegovem razumevanju žrtvovanja. Kierkegaard je menil, da so izničenje pred Bogom, samoodpoved, samozanikanje in žrtvovanje sestavni deli krščanskega življenja. Pravilno vodeno žrtvovanje je samo tisto, ki temelji na krščanski ljubezni, se pravi: tisto, kar ljudem pomaga, da ljubijo Boga, da postanejo podoba, ki jim jo je Bog namenil. Na tej podlagi je Kierkegaard zavračal »dramatično« žrtvovanje sebe ali drugih ljudi oziroma žrtvovanje, ki ima za posledico, da si ljudje pri tem »umažejo« roke. To je sprejemljivo le, če žrtvovanje izvajajo osebe v prav posebnem (spoznavnem) položaju, ki jim omogoča, da je njihovo ravnanje v skladu z božjim načrtom. To je v prvi vrsti Jezus, za njim pa apostoli in izvoljeni mučenci. Avtor navede nekatere znake, po katerih lahko spoznamo viteze vere in dejanja ljubezni, vendar je Kierkegaard opozarjal, da presoja, ali je nekaj dejanje ljubezni ali ne, nikoli ni popolnoma zanesljiva. Iz Kierkegaardove analize izhaja, da je samo žrtvovanje, ki izvira iz krščanske ljubezni, upravičeno. To pomeni, da so vsa druga žrtvovanja nesprejemljiva, saj izhajajo iz samoljubja v negativnem smislu, se pravi: iz malikovanja. V zadnjem delu članka so predstavljene nekatere možnosti plodne uporabe Kierkegaardovih dognanj: problem našega časa, ki preveč poudarja čustva, zanemarja pa dolžnosti; interpretacija skrajnega islamizma kot oblike slabega samoljubja oziroma malikovanja; pristop k problemoma paradoksa nedolžne žrtve in napačno vodenega samopreseganja, ki oba vključujeta problem instrumentaliziranja oziroma zlorabe žrtvovanja.

*Gljučne besede:* Kierkegaard, krščanska ljubezen, samoljubje, malikovanje, žrtvovanje, vitez vere, paradoks nedolžne žrtve, napačno vodeno samopreseganje

*Abstract:* **Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice**

The aim of the article is to present Kierkegaard's view on sacrifice. Since this view can't be neither presented nor understood without knowing Kierkegaard's view on Christian love (*Kjerlighed*), the author in a condensed way presents the most important characteristics and elements of Christian love as understood by Kierkegaard. Through this, many important *findings about his understanding*

*of sacrifice are already disclosed. Kierkegaard thought that annihilation before God, self-renunciation, self-denial, and sacrifice are the integral parts of Christian life. The properly guided sacrifice is only the one which is founded upon Christian love, i.e. the one that helps people to love God, to become an image which God intended for them. On this ground Kierkegaard refused a »dramatic« sacrifice of oneself or other people and the sacrifice which results in some people getting »dirty« hands. This is acceptable only if the sacrifice is performed by persons who are in a very special epistemic position which enables them to act according to God's blueprint. This is in first line Jesus, after him apostles, and the chosen martyrs. The author alleges some signs which make possible for us to recognize the knights of faith and the acts of love, yet Kierkegaard warns us that the judgment about the acts being the works of love or not is never entirely reliable. It follows from Kierkegaard's analysis that only that sacrifice which originates in Christian love is justified. This means that all other sacrifices are not acceptable because they originate in self-appreciation, i.e. from idolatry. In the last part of the article some possibilities of a fruitful application of Kierkegaard's findings are presented: the problem of present time which stresses too much only emotions and neglects duties; an interpretation of radical Islamism as the form of self-appreciation and idolatry respectively; an approach to the problems of the paradox of the innocent victim and misguided self-transcendence which both include the problem of instrumentalising and misuse of sacrifice.*

*Key words:* Kierkegaard, Christian love, self-appreciation, idolatry, sacrifice, knight of faith, paradox of the innocent victim, misguided self-transcendence

Namen članka je, predstaviti Kierkegaardov pogled na žrtvovanje, ki ga lahko razberemo iz njegovega opusa. Ta pogled je zelo kompleksen in od bralca zahteva nekatera zelo pretanjena razlikovanja, da si lahko ustvari skladno sliko o njem. Naš prikaz temelji predvsem na naslednjih Kierkegaardovih besedilih: *Strah in trepet, Dejanja ljubezni, Evangelij trpljenja in Etično-religiozni razpravi*.<sup>1</sup>

Kierkegaardovega pojmovanja ljubezni in zapovedi oziroma dolžnosti, na katerem temelji naša predstavitev njegovega razumevanja žrtvovanja, je treba dojemati na podlagi njegovega krščanskega pojmovanja odnosnosti in eksistencialne komunikacije, v katerem razne oblike tesnobe igrajo ključno vlogo.<sup>2</sup> Po Kierkega-

<sup>1</sup> Prva razprava ima naslov »Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico?«, druga pa »O razliki med genijem in apostolom«. Za tematiko tega članka je vsekakor zelo relevantno tudi Kierkegaardovo delo *Z vidika mojega pisateljstva*, ki je bilo napisano »ob koncu poletja 1848, skupaj z *Boleznijo za smrt* in z *Vajami v krščanstvu* (Reparjeva op. 2, v: Kierkegaard 2012b, 122)«, v katerem Kierkegaard pojasnjuje svoje lastno delo in v tem okviru tudi svoje pojmovanje ljubezni in žrtvovanja.

<sup>2</sup> Predstavitev te podlage presega prostorski okvir tega članka in jo ta članek tudi predpostavlja, vendar pa naj bralca napotimo na nekatere relevantne publikacije. Od slovenskih avtorjev velja v tem pogledu najprej omeniti Primoža Reparja: 1998, 2009 (še posebno pog. »Eksistencialna komunikacija in ponovitev« (233 sl.), v katerem se ukvarja z odgovornostjo, in 2012a (še posebno pog. »Kategorija ljubezni kot odnos z drugim« (196 sl.)). Z odgovornostjo se v navezavi na Kierkegarda in na Ricoeurja ukvarja tudi Vodičar (2014a). Za pojasnitev Kierkegaardovega razumevanja jaza kot odnosa gl. Klun 2013.

ardu je po eni strani prava dolžnost samo tista dolžnost, ki izvira iz ljubezni do Boga. Po drugi strani pa je tudi ljubezen do Boga dolžnost. Zato lahko rečemo, da je ljubezen do Boga temeljna dolžnost, ki pa je človeški um več ne more utemeljiti, ampak jo mora sprejeti kot božjo zapoved. Zato je razumevanje pomena božje zapovedi<sup>3</sup> pri Kierkegaardu ključno za razumevanje njegovega pojmovanja dolžnosti.

## 1. Prvine Kierkegaardovega pogleda, ki so relevantne za žrtvovanje

Da bi lahko pravilno dojeli Kierkegaardovo razumevanja žrtvovanja, se moramo najprej zavedati: po Kierkegaardu imamo eno samo dolžnost, ljubiti druge tako, kakor ljubimo sami sebe (Kierkegaard 2012a; Žalec 2013a). Ljubiti nekoga po Kierkegaardu pomeni, prizadevati si, da bo ljubljeni čim bolj ljubil Boga. To pomeni: prizadevamo si, da bo postal čim boljši človek. Merilo dobroti človeka je njegova ljubezen do Boga. Ljubezen do neke določne osebe je sredstvo, da ji pomagamo postati čim boljše oseba. Če kaj, potem lahko naša ljubezen pomaga osebi, da postane boljše oseba (Žalec 2014, 212). To je temeljna prvina podlage, na kateri je treba razumeti tudi Kierkegaardov pogled na žrtvovanje. Druga prvina je Kierkegaardovo stališče: naša edina naloga je to, da postanemo božja podoba. Ta trditev na neki način pove isto kakor zapoved, da moramo ljubiti svojega bližnjega tako kakor samega sebe.<sup>4</sup> To izhodišče, da je naša edina naloga, postati božja podoba, to je: podoba, ki nam jo je Bog namenil, pa določa tudi pravilno razmerje med prednostno in neprednostno ljubeznijo ali krščansko ljubeznijo. Krščansko ljubezen Kierkegaard imenuje *Kjerlighed*.<sup>5</sup> Po Kierkegaardu je merilo našega odnosa do drugih doseganje naše božje podobe. Če nas dajanje prednosti potrebam in željam drugih vodi proč od doseganja svoje lastne božje podobe, potem ne smemo dati prednost drugim, temveč »sebi«.<sup>6</sup> Pot postajanja božja podoba je uresničeva-

---

Standardna referenca za različne vidike zapovedi, dolžnosti in obveznosti pri Kierkegaardu je Evans (2008; 2006). Interpretacijo Kierkegaarda, ki izrazito postavlja v ospredje pomen (ne)odzivanja človeka na božji klic, oblike izmikanja temu klicu in razloge za to izmikanje ter razne oblike tesnobe je predstavil ameriški krščanski teolog Charles K. Bellinger, ki razlaga Kierkegaarda na oseh odnosa človek – Bog, človek – človek (tematika posamičnik – množica) in na osi zorenja človekovega jaza (Bellinger 2001; 2008; 2010; Žalec 2013b; 2015b). Avtor novejše temeljite in večplastne obravnave dolžnosti pri Kierkegaardu je Mark A. Tietjen (2013): v kontekstu etične sfere (30; 40–41; 44), v odnosu do Boga (27; 44; 94), z vidika ljubezni do bližnjega (83; 118; 120–22; 148 (op. 21)). Za temo eksistencialne komunikacije je zelo relevanten tudi Kierkegaardov spis *Posamičnik*, s podnaslovom *Notici, ki zadevata moje pisateljstvo* (v Kierkegaard 2012b, 131–165). To delce je Kierkegaardova »samointerpretacija z vidika *dialektike* eksistencialne komunikacije, ki pomeni najostrejšo opredelitev njegovega pisateljstva« (Repar 2012b, 224).

- <sup>3</sup> Glede Kierkegaardovega stališča o pomenu spoštovanja božje zapovedi gl. tudi opombo 11 v tem članku.
- <sup>4</sup> Pri Kierkegaardu lahko zasledimo podoben fenomen kakor pri Kantu, ki je predložil štiri različne formulacije enega in istega kategoričnega imperativa. Za Kanta gl. Norman 1998, 75 sl. in Žalec 2010, 214.
- <sup>5</sup> Za podrobnejšo pojasnitev Kierkegaardovih izrazov za različne vrste ljubezni gl. Žalec 2014, 202–203.
- <sup>6</sup> V tem je »samoljubje« kristjana, o katerem govori Kierkegaard (2012, 25 sl.). »Ko na primer pravimo, da »moraš ljubiti bližnjega kakor samega sebe«, s tem predpostavljamo, da vsakdo najprej ljubi samega

nje božje volje, to pa pomeni brezpogojno poslušnost Bogu in ponižnost pred njim. V tem smislu je Abraham »dal prednost« sebi, predvsem pa Bogu, pred Izakom: Abraham lahko postane podoba, ki mu jo je Bog namenil samo, če brezpogojno izpolni božjo voljo. Primarna naloga vernika ni, da Boga razume (še več, pravi vernik ve, da Boga ne more v celoti razumeti), ampak da ga posluša in uresničuje njegovo voljo. Obenem pa veruje, da je to najboljše zanj in za vse. V tem smislu bi Abraham Izaku storil slabo, če ga ne bi daroval Bogu.<sup>7</sup>

Naslednji pomemben element je Kierkegaardov pogled na trpljenje.<sup>8</sup> Po Kierkegaardovem mnenju sta potrebni dve prepričanji, predpostavki, da človek lahko nosi jarem trpljenja z lahkoto in celo z radostjo: 1. Trpljenje, ki ga prestajamo, smo si zaslužili oziroma je to način, da postajamo boljši ljudje. Trpljenje je »zdravilo«. 2. Bog me (nas) ljubi. Življenje brez trpljenja na tem svetu je morda teoretična možnost, praktično pa je nemogoče. Da ga človek lahko prenaša in je pri tem radosten, mora verovati, da je grešil, saj je to edino smiselno združljivo z vero, da ga Bog ljubi, in v tem kontekstu tudi dogma o izvirnem grehu dobi pravi pomen. Lahko uvidimo, da služi človekovi radosti. V tem smislu je treba razumeti tudi trpljenje, ki je del žrtvovanja ali darovanja. Prenašati ga moramo – kolikor je mogoče – z radostjo, da je to dobro. Seveda pa ne smemo sami siliti v trpljenje ali ga celo povzročati. Trpljenje, ki ni po božji volji, je slabo in se mu moramo izogibati. To velja tudi v pogledu mučeništva. Kakor je pojasnil Josef Pieper, je biti mučenec dar, ki ga ni možno izsiliti. Izsiljeno »mučeništvo« sploh ni mučeništvo, še več, je nekaj slabega, nekaj, kar ni v skladu z božjo voljo.<sup>9</sup> Orisano stališče se lepo ujema s Kierkegaardovimi razmišljanji v razpravi *Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico*, ki jih lahko razumemo kot njegovo poglobitev. Kierkegaard v njej predstavi analizo Jezusa oziroma apostola kot nekoga, ki se lahko pusti ubiti za resnico zato, ker je v prav posebnem odnosu z Bogom. Zaradi tega odnosa ni dvoma, da je njegovo žrtvovanje uresničevanje božje volje. Za navadnega kristjana pa je po Kierkegaardu primerno izogibanje žrtvovanju, ki zahteva, da si drugi »umažejo« roke. V tem smislu naj bo, po Kierkegaardovem mnenju, njegovo življenje nedramatično, življenje v otenkih sivega (Bellinger 2008, 122). To Kierkegaardovo stališče pomeni plodno izhodišče za pristop k tako imenovanemu paradoksu nedolžnosti

---

sebe. V tem je torej predpostavka krščanstva, ki se ne loteva stvari brez nekega temelja.« (25) Za podrobnejšo pojasnitev Kierkegaardovega razumevanja naše prioritete naloge, da moramo postati svoja lastna podoba, gl. Žalec 2014. Radikalen primer vernikovega »egoizma« je Abrahamovo darovanje Izaka (Kierkegaard 2005). Vendar moramo takoj dodati: kristjanov »egoizem« je v tem, da ima Boga raje od vseh in od vsega. To bomo podrobneje pojasnili v nadaljevanju članka.

<sup>7</sup> Za dodatno osvetlitev Kierkegaardovega razumevanja pomena posameznikove vere za blaginjo drugih in za prebuditev nesebične ljubezni v človeku gl. Vodičar 2014b, 302–303.

<sup>8</sup> Za podrobnejšo predstavitev tega pogleda gl. Kierkegaard 1993 in Žalec 2015b. Glej tudi Kierkegaard 2014.

<sup>9</sup> Prim. Pieper 2000, 16–17. Pieper navaja besede sv. Ciprijana: »Naš nauk prepoveduje, da se kdo sam javi.« (n. d., 16) Pieper se ukvarja z mučeništvom (16 sl.) v sklopu obravnave kardinalne kreposti srčnosti. Srčnost je prevod za latinsko besedo *fortitudo*. Ta izraz lahko prevajamo tudi kot *trdnost duha* ali pa, v nekem določenem smislu, kot *pogum*. Kierkegaard bi se v bistvu brez dvoma strinjal s Pieperjem, vendar pa je po drugi strani svaril pred prikrižanjem strahopetnosti z izgovarjanjem na ponižnost: »Treba je namreč biti odkrit in ne prikazovati pomanjkanje poguma kot ponižnost, ko pa gre v resnici za samovšečnost, medtem ko je edini ponižni pogum pogum vere.« (Kierkegaard 2005, 99)

žrtve, to je, k problemu instrumentalizacije rabljev nedolžne žrtve. Ta instrumentalizacija se zgodi, ko nekoga drugega s tem, da stori zlo, žrtvujemo za svoje lastno dobro.<sup>10</sup> Toda ali je lahko žrtvovanje nekoga za to, da nekdo drug postane boljši, moralno? Ali ni to protislovje? Kierkegaardov odgovor je, da lahko žrtvuje samo Bog sam oziroma človek kot izvrševalec njegove volje oziroma zapovedi. Človek ni gospodar žrtvovanja, ampak je to samo Bog. Človek, ki se postavi na mesto gospodarja žrtvovanja, je zapadel malikovanju. »Žrtvovanje« drugega, pa tudi sebe je oblika malikovanja, če ne temelji na božji zapovedi.<sup>11</sup> Pri malikovanju govorimo o tem, da nekaj, kar ni Bog, razglasimo za Boga. Pogost izvor malikovanja in nasilja je prepričanje, da sem sam žrtev, razglasitev samega sebe za žrtev. V Kierkegaardovem pogledu so elementi, ki nasprotujejo viktimizaciji samega sebe. V tem oziru velja izpostaviti dva: njegovo stališče o trpljenju in njegovo stališče, da tisti, ki ljubi, ne more biti žrtev, ampak je v resnici žrtev tisti, ki ne ljubi. Naslednji element, ki nasprotuje žrtvovanju drugega, je Kierkegaardov pogled na usmiljenje, ki ga je razvil v delu *Dejanja ljubezni* (399 sl.)<sup>12</sup>. Usmiljenje je po Kierkegaardu pomembnejše od dobrodelnosti. Usmiljen je lahko tudi tisti, ki ne more dati ničesar. Nikoli ne smemo dopustiti, tudi če postanemo navadni berači, da nam svet vzame (še) usmiljenje. Ne nazadnje so pomembne prvine za vprašanje žrtvovanja pri Kierkegaardu še njegovo razumevanje ljubezni kot neskončnega dolga, krščanske samoopovedi in samozanikanja ter izničenja pred Bogom, ki so sestavni del njegovega pogleda na ljubezen. Tudi te topike je Kierkegaard najbolj natančno in poglobljeno obdelal v knjigi *Dejanja ljubezni*. Če povzamemo, so glavni stebri Kierkegaardovega pogleda na žrtvovanje njegova stališča o ljubezni, o pomenu zapovedi, o posebnem spoznavnem položaju Jezusa, apostolov in drugih izbranih mučencev in o trpljenju. Temelj temelja je njegovo razumevanje ljubezni, zato se mu bomo v nadaljevanju podrobneje posvetili. Svoje stališče o ljubezni je Kierkegaard najbolj podrobno predstavil v knjigi *Dejanja ljubezni*. Tudi naša predstavitev se bo opirala predvsem na to delo.

## 2. Bistvo krščanske ljubezni

Prvo, kar velja poudariti, je, da je po krščanstvu ljubezen zapoved. To je novost krščanstva. Ljubezen potemtakem ni nobeno čustvo, ki lahko pride in gre, ampak je dolžnost. V tem je njena trajnost. Drugič: ljubiti moramo vse enako, ves človeški rod. To pomeni, da ljubimo brez razlike sebe in vse druge ljudi. Po Kierkegaardu

<sup>10</sup> Halbertal (2012, 34 sl.) navaja problem Judov kot morilcev Kristusa, na katere lahko gledamo kot na drugega grešnega kozla, poleg Jezusa Kristusa, ki so bili vpreženi v božji načrt. Seveda ne smemo pozabiti niti Rimljanov, vendar zaradi zgodovinskih posledic, zaradi preganjanja Judov in zaradi holokavsta, Halbertal izpostavlja predvsem Jude.

<sup>11</sup> Pomen človekovega spoštovanja božje zapovedi je vsekakor ena od prvin Kierkegaardovega pogleda, ki je ključna za pravilno razumevanja njegovega stališča o žrtvovanju. V nadaljevanju se ji bomo posvetili v razdelku o ljubezni. Za podrobnejšo obravnavo te teme gl. Evans 2008, Sloomweg 2009, Stern 2012.

<sup>12</sup> Če ni izrecno drugače navedeno, se številke v oklepajih v tem članku nanašajo na Kierkegaardovo delo *Dejanja ljubezni*.

je bogokletno reči, da ljubim kateregakoli človeka, sebe ali koga drugega, bolj kakor druge. Edini, ki ga kristjan ljubi bolj kakor druge, je Bog. Še več: Boga moramo ljubiti bolj kakor vse druge, Boga moramo imeti najraje. Kakor se izrazi Kierkegaard, Bog mora biti naša prva prioriteta (195). Zato je prva zapoved: Veruj v enega Boga in ga ljubi z vsem srcem, z vso dušo in z vsem umom. Druga pa je, da moramo ljubiti svojega bližnjega kakor samega sebe. Naš bližnji je po Kierkegaardu vsak človek. Iz tega popolnoma logično izhaja Kierkegaardova opredelitev ljubezni: ljubiti nekoga pomeni, pomagati mu, da bo ljubil Boga (142). To pomeni, da tudi nas ljubi tisti, ki nam pomaga, da bi čimbolj ljubili Boga. Po Kierkegaardu je ljubezen nasprotje nasilja (167) in jasno je, da zavrača vsakršno nasilno doseganje tega, da bo drugi ljubil Boga. Vsekakor je bil prepričan, da moramo resnico uresničevati na ljubeč način<sup>13</sup>. Vendar pa je krščanstvo po Kierkegaardu tudi »samoljubje« v smislu, da je za kristjana na temeljni ravni pomemben samo njegov odnos z Bogom, ki zahteva absolutno ponižnost oziroma pokornost. O tem nam priča pripoved o Abrahamovem darovanju Izaka. Abraham je v končni instanci upošteval samo Boga in je bil pripravljen darovati Izaka, kljub tesnobi<sup>14</sup> in stiski, ki ju je zaradi tega preživljal. Takšno »samoljubje« ali »egoizem« je za Kierkegaarda nekaj pozitivnega, še več, to je bistvena prvina pravega krščanskega zadržanja.<sup>15</sup> Dobro pa je zato, ker ima podlago v večnosti, ker temelji na stiku z večnostjo. Ta stik je potreben in zadosten pogoj za vse, kar je pravilno ali dobro. Po drugi strani pa so prav izguba stika z večnostjo, oglušelost za božji klic in morda celo njegovo zavračanje temeljni izvori zla (Žalec 2013b; 2015a). Temelj tega stika pa sta vera in ljubezen do Boga. Zato so besede apostola Pavla »Karkoli pa ne izvira iz vere, je greh« (Rim 14, 23) za Kierkegaardovo stališče središčnega pomena. Vsakršno zadržanje, ki daje čemurkoli prednost pred Bogom, je oblika slabega samoljubja, takšno samoljubje pa je jedro malikovanja, ki vedno znova poraja zločine grozljivih razsežnosti. Tu velja opozoriti na Kierkegaardovo razlikovanje med krščansko ljubeznijo na eni strani in prednostno ljubeznijo na drugi. Kierkegaard ne nasprotuje prednostni ljubezni. Opozarja pa, da je vsaka prednostna ljubezen, ki ne temelji na krščanski ljubezni, zgolj oblika samoljubja, ki krši temeljno krščansko zapoved, da moraš ljubiti. Vsaka prednostna ljubezen, če naj bo pravilna, mora narediti prostor za krščansko ljubezen. Mi lahko ljubimo zakonskega partnerja, svoje otroke, starše, domovino itd., vendar samo na ta način, da jih ne ljubimo bolj kakor Boga.<sup>16</sup> Kot radikalen zgled za to resnico lahko ponovno navedemo Abrahamovo darovanje Izaka. Ob tem se je treba zavedati, da so pravilen odnos do Boga po Kierkegaardu le absolutna poslušnost, pokornost in ponižnost. Bog je neskončno vzvišen nad človekom in mu ni dolžan polagati nobenih računov za to, kar je storila njegova

<sup>13</sup> »Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus.« (Ef 4,15)

<sup>14</sup> »Brez tesnobe Abraham ne bi bil, kar je.« (Kierkegaard 2005, 43; 41)

<sup>15</sup> »Vera je po eni strani izraz najvišjega egoizma (da človek zaradi sebe stori kaj grozljivega), po drugi strani pa izraz najbolj absolutne predanosti, če tako ravna zaradi Boga. Vere same ni mogoče posredovati v občem; kajti s tem bi jo ukinili.« (Kierkegaard 2005, 97)

<sup>16</sup> Pri tem se moramo ravnati po Jezusovih besedah o duhovnem »sorodstvu«, ki ni vezano na krvno vez, ampak na uresničevanje božje volje (Mt 12,46–50; Mr 3,31–35; Lk 8,19–21).

roka. Božja modrost neskončno prekaša vsako človeško pamet. Po drugi strani pa človek potrebuje božjo zapoved, če naj ravna prav. Sam tega ni zmožen. Samo ob upoštevanju božje zapovedi je zmožen preseči svoje samoljubje. Brez zapovedi se človeku lahko zdi, da ga je presegel, vendar pa je to le utvara (Slootweg 2009, 242–248). Zato je tudi še tako veliko »žrtvovanje« za drugega še vedno le golo samoljubje, če ne temelji na zadržanju, v katerem je Bog absolutna prioriteta. Če govorimo o žrtvovanju ljubimca za njegovo ljubljeno, brez katere ne more živeti, ker mu je ta ljubljena vse, potem je po Kierkegaardu to še vedno zgolj samoljubje. V vsakem ljubezenskem odnosu, ki ni naredil prostora za Boga, govorimo o samoljubju, o goli združitvi dveh samoljubij v eno. V pravi ljubezni je izbrisana meja med moje in tvoje, v samoljubni ljubezni pa ne. Tam meja še ostaja, tudi če v obliki najino/vaše ali naše/vaše. Prava ljubezen je samo tista, ki je dolžnost in ki temelji na ljubezni do Boga. Lahko rečemo, da je krščanska ljubezen, ki pomeni, da imamo Boga raje od vseh in od vsega, podstat vseh preostalih ljubezni, če so le prave (Žalec 2014, 209–210). To pomeni, da so vse ljubezni – kot prave ljubezni – zgolj pritike krščanske ljubezni, ki so od nje enostransko odvisne: šele ta ljubezen jih naredi za prave ljubezni in čim se od nje ločijo, prenehajo biti prave ljubezni, so samo še oblike samoljubja. Po drugi strani pa je krščanska ljubezen – kakor vsaka prava podstat – enostransko neodvisna od katerekoli svoje pritike. To seveda ne pomeni, da po Kierkegaardu oseba, ki zares ljubi, ne potrebuje tega, da bi ljubila druge ljudi, da lahko ljubi zgolj Boga, ki ga ne vidi, da pa ni njena dolžnost, ljubiti svoje bližnje, ki jih vidi. Ne, prav nasprotno. Vendar moramo ločiti med dvema stvarima: med temeljem krščanske ljubezni in razodevanjem krščanske ljubezni. Krščanska ljubezen se resda razodeva v naši ljubezni do bližnjih, ki jih vidimo, vendar pa ne temelji na tej ljubezni, ampak izvira iz naše ljubezni do Nevidnega. Kierkegaard zavrača tudi zadržanje, ki bi svojo ljubezen do Boga netilo iz svojega negativnega čustvovanja do ljudi. Takšno zadržanje je bogokletno, saj ponižuje Boga na golo sredstvo, na katero usmerjamo svojo potrebo po ljubezni.

Gornja razmišljanja pa so nas že privedla do naloge, da natančneje opredelimo, v čem je po Kierkegaardu krščanska samoodpoved, čemu se moramo pravzaprav odpovedati, če gojimo krščansko ljubezen in krščansko zadržanje. V tem oziru bomo v nadaljevanju pojasnili Kierkegaardove poglede na posledice, na katere mora računati tisti, ki ljubi po krščansko, in njegovi trditvi, da si tisti, ki ljubi, nalaga neskončni dolg in da je bistvo krščanstva pohujšanje. Začnimo s posledicami. Krščanska ljubezen ni v tem, da ustrezemo vsaki želji ljubljenega, ampak v tem, da mu pomagamo čimbolj ljubiti Boga. To pomeni, da mora kristjan ljubiti svojega bližnjega, tudi če ga zato prav tisti bližnji, katerega ljubi, sovraži. In to se pogosto tudi dogaja. Kierkegaard gre celo dlje, ko pravi: vsak, ki ljubi, se mora zavedati, da ga bodo zato sovražili. Svet sovraži ljubezen, je menil Kierkegaard. Da je to res, nam postane še bolj očitno, če se zavemo, da sta krščanstvo in krščanska ljubezen za svet pohujšanje in norost. In tako je po Kierkegaardu tudi prav. To se ujema z njegovim stališčem, da je ena največjih nevarnosti za krščanstvo navada. Menil je, da se moramo tega zavedati še posebno v »sedanjem« času, se pravi v njegovem času, ko je bilo krščanstvo vladajoča in uradna religija. Še posebno v takšnih raz-



merah je po Kierkegaardu treba poskrbeti, da krščanstvo ostane pohujšanje. »Skozi pohujšanje in spotiko (kot protistrup omami apologetike) se v človeku edino lahko prebudi krščanska zavest, ki spi v nas kot začarana deklica, da, edino tako lahko krščanstvo postane to, kar je.« (258–259) Iz zapisanega je razvidno, da jo bo vsak, ki bo oznanjal in gojil krščanstvo, v svetu slabo odnesel, gledano po svetnih merilih. Kierkegaard je trdil, da je treba ljudem to jasno in glasno povedati, če naj bodo krščansko oznanjevanje in pridige pristni, verodostojni in resni. Kristjan mora računati, da se bo žrtvoval za druge, za to, da bi drugi čimbolj ljubili Boga, za »zahvalo« pa ga bo svet sovražil, tako sedanjí kakor tudi poznejši. Nobene romantične slave v svetu ne bo deležen za svoje žrtvovanje. Pa vendar je njegova dolžnost, da se tako žrtvuje, in v tem smislu je žrtvovanje bistveni del vsakega krščanskega življenja. Krščanska samoodpoved je v tem, da se človek v svoji ljubezni do bližnjih žrtvuje, »nagrajen« pa je s tem, da ga ti bližnji sovražijo. Krščanska samoodpoved je v tem, da se svobodno odločiš delati dobro, čeprav vnaprej veš, da te bo svet za to pljuval, zametoval, izžvižgal, obsojal kot zločinca ... (252). Vzor krščanski samoodpovedi je samo Bog in samo nanj se lahko človek, ki se odpove samemu sebi, opre. Na svet nikakor ne more računati:

»Torej smo zgolj pri človeški samoodpovedi, če gremo v boj brez strahu in brez prizanašanja sebi ter izživamo nevarnost, ki bo prinesla zmagovalcu vse časti in občudovanje sodobnikov, samo da potegnemo meč. Ni težko videti, da taka samoodpoved nima nič opraviti z Bogom, ampak da ostane na pol poti, znotraj človeškega truda. Krščanska samoodpoved pa je, ko greš brez strahu in prizanašanja sebi v spopad, kjer ti tvoji sodobniki (bodisi zaslepljeni, zmedeni ali krivi) ne morejo ali nočejo priznati najmanjše časti in slave, in potemtakem rineš v dvojno nevarnost, saj te bodo, pogumnega junaka, v vsakem primeru pričakali žvižgi, naj si zmagal ali si bil premagan!« (253–254)

S tem smo do neke mere pojasnili odnos med ljubečim in svetom. Kakšen pa je odnos med ljubečim in Bogom? Omenili smo že, da je po Kierkegaardu pravičen odnos absolutna ponižnost pred Bogom. Človek mora pred Bogom doseči popolno samozanikanje, mora se popolnoma izničiti, postati mora »nič« pred Bogom. Šele takrat lahko postane njegovo orodje. Zgoraj smo omenili, da Kierkegaard svari pred navado. Prav tako pa svari tudi pred vsakršnim primerjanjem. To pride do izraza v razumevanju njegove izjave, da si vsakdo, kdor ljubi, naloži neskončen dolg (227 sl.).<sup>17</sup> Pri tem se sklicuje na apostolove besede,<sup>18</sup> naj ostanemo drug drugemu dolžniki in ljubezni (227). Ta Kierkegaardova izjava je nerazumljiva, če ne razumemo, da je ljubezen zadeva neskončnosti. Zato je v vsak odnos, ki je zares ljubezen, vključen Bog. Tisti, ki zares ljubi, se zaveda, da je njegov dolg ljubezni

<sup>17</sup> »Oprta na dolžnost, s krščanskim pogledom na svet, ostaja ljubezen v dejanju in skozi dejanje neskončno zadolžena. Ljubiti pomeni nakopati si neskončen dolg.« (242–243) Ljubeči si želi ostati neskončno zadolžen (prav tam).

<sup>18</sup> »Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen.« (Rim 13, 8) Vsi navedki iz Svetega pisma v tem članku so iz slovenskega standardnega prevoda, če ni izrecno navedeno drugače. Prevajalec del ljubezni, Andrej Capuder, je isti odlomek navedel takole: »Ne bodite nikomur dolžniki, razen v medsebojni ljubezni.« (227)

pravzaprav dolg do Boga in da je ta dolg neskončen. To je en vidik te izjave. Vendar pa moramo že ob tem vidiku biti previdni, saj so stvari zelo kompleksne. Ne smemo zapasti v kake poenostavitve pri razumevanju te izjave. Ena od njih je, da so darovi drugim ljudem pravzaprav darovi Bogu. Korban mojim staršem je dejansko korban Bogu. Kierkegaard opozarja, da je takšno prepričanje poenostavljanje in zmeta. Bog po eni strani ne potrebuje ničesar od nikogar. On ne potrebuje nikaršnih darov od nas. Po drugi strani pa od nas zahteva vse, zahteva, da mu izročimo celega sebe, našo notranjost in našo zunanost, naša dejanja. Ljubiti pomeni, dati vse, vse »izgubiti«. Zato Kierkegaard predlaga naslednjo formulacijo »zapovedi« darovanja: »Daruj svojim bližnjim, vendar pri tem vedno misli na Boga.«

»Rad bi dokazal, da s svojim življenjem služiš Bogu? Glej nanj, a služi ljudem! Bog ni stranka v tvojem postopku v smislu, da bi nekaj zahteval zase. On zahteva vse. In ko mu prineseš vse, ti bo kar s prstom, da tako rečem, pokazal kraj, kjer mu moraš slediti. Kakor Bog ne zahteva ničesar zase, tako od tebe zahteva Vse. – Tako naj bi razumeli besede apostola, če hočemo ostati v resnici.« (209)

Drugi vidik poudarjanja neskončnosti ljubezni pa je, da je vsako primerjanje velik sovražnik ljubezni. Takoj ko se s kom primerjamo, koliko smo dali, darovali, žrtvovali, koliko ljubimo itd., naša ljubezen zastane ali celo kar izgine. Primerjanje in ljubezen nista združljiva. Primerjati pomeni preračunavati. Preračunljivost in ljubezen pa ne gresta skupaj. Zato se tisti, ki ljubi, zaveda, da je njegov dolg neskončen. To pomeni, da je ta dolg neprimerljiv, neizračunljiv, nedojemljiv, da ga ne moremo zaobseči z nobeno predstavo. Zato ljubezen ne more biti predmet primerjanja, računanja in preračunljivosti. Tisti, ki svoje darove primerja, jih šteje, jih daje na preračunljiv<sup>19</sup> način, ne daje jih z ljubeznijo. Zato se samo v pravi ljubezni zares zabriše meja med tvojim in mojim in zato samo v ljubezni ostaneš brez vsega, saj je tvoj dolg neskončen. »Merila«, ko govorimo o ljubezni, so paradoksalna: »Ta, ki sprejema ljubezen, skoznjo priznava, da mu ljubljeni lahko v najmanjšem delu stori resnično več kakor vsi drugi s še tako velikimi žrtvami.« (235) Če je to ljubezen, je najmanjše delo ljubečega za ljubljenega neskončno večje od vseh možnih in dejanskih žrtvovanj drugih in za ljubečega so vsa žrtvovanja za ljubljenega neskončno majhna v primerjavi z dolgom, ki ga ima do njega. (235) Tisti, ki hoče gojiti ljubezen, mora priskrbeti in ohranjati njeno naravno okolje, njen naravni element. »Element ljubezni pa je neskončnost, neizčrpnost, neizmerljivost.« (234) Kaj pa lahko iztrga ljubezen njenemu elementu? To, da ljubezen postane naš predmet preračunavanja in primerjanja. To pomeni, da želimo bivati sami zase (237). Takrat izgubimo stik z večnostjo. Takrat pade puščica, ki leti – Kierkegaard jo primerja z ljubeznijo –, na tla. Razlog padca puščice je v tem, da se je hotela »pomuditi pri sami sebi«. (238) Najbolj pogubna je primerjava, primerjava je največja skušnjava. Tisti, ki ljubi, se mora na vso moč varovati kakršnekoli primerjave. Primerjava poniža neskončno v končno, višeredno v nižeredno. Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* govori o mladem kraljeviču, ki se želi pomešati med

<sup>19</sup> Tudi Abraham v to, da mu bo Bog vrnil Izaka, po Kierkegaardovem mnenju ni verjel iz preračunljivosti, ampak »z močjo absurda, kajti tuja mu je bila sleherna človeška preračunljivost« (Kierkegaard 2005, 50).

Ljudstvo in bi se pokazalo, da je prvi med enakimi. Modri služabniki mu to odsvetujejo, ker s tem ne bo dosegel ničesar drugega kakor ponižanje svojega vzvišene-ga položaja. Vsaka primerjava že pomeni ponižanje, izgubo vzvišenosti. Nasprotno pa neskončni dolg »podvoji brezno neprimerljivosti«, neskončni dolg je tista dru-ga sila, ki poganja ljubezen dalje. (242)<sup>20</sup> Zato je Bog potreben »člen« v odnosu ljubezni, saj imamo samo na podlagi odnosa do Boga lahko neskončen dolg, samo tako lahko zagotavljamo naši ljubezni pogon in preprečujemo, da ne obstane. Zato krščanstvo po Kierkegaardu ni zanos, saj je zanos že trenutek, ko zastanemo. Na-sprotno: krščanstvo govori resno in z nekaj besedami pove tisto, kar je za človeško navdušenje popolnoma neuporabno. »Pove nam le, kaj je naša dolžnost, in s tem odvzame ljubezni vso pijanost trenutka, vso njeno vrtoglavost.« (244) V krščan-skem smislu ni človeka, ki bi v ljubezni dosegel tisto največ. Če opraviš eno dejanje, je pred tabo že druga naloga in tako v neskončnost. Ni trenutkov zastoja. Morda le v hipih zanosa, ko zmanjka poguma. Naloga krščanstva je, da poganja ljubezen, da »kroti ljubezen« (245), da jo »mojstri« (245). V krščanstvu je menico ljubezni Bog ljubeznivo vzel nase, »tisti, ki ljubi človeka, se je s tem neskončno zadolžil pri Bogu, ki postane skrbnik njegove človeške ljubezni. S tem smo izbili temelj sleher-ni primerjavi in ljubezen je našla svojega mojstra.« (245)

V skladu s prepričanjem, da je ljubeči neskončno zadolžen, je Kierkegaardovo zavračanje stališča tistih, ki trdijo, da bi oni že ljubili, a žal, ni nobenega človeka, ki bi bil vreden njihove ljubezni. Kierkegaard trdi: pravo krščansko zadržanje je to, da mi prinašamo ljubezen in tako naredimo druge »ljubeznive« (205) ali »vredne« ljubezni. Navede čudovito primerico (206) o dveh umetnikih. Prvi pravi, da bi že naslikal obraze ljudi, a žal, vsi so pomanjkljivi in niso vredni njegovega čopiča. Dru-gi umetnik pa o sebi pove, da morda ni velik umetnik in da ni veliko potoval, a v svojem malem kraju še ni našel obraza, ki ne bi v njem videl vsaj kake zastrte ali skrivne lepote ali vsaj sledi te lepote. Zato lahko reče, da z veseljem opravlja svoj poklic, ne da bi si domišljal, kako velik umetnik je. Če ljubezni ni v nas, potem lah-ko obredemo vse celine in je ne bomo našli. Najprej moramo nositi ljubezen v sebi, da jo lahko prinašamo med druge in delamo druge »ljubeznive«. Tako je tudi z lepoto. Drugi slikar jo je imel v sebi, prvi pa ne. Zato mu ni pomagalo, da je obredel ves svet, da bi jo našel. Kierkegaard je tako zapisal: »Če že govorimo o dolžno-sti, potem naša naloga ni, da si najdemo predmet, ki bo vreden ljubezni, pač pa da ob predmetu, ki nam je bil dan ali izvoljen, vztrajamo in ga vidimo vrednega ljubezni.« (208) Kakor smo deloma že opozorili, Kierkegaard svari pred zablodo, da bi se zato, ker ne ljubimo bližnjega, izgovarjali na gorečo ljubezen do Boga, »da ne bi na videz goreče, v resnici pa lažno ljubili Nevidnega« (208).

Kako lahko prepoznamo ljubezen, tistega, ki zares ljubi? Kierkegaard ugotavlja: tudi za ljubezen velja, da jo spoznamo po njenih sadovih. Ti njeni sadovi so de-ja-nja. Vendar pa tudi tedaj stvari niso prav preproste in enoznačne, saj Kierkegaard opozarja, da ni nobenega popolnoma zanesljivega sadu, to je, dejanja, ki bi doka-

<sup>20</sup> Že samo to, da je ljubezen zadeva neskončnosti, že samo to dejstvo žene ljubezen dalje. To, da ljubiti pomeni, biti neskončno zadolžen, pa pogon še podvoji (242).

zovalo, da je to ljubezen, saj je vedno pomembno, »kako«, to pa vključuje »zakaj« je bilo neko dejanje storjeno. Razlikovalna značilnost krščanske ljubezni je predvsem v tem, da »ima v sebi resnico večnosti« (13). Zato je krščanska ljubezen trajna, zato, kakor pravi Kierkegaard, krščanska ljubezen ne odcveti, ampak je. Zaradi svojega izvora v večnosti nas ljubezen dviga k naši neodvisnosti in nas varuje pred obupom (41). Če si obupan, to po Kierkegaardu pomeni, da si izgubil stik z večnostjo: »Kar te žene v obup, niso nezgode, temveč prekinjen stik z večnostjo, tu je trn obupa, ko se ne hraniš več iz večnega skozi popkovino svojega ›moraš! Obup ni v izgubi ljubljene bitja (kar je sicer lahko nesreča, bolečina in trpljenje), temveč v izgubi večnosti.« (57) Kako nas ljubezen iz Zapovedi obvaruje pred obupom?

»Kdo drug bi lahko premagal tak obup, če ne večnost, ki ti v trenutku, ko je ljubezen na tem, da se v nezgodi pogrezne v obup, priskoči na pomoč s svojim ›ti moraš? Od kod naj pride ta ukaz, če ne iz večnosti? Kadar nam v svetu postane nemogoče, da bi obdržali ljubljeno bitje, tedaj nam spregovori s svojim glasom: ›Ti moraš ljubiti,‹ kar pomeni, da večnost svojo ljubezen rešuje iz obupa tako, da jo naredi večno.« (57–58)<sup>21</sup>

Med značilnostmi krščanske ljubezni Kierkegaard izpostavlja še dve: ponotranjenost in vztrajnost. Po Kierkegaardu je ponotranjenost tisti moment ljubezni, zaradi katerega ljubezen teži k predanosti in žrtvi. V tem smislu je ponotranjenost enaka odpovedi oziroma samoodpovedi. Iz tega je razvidno, da krščanska ljubezen in življenje kristjana že po svojem bistvu vključujeta žrtvovanje. Posebnost ponotranjenosti oziroma krščanske samoodpovedi pa je: izhaja iz potrebe, da se človek obrne k Bogu (172). Zato tisti, ki ljubi v krščanskem smislu, za svojo ljubezen od sveta ne more pričakovati nobenega plačila, nobenih potrditev svojih žrtev in niti kančka hvaležnosti. Vendar je to po našem mnenju le ena plat, in če naj bo Kierkegaardov pogled na ljubezen, celostno gledano, skladen, potem bi moral Kierkegaard dodati: možno je, da bomo doživeli takšen negativni odnos od vseh; zagotovo od nekaterih, vendar pa verjetno ne od vseh. Kajti po drugi strani Kierkegaard trdi: ljubezen mora izhajati iz predpostavke, da je ljubezen povsod navzoča (285 sl.). Lahko je močno zastrta, zakrita, a tisti, ki ljubi, izhaja iz predpostavke, da je ljubezen v vsakem človeku. Druga značilnost krščanske ljubezni, vztrajnost (174 sl.), je paradokсна, je »čudež«. Kierkegaard jo razloži s primero človeka, ki po eni strani leži na smrtni postelji in se mu je pred očmi odvila vsa beda, kakor jo bo trpel do smrti, po drugi strani pa mora iti pokončno naprej. Ljubeči mora istočasno ležati zleknjen na smrtni postelji in hkrati pokončno hoditi naprej. To je prisposoba človeka, ki po krščansko ljubi. Kakšen paradoks, kakšen »čudež« je to, ugotavlja Kierkegaard.

Kierkegaardova obsežna analiza ljubezni izpostavlja še nekatere njene druge momente, kakor so na primer vest, spodbuda, ljubezen, tista, ki gradi, ljubezen vse verjame itd., vendar pa se jim v tem članku zaradi prostorske omejenosti ne

<sup>21</sup> Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* pravi, da je nemogoče, da bi se ljudje sami lahko domislili, da je ljubezen zapoved. Po analogiji z Descartesovim dokazom na podlagi ideje o Bogu bi lahko tudi v tej Kierkegaardovi trditvi videli dokaz za obstoj Boga.

moremo posvetiti. Po drugi strani pa so to sorodni vidiki in značilnosti krščanske ljubezni, pogosto variacije na teme, ki smo se jih že dotaknili. Zato menimo, da si je bralec na podlagi povedanega že lahko ustvaril predstavo o bistvu krščanske ljubezni po Kierkegaardu; našo pojasnitev bomo torej počasi sklenili. To nalogo lahko dobro opravita dva navedka iz konca *Dejanj ljubezni*, ki strnjeno povzemata njegovo sporočilo o bistvu dejanja ljubezni in slavljenja ljubezni:

»Dejanje, ki je hvalnica ljubezni, se mora navzven izkazati v čisti nepreračunljivosti in požrtvovalnosti.

V zanikanju samega sebe najde človek moč, da postane zgolj orodje in se na znotraj izniči pred Bogom, a tudi navzven se ta drža kaže kot izničenje, kot služba na videz nekoristnega hlapca. Na znotraj ni važno, ali si nekaj ali nič, kot ti navzven postane zanemarljivo, ali pomeniš kaj ali nič: v resnici si postal nič – če si to postal pred Bogom in tega nikoli ne pozabi.« (458)

O drugem:

»Da bi prav slavili ljubezen, je torej potrebno dvoje: navznoter se je treba odreči samemu sebi, navzven pa se izkazati v *požrtvovalni nesebičnosti*. Če je kdo previden in ne hiti s hvalo ljubezni, naj ima na ustih tale odgovor, ko ga preizkušajo, ali ljubi ali ne: »O tej stvari nihče ne ve nič natančnega; možno je, da sta v človekovem dejanju skrita prevzetnost in napuh, skratka Slabo, možno pa je tudi, da iz njega govori ljubezen.« (469)

Ljubezen je skrivnost in mora ostati skrivnost. Samo tako ima lahko svojo moč, samo tako lahko ostane prava ljubezen. Vendarle pa so nekateri znaki, na podlagi katerih lahko razumno domnevamo, ali je ljubezen navzoča oziroma odsotna. Znaki odsotnosti so: »Bridki posmeh, hladno razumarstvo, strupena ost nezaupanja, hlad in otopenost srca – taki so sadovi, ki kažejo, da ni bilo v njih sledu ljubezni.« (12)

### 3. Merila za prepoznavanje pravih vitezov vere

Vera in ljubezen sta tesno povezani.<sup>22</sup> Samo »vitez vere«, kakor je bil na primer Abraham, lahko po Kierkegaardu deluje iz krščanske ljubezni. Vendar pa ravnanja vitezov vere sprožajo mnoga vprašanja in pomisleke. Eden od njih je: kako prepoznati, ko imamo dejanja, ki so v nasprotju z etiko, da so to pravi vitezi vere in ne manipulatorji, ali preprosto, blazneži oziroma norci? Iz Kierkegaardovih del lahko izluščimo štiri merila oziroma pokazatelje (Dreyfus 2008, 21): 1. Vitezi vere morajo biti svobodni. Ne morejo, na primer, dejati, da jih je resda groza nekaterih svo-

<sup>22</sup> Vera in krščanska ljubezen sta po Kierkegaardu logično ekvivalentni in vzajemno odvisni (Žalec 2014, 209–210). Zato je logično, da tudi vera ni nekaj zgolj naravnega ali neposrednega: »Vera ni kaka estetična ganjenost, ampak daleč več; prav zato, ker jo predpostavi bridko odrekanje, ni neposredno nagnjenje srca, ampak paradoks bivanja.« (Kierkegaard 2005, 65) Bistvo vere je po Kierkegaardu v tem, da verjamemo z močjo absurda (64).

jih dejanj, a si ne morejo pomagati.<sup>23</sup> 2. Vitezi vere morajo imeti spoštljiv odnos do etičnega, tudi če ga kršijo oziroma teleološko suspendirajo. Vitezi vere bi radi ostali znotraj meja etičnega in vedo, da je lepo in prijetno pripadati občemu oziroma etičnemu. Zaradi svoje »transetične« usmerjenosti trpijo in doživljajo stisko in tesnobo in o njej kritično razmišljajo. Nekdo, ki je prepričan, da je nekaj več od drugih ljudi, da je superioren in da zato lahko krši etično, zagotovo ni vitez vere. »Kdor meni, da je biti posamičnik nekaj prijetnega, je lahko za vselej prepričan, da ni vitez vere; kajti samotne ptice in potujoči geniji niso ljudje vere.« (Kierkegaard 2005, 102) 3. Vitez vere se ne more upravičevati na podlagi neke nove etike, nekega novega občega, ki ga uveljavlja neka nova skupina. »Resnični vitez je vselej absolutno osamljen, lažni pa je vedno sektaš. Sektaštvo je poskus izstopiti z ozke steze paradoksa in poceni postati tragični junak.« (107) 4. Vsi pravi vitezi vere so prepričani, da je to, kar delajo, po eni strani nekaj najbolj zavrnega, po drugi strani pa nekaj najboljšega, kar so naredili v svojem življenju. Vsi suspendatorji etičnega so s stališča vsakdanje etike nori, blazni in se tega zavedajo. Zato njihovo existenco zaznamujejo duševno trpljenje, tesnoba in stiska<sup>24</sup> ter stalna tenzija, napetost, nemir. »Tragični junak ravna, kakor je treba, in počiva v občem, medtem ko viteza vere nenehno preganja nemir.« (106) Dreyfus takole razširi svoja opažanja o značilnostih viteza vere na kulturološko raven:

»Kierkegaard je bil prvi, ki je uvidel, da na Zahodu živimo v konfliktni družbi, ki jo prežemata dve protislovni razumevanji sveta in tega, kdo smo mi. Grki so razkrili univerzalno etično in spoštujemo ga kot naš najvišji smoter, saj nam omogoča, da osmislimo naša življenja. Toda judovsko-krščanska izkušnja je odprla možnost poklicanosti, da posameznik prekrši etično. Po eni strani se ne moremo odpovedati etičnemu in še vedno imeti svoje početje za smiselno, po drugi strani pa se prav tako ne moremo odpovedati naši brezpogojni zavezanosti in še vedno imeti *popolnoma smiselno življenje*. Ti dve zahtevi sta si popolnoma nasprotni. Vendar tega položaja ni treba obžalovati. Samo kultura, ki je konfliktna, tako kot je naša, ki spoštuje etično in hkrati kljub temu verjame, da se ljudje lahko preobrazijo v posameznike, je lahko resnično zgodovinska, to je, lahko korenito spremeni svoj pogled na to, kaj pomeni biti človek.« (Dreyfus 2008, 21–22)

#### 4. Sklepni premislek: nauk Kierkegaardove analize ljubezni

V tem sklepnem razdelku bomo povzeli dosedanje ugotovitve o Kierkegaardovem pogledu na ljubezen in žrtvovanje in izvedli še nekatere posledice iz njegovih ugo-

<sup>23</sup> Dreyfus opozarja na naslednje Kierkegaardove besede: »V vsakem trenutku lahko Abraham odneha in vse obžaluje kot skušnjava.« (Kierkegaard 2005, 147)

<sup>24</sup> »Tu bi se nam spet lahko zazdelo, da je paradoks nekaj najlažjega in najprijetnejšega na svetu. Moram ponoviti, da kdor tako razmišlja ni vitez vere, kajti stiska in tesnoba sta edini privilegij vere, ki se ga da zamisliti, čeprav se, na splošno vzeto, tega niti ne da zamisliti, kajti ko bi se ga bilo dalo, bi s tem ukini paradoks.« (Kierkegaard 2005, 145)

toвитеv. Te posledice bomo samo orisali in predstavili v strnjeni obliki, zgolj toliko, da pokažemo: Kierkegaardova analiza ljubezni in žrtvovanja omogoča plodno izhodišče za njihovo podrobnejšo obravnavo. Povzemimo: Kierkegaard je menil, da so izničenje pred Bogom, samoodpoved in žrtvovanje sestavni del krščanskega življenja. Pravilno vodeno žrtvovanje je samo tisto, ki temelji na krščanski ljubezni, se pravi, tisto, ki ljudem pomaga, da bolj ljubijo Boga, da postanejo podoba, ki jim jo je Bog namenil. Na tej podlagi je Kierkegaard zavračal »dramatično« žrtvovanje sebe in drugih ali žrtvovanje, ki ima za posledico, da si ljudje pri tem »umažejo« roke. To je sprejemljivo le, če žrtvovanje izvajajo osebe v prav posebnem (spoznavnem) položaju, ki jim omogoča, da je njihovo ravnanje v skladu z božjim načrtom. To je v prvi vrsti Jezus, za njim pa apostoli in izvoljeni mučenci. Navedli smo nekatere znake, po katerih lahko spoznamo viteze vere in dejanja ljubezni, vendar Kierkegaard opozarja, da presoja, ali je to dejanje ljubezni ali ne, nikoli ni popolnoma zanesljiva.

Iz Kierkegaardove analize izhaja, da je samo žrtvovanje, ki izhaja iz krščanske ljubezni, upravičeno. To pomeni, da so vsa druga žrtvovanja nepravilna, saj izhajajo iz samoljubja, se pravi, iz malikovanja, kajti vsako samoljubje je že oblika malikovanja in vsako malikovanje je pravzaprav neka oblika samoljubja. Ozrmo se s teh izhodišč na sodobno situacijo, na primer na nasilje skrajnih islamistov. Tisti, ki ga izvajajo, pravijo, da imajo mandat Boga. Sami dvomimo o tem. Temeljni razlog za to je, da so njihova dejanja v nasprotju z Jezusovim naukom, ki nasprotuje ubijanju ljudi zgolj zato, ker niso »naše« vere ali ker je nočejo sprejeti. Poleg tega nam številni poznavalci islama zagotavljajo, da Bog islama ni takšen, kakor ga prikazujejo skrajni islamisti (Sa'ūd 2002), to pa je še dodatni razlog v prid domnevi, da je »bog« islamskih skrajnežev malik. In končno, lahko navedemo razlago, zakaj skrajni islamisti izvajajo svoje nasilje. Če je njihova dejavnost v nasprotju z ljubeznijo, kakor jo predstavlja Jezus, potem je njihov »bog« malik, se pravi, njihova lastna stvaritev.<sup>25</sup> Izkušnja nas uči, da je malik, ki je ustvarjen na podlagi frustracij in prepričanja, da »sem« žrtev, »bog«, ki zahteva nasilje in kri. (Bellinger 2008, še posebej pog. 6 in 7 (119–140))

Drugi nauk lahko potegnemo iz Kierkegaardove analize ljubezni kot zapovedi oziroma dolžnosti, ki je ne smemo zamenjevati z neposredno ljubeznijo kot golim čustvom. Zagovarjamo stališče, da naša doba preveč postavlja v ospredje golo čustvovanje, zanemarija pa dolžnosti. Da bi bila naša poanta jasno in pravilno razumljena, je treba razlikovati med pojmom čustvo in dolžnost ter nadalje med neposrednimi ali golimi čustvi in čustvi, ki so zapovedana, ki so dolžnosti. Ta pojmovna delitev dovoljuje, da je čustvo dolžnost, vendar pa takoj, ko je dolžnost, takšno čustvo ni več golo ali neposredno. V tem odstavku bomo v nadaljevanju izraz *čustvo* uporabljali samo za neposredna ali gola čustva. Da je ljubezen do Boga, do sebe in do bližnjega zapovedana, je po Kierkegaardu novost krščanstva. Bližnji je vsak človek, tudi naš sovražnik. Ljubezen ni pojmovana kot čustvo, ampak kot

<sup>25</sup> To seveda ne velja samo za islamistične skrajneže. Vodičar (2014a, 29) je upravičeno zapisal: »Vsi, od Osame Bin Ladna do Busha, celo Putin se kaže pri čaščenju ikon, se sklicujejo na božje pooblastilo. Prav nič ni ta Bog ali bolje bog absolutno drugi iz poti na goro Morijo.«

zapoved oziroma dolžnost. Naša temeljna dolžnost je ljubezen do Boga. Vse naše preostale dolžnosti v končni instanci temeljijo na njej. Naša doba precej poudarja čustva. Čustva pa ne morejo biti temelj našega ravnanja, saj so čustva spremenljiva in minljiva, pridejo in gredo. Problem našega časa je, da govorimo skorajda samo še o čustvih in da bi radi na podlagi ustreznega čustvovanja reševali stvari, ki jih lahko rešuje samo spoštovanje oziroma opravljanje dolžnosti. Sprašujemo se o tem, kako bomo vzgajali ljudi, ki bodo ustrezno čustvovali, namesto da bi bila naša prioriteta vzgoja ljudi, ki bodo opravljali svoje dolžnosti. Obenem presojamo in razsojamo, pa tudi obsojamo, pretirano upoštevaje zgolj čustvovanje, ne pa na podlagi tega, ali je nekdo opravil svojo dolžnost ali ne. Preveč gledamo zgolj na to, kako nekdo čustvuje in kakšna čustva vzbudi v nas. Gibalo zrelega človeka niso čustva, ampak dolžnosti. Naše ravnanje in odnos do ljudi ne smeta temeljiti na čustvih, ampak na dolžnostih. To velja tako za naš odnos do migrantov kakor za ravnanje zdravnikov, medicinskih sester, učiteljev ali duhovnikov. Ti morajo ravnati na podlagi svojih dolžnosti do bolnikov, do učencev, do vernikov. To je temelj, da ravnajo prav, tudi če imajo negativna čustva do ljudi. Tega, da imajo negativna čustva, ni moč preprečiti. In če njihovo ravnanje temelji na čustvih, potem bo tudi njihov odnos do ljudi pogosto negativen. Če pa temelji na dolžnosti, bo njihovo ravnanje primerno ne glede na njihova čustva. Čustva imajo celostno, in dolgoročno gledano, pozitivno vlogo samo, če so podrejena dolžnostim. Takrat jih lahko pozitivno uporabimo.<sup>26</sup>

Filozofski premislek o žrtvovanju zaposlujeta dve pomembni vprašanji. Prvo smo že omenili, to je tako imenovani paradoks nedolžnosti žrtve, ko se sprašujemo o moralni upravičenosti žrtvovanja, katerega posledica je to, da si nekateri ljudje »umažejo« roke zato, da imajo lahko drugi korist od tega žrtvovanja. Najbolj znan primer tega paradoksa je »žrtvovanje« Judov in Rimljanov, da so ubili Kristusa. Drug problem je vprašanje, kdaj je žrtvovanje ali samopreseganje pravilno voden in kdaj ne (Halbertal 2012, 4, 78, 116). Tudi tukaj imamo problem zlorabe oziroma nemoralnega instrumentaliziranja žrtev in (samo)žrtvovanja, krivci so, na primer, razna gibanja, država, Cerkev, narodna skupnost, teroristične organizacije ... Kierkegaardov premislek o krščanski ljubezni in žrtvovanju nam ponuja dobro podlago za primerno utemeljitev odgovora na izzive s področja obeh omenjenih vprašanj.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Pri tem se zavedamo izredno pomembne vloge čustev v našem življenju, ki imajo tudi motivacijsko, spoznavno in moralno razsežnost, in te vloge nikakor ne mislimo zanikati in omalovaževati. Morajo pa biti čustva primerno vzgojena in vodena, postavljena v primeren okvir, da je njihov učinek lahko pozitiven.

<sup>27</sup> Zahvaljujemo se Vojku Strahovniku za komentar različice tega članka.



## Reference

- Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan, and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. Fort Worth: Churchyard Books.
- Dreyfus, Hubert L.** 2008. Kierkegaard on the Self. V: Edward F. Mooney, ur. *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, 11–23. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen.** 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco: Baylor University Press.
- . 2008. *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Halbertal, Moshe.** 2012. *On Sacrifice*. Izdaja Kin-dle.
- Kierkegaard, Søren.** 1993. The Gospel of Sufferings: Christian Discourses. V: Søren Kierkegaard. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, 213–341. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . 2005. *Strah in trepet*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2012a. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- . 2012b. *Z vidika mojega pisateljstva*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2014. *Krščanski (na)govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73:367–376.
- Norman, Richard.** 1998. *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, Josef.** 2000. *Srčnost in zmernost*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Repar, Primož.** 1998. Tesnoba eksistence in eksistencialna komunikacija. V: Søren Kierkegaard. *Pojem tesnobe*, 223–290. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009. *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: Zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012a. Ljubezen kot logika preobila pri Kierkegaardu. V: Kierkegaard 2012b, 171–221.
- . 2012b. O avtorju. V: Kierkegaard 2012b, 223–224.
- Sa'īd, Jawdat.** 2002. *Non-Violence: The Basis of Settling Disputes in Islam*. Damask in Pittsburgh: Dar al-Fikr.
- Slootweg, Timo J. M.** 2009. Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of Crusade. V: Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt, ur. *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Society*, 223–256. Leiden: Brill.
- Stern, Robert.** 2012. *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tietjen, Mark A.** 2015. *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vodičar, Janez.** 2014a. *Odgovornost in posamičnik: Med Ricoeurjem in Kierkegaardom*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2014b. Modro povabilo k zaupanju. V: Søren Kierkegaard. *Krščanski (na)govori*, 295–309. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013a. Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postave. *Božja beseda danes* 20, št. 1:3–8; št. 2:3–10.
- . 2013b. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.
- . 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74:201–213.
- . 2015a. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75:221–231.
- . 2015b. Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju. *Poligrafi* 20, št. 79/80:91–112.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,293—302  
 UDK: 2-538-544.25  
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

## *Erika Prijatelj* **Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel**

*Povzetek:* Žrtvovanje je temeljnega pomena za človekovo življenje. Z njim se srečuje človek na telesni, na psihični in na duhovni ravni in je del tako njegovega osebnega kakor tudi družbenega življenja. Obravnavali bomo tri pomene žrtvovanja: žrtvovanje nekomu, žrtvovanje za nekoga in žrtvovanje nekoga. Vse tri oblike imajo skupnega spremljevalca: nasilje.

V tem prispevku namenjamo posebno pozornost fenomenu žrtve s perspektive grešnega kozla in njegove psihološke dinamike. Grešni kozel, posameznik ali skupnost, je lahko v resnici žrtev drugih ali pa se tako doživlja sam. V obeh primerih je treba iskati pot iz ujetosti v dinamiko grešnega kozla, drugače se rodi še več trpljenja in kot posledica tega več možnosti za nasilje. Članek se bolj kakor s kurativo nasilja ukvarja s preventivo in vidi reševanje problema v gledanju na človeka kot celoto, v njegovem prečiščenem odnosu z Bogom, s samim seboj in z drugimi ljudmi.

*Ključne besede:* žrtvovanje, samožrtvovanje, dar, grešni kozel, nasilje, samopodoba, odnos

### *Abstract:* **Sacrifice, Violence and Scapegoat**

Sacrifice is an essential aspect of human life. We encounter sacrifice on the physical, psychological and spiritual levels and it is a part of both our personal and social life. This paper explores the three meanings of sacrifice: sacrifice to someone, sacrifice for someone and sacrifice of someone. All three forms commonly share the characteristic of violence.

We pay special attention to the phenomenon of victim from the perspective of scapegoating and its psychological dynamic. A scapegoat, which can be either an individual or a community, may be, in fact, a victim of others or it perceives itself as a victim of others. In either case it is necessary to look for a way out from being trapped in the scapegoat dynamic, otherwise more suffering and consequently more potential for violence can develop. Rather than focusing on a curative approach to violence this paper concentrates on a preventive approach toward violence and finds the solution to this problem by viewing the human person as a whole: in his/her detoxified relationship with God, with him/herself and with others.

*Key words:* sacrifice, selfsacrifice, gift, scapegoat, violence, selfimage, relationship

## 1. Uvod

---

V tem prispevku bomo analizirali različne pomene izraza *žrtvovanje*: »dar«, »izročitev« in »žrtev«, pokazali bomo na njihovo medsebojno prepletenost in posebej poglobili vidik žrtve s perspektive grešnega kozla. Pri vseh treh pomenih žrtvovanja se bomo ukvarjali z vprašanjem nasilja. Izhajamo iz teze, da nasilje lahko spremlja vsako obliko človekovega žrtvovanja in da se ga je zato treba zavedati na vsaki ravni posebej in hkrati na vseh ravneh skupaj.

## 2. Žrtvovanje

---

### 2.1 Opredelitev pojmov

Žrtvovanje je pomemben fenomen verskega, etičnega in političnega življenja. Hebrejski izraz *korban* označuje »tri različne, med seboj povezane pomene žrtvovanja: »dar«, »izročitev« in »žrtev« (Halbertal 2012, 1). Prvi pomen je dar, ki ga človek daje Bogu in ki vključuje tudi predmet žrtvovanja, prvotno žival. Žrtvovanje Bogu je poskus vzpostavitve povezave med solidarnostjo in ljubeznijo, ki presega trgovsko izmenjavo. Drugi pomen besede *korban* se je razvil pozneje in pomeni izročitev nečesa, kar je za človeka najpomembnejše, na kar je posebno navezan, višji sili. To je lahko imetje, udobje, celó življenje, in to za otroke, za domovino ... Medtem ko govorimo v prvem pomenu besede *korban* o »žrtvovanje nekemu ali nečemu«, to v pozneje razvitem pomenu označuje »žrtvovanje za nekoga oziroma za nekaj«. Tretji pomen besede *korban* je »žrtev« in kaže na pomensko povezavo med žrtvovanjem in nasiljem.

Prvi pomen, žrtvovanje nekemu ali nečemu, velja v našem prispevku za religiozno sfero in vključuje vprašanja ritualov, s katerimi verske tradicije razvijajo oblike čaščenja kot kompleksne alternative žrtvovanju v obliki darovanja živali ali človeka. Na tem mestu želimo opozoriti na razlikovanje med darom in daritvijo in kot posledica tega na razliko med ritualom in nasiljem. Ritual in nasilje sta nasprotujoča si odgovora na isti strah pred zavrnitvijo.

Drugi pomen, žrtvovanje za, je povezan s samožrtvovanjem za drugega, za vrednoto, za skupnost. To je ključ do etičnega in moralnega življenja, ko govorimo o resničnem preseganju sebe, in hkrati nevarnost, kadar se pod pretvezo samožrtvovanja skriva zgolj hranjenje osebnih interesov in s tem zagledanosti vase in samopoveličevanje. V zadnjem primeru je to nasilje, ki lahko privede do večjega zla in škode, kakor če človek sploh ne bi bil dejaven.

Tretji pomen, žrtev, ima lahko veliko obrazov. Tu se bomo osredotočili izključno na vidik žrtve kot grešnega kozla. Starodavni način prenašanja in odstranjevanja zla v podobi grešnega kozla poznamo tako v judovski kakor v drugih verskih tradicijah, pa tudi v sekulariziranih kulturah. Grešni kozel, ki nosi odgovornost za krivdo in probleme, je univerzalni fenomen, ki nastopa v majhnih in v velikih družbah, v javnih in v zasebnih institucijah. V prenesenem pomenu besede je to oseba ali skupina ljudi, ki jim nekdo pripiše napake, težave ali neuspehe drugih.

## 2.2 Žrtvovanje Bogu

Žrtvovanje je za človekovo življenje bistvenega pomena in tudi najosnovnejša oblika rituala. Božja beseda spregovori o žrtvovanju že v prvih poglavjih, ob Abelovi in Kajnovi daritvi, ki razodevata pomen žrtvovanja in z njim povezano travmo in nasilje. Sveto pismo razlikuje med etiko daru, ki obstaja na bratski ravni, in med božjim privilegijem, da daritev zavrne, ko govorimo o božje-človeškem odnosu oziroma odnosu med višjim in nižjim. To je utemeljeno z logiko: ko človek nekaj žrtvuje Bogu, je to bolj dejanje vrnitve kakor dajanje. Človek, ki daruje Bogu, daje Bogu, kar je od njega prejel. Vsako žrtvovanje je zato vračilo; dejanje žrtvovanja je »simbolično recikliranje daru izvoru« (Milgrom 1991, 161).

Nepredvidljiva možnost zavrnitve je spodbudila razvoj učinkovitega transferja, to je, predpisanega rituala, ki darovalca varuje pred tveganjem zavrnitve in zagotavlja stabilnejšo prihodnost. Darovalec, ki je sledil rutini, je bil eden od mnogih in se je zato moral odpovedati individualnosti, vendar je v zameno dobil sprejetost in končno varnost. Vir trpljenja zaradi zavrnitve daru in izključitev iz kroženja daru nista samo spregled darovalca, ampak tudi teža izključitve in marginalizacija. V ozadju prvega svetopisemskega umora je poleg ljubosumnosti predvsem odgovor na osamitev. »Izključitev iz možnosti darovanja predstavlja globlji vir nasilja kot odtegnitev od ne dobiti.« (Halbertal 2012, 20) Izključitev iz kroženja darovanja pomeni »ponižanje, ker človek ne more več dati« (Gilligan 1996, 41) in izraziti svoje ljubezni. Otrok, ki samo pasivno sprejema starševsko ljubezen in nima možnosti, vzajemno in aktivno odgovoriti nanjo, ne odraste in ostane odvisen.

Zanikanje ali zavračanje človekove ljubezni se zlahka spremeni v nasilje, nasilje pa je nekontrolirano. Namen ritualnega žrtvovanja živali ali človeka je dvojen: preprečevanje nebrzdanega širjenja nasilja in očiščevanje. Nasilje, ki doleti žrtev, psihološko sprosti jezo in daje občutek olajšanja. Človek hkrati pred Bogom in pred samim seboj »prizna, da je nekdo večji od njega, kar je izraz ponižnosti« (Bremmer 2007, 13). Ponižnost te vrste ne temelji na občutku odrinjenosti, ampak na priznanju, kaj je človek v svoji resničnosti, v resničnosti odnosa z Bogom. Prav tovrstna ponižnost je pogoj za graditev miroljubnejših in spoštljivejših odnosov v širši skupnosti, ki ne more zdravo funkcionirati brez osebne ponižnosti vsakega člana.

Žrtvovanje ima lahko videz izmenjave in preračunljivih pričakovanj, da bo človek v zameno prejel nekaj večjega, vendar to ni evangelijski pogled na žrtvovanje. Pravo žrtvovanje Bogu je izraz ljubezni. Bog ne želi, da se ga človek samo boji in ga časti, ampak da ga ljubi, zato je človeška skušnjava, narediti odnos z Bogom instrumentalen, prevara. Karkoli že človek daruje Bogu, je to le simbol in skromen nadomestek za dar, ki ga dejansko ni mogoče izmenjati, z ritualom pa omogoča kroženje daru.

## 2.3 Žrtvovanje za drugega

Premik od sebe k preseganju samega sebe oziroma žrtvovanju za drugega ima veliko imen: *zlato pravilo*, po Rousseauju *posameznikova identifikacija s splošno voljo*, po Kantu *kategorični imperativ*. V duhu krščanske teologije lahko rečemo,

da »človek, ki ljubi, postaja dar za druge« (Burke 2014, 69). Ljubezen je namreč kompleksna in obenem neločljiva resničnost, ki hkrati ljubi drugega in sama sebe; ljubezen je dialoška dinamika med počelom, ki daje (odločitev), in počelom, ki sprejema (dar). Človek se odreče egocentrizmu in samoljubju z odpovedjo sebi kot središču stvari in odnosov in gre v moči ljubezni iz sebe, se odpre in prizna drugega kot absolutno pomembnega in sebi enakega (Platovnjak 2015, 14). Žrtvovanje za nekoga je zato radikalno priznavanje obstoja drugega, to je odprtost in preseganje zagledanosti vase, zato pa tudi premagovanje osamljenosti in občutka nesmiselnosti. Ljubezen se razodeva »s kenotičnim obrazom, to je, s požr-tvovalno zastonjskostjo« Svete Trojice (32). Človek je sposoben žrtvovanja za drugega, ko ljubi brezpogojno in deluje po agapičnem počelu Boga Darovalca, to je, po počelu zastonjske ljubezni, ki se daje. Medtem ko žrtvovanje nekemu pomeni, da je človek pripravljen darovati svoj dar, darovanje za nekoga pomeni, da človek postane dar za drugega.

Pri tem je treba opozoriti, da je napačno prizadevanje za preseganje samega sebe etično bolj problematično in destruktivno kakor pretirana navezanost nase in na svoje interese. Zgled tega je sodobni suicidni bombni napadalec, ki pomeni kompleksno ikono med nasiljem in samožrtvovanjem. V njegovem dejanju sta perverzno pomešana kri in nedolžnost. Čeprav lahko na prvi pogled deluje sam, dejansko izhaja iz širšega dojemanja sebe kot žrtve. V opisanem zgledu ima samožrtvovanje uničujočo moč. Napačno usmerjeno samopreseganje lažno stimulira plemenito moralno dejanje – samožrtvovanje – in v končni fazi pomeni greh idolatrije. V tem smislu je idolatrija skrajna poslušnost vzroku, ki ni vreden žrtvovanja. Napadalec se je iz doživljanja samega sebe kot žrtve spremenil v napadalca in hkrati postal dokončna žrtev samega sebe. Ta zgled nas privede do ugotovitve, da tu »ne gre več za konfrontacijo med lastnimi interesi in samožrtvovanjem, pač pa za temačno stran iskanja neinstrumentalnosti in samopreseganja« (Halbental 2012, 116).

Podobno je vojna kot skrajna manifestacija nasilja kompleksna kombinacija samožrtvovanja in brutalnosti. Iz človeka potegne najplemenitejše, a tudi najnižje v njegovi naravi. Pri tem govorimo o notranji in ne o naključni povezavi med žrtvovanjem in nasiljem. V vojakovih očeh je to, kar je vredno žrtvovanja, znamenje dobrega. Hitro je mogoče razmišljati tudi narobe: žrtvovanje za nekaj tisto nekaj spremeni v dobro. Tedaj je človek motiviran za samožrtvovanje velikih razsežnosti, tudi če je to dejansko zločin, ki ga vodijo drugačni vzgibi kakor takrat, ko človek zaradi svojih interesov ali iz svojega lastnega veselja ravna nasilno. (Halbental 2012, 67–69)

### 3. Grešni kozel

Grešni kozel – posameznik ali skupnost – je lahko žrtev drugih ali se tako doživlja sam. V nadaljevanju si bomo poleg teh dveh vidikov ogledali tudi psihologijo grešnega kozla.

### 3.1 Grešni kozel kot žrtev drugih

Prvotno je bil grešni kozel resnično kozel. Enkrat na leto je judovski véliki duhovnik vodil ritual, v katerem so z grehi skupnosti simbolično obložili kozla in ga izgnali v divjino. S tem naj bi kozel odstranil zlo, ljudje pa so dobili možnost, da svoje življenje začnejo spet od začetka. Obred je bil uspešen, če so se bili ljudje pripravljene pokesati svojih grehov in pozabiti na zamere do članov skupnosti, ki so jih prizadeli, z vero, da jim Bog odpušča grehe in jih priznava za svoje božje ljudstvo. Kljub temu da so Judje svojemu Bogu darovali živali, drugače od drugih verskih skupnosti »kozla niso ubili, ampak *samo* izgnali« (Raven 2010, 92). V tem pogledu kozel »ni bil (fizična) žrtev, ampak nosilec sporočila« (Douglas 1995, 29), da je Bog odvezel breme njihovega greha. Tako Judje kakor druge skupnosti so želeli obnoviti čut za skupnost in pripadnost skupnosti in doživeti olajšanje, ker je zlo, ki je povzročalo delitve med člani skupnosti, »odšlo« iz njihove srede. Pri tej praksi je pomenljivo, da sta bila žival ali človek v vlogi grešnega kozla nedolžna. Kadar je imel vlogo grešnega kozla človek, je bil to navadno tujec ali pa posameznik, ki ga je skupnost doživljala kot čudaka oziroma kot svoj šibkejši člen.

Dejstvo, da je grešni kozel pri Judih ostal živ, je posebej pomembno za preučevanje sodobne prakse, ko so žrtve pogosto porinjene na rob skupnosti ali družbe in ne popolnoma uničene. Družba žrtve potrebuje, izkorišča jih za svoje predmete obtoževanj, in s tem, da živijo, se lahko vedno znova spotika obnje in jih obtožuje nečesa. Takšen je lahko na videz manj uspešen družinski član, takšne so etnične manjšine, verske skupnosti itd., pa tudi strateško izbrani grešni kozel v povezavi s »strahom pred biti izpostavljen« (47). Glede na naravo sodobnih medijev, ki se poudarjeno ukvarjajo z javnimi osebami, ta strah ni iracionalen. Mediji služijo predvsem javnemu interesu, preverjajo verodostojnost oseb, njihovih besed in delovanja in posebno opazno reagirajo, ko naletijo na nepoštenost. Hkrati so ranljivi in pogosto zelo odvisni od avtoritete, ki predstavlja družbeno in politično življenje. Ker so instrument, s katerim družba ustvarja javne podobe, niso nujno objektivni ocenjevalci nosilcev teh podob. Posledica tega je lahko velika pristranost medijev: iz posameznih ljudi naredijo superjunake, iz drugih pa – brez prave podlage – grešne kozle. Mehanizem grešnega kozla se s pomočjo medijev v javnem političnem življenju hitro sproži, če se oseba na oblasti čuti ogroženo in iz strahu pred izpostavitvijo in pred odgovarjanjem za svoja dejanja preusmeri pozornost na nekoga drugega, ki nato postane središče medijskega zanimanja in obdelovanja. S tem sta onemogočena soočenje s pravim zlom in resnična katarza.

### 3.2 Psihologija grešnega kozla

»Grešni kozli imajo skrivnostno moč sproščanja človekovega velikega veselja do mučenja, korupcije in naslajanja nad poniževanjem drugega.« (Mauriac 1961, 14) To še posebno velja za nekoga, ki ne pripada skupnosti ali ko skupnost ne prenese drugačnosti svojega člana. Storr (1968, 98–99), ki je preučeval nestrpnost in paradoks grešnih kozlov manjšin, je ugotovil, da so manjšine postale žrtve, ker so bile v šibkejši poziciji, hkrati pa so bile še vedno potencialno močne in s tem nevarne.

Storr prav tako zagovarja stališče, da se je zaradi zmožnosti identificiranja z drugo osebo človek do neke določene mere sposoben zavedati trpljenja drugega, da pa identifikacija z drugo osebo rojeva tako človekovo sočutje kakor njegovo krutost.

Pri izbiri »pravega« grešnega kozla je lahko navzoča mešanica različnih občutkov: osebne in kolektivne frustracije, jeze, percepcije različnosti, predsodkov, sumničavosti, nevednosti, strahu, občutka negotovosti, projiciranja, občutkov krivde ali tesnobe, postavljanja sebe nad druge, jemanja sebe za preveč pomembnega, odklanjanja odgovornosti za svoje lastne napake itd. Med njimi s posebno močjo, »z močjo vzmeti delujejo sovražnost, zavist in različnost« (Douglas 1995, 119). V zelo nezadovoljni družbi ni treba dosti, da se sproži latentna sovražnost, ki povzroči plaz, zaradi katerega nekateri hitro postanejo grešni kozli, ki doživljajo obtožbe ali celo kaznovanje.

Tudi ko se zdi, da je to le naključna frustracija ali vir frustracije, zunaj posameznikove ali družbene kontrole, jeza ali sovražnost, ki ji sledi, išče nadomestek, da se bo sprostila. Občutek, da ni rešitve iz težav, sproži visoko stopnjo napetosti, ki »zahteva« ukrepanje. Iz različnih vzrokov človek napetosti in jeze ne zna vedno sprostiti na pravi način. Alternativa je sproščanje jeze v obliki nasilja, ki prizadene zlasti ranljive. Poleg tega je nasilje kot odgovor na frustracijo nalezljivo. Študije (Campbell 2011, 117) kažejo, da se v družbi, v kateri se posameznik na frustracijo odziva agresivno, poveča število tistih, ki v podobnih situacijah prav tako odreagirajo z nasiljem.

Pri razumevanju fenomena grešnega kozla je s psihološkega vidika pomembno odkrivanje človekovih »nesprejetih delov samega sebe, njihovo projiciranje na druge in njihovo preganjanje na način, da človek kaznuje tiste, na katerih vidi take lastnosti, vedenje ali namene« (Douglas 1995, 117). To pomeni, da takrat, ko človek doživlja stisko zaradi odpora do nekaterih svojih potez, ki jih dejansko sovraži in se zaradi tega slabo počuti, išče, kako bi se sprostil. Najhitrejši način za sproščanje te vrste stiske je »preganjanje« tistih, na katerih človek vidi enake slabe lastnosti. S tem se vzpostavi mehanizem grešnega kozla, to je, transfer obtoževanja za te lastnosti in prenašanje krivde na druge. V situacijah soočanja s kompleksnostjo človekove izkušnje in poenostavljene delitve na dobro in slabo, še posebno če govorimo o ozadju, ki ne omogoča poglobljene refleksije, in o nesposobnosti sprejemanja odgovornosti za svoja dejanja, lahko nastopi mehanizem grešnega kozla na ravni posameznikov, skupin, skupnosti (verskih ali neverških) in organizacij.

Sklenimo: človek ima »prirojeno potrebo« (Campbell 2011, 181) po sproščanju napetosti, ki se razvije zaradi prepoznavanja nesprejemljivih osebnih ali družbenih vidikov; s tem so se soočale že starodavne skupnosti, s tem se spopada tudi sodobna družba. Današnja zahodna sekularizirana družba se težko izgovarja na strah pred tem, da jo bo Bog zavrnil in kaznoval, ker Boga ne jemlje resno. Kljub vsemu pa je tudi danes strah pred sramoto in kaznijo velik. Današnji človek se zelo boji, da ga bo direktno ali indirektno kaznovala družba, še posebno če doživlja, kako ne pripada tistemu segmentu, ki ima oblast ali privilegije, ker si drzne družbo kritizirati ali ker se kakorkoli razlikuje od njenih vzorcev in pričakovanj.

### 3.3 Tragično dojemanje življenja in dojemanje sebe kot grešnega kozla

V zgodovini človeštva se je družba velikokrat zaničljivo vedla do žrtev. K temu je pripomoglo tudi krščanstvo, s tem da je v tem kontekstu površno in na hitro usmerilo človeka k razmišljanju o plačilu po smrti. Kristusa je tudi zoženo prikazovalo predvsem kot ikono tragičnega trpljenja in spodbujalo žrtev, da trpi dalje in trpljenje daruje Kristusu, ne da bi ji hkrati pomagalo, da se odpravi vzrok trpljenja. Danes se zahodna kultura, ki je v mnogih pogledih bolj kakor družbe v preteklosti ali druge sedanje družbe razvila veliko, spoštljivo in sočutno občutljivost za žrtve, sooča z drugačnimi izzivi. Med temi izzivi sta prepoznavanje novih oblik žrtev in ustrezno diferencirana pomoč žrtvam. Eden večjih izzivov zahodne družbe pa je, kako prepoznati in zares pomagati posameznikom, ki se doživljajo kot grešni kozli, negujejo samopodobo žrtve in kličejo na pomoč družbo, ki je »kulturno naklonjena favoriziranju narcisoidnih osebnosti« (Kettle 2004, 288). V družbi narcisoidnih posameznikov človekovo doživljanje, da je grešni kozel drugih, zlahka vodi do tega, da se isti človek »v zameno počuti upravičenega do določenih privilegijev, kar dodatno stimulira sebične drže in sebično vedenje« (Zitek 2010, 247).

Postkrščanska družba se spopada z vračanjem občutka tragičnosti življenja, to pa je povezano z obupavanjem nad življenjem. Obup se kaže na različne načine: z množično odvisnostjo od drog, od interneta ipd., s potrošništvom, z naraščanjem samomorov itd. Presojanje svojega in širšega družbenega življenja z vidika tragičnosti ustvarja v človeku občutek nemoči in sproži samopomilovanje, to pa človeka paralizira in mu preprečuje, da bi si prizadeval za spremembe. S tem v sebi stopnjuje jezo, frustracijo in negativnost. Zitek znanstveno osvetljuje te ugotovitve z mnogimi primeri. Ljudje, na primer, ki so se doživljali kot žrtve neupravičene izgube denarja, so v poznejši službi zahtevali večje plačilo od tistih, ki so opravljali enako delo, vendar se v preteklosti niso počutili finančno prikrajšanih. Kakor trdi Zitek, bo človek, ki mu ni uspelo predelati slabih izkušenj in ranjenih spominov, v svoji preteklosti vedno našel opravičilo za to, da drugim ne pomaga oziroma da pomaga manj kakor tisti, ki sebe ne doživljajo kot grešne kozle. Takšen človek tudi izraža več sebičnih namenov in zahteva večji kos pogače kakor drugi (251–253).

## 4. Pot iz dinamike grešnega kozla

Theodore Zeldin je zapisal, da »ni nič bolj paraliziralo človekove inteligence kot iskanje grešnih kozlov« (1995, 36). Preden odgovorimo na vprašanje, kako preseči ujetost v dinamiko grešnega kozla, pogledjmo, kaj se dogaja v človeku, da ustvari možnosti za sprožitev tega mehanizma.

### 4.1 Ko človek druge dela za grešne kozle

Kot posamezniki ustvarjajo ljudje zgodbe o sebi na način, ki se jim zdi smiseln, to pa pomeni, da so to zgodbe, primerno vključene v koncept njihove samopodobe. V skladu z njimi oblikujejo svoje spomine, od katerih nekatere ohranijo, medtem



ko tiste, ki njihovim zgodbam ne ustrezajo, zavržejo. To se kaže v fenomenu, ki ga psihologi imenujejo »pritrtilna pristranskost« (Campbell 2011, 181). Razlage in opravičila ustvarijo ljudje razumno, a pod vplivom čustev, in s tem dobijo občutek, da so delovali racionalno. Zaradi velikega pomena, ki ga pripisujejo sebi, se počutijo posebne in izjemne, zato z lahkoto precenjujejo svoje sposobnosti na različnih področjih življenja. Raziskava je pokazala: 80 % ljudi meni, da so boljši vozniki od drugih (Roy in Liersch 2014, 1658). Toda toliko ljudi ne more biti nadpovprečno dobri vozniki, drugače skorajda ne bi bilo prometnih nesreč. V prepričanju, da so izjemno dobri vozniki, ljudje verjamejo, da se »njim« nesreča ne more zgoditi, in na cesti preveč tvegajo.

Bolj ko človek zavaja samega sebe, bolj poskuša zavarovati svojo idealizirano samopodobo z obtoževanjem drugih. Slaba situacija tako ne more biti posledica njegove napake, ampak je nastala zaradi drugih ljudi ali dogodkov, medtem ko uspehe pripisuje svojim prirojenim sposobnostim.

Sposobnost obtoževanja drugih se razvije že zgodaj v življenju. Otroci z jokom in cepetanjem sporočajo odraslim, da je nekaj narobe in da naj odrasli prevzamejo odgovornost za to in ukrepajo. Če se človek v procesu odraščanja s takšnim načinom soočanja z resničnostjo ne spoprime zavestno, ga, namesto da bi ga odpravil, še okrepi z izgovori: »To nisem jaz. To je bila pijača.« Ali: »Tega ne bi nikoli naredil, če me ne bi on razburil.« Podobno lahko razmišlja, koliko lepše bi bilo njegovo življenje, če bi imel ob sebi nekega določenega človeka (neuslišana ljubezen ali smrt drage osebe) ali če ne bi bilo nekega drugega človeka (grešni kozel).

Da bi bil zmožen človek živeti odgovorno in etično življenje, je nujno, da prevzame odgovornost za svoje besede in dejanja, sprejemanje življenja takšnega, kakor je, in samopreseganje, ki temelji na spoznanju, da brez osvobajanja od samega sebe in od svojih lastnih interesov ne more živeti etičnega življenja. Psihologija človekove narave razkriva človekovo težnjo po iskanju privilegijev zase, to pa je v konfliktu s samopreseganjem. Človekova težnja po privilegiranju samega sebe je zakoreninjena v primarnih instinktih samoohranjanja in samopoveličevanja. K temu pripomore »pomanjkanje zdrave domišljije ter ozkost pogledov, zaprtih v logiko navad in obrambnih mehanizmov, ki ljudi oslepijo« (Halbertal 2012, 64), da ne vidijo drugega človeka in njegovih razlogov in ne čutijo z njim.

Ključnega pomena za odpravljanje mehanizma grešnega kozla je zavedanje svojih lastnih senc, ker je tako manj verjetno, da bi jih projicirali na druge. Ljudje, ujeti v svoje lastne sence, veliko težje prepoznajo mehanizem grešnega kozla, ki najbolj deluje takrat, ko se ga ne zavedamo. Ljudje, ujeti v svoje lastne sence, človeka, ki so ga na nezavedni ravni izbrali za grešnega kozla, na zavedni ravni z lahkoto ohranjajo kot »negativca«. Tudi mediji ga bodo z vseh vidikov predstavili kot pošast ali čarovnico in vsak drobec uporabili za demonizacijo žrtve, ki se zato znajde v zelo inferiornem položaju. S tem ima malo možnosti, da se ubrani vloge grešnega kozla in se reši trpljenja. Pot iz tega, da človek druge dela za grešne kozle, je v tem, da ustvari manj namišljenih zgodb o sebi ali svoji skupnosti in več resničnosti, da išče manj privilegijev zase in več odgovornosti, da se osvobaja od svoje

(zavestne in podzavestne) superiornosti in od (zavestnega in podzavestnega) gledanja na druge kot inferiorne.

## 4.2 Ko človek sebe ali svojo skupnost naredi za grešnega kozla

Ljudje lahko »preganjajo« druge ljudi ali sami sebe. Podobno zahtevno, kakor je prepoznavanje mehanizma grešnega kozla, usmerjenega proti drugim, je tudi prepoznavanje tega mehanizma, kadar je naperjen proti samemu sebi. Posebej težavno je, kadar imamo kombinacijo obojega. Vzemimo za primer Slovenijo, ki se je v svoji zgodovini spopadala z mnogimi ekonomskimi in političnimi težavami. Za težko situacijo je obtoževala druge narode in se tako doživljala kot grešnega kozla. Drže obtoževanja pa nismo razvili samo v odnosu do tistih »od zunaj«, ampak tudi do svojih »od znotraj«. Tako je, na primer, komunizem videl krivca za narodove težave v religiji, religija pa v komunizmu. Razumljivo je, da se majhen narod spopada s številnimi ovirami na poti do osamosvojitve in do ohranjanja samostojnosti, ker so možnosti odvisne od mnogih zunanjih in notranjih dejavnikov in je zato v razvoju dogodkov mogoče doživeti več spodrslijajev. Naj omenimo nekatere ovire: slabši življenjski standard in zagotavljanje varnosti, razširjena korupcija in neuspešno spopadanje z njo. Odsotnost prepoznavanja obeh možnosti za uspeh v prihodnosti je prispevala k iskanju monokavzalnih razlag za nastalo situacijo in s tem grešnih kozlov. Burte (2010, 86), ki se ukvarja z vprašanjem postavtoritarnih družb, v svojih študijah ugotavlja, da v teh družbah, potem ko trde roke ni več, pridejo na dan prej zatrti družbeno-psihološki motivi, ki bistveno pripomorejo k stimuliranju in podaljševanju procesa grešnih kozlov.

Človek ali skupnost, ki samo sebe doživlja kot grešnega kozla, neguje slabo samopodobo in se hromi z zavračanjem iskanja rešitve. Človeka oziroma skupnost postane strah pred rešitvijo. Ta strah se lahko celo tako poveča, da skupnost postane agresivna do tistih, ki si prizadevajo za rešitev. Če to traja dovolj dolgo, se človek, paradoksnost, naveže na tovrstna občutja. Čeprav je situacija težka, je noče več spreminjati, češ: »Saj se ne da nič narediti.« Ali: »Jaz ne morem nič, sploh nima smisla, da kaj poskušam.« »Bruseljski nam ukazuje, mi nimamo nobene besede.« Namesto da bi postal aktivnejši, postane človek, ki se ima za grešnega kozla, pasivnejši, češ se bo že kako rešilo. V družbi takšnih posameznikov se širijo pesimizem, godrnjanje in druge oblike pasivne agresivnosti. Pot iz tega je v iskanju virov in znamenj upanja namesto obupa in samopomilovanja, v prizadevanjih za iskanje rešitev namesto pasivnega prepuščanja drugim, v tem, da človek predela občutke žrtve in ponovno odkrije smisel žrtvovanja za druge.

## 5. Sklep

Skupna poteza različnih fenomenov žrtvovanja – daru, izročitve in žrtve – je nasilje. Nasilje ima toliko večjo moč, če se ga človek ne zaveda ali se vede, kakor da ga ni. Ugotavljamo, da se nasilje na različnih ravneh izraža različno.

Prvič, *žrtvovanje nekomu* lahko spremlja nasilni odgovor na izkušnjo ali občutje zavrnitve, ki izhaja iz anksioznosti instrumentalizacije v iskanju ljubezni. Drugič, neprečiščeno *žrtvovanje za nekoga* lahko vodi v konflikt s svojimi lastnimi interesi, motivira ga lahko tudi sledenje napačnemu cilju, eno in drugo pa sproži nasilje. Tretjič, iskanje *grešnega kozla* je znamenje velike napetosti v posamezniku ali družbi in nesposobnosti za ustrezno sprostitev, to pa lahko povzroči hudo nasilje in veliko trpljenja. Človek, ki se doživlja kot grešni kozel, se preda obupu in reagira s pasivno agresivnostjo.

Kakor se je treba na vsaki ravni posebej zavedati nasilja, se je treba tudi reševanja tega nasilja lotiti celostno. Človek trpi ali je srečen kot celota. Tri različne ravni žrtvovanja, ki smo jih obravnavali, nakazujejo možnost za vnaprejšnje premagovanje nasilja. Človek je najprej poklican, da se v odnosu z Bogom, darovalcem vsega dobrega, zave velike obdarjenosti in živi hvaležno. V ljubečem odnosu z Bogom, v katerem človek ne išče trgovske izmenjave, ni mesta za prikrajšanost in za negovanje tovrstnih občutij. Izkušnja obdarjenosti človeka pripravi na to, da sam postopoma postane dar za druge in preseže zagledanost vase z vedno bolj prečiščeno in svobodno odločitvijo za samozrtvovanje. Bolj ko človek odrašča in zori, bolj se zaveda svojih lastnih senc. Sprejemanje teh senc mu pomaga, da prejme odpuščanje in tudi sam odpušča, to pa ga dela ponižnega in mu preprečuje, da bi zapadel v mehanizem grešnega kozla. Le tako integrirani in angažirani človek omogoča kroženje božjih darov.

## Reference

- Bremmer, Jan.** 2007. *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven: Peeters.
- Burke, Thomas.** 2014. *Self-Emptying Love Kenosis as a Framework for Sacraments and the Church*. Boston: Brill.
- Burte, Jo-Marie.** 2010. *Political Violence and the Authoritarian State in Peru (Silencing Political Society)*. New York: Palgrave.
- Campbell, Joseph.** 2011. *Reflections on the Art of Living*. San Anselmo: Campbell.
- Douglas, Tom.** 1995. *Scapegoats: Transferring Blame*. London: Routledge.
- Gilligan, James.** 1996. *Violence: Our Deadly Epidemic and Its Causes*. New York: Putman.
- Grimitt, Michael.** 1988. *Religious Education and Human Development*. New York: Hyperion Books.
- Halbertal, Moshe.** 2012. *On Sacrifice*. Princeton: Princeton University Press.
- Kettle, David.** 2004. Engaging with Tragic Spirituality and Victim Sensibility: on the Cultural Setting of Mission in the West Today. *Mission Studies* 21:287–312.
- Mauriac, François.** 1961. *Child Martyrs*. New York: s.n.
- Milgrom, Jacob.** 2004. *The Anchor Bible: Leviticus 1–16*. New York: Fortress Press.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Izvizi krščanske duhovnosti danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:7–17.
- Raven, Rory.** 2010. *Dorr War: Treason, Rebellion and the Fight for Reform in Rhode Island*. Charleston: History Press.
- Roy, M. M., in M. J. Liersch.** 2014. I am a Better Driver Than You Think: Examining Self-Enhancement For Driving Ability. *Journal of Applied Social Psychology* 43, št. 8:1648–1659.
- Storr, Anthony.** 1968. *Human Aggression*. New York: Free Press.
- Zeldin, Theodore.** 1995. *Intimate History of Humanity*. New York: Harper Perennial.
- Zitek, Emily.** 2010. Victim Entitlement to Behave Selfishly. *Journal of Personality and Social Psychology* 98, št. 2:45–255.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,303—312  
 UDK: 141.82:1Girard R.  
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Urška Lampret*

## **Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla**

*Povzetek:* Članek obravnava komunizem in posebej nekatere vidike razvoja komunizma na Slovenskem v luči Girardove teorije grešnega kozla in žrtvovanja in skuša prikazati, kako je takšno žrtvovanje nujno za uveljavitev komunizma. Članek resda obravnava že raziskano področje, a to stori na nov način in z nekaterimi novimi uvidi. Komunizem lahko označimo kot mit, katerega odločujoča značilnost je, da prekriva, zakriva ali pa celo izkrivlja resnico. Komunizem obljublja enakost za vse in na vseh področjih. S to obljubo se dotakne slehernega človeka, ki ne pripada vladajočemu razredu. V posamezniku razplamti mimitično željo, željo po posnemanju. Komunizem lahko tako, na podlagi nekaterih značilnosti in dogajanja v zgodovini, umestimo v Girardovo teorijo o grešnem kozlu in ga označimo kot mit zaradi njegovega nepriznavanja žrtev kot nedolžnih. Želja po posnemanju je privedla do mimitične krize, ki je sprožila mehanizem grešnega kozla. Za uveljavitev komunizma je revolucija nujno potrebna. Za grešnega kozla ima morebitne nasprotnike izvedbe revolucije in svoje ideologije (predvsem Cerkev in ljudi, ki bi lahko vplivali na razvoj ali pa celo na upor proti komunizmu). Mimitični krizi in preganjanju sledi, po Girardovi teoriji, sprava. Sprava v konkretnem primeru, ki ga članek obravnava, ni mogoča, ker niti preganjalec niti grešni kozel ne sprejmeta resnice zgodovine svojega lastnega naroda, iz tega pa sprava izhaja. Krog, ki ga Girard opisuje, še ni sklenjen.

*Gljučne besede:* René Girard, komunizem, krščanstvo, mit, mimitična teorija, preganjanje, grešni kozel

*Abstract:* **Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating**

This article considers communism, particularly some aspects of its development in Slovenia, in the context of Girard's theory of sacrifice and scapegoating by addressing the necessity of violence and persecutions for the establishment of communism as a political and social system. The theme has already been described and explored elsewhere; however, some new aspects of the regime are shown. It is possible to mark communism as a myth, as its decisive component is misrepresentation, concealment or distortion of truth. Communism promises equality for all people at all levels, which has convinced many people, especially the poor, who are not part of the ruling class. The promise sparks the mimetic desire, i.e., the desire to imitate, which implies communism can be analyzed

using Girard's theory, especially since it refuses to recognize innocent victims as innocent. Mimetic desire leads to mimetic crisis and ultimately triggers the scapegoat mechanism. Communism targets its scapegoating at those who are opposed to its revolution and ideology, particularly the Church and influential people who might affect the development of or resistance to communism. Mimetic crisis and persecution is followed by reconciliation, according to Girard's theory. However, reconciliation is not possible in the illustrative example, as neither the persecutor nor the scapegoat are capable of accepting the truth of the history of their nation. Consequently, Girard's circle is not yet closed.

*Key words:* René Girard, communism, Christianity, myth, mimetic theory, persecution, scapegoat

Pogled na komunizem v luči Girardovega grešnega kozla odkrije nov pogled na žrtvovanje v času komunizma. Samo žrtvovanje je bilo za komunizem kot družbeno ureditev nujno. »Nečloveška in demonična pot do idealne človeškosti pa je temeljni problem komunistične ideologije.« (Petkovšek 2015, 242) Komunizem – kakor tudi druga revolucionistična gibanja – za dosego cilja »žrtvuje« nasprotnike sistema in revolucije. Komunizem mora za potrditev sebe kot družbenopolitičnega sistema žrtvovati »grešnega kozla«. Grešni kozel so bili v Girardovem pomenu besede v tem konkretnem primeru nasprotniki komunističnega sistema, ki jih je komunizem žrtvoval za uveljavitev svoje lastne ideologije. Kot ilustracijo in ponazoritev odnosa med žrtvovanjem, nasiljem in komunizmom bomo uporabili Komunistično partijo Slovenije (KPS) v odnosu do nasprotnikov partije.

V članku bomo zagovarjali tezo, da lahko komunizem na Slovenskem in njegovo obračunavanje z nasprotniki umestimo v Girardov mehanizem grešnega kozla. V prvem poglavju bomo tako komunizem opredelili kot mit, saj so ti procesi vključevali potvarjanje in izkrivljanje resnice za dosego svojih lastnih ciljev in za uveljavitve svoje lastne ideologije. Misel bo nato sledila Girardovim stopnjam: mit, mimetična tekmovalnost, mimetična kriza, mehanizem »grešnega kozla«, preganjanje in sprava preganjalcev. Sprava omogoča obnovo in prenovo družbe in stanje miru. Drugo poglavje se posveti mimetičnosti v komunizmu. Posnemanje in želja po posnemanju sta vodilo komunistične revolucije. Posnemanje privede do mimetične krize, ki sproži mehanizem grešnega kozla. V našem primeru komunizem izpostavi grešnega kozla in ga tudi žrtvuje; o tem govori tretje poglavje. Zadnje poglavje sledi Girardovemu mehanizmu grešnega kozla, ki kot poslednji moment opisuje spravo preganjalcev in spoznanje nedolžnosti grešnega kozla. S tem se po Girardu vzpostavi temelj nove družbene ureditve. Vendar pa komunizmu na Slovenskem ta zadnji moment sprave preganjalcev manjka. Sprava predpostavlja priznanje resnice in zgodovine naroda (Strahovnik 2015, 262). Komunizem lahko označimo kot mit, prav tako je v komunizmu jasno izražena mimetičnost, saj celotna komunistična ideologija temelji na posnemanju in na želji po »biti kakor«. Preganjalec sam sebe vidi kot heroja, dogajanje med preganjanjem in žrtvovanjem pa kot hvale vredna dejanja. Girard trdi: »Kršitelj se spremeni v obnovitelja, celo v utemeljitelja reda ... Največji prestopnik se preobrazi v steber družbenega reda.« (Girard 2011, 69)

## 1. Komunizem kot mit

---

Utemeljiten mit po Girardu temelji na utemeljitvenem umoru (2006, 99). Kakor ugotavlja Girard, je prav to skupni imenovalec vseh mitov. Utemeljiten umor, čeprav žrtev ni bila dejanski vzrok nastale krize, v preganjalcu sproži zadovoljstvo in ga prepriča o upravičenosti umora. Antropolog Malinowski trdi, da vsaka »nova« kultura teži k validaciji, k potrditvi in k utemeljitvi na podlagi mita (Malinowski 1926). Utemeljiten umor povzroči utemeljitev neke kulture ali političnega sistema od samega začetka. Komunizem je svoj obstoj želel utemeljiti na podlagi tako imenovanega »utemeljitvenega umora«, ki so ga (kakor zapoveduje tudi Komunistični manifest) izvedli z revolucijo. Komunizem zato lahko označimo kot utemeljitveni mit. »Miti sistematično sprevačajo resnico: preganjalce operejo krivde, žrtve pa krivijo. Vedno so varljivi, to pa zato, ker sami izhajajo iz prevare, a jih – drugače od učencev v Emavsu, po vstajenju – nikoli ni nihče razsvetlil.« (Girard 2006, 15) Komunizem tako kakor drugi miti sprevača resnico. Komunizem resnico interpretira v svojem lastnem interesu. Andrew Lang trdi, da so miti vedno etiološki. Vzročnost je po Langu v realnem svetu in v realnem dogajanju. Mit je torej razlaga nečesa resničnega (Lang 1913, 1–4). Vendar pa komunizem ni zgolj razlaga nečesa, kar je bilo in kar se je dogajalo. Komunizem del svojih temeljev izpeljuje prav iz največje vrednote krščanstva, iz skupnosti torej, vendar to vrednoto potvori sebi v prid. Iz omenjenega lahko izločimo skupne lastnosti, kakor so utemeljenost na resničnih dogodkih, sprevačanje in potvarjanje resnice, utemeljitveni umor, dejanska krivda žrtve in nadčloveškost. Z miti so ljudje skozi zgodovino razlagali naravne pojave, pojme, ki so se zgodili in na katere niso imeli vpliva. Mit neko dejstvo, stanje, resnico »odene« v malo verjetno zgodbo, ki naj razloži nastanek nekega stanja. Komunizem pomeni alternativo krščanstvu in drugim religijam. V svojem manifestu zagovarja enotnost, enakost, božanskost, vendar ne na onem svetu, temveč že v sedanjosti. V tem lahko vidimo prepletenost komunizma kot religije in komunizma kot mita. Kakor trdi Cassirer (1981), ni jasne ločnice med religijo in mitom. To lahko apliciramo na komunizem kot religijo in na komunizem kot mit. V vsakem mitu obstaja tudi religijska komponenta oziroma religijski pridih. Z negacijo religije se komunizem želi proslaviti kot alternativa obstoječi religiji.

## 2. Mimetična teorija

---

### 2.1 Girard in mimetična teorija

Po Girardu je mimetičnost gonilo družbe. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2006, 9) Ljudje s posnemanjem, z željo po »biti kakor«, razvijajo družbo. Če te želje ne bi bilo, bi družba, napredek in razvoj stagnirali na enem mestu. Želja po posnemanju, z drugo bese-

do: nevoščljivost, je torej prirojena (21). Omenjeni želji Sveto pismo posveti posebno poglavje v Prvi Mojzesovi knjigi (1 Mz 3), tu opisuje greh Adama in Eve, ki sta želela biti kakor Bog. Želja po »biti kakor« je torej prirojena in bistveni del človeške narave. Posnemanje, mimetičnost krščanstvo zavrne z drugo Jezusovo zapovedjo: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (Mr 12,31) Nevoščljivost in ljubosumje sta bistveni vir nasilja. Posnemanje pa je temelj kulture. »Če želja otrok ne bi bila mimetična – če si otroci ne bi za zgled nujno izbirali ljudi, ki jih obkrožajo –, človeštvo ne bi poznalo ne jezika ne kulture.« (Girard 2006, 28) Zato je mimetična teorija tisto, kar je gonilo razvoja in tudi destrukcije. »Mimetičnost, ki je razdvajala, drobila in razkrajala skupnosti, je nadomestila mimetičnost, ki je vse »pohujšane« združila in povezala zoper eno samo žrtev, povišano v vlogo vesoljnega pohujšanja, vesoljne »spotike.« (34)

## 2.2 Komunizem v kontekstu mimetične teorije

Tako kakor v vsaki družbi je tudi v ideologiji komunizma in v razvoju komunistične družbe navzoča mimetičnost. Posamezniki, predvsem tisti iz delavskega razreda, so med uveljavljanjem komunizma na Slovenskem v komunizmu videli priložnost. Komunizem namreč napoveduje enakost vseh, propad buržoazije, vzpon delavskega razreda, skupno lastnino itd. Mimetičnost, ki jih je sprva razdeljevala, jih je nato združila in obrnila proti skupnemu sovražniku, tukaj proti »upornikom sistema« in proti tako imenovanim izdajalcem. Mimetična privlačnost se opira na oportunizem. Ker je bilo posnemanje vodilnih v partiji privlačnejše in bolj oportunistično, je pretehtalo mimetično željo po »biti enak« buržoaziji. Tako so se posamezniki združili v boju proti »grešnemu kozlu«. Kljub temu da komunizem kot ideologija napoveduje vlado delavskega razreda nasproti dotedanji vladi buržoazije, je bil glavni »grešni kozel« v Sloveniji Cerkev kot institucija skupaj z verniki.

## 3. Žrtvovanje in grešni kozel

### 3.1 Girardova teorija

Komunizem kot ideologija zagovarja odpravo razlik med ljudmi; to Girard imenuje »indiferenciacija«. Indiferenciacijo ponazori z zgledom dvojčkov. Po Girardovi misli je prav indiferenciacija povod za nasilje. »Omajaj nadrejenost, to lestev vseh vzvišenih snovanj, pa ti vse spodleti. Spodkoplji jo, razglasi njene strune, pa boš čul le še hrup. Vse stvari bodo brž v laseh: sila bi vladala, sin starše ubil, nasilje bi bilo pravica.« Tisti vrednoti, ki ohranjata družbo, sta mir in ravnovesje. Različnost je tista, ki po Girardu določa meje, vzpostavlja vrednote. »Mehanizem grešnega kozla je odgovor na mimetično krizo: krivdo za nasilje preusmeri na naključno izbrano posamično žrtev, jo okrivi za zlo in jo žrtvuje.« (Girard 2011, 15) Omenjeno žrtev preliminarno izključijo iz družbe, iz skupnosti, na podlagi raznih dejavnikov, kakor so izobrazba, versko prepričanje, družbeni položaj. Grešni kozel je po Girardu nujno nedolžen. Vendar pa žrtev na noben način ne more dokazati svoje ne-

dolžnosti, kljub absurdnosti obtožb. »Obtožbe so absurdne in obtožba nepravilna, toda besedila so napisana s skrbjo za natančno izražanje in z jasnostjo, ki je na splošno značilna za pravne dokumente.« (32)

### 3.2 Žrtvovanje in grešni kozel v komunizmu

Komunizem na Slovenskem je v kristjanih in tudi v drugih, za družbo pomembnih, izobraženih, bogatih ljudeh, ki niso podprli komunizma na Slovenskem, videl vzrok za neuveljavitev sistema na območju celotnega naroda. Komunizem ni zgolj likvidiral, obsodil vseh žrtev, ampak je z likvidacijami in obsodbami izbranih žrtev želel vzbuditi strah in trepet. Na podlagi strahu bi se druge žrtve uklonile sistemu in bi ga prostovoljno podprle ter se aktivno vključile v njegovo delovanje. Za obstoj komunistične družbe je nujno potrebno žrtvovanje. Revolucija je temelj komunizma in kot takšna vključuje žrtve, tako namerne kakor tudi priložnostne. Kljub potrebnosti in nujnosti žrtvovanja pa komunizem svoje žrtve opravičuje s kolateralno vojno škodo.

Na eni strani imamo torej ljudi, ki so sami sebe in svoje prepričanje, sprva nezavedno, žrtvovali za ohranitev naroda, misleč, da delajo dobro in da se zavzemajo za blagor naroda. Vendar tedaj ne moremo govoriti o žrtvah v arhaičnem pomenu besede (žrtvovati drugega), ampak v krističnem pomenu (darovati samega sebe).

Na drugi strani pa imamo ljudi, ki jih je komunizem žrtvoval za uveljavitev komunizma na Slovenskem. Ker govorimo pri tem o fizičnem in moralnem uničenju posameznikov, jih lahko imenujemo žrtve v arhaičnem pomenu besede. Na podlagi zgodovinskih dognanj lahko trdimo, da je bil velik odstotek žrtvovanih nedolžen, to pa lahko sklepamo iz dejstva, da so bili vnaprej obsojeni, brez možnosti ugovora in likvidirani; o tem podrobno piše zgodovinarica Tamara Griesser Pečar v knjigi *Cerkev na zatožni klopi* (Griesser Pečar 2005).

Tudi po dogodku žrtvovanja komunizem žrtve ne prepozna kot nedolžno. Komunizem kot mit za svoj obstoj na propad obsodi vse nasprotnike, predvsem Cerkev in religijo, ki jo označi kot opij za ljudstvo: zaradi njene edinstvene vloge v razlagi žrtvovanja, zaradi njenega pričevanja o Bogu in zaradi Boga, ki je temelj krščanske družbe. Komunizem za svoj obstoj nujno potrebuje tako imenovane upornike oziroma »belo gardo«. O tem vidiku ustvarjanja nasprotnikov priča tudi zapis v spominih Angele Vode: »Ko sta Črtomir Nagode in Aleš Bebler razpravljala o organizaciji in nalogah odporniškega gibanja, to je Osvobodilne fronte, je Bebler poudaril: »Pripravljeni moramo biti tudi na boj z belo gardo.« Nagode je prepričano dejal: »Morda pa ne bo potrebno, če bomo znali v gibanje zajeti ves narod.« Nakar je Bebler pojasnil stališče OF do vprašanja Bele garde: »Bela garda mora biti, ker jo potrebujemo. Če je ne bodo ustvarili klerikalci, jo bomo morali organizirati sami.« To mi je nekoč omenil sam Nagode, ki je spoznal, da so komunisti potrebovali belo in tudi plavo gardo, da bi lahko uničili vse, ki se niso uklonili njihovi nadvladi.« (Vode 2004, 70)

### 3.3 Girardovi stereotipi preganjanja

Žrtvovanjski mehanizem je po Girardu temelj izhoda iz krize. Kakor ugotavlja Girard, niso za preganjanje potrebni vsi stereotipi. Preganjanje se zgodi med mime-



tično krizo, ki je prvi stereotip preganjanja. Prvi stereotip je torej »stereotip nedi-ferencirane krize«. »Propad institucij uniči ali zabriše hierarhične in funkcionalne razlike, zato vse stvari postanejo enolične in pošastne hkrati.« (Girard 2011, 36) Drugi stereotip opisuje zločine, ki povzročijo nastanek krize, stereotip obtoževanja. Tretji stereotip so žrtve, ki so izbrane, ne zaradi njihovih nasilnih dejanj, ampak zaradi žrtvenih znamenj. Opredeljuje, kdo je žrtev in zakaj. V skorajda vsaki družbi obstajajo skupine ljudi, ki jih večina preganja zaradi statusa, rase, posebnosti, religije. Kot četrti stereotip pa Girard opisuje nasilje samo. Če bi nasilje opisali podrobno in natančno – za zgled Girard navede evangelije –, bi s tem nasilju odvzeli pozitivno religijsko vrednost. »To pomeni, da ga vzremo v njegovi čisto človeški, moralno krivdni grozoti; da se osvobodimo mitične iluzije, ki nasilje zaradi njegove družbene koristnosti prevrednoti v hvalevredno dejanje.« (2006, 15) Girard kot bistveno komponento preganjanja predstavi pomanjkanje razlik, različnosti. »Velike družbene krize, ki sprožajo kolektivna preganjanja, ljudje doživljajo kot odsotnost razlik. /.../ Mitska odsotnost razlik ima včasih idilične konotacije. Pogosteje pa ima naravo katastrofe.« (Girard 2011, 55) Komunizem s svojo razredno enotnostjo in z odsotnostjo razlik v posamezniku vzbudi upanje po pravični družbi, po enakosti vseh in ustvari idilično in utopično idejo, ki ji je vredno slediti. Odsotnost razlik med ljudmi, kljub začetni privlačnosti, v ljudeh povzroči strah, tekmovalnost.

### 3.4 Stereotipi preganjanja v komunizmu

Komunizem je najprej objavil krizo, ki jo je povzročil kapitalizem (prvi stereotip). Komunizem je obljubljal lepši in boljši svet, enakost za vse, skupno lastnino, družbenoekonomski napredek. Zlasti za delavski razred so bile obljube zelo mikavne, saj pomenijo konec skrbi zaradi pomanjkanja. Z izpolnitvijo obljub bi bila uresničena tudi mimetična želja delavskega razreda. Podobno značilnost komunizma izpostavlja Besançon, ki se v knjigi *Zlo stoletja* sooča s komunizmom, z nacizmom in z edinstvenostjo judovskega holokavsta. Besançon trdi, da je komunizem »predstavljal vrata v nov svet, ne da bi zato morali plačati ceno izdajstva ali uradnega odpadništva« (Besançon 2014, 95). Kriza delavskega razreda je prepričala mnoge: potrebni sta renovacija in revolucija, da se bodo razmere izboljšale (prvi stereotip). Žrtve v komunizmu (tretji stereotip) so bili pomembni ljudje, ki bi lahko vplivali na miselnost ljudi, in pa krščanstvo in kristjani. Komunizem »uspeva z dialogiziranjem o morali, pravičnosti in »psvedodobrem« zapeljati veliko ljudi, tudi dobrih ljudi, med njimi celo zvenečih imen iz vrst razumnikov in umetnikov, ki jih režimski aparat zlorablja, kadar jih potrebuje« (Emeršič 2011, 145). Komunizem za dosego razredne enotnosti poleg psihičnega prepričevanja in nasilja izvaja tudi fizično nasilje (četrti stereotip). Po našem mnenju je bila izprijenost komunizma v tem, da je kljub svoji ideologiji iz svojega sistema prednostno izključil mnoge posameznike in z nasiljem in z umori preprečil njihovo sodelovanje pri soustvarjanju novega družbenoekonomskega in političnega sistema, in to na podlagi žrtvenih znamenj. Tako so pobili tudi cele družine z jasnimi zapisi o zločinih (*Domo-ljub*, 11.8.1943). »Križanje je ena tistih »ur«, ko satan obnovi in utrdi svojo oblast

nad ljudmi.« (Girard 2006, 51) S tem Girardovim stavkom je jasno predstavljen cilj vseh likvidacij, ki so se zgodile zaradi potrditve strahovlade komunizma.

### 3.5 Krščanstvo in komunizem – grešni kozel in preganjalec?

Smisel krščanske religije je darovanje sebe za drugega, za nemočnega, da bi živel (Petkovšek 2011, 12). Bistvena razlika med krščanstvom in komunizmom je, da krščanstvo nasilja ne premaguje z nasiljem, ampak z ljubeznijo. Kristus se daruje sam in ne žrtvuje nekoga drugega za doseg svojega cilja. Kardeljevo navodilo nazorno opisuje odnos komunizma na Slovenskem do krščanstva, do duhovnikov: »Duhovne v četah vse postreljajte.« (Griesser Pečar 1996, 109). Ne zgolj za zatiranje kristjanov, med revolucijo je bilo izdanih mnogo odlokov za psihično in fizično uničenje nasprotnikov. »Postopanje je naglo, ustno in tajno. Posebno zaslišanje krivca ni potrebno ...Proti sodbi sodišča ni pritožbe. Kazen se izvrši takoj, na način in po osebah, ki jih določi sodišče.« (Šnuderl 1949) Besançon opisuje, da je »komunizem imel dobre argumente, s katerimi je krščanstvo obsodil, da je opij za ljudstvo, namišljeno bežanje, nemočna tolažba pred stanjem krivice, za katerega je bila krščanska vera sama po sebi odgovorna. /.../ Če si postal komunist, si dobil občutek, da se je končno začela uresničevati zapoved ljubezni, pri čemer je bil razum lahko miren, saj je slonel na znanstveni osnovi.« (Besançon 2014, 95–96)

Komunizem s svojo retoriko, s svojimi gesli in idejo prodira v človeški čut za pravičnost. Njegovi iluziji sledijo »naivni preganjalci«. Zaradi svojega bistva so krščanstvo, kleriki, kristjani označeni z žrtvenimi znamenji. Katoliško Cerkev na Slovenskem je tako komunizem obsodil na propad. Kakor ugotavlja Tamara Griesser Pečar, je bil »prvotni načrt Cerkev zatreti, podobno kot je zatrla politično opozicijo, vendar je kmalu morala spoznati, da ima Cerkev premočno podporo v prebivalstvu. Poleg tega je njena struktura mednarodna. /.../ Zato so skušali njene predstavnike moralno onemogočiti.« (Griesser Pečar 2002, 295) Z moralno degradacijo predstavnikov Cerkve naj bi VOS in UDBA omogočili in povzročili nezaupanje v samo institucijo, s tem pa bi Cerkev izgubila svoje vernike. Obenem so Cerkev označili kot sodelavko okupatorja, s tem pa je postala lahka in opravičljiva tarča in žrtev tako imenovanih borcev za svobodo naroda. Komunizem v Cerkvi vidi potencialno in dejansko nevarnost. Cerkev kot grešni kozel ima za komuniste na Slovenskem »fantastično moč«. Grešni kozel je namreč tisti, ki ima po Girardu fantastično moč (2011, 83). Z nečloveškimi ustrahovanji so želeli dokazati človeškost vernikov in iz njih malodane izbiti religijsko komponento. Zaupanje v Boga, vera, je bil tisti gradnik, v katerem je komunizem videl nepremostljivo oviro, ki jo je večkrat podrl s uporabo fizičnega nasilja in z ubojem. Grešni kozel se je moral zaradi nečloveškosti preganjanja upreti tudi fizično. Ne za uveljavitev nekega novega sistema, ideologije, temveč za ubranitev in ohranitev svojega lastnega življenja. Zato je bilo na podlagi nezdržljivosti krščanstva in komunizma nujno, da komunizem sprva odpravi cerkveno hierarhijo na Slovenskem in morebiti (ali tako so vsaj mislili) iztrebi vero ljudstva oziroma posameznikov.

Komunizem ima s krščanstvom veliko skupnih točk, osnovno idejo enakosti, skupne lastnine: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in

imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hōdi za menoj!« (Mt 19,21) Jezus je avtoriteta; pomeni možnost, ki jo posameznik izbere za svojo lastno avtoriteto. Svobodna volja, ki je bistvo krščanstva, pa je obenem tista prvina, ki razlikuje med komunizmom in krščanstvom. Poleg svobodne volje vidimo različnost med krščanstvom in komunizmom v uveljavitvi prvega in drugega. Krščanstvo se oziroma naj bi se (v zgodovini poznamo več dogodkov, ki pričajo o nasprotnem) širilo z označevanjem, z ljubeznijo in z zgledom. Omenjene dogodke, ki niso temeljili na krščanskem nauku, je Cerkev priznala in se zanje tudi opravičila, medtem ko komunizem temelji na revoluciji in na nasilju že v samem bistvu. Odnos med krščanstvom in komunizmom bi lahko povzeli z Girardovimi besedami: »Priča smo paradoksu: bolj strupeno ko je nasprotovanje, bolj sta si nasprotnika podobna. Nasprotujeta pa si tem bolj neusmiljeno, ker njuno vzajemno nasprotovanje zabriše resnične razlike, ki so ju nekoč ločevale.« (2006, 25)

## 4. Sprava preganjalcev

---

### 4.1 Sprava preganjalcev po Girardu

Girard poseben razmislek posveti spravi preganjalcev. Sprava preganjalcev je tako rekoč nujna. V preganjanju vidijo svojo pasivno vlogo, povod samega preganjanja pa je grešni kozel. Cerkev je bila tako z žrtvenim znamenjem (sodelovanje z okupatorjem, namišljena nemoralnost duhovnikov, škofov in pomembnih predstavnikov katoliške Cerkve) povod za preganjanje. Preganjanju – ob pogledu preganjalcev na zgodovino – ni botrovala želja po revoluciji, kljub temu da je Kardelj že leta 1940 napovedal, da »bodo šli komunisti v oborožen odpor proti okupatorju samo, če bodo imeli možnost za revolucijo« (Prunk 1998, 2), ampak Cerkev kot grešni kozel in njeno sodelovanje z okupatorjem, da bi preprečila revolucijo.

### 4.2 Nedolžnost žrtve ali preganjalca

Nasprotnike komunistov in komunistične partije, ki so bili ubiti med revolucijo, lahko označimo kot žrtve, v arhaičnem pomenu besede. »Žrtev v arhaičnem pomenu besede je umor, žrtev v krističnem pomenu besede pa je darovanje samega sebe.« (Petkovšek 2011, 12) V nadaljevanju si bomo ogledali žrtve in njihovo nedolžnost. Priznati žrtvi nedolžnost je prvi korak na poti k spravi preganjalcev. Sprava je tako rekoč nujna za sobivanje žrtve in preganjalca. Velik odstotek posameznikov, ki so bili ubiti med revolucijo, je bilo nedolžnih; o tem pričajo zunajsodne likvidacije in sodbe, ob katerih žrtve niso imele možnosti ugovora. Partizansko zgodovinopisje omenjene žrtve označuje kot posledico vojne in narodnoosvobodilnega boja. Proti komunistom so se v slovenskih vaseh organizirale vaške straže in pozneje domobranci.

Z vidika Girardovega grešnega kozla bi lahko presodili tudi domobranstvo oziroma upornike proti komunističnemu sistemu. Za svoje žrtve in nastalo situacijo je slovensko domobranstvo izbralo in krivilo komuniste. Bistvena razlika med komunizmom

in organiziranim nasprotnikom komunizma je v žrtvah. Domobranci so napovedali vojno obrambo vsem, ki bodo napadli njihove domove. Domobranci so – to pove že samo ime – branili svoje domove, družine, narod. Vaške straže in pozneje domobranci so bili organizirani spontano. Razne vaške straže med seboj niso bile povezane. Edina povezava z drugimi vaškimi stražami je bil skupni nasprotnik, drugače od KPS, ki je bila organizirana od zgoraj. Domobranci so se organizirali na podlagi likvidacij, ki so se že zgodile. Niso se preventivno organizirali proti komunistom. (Urbančič 1945; Šturm 2015) Zatorej ne moremo reči, da je bilo to dvojno preganjanje.

Na drugi strani imamo pripadnike partije (KPS): odpira se vprašanje o partijcih kot žrtvah neresnice in mitološkosti komunizma. Girard opozori na naslednje: »Kadar govori domišljija preganjalcev, ji ne smemo verjeti ničesar, razen tistega, kar bi se lahko nanašalo na: (1) resnične okoliščine, ki so privedle do nastanka besedila, (2) na značilnosti običajnih žrtev in (3) na najpogostejše posledice, namreč na kolektivno nasilje.« (Girard 2011, 51) Človekovega uma ne moremo podcenjevati, in kakor pravi Girard, »vsak zlahka razume odnos med verjetnim in neverjetnim« (Girard 2011, 54). V komunizmu, v komunistični propagandi je opaziti izkrivljanje resnice. Pri tem je treba priznati izjemno moč manevriranja med podatki, ki jih ta propaganda posreduje ljudstvu, in odlično retoriko Kardelja, ki je partijo uporabil za doseg uresničitve ideologije. Treba je omeniti, da večina komunistov ni ekskutirala posameznikov, so pa se kljub temu večinsko borili proti nasprotnikom sistema, proti izbranim žrtvam, proti Cerkvi in proti njenim duhovnikom. »Pri kolektivnem umoru niso vsi udeleženci enako krivi; če je mogoče identificirati osebo, ki zada smrtni udarec, je njena odgovornost neprimerljivo večja.« (Girard 2011, 100)

## 5. Sklep

Komunizem lahko osvetlimo v perspektivi Girardove teorije o grešnem kozlu in o preganjanjih v času komunizma. Girard trdi, da moremo mehanizem grešnega kozla aplicirati na vse kulture in na vse družbene sisteme. Tako lahko tudi komunizem in vzpostavitev komunistične družbe umestimo v omenjeno teorijo, kakor ponazarja tudi slovenski zgled. Kakor pravi Girard, je človekova kultura »podvržena nenehnemu prikrivanju svojih izvorov v kolektivnem nasilju« (Girard 2011, 135). Ne samo da se prikriva in zamegljuje zgodovino, »sposobnost za razkrivanje obstaja in vsi vemo, da obstaja, toda večina med nami v njej vidi sposobnost za prikrivanje par excellence« (135). Podobno situacijo lahko zaznamo v postkomunističnem času. Žrtev ni bila prepoznana kot nedolžna, preganjalec ostaja na položaju in ne uvidi nepravilnosti svojega lastnega delovanja. Žrtve preganjanja niso prepoznane kot nedolžne, marveč so mnogi prepričani, da so bile žrtve dejansko krive in je bil umor opravičljiv. To pa je značilnost mita. V mitu namreč velja, da je žrtev kriva. Žrtev, grešni kozel komunizma je bilo krščanstvo, poleg bogatih in vplivnih posameznikov. Moment, ki v teoriji obstoja, v komunizmu pa manjka, je moment sprave preganjalcev. »Sprava predpostavlja priznanje resnice, predpostavlja pa jo tudi prevzem vsaj dela odgovornosti.« (Strahovnik 2015, 262) Kakor trdi

Strahovnik, sprava izhaja iz občutka sramu za pretekle dogodke. Občutek sramu bi ob tem ilustrativnem zgledu morali občutiti vsi udeleženi. Občutek sramu ob dogodkih, ki so se zgodili, tako na strani preganjalca kakor na strani žrtev. »Brez enake pozornosti do žrtev ne more biti resnične pravičnosti.« (262)

Komunizem kot družbenopolitični sistem se ni uveljavil, kljub temu pa so posamezniki iz vrst preganjalcev ostali na oblasti in ideologijo komunizma poskušajo infiltrirati skozi demokratično družbeno ureditev. Lahko bi celo trdili, da mehanizem grešnega kozla še ni sklenil kroga s spravo, temveč ta trenutek še čakamo. Komunizem zato lahko označimo kot mit. Mimetičnost, želja po »biti kakor« je povzročila mimetično krizo in sprožila mehanizem grešnega kozla. Komunizem se lahko uveljavi zgolj z revolucijo. Revolucija je bistvo komunizma. Z revolucijo bi se rodil nov človek, popolnoma pokoren ideologiji in lahko obvladljiv. Preganjanje ni prineslo novega stanja niti sprave preganjalca in žrtve. Kljub temu da manjkata moment sprave in mir, ki sledita preganjanju, lahko komunizem umestimo v Girardovo teorijo. Moment sprave in mir, ki manjkata, lahko pripišemo specifičnosti naroda, ki svojo razklanost utemeljuje na časih revolucije, ne glede na zgodovinsko oddaljenost revolucije. Pri tem ne moremo govoriti zgolj o spravi, temveč najprej o zgodovinski resnici, o sprejetju in priznanju te resnice in o obžalovanju nekaterih dogodkov. Sprava bi bila mogoča ob spoznanju, da je zgodovina našega naroda – kljub napakam in grozotam, ki so nas prizadele – naša zgodovina. Šele takšno polno priznanje resnice in žrtev omogoča pristno spravo. (262)

## Reference

- Benedik, Metod**, ur. 2002. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Besaçon, Alain**. 2014. *Zlo stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Cassirer, Ernst**, in **Donald Phillip Verene**, ur. 1981. *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945*. Yale: University Press.
- Eliade, Mircea**. 1963. *Myth and reality*. New York: Harper Torchbooks.
- Emeršič, Jurij Pavel**. 2014. Usodna privlačnost nacizma in komunizma. V: Alain Besaçon. *Zlo stoletja*, 143–158. Ljubljana: Družina.
- Girard, René**. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- — —. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Griesser Pečar, Tamara**, in **France M. Dolinar**. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez**, in **Vojko Strahovnik**. 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Lang, Andrew**. 1913. *Myth, ritual and religion*. London: Longmans, Green & Co.
- Malinowski, Bronislaw Kasper**. 1926. *Myth in primitive psychology*. London: Norton.
- Petkovšek, Robert**. 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Prunk, Janko**. 1998. O značaju komunističnega sistema: Zgodovinarji o komunizmu 2. *Delo*, 3. 2.
- Schrempf, Gregory A.**, in **William Hanson**. 2002. *Myth: A New Symposium*. Bloomington: Indiana University Press.
- Strahovnik, Vojko**. 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75:253–263.
- Šnuderl, Makso**. 1949. *Dokumenti o razvoju ljudske oblasti v Sloveniji*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Šturm, Lovro**, ur. 2015. *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Zbornik razprav. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Urbančič, Ljenko**. 1945. Na okope. *Slovensko domobranstvo*, št. 15:6.
- Vode, Angela**. 2004. *Skriti spomin*. Ljubljana: Nova revija.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,313—332  
 UDK: 17.023.33:27-42  
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Roman Globokar*

## **Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene**

*Povzetek:* Najnovejša spoznanja na področju embriologije in razmišljanje nekaterih držav, da bi sprostile prepoved ustvarjanja človeških zarodkov v raziskovalne namene, spodbujajo k temeljitemu etičnemu premisleku glede statusa človeškega zarodka. Omenjeno vprašanje se znotraj pluralne demokratične družbe skuša urejati z interdisciplinarnim pristopom, ki vključuje embriologijo, medicino, filozofijo, teologijo, pravo in etiko (če naštejemo samo nekatere). Nekateri, med drugim tudi katoliška Cerkev, zagovarjajo stališče, da ima zarodek status človeške osebe in s tem nedotakljivo pravico do življenja od spočetja dalje, drugi trdijo, da takšen status človeško bitje pridobi pozneje znotraj svojega razvoja (ugnezditvev, začetek delovanja možganske skorje, zmožnost preživetja zunaj maternice ...). V članku soočamo različne poglede in preverjamo argumente nasprotnikov in zagovornikov raziskav na človeških zarodkih. Zanima nas, ali je etično sprejemljivo žrtvovati za raziskave vsaj tiste zarodke, ki so ostali v postopkih umetne oploditve in so obsojeni na uničenje. V sklepu bomo spoznali, da se je tveganim odločitvam treba izogniti zaradi izjemno kočljive narave vprašanja glede raziskav na zarodkih, in bomo zato sledili tuciorističnemu pravilu previdnosti. Tudi če ne moremo z vso zanesljivostjo znanstveno dokazati, da že od oploditve dalje obstaja individualno človeško življenje (čeprav obstajajo močni argumenti za to), pa je prav gotovo najbolj varno, da zarodek že od oploditve dalje brezpogojno spoštujemo in varujemo kot človeško osebo. Zelena luč za ustvarjanje zarodkov v znanstvene raziskave lahko hitro sproži učinek spolzkega klanca, to pa odpira pot številnim zlorabam na tem področju.

*Ključne besede:* človeški zarodek, tuciorizem, načelo previdnosti, spolzki klanec, dostojanstvo človeške osebe

*Abstract:* **Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes**

The latest findings in embryology coupled with considerations by many countries to lift the ban on creation of human embryos for scientific purposes stimulate a thorough ethical debate regarding the status of the human embryo. Pluralistic democratic societies attempt to resolve the issue through interdisciplinary approaches involving fields such as embryology, medicine, philosophy,

theology, law and ethics. Some, including the Catholic Church, argue that the human embryo has the status of the human person and is thus endowed with an inalienable right to life from conception, whereas others hold that a human being acquires such status only later during its development (implantation, beginning of activity of the cerebral cortex, capability of survival outside the uterus...). The article brings various views face to face and analyzes arguments of both opponents and proponents of research on human embryos. It is also of interest to consider whether or not it is ethically acceptable to sacrifice for research at least the embryos left from in vitro fertilization procedures, which are otherwise marked for destruction. We conclude that risky decisions should be avoided due to the exceptionally delicate nature of the issue of research on human embryos and it is thus better to follow the tutioristic rule of prudence. Even if one cannot reliably prove scientifically that an individual human life exists already from the point of fertilization (although there are strong arguments for it) the safest course of action is certainly to unconditionally respect and protect the embryo as a human person from fertilization onward. Giving the green light to the creation of embryos for scientific research can quickly lead us to a slippery slope, which opens the way to numerous abuses in this field.

*Key words:* human embryo, tutiorism, precautionary principle, slippery slope, dignity of human person

## 1. Etična vprašanja ob novih dosežkih na področju raziskav na zarodkih

Ob novih dosežkih v znanosti se v zadnjem času zopet odpirajo temeljna etična vprašanja o tem, kdaj se začne človeško življenje in od kdaj dalje ima človeško življenje pravico do brezpogojnega spoštovanja in varovanja. Ali lahko nova odkritja spodbudijo premike na področju etičnega vrednotenja? Zopet nastopa vprašanje o statusu človeškega zarodka. Na globalni ravni imamo v tem trenutku zelo različne pravne ureditve: od popolne prepovedi vsakršnih raziskav na človeških zarodkih do liberalizacije raziskav, ki omogočajo ustvarjanje zarodkov za raziskave in različne oblike genetske manipulacije.

Za izhodišče našega razmišljanja izpostavimo dva aktualna izziva, ki na novo spodbujata tudi teološko etiko, da premisli svoja stališča glede možnosti žrtvovanja zarodkov za raziskovalne namene.

Konec maja 2016 je nizozemska ministrica za zdravje Edith Schippers objavila namero vlade, da oblikuje zakon, ki bo dovoljeval ustvarjanje človeških zarodkov za znanstvene raziskave. Za zdaj je na Nizozemskem mogoče v raziskovalne namene uporabljati samo zarodke, ki so kot odvečni ostali v postopkih umetne oploditve, če je v to privolil darovalec. Ministrica za zdravje je izjavila, da želi dovoliti ustvarjanje zarodkov za znanstvene raziskave pod zelo strogimi pogoji zato, da bi

ljudem dala možnost, dobiti zdrave otroke. Raziskovanje bi bilo mogoče samo na zarodkih do 14. dneva starosti, njegov namen pa bi bili odkrivanje novih načinov zdravljenja neplodnosti in umetnega oplojevanja in raziskovanje dednih bolezni. Zaradi dosedanje prepovedi ustvarjanja zarodkov naj bi bil po ministričnih besedah bistveno oviran znanstveni razvoj, ki bi lahko prispeval k zdravljenju predvsem nekaterih dednih bolezni. (*The Guardian* 2016)

V začetku maja 2016 so mediji poročali o tem, da je dvema paralelnima skupinama v ZDA in v Veliki Britaniji uspelo umetno gojiti človeške zarodke dva tedna, potem pa so jih uničili, da ne bi kršili pravila 14. dne, ki velja v obeh državah. Članek sta bila objavljena v prestižnih revijah *Nature* (Deglincerti et al. 2016) in *Nature Cell Biology* (Shahbazi et al. 2016). Znanstveniki so ustvarili umetno kemično okolje, v katerem se je zarodek vedel kakor v maternici. Do sedaj je bila najdaljša življenjska doba zarodka zunaj maternice 9 dni. Tokrat je obema skupinama uspelo, da so se zarodki razvijali 13 dni, nato so jih v skladu z zakonskimi določili uničili. To so torej raziskave, ki omogočajo vpogled v postimplantacijsko obdobje razvoja zarodka. »Sedaj lahko prvič nasploh proučujemo razvoj človeka v zelo kritičnem obdobju našega življenja, v obdobju ugnezditve,« je povedala Magdalena Zernicka-Goetz, ki je vodila britanski del raziskave. (Sample 2016) Do sedaj so razvoj lahko spremljali do 7. dne, ko so ga navadno vstavili v maternico, ni pa bilo jasno, kaj se z zarodkom dogaja pozneje in zakaj se mnogim zarodkom ne uspe ugnezditi v maternico. Skupina raziskovalcev je odkrila »zmožnost samoorganizacije in avtonomijo človeškega zarodka, ki je bil spočet *in vitro*« (Deglincerti et al. 2016, 251). To je odkritje ključnih dogodkov zgodnje morfogeneze razvoja človeka. Spoznali so, da se zgodnji razvoj človeškega zarodka v specifičnih značilnostih razlikuje od zgodnjega razvoja mišjega zarodka, ki je do sedaj pomenil temelj za raziskovanje zgodnjega embrionalnega razvoja. Obetajo si, da bodo rezultati teh raziskav pripomogli k večjemu uspehu pri ugnezdenju zarodkov, spočetih *in vitro*. Prav tako tudi upajo, da jim bo uspelo določiti tipe celic, ki povzročajo nekatere bolezni, in da bodo s tem naredili nekaj korakov naprej na področju zgodnje celične terapije.

Z gornjo raziskavo, ki omogoča daljše preživetje zarodkov zunaj maternice, se je prvič tudi v praksi udejanjila teoretična zakonska meja prepovedi opravljanja raziskav na zarodkih, starejših od 14 dni, ki velja tako v Veliki Britaniji kakor v ZDA. Oba vodja raziskav, Zernicka-Goetz in Brivanlou, drugače dvomita, da bi zarodek lahko živel prav dolgo po 14. dnevu, saj so raziskave na mišjih zarodkih pokazale, da za preživetje potrebuje še nepoznano mešanico materinih hormonov in hranljivih snovi. (Reardon 2016, 16) Odpirajo se nove etične dileme. Ali bi morali za omogočanje nadaljnjih raziskav prestaviti ali celo odpraviti sedanjo zakonsko mejo 14 dni? Zopet se je razvnela razprava med znanstveniki in etiki o statusu človeškega zarodka in o upravičenju etičnih omejitev na področju znanosti.

Tako zagovorniki kakor nasprotniki liberalizacije raziskav na zarodkih iščejo pri svoji argumentaciji podlago v znanstvenih dognanjih. Vendar, kakor je zapisal eden vodilnih raziskovalcev, Irving L. Weissman, samega jedra vprašanja, kdaj se človeško življenje začne, ni mogoče rešiti z znanostjo. (2006, 147) Pri opredelitvi začet-



ka življenja, predvsem pa začetka spoštovanja človekovega dostojanstva, igrajo pomembno vlogo religiozne in filozofske podlage posameznega prepričanja. V sodobni demokratični in pluralni družbi še nismo dosegli soglasja glede statusa človeškega zarodka. Kljub vsemu so domala vse države oblikovale zakonske predpise, ki vsaj nekoliko varujejo in ščitijo življenje človeških zarodkov. Pri oblikovanju zakonodaje se išče družbeni konsenz glede statusa človeškega zarodka na eni strani in glede ustvarjanja možnosti za nadaljnji biomedicinski razvoj na drugi strani. Prav v raziskavah na zarodkih mnogi raziskovalci vidijo upanje za ozdravitev številnih bolezni, kakor so Parkinsonova bolezen, poškodba nevralne cevi in Alzheimerjeva bolezen. (Kovačič in Vlasisavljević 2007, 46)

Temeljno vprašanje je, ali lahko žrtvujemo človeški zarodek zaradi neprecenljivih koristi, ki bi jih to žrtvovanje prineslo za lajšanje človeškega življenje v prihodnje. Vprašanje je še posebno aktualno, ko govorimo o zarodkih, ki so ostali v postopkih umetne oploditve. Ali ne bi bilo etično bolj sprejemljivo, da jih uporabimo za raziskave, kakor pa to, da jih uničimo oziroma pustimo umreti? Tako bi vsaj delno osmislili njihov obstoj, saj bi bili koristni za napredek človeškega rodu.

## 2. Kratek pogled v zgodovino stališč etičnih komisij

Poglejmo na kratko v zgodovino razprav glede tega vprašanja. Komisija Warnock v Veliki Britaniji je leta 1984 večinsko – ne pa enoglasno – sprejela odločitev, naj se zakonsko omogoči raziskovanje na zarodkih v korist razvijanja umetne oploditve. Prav tako je komisija v nekaterih primerih podprla namensko ustvarjanje zarodkov za raziskave. (Warnock 1985, 58–69) Trojica članov komisije, ki je drugače podprla druga določila, se ni strinjala z uzakonitvijo raziskav na zarodkih, zato je predložila ločeno mnenje, ki je bilo objavljeno v dodatku k poročilu. Med drugim so zapisali: »Po našem prepričanju je narobe ustvariti nekaj, kar ima možnost, da postane človeška oseba, in to potem namerno uničiti. *Zato predlagamo, da ne sme biti narejeno nič v smeri, ki bi onemogočala možnost uspešne ugnezditve zarodka.* [...] V primeru, da je ustvarjenih več zarodkov, kakor bi jih bilo po ustrezni presoji primereno v enem postopku prenesti v maternico, naj se preostale zarodke bodisi zamrzne za kasnejši vnos ali pusti umreti. V nobenem primeru ne bi smeli biti na razpolago za poskuse. Še manj bi jih smeli v raziskovalne namene namerno ustvarjati. *Zato predlagamo, da se prepove poskuse na človeških zarodkih.*« (90–91)

Istega leta se je rodil prvi otrok iz zarodka, ki je bil zamrznjen. S tem so se odprle nove možnosti za raziskave na zarodkih, ki so ostali pri postopkih umetne oploditve. Pod strogimi pogoji sta tako nemška kakor tudi francoska etična komisija dovolili, da se ti zarodki uporabijo za raziskave. »V nasprotju s komisijo Warnock sta nemška in francoska komisija zavrnila namerno ustvarjanje zarodkov za raziskave kot nedovoljeno instrumentalizacijo človeškega življenja.« (Banchoff 2011, 8) Podobno ureditev ima tudi večina drugih evropskih držav. Kakor ugotavlja Thomas Banchoff v svoji pregledni predstavitvi razprav glede statusa človeškega zarodka v ZDA, v Veliki Britaniji, v Nemčiji in v Franciji v zadnjih štiridesetih letih,

so vsi nacionalni etični odbori iskali ravnovesje med dodelitvijo nekega določnega moralnega statusa zarodku in hkrati tudi poti za omogočanje biomedicinskega raziskovanja: »Etični posvetovalni odbor v ZDA (1979), komisija Warnock v Veliki Britaniji (1984), komisija Benda v Nemčiji (1985) in nacionalna posvetovalna etična komisija v Franciji (1986) so hkrati priznale moralni status zarodka kot razvijajoče se oblike človeškega življenja in obljubo biomedicinskih raziskav na področju plodnosti in na drugih področjih.« (235) Ameriški svet je poudarjal »globoko spoštovanje do zarodka«, vendar je dodal, da to spoštovanje nujno ne vključuje »polnih pravnih in moralnih pravic, ki jih imajo osebe«. (Ethics Advisory Board 1979, 101) Komisija Warnock je izpostavila, da si zarodki zaslužijo spoštovanje kakor druga živa bitja, vendar to spoštovanje ne more biti absolutno, saj to ni človeška oseba niti ne potencialna človeška oseba. (Warnock 1984, 62) Nemška komisija Benda je zarodek opredelila kot »človeški subjekt v zgodnjem obdobju razvoja« (Bundesministerium für Wissenschaft und Technologie 1985, 7 in 58), njegov status pa naj se presoja glede na izredno pomembnost sodobnih genetskih raziskav na področju zdravja, ki bodo v korist celotnega človeštva. Francoska komisija je opredelila zarodek kot »potencialno človeško bitje«, ki si načelno zasluži zaščito, vendar ga je mogoče v izrednih okoliščinah žrtvovati. (Comité Consultatif National d'Ethique 1986, 14., 15. in 16. člen)

Z biomedicinskim razvojem konec prejšnjega stoletja, predvsem z možnostjo kloniranja in pridobivanjem matičnih celic, so se odprle nove možnosti regenerativne medicine in s tem tudi nove pobude, da bi zakonodajalci sprostili možnost raziskav na zarodkih. V Evropi se je razprava razvnela ob sprejemanju 7. okvirnega raziskovalnega programa EU za obdobje 2007–2013. Glavno etično vprašanje, ki se je postavljalo ob sprejemanju tega finančnega proračuna, je bilo, ali se lahko iz tega programa financirajo raziskave človeških izvornih celic, tako odraslih kakor tistih, ki so pridobljene iz zarodkov. Pravni red posameznih evropskih držav na tem področju je zelo raznolik. Nekatere države takšne raziskave omogočajo, druge jih prepovedujejo. Poslanci evropskega parlamenta so sredi junija 2006 z večino sprejeli odločitev, da se lahko iz okvirnega raziskovalnega programa financirajo tudi raziskave na zarodkih, vendar v skladu z znanstvenimi standardi in s pravnim okvirom držav članic. Parlament je zavrnil (238 jih je bilo za, 287 proti, 40 vzdržanih) dopolnilo, ki bi prepovedalo financiranje uporabe zarodkov in zarodkovih izvornih celic v znanstvenih raziskavah. Parlamentarci pa so postavili nekaj jasnih omejitev raziskavam: 7. okvirni program tako ne bi smel financirati raziskovalnih dejavnosti s ciljem kloniranja človeških zarodkov, prav tako ne dejavnosti, katerih namen je spreminjanje genske dediščine ljudi in zaradi katerih bi takšne spremembe lahko postale dedne. Izrecno tudi ne odobravajo finančne podpore raziskavam, ki nameravajo ustvarjati človeške zarodke izključno za raziskovalne namene ali za pridobivanje izvornih celic, vključno s prenosom jedra somatske celice. (Evropski parlament 2006)

Končno odločitev so sprejeli ministri držav EU, ki so bili pristojni za področje znanosti in raziskovanja. Vprašanje je torej bilo, ali naj se financirajo raziskave na odvečnih oziroma nadštevilnih zarodkih, ki so bili ustvarjeni v postopkih umetne

oploditve in ki ne bodo uporabljeni za prenos v maternico in bi bili tako ali tako obsojeni na uničenje. Raziskave bi lahko potekale samo v tistih državah, kjer to zakon izrecno dovoljuje. Evropski politiki so bili pod pritiskom javnosti. Dilema se je postavljala na zelo preprost način: ali je bolj etično, da se nadštevlni zarodki odvržejo v smeti, ali pa, da se uporabijo za raziskave, ki bodo nekoč morda prinesle zdravilo za nekatere za zdaj še neozdravljive bolezni. Evropsko javno mnenje je bilo raziskavam na odvečnih zarodkih večinsko naklonjeno. Komisija škofovskih konferenc v državah EU (COMECE) je poudarila, da govorimo v tem primeru o instrumentalizaciji človeškega življenja v najzgodnejši obliki in naj se finančna sredstva raje namenijo za raziskave na odraslih matičnih celicah, ki imajo tudi, znanstveno gledano, boljše obete. (COMECE 2005)

Slovenija je bila v prvem obdobju v skupini držav, ko so zagovarjala ostrejšje etične omejitve, vendar je ob koncu razprave pritrdila večinskemu mnenju evropskih ministrov in omogočila, da se je sprejel 7. okvirni program, vključno s financiranjem raziskav na zarodnih matičnih celicah. Iz etičnih razlogov so proti temu programu glasovale Avstrija, Malta, Slovaška, Poljska in Litva. V zadnjem trenutku so iz koalicije teh držav izstopile še Nemčija, Luksemburg in Italija, ko so podprle »kompromisni« predlog, ki v spremljajoči resoluciji prepoveduje uničevanje zarodkov v raziskovalne namene, omogoča pa raziskave na embrionalnih matičnih celicah. (COMECE 2009, 53) Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci je kritično opozorila, da govorimo pri omenjenem predlogu o očitni dvoiličnosti in da je to zavajanje javnosti: »Spremljajoča resolucija sicer pravi, da raziskave na človeških zarodkih, ki imajo za posledico uničenje le-teh, niso dovoljene, toda drugače embrionalnih matičnih celic sploh ni mogoče pridobivati, zato je spremljajoča resolucija varljiv pesek v oči.« (Komisija Pravičnost in mir 2006) Ob pripravi slovenskega stališča je sodelovala tudi Komisija za medicinsko etiko, ki je ministra opozorila, da »odvečni zarodki iz postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo niso etično nevtralen vir, kajti njihova uporaba lahko vpliva na našo predstavo o moralnem statusu človeškega zarodka, pa tudi na naše poglede na sprejemljivost instrumentalizacije popredmetenega človeškega življenja« (Komisija RS za medicinsko etiko 2006). Komisija je zagovarjala stališče, da je raziskovanje na človeških zarodkih etično vprašljivo tudi tedaj, ko so to raziskave na odvečnih zarodkih, in nakazala, da obstajajo alternative, ki so etično povsem neoporečne.

### **3. Pravna ureditev raziskav na zarodkih v Sloveniji**

Na področju raziskovanj na zarodkih ima Slovenija dokaj restriktivno zakonodajo. Slovenija se pri tem opira na pravno obvezujočo Konvencijo o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, ki jo je sprejel Svet Evrope dne 4. aprila 1997 v španskem mestu Oviedo in se zato tudi imenuje oviedska konvencija. Naša država je bila med prvimi podpisnicami te konvencije, ki je v veljavo stopila dne 1. decembra 1999. To konvencijo, ki pomeni mejnik v zgodovini medicinske etike in postavlja skupne etične standarde v Evropi, je kot član usmerjevalnega odbora za etiko pri Svetu

Evrope bistveno sooblikoval tudi pokojni predsednik Komisije za medicinsko etiko, Jože Trontelj (1939–2013). Konvencija pomeni »najvišji možen skupni etični standard« (Trontelj 2004, 518) med državami članicami glede človekovih pravic na področju medicinskega raziskovanja, vsaka država pa lahko na svojem ozemlju določi še strožjo zaščito. Glede raziskav na zarodkih oviedska konvencija v 18. členu državam nalaga dvojce: »1. Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. 2. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« (Svet Evrope 2009, 17) V enem od svojih komentarjev glede ureditve tega vprašanja v Evropi je Trontelj resignirano priznal: »V Usmerjevalnem odboru SE so pred leti tekle neskončne razprave, v katerih nikomur ni uspelo uveljaviti svojega stališča. Tako je prišlo do edine možne sporazumne odločitve – da nadaljnje razprave o moralnem statusu zarodka niso dovoljene. Sicer bi bilo nemogoče priti do soglasja o vrsti pomembnih etično-pravnih instrumentov.« (2007a, 193) Oviedska konvencija zapoveduje varovanje dostojanstva in identitete vseh človeških bitij, vključno s pravico do nedotakljivosti (1. člen), takoj pa se postavi vprašanje, ali ta zaščita velja tudi za človeški zarodek. Obrazložitevno poročilo priznava, da konvencija ne definira pojma »človeško bitje« in to prepušča nacionalnim zakonodajam. (Council of Europe 1997, 18. in 19. člen)

Področje raziskovanja na zarodkih v Sloveniji ureja Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB) iz leta 2000. V 4. členu je dana definicija zarodka: »Zarodek nastane z oploditvijo jajčne celice. Zgodnji zarodek po tem zakonu je zigota in zarodek, ki se razvija zunaj maternice manj kot 14 dni ali do pojava primitivne proge.« Zakon prepoveduje darovanje človeških zarodkov (13. člen) in posege v zarodek zato, da se spremeni dedna zasnova otroka (31. člen). V enem postopku umetne oploditve je dovoljeno v maternico vstaviti največ tri zarodke, preostali pa se lahko ob soglasju para zamrznejo in hranijo pet let za morebitni poznejši prenos v maternico. Po preteku tega roka zakon določa, da je treba zgodnje zarodke »pustiti umreti« (35. člen). 33. člen prepoveduje, da bi v postopkih umetne oploditve omogočili »zunajtelesni razvoj zarodka, ki je star več kot 14 dni, oziroma potem, ko se je razvila primitivna progga«, in izrecno prepoveduje »nastanek zarodka zgolj v raziskovalne namene«. Prav tako prepoveduje ustvarjanje »človeških zarodkov iz spolnih celic z izzvano spremembo dedne zasnove« in prenos takšnih zarodkov v telo človeka ali živali. Prepoveduje tudi uporabo delov zarodka, ki so pridobljeni v OBMP, »razen v primerih, ki jih zakon izrecno določa«. Isti člen tudi prepoveduje kloniranje človeka, ustvarjanje hibridov in himer, vnašanje človeških spolnih celic in človeških zarodkov v žival in vnašanje živalskih spolnih celic in živalskih zarodkov v človeka. Prepoveduje še namerno spreminjanje dedne zasnove celic, ki so del zarodka.

Načelno pa zakon dovoljuje raziskave na zarodkih, ki so bili pridobljeni pri OBMP, vendar izključno »v namene varovanja in izboljšanja človekovega zdravja« (38. člen), in to samo tedaj, ko primerljive raziskave ni mogoče opraviti na živalskih zarodkih. »Zgodnji zarodki se lahko raziskujejo samo s pisnim privoljenjem zakoncev ali zunajzakonskih partnerjev, ki se jima pomaga s postopkom OBMP, z dovo-

ljenjem Državne komisije za OBMP ter odobritvijo in pod nadzorom Medicinsko-etične komisije.« (38. člen) Od sprejetja zakona do danes še ni bilo izdano nobeno dovoljenje za raziskovanje na zarodkih, ki so ostali v postopkih OBMP.

Pravnica Barbara Jan Bufon pojasnjuje, da smo na tem področju vezani na minimalno etično soglasje, ki ga povzema naša ustava in ki zagotavlja temeljne človekove pravice, predvsem pravico do življenja in do svobode raziskovanja. Avtorica ugotavlja, da so konkretne odločitve odvisne od interpretacije teh temeljnih človekovih pravic. Rešitve se iščejo v ravnovesju med pravico do življenja in pravico do svobode raziskovanja. Bufonova nazorno predstavi pravno stališče: »Dokler namreč zarodku ni zagotovljen neodvisen ustavni status, prevladuje pravica do raziskovanja, ki je lahko omejena le z drugimi ustavnimi pravicami. V tem primeru torej neustavne pravice zarodka do življenja sploh ni mogoče tehtati z ustavno pravico do svobode raziskovanja. Če pa je zgodnjim zarodkom zagotovljena neodvisna ustavna pravica, morata biti pravica do življenja in pravica do svobode raziskovanja medsebojno uravnoteženi. Pri tem je temeljno vodilo vrednotenja načelo spoštovanja človeškega dostojanstva.« (2013, 53) Pojma človekovo dostojanstvo in pravica do življenja sta po njenem mnenju nedoločena pojma, katerih aplikacija je odvisna od interpretacije. »Zato je povsem razumljivo, da so mnenja o dopustnosti raziskav, ki vključujejo uporabo človeških zarodkov, deljena glede na različne etične, filozofske in verske tradicije, ki so zakoreninjene v posameznih družbah.« (58) Nesoglasja obstajajo tako med biologi kakor med filozofi, teologi, pravniki, politiki ... »Zgolj strinjanje o obstoju univerzalnih vrednot, kot je npr. človekovo dostojanstvo, namreč ne more izražati tudi soglasja v zvezi z njihovo interpretacijo in uporabo.« (58)

Različne države zelo različno interpretirajo temeljno načelo spoštovanja človeškega dostojanstva, ko govorimo o aplikaciji tega načela na področju raziskav na zarodkih. Nekatere države priznavajo človeškemu zarodku enake pravice kakor odraslim človeškim osebam in zato prepovedujejo vsakršne raziskave na zarodkih, vključno s tistimi, ki niso več živi (npr. Avstrija, Nemčija, Poljska). Njim nasproti pa so države, ki ne vidijo zadržkov za raziskave na zarodkih, ker te zarodke opredeljujejo kot potencialna človeška bitja, še ne sposobna samostojnega človeškega življenja; zato jih lahko uporabljamo za raziskave (npr. Velika Britanija, Belgija, Švedska). Glede ureditve tega vprašanja v Sloveniji v primerjavi z drugimi državami Trontelj zapiše: »Slovenija je s svojim zakonom nekje vmes: prepoveduje ustvarjanje zarodkov za raziskave, dovoljuje pa – pod določenimi pogoji – raziskave na »odvečnih« zarodkih.« (2007b, 44)

Na evropski ravni še vedno ni doseženo soglasje o znanstveni in pravni definiciji začetka človeškega življenja, hkrati pa to vprašanje ni rešeno niti na nacionalnih ravneh. Opaža se trend k vedno bolj liberalni interpretaciji, ki bi omogočala tudi ustvarjanje zarodkov za raziskovalne namene, kakor smo nakazali z uvodnim zgledom načrtovane ureditve na Nizozemskem. Izjema na tem področju je Poljska, kjer se v zadnjih letih trend obrača v bolj restriktivno pojmovanje spoštovanja dostojanstva človeške osebe, ki vključuje v moralno skupnost oseb tudi človeški zarodek. Še vedno drži trditev Bufonove, ki ugotavlja, da »ustavna sodišča evropskih držav še niso izoblikovala svojih stališč v zvezi z (ne)sprejemljivostjo opravljanja

raziskav na zamrznjenih zarodkih in v zvezi z ustvarjanjem zarodkov »in vitro« za namene opravljanja raziskav« (2013, 64). Tudi Evropsko sodišče za človekove pravice se v konkretnih rabsodbah namerno izogiba dokončni opredelitvi, ali pravica do življenja, ki jo določa 2. člen Evropske konvencije za varstvo človekovih pravic in svoboščin velja tudi za nerojene otroke. Tako je Evropsko sodišče za človekove pravice v primeru *Evans v. United Kingdom* leta 2007 soglasno ugotovilo, da zaradi uničenja zarodkov ni bilo kršitve 2. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah, saj je vprašanje, v katerem (časovnem) trenutku zarodek pridobi pravico do življenja, v domeni držav članic. (European Court of Human Rights 2007, zadeva 6339/05, 54. člen) V sodbi *Parrelli v. Italy* leta 2015 pa ni ugodilo zahtevi tožiteljice, ki je po moževi smrti hotela darovati svoje zarodke v raziskovalne namene, ker italijanski zakon to prepoveduje. Sodišče je s šestnajstimi glasovi za in z enim proti odločilo, da zarodek ni stvar zasebne lastnine, zato prepoved darovanja zarodkov ni v nasprotju s človekovimi pravicami. (2015, zadeva 46470/11, 198. člen) Sodišče pa ni hotelo izrecno izraziti mnenja, kdaj se začne človeško življenje, ampak je to vprašanje prepustilo nacionalnim zakonodajam. (180. člen)

Drugače pa je v svoji sodbi zapisal véliki senat Sodišča Evropske unije v Luksemburgu, ki je leta 2011 odločil, da opredelitve pojma človeški zarodek ni mogoče prepustiti presoji držav članic EU. Ob tožbi raziskovalca Oliverja Brüstla, ki je zahteval patentiranje pet dni starih pluripotentnih zarodnih matičnih celic, se je véliki senat odločil za širšo razlago pojma človeški zarodek. Ker se iz oplojene jajčne celice lahko razvije človek, je treba v pravnem smislu tudi oplojeno jajčno celico že imeti za človeški zarodek. (Sodišče Evropske unije 2011, sodba C-34/10, 35. člen) Sodišče je rabsodilo, da ni mogoče patentirati človeških zarodnih celic in da to velja za vse članice Evropske unije. Zaradi občutljive teme je Sodišče Evropske unije jasno zapisalo, da »cilj Direktive ni urediti uporabo človeških zarodkov v okviru znanstvenega raziskovanja« (40. člen), ampak je to omejeno na patentiranje biotehnoških izumov.

## 4. Temeljna etična dilema: pustiti umreti ali žrtvovati za raziskave

### 4.1 Soočenje argumentov

Dejstvo je, da imamo že sedaj številne zarodke, ki niso bili uporabljeni v procesu zunajtelesne oploditve oziroma ki so že presegli zakonsko dopustno mejo hranjenja. Postavlja se etična dilema: ali naj jih pustimo umreti ali jih namenimo za raziskave. Slovenski filozof Friderik Klampfer, ki je zagovornik raziskav na zarodkih, se v svojem razmišljanju uvodoma sprašuje: »Kako, če sploh, bi lahko upravičili uničenje zgodnjih zarodkov zaradi koristi, ki jih to prinaša (ali jih domnevno bo prineslo) drugim ljudem?« (2010, 81)

V izhodišču bomo v strnjeni obliki predstavili obe stališči. Nasprotniki žrtvovanja zarodkov za raziskave poudarjajo, da je od oploditve dalje zarodek genetsko

edinstveno bitje, ki ima v sebi potencial, da se razvije v odraslo človeško osebo, zato smo dolžni spoštovati neodtujljivo pravico do življenja že pri zarodku v najzgodnejši obliki. Ker človeško življenje nikoli ne sme biti sredstvo za dosego še tako plemenitega cilja, tudi raziskave na zarodkih, ki bi imele za posledico uničenje zarodkov, s stališča številnih religioznih in laičnih etikov ne morejo biti etično sprejemljive. Pri tem se še posebej izpostavlja možnost zlorab. (Trontelj 2007a)

Nasprotno pa se zagovorniki žrtvovanja zarodkov za raziskave osredotočajo na možnost za razvoj na področju odpravljanja neplodnosti in zdravljenja nekaterih bolezni. Zarodek vidijo kot človeško bitje v prvi fazi razvoja, ki še nima dostojanstva človeške osebe. To mnenje izpeljujejo iz bioloških dognanj, da se do konca drugega tedna po spočetju še vedno lahko zgodita cepitev zarodka in nastanek dvojčkov, zato ne moremo govoriti o posameznem človeškem bitju. Tako naj bi se smeli zarodki v posameznih okoliščinah pod točno določenimi pogoji uporabljati za znanstveno raziskovanje, ki bo v blagor nadaljnjega razvoja medicine in možnosti za zdravljenje številnih bolezni. Tudi nekateri teologi podpirajo to smer razmišljanja. Moralni teolog Antonio Autiero glede nadštevilnih zarodkov zagovarja prepričanje, da je treba pretehtati dobrini, ki si stojita nasproti: spoštovanje začetega človeškega življenja, ki je obsojeno na uničenje, in omogočanje novih terapij za prihodnje človeštvo. V izrednih primerih bi bilo po njegovem etično dopustno žrtvovati nadštevilne zarodke za raziskave. To je izbira manjšega zla v dani situaciji. (Autiero, v: Goertz in Klöcker 2008, 42–44) Glavno etično vodilo za zagovornike raziskav je nujnost lajšanja bolečin; k temu naj bi bistveno pripomogle prav raziskave na zarodkih. Zarodki, ki še nimajo razvitega niti čutila za bolečino, bodo pripomogli k temu, da bomo lahko odpravili številne bolečine, zaradi katerih trpijo ljudje v današnjem svetu. (Banchoff 2011, 8)

Teološka etika pri oblikovanju svojih stališč vedno išče tudi splošnoveljavno racionalno podlago in se ne ustavlja zgolj pri specifično krščanskih virih, kakor sta Sveto pismo in izročilo Cerkve, ki ne vsebujeta neposrednih odgovorov na najnovejša vprašanja s področja bioetike. Teolog se v zavesti krščanske antropologije, ki je utemeljena na razodeti resnici, da je vsak človek ustvarjen po božji podobi in da je odrešen s Kristusovo smrtjo in z njegovim vstajenjem, sooča z biološkimi dejstvi sodobne embriologije in jih vrednoti v luči svetosti in nedotakljivosti vsakega človeškega življenja in zato tudi prepovedi vsake vrste diskriminacije. Pomembno je, poznati najnovejša znanstvena odkritja o začetku človeškega življenja, čeprav sama dejstva neposredno še ne vsebujejo etične obveze. Iz samega dejstva ni mogoče neposredno izvajati etičnih zapovedi, drugače bi zapadli v tako imenovano naturalistično zmoto. Bistvena je vrednostna interpretacija, ki pa ne sme zaobiti znanstvenih dejstev. Etično vrednotenje, ki ne bi upoštevalo znanstvenih dejstev, bi bilo neetično. Etika torej ne more poljubno zapovedovati nečesa, kar bi bilo v nasprotju z znanstvenimi ugotovitvami. To velja tudi za teološko etiko. Tudi teolog mora utemeljiti svoje stališče argumentirano in preverljivo, tako da jasno pove, zakaj neko ravnanje nasprotuje dobremu za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno naravno okolje. V naslednjih korakih bomo poskušali oblikovati odgovor na naše izhodiščno vprašanje.

## 4.2 Argument embrioloških dejstev

Sodobna embriologija je dognala, da se v procesu oploditve, ki traja približno 24 ur, izoblikuje nov in edinstven genetski zapis, ki pomeni začetek novega človeškega življenja. Kot novonastali organizem deluje zarodek od začetka kot avtonomni sistem, ki se postopoma razvija h končni obliki. Noben dogodek v razvoju človeka ni primerljiv s spočetjem, ki dejansko pomeni prehod iz možnosti za novo življenje, ki je v spolnih celicah staršev, k dejanskemu udejanjenju edinstvenega in neponovljivega novega človeškega življenja. Nemški embriolog Günter Rager je zato prišel do sklepa: »Zarodek je od oploditve dalje človek in ima v sebi dejansko možnost, da v polnosti razvije svojo človeškost, če bo imel na razpolago za to potrebne okoliščine.« (2009, 105) Zato lahko sklepamo, da ne govorimo o razvoju potencialnega človeškega bitja, ki bo v nekem poznejšem trenutku dobilo status človeške osebe, ampak že od samega začetka o razvoju človeka. Rager ugotavlja: »Po tem, kar vemo danes, zarodek sam usmerja svoj lastni program razvoja.« (101) Tudi najnovejše raziskave, o katerih smo govorili na začetku, jasno kažejo, da zarodek neodvisno od ugnezditev v maternico usmerja svoj razvoj. Govorimo torej o avtonomnem delovanju zarodka od vsega začetka njegovega obstoja. (Delignercerti et al. 2016, 251)

Kljub dejstvu, da poteka od spočetja dalje postopen, kontinuiran in koordiniran razvoj človeškega bitja, v katerem se bo ob ugodnih okoliščinah iz zigote razvila odrasla človeška oseba, pa biologi ne dajejo enopomenskega odgovora na vprašanje, kdaj novonastali organizem doseže takšno stopnjo individualnosti, da ga je mogoče obravnavati kot človeški individuum. »Nekateri raziskovalci zagovarjajo stališče, da je postopek izoblikovanja človeka postopen in da ni mogoče govoriti o točno določeni točki, kdaj naj bi bitje kar naenkrat pridobilo lastnosti človeka.« (Gilbert, Tyler in Zackin 2013, 38) Omenimo samo nekatere mejnike, na podlagi katerih različni znanstveniki in filozofi postavljajo ločnico za začetek individualnega človeškega življenja. Poleg oploditve so to še ugnezditev (14 dni po spočetju), ko se oblikuje primitivna progga, ki je podlaga za živčne celice, in ko zanesljivo vemo, da se ne moreta več razviti enojajčna dvojčka. Drugi mejnik je postavljen v 8. teden po spočetju, ko se izoblikujejo možgani, delujejo tudi vsi vitalni organi in otrokovo srce že utripa s frekvenco med 40 in 80 udarcev na minuto. Za nekatere je ločnica zmožnost preživetja otroka zunaj maternice. Ta mejnik se z napredkom medicine znižuje in je danes že med 22. in 23. tednom nosečnosti. Nekateri so prepričani, da glavni mejnik za individualno človeško življenje pomeni aktivacija EEG v možganih, ki je podlaga za zavedanje in se zgodi med 24. in 27. tednom po spočetju. Za mnoge je še vedno odločilni dogodek rojstvo in s tem zmožnost življenja zunaj materinega telesa. Nekateri pa trdijo, da lahko o človeški osebi govorimo šele, ko se dosežeta samozavedanje in zaznava svojega lastnega jaza. (Gilbert, Tyler in Zackin 2013, 38–42)

Glavni ugovori proti temu, da bi lahko pripisovali moralni status človeške osebe že zarodku ob spočetju, je dejstvo, da v prvih dveh tednih razvoja še ni jasno razmejeno, katere celice se bodo diferencirale v zarodek v pravem pomenu besede



in katere bodo postale posteljica in popkovina. Prav tako približno do 14. dne ni mogoče z zanesljivostjo reči, ali se bo zarodek razvil v enega ali izjemoma v dva posameznika (enojajčna dvojčka). Šele okrog 14. dne se razvije primitivna proga, ki je podlaga za hrbtenjačo in za živčne celice. (Singer 2008, 135) Klampfer zato sklene, da temu, »čemur pravimo zgodnji ali protozarodek, očitno manjkata notranja razčlenjenost in celovita funkcionalna organiziranost, značilni odliki samostojnih organizmov. Dalje, zarodkovo telo se oblikuje šele ob ugnezditvi – pred to fazo se izraz »zarodek« nanaša kar poprek na celotno gmoto celic, od katerih mor-da niti ena ne bo tvorila »pravega« zarodka.« (2010, 100) Glede tega razloži, da še ni diferenciacije, ki bi jasno opredelila, katere celice bodo sestavljale pravi zarodek in katere celice bodo oblikovale trofektoderm, »ki v nadaljevanju poskrbi za ugnez-ditev v maternici in se iz njega razvijejo posteljica, popkovina in plodovnica« (100). Dejstvo je tudi, da se samo 41–56 % oplojenih jajčec razvije na stopnjo blastocist (5. dan po oploditvi), zato v Nemčiji nekateri pozivajo k spremembi zakonodaje, ki sedaj določa, da zarodek nastane z oploditvijo. Zaradi najnovejših raziskav si predvsem raziskovalci želijo, da bi mejo pomaknili na poznejši čas. (Kentenich et al. 2016, 83)

Od vseh naštetih alternativ je najbolj prepričljivo stališče, da novo človeško ži-vljenje nastane z oploditvijo. Schockenhoff pojasni, da je glede začetka človeškega življenja še vedno sporno to, ali naj kot začetek velja vstop spermija v jajčno celico ali pa sklep procesa oploditve, ko se oblikuje nov genom. Na podlagi sodob-nih embrioloških dognanj se zavzema za drugo stališče, saj sta ob oblikovanju ge-noma izpolnjenja oba pogoja za trditev o novem živem bitju: enotnost oblike in samorazvoj. »Z oblikovanjem genoma je izpolnjen korak k novemu človeku. Od tega trenutka naprej je zarodek določen tako vrstno specifično (kot človek) kot tudi individualno specifično (kot *ta* človek), ne da bi njegov nadaljnji razvoj imel censure, ki bi lahko postavile pod vprašaj ali spremenile to temeljno značilnost in-dividualne človeškosti.« (2013, 443) Mirjam Cvelbar zagovarja stališče, da moramo o novem individuumu govoriti že od vstopa semenčice v jajčno celico dalje: »Tudi v pronuklearnem stadiju, tj. v prvih 15 urah, ko se še združujeta jedri iz predhodnega jajčeca in predhodne semenčice, zigota že deluje kot nov biološki sistem, kot nova celota, kot novo živo bitje.« (2004, 440) V tem času namreč nova celota že izvaja dejavnost samooblikovanja novega genoma in prvo celično delitev.

Kako odgovoriti na resno dilemo glede individualnosti zgodnjega zarodka, saj iz njega lahko nastane več zarodkov? Zaradi tega dejstva so tudi nekateri moralni teologi (Böckle, Gründel, Mahoney) dvomili, da je mogoče govoriti o človekovi individualnosti pred 14. dnem po oploditvi (Schockehnoff 2013, 453). Schocken-hoff ugotavlja, da pri odraslem človeku individualnost nujno vključuje tudi nede-ljivost, medtem ko v embrionalni fazi človekovega razvoja lahko ugotovimo, »da se izvorni zigoti, ki pri tem ostane pri življenju, z delitvijo pridruži dodatna zigota« (454). Zgodnji zarodek ima kot individuum v smislu funkcionalne celote v sebi mo-žnost, da ustvari novega posameznika. »Ker je še deljiva zigota genetsko jasno določena, ne moremo imeti nobenega prepričljivega razloga, zakaj bi ji lahko od-rekli individualnost.« (454)

Ko govorimo o vprašanju individualnosti, biološko gledano, izoblikovanje primitivne proge ne pomeni primerljivega kvalitativnega preskoka z oploditvijo, zato ni mogoče preprosto zanikati statusa individuuma zarodku pred 14. dnem, saj je nekako nepredstavljivo, da iz enega neindividuuma nastaneta dva individuuma. George in Gómez-Lobo sta prepričana, da bi bilo takrat, ko bi se posamezne celice v prvih dneh po oploditvi vedle povsem samostojno, logično, da bi iz vsake nastalo posamezno bitje. Vendar že od oploditve dalje poteka koordiniran proces enovitega bitja, zato zarodka ni mogoče imeti za skupek celic. »Pred zunanjo delitvijo celic zarodka sestavljajo te celice skupaj posamezen organizem. Zato dejstvo nastanka dvojčkov ne predstavlja, da je zarodek zgolj naključen skupek celic, ampak jasno nakazuje, da je človeški zarodek od zigote dalje enovit človeški organizem.« (2005, 206). V tem trenutku še ne vemo zanesljivo, kako nastaneta enojajčna dvojčka. Ne vemo, ali ima oplojeno jajčece z epigenetsko modifikacijo genetskega materiala že določeno, da bo nastal tudi drugi nov individuum. Nekateri pripisujejo zgodnjemu zarodku možnost, da prek delitve izoblikuje še nov individuum. (Marschütz 2016, 218) Iz enega izvirnega individuuma naj bi se izoblikoval še en nov individuum. Sodobne embriološke raziskave kažejo: nastanek dvojčkov se najverjetneje zgodi že pri prvi delitvi: »pri prvi delitvi zigote namesto dveh blastomer nastaneta podvojeni zigoti (*twin zygotes*)« (Herranz 2015, 27). Tedaj ni več argumenta, da bi lahko v prvih 14 dneh nastala dvojčka in da zato v tem času ne moremo govoriti o individualnem človeškem bitju.

### 4.3 Argument dostojanstva človeške osebe

Oseba je bitje, ki ima brezpogojno pravico do življenja: to pravico morajo drugi spoštovati in varovati. V etičnem diskurzu ima torej pojem oseba normativno vrednost. Kaj je tista lastnost, ki pripada nekemu bitju, da mu moramo priznati status osebe in s tem tudi vse pripadajoče pravice, vključno s temeljno pravico do življenja? Kaj je torej specifično človeškega, zaradi česar moramo spoštovati njegovo neodtujljivo pravico do življenja? Ni pomembno zgolj biološko dejstvo, ampak tudi specifične duhovne sposobnosti, kakor so racionalnost, samozavedanje, individualnost, avtonomija, zmožnost svobodnega odločanja in delovanja. Vprašanje je, ali morajo biti te specifične lastnosti človeškega bitja že izražene, da bi bitju pripadal status osebe.

Človek je enost materialnega telesa in nematerialnega duha. »Življenje v biološkem smislu je za človeka predpogoj za to, da je lahko oseba.« (Marschütz 2016, 208) Zato ima prav dejstvo, da je to enkratno biološki organizem, znotraj katerega se postopoma razvijajo tudi specifično človeške lastnosti, velik pomen pri opredelitvi statusa človeške osebe.

Tisti, ki nasprotujejo raziskavam na zarodkih, zagovarjajo prepričanje, da je zarodek oseba od spočetja dalje. Vsa bitja, ki pripadajo vrsti *homo sapiens*, imajo status osebe in zato neodtujljivo pravico do življenja. Nasprotniki pa ne priznavajo statusa osebe ne zarodku, ne plodu in včasih tudi novorojencu ne. V bistvu lahko razlikujemo med ontološkim in empiričnim pojmovanjem osebe.

Ontološko pojmovanje dodeljuje status osebe vsakemu človeškemu bitju ne glede na dejansko izražene specifično človeške lastnosti. Dostojanstvo osebe je absolutna notranja vrednost človeškega bitja: ni ga mogoče nikoli izgubiti in ga tudi nihče ne podeljuje, ampak pripada človeku kot takšnemu. Ta vrednost ne izhaja iz upoštevanja nekih določenih kriterijev in ni podrejena nobeni avtoriteti. Ob tem je zelo pomembno, da pri nekaterih specifično človeških značilnostih, kakor so individualnost, racionalnost, sposobnost moralnosti, ni pomembno ugotavljanje dejanske empirično preverljive sposobnosti posameznega bitja, ampak razmišljanje o tem, kaj je človek in kaj ga dela človeka. »Ker te specifične značilnosti označujejo človeka kot takega in ne samo določenega človeka, je potrebno priznati *vsakega* človeka kot osebo. Za odgovor na vprašanje, kdo je človek, pa imamo samo eno merilo za pripadnost k biološki vrsti *homo sapiens*. Zato je potrebno vse, ki izhajajo iz človeka, priznati za osebe.« (211) Vse, kar je spočeto od človeka, ima zato vrednost človeškega življenja in ima v sebi dostojanstvo človeške osebe.

Takšnemu načinu mišljenja nasprotuje sodobni empiristični pogled na človeško osebo, ki ločuje med *biti človek* in *biti oseba*. Začetniki tega pojmovanja so angleški empiristi iz 17. stoletja. John Locke (1632–1704) je trdil, da je oseba samo tisti človek, za katerega lahko dokažemo, da se zaveda samega sebe. Oseba preneha biti metafizični in normativni pojem, postane empirični pojem, ki se ga lahko preverja. V skladu s takšnim pojmovanjem obstajajo ljudje, ki še niso osebe (zarodki, novorojenčki, otroci do 2. leta starosti), ljudje, ki nikoli ne bodo osebe (duševno težko prizadeti ljudje), ljudje, ki niso več osebe (ljudje v trajnem vegetativnem stanju, ljudje s težko demenco), ljudje, ki začasno niso osebe (ljudje, ki spiyo; ljudje v komi). Že povsem vsakdanje situacije bi lahko pri doslednem izvajanju tega načela privedle do tega, da nekateri ljudje – na primer ljudje v spečem stanju in ljudje v narkozi – izgubijo status osebe in zato tudi status brezpogojne zaščite in varovanja.

Kljub močnim kritikam empiričnega pojmovanja osebe skozi zadnja stoletja (Schockenhoff 2013, 53–57, 126–143) pa se takšno pojmovanje vse bolj uveljavlja ob novih bioetičnih vprašanjih (Szániszló 2014, 359–372). Tako avstralski bioetik Peter Singer redefinira pojem osebe; njegova redefinicija omogoča, da pridobijo status osebe tudi pripadniki drugih živalskih vrst in da nekateri pripadniki vrste *homo sapiens* nimajo tega statusa. Ključna lastnost osebe je za Singerja samozavedanje, poleg tega še razumnost, zmožnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti. Singer eksplicitno zapiše, da »življenje ploda (in – še očitneje – zarodka) nima nič večje vrednosti od življenja nečloveške živali na primerljivi stopnji razumnosti, samozavedanja, zavedanja, sposobnosti čutenja in tako naprej in da noben plod, ker pač ni oseba, nima enake zahteve po življenju, kot jo ima oseba« (Singer 2008, 164). Ob tem gre Singer še dalje in takšno pravico odreka tudi novorojencu, saj nekaj tednov star otrok ni razumno in samozavedajoče se bitje. Avstralski bioetik nas poziva, naj odmislimo čustveni pogled na novorojenčke, ki so potrebni naše skrbi, in naj trezno ugotovimo, da je »manj razlogov proti uboju novorojencev in plodov, kakor jih je proti ubijanju tistih, ki so sposobni dojemati same sebe

kot samostojne entitete, ki ostajajo v času» (165–166). Tako Singer označuje tudi nečloveške živali, kakor so šimpanzi, orangutani, gorile, kiti, delfini ... Sam Singer se zaveda, da je težko določiti mejo, kdaj govorimo o samozavedanju, in v negotovosti pledira za previdnost. Razume, da je rojstvo resda »edina ostra, jasna in lahko razumljiva meja« (166), vendar zagovarja stališče, naj se otroku pripiše status osebe in s tem pravica do življenja mesec dni po rojstvu. S Singerjevim preferencialnim utilitarizmom smo se že kritično soočili v neki drugi razpravi in pokazali na šibko argumentacijo empiričnega pojmovanja osebe (Globokar 2007, 455–466). Nekateri utilitaristični filozofi gredo celo tako daleč, da priznavajo status osebe otrokom šele, ko se otroci zavedo svoje lastne vrednosti. »Tako nerojeni kot rojeni otrok sta človeški bitji in potencialni osebi, a ne eden ne drugi nista osebi v smislu imetnika moralne pravice do življenja. Pojem oseba pomeni bitje, ki je sposobno lastnemu obstoju pripisati vsaj neko temeljno vrednost, tako da bi mu ukinitve obstoja pomenila oškodovanje.« (Giubilini in Minerva 2012) Po prepričanju omenjenih filozofov ljudje, ki se ne zavedajo, da bi jim usmrnitev pomenila škodo, še niso osebe in zato nimajo pravice do življenja. Iz njihovih predpostavk lahko sklepamo, da je življenje otrok do drugega leta starosti povsem odvisno od interesov *dejanskih* (odraslih) oseb.

Popolnoma jasno je, da se zarodek ne zmore izražati kot oseba, saj še nima razvitih nekaterih specifično človeških lastnosti, pa vendar je prav zaradi te nezmožnosti ranljiv in izpostavljen ravnanju drugih oseb. Prav najšibkejši, ki ne morejo sami živeti kot osebe, potrebujejo status človeške osebe in brezpogojno pravico do življenja. Ker prepoznamo v zarodku človeško bitje, ki ni zmožno poskrbeti zase, je še na poseben način upravičen do pomoči drugih oseb. Glavni etični izziv je prav dejstvo, da zarodek še ne zmore živeti kot oseba brez pomoči drugih, zato smo dolžni poskrbeti za njegovo življenje. »Problemi, s katerimi se srečujemo v bolnišnici ali v eksperimentalnem laboratoriju, pogosto zadevajo ravno ljudi, za katere ne velja mitični opis osebe kot tiste, ki se zaveda same sebe, je avtonomna, razumna in tako naprej.« (Pessina 2013, 92)

Po našem prepričanju je osebna identiteta vezana na individualni telesni razvoj, ki se je začel z zigoto. Osebne identitete ni mogoče ločiti od telesne identitete posameznika: »To napeljuje k sklepu, da situacija našega bivanja, ki je določena z našim telesom, ni odločilnega pomena le za identiteto spečih oseb, ampak tudi za lastno izkustvo budnega človeka in za priznanje drugih oseb. Osebna identiteta predpostavlja človekovo telesno-duševno enost, ki se je ne da razumeti preprosto kot paralelno kontinuiteto fizičnih in psihičnih dogodkov.« (Schockenhoff 2013, 130) Tudi osebe, ki povsem izgubijo spomin o sebi, na podlagi telesne identitete še vedno pojmujejo kot identične osebe, čeprav se tega ne zavedajo. Telesna razsežnost bivanja, ki zagotavlja obstoj osebe, pa je začela obstajati z oploditvijo. Zato ima zarodek, ne glede na to, da nekatere specifične lastnosti še niso udejanjene, že status človeške osebe, saj nedvomno govorimo o človeškem izvoru njegovega bitja. K človeški biti sami notranje sodi tudi status človeške osebe.

#### 4.4 Argument nepristranosti

Eden od pomembnih kriterijev za etično vrednotenje žrtvovanja človeških zarodkov je tudi načelo nepristranosti: »Določitev časovne točke, od katere naprej priznamo polno zaščito zarodkovega dostojanstva, mora izhajati iz nepristranskega stališča, ki upošteva zarodkovo lastno perspektivo, in ne iz interesov že rojenih ljudi.« (Schockenhoff 2013, 444) Velika nevarnost je, da bi iz koristoljubnih namenov diskriminirali najbolj ranljivo človeško bitje. V zvezi s tem moralni teolog Ivan Štuhec ugotavlja: »Hitro namreč zdrsnemo v prepričanje, ko se nam živi bolnik ali prizadet človek smili, zarodek, ki pa skrito živi v materinem telesu ali v epruveti, pa lahko postane sredstvo, s pomočjo katerega bomo zdravili tiste, ki so uspeli pobegniti znanstvenikovi roki, ko je selekcionirala genetsko boljše ali slabše zarodke.« (2002, 68) Štuhec opozarja, da zarodek ne more biti sredstvo za prihodnje možne terapevtske posege. »Uporaba človeških zarodkov kot surovine za raziskovalne namene je sodobna oblika kanibalizma, ki svoje početje opravičuje s humanostjo do bolnikov in prizadetih oseb.« (69) Tudi oviedska konvencija v 2. členu jasno določa: »Koristi in blaginja človeškega bitja morajo imeti prednost pred izključno koristjo družbe ali znanosti.« (Svet Evrope 2009, 10) Iz tega sledi tudi, da je etično nedopustno, ustvarjati človeške zarodke za raziskovalne namene. To bi pomenilo »nesprejemljivo instrumentalizacijo človeškega življenja, saj bi s tem privolili, da se eno človeško bitje pridobi in porabi za koristi drugega« (Trontelj 2007b, 44).

Nedvomno so zelo diskriminacijske in zato nemoralne raziskave na živem zarodku, pa naj bo ta zarodek zmožen za življenje ali ne. »Uporabljati človeški embrio ali fetus kot predmet ali kot sredstvo pri raziskavah predstavlja zločin nad njegovim človeškim dostojanstvom in nad njegovo pravico do enakega spoštovanja, kot ga izkazujemo otroku in vsaki drugi človeški osebi.« (Kongregacija za verski nauk 1987, 23) Kadar imamo mrtev zarodek ali plod, veljajo enaka pravila kakor za vsakega drugega umrlega človeka.

Glede vprašanja žrtvovanja nadštevilnih zarodkov za raziskave: prav tako ne moremo aplicirati načela manjšega zla, saj življenje zarodka neposredno ne ogroža drugega življenja. Ne govorimo o tehtanju med dvema življenjema, med katerima moramo izbrati eno, kakor je to treba takrat, ko je etično opravičen splav zato, da se reši življenje matere. Tako kakor ni etično sprejemljivo, da bi izpolnili željo človeku, ki bi želel podariti svoje organe umirajočim bolnikom, če bi s takšnim posegom končali njegovo življenje, tudi ni etično sprejemljivo, žrtvovati življenje človeških zarodkov za blagor prihodnjih ljudi.

#### 4.5 Tucioristični argument

Mnogi katoliški etiki moralni status človeškega zarodka argumentirajo po načelu previdnosti oziroma tuciorizma (*tutior* pomeni varnejše). Tuciorizem zagovarja pravilo, da je treba v dvomu izbrati varnejšo pot in se izogniti morebitni nevarnosti. Glede statusa človeškega zarodka, sploh v prvih dneh razvoja, obstaja neki dvom, ali je to individualno človeško bitje. Kakor smo že navedli v dosedanji razpravi, ni mogoče z vso zanesljivostjo postaviti jasne ločnice znotraj razvoja človeškega bitja od spočetja

dalje, zato je vsekakor najvarneje, da postavimo mejo na začetek razvoja človeškega bitja. V vsakem drugem primeru namreč tvegamo, da bomo kršili temeljno etično načelo nedotakljivosti človeške osebe. »Ko nobeno stališče nima povsem gotovih argumentov in zato ne more povsem odstraniti dvoma, pravilo previdnosti porazdeli teži argumentov. Načelo tako imenovanega tuciorizma v takšnih primerih zahteva, da se odprta vprašanja in teoretični dvomi ne smejo obrniti v škodo zarodka, ker je na njegovi strani v igri pravzaprav temeljna dobrina življenja.« (Schockenhoff 2013, 444) Ko je v igri vse ali nič in je ogroženo fizično življenje, ki je neizpodbitna predpostavka moralne svobode, je v dvoumih primerih treba izbrati zanesljivejšo pot. Oplo-ditev je najmanj samovoljno izbran mejnik glede začetka človeškega življenja, vsi poznejši mejniki izražajo večjo stopnjo poljubnosti. Vsi poznejši mejniki vsebujejo neko določeno stopnjo zunanjih interesov in ne delujejo v korist zarodka.

Štuhec se drugače strinja, da specifikacija rodu še ne pomeni nujno specifikacije individualnosti in da se resnično postavlja vprašanje, ali je mogoče govoriti o individuumu, »dokler je možna delitev na dvojčke ali trojčke ali četverčke, to časovno pomeni do ugnezditev« (1995, 180). A tudi če ne moremo z vso zanesljivostjo trditi, da govorimo o posameznem človeškem bitju, to še nikakor ne pomeni, da je mogoče z zarodkom v prvih dneh obstoja eksperimentirati in manipulirati. Štuhec sklene: »Nahajamo se torej na skrajni meji našega vedenja. /.../ Zato je v primeru tako temeljne dobrine, kot je človeško življenje, potrebno ravnati skrajno varno.« (180) Podobno stališče so zavzeli tudi v Centru za bioetiko pri Katoliški univerzi Sacro Cuore v Rimu: »Zadostuje dvom o osebni identiteti embria, da smo dolžni zavzeti držo, ki preprečuje kakršno koli nevarnost ali tveganje v odnosu do človeške osebe. Moralnost dejansko zahteva ne le, da se vzdržimo dejanj, ki so zagotovo slaba, ampak tudi, da se vzdržimo dejanj, ki so verjetno slaba. V nasprotnem primeru se izpostavljam tveganju, da uničimo človeško bitje.« (1997, 249) Tudi papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Evangelij življenja* zapisal: to je tako pomembna stvar, »da bi pod vidikom moralne obveznosti zadostovala samo možnost, da imamo pred seboj človeško osebo, za to, da opraviči najstrožjo prepoved vsakega posega, ki naj bi usmrtil človeški zarodek« (1995, § 60).

S takšnim stališčem ne postavljamo tuciorističnega načela za vodilo vsega moralnega odločanja. Nikakor ni bistveno to, da bi na splošno zastopali skrajni rigo-ristični pristop, ki ne bi dopuščal nobenega tveganja pri odločitvah in bi onemogočal nove raziskave na medicinskem področju. Tucioristični pristop je ustrezen samo, kadar je pomembna zaščita najbolj temeljnih dobrin, kakor je življenje. Sam tucioristični argument po Marschützovem prepričanju ne razjasnjuje vprašanja, »ali je človeški zarodek oseba, ampak veleva samo, da je potrebno v primeru dvo- ma izbrati varnejšo pot, zato je potrebno zarodek obravnavati, kot da je oseba, in zato spoštovati njegovo pravico do življenja« (2016, 216).

#### 4.6 Argument spolzkega klanca

Kakor smo povedali na začetku, se danes mnogi zavzemajo za to, da bi odpravili zakonsko mejo 14 dni, ki preprečuje nadaljnje gojenje zarodkov zunaj maternice. Že pri uveljavitvi tega kriterija so mnogi opozarjali, da se s takšnim določilom od-

pira pot k manipulaciji s človeškimi zarodki. Če se odpravi sedanja omejitev, potem se na široko odpirajo vrata številnim zlorabam na tem področju. Ali bi potem še obstajale kakršnekoli meje glede raziskav na človeških zarodkih, kadar bi govorili o zagotavljanju napredka v znanosti?

Če bi omogočili raziskave na odvečnih zarodkih, bi s tem lahko sprožili logiko spolzkega klanca. Omogočili bi prvi korak za manipulacijo s človeškimi zarodki, ki bi odprl vrata nadaljnjim korakom. V želji, da bi delali raziskave, bi v postopkih umetne oploditve ustvarili veliko več zarodkov, kakor bi jih dejansko potrebovali za sam postopek, in s tem omogočili vir za raziskovanje. Nekaj, kar bi bilo na prvi pogled videti najboljša možna izbira v dani situaciji, bi lahko pomenilo nevaren precedens za nadaljnji razvoj. Zdi se bolj etično, da bi na odvečnih zarodkih ob soglasju staršev smeli izvajati raziskave v dobro človeške skupnosti, vendar bi takšna odločitev sprožila nove zahteve po večjem številu zarodkov za boljše dosežke na področju znanstvenega razvoja. Strehovec opozarja, da bi to lahko vodilo v »nastanek nekakšnih tovarn ali farm za izdelovanje in gojenje človeških embrijev« (2007,182).

Tudi Jože Trontelj je glede legalizacije evtanazije in raziskovanja na zarodkih večkrat opozarjal na načelo spolzkega klanca. »Ko stopite na tak klanec, vam že po nekaj korakih spodrsne. Padete in drčite vse hitreje navzdol, ustavite se šele na dnu. Včasih se zdi prav, da se zaradi zelo posebnih okoliščin dovoli neka opravičljiva izjema in se dopusti sicer prepovedano ravnanje. A kmalu pride nova zahteva za enako dovoljenje na podlagi podobnih okoliščin. Praktično smo prisiljeni dopustiti tudi to. Dovolili smo nekaj, kar se je morda zdelo razmeroma neškodljivo, a smo s tem sprožili serijo sprememb, iz katerih bo končno nastalo nekaj drugega, kar se nam zdi danes popolnoma nesprejemljivo.« (Trontelj 2013, 8) Argument spolzkega klanca se uporablja kot svarilo pred postopno liberalizacijo etičnih prepovedi. Ko govorimo o raziskovanju na človeških bitjih, je treba najprej pretehtati, ali ni mogoče posameznega cilja doseči na etično manj vprašljiv način. Prehitro popuščanje nekaterim omejitvam se lahko razvije v hude zlorabe. Trontelj opozarja: »Najhujše prestopke zoper etiko so v preteklem stoletju zagrešili znanstveniki pod vplivom ideološke zaslepljenosti, zahtev zločinskih režimov in ekonomskih interesov močnih farmacevtskih podjetij.« (2007a, 191) Po njegovem prepričanju je prav varstvo človeškega zarodka in nerojenega otroka danes najbolj izpostavljeno znotraj etičnega in pravnega vakuuma. Brez dvoma lahko sklenemo, da bi imela liberalizacija raziskav na nadštevilnih zarodkih daljnosežne posledice za status človeškega zarodka v prihodnje in za vrednotenje človeškega življenja nasploh. Zloraba dostojanstva se začne tako, da se v izjemnih primerih dovoli žrtvovanje posameznega človeškega življenja zaradi večje koristi za družbo, to pa v končnem rezultatu lahko kaj hitro privede do spremembe vrednosti, ki jo pripisujemo človeškemu življenju in temeljnim človekovim pravicam.

## 5. Sklep

Znotraj sodobnega etičnega diskurza ima krščanska teologija vlogo, da se postavi v bran najbolj šibkih in ranljivih članov človeške družine. Med te prav gotovo so-

dijo tudi človeški zarodki in nerojeni otroci. V razpravi smo izpostavili argumente, ki nasprotujejo raziskavam na človeških zarodkih, tudi tistih, ki preostajajo v popstokih umetne oploditve. Teolog mora imeti pogum, da se zoperstavi prevladujočemu toku sodobne družbe. (Schockenhoff 2014, 21) Dosledno spoštovanje dostojanstva človeške osebe prepoveduje, da bi kadarkoli uporabili človeško življenje kot sredstvo za doseg še tako plemenitega cilja. »Človeško življenje je sveto, ker že od vsega začetka potrebuje »stvariteljskega božjega dejanja« in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje.« (Kongregacija za verski nauk 1987, 18) Teološka etika ima nalogo, da zagovarja svetost vsakega človeškega življenja, da se zavzema za človekove pravice in da je kritična vest znotraj družbe, ki opozarja tudi na morebitne daljnosežne posledice posameznih odločitev.

## Reference

- Banchoff, Thomas F.** 2011. *Embryo Politics: Ethics and Policy in Atlantic Democracies*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bundesministerium für Wissenschaft und Technologie**, ur. 1985. *In-Vitro-Fertilisation, Genanalyse und Genterapie: Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers für Justiz*. München: Schweitzer.
- Center za bioetiko na Katoliški univerzi Sacro Cuore**. 1997. Identiteta in status človeškega embria. *Cerkev v sedanjem svetu* 31:246–250.
- COMECE**. 2005. EU-Research Funding and Ethics. 18. november. [http://comece.vivolum.net/dl/qsmIJKJOMNOJqx4KJK/20051118BIO\\_EN.pdf](http://comece.vivolum.net/dl/qsmIJKJOMNOJqx4KJK/20051118BIO_EN.pdf) (pridobljeno 21. junija 2016).
- . 2009. *An Overview Report on Bioethics in the European Union*. Bruselj: COMECE.
- Comité Consultatif National d’Ethique**. 1986. Opinion on Research and Use of In-Vitro Human Embryos for Scientific and Medical Purposes. 15. december. <http://www.ccn-ethique.fr/docs/en/avis008.pdf> (pridobljeno 16. junija 2016).
- Council of Europe**. 1997. Explanatory Report to the Convention for the protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine. 4. april. <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016800ccde5> (pridobljeno 15. junija 2016).
- Cvelbar, Mirjam**. 2004. Biološka identiteta otroka. *Bogoslovni vestnik* 64:437–444.
- Deglincerti, Alessia, Gist F. Croft, Lauren N. Pietila, Magdalena Zernicka-Goetz, Eric D. Siggia in Ali H. Brivanlou**. 2016. Self-organization of the in vitro attached human embryo. *Nature*, 533 (12. maj):251–254.
- Ethics Advisory Board**. 1979. *Report and Conclusions: HEW Support of Research Involving Human In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*. Washington, DC: Department of Health, Education, and Welfare.
- European Court of Human Rights**. 2007. Case of Evans v. The United Kingdom: Application no. 6339/05. <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-80046> (pridobljeno 20. junija 2016).
- . 2015. Case of Parrelli v. Italy: Application no. 46470/11. <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-157263> (pridobljeno 23. junija 2016).
- Evropski parlament**. 2006. Evropski poslanci sprejeli program za raziskave in razvoj v višini 50 milijard evrov. 15. junij. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+IM-PRESS+20060608IPRO8813+0+DOC+XML+V0//SL> (pridobljeno 21. junija 2016).
- George, Robert P., in Alfonso Gómez-Lobo**. 2005. The Moral Status of the Human Embryo. *Perspectives in Biology and Medicine* 48:201–210.
- Gilbert, Scott, Anna Tyler in Emily Zackin**. 2013. *Bioetika in sodobna embriologija: izhodišča za razpravo*. Podsmreka: Pipinova knjiga.
- Globokar, Roman**. 2007. Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja. *Bogoslovni vestnik* 67:455–466.
- Goertz, Stephan, in Katharina Klöcker**. 2008. *Ins*



*Gespräch gebracht: Theologie trifft Bioethik.*  
Ostfildern: Grünewald.

**Herranz, Gonzalo.** 2015. The timing of monozygotic twinning: a criticism of the common model. *Zygote* 23:27–40.

**Jan Bufon, Barbara.** 2013. *Embriionalne matične celice – prihodnost ali stranpot?: Etični vidiki in pravna ureditev raziskav na zarodkih in njihovih matičnih celicah.* Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.

**Janez Pavel II.** 1995. *Evangelij življenja.* Cerkevni dokument 60. Ljubljana: Družina.

**Kentenich, Heribert, Alexander Jank, Claus Sibold in Andreas Tandler-Schneider.** 2016. Aktueller Stand der Reproduktionsmedizin. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 62:75–89.

**Klampfer, Friderik.** 2010. *Cena življenja: razprave iz bioetike.* Ljubljana: Krtina.

**Komisija Pravičnost in mir.** 2006. Človeško življenje ni potrošni raziskovalni material. 31. julij. <http://katoliska-cerkev.si/clovesko-zivljenje-ni-potrosni-raziskovalni-material> (pridobljeno 21. junija 2016).

**Komisija RS za medicinsko etiko.** 2006. O etični primernosti pridobivanja embrionalnih matičnih celic iz človeških zarodkov. 15. julij. *Arhiv Komisije za medicinsko etiko*, št. 17/07/06.

**Kongregacija za verski nauk.** 1987. *Navodilo o daru življenja.* Cerkevni dokumenti 36. Ljubljana: Družina.

**Kovačič, Borut, in Veljko Vlaisavljević.** 2007. Embriionalne izvorne celice: za kakšne namene in od kod? *Isis* (april):45–50.

**Pessina, Adriano.** 2013. *Bioetika: kritična vest tehnološke civilizacije.* Ljubljana: Družina.

**Rager, Günter.** 2009. Die biologische Entwicklung des Menschen. V: *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 67–122. 3. izd. Freiburg: Alber.

**Reardon, Sara.** 2016. Human embryos grown in lab for longer than ever before. *Nature*, št. 533 (12. maj):15–16.

**Sample, Ian.** 2016. Researchers break record for keeping lab-grown human embryos alive. *The Guardian*, 5. maj. <https://www.theguardian.com/science/2016/may/04/scientists-break-record-for-keeping-lab-grown-human-embryos-alive> (pridobljeno 16. junija 2016).

**Shahbazi, Marta N., Agnieszka Jedrusik, Sanna Vuoristo, Gaelle Recher, Anna Hupalowska, Virginia Bolton, Norah M. E. Fogarty, Alison Campbell, Liani G. Devito, Dusko Ilic, Yakoub Khalaf, Kathy K. Niiakan, Simon Fishel in Magdalena Zernicka-Goetz.** 2016. Self-organization of the human embryo in the absence of maternal tissues. *Nature Cell Biology* 18:700–708.

**Singer, Peter.** 2008. *Praktična etika.* Ljubljana: Krtina.

**Sodišče Evropske unije (veliki senat).** 2011. Sodba v zadevi C-34/10: Oliver Brüstle proti Greenpeace eV. 18. oktober. [http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?sessionId=9ea7d0f130d5cbe2abb450fc436f94f087d02c1f8f52.e34KaxiLc3eQc40LaxqMbn4Pa3aSe0?text=&docid=111402&pageIndex=0&doclang=SL&mode=lst&dir=&oc\\_c=first&part=1&cid=388116](http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?sessionId=9ea7d0f130d5cbe2abb450fc436f94f087d02c1f8f52.e34KaxiLc3eQc40LaxqMbn4Pa3aSe0?text=&docid=111402&pageIndex=0&doclang=SL&mode=lst&dir=&oc_c=first&part=1&cid=388116) (pridobljeno 20. junija 2016).

**Strehovec, Tadej.** 2007. *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami: etični vidiki raziskav na človeških izvornih celicah.* Ljubljana: Brat Frančišek.

**Svet Evrope.** 2009. *Človekove pravice v zvezi z biomedicino: Oviedska konvencija in dodatni protokoli.* Ljubljana: Ministrstvo za zdravje Republike Slovenije.

**Szaniszló, Inocent-Mária V.** 2014. Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society. *Bogoslovni vestnik* 74:359–372.

**Štuhec, Ivan.** 1995. Današnje labilno razmerje med osebo in naravo. *Bogoslovni vestnik* 55:177–182.

---. 2002. Genski inženiring in razstavljeni človek. V: Komisija Pravičnost in mir. *Etična vprašanja genskega inženiringa*, 55–70. Ljubljana: Družina.

**The Guardian.** 2016. Netherlands gives green light for growing human embryos. 28. maj. <https://www.theguardian.com/science/2016/may/28/netherlands-gives-green-light-for-growing-human-embryos> (pridobljeno 16. junija 2016).

**Trontelj, Jože.** 2004. Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red. *Bogoslovni vestnik* 64:517–529.

---. 2007a. Bioetika, raziskovanje na človeku in nevarnost zlorabe. V: Simona Strgulc Krajšek, Tanja Popit in Minka Vičar, ur. *Genialna prihodnost – genetika, determinizem in svoboda*, 190–199. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

---. 2007b. O etičnih težavah raziskav na človeških zarodkih. *Isis* (april):44–45.

---. 2012. O pravici usmrtiti novorojenega otroka: Nov korak pri hoji po etično spolzkem klancu. *Družina: Slovenski čas* [priloga], 29. april: 7.

---. 2013. Etika je most med znanostjo in vero. V: Roman Globokar in Anton Česen, ur. *Šola kot prostor dialoga med vero, znanostjo in umetnostjo*, 5–10. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.

**Warnock, Mary.** 1984. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology.* London: Her Majesty's Stationery Office.

**Weissman, Irving L.** 2006. Medicine: Politic Stem Cells. *Nature*, št. 439 (12. januar): 145–147.

**Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih umetne oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB).** 2000. V: *Uradni list RS*, št. 70/2000. 8. avgust.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,333—344

UDK: 27-74-45

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Stanislav Slatinek*

## Žrtve nepričakovane nosečnosti

*Povzetek:* Cerkevna sodišča v zadnjem času beležijo vedno več ničnostnih zakonskih pravnih zaradi nepričakovane nosečnosti. Raziskave kažejo, da govorimo večinoma o mladih dekletih, ki še nimajo končane šole in niso zaposlene, ampak so povsem odvisne od svojih staršev. Ob nepričakovani nosečnosti pogosto starši od svojih otrok zahtevajo poroko. Čeprav spočetemu življenju ne postavlja ovir, pa svojega otroka – nosečnico in očeta – naredijo za žrtev, ki nima pravice, da bi povedala svoje mnenje. Iz tožbenih spisov ugotavljamo, da starši z dobrimi nameni nagovarjajo k poroki, v resnici pa iz svojega otroka delajo žrtev. To je zloraba starševske vloge: zahtevajo samo, da otrok izpolni njihovo voljo. Nepričakovana nosečnost se pogosto dogaja v začaranem krogu treh dogodkov. Najprej je nosečnost, potem sledi od staršev zahtevana poroka in čez čas nastopi še ločitev. Ko se odkrije nosečnost, so mnogi ljudje brez sape: najprej nosečnica, potem otrokov oče in njuni starši. Včasih nepričakovana nosečnost razgiba celo vas. Vsi imajo takoj pripravljene rešitve. Izkušnje kažejo, da poroka ob nosečnosti ni najboljša rešitev. Ko se zgodi nosečnost, bi bilo treba najprej zmoliti k Svetemu Duhu, sestiti za mizo in se mirno pogovoriti. Treba je ne samo videti spočeto življenje, ampak poslušati tudi nosečo ženo in otrokovega očeta. Vsi bi se morali vprašati, ali sta mlada starša sploh sposobna in zrela za zakonsko pot. Če nista, potem je veliko bolje spočeto življenje sprejeti in mladim staršem pomagati, da nadoknadijo zamujeno medsebojno spoznavanje. Šele potem je mogoče računati, da bo odločitev za poroko veljaven zakon.

*Ključne besede:* nosečnost, sila in strah, žrtev, zakonska zveza, ničnostne zakonske pravde

### *Abstract:* **Victims of Unexpected Pregnancy**

Ecclesiastical courts have lately been recording ever more annulment legal proceedings due to unexpected pregnancy. Research shows most cases concern young women who have not yet completed their education and obtained jobs but still depend on their parents. Parents often demand marriage when faced with unexpected pregnancy of their children. Although they do not erect barriers to the unborn life, they make their own child – the pregnant mother and father – a victim without the right to express his/her opinion. The texts of lawsuits show that parents have good intentions by suggesting marriage, but in fact they victimize their child. This is an abuse of parental role; they force

the child to do their will. Unexpected pregnancy often happens in a vicious circle of three events; the pregnancy is followed by wedding required by parents, which is followed by separation or divorce. Unexpected discovery of pregnancy brings shock to many people, first to the pregnant woman, then to the child's father and then to their parents. Sometimes an unexpected pregnancy wreaks havoc in an entire village. Everybody has a ready solution. However, experience shows that marriage upon pregnancy is not the best solution; it is better to calm down, pray to the Holy Spirit, sit down at a table and discuss. It is necessary to bear in mind the good of all involved, not only the unborn child but also the child's mother and father, and to consider whether or not the new young parents are capable and mature at all for married life. If this is not the case, it is much better to accept the unborn life out of wedlock and help the young parents to make up for their deficiencies and truly get to know each other. Only then it is possible to expect that a decision for marriage will result in a valid marriage.

*Key words:* pregnancy, force and fear, victim, marriage, annulment legal proceedings

## 1. Uvod

Mnogi mislijo, da je nosečnost čas, ko naj bi ženske sijale od sreče, bile polne energije in življenja. Malokdo pa se zaveda, da gre noseča žena skozi mnogo stisk, vprašanj in dvomov. To se dogaja še posebno takrat, kadar nosečnost ni bila načrtovana in je prišla nepričakovano. Nepričakovana nosečnost prinese veliko preizkušenj, veselja in radosti, pa tudi žalosti in trpljenja.

Nosečnost najbolj preseneti mamo in očeta in njune starše. V nekaterih primerih so zaradi nosečnosti šokirani tudi drugi ljudje, še posebno sorodniki in prijatelji mladih staršev. Pri vseh, ki jih je nosečnost presenetila, se pokažejo dvom, strah in obup. Mnoge nosečnice se zaprejo v osamo, ker se bojijo izpostaviti in povedati resnico. Prva misel, ki se nosečnici porodi, je vprašanje, ali naj sprejme ali zavrže spočetega otroka. Še večja težava nastane, če zdravniška diagnoza napove noseči materi otrokovo bolezen. V tistem hipu se za mnoge matere ponuja odprava plodu (*abortus*) kot najbolj sprejemljiva rešitev (Slatinek 2010, 209). Dejstvo je, da noseče žene v tistem trenutku niso zmožne treznega razmišljanja. Novico bi morale takoj sporočiti otrokovemu očetu in se predvsem z njim pogovoriti o najbolj modri rešitvi tega vprašanja.

Raziskave kažejo (Grandos Garcia 2015), da nepričakovana nosečnost najbolj prizadene mladoletne matere. To so dekleta, ki so ponavadi še dijakinje ali pa so komaj začele študirati. Bojijo se odziva okolice, porajajo se jim strahovi pred materinstvom, finančno so popolnoma odvisne od svojih staršev. Le redke so toliko pogumne, da svojo nosečnost takoj zaupajo staršem, sorodnikom in prijateljem. Pogovor je v takšnih trenutkih zelo pomemben in koristen. Nosečnice se tedaj ne bi smele odločati same. Še posebno so pomembni pogovori glede vprašanj, ki se

dotikajo novega življenja in zakonske zveze. Strah ob nosečnosti ni nikoli dober svetovalec. Zato sta za pravilno odločitev in veljavno sklenitev zakona (Saje 2014, 95) vedno potrebni svoboda in trezna presoja vseh dejstev in okoliščin.

Danes je na svetu veliko klinik in zdravstvenih ustanov, ki nosečim materam takoj ponujajo medicinsko pomoč, v smislu odprave nepričakovane nosečnosti. Če žena, ki nosi otroka, trezno premisli in se posvetuje, lahko sprejme boljšo rešitev. Nepričakovana nosečnost je vedno priložnost, da se pretehtajo vse možnosti. Krščanske ustanove pri nas (Karitas, Anin sklad, Zavod Živim) in po svetu (Aktion Leben) zagotavljajo pomoč nosečim ženam in materam in jih napotijo v posvetovalnice, kjer dobijo pravi nasvet za trenutek stiske. Pogovori s katoliškimi zdravniki in ljudmi, ki lahko pomagajo, so zelo koristni. Če je edina stiska noseče žene, da ne bo mogla preživljati otroka, ga bo še vedno lahko dala v posvojitev ali rejo. Hoteni splav ali prehitra odločitev za poroko pa nasuje v nosečo ženo občutke sramu, obžalovanja in kesanja; tega noseča žena nikoli ne bo mogla izbrisati iz svojega spomina. Pogosto se matere, ki so naredile splav, premalo zavedajo, da so naredile napačno odločitev. V trenutkih stiske niti ne pomislijo na usodne posledice, ki jih bodo spremljale skozi vse življenje. Prav tako usodno je, če nepričakovana nosečnost prehitro izzove cerkveno poroko, na katero noseča žena še ni pripravljena. Takšne poroke so lahko nične zaradi pomanjkljive svobodne privolitve (Saje 2014, 97).

## 2. Žrtve nepričakovane nosečnosti

---

Sodobne raziskave potrjujejo, da sta ob vsaki nepričakovani nosečnosti vsaj dve neposredni žrtvi, mama in otrok, pa tudi oče (Vuletić 2015, 441). Mladi starši doživljajo nosečnost kot zlo in krivico, zato se tudi počutijo v vlogi žrtve nosečnosti. Ko se znajdejo v tem težkem položaju, najprej pomislijo na odpravo plodu, na hitro poroko ali celo na samomor (Slatinek 2013, 455).

Ne smemo prezreti, da nosečnost najbolj preseneti mamo in otroka, še zlasti če zadržuje njeno kariero in izobraževanje, če jo diskriminirajo na delovnem mestu in se nad njo pohujšuje njena domača družina, prijatelji in sorodniki. Največ nezumevanja in pritiskov navadno doživljajo nosečnice od svojih staršev. To je posebno navzoče v tradicionalno vernih družinah. Do svojih hčera se vedejo avtoritarno in brez usmiljenja. Mlade mame tako doživijo hude zlorabe, ki puščajo v njih trajne psihološke posledice. Nepričakovana nosečnost jih tako zmede, da jim nenehni pritiski in očitki družinskih članov popolnoma ohromijo sposobnost za zdravo komunikacijo in sprejemanje življenjskih odločitev. Najbolj so prizadete, če jih ob nosečnosti zapusti še otrokov oče. Takrat padejo v še večjo duševno stisko in v travmo, iz katere se težko izvlečejo.

Tudi otrokov oče se kdaj znajde v vlogi žrtve nosečnosti. Stisko, ki jo doživi ob novici, da je postal oče, navadno oče laže predela in se hitreje postavi na noge. Raziskave kažejo: nosečnost moških ne prizadene tako hudo, da bi ne mogli spre-

jemati treznih odločitev (Grandos Garcia 2015, 110). V posameznih primerih pa tudi očetje podležejo depresiji, ko jih nepričakovana nosečnost tako preseneti, da pobegnejo pred odgovornostjo, zapustijo nosečnico ali pa se popolnoma podredijo pritiskom okolice. V takšnih primerih so skupaj z nosečnico potegnjeni v avtoritarno spiralo zahtev, ki jih ponavadi postavijo njihovi starši ali pa najbližji sorodniki.

Med posredne žrtve nepričakovane nosečnosti lahko uvrstimo tudi stare starše, sorodnike in prijatelje. V tradicionalno vernih družinah, v katerih prevladuje avtoritarni tip vzgoje, so starši odločilni faktor, ko je govor o življenjskih odločitvah njihovih otrok. Vzgoja je navadno tako postavljena, da starši bistveno vplivajo na odločitve svojih otrok, na primer na izbiro življenjskega stanu, partnerja in poklica. Tudi ob nosečnosti avtoritarni starši otroka postavijo pred odločitev, ki se v tistem trenutku njim zdi najboljša. Starši namreč s tem, ko od otroka zahtevajo poslušnost, ubogljivost in pokorščino, navadno rešujejo svoj ugled, dobro ime, položaj, ki ga uživajo v okolici ali na delovnem mestu, in vpliv, ki ga imajo med ljudmi. Raziskave kažejo, da ob nepričakovani nosečnosti ponavadi prav starši postavijo pred otroka zahtevo, da odpravi komaj spočeto življenje ali pa se takoj odloči za poroko (118–120).

### 3. Nepričakovana nosečnost in spoštljivostni strah

Nepričakovana nosečnost navadno zbudi v nosečnici »spoštljivostni strah« (*metus reverentialis*), ki je pogosto razlog za ničnost zakonske zveze (Ortiz 2006, 130). Škofijska cerkvena sodišča in rimska rota obravnavajo številne tožbe za ničnost zakona zaradi spoštljivostnega strahu. To je strah, ki se navadno pokaže v družinah, v odnosu med avtoritarnimi starši in otroci. V nekaterih primerih ga povzročajo tudi drugi ljudje, ki jim je zaupana vzgoja (npr. skrbniki, ožji sorodniki, vzgojitelji, učitelji, duhovniki itd.). Otroci, ki so v vzgojnem procesu, iz spoštovanja in strahu ubogajo in izpolnjujejo, kar jim starši ali vzgojitelji naročajo. Tako si še naprej zagotovijo njihovo zaščito, varstvo in pomoč. Prav tako pa se s tem rešijo strahu ali stiske, ki jo doživljajo. Govorimo o čustveno nesamostojnih in odvisnih osebah, ki svoje odločitve vedno naredijo pod vplivom svojih staršev ali skrbnikov. Spoštovanje, ki ga čutijo do nadrejenih, v njih vzbudi strah in bojazen, da bi jih razočarali. Vse to ohromi njihovo svobodno voljo in sposobnost treznega odločanja (Scilligo 2006, 86).

Raziskave kažejo (D'Auria 2007, 657), da spoštljivostni strah vedno sproži avtoritarna vzgoja, ki se začne že v zgodnji otroški dobi in se nadaljuje med odraščanjem. Zato otrok postane pasivni izvrševalec ukazov, želja in hotenj svojih staršev, skrbnikov ali vzgojiteljev. To je čustvena odvisnost, ki lahko v posameznih primerih dobi znake čustvene zlorabe in se je zlorabljen oseba težko otrese. Čustvena stabilnost zlorabljen osebe je v takšnih primerih tako pohabljen, da oseba ni več zmožna samostojnega odločanja. Vse življenje ostane žrtev nepravilne vzgoje.

V nekaterih primerih starši ali drugi vzgojitelji z avtoritarno vzgojo, ki v podrejenem vzbuja spoštovanje in strah, zahtevajo celo pomembne življenjske odločitve,

na primer sklenitev cerkvene poroke. Starši, skrbniki ali varuhi storijo (zunanje) dejanje (npr. grožnja, prigovarjanje, siljenje ali ukazovanje), ki v podrejeni osebi zbudi občutek spoštovanja in strahu, da ubogljivo izpolnjujejo njihove želje in ukaze. Poslušnosti se takšne osebe ne morejo upreti niti takrat, ko si tega, kar se od njih zahteva, ne želijo. Navadno so to mladi ljudje, ki so staršem ali drugim ljudem, ki jih imajo radi, v vsem poslušni, pokorni in ubogljivi. Ker jih ne želijo razočarati, opustijo trezno razmišljanje in se zgolj čustveno odločajo. Zaradi spoštljivostnega strahu nastanejo med njimi posebne relacije. Na eni strani so povzročitelji strahu (*incutiens metum*), ki v podrejenih vzbujajo spoštovanje in strah (*suspicio metum*) in jih primorajo v trpečo (*patiens*) poslušnost (653).

Družbeni nauk Cerkve zato poudarja, da je temeljna človekova pravica svobodna ustanovitev družine (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, 155). Mladim ljudem je treba pomagati, da ne bodo žrtve raznih vrst nasilja, kakršno je, na primer, siljenje v zakonsko zvezo (158). Še posebno v trenutkih stiske je treba mladim ljudem pomagati, da naredijo svobodne življenjske odločitve (npr. odločitev za zakon). Samo osebna, svobodna in nepreklicna privolitev lahko pomeni, da se je nekdo veljavno odločil za zakon (Slatinek 2014, 97).

Seveda je pri tem pomembna vzgoja, ki sta jo zakonca prejela vsak v svoji lastni družini. Zelo pomembno je skrbno sodelovanje obeh roditeljev pri vzgoji otrok. Naloga staršev in varuhov je, da mlade ljudi pri ustanavljanju nove družine vodijo z modrim svetovanjem. Vedno se morajo starši varovati, da bi otroke silili v zakon (CS 52). Če starši dajejo otrokom dober zgled, jim bodo otroci s hvaležnostjo poplačevali to, kar so jim storili dobrega v dobi odraščanja. Dobra družinska vzgoja je šola za prihodnje zakonce.

#### 4. Raziskava nepričakovane nosečnosti v tožbenih spisih

Metropolitansko cerkveno sodišče v Mariboru v zadnjem petletnem obdobju (2011–2015) beleži izredno veliko število tožbenih spisov za ničnost cerkvenega zakona (NCS MB 2011–2015). Število tožbenih spisov se je povečalo med zadnjima dvema škofovskima sinodama o družini (2014–2015), ki sta potekali v Rimu. Med razlogi za ničnost zakonske zveze zelo izstopajo nepričakovane nosečnosti.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Vsi tožbeni spisi	54	52	37	56	54	253	100
Nepričakovana nosečnost	15	6	7	12	6	46	18,1

**Tabela 1:** *Nepričakovana nosečnost.*

Skoraj petina tožbenih spisov (18,1 %), ki jih je Nadškofijsko cerkveno sodišče v Mariboru prejelo od leta 2011 do leta 2015, izpostavlja »nepričakovano nosečnost« kot razlog za sklenitev zakonske zveze. V vseh teh primerih (46 tožbenih

spisov) so zakonci prosili sodišče za uvedbo ničnostnega postopka, da se razišče veljavnost oziroma neveljavnost sklenjenega zakona. Ker nepričakovane nosečnosti ZCP ne uvršča med samostojne hibe v privolitvi, se to vprašanje raziskuje v smislu sile in strahu (ZCP, kan. 1103) oziroma psihične nesposobnosti za sklenitev zakonske zveze (ZCP, kan. 1095).

Iz tožbenih spisov, ki opisujejo nepričakovano nosečnost, je razvidno, da nosečnost zelo preseneti ljudi, še posebno mamo in očeta ter njune starše. Nosečnice pogosto v šoku izjavljajo: »Starši me bodo ubili! Če sprejemem otroka, bom ostala brez stanovanja. Kaj si bodo mislili ljudje? Čas za rojitev otroka je popolnoma neprimeren! Nisem pripravljena biti mama. Ne morem si privoščiti tega otroka. Zdravnik pravi, da je možno, da otrok ne bo zdrav. Že imam majhnega otroka. Ne vem, kaj naj naredim.« (NCS MB 2011–2015) Vse te izjave kažejo na veliko stisko, ki jo nosečnice doživljajo. Ker so pod vplivom »hudega strahu«, sramu, očitkov pri starših in pri sorodnikih, vidijo v cerkveni poroki edino rešitev. V tožbenih spisih beremo, da pobuda za cerkveno poroko prihaja na različne načine.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Otrokov oče	2	1	1	0	1	5	10,9
Nosečnica	5	2	0	4	1	12	26
Starši očeta	2	1	1	2	2	8	17,4
Starši nosečnice	4	1	4	5	2	16	34,8
Drugi	2	1	1	1	0	5	10,9
Skupaj	15	6	7	12	6	46	100

**Tabela 2:** Pobudniki za cerkveno poroko.

Pobudo za cerkveno poroko najbolj pogosto dajejo starši nosečnice (34,8 %). To je razvidno iz preglednice št. 2. V tožbenih spisih beremo, da avtoritarni starši od svoje hčere zahtevajo poroko. Še posebno imajo v tožbenih spisih na nosečnice velik vpliv njihove mame, ki cerkveno poroko navadno izsilijo. Svojo hčer primorajo v poroko z besedami: »Na koruzi pa že ne boš! Poročiti se morata!« (NCS MB 2011–2015)

Podobno (17,4 %) se ob nepričakovani nosečnosti odzivajo tudi starši otrokovega očeta. Tudi tukaj imajo velik vpliv njihove matere. Starši pogosto kar sami določijo datum poroke, povabijo sorodnike in vse pripravijo za poročni obred. V teh primerih starši tudi plačajo vse stroške. Iz nekaterih tožbenih spisov je razbrati, da so starši ob nepričakovani nosečnosti naravnost osramočeni. Pred sosedi hočejo ohraniti ugled in dobro ime. Prav tako hočejo pred sorodniki z načrtovano poroko opravičiti svojo krščansko držo. Iz tožbenih spisov je razvidno, da nepričakovana nosečnost šokira tudi druge ljudi, njihove sorodnike, prijatelje in duhovnike. V cerkveni poroki se išče rešitev, zaščita in mir. Zato nosečnice iz strahu, da bi razočarale svoje starše in druge ljudi, sprejmejo poroko in tudi same nagovorijo otrokovega očeta (26 %), da se z njimi poroči. V tožbenih spisih pogosto noseč-

nice izjavijo: »Tako dolgo sem jokala, da je (otrokov oče) pristal na poroko.« Ali še bolj drzno: »Ko sem zanosila, sem otrokovega očeta naravnost prisilila, da se mora poročiti z menoj.« (NCS MB 2011–2015) Nosečnice v glavnem niso pripravljene na noben kompromis. Če otrokov oče še dvomi ali se upira, mu dajo jasno vedeti, da je poroka edina pot, ki jo mora sprejeti. V nekaterih primerih so nosečnice otrokovemu očetu celo grozile, da otroka ne bo nikoli videl, če se ne bo poročil. Otrokovi očetje so navadno ob nepričakovani nosečnosti osramočeni in takoj pustijo. Le redki se dlje upirajo ali poroki nasprotujejo. V večini primerov ubogljivo sprejmejo poroko, čeprav si je osebno ne želijo. Le v redkih primerih (10,9 %) so pobudo za poroko dali prav otrokovi očetje. Nekajkrat so cerkveno poroko izsilili tudi sorodniki. V dveh primerih sta k cerkveni poroki nagovarjala tudi duhovnika (domača župnika), in to z opravičilom, da se za »verno družino spodobi, da so otroci cerkveno poročeni« (NCS MB 2011–2015).

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Od 2 do 4 leta	11	5	4	6	5	31	67,4
Od 5 do 9 let	3	1	2	4	1	11	23,9
Nad 25 let	1	0	1	2	0	4	8,7
Tožbeni spisi	15	6	7	12	6	46	100

**Tabela 3:** Trajanje zakonske zveze.

Iz tožbenih spisov je razvidno, da zakonske zveze zaradi nepričakovane nosečnosti niso trajale dolgo. Preglednica št. 3 sporoča, da so zakoni, ki so se sklenili zaradi nepričakovane nosečnosti, hitro razpadli. Več kakor polovica zakonov (67,4 %) je razpadla v prvih štirih letih. Slaba tretjina zakonov (23,9 %) je trajala več kakor pet let. Zelo redki zakoni (8,7 %) pa so dosegli daljše obdobje. Iz tožbenih spisov je razvidno, da so zakonci vztrajali skupaj predvsem zaradi otroka, ki se je rodil. Težave zaradi hitre poroke so med zakonci nastopile takoj po poroki, tako da noben zakon ni zaživel. Zaradi prisiljene poroke zakonca nista zaživela ljubečega zakonskega odnosa, ampak sta živela drug ob drugem kot tujca. Iz tožbenih spisov je razvidno, da so tudi pri razpadu zakonov pomembno vlogo odigrali avtoritarni straši. Tam, kjer so starši izsilili poroko, so ponavadi tudi vplivali na razpad zakonske zveze.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
1 otrok	12	6	5	11	6	40	86,9
2 otroka	2	0	1	1	0	4	8,7
3 otroci	1	0	1	0	0	2	4,4
Tožbeni spisi	15	6	7	12	6	46	100

**Tabela 4:** Število otrok ob civilni razvezi.

Ugotavljamo, da tudi otrokovo rojstvo zakoncev ni med seboj povežalo. Iz preglednice št. 4 je razvidno, da je največ zakoncev (86,9 %) imelo samo po enega



otroka, ko je zakon razpadel. V tožbenih spisih beremo, da navzočnost otoka zakoncev ni povezala med seboj. Otrok je pri zakoncih vzbujal slabo vest, povzročal očitke in povečal pogostnost zakonskih prepisov. Skrb za otroka so pogosto prevzemali stari starši. Le v redkih primerih sta zakonca pristala na drugega (8,7 %) ali celo tretjega (4,4 %) otroka. To so redki primeri, ko sta starša skušala rešiti zakonsko zvezo, čeprav jima kljub dobri volji to ni uspelo.

## 5. Prednostne naloge zakonske pastorale

V prihodnosti bo treba več pozornosti posvetiti zaročencem, nosečnicam in njihovim družinam in ustrezno izobraževati širšo družbo. To so najbolj ranljive skupine in potrebujejo več vedenja o vrednosti človeškega življenja, o pravilni spolnosti in o svobodni odločitvi za zakon. Samo po tej poti se bodo zajezile nepričakovane nosečnosti, ki so izraz »svobodne ljubezni« in pomanjkljive vzgoje za odgovorno starševstvo. Zato je pomembno, da dobi zakonska pastoralna v prihodnosti nekatere prednostne naloge; tako se bodo ljudje, ki jih preseneti nosečnost (mati in otrokov oče ter njuni starši), čutili sprejete in ne zavržene.

### 5.1 Preventivni ukrepi za zaročence

Današnja kultura, ki je močno zaznamovana z individualizmom, postavlja mlade pare pred zahtevne izzive. Zaročke so postale vedno bolj redek fenomen. Mladi pari, ki »hodijo skupaj«, se ne poročijo, ampak živijo na način »zunajzakonskih skupnosti«. V tej perspektivi so žrtve neurejene spolne izkušnje, brez iskrenega namena, da bi se podarili drug drugemu in ustvarili trdno vez. V raziskavah je čutili, da naraščajoče število skupaj živečih neporočenih parov ni sad spontanega dogajanja, ampak je posledica zgodovinskih in kulturnih sprememb, ki so se zgodile v današnji družbi. Iz tega izhajata zavračanje zakonske zveze in soočanje z neželeno nosečnostjo (Vuletić 2015, 439). Številne cerkvene ustanove si zato že vrsto let prizadevajo, da bi z ustreznimi dokumenti (Janez Pavel II. 1994; Papeški svet za družino 1996; Pavel VI. 2014) ustavile ta trend in bi mladim, ki se zaljubijo, pomagale stopiti na pot resne priprave na zakon (Papeški svet za družino 1997).

Odgovorna priprava na zakon bi morala nujno vsebovati temeljiti pouk o ljubezni in o človeški spolnosti, o odgovornem posredovanju človeškega življenja in o podaritvi sebe; to se namreč na poseben način uresniči v zakonu, v posvečenem devištvu ali v odločitvi za duhovništvo. Zato Cerkev na Slovenskem že vrsto let ustanavlja posebne svetovalnice za mlade pare, prireja predzakonske tečaje in organizira vzgojne programe za družinsko življenje (PZ 264–280). Pri nas so najbolj razširjeni predzakonski tečaji. Med temami, ki se obravnavajo, so tudi vprašanja o človeški spolnosti. Nekateri sodobni avtorji (Vanzetto 2002, 343; Bianchi 2002, 358) predlagajo, da bi mladim parom večkrat spregovorili o nepričakovani nosečnosti in o stiskah, ki jih ob tem doživljajo mladi starši, ter o nevarnostih (hoteni splav, siljenje v zakon), kakršne nepričakovane nosečnosti prinašajo s seboj (Vuletić 2015, 440). To so zelo občutljive teme, ki morajo biti strokovno pripravljene.

Mnoge cerkvene ustanove se zato trudijo, da bi takšne teme prevzemali zdravniki, cerkvena sodišča in v posameznih primerih tudi izobraženi zakonci. Obstajajo še drugi načini, s katerimi želi Cerkev mladim parom pomagati, da bi se rešili simulirane privolitve v zakon (Saje 2014, 98–100). Zelo koristen je, na primer, »predzakonski pogovor« (Benedikt XVI. 2011, 110), »prisega resnicoljubnosti« (Bianchi 2002, 361), ki se izreče ob pripravi na poroko, in »pouk o namenih in bistvenih lastnostih zakona« (ZCP, kan. 1125, tč. 3). Tako Cerkev brani svetost zakonske zveze in mlade vernike uči svobodne privolitve.

Drzнем si trditi, da je nežno vzgajanje mladine za zakon med najzahtevnejšimi nalogami, s katerimi se moramo spopasti. Predzakonski pogovor mora zato postati ena od najvišjih vzgojnih prioritet pastoralne. »Ta pogovor ima predvsem pravni pomen: ugotoviti, da nič ne nasprotuje veljavni in dopustni sklenitvi zakona. Toda pravno ne pomeni samo formalno, kot npr. birokratsko izpolnjevanje vprašalnika. Gre vendar za enkratno pastoralno priložnost, ki mora biti opravljena z največjo resnostjo in zahtevano pozornostjo, v kateri preko dialoga, ki je spoštljiv in prisrčen, dušni pastir pomaga osebi, da se resno sooči z resnico o sebi in svoji človeški in krščanski poklicanosti v zakon. V tem smislu mora biti pogovor, ki ga je potrebno vedno opraviti z vsakim zaročencem posebej, brez razpravljanja o drugih stvareh, opravljen v popolni iskrenosti, ob kateri je potrebno poudariti dejstvo, da sta zaročenca prva, ki imata interes in dolžnost, da v vesti skleneta veljaven zakon.« (Benedikt XVI. 2011, 111)

Sinodalno poročilo izredne škofovske sinode o družini (SP 2015, 61) priporoča, da se po škofijah organizirajo posebne ustanove za mlade pare, v katerih se bodo vodili dobro pripravljene predzakonski pogovori in kjer bodo mladi izkusili, kako koristni so jutranja in večerna molitev, redno izpraševanje vesti, skupna meditacija, obiskovanje svetišč, udeležnost v ljudskih pobožnostih, družinska maša itd. (Müller 2014, 26–28). V nekaterih cerkvenih pokrajinah so že začeli ustanavljati posebne šole, ki mlade pare uvajajo v vero (Valenčič 2015, 683). Večje škofovske konference pa si želijo uporabljati tudi sodobne medijske poti (radio, TV, internet), da bi lahko vsem, tudi nevernim parom, posredovali informacijo o spolnosti in o zakonu.

## 5.2 Pomoč žrtvam nepričakovane nosečnosti

V Sloveniji so varne hiše okolje, kamor se nosečnice rade zatečejo. Tam se lahko posvetujejo z raznimi ljudmi in izrazijo svoje skrbi, ki jih navdajajo v trenutkih nosečnosti. Porodijo se jim nešteta vprašanja, ki so potrebna temeljite terapevtske poglobitve. Številne raziskave potrjujejo, kako pomembna je celostna pomoč nosečim ženam. Nekateri avtorji (Grandos Garcia 2014, 128; Platovnjak 2015, 483) opisujejo organizirano pomoč, ki jo nosečim ženam lahko zagotovijo strokovne službe in specializirani centri. Govorimo o premagovanju stresa in o svetovanju, kako premagati krizo, ki je nastopila z nepričakovano nosečnostjo. Učinkovita pomoč žrtvam nepričakovane nosečnosti, kakor jo svetuje večina sodobnih avtorjev (Müller 2014; Platovnjak 2015; Frančiček 2016), se kaže v naslednjih predpostavkah:

Noseče žene potrebujejo sprejemajoč in spoštljiv odnos celotne okolice do njihove nosečnosti. V trenutkih krize, ki jo doživljajo, potrebujejo empatično bližino,

da si opomorejo in naredijo načrte za svojo prihodnost. Treba se je posvetiti noseči ženi in otrokovemu očetu, ju poslušati in jima pomagati, da ohranita veselje do spočetega življenja.

Tudi otrokov oče potrebuje pristop, ki je zaznamovan s toplino in z razumevanjem. Starši in prijatelji lahko očetu pomagajo, da, opogumljen z dobrimi nasveti, sprejme odgovornost za svojo družino in pred novonastalo situacijo ne klone in ne pobegne.

Starši mladega para so dolžni zavreči svoja lastna pričakovanja in svoje otroke sprejeti v njegovi ranjenosti. Vsako avtoritarno ravnanje (ukazovanje, siljenje k poroki, pričakovanje neme poslušnosti itd.) naredi otroka za žrtev in nemega izvrševalca njihovih želja. S vsakim avtoritarnim ravnanjem starši hudo zlorabijo svoj položaj in so krivični do otrok.

Sorodniki, prijatelji in znanci so dolžni k materi z otrokom in k očetu pristopiti z usmiljenjem in s potrpežljivostjo. Zelo veliko se pričakuje tudi od duhovnikov in od drugih Bogu posvečenih ljudi, ki so prijatelji ali sorodniki nosečnice ali otrokovega očeta. V takšnih primerih so dolžni upoštevati temeljna pravila duhovnega spremljanja, razlikovanja in vključevanja. Paziti morajo, da s svojim ravnanjem nikogar ne obsojajo, ampak da vsem potrpežljivo in obzirno pomagajo najti najboljšo rešitev.

Škofovske konference in posamezni škofje so dolžni, da na področju cerkvene pokrajine ali posamezne škofije ustanovijo posebne centre, ki so specializirani za pomoč mladim staršem. Dobro je, da škofje cerkvene pokrajine izdelajo skupne norme in pomagajo mladim parom, ko jih preseneti nosečnost ali se pripravljajo na zakon. Ob nosečnosti so škofje v nekaterih škofijah (Buenos Aires) cerkvene poroke celo prepovedali (Frančišek 2016b).

Tudi druge osebe (npr. botri, učitelji), ki jih mladi starši spoštujejo, so dolžne, da se ob nepričakovani nosečnosti pokažejo sočutne, ljubeče, rahločutne, pozorne in nežne.

### 5.3 Nenehno izobraževanje

Raziskave kažejo, da je še veliko neizkoriščenih možnosti. Papež Frančišek v apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (*Amoris laetitia*) vabi širšo skupnost, da se posveti otrokom v zgodnji mladosti in jim pomaga k pravilni spolni vzgoji (Frančišek 2016a, 205). Mladim parom je treba primerno spregovoriti o vrednosti poroke, o ljubezni »za zmeraj«, o nerazvezljivosti zakona (211). Velik izziv za sodobno družbo je, da hitro sklenjeni zakoni ostanejo zaprti vase, po vzoru predstav o privatizaciji (Müller 2014, 9). Mladim bo treba spregovoriti na nov način, z novim jezikom, ki bo primeren sedanjemu trenutku, da bodo ponovno prisluhnili besedam, kakor so »Bog, zakramenti, milost in odrešenje« (21).

Čeprav obstajajo različne ustanove, ki so specializirane za pomoč nosečnicam, bo treba več pozornosti nameniti tudi širši družbi. Posebna izobraževanja bodo nujna za starše noseče žene in očeta. Tudi oni so posredne žrtve, kadar njihovi otroci doživijo nepričakovano nosečnost. Velikokrat si starši, drugi sorodniki in

prijatelji pri tem ne znajo pomagati. Zato bi morali duhovniki v velikih mestih dati prednost tkanju vezi in grajenju mostov med krščanskimi družinami. Tako bodo župnije postale prostor srečevanja družin in prave učilnice za življenje in praznovanje vere (13).

Posebno izobraževanje potrebujejo tudi kleriki (škofje, duhovniki in diakoni). Župniki, ki pripravljajo na poroko, so premalo strokovno poučeni, da bi lahko nosečim ženam pravilno svetovali. Še posebno v velikih mestih potrebujejo duhovniki temeljito izobrazbo, da bodo zmožni podpirati poklicanost zakoncev v njihovo zakonsko in družinsko življenje (CS 52, 5). Tudi v obdobju rednega oblikovanja bogoslovcev je premalo vsebin, ki bi jih naredile sposobne za pogovor ob nepričakovani nosečnosti. Nekateri avtorji (Citrini 2013, 191) celo menijo, da se tukaj odpirajo posebne poti za službo stalnih diaconov. Morda bo Cerkev v prihodnje oblikovala posebno obliko »diakonata« tudi za ženske (193), ki bodo lahko delovale na področju predzakonske in zakonske problematike.

Slovenska javnost je prav tako medijsko podhranjena glede ozaveščanja ljudi in pravilnega pristopa k ženam, ki so doživele nepričakovano nosečnost. TV in radijski programi nimajo načrtno izoblikovane strategije na tem področju. Obstajajo le posamezne dokumentarne oddaje, ki se temu vprašanju bežno posvetijo. Za učinkovitejšo pomoč pa bi potrebovali bolj načrtno pripravljene TV in radijske oddaje, ki bi takšna vprašanja strokovno vodile in tako zagotavljale temeljito izobraževanje ljudi.

## 6. Sklepna misel

Ugotavljamo, da cerkvena sodišča v zadnjem času beležijo vedno več ničnostnih zakonskih pravnih zaradi nepričakovane nosečnosti, ker starši od svojih otrok zahtevajo poroko. Čeprav spočetemu življenju ne postavljajo ovir, pa svojega otroka – nosečnico in očeta – naredijo za žrtev, ki nima pravice, da bi povedala svoje mnenje. Iz tožbenih spisov ugotavljamo, da starši resda z dobrimi nameni navorjajo k poroki, v resnici pa svojega otroka delajo za žrtev. To je zloraba starševske vloge. Nepričakovana nosečnost se pogosto dogaja v začaranem krogu treh dogodkov. Najprej je nosečnost, potem sledi poroka iz »spoštljivostnega strahu« in čez čas nastopi še ločitev. Ko se odkrije nosečnost, so mnogi ljudje brez sape: najprej nosečnica, potem otrokov oče in njuni starši. Včasih nepričakovana nosečnost razgiba celo vas. Vsi imajo takoj pripravljene rešitve. Izkušnje kažejo, da poroka ob nosečnosti ni najboljša rešitev. Ko se zgodi nosečnost, bi bilo treba najprej zmoliti k Svetemu Duhu, sestiti za mizo in se mirno pogovoriti. Treba je ne samo videti spočeto življenje, ampak je tudi poslušati nosečo ženo in otrokovega očeta. Vsi bi se morali vprašati, ali sta mlada starša sploh sposobna in zrela za zakonsko pot. Če nista, potem je veliko bolje spočeto življenje sprejeti in mladim staršem pomagati, da nadoknadijo zamujeno medsebojno spoznavanje. Šele potem je mogoče računati, da bo odločitev za poroko veljaven zakon. Samo zdrave zakonske skupnosti, ki nosečnost z veseljem pričakajo, se otroka veselijo in ga radostno sprejmejo medse, lahko na dolgi rok koristijo celotni skupnosti in Cerkvi.

## Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.  
**CS** – *Koncilski odloki* 1980 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu].  
**NCS MB** – Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor (arhiv 2011–2015).  
**PZ** – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2002.  
**SP** – Sinodalno poročilo 2015 [Relatio synodi].  
**ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava* 1983.

## Reference

- Benedikt XVI.** 2011. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *AAS* 103:108–113.
- Bianchi, Paolo.** 2002. L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi. *Quaderni di diritto ecclesiale* 4:354–394.
- Citrini, Tullio.** 2013. Il diaconato nel sacramento dell'Ordine: Problemi e prospettive alla luce del m. p. Omnium in mentem. *Ius missionale* 7:181–194.
- D'Auria, Angelo.** 2007. *Il consenso matrimoniale: Dottrina e giurisprudenza canonica*. Roma: Arancne.
- Frančišek.** 2016a. *Amoris laetitia: Esortazione Apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- — —. 2016b. *Discorso del Santo padre Francesco all'apertura del Convegno Ecclesiale della Diocesi di Roma*. Basilica di San Giovanni in Laterano. 16. 6. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160616\\_convegno-diocesano-roma.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160616_convegno-diocesano-roma.html) (pridobljeno 20. 6. 2016).
- Grandos Garcia, Giosé.** 2015. *Teologia del tempo: Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Janez Pavel II.** 1994. *Pismo družinam*. Cerkevni dokumenti 54. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Müller, Gerhard Ludvig.** 2014. *Upanje družine*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Ortiz, Miguel Angel.** 2006. Il timore reverenziale. V: *La «vis vel metus» nel consenso matrimoniale canonico (can. 1103)*, 129–164. Studi giuridici 71. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za družino.** 1996. *Človeška spolnost: Resnica in pomen*, Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana: Družina.
- — —. 1997. *Priprava na zakon*. Cerkevni dokumenti 71. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 2014. *Okrožnica Posredovanje človekovega življenja*. Cerkevni dokumenti 144. Ljubljana: Družina.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Divorce and Remarriage of the Divorced. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:475–486.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Saje, Andrej.** 2014. Simulacija privolitve v zakon. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:93–105.
- Scilligo, Pio.** 2006. Presupposti psico-sociali per la libertà e la responsabilità nelle scelte umane. V: *La «vis vel metus» nel consenso matrimoniale canonico (can. 1103)*, 83–93. Studi giuridici 71. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Slatinek, Stanislav.** 2010. *Kazniva dejanja in kazni. Sankcije v Cerkvi*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- — —. 2013. Poskus samomora in kanonsko pravo. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:453–461.
- — —. 2014. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo: pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije; vprašanja; tretje izredno splošno zasedanje škofovske sinode (Relatio synodi)*. Cerkevni dokumenti 145. Ljubljana: Družina.
- Valencič, Rafko.** 2015. Priprava na zakon v pripravljanih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015). *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:681–689.
- Vanzetto, Ticiano.** 2002. La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale. *Quaderni di diritto ecclesiale* 4:340–353.
- Vuletič, Suzana.** 2015. Moralna presoja stališč o spolnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:427–446.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,345—359  
 UDK: 27-42:272-732.2-284  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 09/2016

*Ivan Janež Štubec*

## »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«

*Povzetek:* Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška *Amoris Laetitia/Radost ljubezni* je odprla nekatere moralnoteološke teme, ki že več desetletij zaposlujejo teologe in cerkveno učiteljstvo. Eden ključnih pojmov sta v tem kontekstu naravni moralni zakon in njegovo razumevanje oziroma njegova uporaba za utemeljevanje moralnih norm. V prispevku najprej analitično pokažemo na hermenevtični ključ Frančiškovega dokumenta, ki odpira možnosti za razprave na področju moralne teologije oziroma jih celo spodbuja. V drugem delu je predstavljena *gradualnost* razumevanja naravnega moralnega zakona v nekaterih cerkvenih dokumentih in pri nekaterih teologih. Pojem *epikija* kaže na moralnoteološko tradicijo, ki omogoča reševanje tako imenovanih »nepravilnih primerov«. Avtor nakazuje možnost uporabe načela *gradualnosti* ne samo, ko govorimo o osebni rasti in razvoju moralnega subjekta, ampak tudi ko je pomembno spoznanje o tem, kaj je naravni moralni zakon in kaj vsebujejo moralne norme.

*Ključne besede:* postopnost, gradualnost, naravni moralni zakon, narava, oseba, svoboda, epikija, nepravilni primeri, hermenevtika, zgodovinskost, kultura, norme

*Abstract:* »Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«

The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* by Pope Francis has opened themes in moral theology that have occupied theologians and the Magisterium of the Church for several decades. A key concept in this context is the natural moral law, our understanding of it and its application for justification of moral norms. The present study first analyzes Francis' document in terms of hermeneutical key, which makes possible or even encourages discussions in the field of moral theology. Second, it presents the »gradualness« of understanding of the natural moral law in some Church documents and writings by some theologians. The concept of *epikeia* shows moral theological tradition that enables resolution of so-called »irregular examples.« The author suggests the use of the principle of »gradualness« not only for the case of personal growth and development of the moral subject but also for the knowledge about the natural moral law and the contents of moral norms.

*Key words:* gradualness, natural moral law, nature, person, freedom, epikeia, irregular examples, hermeneutics, historicity, culture, norms

Sinodalni proces, ki ga je sprožil papež Frančišek, je doživel veliko javno zanimanje. V ospredju so bila seveda najbolj aktualna in za laično javnost najbolj zanimiva vprašanja, kakor sta položaj ponovno poročenih oseb (kristjanov) in njihov dostop do obhajila. Takšne in druge konkretne primere papež imenuje »nepravilni primeri«. Ti primeri in njihova pastoralna praksa zahtevajo resno teološko, predvsem moralnoteološko refleksijo. V razpravi tako želimo najprej pokazati na merila, ki naj jih moralni teolog upošteva, potem ko je izšla *Radost ljubezni*. Vprašanje je namreč, ali niso moralni teologi v zadnjih desetletjih dejansko že razmišljali in delovali v tej smeri. Tudi cerkveno učiteljstvo je prek svojih komisij odpiralo nekatera ključna vprašanja in iskalo primerne odgovore na moralnoteološke dileme. Tako bomo pokazali dejansko na kontinuiteto aktualne spodbude in poprejšnjih cerkvenih dokumentov in na potrditev nekaterih stališč pomembnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. To nas končno privede do obuditve spomina na pojem »epikija«, ki nam omogoča, da nakažemo vprašanje postopnosti ne samo na ravni subjekta in njegove osebne rasti, ampak tudi na ravni postopne izboljšave norm in pravil. V tem duhu se postavlja vprašanje, ali ni možno in celo nujno, govoriti o postopnosti na ravni normativnosti.

## 1. Ključi za razumevanje Frančiškove posinodalne apostolske spodbude o zakonu in o družini

Papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (RL) ne govori kot dogmatik, tudi ne kot pravnik in kot moralni teolog. Govori kot pastir, ki ima pred očmi ljudi, konkretne osebe, katerim želi prinašati odrešenjsko sporočilo evangelija, to je: predvsem oznanilo božjega usmiljenja in ne »božje discipline«. Lahko bi rekli, da govori in nagovarja predvsem tiste, ki se doživljajo kot žrtev cerkvene discipline, pravil, zahtev ali pa so tudi žrtev socialnih in kulturnih okoliščin, ne nazadnje morda svojih nepremišljenih in slabih odločitev. Nekako imamo opravka z dvema vrstama žrtev. Po eni strani so to pastoralni delavci, ki so ujeti v legalistično-birokratske sheme svoje pastorale. Po drugi strani pa so to osebe, ki so zaradi tega zapustile Cerkev ali celo vero v Boga ali so žrtev svojega lastnega prepričanja o tem, kdo in kakšen je Bog, oziroma žrtev socialnega in kulturnega okolja, ki jim ne omogoča, da bi v svojem poznavanju napredovali in ga razvijali.

V točki 308 pod naslovom Logika pastoralnega usmiljenja papež zelo jasno pove, da »razume tiste, ki imajo raje strožjo pastoralo, ki ne daje nobenega povoda za kakršnokoli zmedo. Vendar iskreno mislim, da si je Jezus Kristus želel Cerkev, ki je pozorna na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti, mater, ki z jasnostjo izraža svoj objektivni nauk in se hkrati »ne odpove« /.../ možnemu dobremu, čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom.« To potrdi v točki 312, ko govori o logiki dokumenta, ki bi naj vodila Cerkev v pastoralnem življenju; pravi: »da so neustrezni vsi teološki pojmi, ki postavljajo pod vprašaj samo božjo vse-mogočnost in še posebej njegovo usmiljenje ...To nam daje okvir in ozračje, ki nam branita, da bi pri govorjenju o najkočljivejših temah razvijali hladno pisarniško

moralo, in nas nasprotno postavljata v kontekst pastoralnega razločevanja, polnega usmiljene ljubezni, ki se vedno nagiba k temu, da bi razumela, odpuščala, spremljala, upala in predvsem vključevala. To je logika, ki mora v Cerkvi prevladovati, da bomo izkusili tudi, kako je mogoče odpreti srce tistim, ki živijo na najbolj obupnih obrobjih življenja.«

S to opredelitvijo je papež postavil ključ za interpretacijo moralnih dilem, ki so povezane z zakonskim in družinskim življenjem. To je hermenevtični ključ, ki postavlja človeka kot osebo in njegovo vest pred in nad normo ali pravilom oziroma disciplino.

V tem istem kontekstu papež tudi daje napotilo moralnim teologom. »Učenje moralne teologije ne bi smelo prenehati iti v tej smeri, kajti čeprav drži, da je treba paziti na neokrnjeno celovitost moralnega nauka Cerkve, je treba posebno pozornost posvetiti poudarjanju in spodbujanju k najvišjim in najbolj središčnim vrednotam evangelija, posebno k prvenstvu ljubezni kot odgovora na zastojno pobudo božje ljubezni.« (RL 311)

V duhu povedanega je že v drugem poglavju spodbude izrečena tudi kritika družinske in zakonske pastorale, ki je pogosto v Cerkvi »predstavljala zakon tako, da je njegov združitveni namen /.../ prekrilo skoraj izključno poudarjanje dolžnosti posredovanja življenja« (36). Kritika leti tudi na preveč abstraktne teološke ideale zakona, »ki je bil skoraj umetno skonstruiran in zelo oddaljen od konkretne situacije in dejanskih možnosti sodobnih družin. Ta pretirana idealizacija, predvsem ko nismo prebujali zaupanja v milost, zakona ni naredila bolj zaželenega in privlačnega, temveč prav nasprotno ... Namesto da bi zakon predstavljali kot dinamično pot rasti in uresničitve, smo govorili o njem kot o bremenu, ki ga je potrebno nositi vse življenje. Prav tako le s težavo dopustimo vernikom, ki po svoji vesti odgovarjajo na evangelij, kakor spričo mnogih omejitev najboljše morejo in razvijajo svojo sposobnost razločevanja v situacijah, v katerih odpovejo vsi vzorci. Poklicani smo k temu, da vest ljudi oblikujemo, ne pa da jo skušamo nadomestiti.« (37)

Vsemu temu je treba dodati še druge fragmentarne opombe in opozorila, ki jih najdemo na različnih mestih tega dokumenta. Frančišek takoj na začetku svoje analize položaja zakona in družine govori o »pozornosti do konkretne stvarnosti« (31), o »analitičnem in vsestranskem pristopu« (32) k družinski problematiki, o nemoči avtoritete in o moči argumenta oziroma razlogih za odločitev za zakon in družino (35). Dalje zagovarja interdisciplinarni pristop k zakonski in družinski problematiki, pri tem pa posebej izpostavi prispevek psiholoških, medicinskih in socialnih znanosti (204).

Z vidika moralne teologije smemo skleniti, da je papež Frančišek popolnoma na liniji pokoncilskega razvoja moralne teologije, ki se je osvobajala pretesne povezanosti s pravom, postajala vedno bolj biblično utemeljena, vključevala druge vede in njihova spoznanja, še posebno na področju tako imenovane aplikativne morale. Postavljala je božje usmiljenje in ljubezen kot zadnji kriterij presojanja, tudi pri zakramentu sprave. Iskala je različne načine utemeljevanja svojih etičnih in moralnih usmeritev v sodobnih filozofskih in socioloških teorijah in pokazala na



njihovo povezanost z duhom evangelija. Predvsem pa se je moralna teologija približala teologiji duhovnosti in s tem postavila na prvo mesto človekovo izkušnjo Boga in ne Boga kot idejo, svetovni nazor ali celo ideologijo, oziroma še slabše: kot policaja, ki kontrolira izpolnjevanje cerkvenih predpisov. Prav tako je moralna teologija postavila v ospredje človekovo vest in odločanje po vesti, ne pa objektivne norme in njene heteronomne – od zunaj naložene – narave. V tem smislu in v tem duhu lahko sklenemo, da je dokument in z njim celotni sinodalni proces upravičil pričakovanja in na ravni cerkvenega učiteljstva potrdil pot, ki jo hodi večina moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. Potrdil je pričakovanja, ki jih je prebudila že napoved sinode o družini. Kakor ugotavlja Igor Bahovec, bo in je »posebna pozornost namenjena ubogim«, »logiki služenja in ne moči«, »zamenjavi paradigme«, »absolutni novosti, presenečenju Svetega Duha« (Bahovec 2014, 459). Do neke mere pa se je uresničilo tudi to, kar si je želel in zapisal v svojem članku kardinal Kasper, ki je primerjal stanje duha med zadnjim koncilom in pred sinodo, ko si je postavil vprašanje, ali je »tudi pri našem problemu možen nadaljnji razvoj, ki ne bi odpravil zavezujočega izročila vere, pač pa bi storil korak naprej in poglobil novejša izročila« (Kasper 2014, 52).

## 2. Pastoralne usmeritve

Najprej je treba podčrtati, da je večina dokumenta usmerjena v pozitivno, biblično in duhovno razlago zakonske zveze in družine. Od devetih poglavij jih je pet, ki poglobljajo in razlagajo teologijo zakona in družine. Za ta poglavja je na mestu kritična pripomba, da so nekoliko razvlečena in nesistematična. Na začetku šestega poglavja, ki je posvečeno pastoralnim vidikom, je rečeno, da smo vsi poklicani k »razvijanju novih pastoralnih metod«. Pri tem pa je pomembno, da ni poudarek na zunanjih, ampak na notranjih vidikih smisla in pomena zakona in družine, zato se od »vse Cerkve zahteva misijonarsko spreobrnjenje«. (RL 200)

Močan poudarek daje papež pripravi duhovniških kandidatov, ki morajo pridobiti ustrezno človeško zrelost in vsestransko izobrazbo, če hočejo ustrezno spremljati pastoralno pripravo na zakon in zakonske skupine. Na tem mestu je zanimiv in nekoliko zunaj konteksta, kakor nekakšen torzo, zapisan stavek, da je za pastoralno družino »lahko koristna tudi izkušnja dolgega vzhodnega izročila poročenih duhovnikov« (202).

V naslednjih poglavjih se papež osredotoči predvsem na pastoralno spremljanje zakoncev in družin v vseh fazah njihovega razvoja, od priprave na zakon do spremljanja v prvih letih zakona. V tem delu svoje razmišljanje konča z ugotovitvijo, »da je morda največja naloga moškega in ženske v ljubezni, da drug drugemu omogočita, da on postane bolj moški in ona bolj ženska. Pustiti rasti pomeni drugemu pomagati, da se oblikuje v svoji lastni istovetnosti. Zato je ljubezen neke vrste rokodelstvo.« (221)

Kar zadeva rojstvo otrok in njihovo število, Frančišek citira Pastoralno konstitucijo Cerkve v sedanjem svetu, ki pravi: »Zakonci si s skupnim preudarkom in pri-

zadevnostjo ustvarijo pravo sodbo: pri tem bodo upoštevali tako lastni blagor kakor tudi blagor otrok, naj bodo že rojeni ali pa šele pričakovani; upoštevali bodo tako gmotne kakor tudi duhovne razmere svoje dobe in svojega življenjskega položaja; končno bodo upoštevali blagor družinske skupnosti, svetne družbe in Cerkev same. To sodbo si morajo zakonci pred Bogom ustvariti sami.« (RL 222; GS 50)

Osmo poglavje je naslovljeno s ključnimi besedami papeževe pastoralne metode: »Spremljanje, razlikovanje in vključevanje krhkosti«. V tem poglavju so izpostavljeni tako imenovani »nepravilni primeri«, kakor jim pravi papež. Najprej pa govori o »zakonu postopnosti« (Bordeyne, 2015, 407-415) v dušnem pastirstvu in se s tem dotakne ene najbolj žgočih tem in vprašanj, ali namreč lahko govorimo o načelu postopnosti (gradualnosti) v razvoju vsakega človeka in zakonske zveze, zgolj ko imamo v mislih osebni razvoj, ali pa je to načelo veljavno tudi za norme in zakone, ki se razvijajo in spreminjajo.

V točki 295 tako beremo: »Glede tega je sv. Janez Pavel II. predlagal premislek o tako imenovanem »zakonu postopnosti« (*lex gradualitatis*: zakon v tem kontekstu označuje zapoved, op. ur.), kajti vedel je, da človek spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti.«<sup>1</sup> Na tem mestu se Frančišek sklicuje na apostolsko pismo o družini Janeza Pavla II. in nadaljuje: »Ne gre za »postopnost zakona« (*gradualitas legis*, op. ur.), temveč postopnost v ustreznem izvrševanju svobodnega ravnanja ljudi, ki niso sposobni razumeti, ceniti ali v celoti izpolnjevati objektivne zahteve zakona.« Tako se papež dotakne ene ključnih tem, ki je bila v sinodalnem procesu deležna zelo nasprotujočih si stališč (Aymans 2015).

To je namreč vprašanje, ali se niso nekateri moralni zakoni v Cerkvi postopno (gradualno) spreminjali. Številni teologi so v svojih študijah dokazovali prav to (Thomasset 2015), da je Cerkev nekatere pomembne moralne norme spreminjala in dopolnjevala, kakor je, recimo, vprašanje smrtne kazni in ne nazadnje tudi zakonodaje, ki zadeva namen zakonske zveze.

Zanimivo je, da se papež do tega vprašanja posebej ne opredeli in da dejansko pusti odprto razpravo, sklicujoč se na Janeza Pavla II., ki je načelo »postopnosti postave« zavrnil z argumentom, češ da v božji postavi ne obstajajo različne stopnje in vrste zapovedi. To seveda drži, vprašanje pa je, kako razumemo božjo postavo; kaj pa cerkvena, državna ali kaka druga postava? Ključno vprašanje, ki se v moralni teologiji odpira in se o njem razpravlja vse od zadnjega koncila dalje, je, kako razumeti odnos med razodetimi, torej božjimi zapovedmi in človeškimi, prigradnimi, zgodovinsko in kulturno povzročenimi. In v tem kontekstu je vreden razmislek o gradualnosti – postopnosti – ne samo pri spoznanju moralnega subjekta, ampak tudi pri normativnosti, ki se postavlja znotraj krščanskega konteksta.

<sup>1</sup> »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti ... Zato tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti z postopnostjo postave same, kakor da bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere.« (Janez Pavel II., Apostolsko pismo *O družini* 34, v: RL 294)

Ko se papež v dokumentu loti tako imenovanih »nepravilnih primerov«, opozori na logiko vključevanja, ki bi nas morala voditi pri pastoralni teži oseb. V tej zvezi zapiše dokaj konkretno navodilo: »Glede načina, kako ravnati z različnimi tako imenovanimi »nepravilnimi primeri«, so sinodalni očetje dosegli splošno soglasje, ki ga tu podpiram: »V skladu s svojim pastoralnim pristopom ima Cerkev nalogo, da tistim, ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj, pokaže božjo pedagogiko milosti v njihovem življenju in jim pomaga doseči polnost božjega načrta«, kar je z močjo Svetega Duha vedno mogoče.« (RL 297) In nadaljuje v naslednji točki: »Zato je treba razlikovati, katere od različnih oblik izključenosti, ki so ta čas v veljavi na bogoslužnem, pastoralnem, vzgojnem in institucionalnem področju, je mogoče odpraviti.« (299) Posebej je tudi rečeno, da ta dokument ne želi zadev tako urejati, da bi bilo to v pravnem smislu uporabno v vseh primerih (300). Ampak je to pot spremljanje in razločevanje, ki naj vernikom omogoči rast in razvoj za polnejšo udeležbo v življenju Cerkve (300).

S tem stališčem papež jasno prepušča škofom in duhovnikom ter samim vernikom, da svoj položaj presojajo samostojno in svobodno glede na vsa stališča, ki jih zagovarja Cerkev. Če je po eni strani prav, da se daje avtonomija tistim, ki konkretne primere najbolj poznajo, je po drugi strani tudi res, da papež na ta način vidi izhod v situaciji, ko med sinodalnimi očeti ni bilo dovolj velikega soglasja o te vrste vprašanjih. Vsekakor pa dokument ne zapira prostora, ampak ga pušča odprtega nadaljnjim razpravam in iskanju rešitev.

Pomembno stališče zasledimo tudi v točki 301; tu se ugotavlja, »da se vsi, ki živijo v kakršnemkoli »nepravilnem primeru«, ne nahajajo v stanju smrtnega greha in niso izgubili posvečujoče milosti«. S čim vse je človek lahko omejen pri svojem spoznanju, navaja Katekizem katoliške Cerkve v točki 1735, ki ga papež na tem mestu citira.<sup>2</sup> To pomeni, da papež dejansko ne vidi v vseh »nepravilnih primerih« a priori stanja smrtnega greha, kakor se je to trdilo še nedolgo tega.

Takoj za tem nam dokument postreže z »normami razločevanja«. Papež se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je učil, da splošne norme ne morejo povzeti vseh konkretnih primerov (*lex valet ut in pluribus*; Demmer 1985, 69), čeprav pomenijo dobro, ki jo moramo vedno upoštevati. Z drugo besedo, norme so zaradi človeka in ne človek zaradi norm. V skladu s celotno logiko dokumenta papež daje prednost človeku in njegovi vesti, ob tem pa ves čas opozarja: to ne pomeni, da ni objektivne resnice, ki ji moramo ostati zvesti.

V točki 305 se tako Frančišek sklicuje na Mednarodno teološko komisijo, ki je v svojem dokumentu *V iskanju univerzalne etike – nov pogled na moralni zakon* ugotovila, da »naravnega zakona ni mogoče predstaviti kot že izdelan sklop pravil, ki se a priori postavljajo pred moralni subjekt, ampak je vir objektivnega navdih za njegov proces odločanja, ki je eminentno oseben«. Zaradi različnih omejenosti in olajševalnih okoliščin je zato Cerkev dolžna ljudem v takšnih situacijah pomagati. »Razločevanje mora pomagati k temu, da se sredi omejitev najdejo možnosti

<sup>2</sup> »Prištevnost in odgovornost za kako dejanje morajo zmanjšati ali celo odpraviti nevednost, nepazljivost, nasilje, strah, navade, čezmerna čustva in drugi psihični in družbeni dejavniki.« (KKC 1735)

poti za odgovor Bogu in za rast sredi omejitev.« (RL 304) Na tem mestu resda v opombi – a vendarle – papež pusti odprta vrata za delitev zakramentov v tako imenovanih »nepravilnih primerih«, ko zapiše: »V nekaterih primerih so lahko pomoč zakramenti. ›Zato spominjam duhovnike, da spoved ne sme biti mučilnica, ampak kraj Gospodovega usmiljenja.« (Apostolska spodbuda *Veselje evangelija* 44; v: AAS 105 (2013), 1038 in 1039) Podobna primerjava velja za evharistijo, ki ni nagrada popolnim, ampak velikodušno zdravilo in hrana nemočnim (prav tam, 47: 1039).« (RL 305)

Pri pastoralni usmeritvi je spodbuda popolnoma jasna, to je obrat od strogega, janzenističnega izpolnjevanja norm in pravil k človeku in k njegovi vesti, ki sta vedno odprta za izpopolnjevanje in dopolnjevanje svojih uvidov. Na tej poti potrebuje človek spremljanje in pomoč, ki je lahko tudi zakramentalna (spoved in evharistija). Saj je posebej rečeno, da je treba ugotoviti, katere dosedanje normativne oblike izključenosti na področju bogoslužja, pastorage, vzgoje in institucionalnosti je mogoče izboljšati in spremeniti. Papež torej ne poziva, da se razmisli o spremembi norme, ki govori o nerazvezanosti zakonske zveze, ampak o spremembi norm, ki niso ne božjeppravna in ne naravnopravna na navedenih področjih. Na tem mestu pa pušča odprto vprašanje, kako razumeti naravni moralni zakon, ki je eden od ključnih pojmov v moralnoteološki tradiciji.

### 3. Novi pogled na naravni moralni zakon

---

#### 3.1 Zgodovinskost spoznanja

Mednarodna teološka komisija je v času papeža Benedikta XVI. v svojem razmisleku o *Novih pogledih na naravni moralni zakon* izhajala iz predpostavke, »da so posamezniki in človeške skupnosti v luči razuma sposobni spoznati temeljne smernice moralnega delovanja, skladno z naravo človeškega subjekta, in jih izraziti na normativen način v obliki predpisov in zapovedi« (9). Kakor v spremni besedi povzame Globokar, je teološka komisija sledila štirim vidikom: verjamejo, da lahko »naravni moralni zakon služi kot skupni temelj pri iskanju globalne etike«, poudarjajo, »da ne smemo naravnega moralnega zakona razumeti statično, da torej ne gre za seznam dokončnih in nespremenljivih norm«, ker to predstavlja »nazoren odmik od statičnega, racionalističnega in objektivističnega neosholastičnega pojmovanja naravnega zakona«, poudarijo »kristološko utemeljitev naravnega zakona« in »kot temeljno etično načelo se izpostavlja spoštovanje dostojanstva vsake človeške osebe« (Mednarodna teološka komisija 2010, 89–90).

Teološka komisija je dejansko v dveh točkah tega dokumenta zelo jasna in nedvoumna, ko spomni na »zgodovinskost naravnega zakona«. Pri tem se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je v delu *Summa Theologiae* zapisal: »Praktični razum se ukvarja s prigodnimi (kontingentnimi) resničnostmi, v katerih se uresničuje človeška dejavnost. Čeprav je v splošnih načelih določena nujnost, kolikor bolj se ukvarjajo s podrobnimi zadevami, toliko več je nedorečenosti. /.../ Na področju

delovanja resnica in praktična pravilnost nista isti v vseh posebnih primerih, ampak samo v splošnih načelih; v tistih pa, za katere je pravilnost enaka v lastnih dejanjih, je ne poznajo vsi enako. /.../ In tukaj, kolikor globlje se spustimo v podrobnosti, toliko bolj se povečuje nedorečenost.« (STH Ia–IIae, q. 94, a. 4; prim. Mednarodna teološka komisija 2010, 44).

Iz tega sledi, da na področju moralnosti ni mogoče ostati na ravni abstraktnosti dejanj in norm, ampak se je treba spustiti v njihovo konkretnost, to pa ima za posledico upoštevanje »okolščin in spremenljivost ter negotovost«. To pomeni nadalje, da je naravni moralni zakon lahko v različnih kulturah in znotraj iste kulture prevzel »različne oblike«. »Tak razvoj včasih vodi v boljše razumevanje moralne zahteve« ali v »nove ocene uveljavljenih posebnih pravil«. »Taka perspektiva upošteva zgodovinsko naravnega zakona, katerega konkretni načini uporabe se lahko s časom spreminjajo. /.../ Moralist mora poseči po kombiniranih virih teologije, filozofije, pa tudi po humanističnih, ekonomskih in bioloških znanostih, da bi dobro poznal stanje in pravilno prepoznal konkretne potrebe človekovega dostojanstva.« Mednarodna teološka komisija našteje štiri primere iz katoliške tradicije, ki so doživeli te vrste spremembe: razumevanje suženjstva, posojila z obrestmi, dvoboj in smrtna kazen (2010, 53–54). Škoda, da niso dodali še spolne etike in – kot posledica tega – zakonske in družinske etike. Kakšen razvoj je doživelo to področje, je v eni od novejših študij pokazal Arnold Angenendt, ki v sklepu svoje novejši knjige med drugim ugotavlja: »Zgodovina prakticirane spolnosti je v resnici polna nasilja, grozot in prestrašenosti. /.../ Pomislimo samo na to, kakšno moč je včasih imel argument raztresanja moškega semena (dokler je veljajo prepričanje, da je v njem celotni človek, op. av.), ali kakšno vlogo je pri vprašanju splava imelo stališče o tem, kdaj zarodek dobi dušo, ali kako je napačna eksegeza imela onanijo za prekleto.« (Angenendt 2015, 240)

Na podlagi takšnega gledanja na naravni moralni zakon se postavi vprašanje, s kakšno metodo je mogoče priti do razlikovanja med tistimi vidiki tega zakona, ki ohranjajo svojo univerzalnost, nespremenljivost, nadčasovno veljavnost, in onimi, ki so odvisni od sprememb oziroma dopolnitev. Kakor hitro namreč govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinsko in kulturno povzročenem zakonu, lahko predpostavimo, da imamo tudi pri tem načelo gradualnosti.

### 3.2 Sveto pismo in morala

Najprej je glede tega treba spomniti na stališča papeške biblične komisije, ki je že leta 2008 pripravila obširno študijo o Svetem pismu in morali.

V sklepu svojega dokumenta je namreč biblična komisija med prvimi vprašanji za prihodnost zapisala, da »nekateri problemi ostajajo odprti. Naj opozorimo samo na pojem »naravni zakon«, katerega zameetek naj bi našli pri Pavlu (prim. Rim 1,18–32; 2,14–15), ki pa vsaj v svoji tradicionalni obliki vključuje zunajsvetopisemske filozofske kategorije.« (159) Članom komisije je torej po večletnem preučevanju vloge Svetega pisma za področje morale jasno, da nekateri pojmi zahtevajo nadaljnjo temeljito razpravo v duhu dialoga med teologi in drugimi znanstveniki.

Komisija in njen takratni nadrejeni predsednik kardinal Levada so se zavedali zgodovinske in kulturne povzročenosti nastajanja svetopisemskih besedil pred najmanj tisoč devetsto leti (Levadov predgovor), zato v Svetem pismu ni mogoče najti odgovorov na vsa sodobna vprašanja. »Razprava o moralnih normah z vidika Svetega pisma ne more biti omejena na norme same na sebi, ampak mora biti vedno vključena v svetopisemsko vizijo človeškega bivanja,« ugotavlja kardinal v predgovoru.

Komisija v svojih izhodiščih poudari, da je moralni nauk bistveni del oznanila Cerkev, vendar ne na prvem, ampak na drugem mestu. Tega nauka ni mogoče razumeti zunaj odnosa človek – Bog in tudi ne brez duhovnega izkustva, ki ima višek v osebnem srečanju z Jezusom Kristusom. Komisija si je zato zadala dva cilja. Najprej je treba postaviti moralo v kontekst biblične antropologije in teologije. Drugi, bolj praktični cilj pa je povezan s težavo, da »Svetega pisma ni lahko ustrezno uporabljati, kadar iščemo navdih za poglobitev razmišljanja o morali ali sestavine odgovora na občutljiva moralna vprašanja ali okoliščine. Kljub temu pa Sveto pismo bralcu daje na razpolago nekatere metodološke kriterije, ki lahko olajšajo to pot.« (2009, 3)

Tako si v drugem delu dokumenta komisija spričo dejstva globalne komunikacije in razvoja znanosti in dejstva, da imajo kdaj tudi »prepričani verniki vtis, da nekatere gotovosti iz preteklosti ne veljajo več«, zastavilo vprašanje, »kaj torej storiti, kadar Sveto pismo ne daje celostnih odgovorov. In kako vključiti svetopisemske smernice, kadar je za oblikovanje moralnega stališča glede takih vprašanj treba poseči po teološkem, razumskem in znanstvenem razmišljanju?« (92)

Komisija se je zavedala teže tega dela spričo dejstva, da »smo skozi čas priče tudi različnemu razvoju in prečiščevanju moralne občutljivosti in motivacij. Vse to nakazuje na potrebo po opredelitvi metodoloških kriterijev (meril), ki bi omogočili uporabo Svetega pisma na moralnem področju, upoštevajoč njegove teološke vsebine, zapletenost literarne sestave in kanonično razsežnost. V ta namen bomo posebej upoštevali nov način branja Stare zaveze, ki ga je uvedla Nova zaveza, pri čemer se bomo čim bolj natančno držali kategorij povezanosti, nepovezanosti in napredka, ki zaznamujejo razmerje med obema zavezama.« (92) Ti kriteriji so: skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka, skladnost z Jezusovim vzorom, ujemanje, nasprotovanje, napredovanje, skupnostna razsežnost, smotrnost, razločevanje. V bistvu se je komisija ravnala po dokumentu iz leta 1993, ki je kritično ovrednotil različne metode interpretacije Svetega pisma v Cerkvi, a hkrati tudi potrdil njihovo veljavo, tako zgodovinskokritično kakor literarnometodološko in hermenevtično.

Še posebno zadnje je pomembno za moralno področje, saj med drugim po Gadamerju omogoča zlivanje horizontov preteklosti in sedanjosti. Za to je pomembno predrazumevanje izhodišč (kulture, zgodovine, jezika), na katerih temeljita naše razumevanje in razumevanje avtorja preteklega besedila. Razlagalec mora stopiti v pogovor s stvarnostjo, o kateri govori besedilo in s katero se sooča v sedanjosti. Ali po Ricoeurju: pomen besedila je v polnosti dosežen, če je aktualiziran v življe-

nju bralcev, ki ga sprejmejo. »Biblično spoznanje se ne sme ustaviti pri jeziku, temveč naj poskuša doseči stvarnost, o kateri govori besedilo.« (Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi 2000, 62) Papeška biblična komisija je nedvoumno zavzela pozitivno stališče do sodobnih metod interpretacije Svetega pisma, ki nam omogočajo, da globlje prodremo do »stvarnosti« bibličnega besedila in do stvarnosti konkretnega moralnega problema, s katerim smo soočeni v sedanjosti.

## 4. Hermenevtika in odgovornost za norme

---

### 4.1 Metoda hermenevtike, naravni zakon in oseba

Moralni teolog Klaus Demmer je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja govoril o etični hermenevtiki, katere cilj je, da pomaga pri razumevanju norm tako, da te norme postanejo zavezujoče v vesti. Hermenevtika išče odgovor na vprašanje, kateremu smiselnemu cilju neka določena norma sledi, katere dobrine želi zavarovati in na kakšen konkreten način naj bi se to zgodilo. Zavarovanost dobrin z normami je posledica hierarhije dobrin na podlagi kriterija nujnosti in odličnosti dobrine. A tudi to ni dovolj, saj sta od nenehnega preverjanja odvisna tudi vsebina in način delovanja, torej materija in forma. In končno je treba preveriti, ali je v normi delovanja tudi navzoča strategija delovanja in v kakšni obliki. Na kratko: samo če je neka norma teoretično in praktično aplikativna v svojem osnovnem namenu, jo lahko razumemo in odgovorno z njo ravnamo (Demmer 1985, 59).

Hermenevtika izvorno meri na rekonstrukcijo zgodovinskega nastajanja moralnih nravnih predstav o vrednotah, ki so navzoče ali v principih, ali v normah, ali v zakonih. S hermenevtično metodo se obnovi zgodovina delovanja v nenehnem prekrivanju obzorij med preteklim in sedanjim, med ohranjanjem in kritiko oziroma razvojem. Takšen pogled hermenevtike ne ustreza popolnoma razumevanju zgodovine, ki je vgrajena v tradicionalni nraveni moralni uvid. Če se izhaja iz immanentne zgodovinskosti nravnega uvida, potem se mora hermenevtika spustiti na področje kompleksnega procesa posredovanja med uvidi v vrednote, smislom in njegovimi antropološkimi implikacijami. Pri tem pa je treba vključiti tudi zunanje okoliščine, v katerih sta navzoča svoboda in uvid. Celoto je treba imeti pred očmi. Hermenevtika je dnevno delo vsakega posameznika in je kot takšna bolj ali manj korektno izpeljana.

Hermenevtike ni mogoče razumeti in uresničiti brez izkustva. Izkustvo pa nam ne ponuja materiala samo za razumevanje predmeta, okoliščin in empirično preverjenih pogojev. To je en vidik. Vsaka resnica in njej pripisano spoznanje kažeta na zanju značilno izkušnjo. Če govorimo o moralni izkušnji, potem mislimo na tisto, ki je z moralnim uvidom na priobčljiv način predstavljena v normi delovanja (Globokar 2013, 32–41). Moralni uvid se mora preveriti v praksi. Norma mora biti praktično aplikativna, drugače nima pomena. Praktičnost pa ne sme biti omejena na goli okvir delovanja, ampak je pomembno razširjanje sposobnosti svobode, v smislu čim boljšega preseganja konfliktov. Etična hermenevtika se obrača torej

neposredno na izkušnjo vesti. Govorimo o nenehno navzočem vprašanju, ali smo dovolj storili, ali nismo morda ostali za možnostmi, ki nam jih ponuja svoboda. Vest vsekakor deluje kot kontrolna instanca (Demmer 1985, 61–62).

Podobno kakor Demmer ugotavlja tudi Wilhelm Korff, da norme zaradi svoje splošne narave ne morejo vključevati celotnega spektra. Ne morejo vključevati vseh individualnih, pa tudi drugih posebnih situacij ne, enako ne celotne ustvarjalnosti in novosti na polju vseh procesov vrednotenja. Norme – kakor vse druge oblike zahtev – potrebujejo zadnjega nosilca, zadnjo instanco legitimnosti. To sta razum delujočega subjekta kot takšen in v njem navzoča zahteva moralne svobode. Kjerkoli je norma v nasprotju z razumom delujočega subjekta, kjer mu prilagodljivost normi pomeni oviro za izboljšanje, to subjekt doživi kot izziv za svojo moralno svobodo. Izkušnja svobode in pričakovani pritisk norme lahko privedeta do napetostnega položaja med obema. Moralna svoboda se ne uresničuje zgolj v poslušnosti in podrejenosti normam. Lahko se uresničuje tako, da se moralni subjekt odpove poslušnosti normi, ali ker se obstoječa norma razume legalistično in je za to omejena v svojem dometu, ali ker je stopila v veljavo z zahtevo, ki preostalemu delu človekovega delovanja pomeni neki določen pritisk, ali pa tudi zato, ker ni zmožna dovolj predstavljati tiste uvide, ki so bili pogoj za njeno posplošenost, univerzalnost in občo veljavnost. Zato norme potrebuje vedno novo opredelitev. Na tej predpostavki tako norme niso gospodar vesti, ampak so v njeni službi. Za vzpostavljanje ravnovesja med normativno negibčnostjo, oddaljenostjo od realnosti in odtujenost od konkretnih situacij na eni strani in osebno svobodo moralnega subjekta na drugi strani potrebujemo epikijo, sklene Korff (1982, 66–70).

Moralni teolog Cataldo Zuccaro našo problematiko obravnava pod naslovom Naravni zakon: zgodovinski in absoluten. V tem kontekstu ugotavlja: če zgodovino razumemo ne samo kot sosledje dogodkov, ampak kot trajno živeto izkušnjo, ki je odvisna od interpretacije v sedanosti, potem lahko preteklo izkušnjo prenesemo v sedanjo situacijo na nov in vedno bolj ustrezen način, ki odgovarja na sedanje potrebe in probleme ljudi. Odprtost moralnega subjekta do resničnosti ne more biti drugačna kakor progresivna, zato lahko govorimo o *legge della gradualita*, ki je konstitutivna za človeka, ne samo v psihološkem smislu, ampak tudi v metafizičnem smislu, saj je uvid v realnost sorazmeren s človekovo zrelostjo in s stopnjo njegovega spoznanja. (Zuccaro 1993, 115–150)

Zuccaro postavi tezo, »da je temeljna moralna vrednost naravnega zakona v bistvu svoboda in oseba kot taka, ki predstavlja stičišče obeh stvarnosti. Med njima ni kontradikcije, saj se naravni zakon lahko razume kot osebo na njeni poti progresivne humanizacije in svobode. Kot možnost osebe, da samo sebe ustvarjalno in odgovorno določa na tej poti, da se določa kot etični subjekt.« (148)

Dopolnjevanje naravnega zakona in svobode vključuje priznanje osebe in njeno aktualizacijo v vsej njeni resničnosti, ne samo na teoretični ravni, ampak na osebni način. Za to je temeljnega pomena relacijska odprtost osebe. Na način, da je prav v sprejemanju in v priznavanju medsebojne vzajemnosti vzpostavljena njena ustvarjalna svoboda, in tako se vse bolj izpopolnjuje naravni zakon. Na tej poti



kristjan ne more pozabiti in zanemariti, da ima naravni zakon poseben pomen kot samointerpretacija moralnega subjekta, ki je odvisen od režima svobode milosti.

Relativna in prehodna struktura naravnega zakona in svobode je njuna forma. Oba imata za osebo neki določen pomen in poslanstvo. V teološkem smislu se to pravi, da je poslanstvo v uresničevanju človeškega dostojanstva, to pa se dogaja po poti ljubezenskega služenja, ki je namen in cilj naravnega zakona in svobode ... Obstaja torej hermenevitično pretakanje med dvema resničnostma, med svobodo in naravnim zakonom. Zakon in svoboda sta pojma, ki nastopata v dialogu med človekom in Bogom, pa tudi v človekovem prizadevanju za humano delovanje v odnosu do samega sebe in do okolja, za katero je soodgovoren ... Obstaja samo ena možnost: zakon svobode ali svoboda zakona, konča avtor. (149).

## 4.2 Epikija<sup>3</sup>

Moralnoteološka tradicija torej pozna pojem in način, kako se išče ravnovesje med vzpostavljeno normo in ustvarjalnim moralnim subjektom. Tako govorimo o epikiji kot kreposti, ki nastopi ob koliziji med pozitivnim in naravnim pravom. Epikija je merilo za vajo v legalni pravičnosti, pomeni enakovredno višje pravilo za človekova dejanja. To je krepost, ki razsoja, v katerem posameznem primeru ni treba izpolniti pozitivnega zakona (*virtus iustitiae melioris*). Epikija torej dela izjeme pri izpolnitvi pozitivnih zakonov, in to v primerih, ko se ugotovi, da bi bila izpolnitev škodljiva, krivična, moralno nemogoča, nesmiselna. Z njo se ne želi izigravati zakone, ampak določiti, kaj je v konkretnem primeru bolje od izpolnitve zakona.

Epikija nasprotuje izpolnjevanju zakona po črki; izraža se kot pripravljenost in usposobljenost posameznega človeka (moralnega subjekta), da popravi fragmentarnost pozitivnega zakona. Noben pozitivni zakon ni popoln. Vsak zakon mora upoštevati nove situacije, ki niso bile predvidene v času, ko je bil zakon sprejet. Epikija je zmožnost boljšega upoštevanja dejanske situacije; pozitivni zakon se zaradi črke postave preprosto ne more odzvati na posebnosti posameznega primera.

Epikija je torej na eni strani krepost, na drugi strani pa zmožnost presojanja o tem, kaj je pravi cilj zakona in kaj je njegova resnična zahteva v neki določeni konkretni situaciji. Odgovoren človek (moralni subjekt) se ne zadovolji s pozitivnim zakonom, ampak si prizadeva odkriti, kaj je pravzaprav tisti pravi notranji pomen zakona; razkriti hoče resnični cilj (*telos*) zakona. V tem smislu želi odgovoren človek dejansko dopolniti in popraviti pozitivni zakon v luči resnične zahteve, ki iz teksta zakona ni neposredno razvidna. Govorimo o večji pravičnosti, kakor je tista, ki je zapisana v zakonu.

Z uporabo epikije posameznik izraža svojo zrelost na področju uporabnosti pozitivnega zakona. Pomembna je njegovo odgovornost do smisla nekega zakona in ne samo do črke zakona. Z vidika odgovornosti za smisel in cilj (finalnost) zakona je treba epikijo osvetliti s treh vidikov:

<sup>3</sup> Gr. *epieikeia* pomeni pristojnost, dostojnost, krotkost, prizanašanje, blagost, prijaznost. Pri Rimljanih je obstajala zavest, da je lahko dobesedno izpolnjevanje zakonov krivično (*summum ius summa iniuria*). Zato so ravnali pragmatično, tako da so pravičnosti zadostili s čim bolj natančnim preudarkom, pretehtanostjo in primernostjo (*aequitas*).

a) Krepost epikije ni kršitev zakona. Epikija vključuje vidik presežnosti zakona, ki je vpisana v sam zakon (razen če to že v principu ni krivičen zakon). Zahteva več, kakor predvideva predpisani zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zahteva manj ali več kakor predvideva zakon, vedno upoštevajoč smisel zakona kot takšnega; tisti več je osebna in angažirana odgovornost, da se izpolni smisel zakona.

b) Kreposti epikije na drugi strani ustreza odgovornost za delovanje pravnega reda v družbi. V tem smislu vsebuje epikija neko kritiko klasičnega aksioma: »Skrb za smotrnost zakona je stvar zakonodajalca in ne posameznega naslovljenca« (*Finis legis non cadit sub lege*). Posameznik (državljan) mora aplicirati pisani zakon, ne sme pa popravljati smotrnosti zakona, kakršno je predvidel zakonodajalec. S tega zornega kota je epikija demokratična krepost, kajti posamezni državljan si ne dovoli odvzeti svoje svobode. Hkrati mora upoštevati solidarnost, saj je tudi zakonodaja posledica solidarnosti, soodgovornost do zakonodajalca pa pomeni solidarnost z njim.

c) Epikija kot krepost se poraja iz kreposti opreznosti oziroma previdnosti. To je zmožnost presojanja zahtev v dani situaciji, razširitev obzorja prek sedanosti v prihodnost. Tomaž Akvinski pravi: »Previden človek je tisti, ki gleda v prihodnost« (*Homo prudens est porro videns*). Takšen človek ve presojati in tehtati posledice tako glede na poslušnost zakonu kakor glede na epikijo, ki je korektivni vidik predpisa (Štuhec 2009).

Tako metoda hermenevtike kakor krepost epikije sta v službi razlikovanja kot enega od kriterijev, ki jih papež Frančišek postavlja kot smer za pastoralno delovanje odgovornih v Cerkvi. Zdi se, da je ta pot osvobajanja moralnih norm od stroge legalnosti in od stopnje veljavnosti neke določene naravnomooralne norme težka in polna preprek, ne glede na to, da nam tradicija sama v kreposti epikije ponuja model za reševanje konkretnih in subjektivno povzročenih primerov, v katerih se znajde človek kot omejeno bitje sredi časa in prostora in zaradi prizadetosti od grešnega stanja.

## 5. Sklep

»Nepravilni primeri« partnerskih zvez, kakor jih imenuje papež Frančišek, imajo možnost za vključevanje v cerkveno občestvo ne samo po zadnjih papeževih posegih na tem področju, ampak že na podlagi tradicionalne moralnoteološke doktrine. Zagovarjal jo je tudi Tomaž Akvinski, zavedajoč se omejenih možnosti zakonodaje in vseh pravil, ki urejajo skupno življenje. Na tej ravni ni nobenega večjega problema in vprašanja, ki ga ne bi bilo mogoče rešiti, če dajemo osebi prednost pred pravilom ali normo. Tudi vprašanje postopne rasti in razvoja moralnega subjekta na kateremkoli področju vere ali morale ni sporno, saj je cerkveno učiteljstvo bolj ali manj usklajeno glede tega, da smemo govoriti o načelu postopnosti ali *gradualnosti*.

Večji in za zdaj nerazrešen, pa tudi brez usklajenosti mnenj pa sta problem in vprašanje, katere norme ali pravila opredeljujemo za božja ali naravnopravna oziroma kako daleč in kako globoko sega razodeta resnica v moralno resnico. Če govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinskem in kulturnem, ne da bi s tem zanikali njegovo univerzalnost, absolutnost ali celo božjepravnost, se upravičeno postavi vprašanje, ali ne obstaja tudi *gradualnost* pri spoznanjih pravil, norm ali načel oziroma principov, ki veljajo za božje in za naravnopravne? Ali ni mogoče prav z uporabo hermenevtike odkriti, kako so se nekateri zakoni in pravila postopno spreminjali in razvijali v skladu s spoznanji, ki jih je imel človek ali Cerkev kot skupnost v nekem določenem zgodovinskem kontekstu, v katerem sta se interpretirala razodetje in narava. Kolikor je človekova narava tudi svobodna narava, s katero je človek udeležen v božji svobodi, toliko lahko govorimo tudi o človekovi ustvarjalni svobodi na področju moralnih norm. Stopnja, obseg in domet te svobode so integralni del vsakokratne opredelitve razodetja in narave, kot posledica tega: naravnega moralnega zakona. In ker vemo za primere, ko se je posamezna normativa znotraj Cerkve spremenila tako, da se je sprememba zgodila prav zaradi drugačne opredelitve narave, človekove narave, lahko sklepamo, da govorimo o postopnosti – *gradualnosti* – pravil in ne samo o postopnosti spoznanja pri osebah.

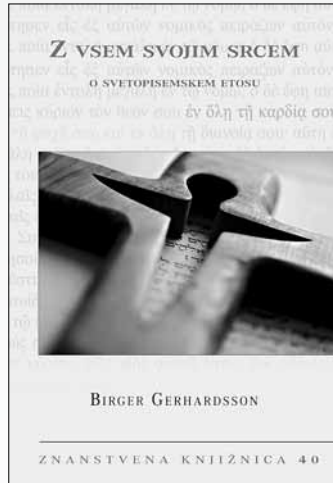
V okrožnici *Sijaj resnice* Janez Pavel II. v točkah od 46 do 53 obravnava to tematično odnosa med svobodo in naravo. Med drugim je dana pomembna opredelitev npravnega moralnega zakona, ki je na tem mestu vzeta iz okrožnic *Humanae vitae* in *Navodilo o daru življenja*. Rečeno je: »Naravni moralni zakon izraža in predpisuje cilje, pravice in dolžnosti, ki temeljijo na telesni in duhovni naravi človeške osebe. Zato ga ne moremo pojmovati kot zgolj biološko normativnost, ampak ga moramo opredeliti kot razumski red. Stvarnik je poklical človeka, da po tem redu usmerja in ureja svoje življenje in svoja dejanja ter še posebej uporablja svoje telo in z njim razpolaga.« (SR 50)

Če torej opredeljujemo naravni moralni zakon kot »razumski red«, se zdi smiselno razmisliti o *gradualnosti* tega razumskega reda, brez nevarnosti relativizma in individualizma, ampak s ciljem in z namenom, da človeka kot osebnostno naravo čimbolj večplastno in vsestransko upoštevamo, ko predpisujemo moralna pravila, ki naj bi vodila in pomagala do človekove bogopodobnosti ali svetosti.

## Reference

- Angenendt, Arnold.** 2015. *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum: Von den Anfängen bis heute*. Münster: Aschendorf Verlag.
- Aymans, Winfried, ur.** 2015. *11 Kardinale zu Ehe und Familie*. Freiburg: Herder.
- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vaticanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- Bordeyne, Philippe.** 2015. Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju. *Bogoslovni vestnik* 75:407–415.
- Demmer, Klaus.** 1985. *Deuten und handeln*. Freiburg: Herder.
- Frančiček.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.

- Globokar, Roman.** 2013. *Teološka etika*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Ljubljana: Družina.
- Korff, Wilhelm.** 1982. Norm und Gewissensfreiheit. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Herman Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*. Zv. 3, 66–77. Freiburg: Herder.
- Mednarodna teološka komisija.** 2010. *V iskanju univerzalne etike: Nov pogled na naravni moralni zakon*. Ljubljana: Družina.
- Papeška biblična komisija.** 2000. *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2009. *Sveto pismo in morala*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Epikija. V: Ivan J. Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva. CD-ROM.
- Thomasset, Alain.** 2015. Berücksichtigung der Geschichte und der biografischen Entwicklungen in Ethik und Pastoral der Familie. V: Hans Langendorfer, Olivier Ribadeau Dumas in Erwin Tanner, ur. *Theologie der Liebe*. Freiburg: Herder.
- Zuccaro, Cataldo.** 1995. *Morale fondamentale*. Bologna: Dehoniano.



*Birger Gerhardsson*  
**Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

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

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

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

---

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

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,361—371  
UDK: 32:1:27-423.7  
Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Peter Rožič*

## Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility

*Abstract:* Self-sacrifice is a fundamental political phenomenon, not only deserving a renewed philosophical discussion but also bearing the question of the extent to which self-sacrifice can be conducive to the common good. Often driven by crises, scarcity or social change, self-sacrifice takes place in political, economic, environmental, international and religious arenas, where it tends to operate as a double-edged sword. While potentially contributing to the common good, self-sacrifice can be manipulated and abused. Finding a solution in the cross-textual analysis in Augustine's *De Civitate Dei*, this essay claims that in order to contribute to the common good, self-sacrifice has to operate in concert with the virtue of humility through specific conditions, which provide the possibility of correction of potential political manipulation and abuse.

*Key words:* self-sacrifice, politics, common good, humility, Augustine

### *Povzetek:* Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti

Samožrtvovanje je osnovni politični fenomen, ki si zasluži ne le prenovljeno filozofsko diskusijo, ampak tudi odgovor na vprašanje glede mere, do katere lahko samožrtvovanje vodi k skupnemu dobremu. Samožrtvovanje, h kateremu pogosto usmerjajo krize, pomanjkanje ali družbene spremembe, zavzema mesto v političnih, ekonomskih, okoljskih, mednarodnih in v verskih arenah, v katerih teži k funkciji dvoreznega meča. Medtem ko more v principu služiti skupnemu dobremu, je samožrtvovanje odprto manipulaciji in zlorabi. Rešitev ponuja analiza Avguštinove Božje države. Esej trdi, da samožrtvovanje vodi k skupnemu dobremu, če deluje na način vrline ponižnosti prek posebnih pogojev, ki ponujajo možnost korekcije politični manipulaciji in zlorabi.

*Ključne besede:* samožrtvovanje, politika, skupno dobro, ponižnost, Avguštin

## 1. Introduction

Self-sacrifice is a fundamental political phenomenon. As a form of self-denial, altruism, concessions or losing one's life, self-sacrifice not only has theoretical and practical implications for politics. Self-sacrifice also represents an implicit and

ubiquitous reality that remains an unacknowledged and understudied subject with much contemporary interest. While the seemingly less-noted matter of self-sacrifice through, for example, self-imposed economic austerity measures, has been highly debated and controversial, the mere existence of self-sacrifice not only provokes a philosophical discussion but also bears the question of the extent to which self-sacrifice can be conducive to common good.

The political philosophy of self-sacrifice as conducive to common good has been unintentionally but aptly articulated by Felkins and Tanner (1992):

»Does working for the common good give a person greater benefits than working for one's own selfish behavior? If the answer is yes, then we should be able to demonstrate that an individual sacrifice has a real effect on the common good. If my single, personal sacrifice can alter the final result, then I can say that my sacrifice produces more in rewards than my personal costs. But if my sacrifice makes no difference to the final result, why should I make it, especially if I receive the benefits of the sacrifice of others even if I make no personal sacrifice?«

A phenomenon often driven by crises, scarcity, upheaval or social change, self-sacrifice takes place in political, economic, environmental, international and religious arenas. Let us mention a four contemporary political examples to heuristically introduce the topic of self-sacrifice.

*Recession and Austerity.* With the recent economic recession, European countries have often imposed an almost self-sacrificial economic austerity on themselves. In the area of government spending, these countries have targeted areas such as pensions for government workers or government-sponsored healthcare. This form of self-sacrifice has intensified the already conflictual debate over austerity versus growth. (Midgley 2014; Parguez 2012) Austerity's self-sacrifice may have resulted in a number of economic, political and social effects, such as either savings and/or deflation, political unrest and/or partisan gains, as well as lower family income, and even higher suicide levels. (Branas et al. 2015)

*Drought and Water Management.* In 2015, in response to an intensifying four-year drought, Californians began to sacrifice the givens of modern life such as long showers, frequent laundering, toilet-flushing, gardening, and golf – in order not only to save the state water supplies from depletion but also to avoid state-imposed water fines – looking for sustainable solutions and avoiding symbolic or real water wars. (Chellaney 2013) In fact, researchers and policy makers are increasingly aware of the intertwined nature of technologies, institutions and the social systems that control change with regard to water crisis. (Kiparsky et al. 2013)

*The Altar of the Homeland.* In times of international war or violent domestic disunity, political and civic leaders have often justified and even compelled the citizenry to make the ultimate sacrifice: death on the altar of the homeland. As shown in the case of Israel, the cult of the fallen has been a consistent part of the strategy for inventing the new Israeli community and was, in particular, related to the War of Independence. The commemoration of the Israel's fallen has »played an important part of the myth of heroic sacrifice« (Peri 2000, 352) as the Israeli's

»altar of 1948 was the establishment of the state«. (353) Outside of combat or war, examples of the ultimate self-sacrifice can be seen in political self-immolation, most frequently acted out by religious monks and often valorized by Tibetans as an ultimate resistance to Chinese rule. (Barnett 2012; Shakya 2012)

*Religion.* Self-sacrifice is widely and perhaps most strongly present in faith-based and religious communities. It is praised as one of the highest virtues, as the highest imaginable exemplification of the good, deserving both temporal and eternal rewards. As in the above example of Israelis dying for their homeland, understood as a sacrifice that mediates between the individual and the nation (Mosse 1990, 84-85), religious sacrifice has been often seen as mediating between man and God. For a variety of faith-based principles, self-sacrifice leads to atonement and reconciliation, enables authority, brings about unity and allows for personal and community growth. In this sense, the sacrifice (and the offered victim) can be seen as a blameless innocent mediatory means towards achieving a particular goal. In the Christian Bible, St Paul often calls his »brothers, by the mercies of God, to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship« (Romans 12:1), following the Christ who exclaimed that »Greater love has no one than this, that someone lay down his life for his friends« (John 15:13) as well as »Whoever loves his life loses it, and whoever hates his life in this world will keep it for eternal life« (John 12:25).

## 2. Understanding Self-Sacrifice and its Socio-Political Consequences

---

While the benefits of sacrificing may be rewarding and eternal, the risks of self-sacrifice can be consequential as well. During times of deflation in a recession, self-sacrifice understood as austerity can lead to a depression, resulting in lost output, potentially causing more unemployment, and leading to a downward spiral. To counter such a possibility, Keynesian economists see budget deficits as appropriate when an economy is in recession in order to reduce unemployment and help spur GDP growth. (Krugman 2011, A23) Another common consequence in political life is social unrest as austerity often targets developmental and social spending. Greece, for example, showed that while at the beginning austerity may have led to increased and non-violent participation in protests, extremist parties and instability may rise as well. (Ponticelli and Voth 2011) Some have linked austerity to the disintegrative tendencies within the European Union. (Krastev 2012) In the starkest of terms, the consequence of self-sacrifice can lead to a death of a person or of a community for the greater good of society, such as survival in a time of war or (justified) defense.

The ubiquity of socio-political self-sacrifice as well as its philosophical and political implications raise a number of questions. Can people in both principle and practice receive greater benefit when working for the common good than when working for their own selfish desire? In other words, does self-sacrifice with the



aim of benefitting the common good benefit both the individual and the socio-political community? What are possible side-effects of self-sacrifice in politics? Is not a politics of self-sacrifice open to manipulation and abuse for personal or political gain? Moreover, as specific understandings of self-sacrifice and their practical implementation yield a range of consequences on a variety of socio-political issues, is self-sacrifice (always) an appropriate (socio-political) policy? For example, do austerity measures yield greater benefits to the common good than the (initial) willed scarcity? To what extent does dying for the homeland benefit society at large? And, finally, is self-sacrifice an exclusively a religious phenomenon devoid of political consequences?

These questions bring us back to the initial questions posed by Felkins and Tanner and reformulated here as: Does personal self-sacrifice bring about (an increase in) common good? If so, why not avoid personal sacrifice, rely on the self-sacrifice of others and benefit from the process? To these questions we add the economic theory and dilemma of Garrett Hardin in *The Tragedy of the Commons* (1968). Implicitly connected to the above question of the politics of self-sacrifice, Hardin pointed to several inter-related issues, arising in the case of unregulated grazing on common land. He argued that acting independently and rationally according to one's self-interest may be behaving contrary to the common good. In other words, people's short term interests may be at odds with the common good without some form of sacrifice (such as giving up the profits from the commons' overuse, i.e., hurting the immediate (and selfish) private interest). These forms include government regulation, self-imposed rules, voluntary associations and institutions in order to serve the common good and prevent corruption of a society.<sup>1</sup> Moreover, even if the common good is accepted by the community as superior to the immediate personal good or interest, specific issues remain unresolved: personal conscience, the free-riders problem (selfish individuals vs. self-sacrificial individuals), and the issue of collective action where authority is needed in order to preserve the common good against the potentially destructive actions of selfish individuals.

In short, socio-political self-sacrifice in the view of the common good is under threat from at least two directions. The first is manipulation – from those (e.g., the state, political or economic leaders) expecting self-sacrifice from others. The second is abuse – and the question of preventing free-riders from benefiting from the self-sacrifice of others. This brings us to the main thesis of this study.

### 3. Thesis, Methodology and Definitions

*Thesis.* Self-sacrifice can operate as a double-edged sword. While self-sacrifice can contribute to common good it can also lead to the development of a vice,

<sup>1</sup> For the long discussion on the need of exiting one's selfish natural state for the benefit of the common good, see classics spanning from Hobbes ([1651] 2010) to Ostrom (1990). See also Hacek et al. (2013, 256).

where self-sacrifice operates as hypocrisy, as a fairytale, and as a form of manipulation and abuse. In order to address the possible shortcomings and abuse of self-sacrifice in politics, this essay finds a solution in the virtue of humility. The hypothesis is that without the virtue of humility, self-sacrifice continues to work as a double-edged sword, often leading to selfish exclusionary interest. In order to benefit the common good, self-sacrifice has to operate in concert with the virtue of humility. In this regard, humility provides the possibility of correcting potential political abuses of self-sacrifice.

*Methodology.* In order to defend this thesis, the texts of Augustine's *De Civitate Dei* and other texts on sacrifice, humility and virtue will be used. A comparative textual analysis of Augustine's and related texts will aim at pointing to the possibility of the corrective power of humility in the political realm of self-sacrifice. This will be particularly apparent, first, through the conditions required for self-sacrifice to operate as the virtue of humility (Rožič 2014), and second, through four main points developed from Augustine's understanding of virtue and his implicit contribution to the political philosophy of self-sacrifice. In order to use such a methodology and results, we will first define the basic concepts of sacrifice and humility.

*Defining the Terms.* For the purposes of this essay, we will use generally accepted definitions of sacrifice<sup>2</sup> to the extent that it is possible. Margot Brazier points out that concerning sacrifice, »words have multiple meanings. Normally, we applaud altruism. We laud sacrifice. The soldier who sacrifices his life to save his comrade is a hero. In the context of medicine, society is ambivalent about sacrifice«. (2006, 201) David Price (2003) notes this ambivalence in relation to living organ donors. He quotes Elliot's account of »our divided institutions« making »self-sacrifice /.../ a double-edged sword« (Elliott 1995, 91–92) – which is nonetheless such by definition, according to our study. As regards humility, we use Worthington's three-fold definition (2014): »(1) accurate self-assessment and modest, situationally sensitive self-portrayal; (2) practice of self-sacrificially laying one's life and agenda down for others; and (3) subject to frequent testing by life or by the person attempting to build the virtue of humility through placing the ego under some degree of strain.« The definition becomes more complex through the ensuing study of Augustine's approach to humility.

<sup>2</sup> Here, we will forgo the details of two important distinctions. (1) Willing self-sacrifice and imposed sacrifice. Here, John Meyer's citation is useful: »A democratic conception of sacrifice is possible and can promote connections between familiar environmentalist concerns and many people's everyday lives, values, and experiences. Doing so cultivates sensitivity to the plurality of contexts and audiences in which sacrifice is invoked. It also enables us to recognize sacrifice in places where we otherwise might not. Only then can we begin to differentiate sacrifice by willing citizens, acting on behalf of higher concerns, from sacrifice imposed on unwilling victims, in violation of their interests. This provides a richer appreciation for the conditions of human flourishing.« (2010, 14)

<sup>2</sup> Disproportionate and proportionate sacrifice. For example, Pope John Paul II understood that »Family communion can only be preserved and perfected through a great spirit of sacrifice. /.../ There is no family that does not know how selfishness, discord, tension and conflict violently attack and at times mortally wound its own communion.« (1981, 106). To these lines, however, Pope Francis added, that such strategies should »not involve a disproportionate sacrifice, and demanding only a degree of effort that will not lead to resentment or coercion. Ordinarily this is done by proposing small steps that can be understood, accepted and appreciated, while including a proportionate sacrifice.« (2016, 204)

#### 4. Humility as Corrective of Self-Sacrifice

To operate in concert with virtue, particularly as regards the virtue of humility, self-sacrifice would, according to St Augustine, require specific conditions. Despite his unsystematic approach to virtue, Augustine proves to have a consistent understanding of what virtue is and what it does. For a moral quality to merit the label of virtue, Augustine implicitly requires the presence of the following conditions.

*Virtue is Consonant with Nature.* Augustine states that virtue »is a good habit consonant with our nature«. Virtue is a habit that is formed by, and corresponds to, nature. For Augustine, »the nature is good«. (XI. 17) The natural, created state is faultless and all evil is contrary to nature. Nature is the image of the Creator and participates in God's beauty. God »is good in his creation and fashioning of all substances«. (XII. 1) Accordingly, as a part of creation, human nature is good.<sup>3</sup>

While understanding virtue as being consonant with nature, Augustine defines custom (habit) as »second nature«. Augustine is aware of the classical philosophers describing moral value as the product of habituation, i.e. as a second nature that is produced by the activities of the moral agent. The philosophers of Antiquity claimed that behavioral habits are neither easily acquired nor easily lost and that good habits require much practice. However, while not denying such an understanding, Augustine insists that only God can give true virtues. He avoids defining virtues as mere positive moral achievements. In order to keep away from the Pelagian understanding of moral agency, often in terms of self-sacrifice, Augustine does not presuppose the necessity of moral heroism. For Augustine, the classic language of virtue suffers from a heroic and antagonistic connotation. Such a language would mirror the Pelagian temptation to imagine that a moral agent is able to do good on his own. Self-sacrifice would thus echo the possibility for a person to make himself good.

*All Virtue Coexists with Humility.* Augustine proposes a transformation of the language of virtue and introduces a crucial virtue, humility. Achievement should give way to suffering, opening the door to a corrected understanding of self-sacrifice. A moral agent is not a sovereign self. A moral agent should be willing to be reshaped by the medicine of a gracious God. Moreover, this transformation concerns not only a particular individual but also the whole community. Virtue brings happiness to a community, since »the source of a community's felicity is no different from that of a man«. (I. 15) The transformation of the language of virtue implies an ecclesiology. Such an ascetic self-denial involves the working of a whole community on all of its members, singly and collectively.

The acquired moral quality is not primarily the fruit of human achievement and effort but God's answer to humble petitions. From the very beginnings of the *City of God*, Augustine does not cease to emphasize the power and excellence of humility. The *virtus humilitatis* appears in the *Preface* of Book I. It is therefore not virtues that deserve praise but God who grants such qualities to the humble.

<sup>3</sup> Since the qualities such as virtues have their origin in nature, they are fundamentally good. One could infer that Augustine highly esteems human qualities because he calls them the »admirable and excellent qualities which nature has bestowed on you«. (II, 29)

Compared to the Greek and Roman philosophers, Augustine's account of virtues is turned upside down. For the Ancients, governance required the most virtuous of the community members. For Augustine, without faith such virtues count little, compared to the eminence granted to the humble by divine grace. Humility »is the foundation of all the other virtues hence, in the soul in which this virtue does not exist there cannot be any other virtue except in mere appearance«. Humility is not only the supreme virtue but also a necessary condition for all other virtues. If the heart of a moral agent is not humble, all his other moral qualities lose their weight. Without humility, self-sacrifice is worthless.

*Good Will Develops Nature into Virtue.* One of the main reasons to emphasize the indispensable importance of God, and the humility of a moral agent before God, is Augustine's understanding of human will. Augustine knows from his own experience that neither the knowledge of good nor human habit provide sufficient help against the relapse into sin. While Augustine acquired much knowledge about God during the process of conversion, he still lacks the ability to amend his habitual appetites in accord to his new knowledge. (*Confessions*, VII. 17) This experience led him to formulate the concept of will.

By discussing human will, Augustine brings to light the flaws of the Ancients and his contemporaries. He disagrees with the overconfidence of both the Ancients and the Pelagians regarding the power of knowledge in moral behavior. While the Ancients were oblivious to the notion of sin, Pelagians optimistically disregarded the destructive power of sin. Once reason had illuminated its nature, they all believed there would be no substantial obstacles to living the good life. For this reason, Augustine claims that the philosophers will never be able to secure human happiness in the embrace of wisdom. While he is not rejecting philosophy as such – in *De Beata Vita*, he portrays philosophy as compelling only because of philosophy's capacity to arrive at true happiness (I. 1) –, Augustine offers a new conception of moral philosophy. He not only incorporates the Stoic tradition of transcendent good and understands this good as the incorporeal God but also introduces the notion of will. Human will counterbalances both pure rationality and irrational appetites, motivating the moral agent to lead a virtuous life. Augustine discovers a mediating human faculty, the will, which determines itself in accord with rational or irrational desires while retaining its independence.

Augustine's scheme of habituation is complicated by the fact that the human will is free. »Free will,« says Augustine, »was given first, with the ability not to sin /.../ and was designed for acquiring merit.« (XXII. 30) Because of human freedom, the acts of choice can be either good or evil. If the will falters, then wickedness, which has become habitual, develops and hardens into second nature. But if the will does not falter,<sup>4</sup> then the acts of a moral agent develop into a good habit, i.e. virtue. If this is true, then virtues are both an acquired moral quality and a gift of

<sup>4</sup> Augustine does not mention explicitly what happens during habituation if choices are good. Relying on his definition of good will as »a will by which we seek to live a good and upright life and to attain unto perfect wisdom«, we may presume that the consequence of good choices is a good habit.

God. Since good will and good choices naturally cling to God, an obedient moral agent conforms his will to God's will in order to achieve happiness. Virtue is thus a good habit, acquired by good will. Such a virtue, in turn, deserves eternal happiness: »The reward of virtue will be God himself, who gave the virtue, together with the promise of himself.« (XXII. 30)

*Virtue as Ordo Amoris Achieves Good Use of Things.* Despite his insistence on the radical dependency of the moral agent on God, Augustine allows a certain gradation in virtues. It is true that according to Augustine God is the principal agent and that virtue should serve God only. For virtue to serve the end of human glory is as shameful for virtue to serve the end of sensual pleasure. (V. 20) Nevertheless, God allows »to his creatures the freedom to initiate and accomplish activities which are their own, for although their being completely depends on him, they have a certain independence«. (VII. 30) Humans have the freedom to develop different kinds of virtues, as long as they lead to the supreme good. For example, in order to avoid the sin of the body, a moral agent is invited to strengthen the virtues of purity and courage. Or, to resemble more fully the citizens of the eternal city, one is invited to live the virtue of abstinence. However, abstinence is only good when it is connected with faith in God. Likewise, the virtue of justice is only to be found in a commonwealth whose founder and ruler is Christ.

Since Augustine places such an emphasis on the desired end, even a vice can become a virtue. For example, the Romans' love of praise, though a vice, counts as a virtue because it checks greater vices. (V. 13) Augustine recognizes that some vices could, in fact, have the effect of virtues. While being aware that love of praise was the greatest threat to his post-baptismal happiness (*Confessions*, X) because it inspires pride and the *libido dominandi*, he notes that the bounded passion for glory checked the appetites of the Romans. This greed for praise gave rise to their many marvelous achievements, including patriotic self-sacrifice. Perfection in virtues can therefore take place by the introduction of passions. Passions, Augustine believes, offer training in virtue. While the mind is subjected to God for his direction and assistance and while the passions are subject to the mind for their restraint and control, the passions themselves can be turned into instruments of justice. For example, the emotion of compassion that compels one to come to the aid of a person in need is the servant of reason, and if compassion is shown without detriment to justice, then such an emotion becomes a virtue. (IX. 5)

Virtue refers to a particular end, both the good things of which it makes good use, and the achievements in making good use of good things and evil things. (XIX. 10) It is only when it achieves the good use of either good or evil things that a virtue becomes virtue. In other words, for Augustine a »brief and true definition of virtue is ›rightly ordered love‹«. (XV. 22) Virtue becomes the ordinate condition of the moral agents' affections and attachments in which every object is accorded that kind of degree of love that is appropriate to it. Virtue as *ordo amoris* points to the *telos* of moral and civic education, which makes a moral agent desire according to what he ought. What is more, in characterizing pagan virtues Augustine shows that the earthly city resembles the eternal city since even the earthly

virtues can sometimes educate passions. It is true that love of human praise is to be checked, because all the glory of the righteous is in God, but the Roman virtues offer useful examples to the citizens of the eternal city.

Virtue, finally, brings happiness to a community; »the source of a community's felicity is no different from that of a man, since a community is simply a united multitude of individuals«. (I. 15) Virtue has a strong effect not only on a particular moral agent exercising virtues but also the whole community. Happiness, brought about by a virtuous life, is social since the human race is social by nature. (XII. 28) A happy life for its own sake values the good of friends as its own. (XIX. 3 and 5) Virtue creates community bonds. Virtue brings people into a happy relation with God and one another.

Against this insistence on the social nature of human life, there is Augustine's strong stress on original sin. He sees tension, conflict and insecurity woven into the texture of human existence in its sinful state. However, while it is true that Augustine highly praised this »earthly peace« against the »hell on earth« (XXII. 22), political authority and enforcement are not a necessary consequence of sin. They do not exist merely to hold the wicked back and to enable the virtuous to live untroubled among them. To combat the »darkness that attends the life of human society« (XIX. 6), earthly institutions can only emerge with the virtuous self-denying endeavors of both the earthly and heavenly citizens.

## 5. Conclusion and Four Extensions

---

The most salient and contemporary political implications of self-sacrifice refer to a range of highly debated issues. This essay has enumerated a few in order to show the functioning of self-sacrifice in politics as a double-edged sword. While the effectiveness of some of these issues remains a matter of sharp debate (e.g., reducing government debt or dying for one's country), others are more acceptable. In all instances, the »use« of self-sacrifice gains from the corrective power of the virtue of humility, as understood by Augustine.

Augustine's contribution to the discussion consists of four main points. First, Augustine informs the under-researched debate on self-sacrifice about the faulty overconfidence in the power of knowledge. He views moral action as a more complex reality than did the Ancients. For instance, he does not embrace the Socratic assumptions that people do wrong because they do not know the truth. Augustine shows that the human mind is weakened by long-standing faults, which darken it. Because of sin and the complexity of the self, Augustine denies the possibility of full knowledge about oneself, the world, or God, and thus of the clear role and consequences of self-sacrifice. Despite being aware of man's fallibility, the virtuous moral agent does not fail to do what he intended to do merely through lack of knowledge, even if this lack is not culpable ignorance. Practical wisdom as knowledge cannot fully enable the moral agent to do good in any given situation.

Second, Augustine warns against overconfidence in the power of virtue. The exercise of virtues, even the practice of self-sacrifice, can be only partially constitutive of *eudaimonia*. Augustine is well aware of the many instances of the misery of this world. Participating in happiness in such miserable conditions would reflect corruption of the moral agent (e.g. absence of compassion). Moreover, true happiness can only be fully achieved in the afterlife. While virtues and self-denial or self-sacrifice remain important for Augustine's moral philosophy, they are not the guarantee of human happiness but rather a fruit of human reliance on the promise of that happiness.

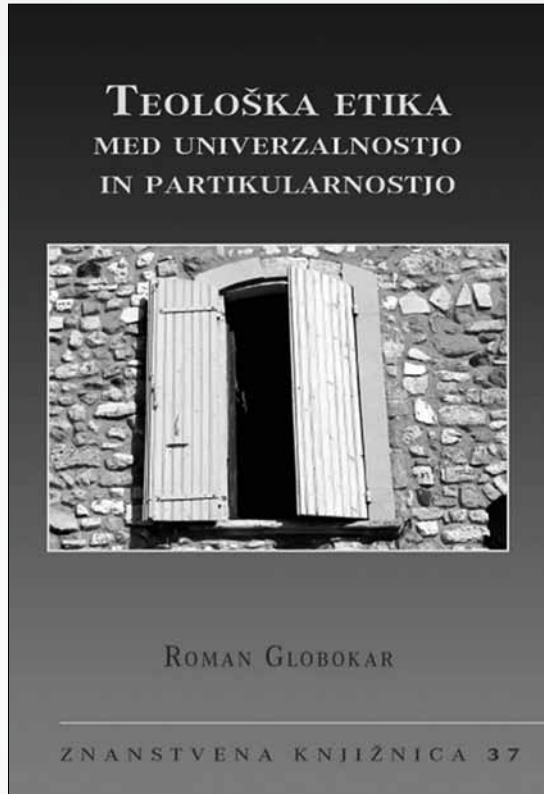
Wariness about overconfidence in either knowledge or virtue points to Augustine's third contribution to the debate: the imperfection of any moral agent or community. »Augustine is clear on this score,« writes Elshstain while relying on his Letters, that »we cannot sustain a sinless condition; we cannot, *pace* Pelagius, by our own unaided efforts, even with the grace of God, 'live without sin, and the fact of having sinned does not prevent a man from turning from it at a future date'«. (1995, 55) By transforming the language of virtue, Augustine repudiates the tradition of requiring the presence of a heroic character in order for a moral agent to perform good actions. What is crucial in moral action, and essential in self-sacrifice, is the attitude of humility with respect to the other, be that other man or God. Individual or communal awareness of imperfection combats pride, which is both the beginning of all personal sin and the cessation of a fellowship of equality under God. Furthermore, awareness of imperfection is crucial to the understanding of the role of the weak human will in a virtuous life. Besides the incapacity of virtue to entirely reflect human knowledge and achieve happiness in this life, the will that forms the virtue can be tempted to embrace the vice instead. Due to the weakness of will, habitual behavior can refrain from acting based on knowledge. The problem of acting incorrectly comes not from the insufficient knowledge but from lack of motivation.

Finally, by weakening the definition of virtue – and thus self-sacrifice through humility – Augustine brings into the debate what Vaclav Havel calls a »transcendental anchor«. Such an anchor proves to be particularly important in the times when the modern individual grasps at the self and not God as the principle of being. Self-sacrifice as a moral act cannot depend on the acts of an individual or community alone. Without receiving strength from God and orienting a moral agent's actions toward the supreme good, which is God, a man is incapable of avoiding the power of pride, sin, violence and death. Augustine's demotion and limitation of virtuous moral and political life has »the paradoxical effect of purifying it, liberating it from its tragic and biased pride, rather than denigrating or abandoning it«. (Foley 2003, 179)

## References

- Augustine.** 2003. *Concerning the City of God against the Pagans*. Trans. Henry Bettenson. London: Penguin.
- Barnett, Robert.** 2012. Political Self-Immolation in Tibet: Causes and Influences. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25:41–64.
- Branas, Charles C., Anastasia E. Kastanaki, M. Michalodimitrakis, J. Tzougas, E. F. Kranioti, P. N. Theodorakis, B. G. Carr, and D. J. Wiebe.** 2015. The Impact of Economic Austerity and Prosperity Events on Suicide in Greece: A 30-Year Interrupted Time-Series Analysis. *BMJ Open* 5, no. 1:1–11.
- Brazier, Margot.** 2006. Human(s) (as) Medicine(s). In: *First do no Harm: Law, Ethics and Healthcare*, 187–202. Sheila A. M. McLean, ed. Hampshire, UK: Ashgate.
- Chellaney, Brahma.** 2013. *Water, Peace, and War: Confronting the Global Water Crisis*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Elliott, Carl.** 1995. Doing Harm: Living Organ Donors, Clinical Research and the Tenth Man. *Journal of Medical Ethics* 21, no. 2:91–96.
- Elstain, Jean Bethke.** 1995. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Felkins, Leon, and Mack Tanner.** 1992. The Common Good and the Voter's Paradox. *Ideas Magazine*, August. <http://perspicuity.net/sd/voter.html> (accessed May 2, 2016)
- Foley, Michael P.** 2003. The Other Happy Life: The Political Dimensions to St. Augustine's *Cassiciacum* Dialogues. *The Review of Politics* 65, no 2:165–183.
- Francis.** 2016. *Amoris Lætitia: Post-Synodal Apostolic Exhortation*. Vatican: Vatican Press.
- Haček, Miro, Simona Kukovič, and Marjan Brezovšek.** 2013. Problems of corruption and distrust in political and administrative institutions in Slovenia. *Communist and post-communist studies* 46, no. 2:255–261.
- Hardin, Garrett.** 1968. The Tragedy of the Commons. *Science* 162, no. 3859:1243–1248.
- Hobbes, Thomas.** 2010. *Leviathan: On the Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*. New Haven, CT: Yale University Press.
- John Paul II.** 1981. *Familiaris Consortio: Post-Synodal Apostolic Exhortation*. November 22. *AAS* 74 (1982): 81–191.
- Kiparsky, Michael, David L. Sedlak, Barton H. Thompson Jr, and Bernhard Truffer.** 2013. The Innovation Deficit in Urban Water: The Need for an Integrated Perspective on Institutions, Organizations, and Technology. *Environmental Engineering Science* 30, no. 8:395–408.
- Krastev, Ivan.** 2012. A Fraying Union. *Journal of Democracy* 23, no. 4:23–30.
- Krugman, Paul.** 2011. Keynes was Right. *The New York Times*. December 29. [http://www.nytimes.com/2011/12/30/opinion/keynes-was-right.html?\\_r=2](http://www.nytimes.com/2011/12/30/opinion/keynes-was-right.html?_r=2) (retrieved May 27 2016).
- Meyer, John M.** 2010. A Democratic Politics of Sacrifice. In: *The Environmental Politics of Sacrifice*, 13–32. Michael Maniates, John M. Meyer, ed. Cambridge, MA: MIT Press.
- Midgley, James.** 2014. Austerity Versus Stimulus: Theoretical Perspectives and Policy Implications. *Journal of Sociology and Social Welfare* 41, June: 11–32.
- Mosse, George L.** 1990. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ostrom, Elinor.** 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parguez, Alain.** 2012. The Fundamental and Eternal Conflict: Hayek and Keynes on Austerity. *International Journal of Political Economy* 41, no 4:54–68.
- Peri, Yoram.** 2000. Rabin: Between Commemoration and Denial. In: *The Assassination of Yitzhak Rabin*, 348–376. Yoram Peri, ed. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ponticelli, Jacopo, and Hans-Joachim Voth.** 2011. *Austerity and Anarchy: Budget Cuts and Social Unrest in Europe, 1919–2008*. London: Centre for Economic Policy Research.
- Price, David.** 2003. From Cosmos and Damian to Van Velzen: The Human Tissue Saga Continues. *Medical Law Review* 11, no 1:1–47.
- Rožič, Peter.** 2014. Church and state: in defense of Augustine's allegory of the two cities. *Perspectives*, May-June:14–17.
- Shakya, Tsering.** 2012. Self-Immolation: The Changing Language of Protest in Tibet. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25:19–39.
- Worthington, Everett L.** 2014. What Are the Different Dimensions of Humility? *Big Questions Online: The Center for the Study of Technology and Society*. November 4. <https://www.bigquestionsonline.com/2014/11/04/what-are-different-dimensions-humility/> (accessed June 1, 2016).





*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2, 373—383

UDK: 37.013:17

Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 08/2016

*Janez Vodičar*

## Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti

*Povzeteke:* Odprava globalne brezbržnosti, o kateri piše papež Frančišek, potrebuje požrtvovalnega posameznika. Da bi motivacijo za edukacijski proces preamknili v zmožnost žrtvovanja, se najprej soočimo z etiko skrbi, ki prestavi temeljno naravnost moralnega premisleka na dialoškost. Da se dialoškost lahko razvije v etično ravnanje, potrebujemo kritičnega posameznika, do katerega nas vodi proces ozaveščanja, kakor ga predpostavlja P. Freire. Nujnost celostnega pristopa v vzgoji, ki bo negovala skrbno naravnost in kritično zavest v globalni zavzetosti, podpremo s postavitvijo edukacije na temelje duhovnosti, kakor to predstavi C. Mayes. Samo ta trojna pot, skrbna naravnost kritičnega posameznika v skupnosti, ki temelji na avtoriteti zavezanosti sebi in drugim, lahko odpre pot, ki bo vodila iz žrtve v podaritev.

*Ključne besede:* globalna brezbržnost, vzgoja za požrtvovalnost, etika skrbi, P. Freire, ozaveščanje, C. Mayes

### *Abstract:* **The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility**

Abolition of global indifference, which Pope Francis writes about, needs selfless individuals. In order to move motivation for educational process into the possibility of sacrifice we first confront the ethics of concern, which shifts the basic orientation of moral reflection to dialogics. In order for dialogics to develop into ethical action we need a critical individual, who can arise through the process of developing awareness as postulated by P. Freire. We substantiate the necessity of holistic approach to education, which would nurture careful orientation and critical awareness of global commitment, by placing education on the basis of spirituality, as shown by C. Mayes. Only this triple path, careful orientation of critical individual in community that is based on the authority of commitment to self and others, can open the way leading from victimhood to offering.

*Key words:* global indifference, education for selflessness, ethics of concern, P. Freire, developing awareness, C. Mayes

Brez pripravljenosti za odpoved, brez zmožnosti, čemu se odreči, bi težko zagovarjali smiselno skupno življenje v družbi, kakor jo poznamo, in še boljše, kakor si

jo želimo. Vzgoja za socialno pravičnost, za demokratične principe odločanja in za versko pluralnost zahteva možnost, videti drugega v vsem, kar drugi je, ob tem pa se odpovedati sebi, pogosto žrtvovati<sup>1</sup> svoje lastne interese v duhu spoštovanja drugih in gradnje skupnosti. To je požrtvovalnost, ki mora biti vključena v držo posameznika, kakor o tem govori Aristotel v kontekstu vrlin, in hkrati sprejeta in podprta v družbi, saj bo drugače težko prinašala pričakovane sadove; temu pa je pravzaprav namenjena. (KKC, tč. 1888)

Iz opredelitve skupnega dobrega in iz utemeljitve tega v spoštovanju osebe sledita tudi odgovornost in soudeležba, ki zahteva, »da postajamo bližnji drugemu in da mu dejavno služimo« (KKC, tč. 1932), zahteva pripravljenost in usposobljenost, žrtvovati svoj čas, svoje zmožnosti in sredstva za druge. Pomanjkanje te zmožnosti v sobivanju lahko vidimo v izrazu, ki ga uporablja papež Frančišek: globalna brezbriznost. S to besedo ne razumemo zgolj neobčutljivosti kot neke psihološke razsežnosti, ampak predvsem posledice, ki iz tega pojma izhajajo: brezvoljnost za spopadanje s problemi družbe, okolja, Cerkve, medosebnih odnosov.

Cilj prizadevanja te razprave je, pokazati, kako prek vzgoje lahko vsaj na neki način prispevamo k spremembi države v smeri večje zavzetosti za dobro vseh. Zdi se, da vzgoja, kakor je v tem trenutku utemeljena, ne prinaša ustreznih etičnih rezultatov v odgovarjanju na konkretne izzive. Za izhodišče jemljemo usmeritev, ki se navdihuje pri načinih pedagoške psihologije, kakor je utemeljevala motivacijo za učenje in razvoj etičnih drž, predvsem v potrebah subjekta vzgoje (Marentič Požarnik 2003, 184–187). Naše prepričanje je, da je nujno treba ob težavnosti sodobnih globalnih problemov osvoboditi izhodišče pedagogike, ki sedaj gradi v veliki meri le na posameznikovi zagledanosti vase, in ga že v izhodišču usmeriti v svet zunaj njega, v odnos (Frančišek 2015a, 17). Takšen pedagoški pristop lahko pomaga pri gradnji etično zavezanega posameznika, ki se bo najprej zavedel svoje lastne globalne brezbriznosti in začel ukrepati. Etika skrbi je ena od poti, po kateri poskušamo razumeti človeka kot tistega, ki po naravi stopa v to dinamiko preraščanja brezbriznosti in išče mehanizme, s katerimi bi mu bilo omogočeno, da iz zaskrbljenosti preide v ravnanje odgovornosti do sebe, do drugih in do okolja. Pri tem se bomo vprašali, ali je to izhodišče dovolj močno za vztrajanje v privzgojenem, še posebno ko govorimo o pripravljenosti, žrtvovati svoje lastne interese in ko naj bi to preraslo v držo požrtvovalnosti. Iščemo pot, kako priti do vzgoje za *habitus*, držo, ki bo dolgoročno spodbujala posameznika k etičnemu delovanju.

## 1. Etika skrbi kot izhodišče osvobajanja egocentrične edukacije

Frančišek v LS (tč. 208) zapiše: »Vedno je mogoče razviti novo zmožnost za izhod iz samega sebe in odhod k drugemu. Brez tega ni priznanja drugih ustvarjenih bi-

<sup>1</sup> Prav je, da na začetku govorimo o žrtvovanju in se počasi usmerjamo k požrtvovalnosti, saj je ta možna le z začetno pripravljenostjo za odpoved čemu, do česar imam vso pravico (Frančišek 2015a, 15).

tij v njihovi lastni vrednosti, ni zanimanja za to, da bi kaj storili za druge, in ne pripravljenosti na omejevanje nas samih, da bi preprečili trpljenje ali uničevanje naše okolice. Temeljna naravnava za preseganje samega sebe, za ozdravitev vase zaverovane zavesti in samozadostnosti je korenika, ki nam omogoča pozornost do drugih in do okolja.«

Predpostavke v zgoraj omenjenem citatu so številne. Če vemo, da okrožnica govori o skrbi za okolje, predvideva človekovo sposobnost, da izstopi iz gole potrebe in hkrati vidi druge, pri tem pa ne sme misliti samo na druge na istem prostoru in v istem času. V tej zmožnosti se moramo za te druge zavzeti in žrtvovati<sup>2</sup> Ta žrtev za druge je smiselna v okviru edukacije le, če verjamemo, da je mogoče razviti to zmožnost in jo krepiti. Temeljno izhodišče, s katerim se je treba najprej spopasti in ga prerasti, je samozagledanost, ki ima danes vir lahko v potrošništvu ali strahu za golo preživetje.<sup>3</sup>

V iskanju ustreznega vzgojnega pristopa, ki bi pomagal pri razvoju etične držbe posameznika, sta veliko obetali raziskava in teorija L. Kohlberga: na nekakšni neokantovski podlagi je postavil tri stopnje (vsako je razdelil še na dve podstopnji), ki jih je opredelil kot predkonvencionalno, konvencionalno in postkonvencionalno. Cilj je vedno postkonvencionalna raven, na kateri je krmilo našega odločanja občja vrednota, kakor je na primer življenje. Pri tem ne smemo pozabiti, da je ta občja vrednota posledica razmišljanja posameznika, ki pride do tega po odmiku od stvarnosti. Pri tej etični drži bi težko govorili o pravem odkluku od sebe, bolj je to zvestoba samemu sebi, saj po Kantovem načelu na neki način negujem dobro voljo, edino res dobro v sebi (Kant 2005, 9–17).

Carol Gilligan, ki je Kohlbergu pomagala pri raziskavah, je ob dekletih in ženah, ki so pri tem sodelovale, začudeno ugotovila, da odgovarjajo drugače kakor moški. Pristale so redno nižje na lestvici kakor pa njihovi moški vrstniki. Sam Kohlberg je ob začetnih raziskavah vključil le moške. Tako je Gilliganova predložila drugo mnenje, ko je v delu *Drugi glas* (Gilligan 1982) premaknila etično presodnost iz racionalnega na skrb, ki naj bi bila tipična poteza ženskega etičnega premisleka. (Noddings 2012, 169) Najprej etika skrbi zanika razliko med »je« in »bi moralo biti«. Saj etičnega življenja ne moremo ločiti od realnega. Če je kantovsko obarvano etično odločanje temeljilo na logično-matematičnem sklepanju, je v etiki skrbi v ospredju dejstvo, da je etično premlevanje vedno vpeto v interakcijo skrbi, zaskrbljenosti skupaj s tistimi in za tiste, ki so vključeni v diskusijo. To je veliko bolj emocionalna kakor racionalna razsežnost. (Gerjolj 2010, 138) V izhodišču je namreč zaskrbljenost za konkretnega človeka, ki je pred mano, in ne za neko abstrak-

<sup>2</sup> Pojem žrtve bi lahko zamenjali tudi z izrazom podaritev, daritev; to bi vneslo veliko bolj pozitivno konotacijo. Naše izhodišče je, da je dobro, otroku privzgojiti zmožnost žrtvovati kaj in ne zgolj graditi na darovanju, ki po svoje vključuje že neko zadovoljevanje osebnih potreb, naj bo to potreba po potrditvi, potreba po dobrem občutku ob sreči drugih ali kaj podobno. Pri tem je treba ohranjati treznost in odgovornost vseh, da skrbijo za primernost žrtvovanja: kljub trenutni razsežnosti, ki je v temelju zmožnost odpovedi, mora vključevati tudi razumnost.

<sup>3</sup> Benjamin Barber zatrjuje, da je potrošništvo nujno vezano na vzgojo novih potreb, ki delajo potrošnika na neki način odvisnega (2007, 236–238). Prav tako je socialna ali kaka druga vitalna ogroženost lahko vzrok za čustveno in moralno otopelost. (Freire 2005)

tno bitje in še manj za idejo. (Slote 2007, 10) Temeljna maksima je vedno: »Deluj vedno tako, da boš vzpostavljaj, ohranjaj in razvijaj skrbne odnose.« (Noddings 2012, 233) Če je Gilliganova utemeljevala drugačnost ženske etične presoje z nje-  
no večjo vključenostjo v konkretno življenje in z njeno pozornostjo do konkretnih ljudi, predvsem pa z biološkim dejstvom materinstva, so poznejši teoretiki iskali bolj mehanske vzroke za človekovo naravnost k skrbi za druge. Tako Slote trdi, da bi morala filozofija skrbi bolj imeti pred očmi psihološke zakonitosti, ko hitro ugotovimo, da že dojenček čuti bolečino drugega (2007, 14). Vsa naša skrb za drugega naj bi temeljila na zmožnosti sočutja, empatije.

Vendar empatija, ki bi bila zgolj zmožnost čutenja z drugim, ni dovolj za etiko skrbi. Ta empatija je utemeljena na odnosu. Številni poskusi so pokazali, kako se Hobbes o človeški naravi moti. Otroci že v ranem detinstvu kažejo sočutje do bolečine in do trpljenja drugega. Pri tem bi lahko sklepali, da je to zgolj še nerazvita zmožnost ločevanja sebe od okolja. A dejstva kažejo, da ni samo to, saj na drugih področjih vidimo, kako lahko takšen otrok že loči sebe od drugih. Etika skrbi empatijo uporablja le za izhodišče, za temelj odnosa, ki je ontološko stanje posameznika. Otroku, ki zmore empatično deliti svoj del, predvsem ohranja odnos do drugega. Povezanosti, odnosnosti se najbolj zavemo, ko nas drugi potrebujejo, ko je ta odnos ogrožen ali se šele vzpostavlja (Held 2006, 47–48). Zavest in držo, živeti v odnosu z drugimi v empatični drži, ko nam je res mar za druge, je treba razvijati in negovati. Zato Noddingtonova predlaga kot najprimernejšo vzgojno pot zgled in dialog, ki morata nujno voditi v praktično življenje (2012, 237–239). »Preko dialoga se več naučimo o drugih in to znanje potrebujemo za to, da bolj delujemo kot skrbniki.« (238) Govorimo o nekakšnem skupnem raziskovanju, ko puščamo drugim, da so drugi, hkrati pa drugim ostajamo zavezani, saj je v naši naravi, da smo sočutni. Pri tem predpostavljamo, da »etika skrbi zavrača popolnoma avtonomnega moralnega akterja in sprejema realnost moralne soodvisnosti« (245). Družba globalne brezbriznosti tega ne priznava in ne podpira, zato je ob vsem, kar utemeljuje etika skrbi, treba poskrbeti tudi za vzgojo tega moralnega akterja, ki pa bo že ob začetku izhajala iz te soodvisnosti. (Gerjolj 2010, 140)

## 2. Paolo Freire in kritična zavest

Pojem ozaveščanja, kakor ga uvede Freire, lahko vodi k samostojnemu moralnemu subjektu, ki bo v samem temelju svoje biti živel v odnosih in za odnose z drugimi. Pri vzgoji takšnega kritičnega in ozaveščenega posameznika govorimo o dialektičnem procesu, ki ga je avtor razvil iz izkušnje svojega pedagoškega dela v boju proti izkoriščanju in poniževanju revnih in brez katerega ni prave humanizacije. (O'Brien 2011, 16) Njegove razlage in koncepti preobrazbe družbe ne temeljijo na revolucionarno zavednih političnih voditeljih ali tako ali drugače razsvetljenih posameznikih (Freire 1997, 82), ampak na kritični zavesti vseh: »Zavest zatiranih, da se morajo boriti za svojo osvoboditev, ni nekakšen dar, ki bi ga podarili revolucio-

narni voditelji, temveč plod lastne »*conscientizagdo*«<sup>4</sup> – ozaveščanja.« (Freire 2005, 67) Sam opredeli ozaveščanje kot proces prihajanja h kritičnemu zavedanju socialnih, političnih in ekonomskih nasprotij v vsakdanjem življenju, to pa dalje vodi k humanizaciji – k zavedanju svojega dostojanstva in kot posledica tega k delovanju iz te zavesti dostojanstva. Šele z ozaveščanjem lahko povežemo teorijo s prakso v uravnoteženi dialektiki in omogočimo posamezniku, da bo ravnal premišljeno in načrtno. Govorimo o ontološki poklicanosti, značilni za človeško naravo, ki na neki način sekularizira vest, kakor jo razume krščanstvo. (Bhattacharya 2011, 206)

Freire je ta koncept razvil pri opismenjevanju razlastninjenih in nepismenih kmetov v rodni Braziliji. Zanj mora biti še tako preprosto učenje abecede družbeno angažirano; ni nevtralne šole in ni možno učenje brez usmerjenosti v praktično življenje, niti pri še tako abstraktni snovi ne. Kljub revolucionarnim pogledom – ni jih hotel povezati z nasilnimi in od vrha povzročeni prevrati, saj verjame v naravno dano učljivost človeka (Dale and Hyslop-Margison 2010, 147), ki zmore dopuščati in spoštovati svobodo vsakega (125) – je vest sekulariziral in jo apliciral v konkretno situacijo vsakega človeka. Ta praktični pristop omogoča kritično refleksijo, ki jo vedno znova preverjamo v konkretnem življenju. Na takšen način notranja povezanost samozavedanja in delovanja vzpostavlja »permanentno dinamično držo nasproti same kulture.« Vzgoja lahko na eni strani prilagaja ljudi na utečene vrednote in na kulturo vladajočih slojev ali pa jih tega osvobaja, s tem ko jim pomaga h kritičnosti, ustvarjalnosti, svobodi, angažiranosti pri odgovornem družbenem udejstvovanju. Tako je v središču kritičnega poseganja v družbo praksa osvobajanja, ki se začne z vzgojnim procesom kultivacije kritične zavesti ljudi s končnim ciljem, da bi prenovili svet. (Ryan 2011)

Kultivacija kritične zavesti mora potekati na temeljih solidarnosti med učiteljem in učencem; »solidarnost zahteva odkrito in pravo komunikacijo« (Freire 2005, 77). Freire to argumentira: »Samo prava komunikacija lahko osmisli človeško življenje. Učiteljevo mišljenje je lahko potrjeno v svoji pristnosti samo preko pristnosti učencev. Učitelj ne more misliti namesto učencev, prav tako jim ne more vstaviti svojih misli. Avtentično mišljenje, mišljenje, ki je zavezano stvarnosti, se ne dogaja v osami slonokoščene stolpa, temveč le v pravi komunikaciji.« (77) Zato zanj sokratski dialog, njegova majevtična metoda, ne more biti prava pot do prebujanja kritične zavesti. Čeprav ta metoda vključuje dialog, je premalo odprta za kritičnost do samega izhodišča, ki ga uporablja učitelj, in preveč gradi na znanju, ki ga obvlada le eden. Poleg tega pri njem praksa, okolje, v katerem človek živi, dobi ontološki pomen, to pa je v sokratski tradiciji bolj omejitev kakor prednost. Freire življenjsko okolje uporabi kot objektivno ozadje, v katerem nihče nima dominacije, ne učitelj ne učenec, ampak je za oba iskanje resnice, pravičnosti in argumentacije tako izhodišče kakor cilj. Samo konkretno življenje, praksa, kakor smo jo omenili zgoraj, je lahko prostor kritičnega dialoga. Prav tako tudi le konkretni človek, saj zanj ni popolnoma nevednega in popolnoma razumnega, sodeluje v

<sup>4</sup> Ta pojem redno tudi v drugih jezikih pišejo v portugalskem izvorniku, niti angleški teksti ga ne prevajajo. To je skovanka, ki ji je najbližji pomen prav razvoj kritične zavesti – ozaveščanje.

tem procesu ozaveščanja. (Freire 2005a, 39) Šele z izhodiščem nepopolnega človeka na obeh straneh pedagoškega procesa lahko vzpostavimo pristen in zaupljiv dialoški postopek, ki bo skupaj s spremembo vsebine izobraževanja in z novimi kritičnimi metodami prek kodifikacije in dekodifikacije konkretne situacije, v kateri so, vodil do *conscientizagdo* – ozaveščanja(40–43).

Osvobajanje posameznika od ujetosti v nevednost ne poteka prek učiteljeve večine spraševanja, ampak prek učenčevega prepoznavanja v konkretnosti nekega določenega okolja in svojih lastnih zmožnostih, da ga sprejme ali spremeni. Učitelj je le tisti, ki sproži proces in spodbuja ohranjanje kritične drže, hkrati pa mora biti odprt, da iz znanega stopa v še neznano (Ryan 2011, 100). Če tega ne upoštevamo, zapademo v tako imenovano bančno vzgojo (*banking education*), ki je vedno bolj tipična za sodobno šolo: »Vzgoja tako postane dejanje polaganja depozitov, vložkov, kjer so učenci vložki in učitelji vlagatelji.« (Freire 2005, 72) Na takšen način učitelj prenaša kulturo nemoči in pasivne drže na učence, ki v svoji nekritičnosti ostajajo ujeti v stare kulturne in družbene koncepte. »Ti, ki uporabljajo bančni pristop, zavestno ali nezavedno (in so številni dobronamerni »bančni uradniki« med učitelji, ki ne sprevidijo, da služijo le razčlovečenju), kot trdi Freire, ne sprevidijo, da depozit sam vsebuje kontradikcijo o sami stvarnosti. Toda, prej ali slej, bodo te kontradikcije pripeljale do tega, da se bodo ti pasivni učenci obrnili proti »udomačevanju« in poskušali udomačiti stvarnost. Lahko bodo odkrili preko življenjskih izkušenj, da je sedANJI način življenja nespravljiv s poklicem postati v polnosti človeško bitje.« (Bhattacharya 2011, 238)

Tako je zanj ozaveščanje »proces, kjer moški (in ženske), ne kot sprejemniki, ampak kot vedoči subjekti, dosežejo poglobljeno zavest tako o socialno-kulturni realnosti, ki oblikuje njihovo življenje, in lastni zmožnosti spremeniti to stvarnost« (Freire 1972, 51). Proces ozaveščanja, kakor smo videli, je možen samo v odprti komunikaciji, za to pa potrebujemo pravo okolje. Okolje, ki ni zgolj prostor, kjer se srečujejo učitelj in učenci in učenci med sabo, ampak duhovno okolje, v katerem se srečajo prave vrednote. Te vrednote namreč šele oblikujejo moč v posamezniku, da zmore razviti svojo naravnano skrb tako zase kakor za druge. Čeprav se Freire bori za pravice obubožanih, poudarja, da bo šele z zmožnostjo razumevanja in odpovedi, ki edina vodi h kritični zavesti, to postalo del solidarnega sveta in skupnega življenja in ne svetovne brezbriznosti in izkoriščanja.

### 3. Clifford Mayes in z vrednotami prežeti temelji vzgoje

Pasivna in nekritična drža sodobnega človeka je posledica marketinške ideologizacije vrednot družbe, v kateri živimo. Odpoved, žrtev, ki je pogosto potrebna, da bi sledili kritični zavesti do družbene stvarnosti, je prav zaradi potrošništva postala odvečna, moteča in družbeno nesprejemljiva. Okolje predvsem vrednostno ne podpira odpovedovanja, razen kadar to pomeni še več potrošnje. Kritičnost je moteča in zato je primerna pogosto le za akademsko okolje, ki ostaja brez posledic za javno življenje. Freirejev poskus kritične zavesti, ki bi jo vzgajali v praksi, ko bi

izhajali iz prakse in jo končno prežemali, je kaj hitro lahko neuspešen, saj ni ustreznega duhovnega vzgojnega okolja. Še posebno v šolah je vedno bolj navzoč trg z vsemi prijemi pridobivanja novih potrošnikov, saj v družbi ni pravega vrednostnega ozadja, ki bi že vnaprej postavljalo neke določene meje in zahteve tržni miselnosti.<sup>5</sup> Kritična zavest, ki bi jo morda še razvili ob temah v šolski diskusiji, bi težko pripravila mladostnika, da bi se odpovedal novi tržni ponudbi, ki se mu vsiljuje na vsakem koraku. Mayes poskuša spremeniti temeljna načela vzgoje, da bi se bila zmožna boriti z marketinško ideologijo. Poskus reševanja javnega šolstva gradi na globinski psihoanalizi C. G. Junga. Šolstvu kot procesu pridobivanja kompetenc za umestitev na trg delavne sile postavlja nasproti pedagoške procese, ki bodo vzpostavljali in ohranjali globino odnosov do sebe, do drugih in do celotne družbe. O vzgoji piše kot o trenutku srečevanja in preroštva. Pri njem je zanimivo, da se vrača tja, od koder je razsvetljeno šolstvo bežalo: k religioznosti in k vnaprej sprejeti avtoriteti. Šola je nekaj svetega in šele s sprejetjem te predpostavke lahko izpolni svojo pedagoško nalogo (Mayes 2005, 11). Uporablja tipične religiozne pristope, da bi poudaril mesto šole in vzgoje, čeprav je njegovo izhodišče strogo antropološko. Trdi namreč, da človek ni rojen le telesno, ampak tudi v svet mišljenja, čustev, etike in duhovnosti (Mayes idr. 2016, 5). Predvsem odnos učitelj – učenec je zanj na neki način religiozen. »Ko se učitelj in učenec srečata, na nek način usodno, razred postane prostor ›resničnega življenja«, nekakšen kontra-kulturni prostor življenja kot nasprotje obkrožujoči kulturi smrti – temu močvirju surovosti in hitre spolnosti brez ljubezni in odgovornosti; kulturi smešne moralne izčrpanosti posameznikov pred digitalnimi in samooklicanimi bogovi; tistimi, ki promovirajo preko-porabo drog, pijač in hrane, ki zadovoljijo naše čute, ne morejo pa nikoli utišati kričanja našega srca, ki je izdalo samega sebe. A prav srce lahko oživi v pravem srečanju učitelja z učencem v eksistencialno avtentični coni razreda.« (Mayes 2005, 19) Učenec najde v učitelju oporo in vir za svojo lastno rast. To ni slepa naslonitev, to je prebujanje v človeku zakopanega hrepenenja po avtoriteti, ki daje trdnost življenju. Po njegovem vsaka kultura pri procesu socializacije gradi na takšni notranji potrebi svojih članov. Zgodbe iz vseh koncev sveta o modrih učiteljih, očetih narodov, preroških voditeljih, pravljичnih junakih, ki jih pripovedujejo otrokom, kažejo na to izvorno naravnost odraščajočih. S temi narativni pristopi vsako družbeno okolje na poseben, a primerljiv način razvija človekovo zmožnost učljivosti in zaupanja, ki je nujna v procesu odraščanja.

Mayes to utemeljuje s sklicevanjem na Jungove arhetipe. Ti arhetipi vzpostavljajo nekakšno metafizično ozadje, psihoduhovni temelj za pravo rast v človečnosti (Mayes 2002, 699). To antropološko izhodišče prenese na področje šole. Najprej razume učitelja kot tistega, ki ga skrbi za učenca. »Skrb, ki ni v tem ali usmerjena v to, da bi učitelj z zdravilnimi nameni v neki arhetipski duhovnosti bil raztresen in včasih celo destruktivno permisiven, v tem smislu sploh ni za-skrbljen (*care-full*). Prav zaradi tega je mogoče skrb tako lahko karikirati s puhloglavim raz-

<sup>5</sup> Barber v svoji kritiki potrošništva celo navaja, da bo moral po načelu Webrovega izvora kapitalizma iz duha protestantizma kapital sam uvesti kontrolo tržnega anarhizma. Še bolj to potrebuje demokracija, saj ne govorimo o ›opravljenem delu«, ampak o vztrajnem skupnem potovanju (2007, 338).



vajanjem sebe in drugih. Kakorkoli že, skrb kot »poslednja zadeva« je drugačna. »Zadeva« druge v luči »poslednosti«. Učiteljev duhovni arhetip vključuje njegovo ontološko skrbno vlogo kot posrednika med učencem in tem razsvetljenjem. Tipično, ta arhetip naj bi vključeval odkrivanje tako učitelja kot učenca, kako vsak izmed njiju vidi to razsvetljenje. Drugače povedano, čeprav mora učitelj skrbno izvajati v naprej postavljene normative, je hkrati temeljno, da ta okvir spoštuje in odgovarja na izražene potrebe teh, za katere skrbi; drugače lahko tvega, da se bo izrodilo v »dobričnost« (*do-goodism*) in celo v psihološko in duhovno zlorabo.« (Mayes 2002, 703–704)

Možnost učenca, da se nasloni na učitelja, omogoča celotnemu vzgojno-izobraževalnemu procesu dialektični odnos rasti. Učitelj s svojim navdihom, preroštvom kaže smer, učenec se šele potem, ko že spozna neki določen življenjski pogled in mu zaupa, lahko sprašuje, ali je to tudi njegova pot življenja (Gerjolj 2013, 194). Pri tem vera vase in zaupanje v učitelja omogočata tudi odgovorno vključitev v okolje. Raznolikost globalnega sveta je možna le z upoštevanjem notranje nasloinitve na potrebo po avtoriteti, kakor jo pomeni Jungov arhetip modreca, duhovnika in maga. Argument, da je pametno upoštevati arhetipsko zaznamovanost v Jungovem smislu, najde v prej omenjenem pojmu skrbi. Mayes je prepričan, da ni učitelja brez tega, da bi ga skrbelo za učenca. Zaskrbljeni učitelj bo edino lahko upošteval celotno človeško razsežnost svojega učenca. Vendar to ni dovolj. »Še več, strinjam se, da če hoče skrb prinašati dobre sadove, mora vključevati ne le zaskrbljenost za koga, ampak tudi za kaj. Brez nekakšnega orientacijskega namena pri spraševanju, kaj drugi lahko postane ali stori, res lahko skrb pelje v dobro počutje, a pri tem se je še kako dobro vprašati, če bo to vedno vodilo k dobremu ravnanju.« (703) S tem se vloga in odgovornost učitelja še bolj povečata, saj edino on ve in zmore oceniti, za kaj je vredno skrbeti. S takšnim pogledom na mesto učitelja v razredu je nujnost zaupljivega odnosa v šoli toliko pomembnejša.

Smiselno se je vprašati, ali ne bo duhovno naravnani in skrbni učitelj postal nekakšen guru. Učitelj je prvi v razredu in nastopa v vlogi preroka: tako je vedno nad učenci. A Mayes ugovarja: »Domnevam, da celo danes ni malo voljnih in dejavnih učiteljev, ki imajo, do določenih mer, ta čut za moralno in socialno poslanstvo, ki ga hrani arhetipska dinamika »učitelja kot narodnega preroka«. Gotovo nam lahko tudi to pomaga razložiti, zakaj ima večina učiteljev tako negotov pogled na z relativizmom razložene kurikularne vrednote.« (708) Pri tem mora učitelj vsekakor biti previden. Najprej mora poskrbeti zase, da bo znal in zmozel živeti v soglasju s svojo celotno osebno naravnanoostjo. Čustveno zrel in spoprijateljen s svojo preroško in učiteljsko poklicanostjo, edino lahko spodbuja k celotni rasti drugih (Mayes in Williams 2013, 15). Za Mayesa sta učiteljevo čustveno neravnovesje in nezmožnost motivacije posledica iztrganosti iz osebne arhetipske zaznamovanosti. Mayes sklene svoj predlog: »S tem, ko daje številne bogate možnosti za osebno in profesionalno rast, je arhetipska refleksija močno orodje za učiteljevo prenavo. V tem smislu učitelj ne le postane voditelj svojim učencem, ampak tudi sopotnik, ne le osvoboditelj, ampak tudi osvobojenec. Arhetip učitelja kot duhovnega voditelja vključuje učitelja, ki je duhoven, kjer se goji njegova moralna in pedagoška

rast preko arhetipske reflektivnosti.« (Mayes 2002, 714)

Pri takšnem razumevanju vzgoje se upravičeno vprašamo, ali nismo iz brezosebnega in kapitalu podrejenega učenja prišli v mistično in nekritično razpoložljivo šolo, ki še zdaleč ne more spremeniti ali nadomestiti ideologije potrošništva in odpreti prostor požrtvovalnosti za vrednote, ki bi premagale globalno brezbržnost. A zgolj kritika šolstva v omejenem obsegu z uporabo alternativnih metod in v zavesti, da je veljavni sistem usmerjen le v nekatere razsežnosti osebnosti, in temu nasprotno poudarjanje celostnega pristopa vsaj na videz ne prinašata veliko kritičnega potenciala, ki bi zmožni porušiti obstoječe pedagoške paradigme in ob tem vzpostaviti nove odnose v družbi za odgovorno demokratično in globalno prepleteno življenje. Mayesova želja, skrbeti za celotnega učenca in učitelja v vsej duhovni in s tem tudi človeški razsežnosti, omogoča komunikacijo, ki bo prek oza-veščanja, kakor ga v duhu osvobajanja razume Freire, lahko vodila k razvijanju vrednote žrtvovanja in požrtvovalnosti. Etika skrbi za drugega se bo kritično in duhovno utemeljena v pristnem dialoškem pristopu spopadla z brezvoljnostjo sodobnega potrošnika.<sup>6</sup>

Pri odpiranju posameznika drugemu in pri usposabljanju, da iz tega človek potem tudi živi, moramo najprej razviti razmere, ki bodo do tega privedle. Naša začetna predpostavka je bila, da za to potrebujemo – poleg uspešnih metod, dobrih vzgojiteljev, učinkovitih vzgojno-izobraževalnih načrtov – v prvi vrsti širši vrednostni okvir. Potrebujemo vzgojno okolje, v katerem bi verjeli v zmožnost preobrazbe, ki o njej govori že Rousseau, kot v rast iz samozagledanega in prestrašenega bitja v skrbnega in odgovornega posameznika, zmožnega žrtvovati se. Če hočemo, da bo to žrtvovanje doseglo dolgoročne in za vse plemenite cilje, mora biti vključeno v smiselno širše okolje, v katerem kljub dialoški etiki skrbi in kritičnosti – tako Freire kakor Mayes – ne bo izključen trezen abstraktni premislek. Za to pa je toliko bolj potrebna začetna žrtev, saj se danes rodimo v svet, poln ponudb, ki po naravi zahtevajo pasivnega potrošnika. Žrtev, odpoved mora zato biti več kakor le trenutna odločitev; to je skupna naravnost, ki jo je treba šele privzgojiti.

## 4. Sklep

Nancy Carlsson-Paige in Linda Lantieri pišeta v svojem prispevku z naslovom O spreminjanju vizije edukacije, da je naloga učitelja, ustvariti skupnost, ki bo omogočila varnost in odprtost tako za preseganje strahu kakor za pripravljenost žrtvovanja. Kot zgled navajata dijaka, ki so mu na poti v šolo ukradli usnjeno jakno. Ni se zoperstavljal in upiral, a se je čutil ponižanega in strahopetnega. V pogovoru, ki ga je v razredu vodila učiteljica, pa je odkril, da je ravnal pametno, saj je v trenutku strahu v sebi »prepoznal« glas, ki mu je govoril to, kar je slišal pri pouku, da namreč nasilni odgovor na nasilje rodi še več nasilja. V hlačnem žepu je imel nož

<sup>6</sup> Ta brezvoljnost temelji – po Mayesovem mnenju – tudi na plitkih in hitro menjajočih se potrebah, ki jih proizvaja medijski svet potrošništva. Zato motivacija, ki bi temeljila na projekciji zadovoljevanja potreb, nujno vodi v razosebljanje in izgubo duhovne zavesti osebnega dostojanstva.

in bi se z njim lahko branil. Ob pogovoru v razredu se je spontano rodila ideja, da vsak žrtvuje nekaj denarja in mu kupijo novo jakno, saj si njegovi domači tega niso mogli privoščiti. »Učiteljica je pri tem pospešila srečanje, dajala ton sočutja in zapanja. Spraševala je z usmerjenimi in odprtimi vprašanji, ki so dijake vodili k refleksiji lastnih občutkov in vedenja z vključevanjem abstraktnega razumevanja, kar so sedaj sposobni uporabiti. Dijaki delijo globoko zavest pripadnosti temu, kar je Martin Luther King imenoval »ljubljen skupnost«, kjer izkušajo, kako so skrbniki za svoje brate in sestre.« (2005, 118)

V omenjenem zgledu lahko povzamemo odgovor na zastavljeno nalogo. Učiteljica je lahko vplivala na svoje učence, ki so bili sposobni to znanje uporabiti v praksi, ker je bila prava avtoriteta, saj je pristopala k svojim učencem v pristni skrbi preroka in voditelja, kakor bi rekel Mayes. Prav tako je učenec v kritični situaciji, kljub ponižanosti in prestrašenosti, ravnal trezno, saj je v sebi začutil kritično zavest, kakor bi rekel Freire, in je tako prekinil krog nasilja. Pri tem je bila vzpostavljena skupnost dialoga, v katerem se je dostojanstvo človeka ohranilo v pristni skrbi, kakor se je izkazalo tudi v predlogu učencev, da sošolcu darujejo<sup>7</sup> del svojega in mu povrnejo izgubljenega, saj si sam tega ne bi mogel privoščiti. Ves čas pa jih je spremljala zmožnost žrtvovanja, ki je že prerasla v požrtovalnost. Najprej so morali prepoznati žrtev, ki jo je naredil njihov sošolec, ko je mirno dal tatovom svojo jakno. Končno so morali sami odstopiti od brezbriznosti, ne, ker bi bili prisiljeni, ampak so v zavesti zavezanosti drug za drugega to storili samoiniciativno. Sošolci bi lahko delili nekakšne dobre nauke in racionalizirali, zakaj se ni izognil nevarnosti. Učiteljica bi lahko vse skupaj prezrla ali pa poklicala policijo. Ker so se za to sami odločili, v pristni povezanosti v duhu skrbi, ki je izhajala iz pedagoškega ozadja naravnosti drugega na drugega, so premagali brezbriznost. Kaj je bilo prej, skrb, kritična zavest, k vrednotam naravnano pedagoško okolje ali pripravljenost na žrtvovanje? Odgovor je nekje vmes – v celostnem in na konkretnega človeka usmerjenem procesu vzgoje. Z učiteljem, vzgojiteljem, ki živi svojo avtoriteto skrbne naravnosti na svoje učence in ga okolje pri tem podpira; v učencih, ki so pripravljene razmisliti o svojem ravnanju in se vključiti v dinamiko medosebne povezanosti, se razvija zmožnost žrtvovanja, odpovedi. A prav ta zmožnost odpira pot nadaljnji ustvarjalni zaskrbljenosti za druge in tudi zase; tako odpravi globalno brezbriznost in v požrtovalnosti spreminja stvarnost v svet, vreden človeškega dostojanstva.

## Krajšave

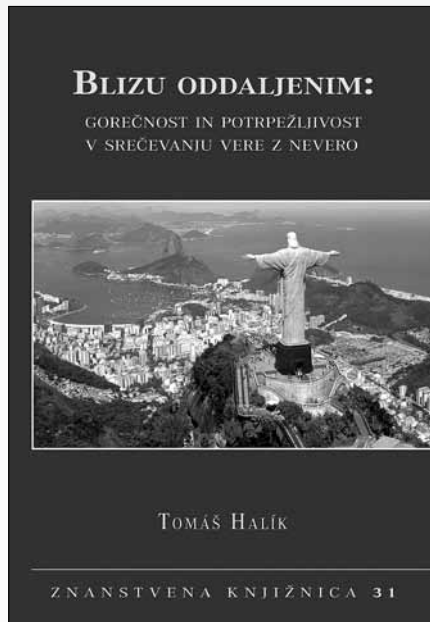
**KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve 1993.*

**LS** – Frančišek 2015 [*Bodi hvaljen / Laudato si'*].

<sup>7</sup> Beseda »darujejo« je tu na mestu, saj to ni več žrtev, ampak trenutek, ko končno razvijemo kritično in zavzeto zavest, zmoremo v žrtvi videti dar in iz tega v duhu požrtovalnosti živeti življenje obdarovanosti.

## Reference

- Barber, Benjamin R.** 2007. *Consumed*. New York: W.W. Norton & Company.
- Bhattacharya, Asoke.** 2011. *Paulo Freire Rousseau of the Twentieth Century*. Rotterdam: Sense Publisher.
- Carlsson-Paige, Nancy, in Linda Lantieri.** 2005. A Changing Vision of Education. V: *Educating citizens for global awareness*, 107–121. Nel Noddings, ur. New York-London: Teachers College Press.
- Dale, John, in Emery J. Hyslop-Margison.** 2010. *Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation*. New York: Springer.
- Frančiček.** 2015. *Bodi hvaljen [Laudato si']*. Ljubljana: Družina.
- . 2015a. *Premagaj brezbržnost in osvoji mir*. Ljubljana: Družina.
- Freire, Paulo.** 1972. *Cultural Action for Freedom*. Harmondsworth: Penguin Education.
- . 1997. *Pedagogy of the heart*. New York: Continuum.
- . 2005. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- . 2005a. *Education for critical Consciousness*. New York: Continuum.
- Gerjolj, Stanko.** 2010. Pomen verskega pouka za oblikovanje skupnosti. V: *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive*, 135–145. Roman Globokar, ur. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Gerjolj, Stanko, in Andrej Saje.** 2013. Religiöse Bildung an Schulen in Slowenien. V: *Religiöse Bildung an Schulen in Europa*, 183–201. Martin Jäggle in Martin Rothgangel, ur. Göttingen: Vienna University Press.
- Gilligan, Carol.** 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Held, Virginia.** 2006. *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike naravi*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Marentič Požarnik, Barica.** 2003. *Psihologija učenja in pouka*. Ljubljana: DZS.
- Mayes, Clifford.** 2002. The teacher as an archetype of spirit. *Journal of Curriculum Studies* 34, št. 6: 699–718.
- . 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- Mayes, Clifford, in Ellen Williams.** 2013. *Nurturing the whole Student*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishings Group.
- Mayes, Clifford idr.** 2016. *Understanding the whole Student*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Noddings, Nel.** 2012. *Philosophy of Education*. Boulder: Westview Press.
- O'Brien, Maeve.** 2011. Towards a Pedagogy of Care and Well-Being: Restoring the Vocation of Becoming Human Through Dialogue and Relationality. V: *Pedagogy, Oppression and Transformation in a 'Post-Critical' Climate*, 14–35. Andrew O'Shea in Maeve O'Brien, ur. London: Continuum.
- Ryan, Anne.** 2011. Conscientization: The Art of Learning. V: *Pedagogy, Oppression and Transformation in a 'Post-Critical' Climate*, 86–101. Andrew O'Shea in Maeve O'Brien, ur. London: Continuum.
- Slote, Michael.** 2007. *The ethics of care and empathy*. New York: Routledge.



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

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

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,385—392  
 UDK: 159.942:27-58  
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

*Tomaž Erzar*

## Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem

*Povzetek:* Članek opisuje čustveno dinamiko dobrodelnosti in žrtvovanja in ugotavlja, da ima spontana, empatična in učinkovita dobrodelnost številne pozitivne učinke na ljudi, ki pomagajo drugim. Žrtvovanje za druge, ki se ne zaveda svojih lastnih čustvenih potreb in vzvodov, ima, nasprotno, vrsto škodljivih posledic za vse vpletene. Učinkovita dobrodelnost včasih bolj kakor drugemu koristi sami osebi, ki pomaga. Članek opisuje možne poti in navaja zglede za pojasnitev tega nenavadnega obrata: posttraumatska rast, dvojna pozornost, nase usmerjeno starševstvo in duhovna motivacija.

*Ključne besede:* dobrodelnost, žrtvovanje, empatija, zavedanje sebe, duhovnost, motivacija

### *Abstract:* **Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People**

The article describes the emotional dynamic of charity and argues that practicing spontaneous, empathic and effective charity benefits the giver in many ways. On the other hand, self-sacrificing without awareness of the underlying emotional needs and reasons on the part of the giver has numerous negative consequences for all involved. Effective charity often helps the giver more than the person helped. The article discusses potential ways for explaining this paradox and cites some illustrative examples: post-traumatic growth, dual focus, mindful parenting, and spiritual motivation.

*Key words:* charity, self-sacrifice, empathy, mindfulness, spirituality, motivation

Sámo dejstvo, da nekdo žrtvuje samega sebe ali celo dá svoje življenje za višji cilj (za sočloveka, idejo, skupino, institucijo), ne pove veliko o tem, kakšni so bili motivi ali vzroki tega dejanja niti kakšne bodo njegove posledice. Če je žrtvovanje samega sebe motivirano z empatijo in naklonjenostjo do drugega, potem pomeni vzor in najvišje dejanje nesebične ljubezni. Če pa so, nasprotno, v njem sledi drugih čustev, zlasti jeze, zaničevanja sebe ali drugih, obupa, poniževanja ali povzdigovanja sebe, potem lahko predvidevamo, da bo dejanje kljub plemenitemu videzu imelo negativne učinke na soljudi. V nadaljevanju bomo predstavili psihološka spoznanja o delu za druge in o samožrtvovanju, terapevtska spoznanja o dvojni pozornosti in o nase usmerjenem starševstvu in razmislek o duhovnem temelju dobrodelnosti.

## 1. Dobri učinki dobrodelnosti

---

Delo za druge ali dobrodelnost je dejavnost, s katero po svoji svobodni izbiri pomagamo sočloveku v stiski in mu namenjamo svoj čas, pozornost, sposobnosti in sredstva (Smith in Davidson 2014). Večinoma takšna dejavnost, zlasti pri stvareh, ki so dolgotrajne ali obsežne, zahteva tudi odrekanje ali žrtvovanje. Čeprav imata torej pojma dobrodelnost in žrtvovanje drug fokus (pri dobrodelnosti je v ospredju drugi, medtem ko je pri žrtvovanju v ospredju oseba, ki se žrtvuje), se pogosto prekrivata.

Pozitivne učinke dobrodelnosti že od nekdaj omenjajo številna duhovna in verska besedila in pričevanja. V zadnjem času je dobrodelnost postala zanimiva tema socialne psihologije in socialnih ved. Stephen Post s sodelavci že več kakor petnajst let raziskuje različne plati dobrodelnosti in pomoči drugim. Temeljno spoznanje teh raziskav je, da dobrodelnost prinaša tistim, ki pomagajo, številne pozitivne učinke (Post 2005, 68–70). Dobrodelnost je, dokazano, povezana z boljšim zdravjem, z boljšim počutjem, z daljšim življenjem, z boljšo imunsko odpornostjo in z večjim zadovoljstvom v odnosih. Dajanje in razdajanje, ne samo v osebnih stikih, tudi razdajanje denarja, sta boljši od prejemanja ali porabljanja denarja zase (Moll et al. 2006, 15625).

Toda boljšega počutja z dobrodelnostjo ni mogoče izsiliti, ugotavlja Post (2009, 23). Če gre nekdo, na primer na dobrodelni koncert, da se bo počutil bolje, to ne bo prava dobrodelnost, zato tudi ne bo užil njenih dobrodejnih učinkov. Boljše počutje nastane kot stranski učinek prave dobrodelnosti, katere prvi cilj je nesebična pomoč drugim, ko se človek lahko v celoti preda temu delu. Raziskovanje dobrodelnosti je ob tem izpostavilo še neko podobno lastnost: ugotovljeno je bilo, da več dobrodelnosti resda prinese več zadovoljstva, toda le do tiste mere, ko se razmerje obrne in več dobrodelnosti prinese enako ali manjšo mero zadovoljstva. Najti pravo mero pomeni, da človek ne more povečati blagodejnih učinkov dobrodelnosti tako, da poveča napor, ki ga vlaga v razdajanje drugim, da, na primer, poveča število ur, ki jih tedensko namenja delu za druge, ali poveča vsoto denarja, ki ga poklanja dobrodelnim organizacijam. Vsak od nas ve, kdaj ni več predan stvari, kdaj dobrodelnost ni več tako spontana kakor prej. Zanj se morda preveč trudi ali začne opažati, da se trudi, in takrat blagodejnih učinkov dobrodelnosti ni več.

Drža prave dobrodelnosti, ki nehote prinaša pozitivne učinke tudi za tistega, ki pomaga, torej ne sme biti preračunljiva, niti pretirana, niti preveč naporna. Je potemtakem vsaka dobrodelnost vsaj malo tudi sebična? Že od nekdaj se je v filozofiji postavljalo vprašanje, ali je sploh možna prava dobrodelnost in ali ne pomagamo tudi zato, da bi si olajšali stisko, ki jo čutimo ob stiski drugega. Nedavna raziskava z magnetnoresonančnim slikanjem možganov je pokazala: kadar se lotevamo dobrodelnosti, ki gre lahko tudi na našo škodo ali zahteva napor, tega ne delamo zaradi svoje lastne stiske, ampak zato, ker smo empatično povezani z drugo osebo, ki je v stiski. Pri odzivanju na stisko sočloveka se v možganih sprožijo centri, ki so povezani z ugodjem, z medsebojno povezanostjo in z zaupanjem, ne pa tudi centri, ki jih sprožita osebno nelagodje in bolečina (FeldmanHall et al. 2015, 353).

## 2. Učinkovita empatija

---

Temelj dobrotelčnosti je empatično odzivanje; to je – glede na svojo nevroatomsko podlago – sestavljeno iz treh ločenih podprocesov, iz kognitivne empatije, iz čustvene empatije in iz sočutne empatije (Coutinho et al. 2014, 542–543). S kognitivno empatijo si pomagamo razumeti, kako je človeku v podobni situaciji: »Vem, da oseba ne spi in zaradi tega trpi, je stalno utrujena, pobita, vidim na obrazu, da zgleda slabo. Predstavljam si, da ji ni lahko.« Kognitivno zavedanje o potrebah drugih je učinkovito v skupinah in v kolektivih, toda hkrati je lahko tudi povsem hladno in preračunljivo. Čustvena empatija pomeni, da stisko sočloveka tudi začutimo: prizadeti smo, če je nekdo drug prizadet, in trpimo zaradi bolečine drugega. Čustvena empatija je pogoj za iskreno pomoč. »Vem in pri sebi občutim, kako oseba trpi in tudi sam ponoči preiščujem o tem; njena stiska mi ne dá spati.« Slaba plat čustvene empatije je pomanjkanje razmejitve med osebo, ki trpi, in osebo, ki želi pomagati. Kadar je oseba, ki naj bi pomagala, preplavljena s stisko, njena pomoč ni učinkovita. Če tudi sam ne spim dobro, sem napet, negotov in imam občutek neučinkovitosti, kot posledica tega drsim v slabo razpoloženje. Občutek, da mi ne gre, me preplavi in se prenese tudi v odnos s človekom, ki bi mu rad pomagal. Psiholog Martin Hoffman je to stanje opisal kot »empatično prekomerno vzbujenje« (2000, 197–218). Sočutna empatija pa pomeni, da ima oseba, ki želi pomagati, poleg kognitivnih in emotivnih tudi socialne sposobnosti in iniciativnost, zaradi katerih bo njena pomoč ne samo iskrena in čuteča, ampak tudi učinkovita.

Za učinkovito dobrotelčnost sta tako potrebni neka določena uravnoteženost in povezanost med razmišljanjem in skrbjo ali čustvi in dejanji. Sklepamo lahko, da prav ta povezanost prinaša sproščeno, nehoteno zadovoljstvo, ki ga daje dobrotelčnost. Videli smo, da lahko zaradi prevelikega vživljanja v stisko drugih pri osebi, ki pomaga, nastane empatična preobremenjenost. Toda tudi odsotnost sočutnega odzivanja (ali zgolj kognitivno procesiranje stiske ali/in odklanjanje čustvenega vpliva) je stresna: študentje medicine, ki so trpeli zaradi izgorelosti, in teh je bilo v raziskavi skoraj polovica, so imeli na poprejšnjem testiranju bistveno nižje rezultate pri vprašanih o altruističnem razdajanju, o odgovornosti zdravnikov do družbe in o medicinski pomoči ranljivim skupinam (Dyrbye et al. 2010, 1179).

Kakor velja za druge oblike ustvarjalnega napora, je očitno tudi pri dobrotelčnosti pomembno pravo razmerje med obremenitvijo (skrbjo, pretresenostjo) in učinkovitostjo. To razmerje ali stanje (Csikszentmihalyi je zanj uporabil izraz tok, *flow*) je prijetno in človeka posrka vase, prinaša nehotene blagodejne učinke in vrača energijo tistemu, ki se razdaja (1988).

## 3. Pretirano samozrtvovanje

---

Ena od zelo širokih in v naši kulturi dobro uhojenih stranpoti dobrotelčnosti je pretirana pripravljenost na samozrtvovanje. Pozabiti sebe ali samopreseganje je



nedvomno moralna krepost (Frankl 1984). Vprašanje pa je, kako doseči to držo, da ne bo pretirana, ker se bo drugače sprevrnila v svoje nasprotje: namesto samopreseganja se bo pokazalo samopotrjevanje.

Samožrtvovanje je medalja z dvema platema: prva je soljudem koristna, druga destruktivna. Kadar človek žrtvuje nekaj svojega, nekaj, kar je zanj dragoceno, in tega ne naredi iz sočutja do stiske drugih, potem bo to svojo uslugo zahteval nazaj. Poglejmo zanimiv primer iz raziskave, v kateri so udeleženci namenili svoj (v raziskavi podarjeni) denar skrbi za okolje. Pokazalo se je, da je bila pripravljenost na odrekanje povezana z večjo jezo do tistih, ki na to niso bili pripravljene (Belanger et al. 2014, 505). Večja pripravljenost na samožrtvovanje je bila poleg tega povezana z večjim pričakovanjem, da se bodo spremenili, in z manjšo naklonjenostjo do teh ljudi. Povedano preprosto, to bi pomenilo, da odrekanje, ki se ni zgodilo iz sočutja, nikoli ni brez računice: v človeku sproži čustveni primanjkljaj, frustracijo in nato jezo. In bolj radikalno rečeno: nihče ne more biti žrtev, ne da bi za svoje odrekanje ali stisko povsem nezavedno zahteval povračilo. Samožrtvovanje, ki se ne zaveda svojih vzvodov, je nevarno, ker vodi prek jeze v nesočutna dejanja do soljudi, pri tem pa ima oseba občutek, da dela prav, da ima pravico do povračila – ali celo, da dela dobro. Resnica je prej nasprotna: namesto da bi nekemu pomagali, pomagamo samo sebi, drugemu pa škodujemo. Pa tudi pomoč sebi je zelo zasilna, ker ne temelji na stiku z osebnimi potrebami.

Podobna ugotovitev prihaja iz študije, ki je preučevala okoliščine pretirane trdnosti in gorečnosti (McGregor in Marigold, 2003). Študentje, ki so o sebi menili, da imajo dobro samopodobo, so v situaciji, ki je ogrozila to podobo, preusmerili svojo energijo v pretirano zagovarjanje neke z občutkom svoje lastne ogroženosti povsem nepovezane družbene teme. Njihova domnevna gorečnost je očitno izhajala iz občutka ogroženosti, ki se ga niso zavedali. Zelo podobno ravnaajo ljudje glede politike, ko svoje frustracije v domačem okolju ali službi preusmerijo v politični fanatizem. Ugotovitev pa je zelo pomembna tudi za preučevanje dobrotelčnosti: goreča dobrotelčnost lahko pomeni preusmeritev pozornosti na socialno in moralno cenjeno temo oziroma dejavnost, ki pa jo poganja občutek osebne negotovosti in pa potreba po prikrievanju tega občutka pred drugimi ali/in pred samim seboj.

#### **4. Pomoč drugemu je pomoč sebi**

Psihoterapevt Frank Riessman je v zvezi s prostovoljnimi delom za druge in s sodelovanjem v skupinah za samopomoč, kakor so anonimni alkoholiki, že pred desetletji opazil, da pomoč drugim včasih bolj koristi tistemu, ki pomaga, kakor osebi, ki ji je pomoč namenjena (1965, 25). Človek, ki pomaga, dobi prek stika z osebo, ki ji naklonjeno pomaga, občutek svoje lastne učinkovitosti. Poleg tega, da sebe ne doživlja več kot nemočno žrtev svojih težav, ki so se prej zdele nepremostljive, se v njem prek zaupanja, namenjenega osebi, ki ji pomaga, krepí zaupanje vase. Tako na primer definira moč in vpliv, ki ga imajo ljudje na druge ljudi, v svoji novi knjigi Dacher Keltner (2016). Vpliva ne dosežemo z močjo in s prisilo, ampak

z zaupanjem, ki nam ga namenijo ljudje. Še več, če oseba, ki pomaga, dobljenega zaupanja in energije ne porabi nezavedno za reševanje svojih potreb po uveljavljanju, kontroli in premoči, ampak zaupanje spet usmeri v empatični stik s soljudmi, potem se bo ta oseba s časom znašla v središču pozornosti in imela med ljudmi čedalje večji vpliv.

To vzajemno moč zaupanja in sovplivanja si lahko dodatno pojasnimo s starševstvom. Empatična pomoč otroku slej ko prej obogati same starše. Kaj omogoča staršem to notranjo obogatitev? Odgovor bi lahko našli v načinu, kako ljudje premagujemo stresne in travmatične dogodke, ki nas najprej prisilijo v obrambno, v reaktivno vedenje, prežeto s strahom in izogibanjem, nato pa v poglobljen stik s svojo stisko in v ubesedenje te stiske v varnih medosebnih odnosih. Starši so srečnejši in imajo bolj izpolnjeno življenje, če jim uspe negativne plati skrbi za otroke (čustva jeze, obupa in krivde, finance, neprespanost, stres v zakonu) obrniti v pozitivne (smisel življenja, zadovoljitev temeljnih potreb, čustva ponosa, povezanosti, sočutja, družbeno priznanje). (Nelson et al. 2014, 847) Stik z negativnimi čustvi ob hkratnem stiku z empatičnimi ljudmi omogoča, da naša izkušnja dobi drugačen, netravmatičen pomen, to pa je zanesljiv znak tako imenovane posttravmatske rasti (Park 2010). Na podobnem principu je zasnovana ideja nase usmerjenega starševstva (*mindful parenting*, glej Duncan et al. 2009), ki uči starše, kako usmeriti pozornosti nase in sprejeti svoja čustvena stanja. Zdi se, da je prav empatično sprejemanje teh stanj v kriznih obdobjih otrokovega odraščanja ključ za izboljšanje celotne družinske situacije. V nedavni raziskavi šestih vidikov dobrega starševstva (pozorno poslušanje, sočutje, sprejemanje sebe kot starša, nereaktivno vedenje, čustveno spremljanje otroka in sebe) je bil samo en vidik povezan z zmanjšanjem simptomov tesnobe in depresije pri mladostnikih, kakor so ga zaznale matere, in to prav neobsojajoče sprejemanje sebe kot starša (Geurtzen et al. 2015). Tu nazorno vidimo, kako pomoč drugemu ne pomeni direktnega poseganja (z vedenjskimi prijemi discipliniranja, ko je vse breme na otrokovih ramenih, starši pa imajo vso kontrolo in moč), ampak posredno sprejemanje svojih lastnih kaotičnih, neintegriranih čustvenih stanj in stisk (popuščanje kontrole na račun večjega zavedanja sebe in večje fleksibilnosti in zaupanja glede tega, kaj lahko prineseta stik in interakcija z otrokom). Sprejemanje teh stanj preprečuje, da bi pomoč otroku postala nova oblika pretiranega posvečanja (žrtvovanja) otroku ob hkratnem prikrivanju svojih lastnih potreb in težav.

Pri tem je pomembno, da obrat k sebi pri osebah, ki želijo pomagati drugim, ne postane indiferenca, ali distanciranje, ali užaljeno odklanjanje stika (Simonič in Poljanec 2012, 115). Videli smo, da obrat k sebi zaustavi reagiranje, toda da bi postal notranja drža, morajo starši poiskati globlji, svoj lastni smisel tega umika. Če imajo umik vase zgolj za posledico mladostnikovega vedenja, potem se jih obrat k sebi ne bo v notranjosti dotaknil. Če pa, nasprotno, mladostnikovo vedenje prepoznajo kot delno posledico svojih lastnih težav in svoje reagiranje prepoznajo kot naučeno vedenje, ki jih spremlja iz domače družine in ki jim je že takrat povzročilo veliko stisk, potem obrat k sebi pomeni možnost dograditve osebnih bolečih izkušenj. To pa je prav tista lastnost, ki jo je v zvezi z vplivom izpostavil tudi Keltner

in poimenoval kar skromnost: kdor vpliva ne porabi neposredno zase, bo imel posredno še večji vpliv in bo še bolj koristil sebi in drugim. Tudi raziskovanje ne-varnih oblik navezanosti otroka na starše je pred desetletji izpostavilo isto ugotovitev: osebno odraščanje ob otroku odpre možnost prekinitve medgeneracijskega prenosa ne-varnih oblik navezovanja. (Verhage et al. 2016, 338)

## 5. Dvojna pozornost in pristnost

Obrat k sebi, stik z osebnimi razlogi za pomoč drugim in sprejemanje svojih lastnih čustvenih stanj bi lahko pojasnili na podlagi spoznanj nevropsihoterapije o tako imenovani dvojni pozornosti in pristnosti. Prvi element dvojne pozornosti je preusmeritev pozornosti (*attentional deployment*): ko nekomu pomagamo, pozabimo na svoje težave, ker svoje misli spontano odtegnemo od premlevanja svojih lastnih težav in od tuhtanja o njih (Wadlinger in Isaacowitz 2011, 76–77). Prav tako se stiska ljudi zmanjša, ko vidijo, da jih njihova nemoč ni povsem preplavila in da lahko kljub stiski zagotavljajo pomoč drugim ljudem. Drugi element dvojne pozornosti je iskrena skrb in empatija do drugega, ki na naraven način preusmeri in pritegne pozornost. Usmeritev pozornosti, kakor sta ugotovila Chopko in Schwartz (2009), ki nima empatične podlage, tudi nima nujno pozitivnih učinkov. Toda potreben je še tretji element dvojne pozornosti, saj še vedno obstaja nevarnost, da človek prek pomoči drugim odvrne pozornost od svojih problemov. Ta element je vsaj minimalno zavedanje svojih problemov, zavedanje nevarnosti, da bi človek prek pomoči drugim te probleme prikril ali/in preložil na druge, in pa osebna osmislitev ali poglobitev tega zavedanja. Vsi trije elementi skupaj prispevajo k obratu, ko napor postane ustvarjalen, ko stiska prinaša osebno rast in vrača energijo in ko se meja med tem, kar je koristno zate, in tistim, kar je koristno zame, zabriše.

Novejše terapevtske šole poudarjajo, da je razvijanje dvojne pozornosti v varnem odnosu ključni element zdravljenja travme (*EMDR* (Shapiro 2001), *mindfulness* (Siegel 2010), *progressive counting* (Greenwald 2013), *attentional bias modification therapy* (Bar-Haim 2010)). Sklepamo lahko, da tudi pri oblikah pomoči, ki smo jih omenili zgoraj, govorimo o podobnem procesu: tisti, ki pomaga, nehote razvija svojo dvojno pozornost, nase in na drugega, in s tem pomaga sebi. Pri tem, kakor smo videli, niti ni pomembno, kdo je vir travmatičnih občutkov, otrok na primer ali pa sama reakcija staršev na otroka. Ključno za učinkovito pomoč je, da oseba, ki pomaga, usmeri naklonjeno pozornost na travmatično vsebino in na pomirjujoči stik z drugo osebo. Blaga navzočnost nekoga, ki je v stiku s sabo, s svojim doživljanjem, je vedno zdravilna: omogoča stik s sabo drugemu in medsebojni pristni stik.

Psihoterapevt Carl Rogers je poudarjal, da mora biti terapevt bolj kakor karkoli drugega pristen (1957). Za pristnost je potreben dober stik človeka, ki pomaga, s samim sabo, s svojimi čustvi, in ta stik omogoča stik s sabo še drugi osebi in tudi iskren stik med obema osebama. V tem smislu je tudi terapevtska pomoč utemeljena na učinkoviti empatiji, ki z dvojno pozornostjo prestrukturira implicitno reagiranje, pri tem pa je bolj kakor to, kdo komu pomaga, pomembna iskrenost.

## 6. Duhovna motivacija dobrodelnosti

Naše razmišljanje bi lahko sklenili z mislijo, da je prava dobrodelnost – ali odpoved sebi oziroma žrtvovanje – v sebi sklenjena dejavnost, ki navzven seva empatijo in ima zadoščenje v sebi. Živi iz skromnosti, to pomeni, da se zaveda tega, kar prejema od drugih. Zato ni čudno, da je najpogostejša motivacija ljudi, ki pomagajo drugim ljudem, po njihovih lastnih besedah duhovna. Kar 83 % jih pravi, da jih k dobrodelnosti in k sočutju do soljudi spodbuja občutenje božje ljubezni (Lee, Poloma in Post 2013, 15). Z drugimi besedami, dobrodelnost velike večine ljudi črpa moč iz občutka ljubljenosti in iz vira ljubezni, na katerega se lahko vedno oprejo. Ista raziskava je pokazala, da so ljudje, ki občutijo božjo ljubezen več kakor enkrat dnevno, dvakrat bolj pogosto dobrodelni kakor preostali ljudje. Iz tega lahko sklepamo, da obrat k sebi večini ljudi, ki so dobrodelni, pomeni tudi obrat k notranjemu viru opore in ljubezni (Kompan Erzar 2006, 29). Zunanja stiska (bodisi moja bodisi tista pri soljudeh) postane zanje priložnost ne le za zavedanje sebe, ampak za obrat k večjemu viru dobrodelnosti, k temu, kar doživljajo kot objektivni vir dobrote. In to bi bil lahko četrti element, ki daje temelj in pristnost dobrodelnosti.

## Reference

- Bar-Haim, Yair.** 2010. Research Review: attention bias modification (ABM): a novel treatment for anxiety disorders. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 51, št. 8:859–870.
- Chopko, Brian A., in Robert C. Schwartz.** 2009. The Relation Between Mindfulness and Post-traumatic Growth: A Study of First Responders to Trauma-Inducing Incidents. *Journal of Mental Health Counseling* 31, št. 4:363–376.
- Coutinho, Joana Fernandes, Silva Patrícia Oliveira in Jean T. Decety.** 2014. Neurosciences, Empathy, and Healthy Interpersonal Relationships: Recent Findings and Implications for Counseling Psychology. *Journal of Counseling Psychology* 61, št. 4:541–548.
- Csikszentmihalyi, Mihaly.** 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.
- Duncan, Larissa G., Douglas J. Coatsworth in Mark T. Greenberg.** 2009. A Model of Mindful Parenting: Implications for Parent – Child Relationships and Prevention Research. *Clinical Child and Family Psychology Review* 12, št. 3:255–270.
- Dyrbye, Liselotte N., Francis S. Massie, Anne Eacker, William Harper, David Power, Steven J. Durning, Matthew R. Thomas, Christine Moutier, Daniel Satele, Jeff Sloan, Tait D. Shanafelt.** 2010. Relationship between burn-out and professional conduct and attitudes among US medical students. *Journal of the American Medical Association* 304, št. 11:1173–1180.
- FeldmanHall, Oriël, Tim Dalgleish, Davy Evans in Dean Mobbs.** 2015. Empathic Concern Drives Costly Altruism. *NeuroImage* 105:347–56.
- Greenwald, Ricky.** 2013. *Progressive Counting within a phase model of trauma-informed treatment*. New York: Routledge.
- Hoffman, Martin L.** 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keltner, Dacher.** 2016. *The Power Paradox: How we gain and lose influence*. New York: Penguin Books.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. Razvoj in pojmovanje osebe v relacijsko družinski paradigmi. *Anthropos* 38, št. 1/2:27–34.
- Lee, Christopher W., Graham Taylor in Peter D. Drummond.** 2006. The active ingredient in EMDR: is it traditional exposure or dual focus of attention? *Clinical Psychology and Psychotherapy* 13, št. 2:97–107.
- Lee, Matthew T., Margaret M. Poloma in Stephen G. Post.** 2013. *The Heart of Religion: Spiritual empowerment, benevolence, and the experience of God's love*. New York: Oxford University Press.
- McGregor, Ian in Denise C. Marigold.** 2003. Defensive Zeal and the Uncertain Self: What

Makes You So Sure? *Journal of Personality and Social Psychology* 85, št. 5:838–852.

- Moll, Jorge, Frank Krueger, Roland Zahn, Matteo Pardini, Ricardo de Oliveira-Souza in Jordan Grafman.** 2006. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, št. 42:15623–15628.
- Piliavin, Jane A.** 2003. Doing well by doing good: Benefits for the benefactor. V: Corey L. M. Keyes in Jonathan Haidt, ur. *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived*, 227–247. Washington: American Psychological Association.
- Post, Stephen G.** 2005. Altruism, happiness, and health: It's good to be good. *International Journal of Behavioral Medicine* 12, št. 5:66–77.
- Post, Stephen G.** 2009. It's good to be good: science says it's so. *Health progress* 90, št. 4:18–25.
- — —. 2014. Six sources of altruism: Springs of morality and solidarity. V: Vincent Jeffries, ur. *Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity*, 179–193. New York: Palgrave Macmillan.
- Riessman, Frank.** 1965. The »helper« therapy principle. *Social Work* 10, št. 2:27–32.

**Shapiro, Francine.** 2001. *Eye Movement Desensitization and Reprocessing*. 2. izd. New York: Guilford.

**Siegel, Daniel J.** 2010. *The Mindful Therapist: A Clinician's Guide to Mindsight and Neural Integration*. New York: W.W. Norton.

**Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec.** 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:113–122.

**Smith, Christian in Hilary Davidson.** 2014. *The Paradox of Generosity: Giving We Receive, Grasping We Lose*. New York: Oxford University Press.

**Verhage, Marije L., Carlo Schuengel, Sheri Madigan, Richard M. Pasco Fearon, Mirjam Oosterman, Rosalinda Cassibba, Marian J. Bakermans-Kranenburg in Marinus H. Van Ijzendoorn.** 2016. Narrowing the transmission gap: A synthesis of three decades of research on intergenerational transmission of attachment. *Psychological bulletin* 142, št. 4:337–66.

**Wadlinger, Heather A., in Derek M. Isaacowitz.** 2011. Fixing our focus: Training attention to regulate emotion. *Personality and Social Psychology Review* 15:75–102.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,393—403  
 UDK: 27-475.2-185.53  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 07/2016

*Tadej Stegu*

## Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem

*Povzetek:* Drugi vatikanski koncil presega pojmovanje, ki se v razumevanju pashalne skrivnosti opira predvsem na tipologijo velikonočnega jagnjeta in poudarja trpljenje in žrtvovanje. Koncil bolj poudari zgodovino odrešenja, zgodovino nadnaravnega božjega poseganja v prostor in čas. Pregled pridigarških osnutkov zadnjega desetletja pokaže, da je v homiliji na Slovenskem včasih še mogoče najti poudarjanje zgolj Kristusovega trpljenja in žrtve na križu, Kristusovemu vstajenju pa je v takšnih primerih pripisan le apologetični pomen kot potrdilo Kristusovega božanstva.

*Ključne besede:* žrtev, odkupitev, odrešenje, pashalna skrivnost, homilija, Oznanjevalec, pridigarški osnutki

*Abstract:* **Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia**

The Second Vatican Council has surpassed the notion of the Paschal Mystery that was based mainly on the typology of the paschal lamb, emphasizing suffering and sacrifice. It has highlighted the history of salvation as a history of supernatural intervention by God into space and time. A review of homiletic drafts in Slovenia over the last decade has shown that emphasis has more often been given to Christ's suffering and sacrifice on the cross, while giving only apologetic significance to His resurrection as a proof of His divinity.

*Key words:* sacrifice, redemption, salvation, paschal mystery, homily, Oznanjevalec, homiletic drafts

Krščanstvo v svojem bistvu ni svetovni nazor niti moralni sistem, ampak v prvi vrsti zgodovina odrešenja. Središče vse odrešitvene zgodovine pa je Kristusova velikonočna skrivnost, ki naj bi po drugem vatikanskem koncilu navdihovala katehezo in vsak krščanski pouk, »v katerem mora zavzemati odlično mesto liturgična homilija« (BR 24). Ko govorimo o velikonočni skrivnosti, s tem ne mislimo na skrivnost v spoznavnem smislu, kakor smo vajeni na primer, ko govorimo o skrivnosti Svete Trojice, ampak mislimo na konkretni odrešitveni dogodek, razodet vsem narodom (Rim 16,25–26). V prispevku bomo spomnili na zgodovinsko zameglitev pashalne skrivnosti, povzeli glavne poudarke pokoncilskega razumevanja vloge žrtve in pashalne skrivnosti in s pregledom in analizo pridigarških osnutkov preverili poudarke, ki so povezani z vlogo žrtve v oznanjevanju, predvsem v homiliji

na Slovenskem. Raziskali bomo, koliko je koncilski pogled na žrtev in na pashalno skrivnost, ki je navzoč v teologiji, prodrli tudi v oznanjevanje, predvsem v homilijo na Slovenskem. Pregledali bomo pridigarske osnutke, ki so izhajali kot revija *Oznajevalc* v letih 2005–2015. Izpostavili in teološko ovrednotili bomo besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski in moralno-juridični poudarki, in tista, v katerih prevladujejo kerigmatični poudarki s celovitim pogledom na pashalno skrivnost.

## 1. Zgodovinska zameglitev pashalne skrivnosti

Zgodovinsko gledano, je treba priznati, da se je predvsem v zahodni teologiji zgodila delna zameglitev pashalne skrivnosti. V srednjem veku v teologijo vdira duh rimskega prava. Anzelm iz Canterburyja skonstruira *nauk o odrešenju*, ki temelji na ideji nadomestne zadostitve. Izhaja iz božjih lastnosti pravičnosti in usmiljenja in iz pojma greha kot neskončne žalitve božje časti, nato pa iz konkretnega položaja grešnega človeštva sklepa na potrebnost nadomestne zadostitve, kakršno more dati le učlovečeni Bog, saj bi popolne zadostitve neskončnemu Bogu ne moglo dati nobeno zgolj ustvarjeno bitje. (Barth 1992)

Sistematično zoževanje pojma odrešenja na moralno-juridično raven, kakor se je dogajalo v teologiji in nato v oznanjevanju poznega srednjega veka, ima lahko za posledico razumevanje, v katerem odrešenje postane le še zadostitev, ki jo človeštvo s Kristusovo žrtvijo daje razžaljenemu Bogu – ni pa odrešenje v takšnem gledanju ozdravljenje in nadnaravno dvignjenje ter pobožanstvenje padlega človeštva, kje šele, da bi imelo pomen za vse veseljstvo. Kristusovo vstajenje in povečanje z vidika zadostitve in zasluženja sploh ne more soditi k objektivnemu odrešenju ali k bistvu odrešilnega dela, ampak ima kvečjemu vrednost dokaza za Kristusovo božanstvo, pomeni nekakšen slovesni epilog po končanem odrešilnem delu. V tej viziji je torej Kristusovo vstajenje okrnjeno, nima tistega globokega smisla, o katerem govori prvotno krščansko oznanjevanje. V srednjem in v novem veku se tako ni nikoli posrečilo, da bi pred očmi imeli v prvi vrsti Kristusa, ampak najpogosteje subjekt, ki naj bo odrešen. (Balthasar 1997, 43–48)

Še bolj kakor zahodna teologija od poznega srednjega veka dalje se je od velikonočne skrivnosti kot bistvene odrešitvene skrivnosti oddaljila ljudska pobožnost. Vse do danes, na primer, najdemo poudarjanje zgolj žrtvovanjske razsežnosti v nekaterih ljudskih cerkvenih pesmih in oblikah ljudske pobožnosti. Besedna zveza, ki jo cerkveni mediji skoraj izključno še danes uporabljajo za evharistično bogoslužje, je »darovati sveto mašo«: poudarek, ki v večini jezikov ni tako močan in pogost.

Z liturgičnim gibanjem in z liturgično obnovo v preteklem stoletju se je tudi v zahodni teologiji bolj in bolj začelo uveljavljati polnejše biblično in patristično pojmovanje odrešenja, po koncilu postopno tudi v oznanjevanju in v katehezi ter v homiliji.

## 2. Drugi vatikanski koncil in pashalna skrivnost v teološki misli na Slovenskem

V Jezusovem času so se Judje k praznovanju pashe množično zbirali v Jeruzalemu in žrtvovali ter uživali velikonočno jagnje ali pasho, kakor so jagnje imenovali. Beseda pasha označuje tako prehod ali mimohod Jahveja, ki je šel mimo izraelskih hiš in jim prizanesel, kakor tudi prehod Izraelcev skozi Rdeče morje. Pozneje so vsakoletno pasho povezovali tudi z drugimi osvoboditvami, kakor na primer z rešitvijo iz babilonskega izgnanstva. Praznovanje pashe je v Izraelcih vsako leto krepilo upanje na prihodnjo mesijansko osvoboditev.

### 2.1 Poudarki drugega vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil je besedno zvezo *mysterium paschale* prvokrat uporabil v konstituciji o svetem bogoslužju (B 5,2). Koncil trdi, da se je predvsem z velikonočno skrivnostjo izvršilo delo odrešenja človeškega rodu, katerega predpodobe so bile čudovita božja dejanja med ljudstvom stare zaveze. Številni koncilski očetje so bili vajeni odrešenja istovetiti izključno z odrešilnim Kristusovim trpljenjem in smrtjo na križu. Zato je že sama beseda *mysterium paschale* v zvezi s trditvijo, da je odrešenje učinek velikonočne skrivnosti, od začetka naletela na hud odpor, ki so ga je ublažili šele poglobljena pojasnila in navedba stavka iz velikonočnega hvalospeva. Velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost odrešenja je dala močan pečat tudi vsem drugim koncilskim besedilom (Jungmann 1966, 18–19, in Strle 1967, 37).

Konstitucija o svetem bogoslužju tudi zatrjuje, da »milost izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja« (B 61). »Po krstu se ljudje vcepijo v Kristusovo velikonočno skrivnost: s Kristusom umrejo, skupaj z njim so pokopani, z njim so obujeni in prejmejo Duha posinovljenja.« (6) Zato Cerkev kot temelj svoje biti in kot bistvo vsega življenja in delovanja in kot glavni praznik odrešenja sveta obhaja vsak osmi dan velikonočno skrivnost (106). V skladu s tem je treba preurediti tudi cerkveno leto (107). Celo pogrebni obred naj »jasneje izraža pashalni značaj krščanske smrti« (81). Že iz teh kratkih navedb ugotavljamo, da je to polnejše in pozitivnejše gledanje na učinke odrešenja.

Tudi v dogmatični konstituciji o Cerkvi koncil uči isti nauk, čeprav ne govori posebej o odrešenju: »Ko je božji Sin v človeški naravi, ki jo je združil s seboj, s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt, je odrešil človeka in ga preoblikoval v novo stvar.« (C 7, 1; prim. 3; 9, 2; 48, 2)

Najbolj obširno in jasno o velikonočni skrivnosti kot središču odrešenja govori konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: že z uvodnimi besedami »Veselje in upanje« odpira perspektivo veselja in upanja prav ob luči velikonočne skrivnosti. O odrešenju in o velikonočni skrivnosti govori na več mestih (CS 22; 37; 40); tu izpostavljamo za zgled le besedilo, ki govori o smrti: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil gre-



šil, некоč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi utemeljitvami predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobnosti glede prihodnje usode; obenem pa mu omogoča, da je v Kristusu povezan v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko mu daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu.« (18, 2)

Podobno poudarja konstitucija o božjem razodetju. Ker se je Bog človeku razodel prav zato, da bi ga naredil deležnega svojega lastnega blaženega življenja, da bi ga odrešil v celoti, glede na dušo in glede na telo, konstitucija poudarja, da je velikonočna skrivnost največje dejanje božjega razodetja in celotne zgodovine odrešenja. S to skrivnostjo se je Bog razodel kot Bog z nami, kot živi Bog, ki obuja od mrtvih in nas rešuje iz teme greha in smrti in nas napravlja deležne večnega življenja. (BR 4)

Nauk drugega vatikanskega koncila je v bistvu istoveten z naukom zgodnjih cerkvenih očetov in liturgije ter Svetega pisma: šele s poveličanjem, ki je samo po sebi sledilo iz takšne daritvene smrti, kakršna je ta smrt dejansko bila (dejanje čiste ljubezni in pokorščine Očetu), je Kristusova človeška narava postala »živ organ odrešenja« (C 8, 1), orodje za opravičenje in pobožanstvenje vsega človeštva in za prenovitev vsega stvarstva (Strle 1976, 41). Učinek odrešenja ni predvsem nekaj negativnega, odstranitev greha, marveč v prvi vrsti nekaj nadvse pozitivnega, sv. Pavel to označuje kot »nedoumljivo bogastvo Kristusovo« (Ef 3,8).

Poudarke drugega vatikanskega koncila, ki smo jih izpostavili, zasledimo v vseh pokoncilskih dokumentih vesoljne Cerkve, ki so povezani z oznanjevanjem in s homilijo. Katekizem katoliške Cerkve (1993) tako na različnih mestih povzema in razlaga koncilski nauk o velikonočni skrivnosti. Od starozaveznega začetnega pomena žrtve, ki je bil blizu nauku o odkupitvi (1 Mz 4,3; 12,7), katekizem vodi k novozaveznemu razumevanju, ki ga nakazuje Pismo Hebrejcem (Heb 10,5–7): božji Sin si je privzel človeško naravo, da bi v njej izvršil naše odrešenje (KKC 461). Predvsem drugi del, ki govori o obhajanju krščanske skrivnosti, pravzaprav le razvija in opisuje vlogo velikonočne skrivnosti v življenju Cerkve (1077–1661). Del, ki razlaga krščanski nauk o milosti in opravičenju (1987–2029), poudarja prvenstvo milosti na poti spreobrnjenja: nihče si ne more sam zaslužiti te milosti (2027): »Milost Svetega Duha nam podeli božjo pravičnost. Ko nas po veri in krstu združi s Kristusovim trpljenjem in vstajenjem, nas Duh stori deležne njegovega življenja.« (2017) Kristusova žrtev je edinstvena in dokončna rešitev (613–618), ki vodi k dovršitvi v vstajenju vseh v Kristusu (655). Podobno na številnih mestih tudi v Homiletičnem direktoriju kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (2015) poudarja vlogo Kristusove pashalne skrivnosti v homiliji: »Njen namen je, da oznanilo božje besede hkrati z evharističnim bogoslužjem postane ›oznanjevanje čudovitih božjih del v zgodovini odrešenja oziroma v Kristusovi skrivnosti« (B 35). Kristusova velikonočna skrivnost, ki jo oznanjamo v berilih in homiliji, se uresničuje v daritvi svete maše. Kristus je vedno navzoč in deluje po oznanjevanju svoje Cerkve.« (HD 14–15)

## 2.2 Pashalna skrivnost po koncilu na Slovenskem

Neposredno po drugem vatikanskem koncilu zaznamo tudi na Slovenskem nov temeljni poudarek v teološki misli: Strle že (1967) izčrpno prikaže *mysterium paschale* kot osrednjo skrivnost krščanstva. »Kristus je prav v času judovske velike noči s svojim nastopom odkrival vélike vidike svoje mesijanske naloge (prim. Lk 2,41–51; Jn 2,13–23; prim. 1,14,51; 4,21–24; 6; 13,1). Končno se je določno razodel kot pravo, novo velikonočno Jagnje; tik pred svojo smrtjo je ustanovil nov pashalni obed in izvršil svoj lastni ›izhod‹ (exodus), svoj ›prehod‹ s tega sveta v Očetovo kraljestvo, da bi v dinamiko tega odrešitvenega prehoda pritegnil novo božje ljudstvo in prek tega vse človeštvo in v odsevu tudi vse vesoljstvo.« (Strle 1967, 33–34) Ob tem ne spregleda dveh poudarkov v praznovanju velike noči, ko so se na Vzhodu tako imenovani kvatvordecimani potegovali za to, da bi se velika noč obhajala prav na dan 14. nizana, ko so Izraelci v templju žrtvovali velikonočno jagnje, medtem ko so se kristjani na Zahodu kot datuma za obhajanje velike noči držali nedelje po prvi spomladanski polni luni, torej dneva, na katerega je Kristus vstal od mrtvih. Vendar Strle močno poudari, da niti kvatvordecimani nikakor niso mislili, da bi bilo mogoče obhajati Kristusovo trpljenje brez vstajenja: »Na velikonočni praznik so prva krščanska stoletja obhajala celotno in eno samo osrednjo skrivnost odrešenja sveta, tistega odrešenja, ki se je izvršilo hkrati s smrtjo in vstajenjem učlovečenega božjega Sina. V Kristusovi smrti in vstajenju so gledali eno samo in nedeljivo skrivnost.« (Strle 1967, 34)

Strle povzema tudi filološke raziskave, povezane z etimologijo besede pasha. Meni, da se pojmovanje, ki daje poudarek trpljenju in se opira predvsem na tipologijo velikonočnega jagnjeta, opira na ljudsko etimologijo: besedo *pascha* povezuje z grško besedo *paschein* (trpeti) in z latinsko besedo *pati* (trpeti) in *passio* (trpljenje). »Tisto pojmovanje pa, ki postavlja naglas na vstajenje, izhaja iz drugačne, z resničnim izvorom besede bolj skladne razlage; po tej razlagi pomeni ›pascha‹ isto kakor grška beseda ›diábasis‹ ali pa ›diabathéria‹, kar je istovetno z latinskim izrazom ›transitus‹ (= prehod). Po tej drugi razlagi je ›pascha‹ Gospodov prehod skozi noč smrtnega trpljenja k luči neminljivega, poveličanega življenja. To je tisti Kristusov prehod, ki je vsemu človeštvu in na neki način vsemu vesoljstvu odprl pot k poveličanemu življenju in to pot človeštva in vsega stvarstva k poveličanemu življenju v počelu tudi že resnično začel.«

V nadaljevanju bomo preverili, v kolikšni meri pol stoletja po koncilu v pridigi in v homiliji na Slovenskem zaznavamo premik od žrtvovanjske drže in poudarjanja moralno-juridične razsežnosti odrešenja k poudarjanju celovite pashalne skrivnosti.

## 3. Oznanjevanje in homilija na Slovenskem

Ob pregledu »pridigarskih osnutkov« zadnjih desetih let (2005–2015), ki jih pod naslovom Oznanjevalec izdaja Komisija za oznanjevanje pri slovenskem pastoralnem svetu, ugotovimo, da je omemba žrtve in žrtvovanja relativno redka, čeprav

je homilija nekakšen vezni člen med bogoslužjem božje besede in evharističnim delom in bi zato pričakovali, da bo večkrat pozornost posvetila tudi odnosu in pravi vernikov na obhajanje Kristusove žrtve. Nekatere misli so v pregledu, ki sledi, resda zaradi omejenega obsega nenamerno iztrgane iz konteksta, a včasih prav kot takšne in presoјane samostojno jasneje pokažejo vlogo, ki jo žrtvi in žrtvovanju celotni osnutek v globini pripisuje. Najprej bomo izpostavili besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski poudarki, ki so blizu izpostavljanju moralno-juridične razsežnosti odrešenja, nato pa besedila, v katerih najdemo na prvem mestu kerigmatično razsežnost in poudarjanje odrešilne Kristusove velikonočne skrivnosti.

### 3.1 Prevladujoči žrtvovanjski poudarki

Nekatere osnutki nemalokrat napotujejo na misel, kako je krščanska drža zaobjeta v človekovi odločitvi, da se bo sam žrtvoval, in potem to tudi uresniči – daruje se za bližnje, za Jezusa, za Boga. Na 26. navadno (Slomškovo) nedeljo beremo o Slomškovem *darujočem se izgorevanju* za druge: »Naj nas njegov zgled vabi v radikalno držo dajanja za druge: moža za ženo, ženo za moža, staršev za otroke in otrok za starše, sosedov za sosede, duhovnikov za vernike, vzgojiteljev in učiteljev za učence. /.../ Kdor zmore življenje živeti kot dajanje samega sebe za druge, bo tudi svojo smrt spremenil v zadnji in največji dar življenja. (Turnšek 2005/2006, 36) Iz besedila bi bilo mogoče skleniti, da je drža svetništva zgolj radikalna odpoved vsemu in da je človek sam od sebe zmožen takšne odpovedi, ne poudarja pa božjih del.

Ob 100. obletnici rojstva Daniela Halasa dne 25. 5. 2008 podobno najdemo v osnutku zapis o Halasovi poti v mučeništvo: »A najhujše ga je šele čakalo. To je bila pot v mučeništvo, ki se ni začela 16. marca 1945, ko so ga ustrelili in vrgli v Muro, temveč že davno prej; takrat, ko je stopil na pot duhovništva. Že takrat se je odločil, da bo svoje življenje daroval za Kristusa in za ljudi, h katerim bo poslan.« (Kozar 2007/2008, 28) Spet bi se lahko zastavilo vprašanje, ali sta krščanska drža in svetništvo primarno pot iz slabega na slabše (»... najhujše ga je šele čakalo ...«) in zgolj odpoved. Podobno na praznik sv. Štefana dne 26. 12. 2005 beremo, da je mučenec rajši daroval svoje mlado življenje, kakor da bi sprejel laž in hinavščino. »Ali smo kristjani sedanjega časa pripravljeni svoje življenje darovati za resnico, pravico in vero v Jezusa?« (Ipavec 2005/2006, 52)

V izpostavljenih besedilih se pogosto zdi, da je pobuda oziroma glavni akter na človeški strani: najprej človek žrtvuje oziroma se žrtvuje ali si prizadeva – nato pa oziroma zato pa ga Bog blagoslavlja. Tako bi lahko razumeli tudi nagovor na 22. navadno – katehetsko – nedeljo dne 2. 9. 2007: »Na vsakem začetku je prav, da prosimo za božji blagoslov pri našem prizadevanju ... Kaj bo Jezus dal temu, ki ga mu želi darovati življenje v duhovniškem ali redovniškem poklicu?« Avtor resda kmalu zatem doda, da »Jezus ne vzame nič, ampak vse daje« (Erjavec 2006/2007, 11), a skozi ves nagovor si je mogoče predstavljati, da je iniciativa na človekovi strani – človek se žrtvuje, naredi vsak dan kako dobro delo, se odpoveduje, na koncu pa mu Bog da nekaj v zameno. Tu bi bila primerna Pavlova beseda Korinčanom: »Kaj imaš, česar bi ne prejel? Če pa si prejel, kaj bi se ponašal, kakor bi ne prejel?« (1 Kor 4,7b)

Na praznik spomina vseh vernih rajnih dne 2. 11. 2007 beremo: »Lepa, starodavna in predvsem krščanska navada je, da zlasti v teh dneh – pa ne samo v teh – darujemo mašne namene za rajne: za domače, prijatelje, duše v vicah. Lepa navada je tudi v tem, da verniki darujejo za mašne namene za pokojne na splošno.« (Valencič 2006/2007, 68) Zastavlja se vprašanje, koliko je v luči poprejšnjega razmisleka besedna zveza darovati mašni namen v prid pokoncilskemu razumevanju evharistije in koliko pri vernikih zbuja vsaj na nezavedni ravni občutek, da je to nekakšno darovanje v smislu zadostitve, posebno še ob besedni zvezi, ki poudarja, da *verniki darujejo* – čeprav le mašne namene.

Na 3. velikonočno nedeljo dne 6. 4. 2008 najdemo misel, da je vstajenje dokaz za Kristusovo božanstvo, to pa pokoncilska teologija razume kot necelovit pogled, kakor smo pokazali v uvodu: »Vsi trije svetopisemski odlomki današnje nedelje govorijo o Jezusovem vstajenju. Zakaj tako? Odgovor je preprost: zato, ker je vstajenje temeljni kamen naše vere in največji dokaz za Jezusovo božanstvo. /.../ Apostoli so bili priče Jezusovega učenja, delovanja in so po Jezusovem naročilu to oznanjali. Želeli so ljudem pokazati in jih prepričati, da je Jezusova krvava daritev na križu najvišji dokaz božje ljubezni do ljudi.« (Zupančič 2007/2008, 84) V tej optiki se zdi, da vstajenje nima druge vloge in pomena, kakor da je dokaz Jezusovega božanstva.

Na praznik sv. Rešnjega telesa in krvi dne 11. 6. 2009 osnutek usmerja k razmišljanju o Jezusovi zavezi na križu, ki se obnavlja pri maši. »Jezusov dar evharistije je dejanje ljubezni, dar samega sebe za vse. Na veliki petek se je popolnoma daroval za nas na križu, na veliki četrtek pa je v kruh in vino položil vso svojo ljubezen in nam z njima podaril svoje telo in kri. Jezusovo navzočnost v evharistiji razumemo samo skozi ljubezen, ki gre v darovanju do konca. Jezus v evharistiji nas uči darovanja in žrtvovanja«. V besedilu je resda omenjena navzočnost Vstalega v Cerkvi, ki je njegovo skrivnostno telo, a le v funkciji darovanja: »Poveljani Gospod se z nami in po nas daruje Očetu v »popolno hvalno daritev, da bi do konca sveta nadaljeval odrešilni spomin daritve na križu«, kakor poje hvalospev sv. Rešnjemu telesu.« (Krajnc 2008/2009, 23) Vloga vstajenja tudi tu ostane nejasna, saj se zdi, da je cilj in sklep odrešenjskega dela Jezusova žrtev na križu.

Besedilo, ki morda najbolj izraža še navzoče »predkonicilsko« gledanje na (samo)odrešenje, najdemo v osnutku za 7. navadno nedeljo dne 19. 2. 2006. Beremo, da je Jezus Bog in zato pozna tudi naše misli. »Zapomnimo si: še tako skrito misel in dejanje delamo pred Bogom kakor ob belem dnevu in zato bomo zanjo tudi dajali odgovor. Včasih so to strnili v stavek, ki smo si ga ljudje zlahka zapomnili: »Bog vse vidi, Bog vse ve – greh se delati ne sme!« (Poznič 2005/2006, 99) V takšnem poudarjanju seveda ni prostora za odrešenje, ki ga prinaša Kristusova velikonočna skrivnost: Bog je sodnik, človek pa ostane – obsojenec.

V besedilih, ki smo jih izpostavili, se zdi vsaj deloma zakrita tista razsežnost krščanskega žrtvovanja, ki je bila v prvi Cerkvi zelo očitna in izpričana ter o njej na več mestih pričujejo martirologiji, kakor na primer poročilo o mučeništvu sv. Perpetue in Felicite ter njenih tovarišev, ki so umrli mučeniške smrti dne 7. marca 202

(ali 203) v Kartagini. Ko je mlada sužnja Felicita rojevala v ječi in ječala v porodnih bolečinah, ji je eden od stražnikov dejal: »Če zdaj tako stokaš, kaj bo šele, ko te vržejo zverem!« Felicita je odgovorila: »Zdaj sama trpim, kar trpim; tam pa bo nekdo drug trpel v meni za mene, ker bom tudi jaz trpela zanj.« (Lukman 1983, 110) Tudi ko kristjan trpi, trpi s Kristusom; ne trpi zato, da bi trpel, ampak ve, da je s Kristusom že vstal.

### 3.2 Prevladujoči kerigmatični poudarki

Kljub poprej navedenim besedilom, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti, lahko po pregledu osnutkov za homilije zadnjih desetih let ugotovimo, da med besedili, ki se izrecno dotikajo žrtvovanja ali velikonočne skrivnosti, prevladujejo kerigmatični poudarki, zato tu ne navajamo vseh besedil, temveč le najbolj neposredno povezana z vidikom žrtve in velikonočne skrivnosti.

Na 4. postno nedeljo dne 18. 3. 2007, na primer, o veselju sprave z Bogom beremo, da pot rešitve iz brezna zapuščeniosti in zavoženega življenja »ni sad le človekovega napora. Mit o samoodrešenju se ponavlja vedno znova. Najsi gre za antični pelagijanizem in gnozo ali za novodobne nauke, ki človeka prepričujejo, da je dovolj, da se sam ozavešči in duhovno dvigne – vsi ti sicer lahko rečejo izgubljenemu sinu: ›Vsa čast, ker si se pobral, stisnil zobe in se iztrgal izgubljenosti‹ – a pozabljajo na očeta, ki je sina zagledal od daleč. /.../ Sprava, vrnitev v Očetovo hišo, je Očetov dar. Sprava je milost, ne dosežek. Je božje, ne človeško delo.« (Šimenc 2006/2007, 28–29)

V uvodu v 1. številko Oznanjevalca 2005/2006 beremo: »Vera ni morala, pač pa moralo utemeljuje, zato je v prid vzgoji, tudi pri oznanjevanju; resnica je vedno pred moralo. Ni resnica v službi morale, ampak je morala v službi resnice. Verska resnica je kerigma, to je veselo oznanilo božje ljubezni in odrešenja v Kristusu, morala pa je odgovor na božji klic.« (Valencič 2005/2006, 5) Za rojstvo device Marije – mali šmaren – dne 8. 9. 2005 o teološkem pomenu Jezusovega deviškega spočetja beremo: »Odrešenikov prihod ni odvisen od človeških odločitev, temveč od želje Boga, da bil med trpečimi, grešnimi človeškimi bitji v mesu. Izvir Jezusovega življenja je v Bogu. Rojen je povsem iz milosti, povsem iz oblube, iz božjega milostnega daru človeštvu. Prihaja iz globin božjega usmiljenja.« (Večko 2005/2006, 22) Na vse svete dne 1. 11. 2005 beremo, da so svetniki zdaj »oprani« in osvobojeni vseh omejenosti; tukaj niso bili brez greha. Svetništvo namreč ne pomeni popolnosti, brezgrešnosti in brezhibnosti. Svetništvo ni v prvi vrsti boj proti grehu in slabostim, ni v odpravljanju in odstranjevanju omejenosti na vseh naštetih področjih, temveč v življenju, ki je v polnosti in osmišljenosti, ustvarjalnosti, v čimbolj ustreznem odgovoru na znamenje časa, v delovanju v dobro drugim, sebi in občestvu. (Lah 2005/2006, 64) Na praznik brezmadežnega spočetja Device Marije beremo, da so morale biti v Stari zavezi brezmadežne daritvene živali. Tudi duhovniki niso smeli imeti telesnih hib. V pismu Efežanom pa svetost in brezmadežnost ne označujeta človekove telesne, moralne ali družbene neoporečnosti. To je dar Boga ljudstvu, ki je bilo mrtvo zaradi greha, pa obnoveno zaradi daritve Jezusa Kri-

stusa. (Večko 2005/2006, 24) V uvodu za 3. adventno nedeljo dne 11. 12. 2005 beremo, kako veliko kristjanov misli, da je bistvo krščanske vere v tem, da kličejo Boga za Očeta ali da odpuščajo celo sovražnikom, vendar pa to nikakor ne drži: bistvo krščanstva je v življenjski povezanosti z Jezusom; šele ko je Kristus v kristjanu, je ta v moči njegovega Duha zmožen odpuščati sovražnikom ali klicati Boga za očeta. (Gnidovec 2005/2006, 27) Na veliko noč dne 16. 4. 2006 beremo o Jezusovi žrtvi, kako »celo Bog ni posegel, da bi ga rešil smrti. Toda prav ta Bog, ki ni posegel vmes, se je zanj zavzel tako, da ga je iztrgal iz smrti in ga je obudil«. Zaradi tega božjega dejanja – Jezusovega vstajenja – smemo upati, tudi v najbolj temnem dogajanju našega življenja, v umiranju in smrti.« (Lah 2005/2006, 56) Besedila močno poudarjajo božje delovanje in vlogo milosti pri odrešenju človeka.

O zastonjskosti božje ljubezni in o dinamiki odrešenja beremo na 4. velikonočno nedeljo dne 29. 4. 2007: »S tem, ko je Jezus umrl za nas, nam je razodel pravo podobo o Bogu. Podobo Boga, ki ne samo, da daje mnoge stvari, ampak daje tudi samega sebe, v celoti in brez zadržkov, brezpogojno. Podobo o Bogu, ki mu je mar za vsakogar izmed nas. Pa ne samo to! Jezus nas je s svojo smrtjo na križu odkupil. Apostol Pavel je zapisal: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo. Pisano je namreč: Preklet vsak, kdor visi na lesu« (Gal 3,13). Gospod je umrl namesto nas, da bi mi živeli. Tako nas je spravil s svojim Očetom. Zaradi njegove zvestobe smo odrešeni. /.../ Kakšen naj bo torej naš odgovor na ljubezen Dobrega pastirja? Kot je bilo rečeno, nam ni treba ničesar narediti, da bi nas Jezus ljubil. Njegova ljubezen je zastonjska in brezpogojna. Je pa razumljivo, da tisti, ki doživi to ljubezen, ne more držati križem rok. Šel bo na delo in se bo skupaj s sv. Ignacijem spraševal: »Gospod, ti si toliko naredil zame, kaj pa naj jaz storim zate?« In kaj bo Gospod rekel? Ljubi! »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vsem mišljenjem« in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (prim. Mt 22,37–39).« (Hočevar 2006/2007, 68–69) Besedilo je povsem v skladu s koncilskim gledanjem na odrešenje in na Kristusovo daritev.

Na praznik sv. Rešnjega telesa dne 7. 6. 2007 osnutki opominjajo: učenci so »poklicani, da preidejo od ekonomije posedovanja v oekonomijo daru. Prva proizvaja lakoto in smrt, druga poraja sitost in življenje ... Učenci ponujajo kruh, ki prihaja od Jezusa. Vsaka naša ljubezen in deljenje z drugimi ima svoj izvor v njem.« (Kržišnik 2006/2007, 17–18)

O tem, kako Kristus prinaša veselo oznanilo v različne kulture, beremo v osnutku za misijonsko nedeljo dne 21. 10. 2007: »Zato se lahko vprašamo, kaj bi bilo z našimi kulturami, če bi jih Kristus ne osvobodil. Človek bi bil še vedno igrača v slepi igri usode in bogov. Kristus je kulture rešil nasilja s tem, ker je v ljubezni prevzel žrtev nase. Ta veliki pomen, ki ga je imel za človeško kulturo evangelij, danes ugotavljajo in poudarjajo največji poznavalci kulture. To vlogo Kristusa in evangelija prikazuje tudi film Apokalipsa režiserja Mela Gibsona. Sporočilo filma je preprosto: religije brez Kristusa so krute in ne nehajo darovati ljudji! Kristus pa je darovanje prevzel nase in s svojo žrtvijo za človeka – enkrat za vselej – odpravil žrtvovanje človeka.« (Petkovšek 2006/2007, 52)

Ta in druga tu ne posebej izpostavljena besedila v Oznanjevalcu, ki poudarjajo koncilski pogled na žrtev, na žrtvovanje in na odrešenje in Kristusovo pashalno skrivnost, so bistveno bolj številna od poprej prikazanih besedil, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti.

#### 4. Sklep

Središče vse odrešitvene zgodovine pa je Kristusova velikonočna skrivnost, ki naj bi po drugem vatikanskem koncilu navdihovala katehezo in homilijo ter vsak krščanski pouk. Prikazali smo zgodovinsko zameglitev pashalne skrivnosti: nauk o odrešenju, ki temelji na ideji nadomestne zadostitve, izhaja iz božjih lastnosti pravičnosti in usmiljenja in iz pojma greha kot neskončne žalitve božje časti. Zadostitev more dati le učlovečeni Bog, saj bi popolne zadostitve neskončnemu Bogu ne moglo dati nobeno zgolj ustvarjeno bitje. Zoževanje pojma odrešenja na moralno-juridično raven ima za posledico razumevanje, v katerem odrešenje postane le še zadostitev, ki jo človeštvo s Kristusovo žrtvijo daje razžaljenemu Bogu, ni pa ozdravljenje in nadnaravno dvignjenje ter pobožanstvenje padlega človeštva.

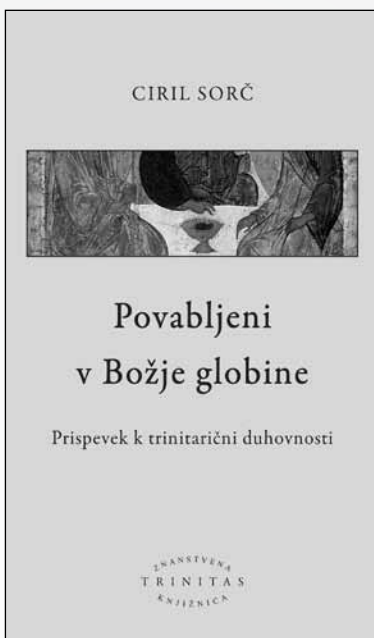
Drugi vatikanski koncil močno poudari pomembnost celovitega gledanja na odrešenje in na mesto pretežno moralno-juridičnega gledanja na greh in na odrešenje postavi govor velikonočni skrivnosti. Enake poudarke zasledimo v vseh pokoncilskih dokumentih vesoljne Cerkve, ki so povezani z oznanjevanjem in s homilijo: osvetlili smo predvsem Katekizem katoliške Cerkve in Homiletični direktorij. Tudi na Slovenskem neposredno po koncilu v teologiji zaznamo celovito gledanje na odrešenje in poudarjanje pashalne skrivnosti kot osrednje skrivnosti krščanstva.

V osrednjem delu smo raziskali, koliko je koncilski pogled na žrtev in na pashalno skrivnost, ki sta navzoči v teologiji, prodrli tudi v oznanjevanje, predvsem v homilijo na Slovenskem. Pregledali smo pridigarske osnutke, ki so izhajali kot revija Oznanjevalec v letih 2005–2015. Izpostavili in teološko ovrednotili smo besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski in moralno-juridični poudarki, in tista, v katerih prevladujejo kerigmatični poudarki s celovitim pogledom na pashalno skrivnost. Analiza besedil je pokazala, da so besedila, ki poudarjajo koncilski pogled na žrtev, na žrtvovanje in na odrešenje in Kristusovo pashalno skrivnost, resda relativno redka, a bistveno bolj številna od besedil, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti. O Kristusovi žrtvi in vstajenju ter odrešenju besedila eksplicitno ne govorijo pogosto, to pa se zdi izziv in velika priložnost za oznanjevanje, za katehezo in za homilijo v prihodnjih letih.

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1997. *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Barth, Karl.** 1992. *Church Dogmatics. Zv. 4, The Doctrine of Reconciliation*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Erjavec, Primož.** 2006/2007. Bog predlaga zame-njave. *Oznanjevalec*, št. 5:9–11.
- Gnidovec, Tone.** 2005/2006. Gospodov Duh ustvarja Cerkev. *Oznanjevalec*, št. 2:27–29.
- Hočevnar, Ivan.** 2006/2007. Jezus dobri pastir. *Oznanjevalec*, št. 3:67–70.
- Ipavec, Maks.** 2005/2006. Mučenci – znamenja nasprotovanja za vse čase. *Oznanjevalec*, št. 2:52–54.
- Jungmann, Josef Andreas.** 1966. Konstitution über die heilige Liturgie: Einleitung und Kommentar. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv.1, 9–109. Freiburg: Herder.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2015. *Homiletični direktorij*. Ljubljana: Družina.
- Kozar, Lojze.** 2007/2008. Poti božjega služabnika Daniela Halasa. *Oznanjevalec*, št. 3:26–29.
- Krajnc, Silvin.** 2008/2009. Kri zaveze, prelita za vse ljudi. *Oznanjevalec*, št. 3:21–23.
- Kržišnik, Alojzij.** 2006/2007. Evharištija – živi Bog v nas in med nami. *Oznanjevalec*, št. 4:17–19.
- Lah, Avguštin.** 2005/2006. Sveti živijo popolno občestvo z Bogom in z nami, ker ga gledajo, kakršen je. *Oznanjevalec*, št. 1:63–66.
- . 2005/2006. Jezusovo vstajenje vir upanja, smisla, življenja in veselja. *Oznanjevalec*, št. 3:54–57.
- Lukman, Franc Ksaver.** 1983. *Kristusovi pričevalci*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2006/2007. Pričevanje ali vsiljevanje? *Oznanjevalec*, št. 5:49–53.
- Poznič, Andrej.** 2005/2006. Jezus pozna naše misli. *Oznanjevalec*, št. 2:97–99.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1967. »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva. *Bogoslovni vestnik* 27:31–53.
- Šimenc, Janez.** 2006/2007. Veselje sprave z Bogom. *Oznanjevalec*, št. 3:28–30.
- Turnšek, Marjan.** 2005/2006. Blaženi škof Anton Martin izpolnjuje očetovo voljo. *Oznanjevalec*, št. 1:33–38.
- Valenčič, Rafko.** 2005/2006. Pridigar pred ogledalom. *Oznanjevalec*, št. 1:5–9.
- . 2006/2007. Vezi, ki nikoli ne bodo prenehale. *Oznanjevalec*, št. 5:67–68.
- Večko, Snežna.** 2005/2006. Jezus je prišel od Boga po Mariji. *Oznanjevalec*, št. 1:20–22.
- . 2005/2006. V Marijinem brezmadežnem spočetju odkrivamo svojo poklicanost. *Oznanjevalec*, št. 2:23–26.
- Zupančič, Vlado.** 2007/2008. Gospod, tvoje vstajenje slavimo. *Oznanjevalec*, št. 2:84–86.





*Ciril Sorč*

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

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

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 2,405—415

UDK: 94(497.4)"1946"

272-9"1946"

Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 07/2016

*Mateja Čob Kladnik***Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946<sup>1</sup>**

*Povzetek:* Po koncu vojne je bilo več duhovnikov obsojenih na sodnih procesih proti članom in podpornikom ilegalnih skupin, med njimi Ivan Jerič in Jožef Vojkovič. Delovanje teh skupin je komunistična oblast s pomočjo Uprave državne varnosti povezala tudi s katoliško Cerkvijo. Jerič in Vojkovič sta bila obsojena na enem največjih in najpomembnejših sodnih procesov proti članom ilegalnih skupin, ki je potekal pred vojaškim sodiščem 4. armade v Mariboru na začetku oktobra 1946. Čeprav sta bila med trinajstimi obsojenimi dva duhovnika, je oblast proces označila kot proces proti »protiljudski duhovščini na čelu z Jeričem«. Na ta način je želela prikazati duhovnike kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin in s tem očrniti katoliško vero in Cerkev kot institucijo. Jeriča je sodišče obsodilo na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljanskih pravic za dve leti. Vojkoviču, ki je bil na tem procesu obsojen že drugič, je sodišče izreklo kazen petnajst let odvzema prostosti s prisilnim delom in štiri leta izgube političnih in državljanskih pravic. O poteku sojenja in o višini izrečenih kazni so se dogovorili armadno vodstvo, Udba za Slovenijo in načelnik mariborske Udbe.

*Ključne besede:* Ivan Jerič, Jožef Vojkovič, odnos komunistične partije do katoliške Cerkve po koncu vojne, delovanje ilegalnih skupin, ukrepi Udbe, sodni proces pred vojaškim sodiščem 4. armade oktobra 1946

***Abstract: Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946***

After the end of World War II many priests were condemned in judicial processes against members and supporters of illegal groups, among them Ivan Jerič and Jožef Vojkovič. The communist regime, assisted by the State Security Administration (Udba), linked the activities of these groups to the Catholic Church. Jerič and Vojkovič were condemned in one of the largest and most important judicial processes against members of illegal groups that was carried out befo-

<sup>1</sup> Prispevek je rezultat raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

re the Military Tribunal of the 4th Army in Maribor in early October 1946. Although there were two priests among the thirteen accused, the regime characterized the trial as the »Process against the anti-people clergy headed by Jerič,« for it wanted to showcase priests as active collaborators of illegal groups and thus slander the Catholic faith and the Church as an institution. Jerič was sentenced by the tribunal to four years of deprivation of freedom with forced labor and two years of loss of political and civil rights. Vojkovič, who was condemned by this tribunal a second time, was sentenced to fifteen years of deprivation of freedom with forced labor and four years of loss of political and civil rights. The course of the proceedings and level of punishment were agreed upon by the army leadership, Udba in Slovenia and the chief of the Maribor unit of Udba.

*Key words:* Ivan Jerič, Jožef Vojkovič, communist party, Catholic Church, postwar period, illegal groups, Udba, judicial process, military tribunal

V prvih letih po koncu druge svetovne vojne so se v Sloveniji zvrstili številni politični in montirani sodni procesi proti dejanskim in domnevnim nasprotnikom komunistične oblasti. Na udaru je bila tudi katoliška Cerkev, po vojni edina organizirana sila zunaj Komunistične partije (KP) in kot njen glavni ideološki nasprotnik tudi njen »sovražnik številka ena« (Griesser Pečar 2005, 17; Griesser Pečar 2015). Sodišča so na teh procesih izrekala zelo visoke kazni. K temu je, poleg političnih direktiv, veliko prispevala tudi organizacija pravosodnega sistema. Ustavno sodišče Republike Slovenije je v eni od svojih odločitev zapisalo, da povojna sodišča niso bila samostojna in neodvisna, ampak so bila »orodje za izvajanje revolucije« in »podrejena upravnemu aparatu in monopolni komunistični partiji« (U-I-107/96). Pri organizaciji in izvedbi sodnih procesov je imela zelo pomembno vlogo Uprava državne varnosti (Udba),<sup>2</sup> saj je vodila kazensko preiskavo, tožilstvo se je v postopek vključilo šele, ko mu je Udba zadevo predala.

## 1. Ilegalno delovanje in katoliška Cerkev

Po koncu vojne je bilo obsojenih več duhovnikov na sodnih procesih proti članom in podpornikom ilegalnih skupin (Griesser Pečar 2005, 433–471). Med njimi je bil tudi Ivan Jerič (1891–1975), ki ga je Udba že leta 1945, ko je kot generalni vikar za Prekmurje podpisal pastirsko pismo, označila za »steber reakcionarne duhovščine v Prekmurju« (AS 1931, šk. 486, a. e. 238), in Jožef Vojkovič (1906–1964). Obsojena sta bila na začetku oktobra 1946 pred vojaškim sodiščem 4. armade v Mariboru, na največjem in najpomembnejšem sodnem procesu proti pripadnikom tako

<sup>2</sup> Oddelek za zaščito naroda (Ozna) je bil ustanovljen maja 1944. Po reorganizaciji marca 1946 sta nastali civilna Uprava državne varnosti (Udba) in vojaška Kontraobveščevalna služba. V tekstu uporabljamo naziv Udba tudi za delovanje te službe pred marcem 1946.

imenovanega Matjaževega gibanja.<sup>3</sup> To je bilo eno od poimenovanj za delovanje ilegalnih skupin in organizacij, ki so nastale v Sloveniji med letoma 1945 in 1949 (Čoh 2010). Zanje zasledimo še druga poimenovanja, najpogostejši imeni sta bili *bande* in *tolpe*. Delovanje teh skupin je komunistična oblast povezovala s katoliško Cerkvijo, zato so jih v Sloveniji imenovali tudi *križarji* (nekateri člani skupin so nosili bele križe) in *vojska Kristusa Kralja*.

Po mnenju oblasti so bile ilegalne skupine »špijonske organizacije, diverzantske kriminalne banditske organizacije, ki jih pošiljajo razni hujskaški anglo-ameriški elementi iz inozemstva« v Jugoslavijo (AS 1589/III, šk. 3, a. e. 211). Njihov nastanek, organizacijo in delovanje je partija povezovala z delovanjem slovenske vojaške in politične emigracije, ki se je po odhodu iz Slovenije ob koncu vojne naselila v begunskih taboriščih v Avstriji in v Italiji. V teh taboriščih so začeli nastajati obveščevalni centri, ki so jih organizirali pripadniki vojaške emigracije. Oktobra 1945 je bil ustanovljen Glavni obveščevalni center (GOC) s sedežem v vojaškem begunskem taborišču St. Johann v Pongauu pri Salzburgu. Vodil ga je podpolkovnik jugoslovanske kraljeve vojske Andrej Glušič, ki velja za organizatorja in voditelja Matjaževega gibanja. Najpomembnejši cilj ilegalnih skupin je bil, zrušiti komunistični sistem v Jugoslaviji in omogočiti vrnitev kralja Petra II. Karađorđevića v domovino.

Komunistična oblast je delovanje ilegalnih skupin prikazovala kot široko organizirano politično, vojaško in versko gibanje. Kljub pozivom k rušenju komunističnega sistema in k spoštovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin o političnem programu z demokratično državno ureditvijo ne moremo govoriti. Člani ilegalnih skupin so bili večinoma oboroženi, vendar to ni bila velika ali organizirana vojska, kakor jo je načrtoval Glušič.<sup>4</sup> Ilegalne skupine niso bile strogo vojaško organizirane, ampak je bilo to le ohlapno povezovanje posameznikov. Včasih se člani skupin, kakor jih je določila Udba, med seboj sploh niso poznali.

Oblast je z ilegalnim delovanjem povezovala tudi katoliško Cerkev. Njeno vlogo je član centralnega komiteja KPJ Edvard Kardelj leta 1948 opisal in jih označil kot »kontrarevolucionarne in izdajalske sile /.../ pod pokroviteljstvom in vodstvom reakcionarnega katoliškega klera /.../ in v nenehnem sodelovanju z raznimi imperialističnimi obveščevalnimi službami«, ki so želele obnoviti delovanje četniških, ustaških in domobranskih skupin. Posebej je poudaril, da je te »poskuse izdatno podpirala cerkev, visoki kler, predvsem pa katoliška cerkev in večina katoliškega klera, ki je s tem samo nadaljeval svojo izdajalsko vlogo izza vojnih časov. /.../ Pred-

<sup>3</sup> Vojkovič je bil na tem procesu obsojen že drugič. Prvič je bil pred sodiščem julija 1946, ko je bil obsojen, da ni prijavil Jožefa Korena in Miloša Glišiča, ko sta prišla iz Avstrije, in njunega protidržavnega delovanja ter da je dal zatočišče in hrano dezertjerju Francu Donšu in mu svetoval pobeg v Avstrijo. Obsojen je bil na štiri leta odvzema prostosti in na pet let izgube državljskih pravic. Leta 2002 je bila sodba na podlagi zahteve za obnovo postopka razveljavljena (PAM 0725, K 204/46).

<sup>4</sup> Konec leta 1945 je sestavil tri dokumente kot podlago za delovanje ilegalnih skupin. V Tehnični instrukciji je izdelal načrt upravne razdelitve slovenskega ozemlja in določil organizacijo vojaških operativnih enot in cilje njihovega delovanja. V letaku Slovenci in Slovenke! je pozval k uporabi proti komunističnemu okupatorju in zagovarjal spoštovanje temeljnih človekovih pravic in svoboščin. V Uputu za rad obavještajne službe je določil, kako in katere informacije naj zbirajo obveščevalci.

stavniki cerkve in klera tudi aktivno sodelujejo v organiziranju diverzij in špijonaže v prid tujim imperialističnim silam.« (V. kongres 1948, 318; 322)

Kljub takšnemu pojmovanju vloge duhovnikov v ilegalnem delovanju je bila edina skupina, za katero je Udba trdila, da je nastala na verski podlagi, Markojeva ilegalna skupina v lendavskem okraju. V dokumentih Udbe namreč zasledimo ugotovitev, da skupina »izkorišča verska čustva v svoje banditske in monarhistične ideje« oziroma da za svoje delovanje izkorišča vero (AS 1931, šk. 485, a. e. 116). To trditev je Udba utemeljevala z dvema dejstvoma: brat voditelja skupine Štefana Kreslina, Martin Kreslin, je bil duhovnik, pobudnik ustanovitve skupine Franc Markoja pa je tesno sodeloval z Jeričem in naj bi celo deloval po njegovih navodilih (AS 1931, šk. 491, a. e. 442). Tega ni mogoče potrditi.

S prvimi nastopi ilegalnega delovanja je začela Udba organizirati boj proti ilegalnim skupinam. Tako je že leta 1945 obstajal *referat za bande*, ki je v sodelovanju z referatom za kler spremljal tudi duhovnike. Njihovo vlogo med »oboroženimi bandami« v letu 1945 je ocenjeval takole: »Pri propagandi med ljudstvom proti obstoječi oblasti so zelo agilni nekateri duhovniki. /.../ Pri svojem propagandnem delu imajo to prednost, da izrabljajo pri kmečkem ljudstvu vero v svoje propagandistične namene. Ti duhovniki stalno prirejajo po bolj oddaljenih vaseh razne sestanke v protidržavnem smislu. Pri tem jim nudijo pomoč nekateri samostani, od koder ni izključeno, da prihaja pismena propaganda.« (AS 1931, A–10–1, Poročilo 1945)

Oba referata sta sodelovala tudi pozneje. Iz poročila referata za kler za leto 1947 je mogoče ugotoviti, da jima je uspelo pridobiti »material o sodelovanju duhovščine z bandami na Štajerskem, kar smo v glavnem izkoristili za vrbovke na širši osnovi aretacij duhovnikov na Štajerskem ter le delno stavili duhovnike pred sodišče, v kolikor je bilo to potrebno za razkrinkavanje duhovščine in izboljšanje politične situacije prizadetih okrajev«. Iz omenjenega poročila tudi izhaja, da naj bi duhovniki »v gotovih primerih pričeli s špijonažo«. Domnevno povezovanje duhovnikov z ilegalnimi skupinami na Štajerskem in z obveščevalnimi centri v Avstriji in številni sodni procesi proti duhovnikom in rednikom so po mnenju Udbe »pokazali široko sodelovanje duhovščine z domačo in tujo reakcijo kot nadaljevanje Rožmanove linije med okupacijo ter pastirskega pisma jugoslov. škofov v l. 1945« (AS 1931, A–10–3, Poročilo 1947).

## 2. »Jeričeva organizacija«

Jeriča in Vojkoviča je Udba spremljala v zvezi z delovanjem tako imenovane Jeričeve organizacije in Tajne antikomunistične organizacije v Prekmurju. Zabeležila je njune stike s šefom lipniškega obveščevalnega centra, četniškim majorjem Milošem Glišičem - Zlatiborom, ki je prišel v Prekmurje januarja 1946 s kurirjem Jožefom Korenom, drugače Vojkovičevim sorodnikom. Njuna naloga je bila, da začneta organizirati obveščevalne centre v domovini, ki bi GOC redno dostavljali po-

ročila o stanju v državi. Na podlagi ohranjenih dokumentov Udbe je mogoče ugotoviti, da sta najprej vzpostavila stik z nekdanjim Korenovim sošolcem, murskosoboškimi gimnazijcem Francem Bakanom. Nato je Glišič prek Korena vzpostavil stik še z murskosoboškim župnikom Vojkovičem. Bakan in Vojkovič naj bi prevzela vodstvo prvega obveščevalnega centra, ustanovljenega v Sloveniji, s šifro OCUD 1. Glišič je Vojkoviču dal navodila za delo in Uput za rad obavještajne službe (AS 1931, šk. 486, a. e. 230, 238; šk. 490, a. e. 402, 403). Vojkovič je o srečanju z Glišičem in s Korenom pričal na zaslišanjih pri Udbi pred prvim procesom, maja 1946: Glišič mu je povedal, da prihajata iz Avstrije, da ju pošilja kraljevi komite<sup>5</sup> z nalogo, izvedeti, kakšen je politični položaj v Jugoslaviji in vzpostaviti zveze z generalom Dražem Mihailovičem. Glišič je Vojkoviča prosil, naj pošilja obveščevalna poročila Bakanu, vendar se nista nikoli srečala (PAM 0725, K 204/46).

Udba je kot eno najpomembnejših oseb v zvezi s tako imenovano Jeričevo organizacijo spremljala Štefana Horvata - Ratimirja iz Murske Sobote, ki naj bi bil po nekaterih podatkih njen sodelavec (Griesser Pečar 2005, 449). Sredi leta 1945 je šel ilegalno čez jugoslovansko-avstrijsko mejo, vzpostavil stik z Glušičem in postal član GOC. Njegova najpomembnejša naloga je bila, vzdrževati zveze med GOC in tako imenovanim prekmurskim podokrožjem kot terensko organizacijo Matjaževega gibanja (AS 1931, šk. 490, a. e. 417).

Horvat je sodeloval s kurirjema Jožefom Hegedešem in Miškom Mikolom. Dal jima je nalogo, da za Matjaževo gibanje agitirata med duhovniki. Večkrat je prihajal iz Avstrije v Prekmurje in se sestajal z Vojkovičem ter mu prinašal propagandno gradivo. Spomladi 1946 je Horvat obiskal svojega soimenjaka Štefana Horvata iz Ivancev in ga poslal s posebnim pismom k Jeriču v Turnišče. V pismu je Jeriča spraševal, koga predlaga za predsednika in tajnika tako imenovanega prekmurskega podokrožja. Po podatkih Udbe je Jerič za predsednika predlagal študenta medicine Štefana Berdena iz Bogojine, za tajnika pa Ivana Mujdrica iz Bratoncev. Glušič je sledil temu predlogu in za oba poslal posebni izkaznici. V Slovenijo sta ju prinesla omenjena kurirja in ju izročila Jeriču, ki ju je po posestniku Matiju Puhanu iz Bogojine dostavil naslovnikoma (AS 1931, šk. 486, a. e. 221, 228, 238).

Horvat je spomladi 1946 navezal stik še z nekim drugim duhovnikom, z Jožefom Haukom<sup>6</sup> iz Bogojine, in mu izročil propagandno gradivo. Dokumenti Udbe kažejo, da se je Hauko večkrat sestal z Jeričem. Pogovarjala sta se o ukrepih nove oblasti, predvsem o agrarni reformi in o nacionalizaciji cerkvene posesti, in o odnosu Cerkev do Matjaževega gibanja v Prekmurju. Sklenila naj bi, da se Cerkev ne bo neposredno vezala na ilegalno delovanje, da pa naj duhovniki oblast prikazujejo kot

<sup>5</sup> Nacionalni komite Kraljevine Jugoslavije je bil ustanovljen konec maja ali na začetku junija 1945 v Salzburgu. Njegova naloga je bila, skrbeti za izboljšanje socialnega položaja jugoslovanskih beguncev v Avstriji.

<sup>6</sup> Duhovnik Jožef Hauko je bil obsojen pred okrožnim sodiščem v Mariboru na začetku oktobra 1946 na deset let odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljskih pravic za tri leta, ker naj bi sodeloval v »veleizdajalski monarhistični organizaciji v Prekmurju«, sprejel kurirja Štefana Horvata - Ratimirja in sodeloval z Jeričem. Septembra 1950 mu je bila kazen znižana na šest let odvzema prostosti, oktobra 1950 pa je bil pogojno izpuščen. Na podlagi zahteve za varstvo zakonitosti je mariborsko okrožno sodišče decembra 2011 obtožbo zavrnilo (PAM 0725, Ko 290/46).

ateistično, sovražno Cerкви in protiljudsko. Obtožnica je pozneje Jeriču očitala, da je takšno stališče posredoval svojim duhovnikom, ki naj bi v tem duhu delovali po njegovih navodilih (AS 1931, šk. 486, a. e. 221, 228, 238).

Udba je sredi junija 1946 v okolici Maribora zajela člana graškega obveščevalnega centra, podporočnika Miodraga Mihajlovića - Buleta. Pri njem je našla navodila in šifre za radijsko zvezo z GOC. Ker je bil aretiran tajno, ga je pridobila za sodelovanje in v njegovem imenu vzpostavila zvezo z GOC. V enem od telegramov, ki ga je konec julija 1946 iz GOC prejela mariborska Udba, je Glušič dal navodilo, naj Jerič vzpostavi zvezo z mariborskim duhovnikom Francem Hrasteljem, ki naj bi postal član mariborskega okrožnega odbora Matjaževega gibanja. Na podlagi tega in s pomočjo Mihajlovića, ki ga je Udba v spremstvu svojega agenta Petra poslala do Jeriča, je bilo do sredine avgusta 1946 aretiranih okoli dvajset ljudi, domnevnih članov tako imenovane Jeričeve organizacije in podpornikov ilegalnega delovanja v Prekmurju. Med njimi so bili tudi trije duhovniki – Jerič, Vojkovič in Hauko (AS 1931, šk. 486, a. e. 223, 238, 239).

Jerič se je pozneje spominjal, da mu je poslala oblast beltinskega dimnikarja Otokarja Erjavca. Ta človek je trdil, da ima težave z oblastjo, ki da mu hoče odvzeti obrt, ker je med vojno gostil madžarske oficirje na lovskih večerih. Jeriča je spraševal, ali mu je kaj znanega o »kraljevi vojski v Avstriji« in ali naj se ji pridruži. Jerič je zanikal, da bi kaj vedel o omenjeni vojski, in ga je odločno odslovil; takoj je vedel, »da je bil poslan«. Naslednji dan je prišla k Jeriču Erjavčeva žena s pismom, v katerem ga je Erjavec ponovno prosil, naj mu svetuje, kaj naj naredi. Tudi njo je Jerič takoj odslovil (Jerič 2000, 248; 249).

Čez nekaj tednov je prinesel Jeriču neki fant novo pismo. Ker se mu je zdelo sumljivo, ga ni sprejel. Takšna pisma je dobival skoraj vsak mesec, dokler maja 1946 ni odprl pisma, ki ga je prinesla usmiljenka sestra Pepika Titan. Jerič je bil prepričan, da prinaša vabilo na konferenco jugoslovanskih škofov v Zagrebu. Zato je odprl kuverto in takoj ugotovil, da vsebina ni namenjena njemu. V pismu so bile izkaznice za Berdena, Mujdrica, Puhana in Štefana Horvata iz Ivancev. Zato je usmiljenko vprašal, ali ima stike z emigranti v Avstriji. Ko je pritrdila, ji je Jerič naročil, naj jim sporoči, da je »vsako hujskanje v Jugoslaviji in vsako pošiljanje pisem preko meje zelo nevarno. S tem samo svoje zanesljive ljudi pehajo v nesrečo in ječe.« (Jerič 2000, 249)

### 3. Aretacija in preiskovalni zapor

V Turnišču je bil na veliki šmaren 1946 romarski shod in takrat je Jeriču neki moški prišepnil, da bo kmalu aretiran (Jerič 2000, 250). Za njegovo aretacijo je bil zadolžen oficir Udbe Zdenko Zavadlav, ki se je z murskosoboškimi pooblaščenecem pripeljal v Turnišče. Tam sta ugotovila, da je Jerič na duhovnih vajah pri jezuitih v Ljubljani. Zato je Zavadlav poklical nekdanjega načelnika mariborske Udbe, Egona Conradija, naj aretira Jeriča (Zavadlav 1994, 82). To se je zgodilo dne 20. avgusta

1946. V avtu ju je pričakal načelnik mariborske Udbe, Vlado Majhen. Najprej sta Jeriča odpeljala v zapore ljubljanske Udbe, ponoči pa v zapore mariborskega okrožnega sodišča. Vojak, ki je tam prepoznal Jeriča, mu je povedal, da so tisti dan pripeljali v zapor več ljudi iz Prekmurja in da bo domačim sporočil, kje je. V zaporu ga je obiskal Majhen in mu z nekaterimi ugodnostmi olajšal bivanje (PAM 0725, Ko 290/46; Jerič 2000, 250).

Aretacije treh duhovnikov so povzročile veliko ogorčenje med prebivalci Prekmurja. Zato so lokalne oblasti v sodelovanju z Udbo organizirale shod v Turnišču. Domačin in pisatelj Miško Kranjec je bil zadolžen za pomiritev ljudi.<sup>7</sup> Jezna množica je kljub večjemu številu pripadnikov Udbe in ljudske milice Kranjcu preprečila govor, prevrnila njegov avto, pisatelj pa je moral bežati čez polja. Zaradi izgrediv je Udba aretirala okoli trideset Prekmurcev in jih odpeljala v mariborski zapor. Jeriča je prisilila, da jih je nagovoril in pomiril. Svoj govor je končal z besedami: »Pred Bogom nisem kriv, mogoče pa pred cesarjem!« Potem so bili aretirani izpuščenji, saj »celega Prekmurja pač ni bilo mogoče obsoditi in zapreti« (Zavadlav 1994, 83; 84).

V zaporu je Jerič izvedel, da so ga zaprli zaradi pisma, ki mu ga je prinesla usmiljenka. Zaslisevalec mu je povedal, da so mu želeli podtakniti še hujše stvari, a jim ni uspelo, ker je Jerič vse odslovil. Srečal je tudi obsojenega bogojinskega duhovnika Hauka, ki bi Jeriča skoraj zelo obremenil. Hauko je namreč na zaslišanjih konec avgusta 1946 podpisal zapisnik, v katerega so zasliševalci zapisali, da je Jerič Hauka hujskal proti novi oblasti in da mu je govoril, kako bo komunistične oblasti kmalu konec (Jerič 2000, 251). Tako je na vprašanje zasliševalca, kaj se je pogovarjal z Jeričem, ko mu je povedal, da ga je obiskal Horvat, Hauko med drugim povedal: »Povedal sem mu vse, kar je pri meni govoril Ratomir. Kaj je dekan Jerič odgovoril, se točno ne spominjam. Spominjam pa se, da je delo, ki ga je opravljal Ratomir po nalogu kraljevega komiteta, odobral. Pozneje sem bil še večkrat pri dekani Jeriču, z njim sva vedno govorila tudi o beli gardi in sem mu jaz poročal, kako se stvari razvijajo na terenu v okolici Bogojine.« (PAM 0725, Ko 290/46) Zato je Jerič zahteval soočenje s Haukom; takrat je Hauko izjavil, da je bil pri Jeriču dvakrat: prvič sta govorila o agrarni reformi, drugič pa o napovedi davka. Ko ga je zasliševalec vprašal, zakaj je podpisal priznanje, je Hauko odgovoril: »To ste vi napisali in ne da bi mi dali prebrati, ste mi veleli, naj podpišem.« Jerič je zahteval, naj se v zapisnik zapiše, da je Hauko preklical izjavo (Jerič 2000, 251; 252).

Jeriča je zasliševal tudi Zavadlav. Spominjal se je, da Jerič ni zanikal svojih stikov z Mihajlovičem in z agentom Udbe Petrom, prav tako ne Glišičevega obiska. Nasprotno pa je odločno zanikal kakršnokoli sodelovanje z Matjaževim gibanjem. Priznal je, da je prejemal novice o Matjaževi vojski in vse, kar so prinašali kurirji iz Avstrije. Povedal je tudi, da kot duhovnik »ni mogel prijaviti ne Glišiča ne kakšnega drugega snubca za Matjaževo gibanje«. Zavadlav je bil prepričljiv zasliševalec

<sup>7</sup> Jerič piše drugače: v nedeljo po njegovi aretaciji je prišel v Turnišče Vojkovičev sošolec in partizanski duhovnik Jože Lampret. Tam je maševal in v nagovoru trdil, da je Jerič zločinec, to pa je močno razburilo navzoče (Jerič 2000, 254).



in Jerič je podpisal priznanje z vsemi obtožbami, resničnimi in namišljenimi: »Če nekaj ne ›prizna‹ in podpiše meni na miren način, mu bodo dali pač drugega zasliševalca, kakšne metode bo ta uporabljal, in kaj bo potem ›priznak, mu ne morem povedati.« (Zavadlav 1994, 86)

Vojkoviča je Udba zaprla dne 8. maja 1946. Ponoči je preiskala župnišče in stanovanje. Ko se je hotel posloviti od staršev, ga je eden od udbovcev »s puško tako silovito po glavi, da je kar skupaj zlezal« (Griesser Pečar 2005, 448). Podobno kakor na prvem procesu julija 1946, ga je obtožnica bremenila, da je imel stike z agenti tuje vohunske službe in da je konec januarja 1946 na domu sprejel Glišiča in Korena. Izročila naj bi mu navodila za delo obveščevalne službe in ga postavila za šefa obveščevalnega centra v domovini. Vojaški tožilec ga je obtožil tudi sodelovanja z »agentom veleizdajalske skupine v tujini«, Štefanom Horvatom – Rati-mirjem, in da je s širjenjem neresničnih vesti blatil ljudsko oblast in njene predstavnike. Obtožnica ga je bremenila še, da je septembra 1945 poslal Štefana Horvata v Zagreb h kardinalu Stepincu s prošnjo, naj mu na angleškem ali ameriškem konzulatu priskrbi potni list za potovanje v Avstrijo (AS 1931, šk. 486, a. e. 238).

Z Vojkovičem so v preiskovalnem zaporu ravnali precej slabše kakor z Jeričem: »Preiskovalci so ga močno pretepali, mu grozili s smrtjo in je potem zaradi mučenja bil primoran podpisati in priznati vse, kar so pač zasliševalci želeli.« V zaporu je večkrat izgubil zavest, zaprt je bil tudi v samici, kjer je moral sedeti na tleh, na glavo pa mu je kapljala voda. Bil je apatičen in nekaj dni sploh ni jedel (Griesser Pečar 2005, 449). O tem priča tudi izjava, ki jo je napisal v zaporu sredi avgusta 1946. Izraža njegovo izjemno stisko, strah in nemoč. Zasliševalci so ga popolnoma zlomili, saj je bil pripravljen marsikaj priznati: »Pišem svojo izpoved. Sem izdajalec. Nisem povedal po pravici, ko je bil Glišič in Koren pri meni pri sestanku, in tudi ne, ko sem bil zaslišan, da naj bom za obveščevalca. To sem tajil in prosim, da se mi oprusti. /.../ Tajil sem ravno to, da naj bi bil jaz zbiral podatke za kraljevi komitet. Zbiral jih nisem, le dal sem tu in tam kak nasvet. /.../ Lepo prosim odpuščanja. Priznam svojo krivdo in tudi obžalujem. Bodite usmiljeni. /.../ Zato vas prosim za vse, kar sem naredil, odpuščanja in tako bom povedal vse, samo malo naj se umirim. Lepo prosim, bom napisal vse natančno in tako razložil, ker sem popolnoma nekako zmešan. Imam namen popraviti krivdo, ki sem jo naredil. Dajte mi papir in jasno sliko.« (AS 1931, šk. 486, a. e. 230)

#### **4. Proces pred vojaškim sodiščem 4. armade**

Predlog za obtožbo je napisala pravna služba Udbe, obtožnico pa je sestavil vojaški tožilec dr. Viktor Damjan. Prijava Udbe je bila dejansko že obtožnica in sestavljena tako, da je bil del krivde dokazan že na procesih proti podpornikom in sodelavcem obtoženih, ki so potekali predtem. Vojaško sodišče je obtožnici dodalo »križarske vohunske in vojaške dejavnosti« (Zavadlav 1994, 88; 91).

Proces je potekal pred vojaškim sodiščem 4. armade,<sup>8</sup> ki je obtoženim sodilo na podlagi Zakona o kaznivih dejanjih zoper ljudstvo in državo. Razprava je bila javna, začela se je dne 7. oktobra 1946 v veliki sodni dvorani v Mariboru. Sodnemu senatu je predsedoval kapetan Avgust Bračič, kot sodnika pa sta sodelovala major Janko Vincenc in kapetan Rudi Barovič. Odločitev Udbe, da bo proces potekal pred vojaškim sodiščem, je Zavadlav pojasnil takole: »Tako bo zadeva resnejša za javnost, za nas pa izvedba lažja. Z vojaki se da bolj dogovoriti!« Tudi Maribor ni bil izbran naključno, ampak zaradi »javnega prikaza zločinske dejavnosti križarjev in duhovščine, pa tudi zaradi zastraševanja še preostalih pripadnikov Matjaževega gibanja na svobodi« (88; 91). Takrat je namreč v mariborskem okrožju delovalo največ ilegalnih skupin.

Občinstvo so predtem skrbno izbrali in preverili krajevni partijski aktivisti, od vsakega obtoženega pa je smel biti na razpravi navzoč le po en sorodnik. Pripadniki Udbe, ki so zasliševali obtožene, so morali sedeti v prvi vrsti. Navzoči so bili tudi predstavniki pravne službe mariborske Udbe in predstavniki Udbe za Slovenijo: »Nikoli si nisem mislil, da je proces nekaj cirkusu podobnega. Priprave so prav take, samo šotora se ne postavlja,« se je dogajanja spominjal Zavadlav (92).

O poteku procesa in o višini izrečenih kazni so se pred procesom dogovorili Udba za Slovenijo, načelnik okrožne Udbe v Mariboru Vlado Kadunc in armadno vodstvo. Vojkoviču so namenili visoko kazen, Jeriču pa ne, saj »nima niti malo dokazljivega nobenega sodelovanja za križarje«. Udba se je tudi bala, da bi visoka kazen ponovno razburila prebivalce Prekmurja. Obtožene so pripravili na razpravo (91).

Jerič se je spominjal, da so domači neuspešno iskali zagovornika zanj. Zato je njemu in Vojkoviču zagovornika določilo sodišče po uradni dolžnosti, in to upokojenega mariborskega odvetnika dr. Antona Žnideršiča. Pred procesom so Jeriču omogočili petminutni pogovor z odvetnikom, v navzočnosti nekega častnika. Jerič je Žnideršiča opozoril, da je Hauko preklical izjavo, ki ga je bremenila. Na obtožnico, ki jo je Jerič dobil pred procesom, je napisal svoj zagovor, vendar so mu jo dan pred razpravo spet vzeli. Neki paznik je Jeriču v zaporu posredoval sporočilo, naj na razpravi govori samo o tem, kar ga bodo vprašali. Jerič se je tega držal. (Jerič 2000, 252) Vojkovič je na razpravi izjavil, kako ni vedel, da je dajanje poročil o vojaškem, gospodarskem in političnem položaju špijonaža. Priznal je, da ga je obiskal Glišič in da je dobil letak Slovenci in Slovenke!, in zanikal, da bi bil vodja obveščevalnega centra. Oba duhovnika je s svojim pričanjem precej obremenil Mihajlovič (AS 1931, šk. 486, a. e. 239; Zavadlav 1994, 93).

Razprava je trajala več dni, sodišče je sodbo razglasilo dne 11. oktobra 1946. Vojkoviča je obsodilo na petnajst let odvzema prostosti s prisilnim delom in na

<sup>8</sup> Na procesu so bili obsojeni še Miodrag Mihajlovič, Jožef Škamlijič, Bedo Lovrenc, Ivan Mujdrica, inženir Otmar Podlesnik, inženir Arno Džien Džiel, Franc Voglar, Jožef Hegedeš, Franc Kozar, Štefan Horvat in Matija Puhan. Proces je pomenil obsodbo Matjaževega gibanja kot takšnega: Mihajlovič je bil obsojen kot predstavnik emigracije v Avstriji in član GOC, Škamlijič in Lovrenc kot voditelja dveh takrat največjih ilegalnih skupin na Štajerskem, s tako imenovano Jeričevo organizacijo pa sta bili pred sodišče postavljeni »protiljudska« duhovščina in katoliška Cerkev.

štiri leta izgube političnih in državljskih pravic, Jeriča pa na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljskih pravic za dve leti. Čeprav je bil Jerič šele četrti obtoženec in kljub temu da je bil poleg njega na procesu obsojen le še en duhovnik, je oblast proces označila kot proces proti »protiljudski duhovščini na čelu z Jeričem« (Zavadlav 1994, 92; LP, 12. 10. 1946).

Med procesom je v časnikih potekala ostra in neusmiljena propaganda proti obtoženim, kakor kažejo že naslovi člankov: Razprava v Mariboru je razkrila, kako protiljudski duhovniki pretkano in zločinsko izrabljajo vero za boj proti ljudstvu (LP, 6. 10. 1946) ali Obtoženi Jerič je priznal, da je bil vodja protidržavne organizacije (LP, 9. 10. 1946). *Ljudska pravica* je poročala, da so prihajale med razpravo na sodišče »resolucije, v katerih delavci, kmetje, žene in mladina na sindikalnih in množičnih sestankih izražajo obsodbo razdiralnega dela protiljudske klike na čelu z Jeričem ter zahtevajo najstrožjo kazen«.

Po končanem procesu sta bila Jerič in Vojkovič premeščena v Ljubljano. Ker se je tožilec pritožil glede njune kazni, sta bila zaprta v posebni sobi, s še dvema duhovnikoma. Izpostavljeni so bili hudemu mrazu, sobo so ogreli le okoli božiča. Ko je sodba postala pravnomočna, so ju preselili k preostalim duhovnikom (Jerič 2000, 254; 255).

Jeričevo zdravstveno stanje – imel je sladkorno bolezen – se je v ljubljanskih zaporih močno poslabšalo. Po Conradijevem posredovanju so mu izboljšali razmere za bivanje in izboljšalo se je tudi njegovo zdravje. V zaporu je moral podpisati izjavo, da se odpoveduje turniški župniji. Kmalu zatem je bil premeščen v mariborsko kaznilnico, kjer so ga, preden je bil dne 20. avgusta 1950 izpuščen, premestili v izolacijo: v posebni celici je bil zaprt sam, sam je hodil na sprehode na dvorišče, pri tem pa je moral imeti roke na hrbtu in gledati v tla. Namen izolacije je bil, da ga psihično uničijo, vendar se to ni zgodilo. Medtem mu je turniška zadruga odvzela ves inventar: »Župnik se je odpovedal župniji, zato mu ne bo več treba gospodarskega inventarja.« Začasno se je naselil pri bratu, župniku na Kobilju. Ves čas je imel težave z oblastjo, saj ni želel vstopiti v CMD (256–263).

Vojkoviču je bila leta 1953 kazen znižana na deset let, pogojno je bil izpuščen dne 21. novembra 1954. Iz zapora je prišel kot srčni bolnik, saj je moral po več ur stati na vročem soncu brez vode in je zato zbolel. Umrli je dne 10. julija 1964 za posledicami infarkta (Griesser Pečar 2005, 449; 452).

## 5. Sklep

Komunistična oblast je po koncu vojne obravnavala katoliško Cerkev kot edinega organiziranega ideološkega nasprotnika. Med drugim je duhovnike prikazovala kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin in njihovo delovanje označila kot versko gibanje, ki si prizadeva zrušiti komunistični sistem. Temu na podlagi pregledanih dokumentov ne moremo pritrditi. Zato sklepamo, da je želela oblast prikazati duhovnike kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin, da bi kompromitirala katoliško vero in Cer-

kev kot institucijo. Eno od sredstev za doseg tega cilja so bili sodni procesi, kakršen je bil proces pred vojaškim sodiščem 4. armade oktobra 1946, na katerem sta bila duhovnika Ivan Jerič in Jožef Vojkovič obsojena kot glavna pobudnika ilegalnega delovanja v Prekmurju. Dogajanje pred aretacijo obeh duhovnikov, ukrepi Udbe, ki ju je obremenila s podtikanjem dokazov, ravnanje z duhovnikoma v zaporu, priprave na izvedbo procesa in njegov potek kažejo, da je bil sodni proces montiran in da se je zgodil na podlagi političnih direktiv.

## Kratice

- AS** – Arhiv Republike Slovenije.  
**GOC** – Glavni obveščevalni center.  
**KP(J)** – Komunistična partija (Jugoslavije).  
**LP** – *Ljudska pravica*.  
**PAM** – Pokrajinski arhiv Maribor.  
**Udba** – Uprava državne varnosti.

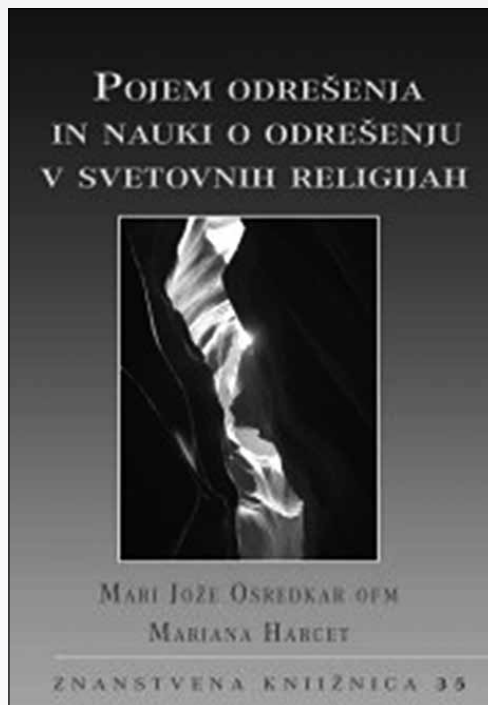
## Reference

### Arhivski in drugi viri

- AS 1589/III**, Centralni komite ZKS, šk. 3.  
**AS 1931, Bande**, šk. 485, 486, 490, 491.  
**AS 1931, Letna poročila RSNZ** (A–10–1, Poročilo 1945; A–10–3, Poročilo 1947).  
**PAM 0725, Okrožno sodišče Maribor** (K 204/46; Ko 290/46).  
**Uradni list RS**, U-I-107/96, 1/97, 41/97.

### Druge reference

- Čoh, Mateja**. 2010. »Za svobodo, kralja in domovino«: *Ilegalne skupine v Sloveniji med letoma 1945 in 1952*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Griesser Pečar, Tamara**. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:569–579.
- Jerič, Ivan**. 2000. *Moji spomini*. Murska Sobota: Zavod sv. Miklavža.
- Ljudska pravica**. 1934–1959. Lendava: M. Kranjec (6. 10. 1946; 9. 10. 1946; 12. 10. 1946).
- Zavavlav, Zdenko**. 1994. *Križarji: Matjaževa vojska na Slovenskem*. Ljubljana: Založba Horvat MgM.
- V. kongres Komunistične partije Jugoslavije**. 1948. Ljubljana: Cankarjeva založba.



*Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet*  
**Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah**

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

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,417—431  
 UDK: 27-472  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 04/2016

*Angelina Gašpar and Jadranka Garmaž*

## **The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence**

*Abstract:* Religious Education (RE) promotes basic human and Christian values important for personal moral development and well-being. It has the capacity to inspire and encourage an individual to reach faith maturity through cognition, commitment and behaviour. RE provides, fosters and expands both human and Christian religious experience as a source of knowledge about the world. It educates consciousness, an innate drive of an individual to search and move toward a sense of wholeness or contact with the sacred or transcendent such as prayer or meditation. It fosters healthy spirituality that engenders individuals' virtues such as compassion, respect and concern for the others, truth, sense of justice, love, faith and hope. This paper explores whether and how selected official documents of the Church, the European documents referring to RE and Croatian national curricula reflect and endorse these arguments. The hypothesis of a positive impact of RE on the humanization of man is verified through religious-pedagogical, theological and corpus-based approaches to terminology extraction using WordSmith Tools 5.0. A detailed linguistic, statistical and religious-pedagogical analyses are provided.

*Key words:* religious education, humanizing effect, domain-specific corpus, key terminology, human, religious competence, interdisciplinary approach, national curriculum

*Povzetek:* **Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence**

Verska vzgoja pospešuje osnovne človeške in krščanske vrednote, ki so pomembne za osebni moralni razvoj in dobrobit. Zmožna je navdihovati in spodbujati posameznike, da dosežejo versko zrelost preko spoznanja, zavzetosti in vedënja. Verska vzgoja omogoča, pospešuje in širi človeško in krščansko versko izkušnjo kot vir znanja o svetu. Oblikuje zavest, to notranjo potrebo posameznika, da išče in se giblje proti občutku celovitosti ali stiku s svetim oziroma presežnim, kot sta molitev ali meditacija. Krepi zdravo duhovnost, ki posameznikom vceplja kreposti kot na primer sočutje, spoštovanje in skrb za druge, resnica, zavest pravičnosti, ljubezen, vera in upanje. Članek raziskuje v kakšni meri in na kakšen način izbrani uradni cerkveni dokumenti, dokumenti o verski

vzgoji na evropski ravni in hrvaški učni načrti verske vzgoje izražajo in potrjujejo te trditve. Hipoteza o pozitivnem učinku verske vzgoje na humanizacijo človeka se preverja na podlagi versko-pedagoških, teoloških in korpusno utemeljenih pristopov k ekstrakciji terminologije s pomočjo programa WordSmith Tools 5.0. Priložene so podrobne lingvistične, statistične in versko-pedagoške analize.

*Ključne besede:* verska vzgoja, humanizirajoči učinek, domensko specifičen korpus, ključna terminologija, človek, religiozna kompetenca, interdisciplinarni pristop, nacionalni kurikulum

## 1. Introduction

The European culture of education has been deeply rooted in Christianity. Confessional religious education is a significant part of European identity and its valuable spiritual heritage aimed at the safeguarding of education sustainability and wholeness. Adjusting to the socio-cultural changes and tendencies, the multiethnic, multilingual, multi-cultural and multi-religious European societies recognize religion as an important dimension of this ever-growing diversity. It is also considered as an educational necessity and inherent part of contemporary education which aims at a democratic and knowledge-based society, but also at the complete and responsible individuals who, in order to reach their personal fulfilment and development, social inclusion, active citizenship and employment, need to acquire key competences for lifelong learning as suggested in the *EU Recommendation 2006/9632/EC*. In this context, the *OECD has developed the Program for International Student Assessment (PISA)*, an ongoing triennial international survey which aims to evaluate education systems worldwide by testing the skills and knowledge of the secondary school students in real-life situations (Croatia joined in 2006). Also, in order to clarify how intercultural dialogue may help in preserving and promoting human rights, democracy and the rule of law, the Council of Europe launched the *White Paper on Intercultural Dialogue, "Living Together as Equals in Dignity"* in 2008.

Intercultural dialogue is understood as a process that comprises an open and respectful exchange of views between individuals and groups with different ethnic, cultural, religious and linguistic backgrounds and heritage, on the basis of mutual understanding and respect. Freedom of choice, freedom of expression, equality, tolerance and mutual respect for human dignity are among the guiding principles of this document. Moreover, the Council of the European Union adopted *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief* in order to complete the existing ones referring to the death penalty, torture, children in armed conflict, violence against women etc. The promotion of human rights and dignity of human person is the EU's important commitment expressed through various documents and efforts of its institutions aimed at combating all

forms of inhumanity based on political, racial, ethnic, national, religious ground or sexual orientation, gender, disability etc. Regardless of religious education models, education into religion – about or from religion –, it has a humanizing effect on children and the young as it contributes to their moral and spiritual development, informing and forming them in how to think critically and act responsibly. In this context, both teachers and students are life-long learners as the human search for meaning is constant and common to all people at all times.

## **2. Key competences for lifelong learning**

---

*Competence* refers to having sufficient skill, ability, knowledge, or training to permit appropriate behavior, whether words or actions, in a particular context. Competence includes cognitive (knowledge), functional (application of knowledge), personal (behavior) and ethical (principles guiding behavior) components, thus the capacity to know must be matched to the capacity to speak and act appropriately in context; ethics and consideration of human rights influence both speech and actions. Typically competence does not depend on any one single skill, attitude, or type of knowledge, instead engaging a complex set of skills, attitudes, and knowledge. Key competences for lifelong learning are a combination of knowledge, skills and attitudes necessary for personal fulfilment and development, social inclusion, active citizenship and employment. They provide added value for the labour market, social cohesion and active citizenship by offering flexibility and adaptability, satisfaction and motivation. The acquisition of key competences fits in with the principles of equality and access for all. This reference framework also applies in particular to disadvantaged groups whose educational potential requires support, such as people with low basic skills, early school leavers, the long-term unemployed, people with disabilities, migrants, etc. These key competences are: communication in the mother tongue and foreign languages, mathematical competence and basic competences in science and technology, digital competence, learning to learn, social and civic competences, sense of initiative and entrepreneurship, cultural awareness and expression. These key competences are all interdependent, and the emphasis in each case is on critical thinking, creativity, initiative, problem solving, risk assessment, decision taking and constructive management of feelings.

However, are all of these competences guarantee that people would act or behave humanly? Man usually inflicts harm on others due to his self-view as moral agent in morally justified action, lacking religious competence. Depriving a human being of his/her human qualities, personality or spirit is defined as dehumanization. What is religious competence and how can it help in preventing, limiting or combating dehumanization?



### 3. Religious competence

A term *religious competence* was first used by evangelical theologian Michael Schibilsky in 1978 in order to associate concept of sense with that of social relationships. (Hemel 1988, 674) The catholic theologian Ulrich Hemel extended the term and defined it as »a complex ability to cope responsibly with different dimensions of self-religiousness facing with the lifelong changes«, in his book *The Aims of Religious Education*, 1988. Hemel's model of religious competence is highlighted through different dimensions of religiosity: *religious sensitivity* (the affective dimension of religiosity is fundamental); *religious content* (the cognitive dimension of religiosity is, e.g. documented by the Creed, or in the basic knowledge of biblical texts and church historical developments); *religious behavior* (the pragmatic dimension of religiosity is, e.g. displayed in rites and prayers, as well as in community and humanitarian activities); *religious communication* (the basis for this communicative dimension is a religious vocabulary and a religious grammar, to be able to, e.g. articulate one's religious feelings and attitudes, the religious dialogue with different denominations, religions and world views); *religiously motivated lifestyle* (a special dimension of religiosity which encompasses all other dimensions). (1988, 675–690)

A differentiated evolution of the other dimensions by no means indicates that a person is motivated and willing to shape and organize their life accordingly. The issue of religious competences in schools within the Croatian National Curriculum Framework, is researched by Garmaz. (2012, 427–451) Studies on religious education in Croatia, but also throughout Europe focus on professional standards in religious education: good-quality religious education and its scientific dimension, the contribution of religious education to general education, dialogic quality of religious education and its contribution to peace and tolerance, child-oriented education based on children's right to religious education and competent religious educators. (Jaeggle; Rothgangel; Schlag 2013) The research of Barić (2014) shows that religious competencies are effectively developed due to the high-quality religious educators, their good relationship with students and the high-quality religious/faith programs based on specific religious beliefs, forms of institutionalization, certain rituals and everyday religiosity in all its forms.

The future of religious education (RE) as a source for development of religious competences and thus, the humanization of man has been in the focus of many researchers throughout the Europe. Models of RE that have been worked out by the Comenius Institute, Hans Mendel and Rudolf Englert are presented and contrasted to the corpus-based key terminology extraction and analysis.

#### 3.1 Model of Religious Competences worked out by the Comenius Institute

The model introduces the following aspects of religion as a phenomenon: (1) Areas/ fields of religion (Individual religion, Main religion of RE: Protestant Christianity (in Germany), other religions and world views, religion as a cultural fact in

society); (2) Dimensions to explore religion (methods, ways of acting). For the development of religious knowledge, skills, and attitudes different dimensions of access are relevant: *Perception*: recognize and describe; *Cognition*: understand and interpret; *Performance*: create and act; *Interaction*: communicate and make judgements; *Participation*: participate and decide (to participate in religious communities or not).

Exemplary problems of life can be solved by referring to 12 basic religious competencies which are as follows: (1) Express one's own faith or understanding of the world also in dialogue with others; (2) Reflect on religious interpretations of contingencies in life and their plausibility; (3) Reflecting ethical decisions in life and their religious dimension; (4) Knowing and understanding basic forms of religious language; (5) Presenting knowledge of Protestant Christianity; (6) Performing basic religious practice on a tentative basis and reflect on it; (7) Learn the difference between supportive and hostile forms of religion; (8) Dealing with other religious views and dialogue with people of other religions; (9) Examine critical views on religions; (10) Decoding religious background of societal traditions; (11) Explaining basic ideas and values of religions; (12) Identify and reflect on religious motifs in culture. (Schreiner 2009, 11)

### 3.2 Mendl's model of religious competences

The fields of religious competences according to Mendl (2011, 70) are based on the performative dimension of religious education which provides basic and structural knowledge on faith and the Church important for life and they are as follows: religious sensibility or perception; religious content and cognition; religious communication or interaction; ability of religious judgement or evaluation; religious reflection and performance; awareness of culture of life and faith or involvement.

### 3.3 Englert's model of religious competences

According to Englert (2007, 9–28) model of religious competences is based on the following dimensions of knowledge: perception-cognition-performance-interaction and participation. It includes orientational knowledge, theological argument, richness of theological expression, competence in ethical reasoning, competence in responsible participation referring to the interpretation of the world.

Different approaches to the acquisition of religious competence certainly contribute to the understanding of their nature and purpose. Human moral and spiritual life are affected by materialism, a chronic disease that has no cure. The communication of materialistic values to children and the young weakens their subjective well-being but fosters their greed, jealousy, selfishness, fake self-esteem, intolerance, prejudices, hatred, humiliation, contempt, indifference towards the other and the world. The substance of religion is common good of all humans. However, it is often misinterpreted and expressed in a way to provoke all forms of inhuman behavior and violence. Awareness and understanding of religions, beliefs, values and traditions encourage children and the young to reflect on and

evaluate issues of the meaning and purpose of life, faith, truth, ethics, right and wrong, the self, being human, being sensible, sentimental, etc.

This study aims to detect and analyze specific terminology of the language operative in religious education and through quantitative and qualitative analysis of its linguistic patterns reveal how religious education positively affects human dimension of man.

## 4. Corpus-based approach to terminology extraction

Corpus linguistics focuses on the study of a body of digitally stored samples of naturally occurring language. Practical application of corpora in the field of lexical studies, contrastive analysis, translation studies, sociolinguistics, discourse analysis, forensic linguistics, register/genre analysis etc. resulted in the development of tools which can easily process a large amount of text and offer corpus-based investigations. Corpus-based approach provides linguistic evidence for prevailing, repetitive linguistic patterns of language, typicality of usage and quantification. As stated by Sinclair: »One of the principle uses of a corpus is to identify what is central and typical in the language... recurrent phrases which encode culturally important concepts.« (Stubbs 1996,174) The purpose of this study is to extract key terminologies from three corpus samples in order to detect their similarities/differences and on the basis of contrastive analysis interpret how these linguistic patterns of language reflect the role and impact of RE on humanization of man. Monolingual special purpose corpora used in this research reflect a particular subject field, language variety and text type.

### 4.1 Corpus compilation

The corpus compiled for the purpose of this research consists of 32 domain-specific texts referring to religious education, i.e. 578.412 words in total. It is divided into three following corpus samples in the English and Croatian languages freely available on the official Vatican web site and the Web:

- *Vatican Corpus* sample (VC), consists of 16 documents<sup>1</sup> and 109.734 words in total;

<sup>1</sup> The Declaration Gravissimum educationis; The religious dimension of education in Catholic schools; Circular Letter addressed to the Presidents of Bishops' Conferences; Meeting with the representatives of Catholic Elementary and Secondary Schools and leaders in Religious Education; Address of Pope Francis to members of the International catholic child bureau (BICE); Educating today and tomorrow: a renewing passion, Instrumentum laboris; Address of his Holiness Benedict XVI to the participants in the first European Meeting of University Lecturers; Educating together in Catholic schools; Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools, Living in Harmony for a Civilization of Love; Consecrated persons and their mission in schools; Address of Pope Francis to the students of the Jesuit schools of Italy and Albania; participants in the plenary session of the Congregation for Catholic Education, Celebration of vespers with priests, men and women religious, seminarians and various lay movements; Decree on the reform of ecclesiastical studies of philosophy; the Apostolic Constitution Sapientia Christiana; the Apostolic Constitution of the Supreme Pontiff John Paul II on Catholic Universities;

- *EURE corpus* sample (EUREC), consists of 10 documents<sup>2</sup> containing 306.529 words;
- *National RE corpus* (NREC) sample consists of 6 Croatian RE curricula, 162,149w (pre-school, primary, three-year and four-year high school).

## 4.2 Tools

Statistically-based WordSmith Tools 5.0 (WS) developed by Scott (2010) was used for a monolingual terminology extraction. The word-list automatically generated in both alphabetical and frequency order aims to study the type of vocabulary used, to identify common word clusters (words found together in each other's company, sequentially), to get concordance of the selected words (words in their original contexts and text file), to carry out consistency analysis or to be used as input to the KeyWords program which analyses the words in a given text and compares frequencies with a reference corpus, in order to generate a list of »key-words«. It is based on the assumption that key-words occur significantly more often in a domain-specific corpus than one would predict or expect on the basis of their frequencies in a general language reference corpus. Any word is considered a key-word if it has either high or low frequency (positive/negative key-word) in comparison with the reference word list. (Gašpar, 2015) For the purpose of this research the default British National Corpus (BNC) reference list was used for the English language and the Croatian National Corpus reference list for the Croatian language. The frequency threshold was set up at 4 and the number of the key-words was limited to 500w using the Log-likelihood test (LLR).

## 4.3 Linguistic and statistical analysis

Apart from function words such as prepositions, pronouns, determiners, conjunctions and auxiliary verbs which were discarded from the list, twenty top ranking words extracted from the *Vatican corpus* are as follows: *catholic, education, church, school, life, human, educational, students, religious, people, God, community, university, Christian, culture, teacher, world, faculty, faith, person*. The word *human* is highly ranked on the key-word list indicating to the importance it has in the official documents of the Catholic Church. The words *catholic, education* and *human* are distributed throughout the corpus consistently.

Twenty top ranking words extracted from the EUREC sample are as follows: *students, school, religion, learning, other, curriculum, teaching, RE, children, knowledge, development, life, educational, people, beliefs, human, social, national, subject, pupils*. Based on its frequency the word *human* is ranked lower on the list but still holding its relevance.

<sup>2</sup> Papers from the 11th Nordic Conference of Religious Education: RELIGARE Working Document No. 1, September 2010, Religious Education in Europe, Oslo University, 2005; Curriculum for the secondary School Teacher Accreditation Program for Catholic Religious Education (Innsbruck, 2014), National Curriculum Framework (Croatia, 2010), Primary School Curriculum (Ireland); A Curriculum Framework for Religious Education in England (2013); Religious education in English schools: Non-statutory guidance; Teaching about Religions in European School Systems, Policy issues and trends; Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and beliefs in Public Schools.

Twenty top ranking words extracted from the NREC sample are as follows: *Zagreb, church, life, educational, concepts, faith, God, Jesus, understand, love, God, recognize, introduce, church, themes, quote, God, explain, conversation, unit*.<sup>3</sup>

Contrastive analysis of the key-word lists resulted in only two matching words: *life* and *educational*. The first two key-word lists, consisting mostly of nouns and adjectives, have six matching words (*school, schools, life, people, educational, human*), whereas the third key-word list referring to the NREC consists of nouns, adjectives but mostly verbs (*understand, recognize, introduce, quote, explain, reveal*).

In order to identify and analyse the linguistic co-text of a word, i.e. Key Word in Context (KWIC), a total number of 37 concordances were computed for the key-words and all the inflected forms of the word *human* in the English and Croatian languages. The concordance lines consist of the highlighted *target words* and a span of words in their surrounding, i.e. *collocates* thus forming repetitive string of words, i.e. recurrent *patterns* of the domain specific language.

#### 4.4 Key terminology and phraseology extracted from corpus samples

1) Analysis of the concordances and their frequencies obtained from the Vatican Corpus: *human* and its cognates, *religious* and *education*.

Human – 351 freq. (*greatness of the human creature, dignity of every human person, uniqueness of every human person, supreme human desire, foundation of human ethos, promote human and spiritual bonds, meaning of human existence, unity of the human family, mystery of human existence, transcendent dimension of human life, loss of human dignity, intrinsic demand of human nature, sensitivity for all human beings, unity of the human race, relationships between human beings, fundamental human rights, God's plan for the human person, truth about the human person, centrality of the human person, branches of human knowledge, variety of human ways of knowing, cultivate human formation, treasury of human knowledge, legitimate autonomy of human culture, advancement of human dignity, human affairs and activities, integral human development, purify human conduct, depths of the human heart, human concept of the person, human formation of youth, complex range of human emotions, formation of highly-skilled human capital; human: intelligence, values, knowledge, qualities, reality, experience, spirit, freedom, community, societies, reason, spirit, problems, culture, civilization, virtues, crisis, race, being, nature, struggle, organization, grandeur, misery, wisdom, history, patrimony, suffering, responses, existence, activity, condition, migration, potential, mobility, anxiety, identity, education*).

<sup>3</sup> Due to the inflective nature of the Croatian language the word God is over represented. The word Zagreb (capital of Croatia) is the top ranking word due to its frequency associated with 630 references, i.e. articles and books on the basis of which Croatian religious curricula were designed, however all of them were published in Zagreb from 1968–2014.

Instances of the words: humanity, humanism, humanistic and humanizing.<sup>4</sup>

Religious – 304 freq. (*religious fundamentalism, reason and religious faith, study of each other's religious heritage, dialogue of religious experience, different religious traditions, believers or religious persons, spiritual and religious identity, cultural and religious backgrounds, extreme marginalization of religious experience, young people »without a religious home«, practice of religious precepts, denial of religious sentiment, one's own religious identity, repression of religious institutions, religious and ethical expectations, life's ethical and religious dimension, spiritual and religious fervor, transcendent and religious reality, religious men and women, moral and religious education, cultural and religious pluralism, different religious persuasions, nature of religious instruction, necessary and moral criteria, total religious indifference, confessional religious education, religious sense of life*).<sup>5</sup>

Education – 484 freq. (*field of, newness of, freedom of, value of, goals of, process of, forms of, role of, risk of, mission of, quality of, foundation of, task of, development of, methods of, types of, work of, function of, agents of, manipulation of, common idea of, sacramental character of, religious dimension of, love of education, right to education, »education to love«, education to freedom, education and teaching, mission of education, education to intercultural dialogue, education to peace, education program, access to education, specialized paths of religious education, in charge of education, culture and education*). Adjectives and nouns used as pre-modifiers with the word education: *Catholic, intercultural, well-rounded, scholastic, complete and comprehensive, non-formal, overall, religious, higher, integral, real, primary and secondary, Christian, continuing permanent, university, human and professional, effective, interpellant, formal, school, non-conventional, full, faith, moral and religious, suitable, personal and social, important, prudent sexual, own, human, inclusive, best*.

<sup>4</sup> Humanity – 53 freq. (humanity of the other, divine plan for humanity, vast areas of humanity, maturation and promotion of humanity, signs of reconciled humanity, humanity's true humanization, golden rule of humanity, laboratories of culture and humanity, humanity's living conditions, perspective of »openness to humanity«, all the strata of humanity, very future of humanity, humanity's criteria of judgment, mysteries of humanity, every sector of humanity, rich in humanity, expert in humanity, serve humanity better, for the good of humanity, great sin of humanity, conscience of humanity, renewal of humanity, problems afflicting humanity, all of humanity, true and full humanity, common humanity, progress of humanity, broader awareness of humanity, mystery of humanity, richer humanity, moulders of a new humanity).

Humanism – 21 freq. (dimension/vision of a plenary humanism, humanism of the beatitudes, message of integral humanism, universal humanism, Christian humanism, new humanism, humanism of the future, authentic humanism, cradle of humanism).

Humanistic – 4 freq. (humanistic and scientific inheritance, humanistic and cultural development, a humanistic vision, the humanistic and cultural dimension).

Humanizing – 5 freq. (humanizing and filled with solidarity, humanizing action, humanizing proposal of man, humanizing capacity).

<sup>5</sup> Adjective *religious* pre-modifies the following words: *expression, consecration, families, institutes, freedom, beliefs, diversity, formation, teaching, values, complexity, congregations, authorities, families, ignorance, matters, dimension, form, superior, phenomenology, life, studies, injustice, principles, liberty, relativism, charisms, message, communities, questions, ethics, awareness, knowledge, behaviour, condition, convictions, truths, development*.

2) Concordances for the word *human* and its cognates obtained from the EU-REC sample

The word *human*, 468 freq. is used as pre-modifier with the words: *rights, person, history, personality, condition; more human and inclusive Europe*.<sup>6</sup>

3) Analysis of the concordances obtained from the NREC sample

Concordances for the word *human* and its frequencies in the Croatian language: *ljudska (68), ljudske (125), ljudski (36), ljudskog (69), ljudskoga (66), ljudskoj (34), ljudskom (38)*. The word *human* co-occur with the following words, as translated into the English language: *rights, wickedness, health, development, wholeness, damnation, experience, love, maturity, cooperation, nature, sexuality, person, need, responsibility, heterosexuality, happiness, situation, ingratitude, freedom, culture, conceptions, morality, qualities, sexuality, laws, upbringing, elements, attitudes, life, work, creation, capacity, dignity, embryo, birth, heart, evil, choice, action, organism, body, moral behaviour, situation, community, love, word, history*; linguistic expressions: *human and church community, human and Christian maturity, human illness and suffering, human features of Jesus person, human history and religiosity, human need to confess, dignity of human person, respect for human person, features of human person, fullness (completeness) of human person, immanence of human being, end/future of human nature, holiness of human life, master of human life, sense of human life, promotion of human life, human life conception*.<sup>7</sup>

Concordances for the word »*vjere*« (*faith*) – 444 freq. pre-modifiers used with the word *faith*: *true, Christian, Mary's, Biblical, Jewish*; »*of*« or a genitive construction of the word *faith*: *spirit, power, message, experience, cognition, foundations, freedom, significance, models, living, tradition, proclamation, pedagogy, encounter, safeguarding, fundamental truths, responsibility, great persons, trials, fostering, suppression, purification, Christian virtue, contribution, burden, confession, communication, promotion, purity, community, way, symbols, light, faith and natural sciences, faith and reason, Bible, book of faith, faith and culture, offences*

<sup>6</sup> Collocations of the word *humanist* – 17 freq.: *culture, movement, challenges, Association, traditions, values, representative, philosophers, culture, parents*. Terminology and phraseology extracted for the word *humanistic* – 23 freq.: *non-confessional humanistic school-teaching, three-dimensional humanistic approach, humanistic worldview, modern humanistic audience, humanistic accountability, philosophical humanistic teacher, humanistic teaching, modern humanistic life, humanistic perspective, humanistic relativism*. Co-occurrences of the word *humanities* – 33 freq.: *humanities framework, area, subjects, section, school, model*.

<sup>7</sup> Concordances for the word »*život*« (*life*) – 480 freq., and its pre-modifiers: *eternal, religious, merciful, social, Christian, human spiritual-religious, successful, human, Jesus', contemporary, nomadic, sources, conditions, value, school, missionary, fields, whole, family, spiritual, matrimonial, consecrated, sacramental, responsible, earthly, culture*; post-modifiers of the word *life*: *troubles, questions, experiences, testimonies, style, dimension*; »*of*« or a genitive structure of the word *life*: *enhancement of, guidelines of, democratic way of, shaping of, horizons of, peace and happiness of, gift of, celebration of, transience of, faith and life, the bread of, temptations of, values of, (family) bearer of., sense of, victory of life over death, realization of an individual, rules of, power of life in unity, philosophy of, ministry of love and, victory and celebration of, understanding of, form of, model of Christian, endangerment of, lord of, man-guardian of, dignity of human, mystery of, Bible, book of faith and, sense of, meaningless of, fullness of, end of, quality of, truth-ground for trust and, prayer and life; faith and life; love as fundamental good of human life; life of the faithful, life among people, man-guardian of, life and death*.

*against faith, religious thought and faith, faith in God, guidelines of Christian faith, discourse on faith, attitudes on faith.*

#### 4.5 Concordances extracted from the Holy Bible (NIV)

There are 214 concordances for the words *human* and *humanity* taken from the Holy Bible. The Old Testament consists of 123 concordances. The word *human* is used as pre-modifier denoting physical, spiritual and moral dimensions of man.<sup>8</sup> The New Testament consists of 91 concordances for *human* and *humanity*.<sup>9</sup>

### 5. Religious competence and its dimensions in the corpus

Religious competence is highlighted in the Vatican corpus sample through its different dimensions encompassing: empathy and compassion for man, heart-based relationships among people, promotion of culture of life, peace, interreligious dialogue, healthy lifestyle, issues of justice, rights, fairness, responsibility, personal and social well-being, positive role model, ethical reasoning, positive Christian communication, self-enhancement. Humanizing role of RE is reflected in the VC through promotion of: the right to education and education for all; importance of education in the whole man's life; the well-rounded personal and social education; the Church's duty and responsibility to educate and announce the way of salvation to all men; the building of more human world; providing spiritual aid; promoting spirit of mutual understanding and religious freedom; the knowledge of the world, life and man illumined by faith; the human formation of youth; acquisition of the necessary religious and moral criteria; awareness of the concepts of value and truth; »school-home« education inspired by the Master Teacher; Christian educational philosophy based on the faith-culture-life balance; the formation of a healthy and morally sound life-style; appeals for peace, freedom, justice and progress for all people; all humanity to be treated as a large family; intellectual work stimulated by critical thinking and reflection; awareness of the inter-relatedness of human culture and faith; recognition and rejection of the cultural counter-values threatening human dignity.

<sup>8</sup> (Human) Beings, race, society, heart, blood, corpse, bone, hands, eyes, feet, intrigues, help, mind, burdens, ills, oppression, spirit, understanding, memory, pride, uncleanness, rules, sword, form, grave, dwellings, likeness, excrement, power, sacrifices, plans, cords of human kindness; (a noun) human or animal, mere human/s, born human, all humanity, patience of humans, humans.

<sup>9</sup> (Human) Concerns, origin, rules, traditions, hands, decision, testimony, beings, standards, praise, form, design and skill, argument, limitations, ancestry, desire or effort, approval wisdom, strength, mind, judgments, leaders, court, authority, hopes, hearts, covenant, likeness, tradition, commands and teachings, masters, word, fathers, anger, voice, testimony, faces, measurement, sinful humanity, mortal human being, mere human being, new humanity, fully human, evil human desires, human beings sold as slaves. Ten words are common for both Testaments.

Google search engine offered 537.000 results for a word »humanization« and for its antonym »dehumanization« 554.000 hits, indicating to the presence and almost equal coverage of these terms and related issues on the Internet. (Accessed January 2016).



The EUREC sample highlights contribution of RE through promotion of freedom of religion or belief, tolerance and education; understanding of societal diversity; fostering of democratic citizenship; quality curricula in the area of teaching about religions and beliefs; education and teaching in the field of inter-religious dialogue; the religious and philosophical upbringing of children; the needs of national or ethnic minorities, smaller religious communities and migrants; protection of children from any form of discrimination; future education to be based on »learning to know«, »learning to do«, »learning to live together«, and »learning to be«; the significance of tolerance, respect and caring for others; communication, respect, inclusion, personal responsibility and participation in community; teacher-centered and student-centered pedagogies; learning into religion (a particular faith tradition), learning from religion (critical thinking about religious and moral issues), learning about religion (knowledge-oriented religious education).

In line with the Croatian National Curriculum Framework which brings a significant change of educational paradigm (transition to competence system, student achievements and learning outcomes), and consequently a profound change of the contents, ways and purpose of learning and teaching in schools, the NREC sample reflects a humanizing and person-building dimension of RE through a comprehensive knowledge, skills and experiences required: to satisfy an individual's urge for enlightenment; to preserve and transmit one's tradition and heritage to the next generation; to express one's own religious abilities and talents; to build religious interconnectedness through communication and religiously motivated formation of life; to cope with a personal and the world's problems; to promote human wholeness; to express concern for the other, the marginalized, the poor etc. through the spirit of belonging to a common humanity. Theological thinking on the influence of RE on the humanization of man is expressed in the book written by Garmaz and Scharer. (2014, 11–63; 215–271)

Corpus-based study certainly shows that religious education is closely related to the promotion of dignity and human life, i.e. the humanization of man. Religious education promotes overall human knowledge, personal growth and development, but also spiritual, cultural, social and moral development of children and the young. It promotes a comprehensive learning and fosters the religious affiliation of students. (Englert 2007, 254–255)

If religious education/catechism clarifies overall religious approaches to reality, guides students to research, study, and learn; aims to connect different dimensions of religious knowledge with the pragmatic dimensions of life through encounter with people witnessing the importance of faith by their life; deals with the various forms of living faith in the past and present; provides experimental religious practice based on the idea of »performative« religious education; encourages children and the young to express their personal thoughts, to connect facts and integrate knowledge with their personal experience; if thoughtfully designed and based on different methods such as learning diaries, study and evaluation of the learning outcomes, religious education makes student learning processes plausible as well as if it includes deepening knowledge through repetition and referen-

ce to the previous learning processes such religious education is prerequisite and valuable factor in the process of humanization of man.

The course syllabus of the new National Curriculum Framework drafted in Croatia, emphasizes, among other competencies aimed to be accomplished, significance of religious competence as it contributes to solidarity, responsibility, personal integrity, respect, whole person development, personal, social and civic responsibility and civic competence and cultural awareness. Top ten educational objectives include religious competence which favours religious sensibility, knowledge and communication, respecting-others and faith-driven life. Following selected learning topics of the Curriculum: Man preoccupied with the Question of God and the Meaning of Life, Christian Faith and Life, Moral and Responsible Freedom, the Church, Intercultural and Interfaith Dialogue, explicitly highlights three completely different concepts of education into religion – about and from religion, regardless of which of them will prevail in practice.

Verbs used to denote the outcomes of the first five cycles are: identify, interpret, elaborate, research and to think critically. They suggest rather cognitive-oriented approaches to religious education which, if you take into account students' age, seems overambitious as the cognitive abilities of students not reaching the fifth grade are still under construction and therefore, the tasks of interpretation and critical thinking are questionable. New Curriculum emphasizes the importance of didactic approaches which encourage communication, active collaboration, critical thinking, creativity and innovation. These didactic approaches present a major challenge for the religious educators as the study programs and lifelong learning programs certainly require quality evaluation and improvement so they have to adjust in order to carry out their tasks and responsibilities professionally.

It is to conclude that the new National Curriculum Framework is in line with the documents examined in this work as it aims to contribute to the whole person development and human dimension capacity-building. Catholic religious education forms part of the general curriculum in Croatian schools because of its beneficial role and significance are recognized and aimed to be reflected through students' awareness of what it means to be human, their own religious convictions and values, sense of belonging, tradition, faith in God, culture, family, society etc.

## **6. Conclusion**

---

This paper presents theological and corpus-based approaches to the study of humanizing effects of RE on man. For the purpose of this research, key terminology and phraseology are extracted from a domain specific corpus. Automatically obtained key-word lists and concordances were analyzed. Linguistic and statistical data supported the assumption of significant and humanizing impact of RE on

individual and social well-being. Contrasted key-terminologies revealed no significant differences. Theological approach highlighted different religious competence acquisition models, its dimensions and coverage in a particular corpus sample. This article aims to contribute to the development of theological thought in the field of RE and bioethics, corpus linguistics and Christian terminology building. The future research would include evaluation of digital resources for Religious Education.

## Abbreviations

- BNC** – British National Corpus  
**EU** – European Union  
**EUREC** – EURE corpus  
**KWIC** – Key Word in Context  
**LLR** – Log-likelihood test  
**NIV** – Holy Bible  
**NREC** – National RE corpus  
**OECD** – The Organization for Economic Co-operation and Development  
**PISA** – Program for International Student Assessment  
**RE** – Religious Education  
**VC** – Vatican Corpus  
**WS** – WordSmith Tools 5.0

## References

- Barić, Denis.** 2014. A Quantitative Study of Catholic Religious Education Teachers' Expectations, Opinions and Satisfaction with their Work in Public Education in Croatia. March. European Educational Research Association. <http://www.eera-ecer.de/ecer-programmes/conference/19/contribution/32758/> (accessed April 23, 2016).
- Council of Europe.** 2008. Ministers of Foreign Affairs, 118th Ministerial Session, the White Paper on Intercultural Dialogue, »Living Together as Equals in Dignity«. June. [http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper\\_final\\_revised\\_en.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf) (accessed April 20, 2016).
- Council of the European Union.** 2013. EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, the FOREIGN AFFAIRS Council meeting. June. [http://collections.internetmemory.org/haeu/content/20160313172652/http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press\\_corner/all\\_news/news/2013/eu\\_guidelines\\_on\\_the\\_promotion\\_and\\_protection\\_of\\_freedom\\_of\\_religion\\_or\\_belief\\_\(june\\_24\\_2013\\_fac\).pdf](http://collections.internetmemory.org/haeu/content/20160313172652/http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_(june_24_2013_fac).pdf) (accessed April 19 2016).
- Englert, Rudolf.** 2007. Bildungsstandards für Religion. Was eigentlich wissen sollte, wer solche formulieren wollte (erweiterte Fassung). In: *Bildungsstandards für den Religionsunterricht – und nun? Perspektiven für ein neues Instrument im Religionsunterricht*, 9–28. Clauß-Peter Sajak, ed. Berlin: Lit Verlag.
- Garmaz, Jadranka.** 2012. NOK i vjeronauk: Religiozna kompetencija u školskom vjeronauku. *Crkva u svijetu* 47, no. 4:427–451.
- Garmaz, Jadranka, and Scharer Matthias.** 2014. *Učenje vjere, Kako osmisliti i voditi proces učenja vjere? Komunikativnoteološka perspektiva*. Zagreb: Glas koncila.
- Gašpar, Angelina.** 2015. Corpus-based Bilingual Terminology Extraction. In: *Multidisciplinary Approaches to Multilingualism*, 302–317. Kristina Cergol Kovačević and Sanda Lucija Udier, ed. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hemel, Ulrich.** 1988. *Ziele religiöser Erziehung*.

*Beiträge zu einer integrativen Theorie.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

**Holy Bible.** 1973 [1978, 1984, 2011]. New International Version, NIV. Biblica, Inc.

**Jaeggle, Martin, Martin Rothgangel, and Thomas Schlag.** 2013. *Religiöse Bildung an Schulen in Europa.* Teil 1: *Mitteleuropa.* Wien: V&R Unipress.

**Mendl, Hans.** 2011. *Religionsdidaktik kompakt.* München: Kösel Verlag.

**National Curriculum Framework.** 2010. *Republic of Croatia, Ministry of Science, Education and Sports.* July. [Http://public.mzos.hr/fgs.axd?id=17504](http://public.mzos.hr/fgs.axd?id=17504) (accessed March 12, 2016).

**Program for International Student Assessment (PISA).** National Center for Educational Statistics. <https://nces.ed.gov/surveys/pisa/> (accessed April 11, 2016).

**Recommendation 2006/962/EC of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on key competences for lifelong learning, Eur-LEX: Access to European Union Law.** 30<sup>th</sup> December. [Http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32006H0962](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32006H0962) (accessed April 11, 2016).

**Schreiner, Peter.** 2009. *Religious Education in Europe: Situation and Developments.* Münster: Comenius-Institut.

**Scott, Mike.** 2010. *WordSmith Tools 5.0. Manual.* Stroud: Lexical Analysis Software.

**Stubbs, Michael.** 1996. *Text and Corpus Analysis.* Oxford: Blackwell Publishers.

**UNESCO.** 2013. *Intercultural Competences, Conceptual and Operational Framework.* Paris: Intersectoral Platform for a Culture of Peace and Non-Violence, Bureau for Strategic Planning.



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

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

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

---

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

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,433—439  
 UDK: 159.964:27-58  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 07/2016

*Tanja Pate*

## **Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni**

*Povzetek:* V članku so najprej predstavljeni družinska sistemska teorija in modeli v kontekstu bolezni in zdravja. Sistemska teorija, ki poudarja tako povezanost med podsistemi kakor tudi celotni kontekst družinskega sistema, vidi bolezen kot pomemben organizacijski element znotraj družinskega funkcioniranja. Sistem je v nenehnem iskanju ravnotežja in pri obvladovanju fizičnih, psihičnih in socialnih sprememb, kakršne sproži tudi bolezen, ima duhovnost zelo pomembno vlogo. V prispevku sta predstavljena sistemski pogled in pogled duhovnosti na bolezen z izbranimi svetopisemski dogodki, ki razširijo biopsihosocialno perspektivo človekovega doživljanja bolezni in trpljenju dajejo posebno vrednost.

*Ključne besede:* biopsihosocialni model, normativni model, bolezen, duhovnost, ozdravljenje

### *Abstract:* **Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health**

The article presents a systemic theory and models of the family in the context of illness and health. Such systemic theory emphasizes interactions between subsystems as well as the entire context of the family system; it considers illness an important organizational element within overall functioning of the family. The system is constantly seeking equilibrium. Spirituality plays an important role in mastering physical, psychological and social changes caused by illness. The paper presents both systemic and spiritual view of illness; the spiritual dimension is illustrated by select biblical stories, which extend the bio-psycho-social perspective of human experience of illness and add meaningful value to suffering.

*Key words:* bio-psycho-social model, normative model, illness, spirituality, healing

## **1. Sistemska perspektiva bolezni in zdravja**

Družinska sistemska teorija pomeni kohezivni okvir za številne terapevtske pristope, ki se ukvarjajo s posameznikom, pari, družinami in s skupinami. Začetek družinske sistemske teorije sega v pozna štirideseta leta 20. stoletja. Razvila se je iz pretežno enodimenzionalne oblike zdravljenja v večplastno metodo, ki jo je moč aplicirati v različne situacije in razumeti tudi funkcioniranje sistemov, tako bioloških kakor tudi socialnih. (Carr 2006, 70–71)

Sistemska perspektiva vidi družino kot samoregulativni sistem, ki se vzdržuje skupaj z neizrečenimi pravili, katerih cilj sta obstoj in ohranjanje sistema (Ritvo in Glick 2002, 2–3). V luči pristopa družinskega sistema je zdravje odsev tega, kako dobro je sistem uravnotežen znotraj okolja, pa tudi tega, kako informacije prehajajo iz sistema in nazaj vanj. Sistem potrebuje strukturo, prilagodljivost, odzivnost, čustvenost in odprtost. Jedro zdravljenja postane družinski sistem in ne toliko problem ali simptomatika družinskega člana samega po sebi. Posamezniki in sistem(-i) so v nenehnem procesu dinamičnega prilagajanja. (Carr 2006, 60–62) Na prilagoditev vplivajo nekatera tveganja, ranljivosti in posamezniku ali sistemu dostopni viri spoprijemanja z okoljskimi izzivi in stresorji. Ti izzivi lahko nastopijo ob pomembnih življenjskih dogodkih (npr. smrt zakonca ali partnerja), ob prehodu v novo obdobje (vstop v vrtec ali poroka), v vsakodnevni težavah (finančna stiska, nesreče, bolezni) ali v začaranih krogih zasvojenosti, nasilja ipd. Viri so lahko materialni (denar), socialni (dostopnost do strokovne podpore), osebni (dobri prijateljski odnosi), psihosocialni (razvita zmožnost reševanja problemov) ali duhovni (vera v usmiljenega Boga). (Goldenberg in Goldenberg 2008, 27–28) In prav duhovni viri imajo pri posameznikovem soočanju in spoprijemanju z boleznijo pomembno vlogo.

## 1.1 Biopsihosocialni model

Biopsihosocialni (BPS) model kot večfaktorski model združuje številne in raznolike biološke, psihološke in socialne dejavnike zdravja in bolezni, ki so v nenehni in vzajemni medsebojni zvezi (Engel 1980, 535). Govorimo o vključitvi sistemske teorije v biomedicinsko zdravstveno oskrbo s poudarkom na pacientovem doživljanju in izkušnji in na upoštevanju konteksta, v katerega je posameznik vpet (npr. odnosi, okolje). Človeški organizem je sistem, ki je sestavljen iz številnih podsistemov (nevrolški, kardiovaskularni, prebavni sistem ...), med seboj povezanih in hierarhično urejenih. Posameznikovo zdravstveno stanje je tako odsev nenehnih vzajemnih medsebojnih učinkov na makroravni (podpora in pomoč v okolju, dalj časa trajajoče stanje depresije, anksioznosti) in na mikroravni (okvare v celicah, kemijsko neravnovesje). Bolezen pa ne vpliva samo na bolnika, ampak na njegovo celotno družino. V posamezniku in v njegovi družini prebudi občutke nemoči, spremeni življenjski slog, vloge, pravila v družini, porušijo se družinsko ravnovesje, hierarhičnost, posameznikov status, bolezen vpliva tudi na finančno, na socialno in na duhovno plat družinskega življenja. (McDaniel et al. 2005, 11–12; Hepworth, McDaniel in Doherty 1995, 30–31)

Wright, Watson in Bell (1996, 129) so pozneje razširili model BPS z vključitvijo duhovnosti in ga poimenovali biopsihosocialno-duhovni (BPSD) pristop. Razlog so videli zlasti v dejstvu, da posameznikov ali družinski sistem prepričan in vere lahko pomembno vpliva na rezultate zdravljenja in zdravstvenega stanja. Tudi Van deCreek in Burton (2001, 81) sta podprla ta model, saj trdita, da je treba upoštevati posameznikovo komponento duhovnosti, zlasti če pacient duhovnost vidi kot pomemben del v svojem življenju.

## 1.2 Normativna sistemska paradigma zdravja

Normativni, preventivni model (Rolland 1994, 9) daje sistemski pogled na zdravo prilagoditev družine na bolezen kot razvojni proces v povezavi s kompleksnostjo in raznolikostjo sodobnega družinskega življenja, moderne medicine in preplavljajočih modelov zdravstvene oskrbe in dostopov do zdravljenja. Treba je razširiti pogled in zajeti ne samo posameznika z boleznijo iz medicinskega modela, ampak tudi celotno družinsko enoto in skrb za bolezen, to pa – v zameno – vpliva tudi na potek bolezni in na blagostanje posameznika s kronično boleznijo (McDaniel et al. 2005, 3–10). Rolland (1994, 11–14) pravi, da šele s širšo definicijo »družine« kot negovalnega sistema ali sistema oskrbe lahko opredelimo model uspešnega spoprijemanja in prilagoditve, ki temelji na moči družinskega sistema. Normativni model opisuje psihosomatske procese celostno, interaktivno in normativno. Vse bolezni lahko vidimo kot takšne, ki imajo psihosomatično medsebojno delovanje, v katerem se relacijski vpliv bioloških in psihosocialnih dejavnikov razlikuje skozi različno vrsto bolezni in njenih faz. Pri psihosomatskem medsebojnem vplivanju tako biomedicinske intervencije kakor tudi psihosocialni dejavniki pomembno vplivajo na blagostanje in na potek bolezni.

## 1.3 Medicinska družinska terapija

Medicinska družinska terapija je integracijska terapija, ki je v bistvu utemeljena na sistemskih teorijah (McDaniel, Doherty in Hepworth 2014). Bolnikom in njihovim bližnjim pomaga s pristopi psihoedukacije, spodbujanja prilagoditve na bolezen in spoprijemanja s problemi, ki jih povzroči bolezen. Osnovne naloge in cilji medicinske družinske terapije so zagotavljanje informacij zdravstvenemu osebu glede psihosocialnega stanja pacienta in njegove družine in podpora pacientu, ki večkrat potrebuje večjo pomoč, zlasti če so to intenzivno progresivne ali kronične bolezni. Ob soočanju z boleznijo, ko so družine bodisi globoko travmatizirane ali pa v polnem zanikanju bolezni in je spoprijemanje z boleznijo še preveč nevarno, terapevt pomaga posamezniku in njegovim bližnjim pri sprejemanju bolezni in pri zdravljenju, pri doživljanju strahu in pri drugih čutenjih (šok, zanikanje, nemoč, jeza, žalost ...). (McDaniel et al. 2005, 314; Tyndall et al. 2012, 156–170)

## 2. Krščanstvo in sistemska in relacijska perspektiva

Krščanski pogled na človeka je uravnotežen, s poudarkom na posamezniku, na njegovem odnosu z Bogom, ki človeka ljubi z vsem in v vsem, kar je, saj je človek tudi del pripadajoče družine, socialnega okolja in kulture. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 382) Z duhovne perspektive smo posamezniki eden od udov Kristusovega telesa (Rim 12; 1 Kor 12) in skupaj delujemo in pripadamo Kristusovemu telesu. Sistemska teorija implicitno prizna posameznika in ustvarja predpostavke o posamezniku. Najpomembnejši vidik posameznika pa je prav relacijska narava, ustvarjanje pomena, sovplivanje na druge in sposobnost za samorefleksijo. Predpostavka o posameznikovem vedenju z vidika sistemske perspektive govori o tem,



da ljudje ne delujemo v vakuumu, temveč v kontekstu socialnega in čustvenega sistema. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 383–385) Želja in sposobnost, biti v odnosu z drugimi, pa sta razumljeni kot biološko vrisani v človeštvo. Kristusovo telo je močna sistemska metafora, saj poudarja nujnost edinstvenosti znotraj skupnosti in koncept celote/enotnosti v Cerkvi. Pavel opisuje ta ples posameznika in odnosa kot metaforo telesa, Kristusovega telesa, da bi poudaril medosebne odnose med kristjani (1 Kor 12,12–14.26). Ta analogija Cerkve kot telesa vsebuje bistvene predpostavke sistemske teorije. Sistem je sestavljen iz različnih delov (posameznikov), ki morajo med seboj sodelovati v dobro celotnega sistema.

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2011, 2012, 2006) govori o človekovi temeljni potrebi in o njegovem hrepenenju po odnosih, ki presegajo medčloveške omejenosti in obrambo. Ta odnos je v človeka že vgrajen (Gostečnik 2006, 349) in pomeni prahrepenenje po svobodnih odnosih, v katerih smo sprejeti takšni, kakršni smo. To je prostor med *jaz* in *ti*, ki je naš sveti in sakralni prostor, saj omogoča stik s svetim in presežnim. Vsak odnos za posameznika pomeni možnost odrešitvene razrešitve bolečine. Relacijski družinski model nadalje predpostavlja, da posameznik ta sakralni prostor na poseben način doživi z molitvijo, to pa mu omogoči odnos z Bogom, ki je vir najmočnejše in najpristnejše empatije. (Gostečnik 2012, 28–33) S prejemanjem milosti začne živeti drugačen način življenja in se osvobodi svojih spon. Ta milostni božji poseg preoblikuje bolečino, trpljenje in čutenja, ki jih prebujajo soočanje z boleznijo, in omogoča funkcionalnejše življenje. (336–339) Edini mehanizem za obnovljeni odnos z Bogom je odrešenje po Jezusu Kristusu. Potem ko je Bog vstopil v naš svet (sistem), postal človek in se daroval za nas, smo dosegli sposobnost, na novo vstopiti v odnos z njim. Svoboda, ki jo imamo v Jezusu Kristusu, je v ranljivosti in v navzočnosti in v sprejemanju milosti. Kristusov odrešitveni zglede v našem življenju zagotavlja drugačno pozitivno povratno zanko, ki bo ustvarila še več usmiljenja v odnosu. V Kristusu smo postali ne samo posvečeni in odrešeni posamezniki, ampak tudi živa skupnost, katere člani drug drugega podpiramo in spodbujamo. Kot posamezniki cenimo svobodo izbire, ustvarjanja in delovanja, nekoliko manj svobode pa občutimo pri vdanosti in poslušnosti sistemu. Prav v tem je bistvo Cerkve in sistemske spremembe: ustvariti prostor za spremembo, za rast in za ozdravljenje, ki ga ne spodbuja samo kultura, temveč tudi vpliva na kulturni kontekst. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 387)

### 3. Duhovnost, bolezen in zdravje

Cerkev pojmuje zdravje ne samo kot odsotnost bolezni, temveč tudi kot iskanje fizičnega, psihičnega, družbenega in duhovnega ravnovesja; to je človekova zmogljivost, da opravlja od Boga zaupano poslanstvo, ne glede na življenjsko obdobje, v katerem se znajde (Štupnikar 2004, 569). Ozdravljenje kot pojem in izkustvo zasledimo v številnih svetovnih religijah in strokah, kakor so, na primer, medicina, duhovno spremljanje, družinska terapija, psihoterapija. Parsonsova (2002, 243–260) pravi, da govorimo pri ozdravljenju o »obnovitvi celovitosti«, ki vključuje telo,

čustva, duševno delovanje, družinske odnose in duhovno življenje. V hebrejskih spisih je ozdravljenje povezano z mirom in izhaja iz pravičnega življenja v skladu z zavezo. Ozdravljenje pa je povezano tudi z odrešenjem: nastopi takrat, ko se človek spravi z Bogom, ki je vir vsega ozdravljenja. Izjema je Jobova knjiga, ki pojma bolezni ne vidi kot posledico greha. (Byrne in Houlden 2014, 817) Kljub Jobovemu trudu, poštenosti in pravičnosti v njegovo življenje pride trpljenje. Bogu izkriči vso svojo bolečino z jezo, z besom in z očitki: »Naj zgine dan, ko sem se rodil, in noč, ko so rekli: Deček je bil spočet! Tisti dan naj se spremeni v temo, naj se zanj ne meni Bog od zgoraj, naj ne sije nanj svetloba! Naj se ga polastita tema in smrtna senca, naj visi nad njim oblak: naj ga preganjajo kakor tisti, ki imajo dan žalovanja!« (Job 3,3–4) Potopljen je v brezno žalosti in osamljenosti: »Zdaj se moja duša v meni žalosti, zajeli so me dnevi ponižanja.« (Job 30,16) Na koncu se vda in Bog se mu v njegovi ponižnosti prikaže: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu.« (Job 42,5–6) Bog stopi predenj v vsem svojem veličastju in mu dvakratno povrne, kar je imel pred tem trpljenjem. Bolezen presega človeka in ga dela še posebno ranljivega, rodijo se eksistencialna vprašanja o sebi, o drugih in o Bogu.

V novi zavezi beremo o številnih Jezusovih čudežih in ozdravljenjih. Ključni element v zgodnjem krščanstvu je bilo prav ozdravljenje – tako od telesne kakor tudi od duševne bolezni – v moči vere. V evangelijih zasledimo kar dvainsedemdeset vzklikov in prošenj za ozdravljenje. »Izganjanje nečistih duhov« pomeni pomemben delež Jezusovega zdravilnega delovanja. Evangeljski odlomek o Bartimaju in o njegovem ozdravljenju (Mr 10,46–52) nam kaže globino odnosa, ki zdravi. Ko bi bil Jezus zgolj zdravilec ali čudodelnik, bi vedel, kaj je želja slepega moža. A Jezus gre globlje in Bartimaja vpraša »Kaj hočeš, da ti storim?« (Mr 10,51) V tem odnosu se lahko tudi bolečina in na videz nesmiselno trpljenje zaradi bolezni preoblikujeta. Vse prej kakor medicinska pomoč so v odnosu potrebni pristno sočutje, ljubezen in podpora bližnjih, kakor sta slepega Bartimaja spodbujali zbrana množica in njegova vztrajnost, ko ni nehal klicati Jezusa in njegovega usmiljenja. Jezus vpraša Bartimaja, kaj je tisto, kar želi od njega, česa bi bil rad očiščen. Bolezen, zlasti kronična, ni božja kazen, ampak pot očiščevanja vsega, kar telo nosi. Ko v ta prostor med jaz in ti, ki je sveti in sakralni prostor, vstopi Bog, postane breme lahko.

Jezusovo ozdravljenje zajema celega človeka, pa tudi odnose v skupnosti. V zgodbi o Jairovi hčerki (Mr 5,21–43) Jezus najprej ozdravi očetov strah, mu pomaga, da ga prepozna, in ga spodbudi, naj ostane trden. Jezus s telesnim dotikom v deklico vnese svojo moč in ji dá dovoljenje za to, kar je, vero vase in pogum. Podobno spregovori tudi zgodba o mladeniču v Nainu (Lk 7,11–17), ki pripoveduje o materi, vdovi, ki izgubi svojega sina. Ko jo Jezus sreča na poti iz mesta, jo ustavi in ji dá sočutno tolažbo. Začuti jo v njeni izgubi, žalosti in jo usmeri v soočenje s to žalostjo. Podobno kakor Jairovo hčerko Jezus pokliče mladeniča v življenje, mu dá dovoljenje, da vstane in živi to, kar si želi in čuti. Telo dobi novo možnost, da izrazi in ubesedi vse, s čimer je zaznamovano. Rečemo lahko, da je Kristus vedno celostno pristopil k človeku in ga vedno nagovoril tudi k spreobrnjenju. Zdravje tako ni samo v odsotnosti bolezni, ampak tudi v odpravljanju predsodkov, napač-

nega načina življenja, pasivnosti, konfliktov in odvisnosti v medosebnih odnosih (Byrne in Houlden 2014, 818).

Posameznikova globina religioznosti in/ali duhovnosti ali pa pomanjkanje te globine ima pomembno vlogo pri tem, kako nekdo ocenjuje in doživlja stresne življenjske situacije, da mu zagotavljajo večji občutek kontrole nad situacijo in krepitev samozavesti. Molitev, duhovne vaje, vera v Boga, pogovori z duhovnim pomočnikom in duhovni, kognitivni, vedenjski in socialni vidik vere, pa tudi verska institucija so za človeka (lahko) vir (po)moči v stiski. (Hood, Hill in Spilka 2009, 437) Duhovnost je torej pomembna komponenta posameznikove in družinske zdravstvene oskrbe in blagostanja, zlasti v življenjskih krizah (Chapman in Grosseohme 2002, 118). Posamezniki, ki imajo zdravo duhovno identiteto, veliko hitreje ozdravijo in zmorejo vzpostaviti bolj zdrav življenjski slog. Zdrava duhovna identiteta vključuje občutek povezanosti z božjo ljubeznijo, občutek vrednosti, pomena in vrednosti življenja in sposobnosti izpolnitve svojega potenciala ali talentov. Številne raziskave kažejo pomembno povezanost duhovnosti in fizičnega blagostanja ter duševnega zdravja (npr. George, Ellison in Larson 2002; Torosian in Biddle 2005), pa tudi povezanost s pozitivnim spoprijemanjem s težjo, kronično boleznijo (npr. Cotton et al. 2005; Phelps et al. 2009).

#### 4. Sklep

Sistemski pristop k bolezni zajema in upošteva kompleksne, vzajemne interakcije med boleznijo, bolnim družinskim članom in družinskim sistemom. Sistemski pristop s komponento duhovnosti pa ovrednoti posameznikovo moč, pomaga družini pri opravljanju njenih nalog in osvetli razumevanje delovanja v širšem kontekstu. Ozdravljenje od ranjenosti ne vključuje samo strukture, fleksibilnosti in odzivnosti posameznika in sistema, ampak tudi zahteva soočanje s čustvenimi potrebami. Obračanje k duhovnosti je še posebno pomembno za posameznike, ki doživljajo svojo duhovnost kot vir moči v težkih preizkušnjah. Prav Jezus Kristus razume bolečino slehernega, saj je tudi sam trpel to bolečino. Na križu je trpel na najbolj krut in nepravičen način, klical iz zapuščenosti in iz bolečine (Mt 27,46) in nazadnje s svojo ljubeznijo premagal temo sveta in svet za vselej spremenil (Grün 2008, 27). Prav po Jezusovem zgledu lahko tudi v vsaki bolezni odkrijemo notranji prostor, v katerem prebiva Bog. Človekov odziv na bolezen v individualnem in v širšem socialnem kontekstu vedno znova kaže na to, da sami ne moremo jamčiti za svoje življenje. Milostni božji poseg preoblikuje bolečino, trpljenje in čutenja, ki jih prebujajo soočanje z boleznijo, in omogoča polnejše življenje.

## Reference

- Byrne, Peter, in Leslie Houlden.** 2014. *Companion Encyclopedia of Theology*. London: Routledge.
- Carr, Alan.** 2006. *Family Therapy: Concepts, Process and Practice*. 2. izd. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Chapman, Terri R., in Daniel H. Grosseohme.** 2002. Adolescent Patient and Nurse Referrals for Pastoral Care: A Comparison of Psychiatric vs. Medical-Surgical Populations. *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing* 15, št. 3:118–123.
- Cotton, Sian, Elizabeth Larkin, Andrea Hoopes, Barbara A. Cromer in Susan L. Rosenthal.** 2005. The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health* 36, št. 6:529.
- Engel, George L.** 1980. The clinical application of the biopsychosocial model. *American Psychiatric Association* 137, št. 5:535–544.
- George, Linda K., Christopher G. Ellison in David B. Larson.** 2002. Explaining the Relationships Between Religious Involvement and Health. *Psychological Inquiry* 13, št. 3:190–200.
- Goldenberg, Herbert, in Irene Goldenberg.** 2008. *Family Therapy: An Overview*. 7. izd. Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole.
- Gostečnik, Christian.** 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Grün, Anselm.** 2008. *S čim sem si to zaslužil? Nedojemljiva Božja pravičnost*. Maribor: Slomškova založba.
- Hepworth, Jeri, Susan McDaniel in William Doherty.** 1995. Families and AIDS: the medical family therapy approach. V: Susan McDaniel, ur. *Counseling Families with Chronic Illness*. Alexandria: American Counseling Association.
- Hood, Ralph W., Peter C. Hill in Bernard Spilka.** 2009. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 4. izd. New York: The Guilford Press.
- McDaniel, Susan, Thomas Campbell, Jeri Hepworth in Alan Lorenz.** 2005. *Family oriented primary care*. 2. izd. New York: Springer Science and Business Media.
- McDaniel, Susan, Doherty William in Jeri Hepworth.** 2014. *Medical family therapy and integrated care*. 2. izd. Washington, DC: American Psychological Association.
- Parsons, Susan F.** 2002. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phelps, Kenneth W., Cathy D. Howell, Stephanie G. Hill, Tina S. Seemann, Angela L. Lamson, Jennifer L. Hodgson in Doug A. Smith.** 2009. A collaborative care model for patients with Type-2 diabetes. *Families, Systems, & Health* 27, št. 2:131–140.
- Ritvo, Eva. C., in Ira. D. Glick.** 2002. *Concise Guide to Marriage and Family Therapy*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Rolland, John S.** 1994. *Families, Illness, and Disability: An Integrative Treatment Model*. New York: BasicBooks.
- Štupnikar, Jože.** 2004. Odnos do bolnikov in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:561–575.
- Torosian, Michael H., in Veruschka R. Biddle.** 2005. Spirituality and healing. *Seminars in Oncology* 32, št. 2:232–236.
- Tyndall, Lisa E., Jennifer L. Hodgson, Angela L. Lamson, Mark White in Sharon M. Knight.** 2012. Medical Family Therapy: A Theoretical and Empirical Review. *Contemporary Family Therapy* 34, št. 2:156–170.
- Van Dyke, David, Susan L. Jones in Richard E. Butman.** 2012. Family systems theory and therapy. V: Susan L. Jones in Richard E. Butman, ur. *Modern Psychotherapies: A Comprehensive Christian Appraisal*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Vandecreek, Larry, in Laurel Burton.** 2001. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 55, št. 1:81–97.
- Wright, Lorraine M., Wendy L. Watson in Janice M. Bell.** 1996. *Beliefs: The Heart of Healing in Families and Illness*. New York: BasicBooks.



*Martin M. Lintner*

**Razstrupiti eros**  
**Katoliška spolna morala na življenjski način**

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

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

---

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

---

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

## Ocene

**Clifford Mayes, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero. *Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016. xvii + 187 str. ISBN: 9781475813883.**

Štirje univerzitetni profesorji s področja pedagogike in didaktike, ki sami izhajajo iz različnih kulturnih ozadij, so za zgled vzeli pluralno družbo v Združenih državah Amerike in v tej knjigi pokazali, kako bi lahko razumeli in delovali v šolskem sistemu kulturno prepletenih razredov. Poleg osebnih izkušenj vsakega od njih in poleg teoretičnega ozadja, ki ga imajo kot strokovnjaki na šolskem področju, postavijo že v izhodišče potrebo po duhovnosti, ki omogoča holistični pristop, da bi bila različnost kultur bogastvo za celoten razred in ne le težava, s katero se morajo spopadati učitelji. Strinjajo se, da je treba biti kritičen, in se ne odrekajo tako imenovani kritični pedagogiki, vendar hkrati zatrjujejo, da je učenec več kakor le politično bitje. Njegova kulturna identiteta je v prvi vrsti eksistencialno dejstvo, ki ga je treba sprejeti in negovati v celostni razsežnosti, to pa vključuje tako telesno, psihološko in kognitivno kakor tudi etnično in duhovno razsežnost (x). Učenec ni zgolj pasivni receptor podatkov, ki jih v šoli trpamo v njegovo glavo, ampak je kompleksno bitje in bolj ko bomo to njegovo kompleksnost prezirali, bolj se bo oddaljeval od učitelja. Učitelj prav zaradi te ozke kognitivne usmeritve ne bo mogel opravljati svoje osnovne naloge: poučevati. Če hočemo učenca integrirati v učni proces, moramo delovati v štirih koncentričnih krogih. Najprej

je treba potešiti temeljne psihološke potrebe, kakor so samoaktualizacija, samovrednotenje in motivacija. Drugi krog potreb je interpersonalni krog, v katerem je treba delovati glede odnosov z učiteljem in glede odnosov s sošolci. Tretji krog je ekstrapersonalni krog, ki vključuje učenčevo razumevanje vloge v družbi in v kulturi, katere član je. Zadnji, četrti krog potreb je transpersonalni krog, ki vključuje razsežnosti duhovnosti, kakor so smiselnost, zavzetost in perspektivnost.

V prvem poglavju predstavijo od jezika odvisne razlike med kulturami. Čeprav vzamejo za izhodišče pet skupnih karakteristik vseh kultur, se zavedajo, da se kulture organizirajo ob različnih vrednotah. Naštejejo pet skupnih osrednjih težišč, ki pa so hkrati področja, na katerih nastanejo kulturne razlike (3). Prva skupna os je, kako je razdeljena moč v skupnosti: lahko je bolj enakovredno razpršena ali pa v rokah peščice. Druga skupna os je razmerje do novega, ki vdira v kulturo: lahko so do tega odprti ali pa tuje zavračajo. Tretja skupna os se dotika poudarkov na kolektivu ali na posamezniku. Četrta skupna os je v odnosu do prevlade moških ali ženskih elementov. Zadnja, peta karakteristika je orientirana v prihodnost: so pričakovanja posamezne kulture dolgoročna ali kratkoročna. Že pogled na matere, kako predstavijo igračko svojemu otroku, so raziskave pokazale razlike v kulturah. Ameriške matere, na primer, uporabijo dvakrat več materialnih opisov predmetov kakor japonske, japonske pa uporabijo dvakrat več socialno obarvanih pojmov pri igranju s svojim otrokom. Pri

temeljnih značilnosti velikih kultur je treba upoštevati še subkulturne razlike in se zavedati, da posameznik kljub vsemu ohranja neko določeno samostojnost. Pri šolskem delu je treba vedno paziti, da ne prezremo kulturnih razlik in hkrati ne delamo klišejev, ki jih nehotite prenašamo na posamezne učence. Pri jeziku nista pomembna le razumevanje in drugačna interpretacija, ki ju kulturno ozadje pozna za isti pojem, ampak tudi spoštovanje do posameznikove identitete. Navedene so raziskave, kako je v razredih učencev, ki jim je bila angleščina drugi jezik, s tem ko so učitelji začeli spoštovati in uporabljati nekatere segmente iz njihovih maternih jezik, porasla uspešnost tudi pri sami angleščini in pri celotnem pouku. V knjigi dajejo avtorji tudi navodila učiteljem, kako naj ohranjajo dvojezičnost, s tem da ne hromijo kvalitetnega izražanja svojih učencev v predpisanem angleškem jeziku.

Drugo poglavje prinaša prikaz konkretnega pogleda v razmišljanje posameznih učencev pri pouku zgodovine s temo o predsedniku Lincolnu. Opisana sta notranji monolog in interpretacija posameznih učencev učiteljičinega začetka pouka in zapleta, ko predstavi učno snov. Najprej je predstavljena uspešna belopolta dijakinja in njen odnos do dogajanja v razredu. Nato je na vrsti belopolti dijak iz barakarskega naselja, ki ima za očeta pijanca in je redno izpostavljen zlorabam. Sledi priseljenc iz tihomorskih otokov. Prav tako je prikazano odzivanje dijakinje, ki je potomka ameriških domorodcev. Vključen je tudi afroameriški dijak, konča pa se z latino dijakinjo, ki ji veliko pomeni religioznost. Dogodek je isti, a ga vsak dijak oziroma dijakinja doživlja in razume po

svoje. Učiteljica seveda ravna za vse enako, vprašanje pa je, ali je res mogoče vključiti v snov vso razsežnost pluralnosti multikulturnega, ki je navzoča v razredu. Po vsakem takšnem prikazu sledi obsežen komentar, ki kaže na posebnosti posamezne kulture in na možnosti pedagoškega delovanja z ozirom ne le na razumevanje posamezne osebe, ampak tudi glede na poučevanje celotnega razreda. Še posebno pri zadnji dijakinji avtorji opozorijo, kako je v kulturni posebnosti pomembno upoštevati tudi versko ozadje (52).

Tretje poglavje se omeji na senzorno-motorično področje vzgoje in izobraževanja. Izhodišče, ki ga zajame v analizi prejšnjega poglavja, je, da samo belopoltim kognitivno orientiranim učencem ustreza sedenje, poslušanje in branje. Za večino drugih kulturnih tradicij sta v procesu učenja bistveni občutenje in gibanje. Avtorji izhajajo iz predpostavke, da večji poudarek na tem področju ne koristi samo učencev iz bolj senzorno-motoričnih kulturnih tradicij, ampak vsem, saj imajo mladostniki na splošno težavo s sprejemanjem telesa in s selekcijo čutnih informacij (55). Svoje predpostavke utemeljujejo tudi z nevrologijo, v kateri vedno bolj ugotavljamo, da je za dobro pomnjenje in za ustvarjalno uporabo znanja nujna večja aktivnost celotnih možganov. Prek zgledov ameriških domorodcev pokažejo na pomembnost neverbalnega učenja, na afroameriških učencih pa na nujnost vključevanja gibanja in čutne patetike. S posebno analizo se lotijo dojemanja časa v različnih kulturah. V razredu, kakor ga poznamo, vlada tako imenovani znanstveni oziroma merljivi čas, ki ga določa šolski zvonec ne glede na opravljeno nalogo. Takšen odnos do časa v

šoli bistveno oteži učenje za dokončanje zastavljenih nalog in v veliki meri onemogoči vzpostavljanje pristnih osebnih odnosov, ki se morajo redno prekiniti, ko odzveni. Prav takšno pojmovanje časa vpliva na razumevanje in na pripovedovanje zgodb, ki niso zgolj del zgodovinskega ali literarnega pouka, ampak tudi pot samozavedanja prek pripovedovanja. Za zgled je postavljen afroameriški način pripovedovanja o svojem življenju: kaže, kako bi lahko vsaj kdaj pa kdaj vključili tudi drugačen odnos do časa; to bi koristilo vsem. S tem bi v generaciji, ki je izgubljena v poplavi pripovedi, hkrati pa vedno pod časovnim pritiskom, omogočili razred kot nekakšen terapijski prostor za osebno rast in za orientacijo v času. To lahko dosežemo z obogatitvijo na senzorno-motoričnem področju poučevanja (75).

Četrto poglavje odpre razlike glede psihološko-socialnih razsežnosti kultur. Če hočemo razviti občutek za različnost bivanja, čutenja, izražanja in delovanja, moramo upoštevati tudi drugačno pojmovanje in že prej razvoj posamezne psihološke in socialne strukture v različnih kulturah, še posebno zato, ker se resnične spremembe človeške osebnosti ne dogajajo iz kognitivnih razlogov, ampak zaradi pretresov na psihološkem ali socialnem področju (80). Pri tem je treba vključiti tudi psihoanalitično razsežnost, saj bi drugače razumeli in delovali le površinsko, človek, zlasti če resno vzamemo kulturno raznolikost, pa je bistveno bolj skrivnosten in nedoumljiv. Pri tem opozorijo, kako so tudi čustva ne le osebno nezavedna, ampak tudi vtkana v kulturno nezavedno. Razred, v katerem se ta čustvena plat javno demonstrira, ne sme obravnavati zgolj posameznih »čustvenih izbruhov«, ampak

celega učenca, saj nas prav čustva najbolj globoko določajo. Učitelj mora s svojo zdravo avtoriteto pomagati ne le razumeti čustva, ampak tudi voditi k socialno sprejemljivi izraznosti v konkretnem okolju. Če tega procesa uspešno ne vodi v svojem razredu, lahko sledi upor ali izločitev iz razredne skupnosti (104). Uspešnost tega procesa učitelj lahko doseže s pravo avtoriteto, ki vključuje visoko zahtevnost do učencev, prepleteno s prav tako visoko občuteno skrbjo zanje (111).

Razlike med kulturami se kažejo tudi na kognitivnem področju. Peto poglavje se ozre na to, kako v posameznih kulturah zbirajo znanje, kako ravnaajo z njim, tako osebno kakor družbeno, in kakšno socialno vrednost ima to področje v skupnostih. Opozorijo na pomanjkljivost razvrščanja učencev po principu merjenja inteligenčnega kvocienta. Iz raznolikosti kultur se jim zdi veliko bolj sprejemljivo Gardnerjevo razumevanje inteligentnosti. Z geštaltistično psihologijo pokažejo na kulturne razlike dojemanja dejstev pri pouku, saj smo pri spoznavnem procesu lahko odvisni od polja dojemanja ali pa od ozadja neodvisni. Sodobna znanost izhaja iz neodvisnega, fragmentarnega učenja. Afriško-azijske kulture so veliko bolj celostno naravnane in upoštevajo ozadje nekega določenega spoznanja (132). Učitelj, ki se tega zaveda, bo ne le dopuščal drugačno preverjanje znanja, ampak bo že v procesu učenja iskal različne poti do znanja.

Zadnje, šesto poglavje se usmeri na etično-duhovno področje multikulturalnosti. Za podlago raziskave vzamejo dnevnik učiteljskega pripravnika na povprečni ameriški nižji srednji šoli; ta učitelj je sin priseljencev iz Mehike. V svo-



jem razredu se srečuje s težavami, ki so jih avtorji analizirali v prejšnjih poglavjih, in s težavami, ki jih ima kot pripadnik »tujce« kulture tudi v odnosu do drugih »belih« učiteljev in do celotnega šolskega ustroja. Dnevniškimi zapisom sledijo analize, ki kažejo predvsem na to, kako je lahko dober učitelj samo tisti, ki je v polnosti vpleten v dogajanje svojih učencev in zmora tudi zdravo distanciranje od njih, ne da se jim izmakne, ampak da jim pomaga. Tej razsežnosti, ki je povezana z etično zavzetostjo in z osebnim odnosom do učiteljskega poklica, avtorji dodelijo oznako duhovnosti. Pri tem vključujejo tudi religiozno razsežnost, saj ta razsežnost bistveno pripomore h kvalitetni zavzetosti za učence in zase. Šolski sistem, ki je –

kakor vsak sistem – lahko zelo nasilen, samo prek duhovnosti ni nekaj, kar slepo določa posameznika ali čemur se je treba upirati, temveč ga lahko posamezniki, najprej učitelj in nato tudi učenci, spreminjajo (159).

V sklepu ponovno izrazijo željo, da bi prekinili kulturno nasilje v šoli, saj je to pogosto vodilo v antivzgojo, ki zgolj ruši željo in pogum za vključitev in za osebni razvoj najboljšega v učencih. Kulturno raznolik razred naj ne bo le izhod v sili. Le pozitivno sprejeta kulturna pluralnost bo lahko telesno varno in čutno bogato okolje, v katerem se bodo otroci varno in uspešno bogatili in rastle (170).

Janez Vodičar

**Gianni Barbiero. *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio*. Analecta Biblica Studia 6. Rim: Gregorian & Biblical Press, 2016. 576 str. ISBN: 978-88-7653-687-8.**

Gianni Barbiero, upokojeni profesor svetopisemskih znanosti na Papeškem bibličnem Inštitutu, je pripravil študijo trinajstih psalmov (Ps 42; 43; 45; 46; 47; 49; 50; 51; 63; 72; 73; 87; 89). Analiza posameznega psalma je prikazana po korakih eksegeze. Prevodu sledi tekstna kritika, ki analizira probleme in skuša braniti branje masoretskega besedila in poiskati razloge za morebitna razhajanja s preostalimi variantami. Avtor se vselej dotakne tudi literarne zvrsti in primerja psalme s teksti in podobami

Bližnjega vzhoda, da bi jih tako umestil v morebitno kulturno okolje svojega časa. Paralelna primerjava svetopisemskih besedil še bolj kakor vzporednice s kulturo sosednjih narodov osvetljuje izraze in koncepte, ki se skrivajo za posameznimi besedami. Avtor je izjemno precizen, saj vsakokrat poskuša na dan pripeljati podrobnosti, ki jih drugi razlagalci niso opazili ali pa so jih premalo ovrednotili.

Do tega mesta so koraki eksegeze v glavnem skupni vsem metodam, v nadaljevanju pa opazimo razhajanja. Barbiero se pred eksegezo besedila opre na biblični strukturalizem, ki posveča posebno pozornost ponavljanju besed, inkluziji, stilistiki, ritmu, zvočnim fenomenom in smeri govora (kdo govori komu). Rezultat je struktura besedila, na podla-

gi katere avtor izpelje eksegezo. Struktura mu pomaga do povezav znotraj psalma samega, to olajša razumevanje besedila, obenem pa se izogne neskončnemu naštevanju možnosti razlag, saj ima vedno pred očmi celoto. Vselej doda tudi kratek teološki premislek, posebno pri kompliciranih prehodih, ko eksegeza ni samo rezultat analize besedila, ampak se mora nujno opreti na tradicijo izvajanja in razumevanja teksta.

Naslednji korak izbere za podlago kanonični pristop, ki ima pred očmi celoto Svetega pisma (*Verbum Domini*, § 34). Seveda so tu možni različni pristopi in nivoji umestitve v sobesedilo. Pri današnjem stanju eksegeze na področju psalmov se vsak psalm najprej umesti v zanj značilno zbirko (Davidov, Asafov, Korahov ipd.), nato pa v knjigo psalmov, kamor sodi (I. 1–41; II. 42–72; III. 73–89; IV. 90–106; V. 107–150). Po avtorjevem prepričanju sta II. in III. knjiga psalmov vzporedni, torej obravnavata isto problematiko. Na to kaže tudi naslov študije: Zakaj, o Bog, si nas zavrgeš? Tema zavrženja, ki razodeva tragedijo izraelskega ljudstva, njegovega izgnanstva in razrušenje templja, se kakor rdeča nit vleče skozi obe knjigi in se ponavlja prek tega in podobnih vprašanj (prim. Ps 42,10; 43,2; 44,25; 74,1; 79,5.10; 89,47). Velja omeniti, da bralca včasih malo zmede mešanje nivojev. Tako imamo, na primer, Ps 51 deloma analiziran v luči Ps 50; to je resda mo-

žno na nivoju konteksta, ne pa na nivoju eksegetske analize posameznega psalma.

Kanonična eksegeza uvršča Knjigo psalmov med modrostno literaturo in jo razume kot knjigo molitve, ki premišljuje in odgovarja na božje delovanje v zgodovini. V teh psalmih avtor analizira odgovore Izraela na vprašanje izgnanstva in ugotovi, da so dane različne rešitve, ni pa dokončnega odgovora na travmo razrušenja templja in na deportacijo iz obljubljenega dežele. Obstaja zagotovilo, da Bog ljubi svoje ljudstvo, kakor ženin ljubi svojo nevesto (Ps 45). Odgovor bo dala šele IV. knjiga psalmov, ki bo pokazala, da je Bog še vedno zvest svojemu ljudstvu, ne glede na to, kaj se z njim dogaja (Ps 90).

Delo je rezultat avtorjeve dolgoletne predanosti psalmom. Analize so izpeljane s skorajda matematično natančnostjo, eksegeza je poglobljena s precejšnjo mero osebnih ugotovitev in podkrepljena z bogato strokovno literaturo. Teološka opažanja so resda kratka, saj zasedejo komajda kako stran, so pa toliko bolj vredna zaradi preciznih ugotovitev, ki lahko spodbudijo bralca k nadaljnemu raziskovanju. Vsakemu, ki se za psalme zanima s strokovne plati, bo delo zgled kombinacije klasičnega in kanoničnega pristopa in svežih ugotovitev na področju eksegeze psalmov.

Alan Tedeško

**James K. A. Smith. *How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2014. 152 str. ISBN: 978-0-8028-6761-2.**

Knjiga Jamesa Smitha *How (Not) to Be Secular* v prvi vrsti pomeni vhodni portal v knjigo *A Secular Age*. To 896 strani dolgo delo filozofa Charlesa Taylorja pokaže na temeljne premike v družbeni in v posameznikovi predstavi, ki so prevedli v današnjo sekularno dobo. Glavno vprašanje, ki si ga Taylor postavi, je, zakaj je bilo leta 1500 posamezniku domala nemogoče reči, da ne veruje, leta 2000 pa je to tako preprosto.

Smith povzame strukturo svoje *How (Not) to Be Secular* po strukturi vélike matere, ki ji je Smithova knjiga kakor neke vrste asistent k »vélikemu vodniku« (viii); tako Smith knjigo *A Secular Age* tudi poimenuje.

Smith v uvodniku oriše sodobni sekularni čas s prisposodbo reliefnega zemljevida. Ta zemljevid obsega raznolik spekter – od plitvine nelagodne imanence do višave transcendence, na katero v mnogih primerih veže le spomin. Ta primerjava priča, da je teren sodobne družbene in posameznikove predstave o svetu in njegovega razumevanja zelo razgiban. V delu vlada ekskluzivni humanizem, v katerem je vsak posameznik zase temelj svojih dejanja. Lahko rečemo, da je na takšnem reliefu toliko ravni, kolikor je predstavnikov te dobe. Vsi predstavniki sedanje dobe živimo pod neke vrste pritiskom – vsak, ki veruje, je v senci dvoma, in vsak, ki zase pravi, da je nevernik, je zmeraj v skušnjavi, da bi veroval (3), ugotavlja Smith.

Smith predloži oris sodobnega sekularnega časa skozi pet poglavij, ki zaporedno sledijo poglavjem iz knjige *A Se-*

*cular Age*. Prvo poglavje postavi v pozni srednji vek, ko se začnejo temeljni premiki v predstavi posameznika in družbe, ki pozneje privedejo do reformacije. To je doba razčaranosti, začetke katere avtor postavi v pozni srednji vek. Za dobo razčaranosti je značilno, da človek čarobnosti pomenov v svetu ne zazna več, ampak vse pomene naturalizira. Pomeni, da poskuša vse razložiti prek naravnih zakonitosti. V drugem poglavju je opisan pozitivni obrat – izguba občutka za presežno, na katerem je utemeljen moralni red. Kljub izgubi tega temelja potreba po moralnem redu ostane. Tako novi moralni red ne potrebuje več višje utemeljitve, saj je ta utemeljitev razvidna znotraj imanence. Tretje poglavje prinese občutek, kako je živeti v svetu, v katerem vladajo nove možnosti za verovanje, ki nastopijo zaradi razčaranosti sveta. Začuti se nelagodje življenja v zgolj imanentnem okviru, ki je v nekem smislu zaprt za transcendenco. Tako se ustvari napetost med tistimi, ki zagovarjajo imanentni okvir in niso odprti za transcendenco, in tistimi, ki zagovarjajo to odprtost in možnost transcendence. Ta napetost sproži eksplozijo velikega števila novih prepričanj in pogledov, ki nastanejo znotraj okvira med predstavniki ene in druge strani. Četrto poglavje predloži analizi sodobnosti ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Eden od pogledov, ki so posledica eksplozije novih prepričanj, in pogledov, o katerih smo govorili zgoraj, je pogled o samouresničitvi vsakega človeka: razvije se v romantiki. Ta pogled sproži premik v posameznikovi predstavi in govorimo lahko o začetku dobe avtentičnosti. V njej je značilno, da ima vsak posameznik posebno pravico, izraziti se na najbolj tipičen način. Torej mora najti

način in pot, kako sebe najbolje uresničiti. Doba avtentičnosti ima velik vpliv na mesto duhovnosti in religije v posameznikovi predstavi. Pod duhovnostjo v tem smislu razumemo vse, kar daje občutek rasti. Temelj za to je posameznikova predstava: kaj me dviga in me dela bolj mene. Zadnje, peto poglavje, se osredotoča na izziv pojmovanja sekularnega kot izključujoče nevtralnosti v smislu izključevanja religioznega iz javnega življenja. Nevtralnost v tem pogledu vzpostavi odsotnost religije iz javnega. Smith na tem mestu predstavi sekularnost kot prostor nevtralnosti, ki ne pomeni izključevanja religioznega, ampak enakopravnost vseh pogledov, naj bodo religiozni ali drugi svetovnonazorski pogledi.

Smith prek Taylorjeve misli pokaže korake, ki so privedli do pogleda na svet, značilnega za sodobno zahodno družbo. Sorazmerno na kratko utemelji temeljne točke premika predstavnosti znotraj posameznika in družbe od poznega srednjega veka dalje. Ti premiki predstavnosti niso enopomenski in preprosti. Premiki v zavesti posameznika so potekali počasi. Možnosti za drugačen razvoj zavesti je bilo v tem razvoju zelo veliko. Že drugačen odziv avtoritet bi lahko popolnoma obrnil tek dogodkov in miselnih tokov. To bi zagotovo imelo za posledico drugačno stanje v sodobni družbi. Pred 15. stoletjem si je bilo nemogoče predstavljati, da bi se nekdo opredelil za nevernega. Človekova zavest, njegovo dojetje sveta, pojmovanje dobrega in iz vsega tega vzpostavljena družbena struktura in predstava človeku tega niso dovoljevali. Skoraj petsto let je bilo potrebnih, da se je zgodil premik v zavesti posameznika.

Smith odlično povzame Taylorjevo pripovedno tehniko nizanja premikov znotraj človekove predstave skozi zgodovino. V sodobnem času slišimo zgodbe, zakaj se je razvilo novo pojmovanje in je religija dobila novo mesto v sodobnem svetu. Veliko teh zgodb temelji na neke vrsti izginjanju religije oziroma verovanja zaradi večjega znanstvenega napredka. Za zagovornike teh zgodb velja vera kot tolažba in uteha za tiste, ki ne razumejo. Če se želimo soočiti s takšnimi zgodbami, je treba predložiti novo zgodbo, ki bo bolj prepričljivo pokazala dejanske premike v zavesti posameznika in družbe. Cilj zgodbe ni v kronološki predstavitvi, kdaj se je zgodil posamezni premik v zavesti. Cilj, ki ga Taylor zasleduje in mu Smith odlično sledi, je v tem, da analitično pokaže, kako so se zgodili ključni premiki v zavesti posameznika in družbe (18).

Bralcu je v pomoč slovar temeljnih pojmov, ki so ključni za pravilno razumevanje poteka misli. Smith se zaveda, da je Taylorjev poskus prikazovanja pripovedi svojevrsten in zelo inovativen. Hitro se lahko zgodi, da bralec nekaterih pojmov iz konteksta ne razume ali jih napačno razume. Zato Smith pojme, ki so ključni za razumevanje prikazanega razvoja, na koncu knjige na kratko in zelo razumljivo razloži.

Knjiga *How (Not) to Be Secular* bralcu na dojemljiv način predloži temeljne premike v zavesti posameznika in družbe, ki so privedli do sodobne sekularne dobe. To je nekakšen portal za razumevanje naše sodobnosti in našega pojmovanja sveta ter odnosa do presežnega.



# Bogoslovni vestnik

## Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Rosana Čop
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| <b>Bojan Žalec</b>            | <i>Wittgenstein in vera</i>  |
| <b>Vojko Strahovnik</b>       | <i>Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava</i>            |
| <b>Nadja Furlan Štante</b>    | <i>Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve</i>   |
| <b>Robert Petkovšek</b>       | <i>Spomin kot obluba</i>   |
| <b>Borut Pohar</b>            | <i>Postpozitivistična filozofija znanosti</i>                            |
| <b>Matija Nared idr.</b>      | <i>Ordali v pravnem sistemu Antešakov na Madagaskarju</i>                |
| <b>Anthony Ekpunobi</b>       | <i>Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory...</i>         |
| <b>Simon Malmenvall</b>       | <i>Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji ...</i>               |
| <b>Alexander Sautkin idr.</b> | <i>Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude</i>             |
| <b>Jože Krašovec</b>          | <i>Metaphor, Symbol and Personification and Presentation of Life ...</i> |
| <b>Irena Avsenik Nabergoj</b> | <i>Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi ...</i>             |
| <b>Andrej Saje</b>            | <i>Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode ...</i>                   |
| <b>Sebastijan Valentan</b>    | <i>Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravadah ...</i>   |
| <b>Jernej Letnar Černič</b>   | <i>Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča ...</i>      |
| <b>Rafko Valencič</b>         | <i>Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek</i>         |
| <b>Neža Strajnar</b>          | <i>Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)</i>          |
| <b>Irena Markovič</b>         | <i>Leopoldinina ustanova na Dunaju ...</i>                               |
| <b>Vera Vetrih</b>            | <i>Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji</i>    |
| <b>Andreja Tasič</b>          | <i>Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu</i>                   |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 76

2016 • 3/4



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov / Address</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722
	1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Associate Editor</b>	Miran Špelič
<b>Uredniški svet / Editorial Council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Board</b>	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simončič, Miran Špelič, Janez Vodičar
<b>Tehnična pomočnika gl. ur. / Tech. Assistant Editors</b>	Lucija Rožman in Simon Malmenvall
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Domen Krivina
<b>Prevodi / Translations</b>	Janez Arnež
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	KOTIS d. n. o., Grobelno
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Robert Petkovšek
<b>Izvirne prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ21X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3/4**

**Letnik 76  
Leto 2016**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2016**

## ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

## ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger – Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni – povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko, ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad – Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II – Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi – potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc - Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (ur.)**, Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik (ur.)**, Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

## KAZALO / TABLE OF CONTENTS

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 457 Bojan Žalec, Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice**  
*Wittgenstein and Faith: From Manifestation of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar*
- 471 Vojko Strahovnik, Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava**  
*Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation*
- 483 Nadja Furlan Štante, Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve**  
*The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church*
- 495 Robert Petkovšek, Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence**  
*Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence*
- 509 Borut Pohar, Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike**  
*Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics*
- 523 Matija Nared in Mari Jože Osredkar, Ordali v pravnem sistemu Anteašakov na Madagaskarju**  
*Ordeals in the Legal System of the Antaisaka in Madagascar*
- 535 Anthony Ekpunobi, Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of Rene Girard**  
*Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji*
- 547 Simon Malmenvall, Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji do sredine 12. stoletja**  
*Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century*
- 559 Alexander Sautkin and Elena Philippova, Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude**  
*Antinomianizem kot etična drža v kriznih časih*
- 571 Jože Krašovec, Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values**  
*Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot*
- 585 Irena Avsenik Nabergoj, Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi v Poljanskem rokopisu**  
*Origins and Tradition of the Literary Genre of Vita Christi in the Poljanski Manuscript*
- 597 Andrej Saje, Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse**  
*Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice*

- 607 Sebastijan Valentan, Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila**  
*The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts*
- 621 Jernej Letnar Černič, Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice**  
*Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights*
- 635 Rafko Valenčič, Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek**  
*The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis*
- 649 Neža Strajnar, Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)**  
*The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)*
- 663 Irena Marković, Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA**  
*The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA*
- 675 Vera Vetrih, Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji**  
*Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization*
- 689 Andreja Tasič, Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu**  
*A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition*

#### **OCENE / REVIEWS**

- 705 Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence (Simon Malmenvall)**
- 709 Janez Ferko, Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (Anton Štrukelj)**
- 711 Jure Volčjak, Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1826 (Bogdan Kolar)**
- 712 Rafko Valenčič, Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija (Janez Vodičar)**
- 715 Res novae: revija za celovito znanost (Simon Malmenvall)**
- 716 Roger S. Gottlieb, Political and spiritual: Essays on Religion, Environment and Disability (Damjan Ristić)**

#### **POROČILO / REPORT**

- 721 Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev, Univerza v Ljubljani, 8. december 2016 (Branko Stanovnik)**

**NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- 725 Martina Guzelj**, Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)
- 726 Lucija Hrovat**, Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu (**Christian Gostečnik**)
- 727 Sara Jerebic**, Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos (**Tanja Repič Slavič**)
- 729 Mateja Katona**, Navezanost na mater in doživljanje materinstva (Katarina Kompan Erzar)
- 731 Dalibor Kraljik**, The Notion of Communio in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology (**Anton Štrukelj**)
- 734 Barbara Kreš**, Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev (**Christian Gostečnik**)
- 735 Bogomir Mirko Miklič**, Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani (**Janez Juhant**)
- 737 Andrej Naglič**, Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja (**Andrej Saje**)
- 739 Matija Nared**, Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic (**Mari Jože Osredkar**)
- 741 Peter Nastran**, Trinitaričnost krščanske molitve (**Anton Štrukelj**)
- 743 Cecilija Oblonšek**, Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje (**Slavko Krajnc**)
- 745 Aljaž Peček**, Vidiki odrešenja v računalniških igrah (**Mari Jože Osredkar**)
- 747 Darja Potočnik Kodrun**, Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija (**Robert Cvetek**)
- 748 Miha Rutar**, Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija (**Christian Gostečnik**)
- 749 Tjaša Stepišnik Perdih**, Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (**Robert Cvetek**)
- 750 Mik Šetina**, Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih (**Janez Juhant**)
- 753 Maja Tisovec**, Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)
- 754 Luka Trebežnik**, Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom (**Branko Klun**)

**756** **Nada Trtnik**, Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)

**757** **CELOLETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY**

**765** **SEZNAM RECENZENTOV (2016) / LIST OF CRITICS (2016)**

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

## SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

### Irena AVSENIK NABERGOJ

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

### Anthony EKPUNOBI

dr., teologija PhD, Theology  
Kostolnaya 14, UA – 61168 Kharkiv  
*tonyekpu@hotmail.com*

### Nadja FURLAN ŠTANTE

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

### Bogdan KOLAR

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

### Jože KRAŠOVEC

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

### Jernej LETNAR ČERNIČ

izr. prof. dr., za ustavno pravo, pravo človekovih pravic PhD, Assoc. Prof., Constitutional Law, Human Rights Law  
Fakulteta za državne in evropske študije Graduate School of Government and European Studies  
Predoslje 39, SI – 4000 Kranj  
*jernej.letnar@fds.si*

### Simon MALMENVALL

dipl. rus. (UN) in mag. zgod. (MA), mladi raziskovalec B.A. in Russian studies, M.A. in History, Junior research fellow  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*malmenvall@gmail.com*

### Irena MARKOVIĆ

dr., zgod. PhD, History  
Osnovna šola Rače Primary School, Rače  
Ulica Eve Lovše 14, SI – 2000 Maribor  
*irena.markovic@t-2.net*

### Matija NARED

dr., teologija PhD, Theology  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*m.nared@gmail.com*

### Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mari.osredkar.ofm@siol.net*

### Robert PETKOVŠEK

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

### Elena PHILIPPOVA

viš. pred. za filozofijo in družbene vede PhD, Sen. Lect. Philosophy and Social Sciences  
Univerza v Murmanku Murmansk Arctic State University (MASU)  
Kapitan Egorov Str., 15, RU – 183038 Murmansk  
*fatalj@list.ru*

### Borut POHAR

univ. dipl. teol., doktorand UL, asist. B.A. in Theology, Doctoral Student, Assist.  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*borut.pohar@teof.uni-lj.si*



**Damjan RISTIČ**

univ. dipl. teol., doktorand UL B.A. in Theology, Doctoral Student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*damjanristic@gmail.com*

**Andrej SAJE**

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrej.saje@rkc.si*

**Alexander SAUTKIN**

izr. prof. dr., za filozofijo in družbene vede PhD, Assoc. Prof., Philosophy and Social Sciences  
 Univerza v Murmanku Murmansk Arctic State University (MASU)  
 Kapitan Egorov Str.,15, RU – 183038 Murmansk  
*sautkin72@mail.ru*

**Branko STANOVNIK**

akad. prof. dr., za organsko kemijo Acad., PhD, Prof., Organic Chemistry  
 Fakulteta za kemijo in kemijsko tehnologijo, Faculty of Chemistry and Chemical Technology,  
 Univerza v Ljubljani University of Ljubljana  
 Večna pot 113, SI – 1000 Ljubljana  
*branko.stanovnik@fkt.uni-lj.si*

**Vojko STRAHOVNIK**

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@guest.arnes.si*

**Neža STRAJNAR**

asist. univ. dipl., za zgod. B.A., Assist., History  
 Študijski center za narodno pravo Study Centre for National Reconciliation  
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana  
*neza.strajnar@scnr.si*

**Anton ŠTRUKELJ**

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*anton.strukelj@guest.arnes.si*

**Andreja TASIČ**

mag. zakonskih in družinskih študij, doktorandka M.A., Marital and Family Studies, Doctoral student  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*andrejata@gmail.com*

**Rafko VALENCIČ**

prof. emer. dr., za pastoralno teologijo PhD, Prof. emer, Pastoral Theology  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*rafko.valencic@guest.arnes.si*

**Sebastijan VALENTAN**

univ. dipl. teol., doktorand B.A. in Theology, Doctoral Student  
 Fakulteta za kanonsko pravo, Faculty of Canon Law,  
 Papeška univerza Svetega križa v Rimu Pontifical University of the Holy Cross in Rome  
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Roma  
*valentan.sebastijan@gmail.com*

**Vera VETRIH**

univ. dipl. ital. in um. zgod. B.A. in Italian Language and Art History  
 Akademija za glasbo, Univerza v Ljubljani Academy of Music, University of Ljubljana  
 Čufarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vera.vetrih@aq.uni-lj.si*

**Janez VODIČAR**

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

**Bojan ŽALEC**

znan. svet., izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Research Counsellor, Assoc. Prof., Philosophy  
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*bojan.zalec@guest.arnes.si*

**Razprave**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 457–470

UDK: 1Wittgenstein L.:2-1

Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Bojan Žalec***Wittgenstein in vera:  
od kazanja mističnega do teologije kot slovnice**

*Povzetek:* Prispevek se ukvarja z Wittgensteinovim pogledom na vero oziroma religijo. Predstavlja njegove naslednje elemente: razumevanje mističnega kazanja, poudarjanje pomena avtoritete in gotovosti za vero ter zamisel teologije kot slovnice. Ugotavljamo, da so značilnosti Wittgensteinovega pojmovanja vere sledeče: 1. Vera ni umski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak je strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za človekovo življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno. 4. Gotovost je za odrešenje potreben pogoj. 5. Treba je razlikovati med dejstvenimi propozicijami in slovničnimi propozicijami. 6. Teološke propozicije so propozicije slovnice določenega religioznega diskurza. 7. Gotovost teoloških propozicij temelji na tem, da so slovnične propozicije. V zadnjem delu se posvečamo nekaterim kritikam Wittgensteinovega razumevanja vere, ki jih zavračamo, saj ne upoštevajo razlike med teološkimi in dejstvenimi propozicijami.

*Ključne besede:* Wittgenstein, vera, religija, avtoriteta, gotovost, teologija kot slovnica

*Abstract:* **Wittgenstein and Faith: From Showing of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar**

The article deals with Wittgenstein's view on faith and religion by presenting his understanding of mystical showing, emphasis of the importance of authority and certainty for faith, and notion of theology as grammar. The following features of Wittgenstein's concept of faith are drawn: 1. Faith is not an intellectual assent in the light of evidence or by means of some super-intellectual capacity but is rather a passionate commitment. 2. Faith is not a response to some propositions understood as pictures of facts but rather a passionate commitment to some authority that would determine one's life. 3. This authority is not contingent on a higher authority; religious discourse considers this authority intrinsic and immediate. 4. Certainty is a necessary condition for salvation. 5. It is necessary to distinguish factual from grammatical propositions. 6. Theological propositions pertain to the grammar of a religious discourse. 7. Certa-

inty of theological propositions is based on them being grammatical propositions. The article concludes by addressing and rejecting some critiques of Wittgenstein's understanding of faith for failing to take into account the distinction between theological and factual propositions.

*Key words:* Wittgenstein, faith, religion, authority, certainty, theology as grammar

## 1. Uvod

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) je po mnenju mnogih eden najpomembnejših filozofov 20. stoletja. V tem prispevku bomo predstavili njegovo misel o veri in religiji. Pri tem se bomo osredotočili na pojasnitev Wittgensteinovega razumevanja kazanja mističnega, poudarjanja pomena poslušnosti avtoriteti in gotovosti za vero ter zamisli teologije kot slovnice. Ker pa omenjenega ni mogoče razumeti brez predstavitve širših okvirov njegovega razmišljanja, se tudi tej ne bomo mogli popolnoma izogniti. A dodajali jo bomo le, kolikor je to nujno potrebno.

Wittgenstein je bil kompleksna osebnost, obdarjena z raznovrstnimi talenti in zanimanji. V očeh marsikoga je veljal in še velja za genija in – zaradi svojih vsestranskih sposobnosti – za pravi renesančni lik. Nekateri njegovi dosežki na področju logike in filozofije veljajo po skorajda splošni sodbi za »klasične« in izjemne, glede njegovih pogledov na vero in religijo pa se mnenja precej bolj razlikujejo. Izhajal je iz zelo bogate dunajske protestantske družine judovskega porekla. Toda njegova mama je bila katoličanka in Ludwig je bil krščen v katoliški cerkvi ter deležen pouka o krščanstvu. (Baum 1979, 275)<sup>1</sup> Imel je tudi katoliški pogreb (294). Družino je obremenjevalo veliko število samomorov in tudi najmlajšemu od otrok, Ludwigu, misel nanj nikakor ni bila tuja. Za Wittgensteina je bilo zato značilno strastno iskanje smisla življenja ter izrazito stremljenje k poštenosti, čistosti, za katero si je postavljaj zelo visoka merila. Del teh je bila tudi skladnost med besedami in dejanji, pri kateri je poudarjal primat dejanj, in izrazito negativna nastrojenost do tega, da je kdo velik samo v besedah. Ta njegova zadržanost se je odražala v njegovem odnosu do Dunajskega kroga, s katerim se ga je marsikdaj pretesno povezovalo. Njegovi predstavniki so veliko govorili o ovržbi metafizike na podlagi dokaza o njeni nesmiselnosti, vendar pa po Wittgensteinu v tem pogledu niso predstavili nič zares novega. V nekem pismu je glede Dunajskega kroga svaril pred »velikobesedjem« (Ule 1990, 17). Zapisal je: »Kar ponuja Dunajska šola, mora *pokazati*, ne *reči* /.../ Delo mora hvaliti mojstra.« (18) O Wittgensteinovem doživljanju, ki včasih meji že na pravo »čistunstvo« do samega sebe, kot temelju njegovega občutka krivde, ki je značilen za večji del njegovega življenja, pričajo njegovi zapiski iz časa prve svetovne vojne, ko je bil vojak na fronti – na primer eden, ki je nastal dan po tem, ko je bila Wittgensteinova enota obstreljevana. V njem kritizira samega sebe, češ, da se boji smrti, da ima rad življenje in se mu težko odpove, da postane včasih prava zver ter misli samo še na hrano in spanje. Vse to je imel za velik duhovni padec, ne glede na grozljive razmere na fronti. (Ule 2013, 171)

<sup>1</sup> Za predstavitev Wittgensteinovega življenja na splošno gl. Baum 2000.

Vprašanje Wittgensteinove osebne vernosti je zapleteno tako kot njegova osebnost in ga bomo morali v tem prispevku pustiti ob strani, saj presega njegove okvire.<sup>2</sup> Vsekakor pa je vero in religijo izredno cenil in se zanju zanimal (Ocvirk 1996, 505).<sup>3</sup> Nekaj časa se je celo ubadal z mislijo, da bi postal duhovnik (Baum 1979, 277–279; Ocvirk 1996, 516). Prav tako so ga globoko nagovarjali religiozni pisci in misleci. Močno je nanj vplival Tolstoj (Ule 2013). Vedno znova je prebiral njegovo kratko razlago evangelijev, na katero je kot vojak med vojno po naključju naletel v neki knjigarni. Prevzel ga je Dostojevski (Baum 1979, 277–278; Ule 2016, 105; Žalec 2005, 142),<sup>4</sup> že zgodaj je prebiral Tagoreja (Žalec 2005, 142), visoko je cenil Jamesovo delo *Raznolikost religioznega izkustva*,<sup>5</sup> ki je nanj odločilno vplivalo, in po drugi strani kritiziral Frazerjevo *Zlato vejo* (Baum 1979, 297). Še leta 1950, torej tik pred smrtjo (29. aprila 1951), se je ukvarjal s Karlom Barthom (293). Navdihoval ga je sv. Avguštin (Ule 2016, 105), cenil je Schopenhauerja, še posebno pa Kierkegaarda (Ule 2014), ki ga »je vedno znova prebiral, ni pa čisto znano, kaj vse« (Ule 2016, 105). Z njim se je pogosto primerjal (Ule 2016, 105; Baum 1979, 282) in si obenem »očital«, da ga Kierkegaard presega »po svoji odkritosti in duhovni zavzetosti« (Ule 2016, 105).<sup>6</sup> Leta 1910 je imel mistično doživetje, ki je odločilno vplivalo na njegovo nadaljnje življenje. Po dvajsetih letih ga je v svojem predavanju o etiki (Wittgenstein 1994) označil kot »mistični uvid«.<sup>7</sup> Morda še najhitreje izrazijo zapletenost Wittgensteinove vernosti njegove lastne besede, da sam sicer ni religiozen človek, vendar si ne more pomagati, da ne bi na vsak problem gledal z religioznega gledišča (Wittgenstein 1984a, 79).

Wittgensteinov filozofski razvoj lahko razdelimo na dve obdobji. Osrednje delo prvega je *Logično-filozofski traktat* (v nadaljevanju *Traktat*), drugega pa *Filozofske raziskave* (v nadaljevanju *FR*), ki so izšle po njegovi smrti. Ob tem glede vprašanja vere velja še posebej omeniti dela *Kultura in vrednota*. *Mešani zapiski* (v nadaljevanju *KV*), *O gotovosti* in *Predavanje o religioznem verjetju*, ki je bilo izdano na podlagi zapiskov njegovih učencev. Pomemben vir so tudi njegovi dnevnik (Wit-

<sup>2</sup> Za izredno kakovostno in temeljito obravnavo tega vprašanja gl. Baum 1979, kjer lahko najdemo tudi reference na mnoga pomembna dela o tej temi. Gl. tudi Monk 1991, Malcolm 1997, Ocvirk 1996 ter Grušovnik 2007, 128–129.

<sup>3</sup> Ocvirk je nanašajoč se na Kerra (1986, 207), čigar knjigo je v zadevnem prispevku predstavil, celo zapisal: »Wittgenstein je po Nietzscheju zadnji veliki filozof, ki se je resnično zanimal za krščanstvo« (1996, 506). O pomenu Wittgensteina za teologijo gl. tudi Korošak 1994.

<sup>4</sup> Baum navaja pismo Bertranda Russella Lady Ottoline z dne 20. decembra 1919, v katerem Russell pravi, da ima v celoti gledano Wittgenstein raje Dostojevskega kot Tolstoja, še posebno njegovo delo *Bratje Karamazovi* (1919, 278).

<sup>5</sup> O pomenu Jamesa za Wittgensteina gl. Baum 1979, 291. James je odločilno vplival tudi na Wittgensteinovo razumevanje »mističnega« (292).

<sup>6</sup> Wittgenstein je bral Kierkegaardov *Dokončen neznanstveni pripis za filozofske drobtinice* (1854). To knjigo je izredno cenil (tako kot Kierkegaarda – ki ga je imel za resnično pobožnega človeka – na splošno), vendar se mu je zase osebno zdela pregloboka (Baum 1979, 282). Kierkegaarda je dojemal kot daleč najpomembnejšega filozofa 19. stoletja (280). Menil je, da je Kierkegaard o veri povedal vse, kar je o njej mogoče povedati (Kempits 1985, 171).

<sup>7</sup> V omenjenem predavanju o etiki je Wittgenstein opisal skupaj tri mistična doživetja, kolikor jih je doživel (Baum 1979, 280).

tgenstein 1984c; 1992) ter pisma (Wittgenstein 1969). Čeprav so med obema obdobjema pomembne razlike in je bil Wittgenstein kasneje izrecno kritičen do nekaterih svojih pogledov iz prvega obdobja, pa je med njima tudi mnogo skupnih točk in povezav, in zato njune različnosti ni smiselno pretirano poudarjati. Wittgenstein se je v obeh obdobjih ukvarjal z mejami izrekljivega ter vprašanji smiselnega govorjenja oziroma smisla govorjenja, v večji ali manjši meri tudi v okviru religioznega diskurza.

## 2. Transcendentalno jezikovno stališče in vrste kazanja

V prvem obdobju je Wittgenstein razvijal t. i. slikovno teorijo pomena, po kateri je smiseln govor samo tisti, ki kaj prikazuje oziroma opisuje. Takrat je Wittgenstein menil, da o zadevah, ki se tičejo vrednot (etiki, estetiki, religiji), ne moremo zares govoriti. Te zadeve je opisoval z izrazom »mistično« in je v *Traktatu* (teza 6.522) o njih zapisal: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« (1976) Omenjeno delo končuje slavna sedma teza: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« Wittgenstein je menil, da je tisto, kar lahko izrečemo, malenkost v primerjavi s tistim, kar je neizrekljivo. To potrjujejo tudi besede iz njegovega slavnega pisma Ludwigu von Fickerju iz leta 1919, v katerem pravi, da je *Traktat* sestavljen iz dveh delov: »Iz tega, ki je tukaj, in iz vsega tistega, česar nisem zapisal. In ravno ta drugi del je pomemben.« (Wittgenstein 1969, 35; 1979a, 94) Sledeč Steniusu (1960), priznanemu razlagalcu Wittgensteinove filozofije, lahko njegovo filozofijo označimo kot transcendentalni lingvalizem (Stegmüller 1989, 558) oziroma transcendentalno jezikovno stališče – to pomeni filozofijo, ki se ukvarja s tem, kako daleč lahko seže smiselni govor, in s pogoji smiselnega govora. Zato si sedaj oglejmo razlike med Wittgensteinovim in Kantovim transcendentalnim stališčem. Kant ni trdil, da onkraj meje smiselnega teoretiziranja ni ničesar, temveč da onkraj te meje ne moremo več ničesar dokazati ali zadovoljivo utemeljiti. In to mejo predstavlja čutno izkustvo. (Stegmüller 1989, 558; Baum 1979, 286) Za Kanta ni vse, kar je možno logično, možno tudi teoretično. Možno v teoretičnem (znanstvenem) smislu je samo tisto, kar je v skladu z apriorno obliko izkustva, se pravi s čistima oblikama zrenja in čistimi razumskimi kategorijami. (Stegmüller 1989, 557)

»Transcendentalni idealizem je rezultat tega, da ta oblika izkustva predstavlja celokupnost vsega, kar spada k vsakemu zaznavajočemu in mislečemu bitju na splošno; apriorna oblika izkustva konstituira »transcendentalni subjekt«. Svet tako vsakdanjega kot tudi znanstvenega izkustva in s tem vsega, kar je lahko objekt smiselnega teoretiziranja, je relativen glede na ta subjekt.« (557)

V Wittgensteinovem transcendentalizmu na mesto Kantovega merila, po katerem je lahko predmet vse in samo tisto, kar je časovno ali prostorsko predstavljalivo in kar je zajeto z apriornimi kategorijami razuma, stopi »preprosto« merilo, da je predmet teoretskega raziskovanja lahko vse, kar je misljivo (557–558). Misel je za Wittgensteina iz *Traktata* logična slika sveta. Misljivo je vse, kar je mo-

goče prikazati s tako sliko. To pa je spet vse in samo tisto, kar lahko opišemo z jezikom, ki nekaj dejansko prikazuje. Tako so Kantove transcendentalne raziskave nadomeščene z logično analizo jezika. Tudi pri Wittgensteinu obstaja določena oblika izkustva, ki je potreben pogoj vsakega izkustva in jo potemtakem lahko označimo kot apriorno. Gre za kazanje v smislu notranjega kazanja in sicer za kazanje notranje strukture sveta, ki se v jeziku zgolj kaže, ni pa je mogoče izreči. Pri Kantu je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki ima izkustvo, ki ga oblikujeta apriorni obliki zrenja in apriorne kategorije razuma. Pri Wittgensteinu pa je transcendentalni subjekt tisti subjekt, ki razume logično natančno govorico. To je pomen znamenite teze 5.6 iz *Traktata*: »Meje mojega jezika so meje mojega sveta.« »Mojega« se v zgornjem navedku nanaša prav na transcendentalni subjekt, ki določa logični prostor možnih svetov. Ali drugače: po Wittgensteinu lahko izkusimo samo to, kar je opisljivo v smiselnem jeziku. (559) Opredelimo sedaj natančneje pomene izraza »kazati (se)« v *Traktatu*. Po Stegmüllerju (555) ga Wittgensten uporablja v treh pomenih: 1. zunanje kazanje (kazanje<sub>z</sub>); 2. notranje kazanje (kazanje<sub>n</sub>); 3. mistično kazanje (kazanje<sub>m</sub>). Ad 1.: Stavek kaže svoj smisel, kar pomeni, da iz njegove notranje strukture razberemo zunanjo strukturo stanja stvari. To kazanje Stegmüller imenuje zunanje kazanje. Ad 2.: Wittgenstein je v *Traktatu* sprejemal t.i. ontološko slikovno teorijo (Stenius 1960), po kateri obstaja ujemanje med notranjo strukturo stvarnosti in notranjo strukturo jezika. To notranjo strukturo stavki sicer kažejo, vendar je ne morejo izreči. Stavek je po Wittgensteinu slika. In to, kar slika notranje kaže, je potreben pogoj, da slika sploh je slika. Pri notranjem kazanju gre za enakost notranje strukture slike in izvirnika. Zakaj stavek ne more notranje kazati tistega, kar opisuje, torej zunanje kaže? Zato, ker vsako opisovanje že predpostavlja notranje kazanje – se pravi to, da imata stavek, ki opisuje, zunanje kaže določeno stanje stvari, in to stanje stvari enako notranjo strukturo. Zato ne more noben stavek nikoli izreči tistega, kar notranje kaže – ker je slednje potreben pogoj za to, da stavek sploh opisuje stanje stvari, da lahko slika sploh funkcionira kot slika stanja stvari. Slike vedno nekaj prikazujejo. Za to, da nekaj prikazujejo, morajo biti izpolnjeni določeni pogoji. Teh pogojev ne moremo prikazati z nobeno sliko, ampak se v prikazovanju samo kažejo. Wittgenstein skratka sprejema načelo, da pogojev slikovnega prikazovanja slikovno ni mogoče prikazati. Slikovno prikazati pa je isto kot izreči. Zato ne moremo izreči pogojev slikovnega prikazovanja. »To, kar je mogoče pokazati, ni mogoče reči.« (T, 4.1212)<sup>8</sup> Ker po Wittgensteinu meja smiselnega teoretiziranja sovпада z mejo smiselnega govorjenja, Kantova nerešljiva vprašanja sploh ne morejo biti postavljena, saj jih ne moremo označiti kot smiseln govora. Od tod sledi, da je na smiselna vprašanja načeloma mogoče odgovoriti (T, 6.5). Vendar pa tako kot po Kantu tudi po Wittgensteinu ne drži, da onkraj meje smiselnega govorjenja ni ničesar. Teza 6.522 iz *Traktata* se namreč glasi: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« In tukaj Stegmüller opozarja na tretji pomen kazanja v *Traktatu*:

<sup>8</sup> Velika črka T v oklepaju pred številko pomeni, da gre za referenco na *Traktat*, številka za njo pa označuje številko teze v *Traktatu* (Wittgenstein 1976).

»To je kazanje, ki se sploh ne vrši z jezikom, bodisi v smislu kazanja<sub>n</sub>, ampak mora ubrati pot preko mističnega izkustva. Imenujmo ga ›kazanje<sub>m</sub>«. Kar se po Wittgensteinu kaže<sub>m</sub>, je analogno temu, kar je po Kantu dano samo kot ›postulat praktičnega uma«.« (559)

### 3. Religija kot jezikovna igra in življenjska oblika ter pomen avtoritete

Lepota, dobrotā in verske vrednote (Bog) se v svetu sicer kažejo, ne moremo pa o njih govoriti – se pravi jih opisovati, govoriti o njihovih (notranjih) lastnostih ipd. Te vrednote niso v svetu, temveč zunaj njega. Wittgenstein niti v *Traktatu* niti drugje ni ravno jasno pojasnil svojega pojma mističnega (Baum 1979, 289),<sup>9</sup> je pa kasneje razvijal svojo misel naprej tudi v tej smeri, seveda v skladu z njenimi splošnimi spremembami. Morda najpomembnejša razlika med zgodnjim in poznim Wittgensteinom je, da je kasneje spoznal, da obstajajo še mnoge druge funkcije, ki jih jezik lahko opravlja, in ne samo prikazovanje oziroma opisovanje. Pa tudi opisovanje sāmō je že zelo raznovrstno. (FR, §24) Obstaja nešteto različnih vrst uporab znakov, stavkov, besed itd. In te uporabe niso nič dokončno trdnega. (§23) Poleg prikazovanja obstajajo še mnoge druge jezikovne igre. Pojem »jezikovna igra« je osrednji pojem poznejše Wittgensteinove filozofije. Zapisal je, da želi z njim poudariti, da je govorjenje jezika del neke dejavnosti ali neke življenjske oblike. (§23) Bralca je pozval, naj si predoči raznoterost jezikovnih iger na naslednjih primerih: ukazovanje in ravnanje po ukazih, opisovanje predmeta po opazovanju ali merjenju, izdelovanje predmeta po opisu (risbi), poročanje o poteku nečesa, domnevanje o poteku nečesa, postavljanje in preverjanje hipoteze, prikazovanje rezultatov nekega eksperimenta s pomočjo tabel in diagramov, izmišljanje in branje zgodb, igranje v gledališču, petje v kolu, reševanje ugank, pripovedovanje šal in dovtipov, reševanje uporabnih računskih nalog, prevajanje iz enega jezika v drugi, prošnja, zahvala, preklinjanje, pozdravljanje, molitev. (§23)

Drugi osrednji pojem poznega Wittgensteina, ki je ključen za njegovo razumevanje vere in religije, je »življenjska oblika«. Religija je življenjska oblika, in ne oblika znanosti. Religiozni jezik lahko tvori lastno jezikovno igro. (Baum 2000, 80) K jezikovni igri religije ne spadata dokazovanje in preverjanje hipotez, ampak podrejanje avtoriteti in gotovost. Da bi to lahko bolje razumeli, uvedimo v razmislek pojem »kognitivna teorija vere« (Hodges 2004, 67). Ta pojem se nanaša na stališče, ki je neposredno nasprotje Wittgensteinovega pojmovanja. Po njem govor neke religije izraža določene zgodovinske in metafizične resnice oziroma dejstva, ki pa so onkraj dosega običajnih zmožnosti človeškega razuma. Na jezik vere se gleda, kot da izraža določena dejstva ali boljše rečeno naddejstva, na vero pa kot na nekakšno nadzmožnost, ki nas spravlja v stik s temi dejstvi. Wittgenstein je takšno pojmovanje vere izrecno zavračal. Vzemimo za primer krščanstvo. Kristjan

<sup>9</sup> Za sistematično in podrobno analizo tega pojma ter interpretacijo Wittgensteinovih izjav in izvajanj o njem gl. Baum 1979, še posebno na strani 287.

sprejema krščansko pripoved. Toda ta vera je različna od prepričanja v resničnost neke zgodovinske pripovedi. Ne gre za njeno sprejemanje na podlagi običajnih dokazov. Ko človek postane veren, korenito spremeni svoje življenje. Zgolj sprejemanje nekih dejstev ali neke pripovedi kot resničnih pa je za to premalo – tudi v primeru, ko se nam določena dejstva in pripovedi zdijo nedvomni. Ne gre za spoznavni, temveč eksistencialni preobrat. Zato vera ni spoznavno stanje in se ne giblje na osi kontinuuma dvom–gotovost. Vera ne temelji na običajnih razlogih za prepričanje. Tako gre na primer pri krščanstvu za strastno zavezanost določeni pripovedi in določenemu diskurzu, ki spada k njej,<sup>10</sup> in sicer na podlagi potrebe po osmislitvi lastnega življenja in odrešitvi. Zgodovinska resnica in dokazovanje sta po Wittgensteinu pri sprejemanju tega, kar se dogaja v veri, resnično nepomembna. Pri veri namreč ne gre za informacijo, niti zgodovinsko niti metafizično. Po Wittgensteinu bi pravi vernik veroval tudi še potem, ko bi bili evangeliji zgodovinsko dokazano napačni, kajti Jezus v evangelijih ni samo opisan, ampak je v njih prisoten (69) in kot tak vstopa v naša življenja ter korenito preobraža vsakega, ki njegovo vero sprejema. Dokazi v običajnem pomenu besede niso ključni. Včasih je celo nasprotno in v nekaj moramo verovati, pa čeprav obstaja kar nekaj nasprotnih dokazov. Četudi sprejmemo, da verovanje potrebuje neko vsebino, ta vsebina ni gola informacija. Zato je Wittgenstein lahko zapisal, da je vera »strastna odločitev za določen referenčni sistem« (KV, 103), za način življenja in njegovega vrednotenja, ne pa za to, da bi sprejemali neko propozicijo kot resnično. (Hodges 2004, 69–70) Wittgenstein se je torej osredotočal na vlogo, ki jo imajo verska prepričanja pri usmerjanju našega življenja. To pa pomeni, da naš odnos do verskih prepričanj ni epistemološki ali teoretski, temveč eksistencialen in praktičen. Verovati v nekoga v verskem smislu pomeni, da je ta zgled ali merilo, po katerem se ravnamo oziroma v skladu s katerim živimo. Pri veri gre za odločitev za tak zgled oziroma merilo in za strastno zvestobo njemu. In čeprav ni nobenega »pravega« dokaza, da je taka zvestoba pravilna, da je tako življenje pravilno, so pravi verniki – v svoji zvestobi sledenja temu idealu – pripravljeni žrtvovati vse.

Naslednja prvina Wittgensteinovega stališča je, da gre pri veri za podrejanje avtoriteti.<sup>11</sup> Ta avtoriteta je avtoriteta na temeljni ravni. Zato je nesmiselno zahtevati razloge za vero, saj je šele vera tista, ki posamezniku razloge daje. Za svojo temeljno zavezanost ni mogoče imeti razlogov, ki so od vere neodvisni. Če bi jih bilo mogoče imeti, potem ta vera ne bi bila vera ali drugače, ne bi bila temeljna zavezanost, temveč prigodna, kontingentna, odvisna od neke druge temeljne zavezanosti. (70) Vidimo torej, da Wittgensteinovo prepričanje, da je vera poslušnost avtoriteti, izhaja iz pojmovanja vere kot temeljne zavezanosti. Ko se avtoriteti enkrat podredimo, potem se ji ne moremo več upirati. Ne moremo se ji enkrat upi-

<sup>10</sup> Ob tem velja omeniti, da po Wittgensteinu govorjenje za religijo sploh ni bistveno. Če pa se v religiji že govori, »je to samo že sestavni del religioznega ravnanja, in nobena teorija. Torej sploh ne gre za to, ali so besede resnične ali napačne ali nesmiselne.« (1984b, 117)

<sup>11</sup> Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Verovati pomeni podrediti se določeni avtoriteti. Potem ko se ji enkrat podrediš, o njej ne moreš več dvomiti in na novo iskati njene verodostojnosti, ne da bi se ji uprl.« (KV, 76)



rati oziroma ji biti neposlušni, drugič pa se ji spet podrejati. Prava temeljna avtoriteta je samo avtoriteta, ki se ji vedno podrejamo in smo ji brezpogojno poslušni.

Povzemimo dosedanji razmislek o Wittgensteinovem pojmovanju vere z izpostavitvijo treh ključnih elementov: 1. Vera ni razumski pristanek v luči dokazov ali s pomočjo neke nadrazumske zmožnosti, ampak v prvi vrsti strastna zavezanost. 2. Pri veri ne gre za odnos do neke množice propozicij kot slik dejstev, ampak za strastno zavezanost neki avtoriteti kot za naše življenje določujoči. 3. Ta avtoriteta ni avtoriteta na podlagi neke nadaljnje avtoritete, saj bi jo v tem primeru lahko postavljali pod vprašaj, ne da bi se ji upirali. Verski diskurz predstavlja to avtoriteto kot intrinzično in neposredno.<sup>12</sup>

#### 4. Gotovost in teologija kot slovnica

Naslednja pomembna prvina vere je po Wittgensteinu gotovost, ki je potreben pogoj za odrešenje.<sup>13</sup> Da bi lahko zares razumeli, kako je po Wittgensteinu možna gotovost v veri, moramo osvetliti njegovo stališče, ki teologijo razume kot religiozno slovnico (FR, §373). Pri tem je bistveno razlikovanje med faktičnimi, dejstvenimi propozicijami na eni strani in pojmovnimi propozicijami na drugi. Metafiziko je Wittgenstein zavračal zato, ker zamegljuje razlikovanje med obojimi (Arrington 2004, 169). Vzemimo kot primer govor o fizičnih predmetih. V delu *O gotovosti*, §36, Wittgenstein piše, da je izjava »A je fizični predmet« poduk za nekoga, ki ne ve, ne razume, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. To je navodilo za uporabo besed. Ker pa je »fizični predmet« logični pojem,<sup>14</sup> ne moremo reči »Obstajajo fizični predmeti«, saj je taka izjava nepravilna. Gre za logično oziroma pojmovno napako, kršitev logične oziroma pojmovne slovnice (§36). Metafiziki pa postavljajo ravno tovrstne trditve in zato je Wittgenstein metafiziko zaradi njene nepravilne uporabe jezika zavračal. Iz take uporabe izhajajo nerešljivi problemi, ki pa so pravzaprav samo navidezni, saj izginejo takoj, ko nam postane jasno, da izvirajo iz »slovnicih« napak pri uporabi jezika. Kakorkoli že, bistveno je, da se zavedamo, da pojmovne ali slovnicihne propozicije niso opisi kakšnih stvari v svetu, ampak navodila za uporabo določene besede. Ne gre za

<sup>12</sup> V tem smislu je Wittgenstein menil, da ni res, da Bog hoče nekaj, ker je dobro, ampak je nekaj dobro zato, ker Bog to hoče (Arrington 2004, 71).

<sup>13</sup> Wittgenstein je leta 1937. zapisal: »Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih. Lahko bi rekli: odrešujoča ljubezen verjame tudi v vstajenje od mrtvih; se tudi oprijemlje vstajenja od mrtvih. Kar se bojuje zoper dvom, je tako rekoč *odrešitev*. Vztrajanje pri *njej* mora biti vztrajanje pri veri. To torej pomeni: najprej se odreši in se drži svoje odrešitve (drži svojo odrešitev) – in potem boš videl, da se držiš vere. Do tega lahko torej pride le tedaj, če se ne opiraš več na zemljo, temveč se obesiš na nebesa. Tedaj je vse drugačno in noben čudež ni, če zmoreš nekaj, česar zdaj ne zmoreš. (Tisti, ki visi, je videti seveda prav tako kakor oni, ki stoji, igra sil pa je v njem čisto drugačna, zato je tudi zmožen povsem drugih dejanj kakor stoječi.)« (KV, 59)

<sup>14</sup> Včasih je Wittgenstein namesto »logični pojem« uporabljal izraz »slovnicihna kategorija« (1958, 19).

opis dejstva, temveč za izražanje pravila o tem, kaj določena beseda pomeni oziroma kako naj se uporablja. Poznejši Wittgenstein imenuje takšna pojmovna pravila »slovnične izjave« ali »slovnične opazke«. Slovnične propozicije<sup>15</sup> niso dejstvene ali empirične propozicije. Z metafizičnimi izjavami tako nič ni narobe, če jih le razumemo kot slovnične opazke. (Arrington 2004, 171) Slovnica jezika določene uporabe potrjuje kot ustrezne oziroma jih avtorizira, drugih pa ne; podobno velja tudi za načine vrednotenja (resnično, neresnično, sprejemljivo, nesprejemljivo) skladnosti z določenim diskurzom. Izjave o Bogu (kot vsevednem, vse-mogočnem, večnem ...) so slovnične izjave.<sup>16</sup> Niso izjave o kakšnem dejstvu v svetu, temveč o uporabi besede »Bog« v religioznem diskurzu. (172) Slovnične izjave, ki jih daje teologija,<sup>17</sup> avtorizirajo in omejujejo določen način govorjenja – religiozni način (173). Vendar iz tega, da so teološke izjave slovnične, ne izhaja, da so samo »opisne«. Nekatere so take, npr. »Jaz sem grešnik« ali »Bog me ima rad«, druge pa so predpisovalne, dajejo napotke za življenje. Wittgenstein postavlja v srce religioznega diskurza prav te predpisovalne izjave in ne kake spekulacije o kozmologiji, naravi sveta itd. (Baum 1979, 294) Teološke izjave so slovnične izjave, ki usmerjajo vernikovo ravnanje in čutenje, nekatere od njih (o določenih osebah in dogodkih) pa so tudi »opisne«. Velika napaka je zato, če imamo teološke izjave za izjave o dejstvih oziroma o svetu. Tak način govorjenja izloča religiozni diskurz in uvaja naturalističnega. (Arrington 2004, 174) Oglejmo si še en primer teološke slovnične izjave, trditev »Bog obstaja in je moj stvarnik« (175). Po Wittgensteinu to trditev v religioznem diskurzu uporabljamo drugače kot v znanosti. To ni trditev, ki bi zahtevala dokazno podporo kot običajne trditve o prigradnih vzročnih zvezah. Kljub temu pa tudi ta izjava izraža prepričanje, vendar prepričanje v drugem smislu. Gre za sprejemanje slovnične propozicije »Bog obstaja in je moj stvarnik«. Taka izjava nam govori, kako moramo govoriti o Bogu – namreč kot o bitju, ki obstaja in je naš stvarnik. Če govorimo o Bogu kot verniki, potem moramo o njem govoriti tako, ker je to tisto, kar pravi vernik misli z besedo »Bog«. Slovnične propozicije so nujne v smislu, da dajejo pravila za uporabo besed, ki se jih ne sme kršiti. (178) Če kdo sploh govori o Bogu, potem mora o njem govoriti kot o bivajočem. Sicer izraz Bog uporablja narobe.

Wittgenstein je opazil, da verniki svojih temeljnih trditev ne sprejemajo kot zgolj verjetne, ampak z neomajno gotovostjo, čeprav ne mislijo, da imajo zanje kakšne »izjemne« dokaze (176). Iz tega pa izhaja, da gre za slovnične izjave, saj za Wittgensteina dejstvo, da je kdo glede določene izjave neomajno gotov, pomeni, da jo uporablja kot slovnično izjavo. »Bog obstaja in je moj stvarnik« je za vernika slovnična izjava. Ta izjava ni samo predpostavka, ki je sprejeta kot resnična, ampak ne-

<sup>15</sup> Wittgenstein je uporabljal tudi izraz »slovnična izjava« (Arrington 2004, 170). Take izjave so mišljene kot pojasnitve pomena določenih izrazov (171).

<sup>16</sup> Wittgenstein je v svojih predavanjih v Cambridgeu pripisal Luthru izjavo (ki jo je odobral), da je teologija slovnica besede »Bog« (1979b, 32).

<sup>17</sup> Sledeč Strawsonovi (1994) opredelivni filozofije bi lahko rekli, da je teologija slovnica religioznega diskurza. Po eni strani namreč teologija izrečno ugotavlja pravila, ki jih verniki avtomatično, neizrecno uporabljajo, po drugi strani pa tudi sama to govorjenje usmerja, mu postavlja norme. Za določen religiozni diskurz tako opravlja to, kar običajen slovničar jezika za določen jezik.

kaj, kar daje smisel vsemu, kar vernik govori o svetu. Gre za cel sistem predstavljanja in nanašanja na svet ter stvari in odnosa do njih, kateremu je vernik strastno zavezan. Za vernika so tisti, ki ne sprejemajo njegove slovnice, odtujeni od Boga, ločeni od Njega. Tudi govor o čudežih spada v teološko slovnico. Čudež je slovnično nekaj, česar ne moremo dojeti. Je vera v tako božjo vzročnost, ki je ni mogoče dojeti. Sprejemanje uporabe pojma »čudež« kot smiselnega je del krščanske teološke slovnice. Sprejemanje Jezusovih čudežev ne temelji na zgodovinskih dokazih, temveč je del slovnice krščanske vere. Bog je – po slovnici – bitje, ki se razodeva skozi čudeže. Lahko rečemo, da je slovnica podlaga naše predstave o svetu. Tako lahko govorimo o dveh v temelju različnih predstavah ali slikah sveta: naturalistični in razodetveni. Nekateri se »podpisujejo« pod prvo, drugi pa pod drugo. Religiozni verniki sekularne razlage svoje vere, po kateri je razodetvena slika napačen način razlage empirične stvarnosti, ne vidijo kot ustrezno. Taka razlaga je po njihovem mnenju v temelju zgrešena, ker ne sprejema in ne razume razodete resnice. Ne obstaja pa pri tem po Wittgensteinu nobeno nevtralnno in objektivno stališče. Tudi potreba po naturalističnem dokazu in dokazovanju je del neke oblike življenja. (181) S tem se sklada Wittgensteinovo stališče, da je za dvom potreben pogoj gotovost, ne pa obratno (2004). To pomeni, da je takšna ali drugačna slovnica, v katero ne dvomimo, pogoj za dvom. Na področju teoloških in filozofskih tem to torej pomeni, da je predhodno sprejemanje takšne ali drugačne temeljne predstave o svetu, »teologije« – naturalistične ali razodetvene – potreben pogoj, da lahko govorimo, da lahko razmišljamo in da lahko (tudi) dvomimo. Zato je mnenje, da je začetek mogoče postaviti na radikalnem dvomu, zgolj utvara.

## 5. Odgovor na najpomembnejše kritike

---

Wittgensteinovo stališče o veri je bilo deležno mnogih kritik (Grušovnik 2007, 135), tudi utemeljenih, toda za najpomembnejše lahko po našem mnenju trdimo, da so vsaj deloma neupravičene, saj ne upoštevajo dovolj prvin in distinkcij Wittgensteinovega stališča, ki smo jih predstavili. Oglejmo si nekatere najpogostejše in najpomembnejše. Prvi očitek se glasi, da je Wittgensteinova predstava o religiji neustrezna in da vsaka religija vsebuje tudi neki metafizični doktrinalni del, v katerem se jasno govori na primer o Bogu, ki vzročno deluje itd. Ne gre zgolj za slovnico, ampak za jasno izražene metafizične trditve. Takemu pogledu na vero nasprotuje golo ekspresivno stališče, ki ga nekateri pripisujejo Wittgensteinu (Bailey 2004), po katerem naj ne bi vernik s svojimi teološkimi trditvami nič trdil, ampak zgolj izražal svoje predstave oziroma poglede. Ti kritiki trdijo, da je Wittgenstein zanikal, da je metafizični del bistveni del religioznosti. Na to kritiko lahko odgovorimo, da imajo religije res svoj metafizični doktrinalni del, in da to lahko sprejme tudi prištaš Wittgensteinovega stališča, vendar pa tega doktrinalnega dela ne tvorijo kakšne prigodne propozicije o svetu, temveč slovnične izjave. Ker ti kritiki ne ločujejo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami, in slednje uvrščajo v razred prvih, napačno sklepajo, da če je Wittgenstein zanikal, da so dejstvene propozici-

je del religije, je potemtakem zanikal, da religije sploh imajo metafizični doktrinalni del.

Drugi očitek pravi, da izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča ne moremo kritizirati nobene religije ali verskega nauka. Kritika vernika in njegovega ravnanja na podlagi tega stališča ni mogoča. Ta kritika gradi na očitku Wittgensteinu, da omalovažuje pomen dokazov za resničnost religioznih trditev in pogledov ter da pripisuje preveliko avtonomijo religioznemu diskurzu in nauku glede na druge diskurze in poglede, na primer znanost. (Hyman 2004; Nielsen 2004) Trditve teh kritikov temeljijo na Wittgensteinovih izjavah, da je slovnica neodvisna od stvarnosti, da je glede na stvarnost avtonomna, da ji ni treba odgovarjati nobeni stvarnosti ipd. Tako stališče pogosto spremlja obtožba, da Wittgensteinovo stališče implicira nesprejemljiv, poljuben in nerazumen relativizem, ki nasprotuje stališču, da si razumen človek ustvarja podobo o svetu na podlagi nekega razumnega ravnovesja (ekvilibrja) med različnimi diskurzi. Očitek, da Wittgensteinov pogled na vero onemogoča vsako kritiko mišljenja in ravnanja vernika, bi lahko temeljil tudi na Wittgensteinovem poudarjanju brezpogojne poslušnosti avtoriteti, ki jo na primer v *Svetem pismu* tako izrazito predstavlja Abrahamovo žrtvovanje sina Izaka. Odgovorimo lahko, da je res, da je Wittgenstein zavračal možnost, da bi bilo mogoče stavke vere ali religije kakorkoli dokazovati, verificirati ali falsificirati na način, kot to lahko počnemo z znanstvenimi hipotezami. (Grušovnik 2007, 129). Izražanje religioznega prepričanja ni kot kakšna običajna trditev, napoved ali znanstvena hipoteza. Religioznih prepričanj ne moremo potrditi ali ovreči tako kot znanstvenih hipotez, na tako verifikacijo ali falsifikacijo so neobčutljiva. Takšno dokazovanje po Wittgensteinu ne spada k jezikovni igri vere. Kdor se ga loti, te jezikovne igre ne razume, in po Wittgensteinu zamenjuje vero z vraževerjem. (Hyman 2004, 7).<sup>18</sup> Tako na primer statistični podatki lahko ovržejo vraževerno prepričanje, da amulet varuje pred boleznijo. Toda pri religiji ne gre za takšno vraževerje in tisti, ki zbirajo dokaze v prid ali proti religioznim prepričanjem, zamenjujejo vero z vraževerjem. Naturalistični pristop je pri presojanju vere potemtakem zgrešen, saj ne spoštuje verskega diskurza oziroma verske jezikovne igre in jo pravzaprav že v izhodišču izloča, »poseka« v prid naturalistični sliki, ki pa je le ena od možnih. Vendar to še ne pomeni popolnega relativizma ali poljubnosti glede sprejemanja te ali one slike sveta. Obstaja na primer druga, nenaturalistična možnost presojanja, to pa je genealoški pristop. (Hodges 2004, 76) Lahko namreč tudi pokažemo na implikacije določene slike o svetu, na njene posledice; katere vrednote postavlja v ospredje, katere odrija na obrobje ali jih celo zavrača ... Tak pristop spoštuje diskurz, ki je del neke življenjske oblike in slike sveta, in ga ne izključuje vnaprej. Verske slike sveta lahko podvržemo etičnemu premisleku, vendar pa – izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča – to še ne pomeni, da lahko po poti razumskega znanstvenolikega ali naturalističnega pristopa pridemo do vednosti, kaj je prav in kaj ne, do pravil ali norm, kako moramo ravnati, ampak moramo etiko razumeti kot raziskovanje, kaj je obseženo, vključeno in implicirano v določeni zapleteni življenjski obliki, kot

<sup>18</sup> O razliki med obojima je Wittgenstein leta 1948 zapisal: »Religiozno verovanje in praznoverje sta povsem različna. Eno izvira iz strahu in je neke vrste lažna znanost. Drugo je zaupanje.« (KV, 114)

je na primer krščanska življenjska oblika. (Wisnewski 2007) Morda bi težko našli izrecno besedilno evidenco, da je Wittgenstein osebno gojil tako genealoško usmerjeno prepričanje, vendar pa to je združljivo z njegovim stališčem. Kar pa je Wittgenstein brez dvoma tudi osebno zavračal, je stališče, da lahko na logičen ali »znanstven« način dokažemo kaj odločilnega proti ali v prid določeni temeljni sliki sveta. V tem pogledu je čutil podobno kot ne samo Kierkegaard, ampak tudi kot Nietzsche.<sup>19</sup> Spomnimo se na primer samo na Nietzschejevo kritiko Sokrata že na samem začetku njegove poti, v delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. V zelo podobni smeri zvenijo naslednje Wittgensteinove besede iz leta 1931: »Ko človek bere sokratske dialoge, se ne more znebiti občutka: kako strahotno zapravljanje časa! Čemu vendar vsi ti argumenti, ki ničesar ne dokazujejo in ničesar ne razjasnjujejo.« (KV, 31) Religiozni diskurz ni namenjen dokazovanju, ampak usmerjanju, spodbujanju, razjasnjevanju in spreobračanju. Ule je v tem smislu opozoril na podobnosti med Wittgensteinom in krščanskim mističnim izročilom (Dionizij Areopagit, Terezija Avilska idr.), vendar pa ob tem ugotavlja, da zato Wittgensteina še ne moremo imeti za nadaljevalca te tradicije in da bi lahko našli podobne vzporednice tudi pri drugih verskih izročilih, na primer budizmu (2016, 109).

Na splošno lahko ugotovimo, da mnogi kritiki Wittgensteina premalo upoštevajo njegovo razlikovanje med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami. Mnogi filozofski problemi ob upoštevanju tega razlikovanja izginejo, to pa je po Wittgensteinu tudi cilj filozofske analize (Arrington 2004, 182). Wittgensteinovsko izhodišče omogoča tako vernikom (kristjanom in drugače verujočim) kot nevernikom, da ohranjajo svoje diskurze, svoje jezikovne igre in svoje življenjske oblike, ki so del raznolikosti sveta. Vendar pa omogoča tudi komunikacijo, dialog in razpravo med njimi ter spodbuja odpiranje drug drugemu.<sup>20</sup> In to se zdi prava pot do odkrivanja skupnih imenovalcev. Oboje, tako raznolikost kot dialog in razprava, sta sestavni del človečnega načina bivanja in tistega, kar v pozitivnem pomenu besede lahko imenujemo tudi civilizacija. Wittgenstein si ni želel, da bi probleme ustvarjali, ampak da bi spoznavali njihovo navideznost in bi ti tako (lahko) izginili. Ob tem pa se je globoko zavedal, da človek brez izpolnjenosti potrebe po smislu ne more biti niti potešen niti srečen. Morda se mu je želja po srečnem in smiselnem življenju na koncu vendarle izpolnila, saj so bile ene njegovih zadnjih besed pred smrtjo, da je imel čudovito življenje. (Baum 1979, 285)

<sup>19</sup> O tem, kako je Wittgenstein cenil Nietzscheja, gl. Grušovnik 2007, 107–108.

<sup>20</sup> Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Noben klic v stiski ne more biti večji od krika *enega človeka*. Pa tudi, *nobena* stiska ne more biti večja od tiste, ki lahko tlači posameznega človeka. /.../ Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo za svoje srce. Kdor srce tako odpre v skesani predanosti Bogu, ta ga odpira tudi drugim ljudem. /.../ Človek se drugim lahko odpre samo iz neke posebne vrste ljubezni. Ki priznava, da smo tako rekoč vsi le poredni otroci. Lahko bi tudi rekli: sovraštvo med ljudmi izvira iz tega, da se drug pred drugim osamljamo.« (KV, 77)

## Reference

- Arrington, Robert L.**, in Mark Addis, ur. 2004. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- Arrington, Robert L.**, 2004. »Theology as grammar: Wittgenstein and some critics, V: Arrington in Addis 2004, 167–183.
- Bailey, Alan.** 2004. Wittgenstein and the interpretation of religious discourse. V: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, 119–136. Ur. Robert L. Arrington in Mark Addis. London, New York: Routledge.
- Baum, Wilhelm.** 1979. Ludwig Wittgenstein und die Religion. *Philosophisches Jahrbuch* 86:272–299.
- . 2000. *Ludwig Wittgenstein: Med mistiko in logiko*. Prev. Vinko Ošlak. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.
- Grušovnik, Tomaž.** 2007. Slike, skrivne kleti in poslednja sodba. V: *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, 85–139. Ur. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- Hodges, Michael P.** 2004. Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche. V: Arrington in Addis 2004, 66–84.
- Hyman, John.** 2004. The gospel according to Wittgenstein. V: Arrington in Addis 2004, 1–11.
- Kempits, Peter.** 1985. *Ludwig Wittgenstein: Wege und Umwege zu seinem Denken*. Gradec: Styria.
- Kerr, Fergus.** 1986. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Korošak, Bojan.** 1994. Nova slovnica besede Bog: teologija v soočanju z Wittgensteinom. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nielsen, Kai.** 2004. Wittgenstein and Wittgensteinians on religion. V: Arrington in Addis 2004, 137–166.
- Malcolm, Norman.** 1997. *Wittgenstein: a Religious Point of View?* London: Routledge.
- Monk, Ray.** 1991. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich.** 1970. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prev. Wilhelm Heiliger. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ocvirk, Drago.** 1996. Teologija po Wittgensteinu. *Bogoslovni vestnik* 56, št. 4:505–516.
- Stegmüller, Wolfgang.** 1989. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Zv. 1. Stuttgart: Alfred KrönerVerlag.
- Stenius, Erik.** 1960. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Strawson, Peter F.** 1994. Analitična filozofija: dve analogiji. Prev. Bojan Žalec. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* 23, št. 14: 14–17 in št. 15:17–19.
- Tyler, Peter.** 2011. *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Theresa Avila and the Christian Mystical Tradition*. New York: Continuum.
- Ule, Andrej.** 1990. *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2013. Wittgenstein in Tolstoj o smislu življenja. *Apokalipsa* 20, št. 168/169:164–177.
- . 2014. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. V: *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, 180–198. Ur. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa, Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2016. Wittgenstein in Tereza Avilska. *Apokalipsa* 23, št. 201/202:95–110.
- Wisnewski, Jeremy J.** 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. London, New York: Continuum.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1958. *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- . 1969. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Ur. Georg Henrik von Wright in Walter Methlagl. Salzburg: Otto Müller.
- . 1976. *Logično-filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1979a. *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ur. C. Grant Luckhardt. Hassocks: Harvester.
- . 1979b. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald)*. Ur. Alice Ambrose. Oxford: Blackwell.
- . 1984a. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Ur. Rush Rees. Oxford: Oxford University Press.
- . 1984b. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 3. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1984c. *Tagebücher 1914-1916*. V: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Zv. 1, 87–223. Ur. Brian F. McGuinness. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 1992. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Ur. Wilhelm Baum. Dunaj: Turia & Kant.
- . 1994. Predavanja o etiki. Prev. Tine Hribar. *Phainomena: Glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 3: 61–69.

- . 2004. *O gotovosti*. Prev. Amalija Maček. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2005. *Kultura in vrednota: Mešani zapiski*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Prev. Tomaž Grušovnik. Ljubljana: Nova revija.
- . 2014. *Filozofske raziskave*. Prev. Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.
- Žalec, Bojan**. 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: Wittgenstein 2005, 141–157.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 471—482  
UDK: 179.9  
Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Vojko Strahovnik*

## **Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava**

*Povzetek:* Prispevek se ukvarja s pojmom intelektualne ponižnosti; umešča ga v okvir spoznavnih vrlin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog, posebej v postkonfliktnih družbah, pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih.

*Ključne besede:* intelektualna ponižnost, spoznavne vrline, sram, javna razprava, dialog, sprava

### *Abstract:* **Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation**

The paper investigates the concept of intellectual humility and positions it within the domain of epistemic virtues and attitudes. The central thesis is that reflection on the relationship between the concept of (intellectual) humility and the notion of shame reveals and highlights important aspects of intellectual humility and its role in public discourse. Two key aspects are pointed out, namely self-situatedness in a given (moral and epistemic) space and the status ascribed to self and others in this space. Since public discourse and dialogue are often extremely polarized and emotionally charged, particularly in post-conflict societies, the paper elucidates the role of intellectual humility in the processes of reconciliation.

*Key words:* intellectual humility, epistemic virtues, shame, public discourse, dialogue, reconciliation



*»Človekovo srce se povzdiguje pred padcem,  
ponižnost stopa pred častjo.  
Kdor vrača besedo, preden sliši,  
je to bedaštvo, v sramoto mu je.«*

(Prg 18,12–13)

## 1. Uvod

V prispevku se ukvarjamo s pojmom intelektualne ponižnosti; umeščamo ga v okvir spoznavnih vrtilin in naravnosti. Osrednja teza je, da nam razmislek o odnosu med pojmom (intelektualne) ponižnosti ter pojmom sramu lahko razkrije in osvetli pomembne vidike intelektualne ponižnosti ter izpostavi tudi njeno vlogo in pomen v javni razpravi. Izmed teh vidikov izpostavljamo dva ključna, in sicer vidik premisleka o lastni umeščenosti v določen (moralni in spoznavni) prostor ter vidik statusa, ki ga v tem prostoru pripisujemo sebi samim in drugim. Ker sta javna razprava in dialog – posebej v postkonfliktnih družbah – pogosto zelo polarizirana in čustveno obarvana, prispevek na kratko osvetljuje tudi vlogo intelektualne ponižnosti v spravni procesih. Naše metode vključujejo uporabo premislekov iz moralne in spoznavne fenomenologije, pojmovno analizo temeljnih pojmov ter prečenja njihovih razsežnosti med spoznavno teorijo in moralno teorijo, pa tudi zgoščen pregled izsledkov empiričnih študij na to temo.

Prispevek se sicer umešča v polje širše razprave o odnosu med intelektualno ponižnostjo in dialogom, ki vključuje več pomembnih vprašanj in odprtih problemov. Ključen izziv, ki je postavljen v izhodišče te razprave, je prepoznavna in opredelitev pozitivnih ter negativnih dejavnikov zdrave javne razprave in odprtega dialoga (Žalec 2008; 2010). Hkrati nam je pri tem pomembno tudi določanje rešitev in ukrepov, ki omogočajo krepitev prvih in zamejitev ali odpravo drugih. Nekatera izmed odprtih vprašanj, ki si jih o intelektualni ponižnosti lahko zastavimo, so: ali in na kakšen način jo lahko razumemo kot spoznavno vrlino, ali ima intelektualna ponižnost pomembno vlogo pri prepoznavi, odpravljanju ali izogibanju pristranskosti v razpravi, ali je intelektualna ponižnost združljiva s trdnimi verskimi prepričanji in versko zaveznanostjo ter kako je oboje povezano z morebitnim nestrinjanjem glede temeljnih vprašanj in svetovnonazorskih pogledov. Ključno je tudi vprašanje, kdaj in na kakšen način intelektualno ponižnost spodbujati. Gre za zelo široko polje razprave, v okviru katerega bomo v našem prispevku prečili le nekaj izmed izpostavljenih izzivov.

## 2. Intelektualna ponižnost kot spoznavna vrlina

Pojem intelektualne ponižnosti – posebej znotraj polja spoznavne teorije – postaja vse pogostejši predmet zanimanja. Ta porast sledi tudi vzponu raziskovanja na področju vrlinske spoznavne teorije. Po kratkem orisu razumevanja intelektualne

ponižnosti bomo slednjo v tem razdelku umestili znotraj tega pristopa k spoznavni teoriji.

Intelektualno ponižnost lahko izhodiščno razumemo kot del splošne ponižnosti, ki je vezan na miselne in spoznavne vidike (Davis et al. 2016). Intelektualna ponižnost je tako vrlina ali naravnost, ki vključuje zmožnost, da imamo ustrezen oziroma stvaren ter nenadut pogled na naše miselne sposobnosti, prednosti in pomanjkljivosti, ter sposobnost ustrezno presojeti in vrednotiti različne ideje in stališča s spoštljivostjo do drugih, ki se z nami ne strinjajo ipd. (Hook et al. 2015). Intelektualna ponižnost torej vključuje znotrajosebno in medosebno razsežnost. Omogoča nam, da vzpostavimo ustrezen odnos do sebe samih kot spoznavnih delovalcev, kar med drugim vključuje odprtost za nova dejstva in spoznanja, za nova stališča, sposobnost vključevanja nove vednosti v naš nabor spoznanj, oceno relevantnosti te vednosti ipd. Hkrati nas postavlja v spoznavni prostor z drugimi na način, ki omogoča nenaduto, neošabno in solidarno sodelovanje pri spoznavanju resnice, v javni razpravi, pri udeležnosti v dialogu idr.

Tako opredeljeno intelektualno ponižnost lahko sedaj umestimo v okvir vrlinske spoznavne teorije. Sodobna vrlinska spoznavna teorija oziroma vrlinska epistemologija predstavlja nabor novejših stališč, ki so se pojavila kot odziv na globoko vrzel med tradicionalnima stališčema spoznavnega internalizma in eksternalizma, obenem pa tudi kot posledica vse večjega uveljavljanja vrlinske etike. Kakor je vrlinska etika prestavila težišče zanimanja od značilnosti dejanj k značilnostim moralnih delovalcev, tako je tudi vrlinska spoznavna teorija izpostavila pomen osredotočenosti na spoznavne delovalce in njihove značilnosti ter te vidike postavila ob bok samim značilnostim spoznavnih stanj (prepričanjem) in dejanj. Izhodišče vrlinske spoznavne teorije sicer najdemo že pri Aristotelu, ko ta jasno razlikuje med etičnimi oziroma npravstvenimi vrlinami ter intelektualnimi ali razumskimi vrlinami,<sup>1</sup> ter jim dodeljuje svojstvene vloge. Izpostavlja pet temeljnih spoznavnih vrlin: umetnost oziroma umetnostno in tehnično znanje (*techne*); znanje oziroma znanstveno modrost (*episteme*); pametnost oziroma praktično modrost (*phronesis*); modrost oziroma filozofsko modrost (*sophia*) in razumnost oziroma intuitivni razum (*nous*).<sup>2</sup> (Aristotel 2002, 188) Poleg naštetih na nekaterih mestih omenja še druge intelektualne vrline, npr. izkušnost, bistrost, pozornost idr. Za Aristotela so vrline – tako moralne kot intelektualne – zadržanja oziroma osebnostne lastnosti; so nekaj, kar nas lahko označuje kot dobre ali slabe ter za kar smo lahko deležni hvale ali graje.

<sup>1</sup> »Na isti način se delijo tudi vrline: ene imenujemo razumske, druge npravstvene. Med razumске vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o npravah, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73)

<sup>2</sup> Umetnostno in tehnično znanje je znanje o tem, kako izdelati stvari oziroma zunanje objekte in kako razviti obrt. Znanstvena modrost temelji na vednosti o tem, kar je nujno in obče. Intuitivni razum vzpostavlja vednost o prvih načelih, ki so izhodišče vsega, a jih ni mogoče logično dokazati, ampak le intuitivno umeti. Praktična modrost je sposobnost delovati v skladu z vrlino in splošno srečnostjo. Filozofska modrost je sestav intuitivnega razuma in modrosti, katere predmet so prapočela in nujne ter nesprenmenljive bitnosti. (Aristotel 2002, 188–206)

Sodobna vrlinska spoznavna teorija je zagon dobila s člankom Ernsta Sose z naslovom »Splav in piramida. Skladnost nasproti temeljem v teoriji vednosti« (1980), v katerem se vrlinski spoznavni teoriji dodeljuje vloga razrešitve nasprotij med fundacionalizmom in koherentizmom. Fundacionalistično strukturo upravičenja, ki si jo lahko ponazorimo z modelom na glavo obrnjene »piramide«, bremeni problem upravičenja temeljnih prepričanj in povezanosti med splošnimi načeli kot viri upravičenja ter ostalimi prepričanji. Pri koherentizmu pa ostaja odprt problem upravičenja najosnovnejših oblik vednosti, ki jo pridobimo npr. z zaznavnimi procesi, ter vsake druge vednosti, ki se nahaja na periferiji »splava« in je torej z ostalimi prepričanji ne veže mnogo relacij. Na spoznavnih vrlinah temelječi pristop k spoznavni teoriji te osnovne probleme odpravlja ter ponuja bolj celostno in povezano sliko spoznavanja, vednosti in upravičenja. V tej sliki so spoznavne vrline spoznavne odlike, tj. dane ali oblikovane sposobnosti, ki nam omogočajo, da zanesljivo dosegamo spoznavne cilje, na primer resnico ali razumevanje. Upravičena so tista prepričanja, ki so ustrezno povezana oziroma ustrezno koreninijo v teh spoznavnih vrlinah, in resnična resnično tudi predstavljajo vednost. V takšni sliki je odmerjen smiseln prostor tako za fundacionalistična spoznavna načela kot tudi za vidik zanesljivosti, ki je sam odlika tako spoznavnih procesov kot celotnega spoznavnega sistema in nam omogoča reflektivno vednost. (Greco in Turri 2015)

Spoznavne vrline lahko opredelimo kot sposobnosti, dispozicije, pridobljene navade ali osebnostne značilnosti posameznikov, ki tem pomagajo pri uresničevanju njihovih spoznavnih ciljev (denimo tvorbi resničnih prepričanj o svetu, vednosti, razumevanju, modrosti idr.). Že Aristotel je v svoje pojmovanje spoznavnih vrlin vgradil določeno dvojnost oziroma napetost. Na nekaterih mestih o njih govori kot o čistih osebnostnih odlikah oziroma značajskih lastnostih (denimo intelektualni pogum, da zagovarjamo svoje stališče tudi v primeru, ko se drugi z nami ne strinjajo), na drugih mestih pa izpostavlja vidike, ki so vezani na zanesljivost naših spoznavnih moči, ter jih približuje zanesljivim zmožnostim (denimo zanesljiv vid). Tudi v sodobni vrlinski spoznavni teoriji se ta dvojnost ponavlja – na eni strani imamo teorije, ki primarno izpostavljajo zanesljivost spoznavnih mehanizmov, na drugi pa teorije, ki razumejo spoznavne vrline bolj celostno, z vidika spoznavalca in spoznavanja kot delovanja. Prvo stališče imenujemo vrlinski reliabilizem; ta vednost razume kot resnično prepričanje, ki je rezultat spoznavnih vrlin kot stabilnih in zanesljivih miselnih procesov ter mehanizmov, ki spoznavajočemu zagotavljajo visok delež resničnih prepričanj. Na drugi strani je vrlinski responsabilizem, ki vednost razume kot resnično prepričanje, ki izvira iz spoznavno vrlih dejanj, torej dejanj, ki imajo svoj izvor v spoznavnih vrlinah kot intelektualnih odlikah spoznavajočega. Pri prvem pogledu so spoznavne vrline denimo dobro razvit vid, dober spomin, dobra zmožnost argumentacije, razpoznavanje subtilnih zaznavnih dražljajev ipd., pri drugem pa domiselnost, spoznavna pogum in odgovornost, intelektualna treznost, nepristranskost, ustvarjalnost ipd. Spet tretje vrline (npr. intelektualna temeljitost, zmožnost za usmerjanje spoznavne pozornosti na bistveno, celovit dojem) se umeščajo nekam vmes med oba pola. Vidimo lahko, da so pri prvem stališču v ospredju vidiki spoznavnega mehanizma, pri drugem pa

vidiki spoznanja kot dejanja in spoznavajočega samega. (Strahovnik 2004; Montmarquet 1987; Eflin 2003) Ko govorimo o intelektualni ponižnosti kot spoznavni vrlini, jo primarno razumemo v okviru drugega zgornjega pogleda, ki spoznavne vrline razume kot značajske lastnosti in naravnosti posameznikov kot delovalcev, in ne (zgolj) kot zanesljiv spoznavni mehanizem.

### **3. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, sram in sprava**

Zgoraj smo intelektualno ponižnost opredelili kot področje (splošne) ponižnosti. Tudi slednji pojem zaobjema več raznolikih razsežnosti, zato ga ni mogoče povsem uokviriti znotraj nekega preprostega modela. Kellenberger (2010, 321–322) tako prepoznava sedem razsežnosti ponižnosti, ki jih postavlja naša običajna misel. Te so: 1. oblikovana samopodoba, ki vključuje slabo oziroma nizko mnenje o sebi, posebej tedaj, ko imajo drugi drugačno podobo od te in tako boljše mnenje; 2. oblikovana nizka ocena lastne zaslužnosti ter izražanje takšne ocene; 3. oblikovano skromno oziroma zadržano mnenje o lastni pomembnosti ali statusu, ki se pogosto umešča na spodnji rob možne ocene te pomembnosti ali statusa; 4. odsotnost izpostavljanja samega sebe, posebej v situacijah, v katerih je posameznik dal neki doprinos ali je za nekaj zaslužen; 5. odklanjanje pripisovanja zaslug in zaslužnosti samemu sebi; 6. oblikovanost in izražanje zavedanja o lastnih napakah in pomanjkljivostih; 7. odsotnost ošabnosti, nadutosti in prevzetnosti. Med naštetimi razsežnostmi je seveda precej prekrivanja. Tudi Worthington in Davis s ponižnostjo oziroma s tem, kar imenujeta relacijska oziroma odnosnostna ponižnost, povezujeta več razsežnosti, izmed katerih so ključne, 1. da gre za védenje znotraj določenega odnosa, ki vključuje stvarno in zvesto podobo o samem sebi ter ustrezno vrednotenje samega sebe, hkrati pa tudi ne preveliko izpostavljanje samega sebe; 2. da gre za védenje in naravnost do drugega, s katerima v tem odnosu izkazujemo skrb za dobrobit drugega – vsaj v enaki meri kot za lastno dobrobit – ter s tem ustvarjamo zaupanje; 3. da se ponižnost izkazuje predvsem v tistih situacijah, v katerih je naš ego še posebej izzvan, na primer v konfliktu ali pri potegovanju za priznavanje nekega dosežka (Worthington 2014). Ob tem je izpostavljeno tudi, da ponižnost ni zgolj odsotnost določenih lastnosti in potez (npr. odsotnost pristranskosti, zagledanosti vase, nadutosti ali iluzij o samemu sebi), ampak ima kot vrlina – kot nekaj, kar je usmerjeno onkraj nas, k drugim ter v imenu dobrobiti drugih omejuje dajanje prednosti našim lastnim interesom – svoje lastno, svojstveno pozitivno jedro.

Z vidika sodb o ponižnosti v določenem odnosu se ta tesno povezuje z 1. usmerjenostjo na drugega za razliko od sebičnosti; 2. težnjo tvorjenja in izražanja pozitivnih, k drugemu usmerjenih čustev (sočutje, skrb, ljubezen ipd.); 3. zmožnostjo ustreznega in družbeno sprejemljivega uravnavanja nase usmerjenih čustev (npr. ponosa ali občutka zaslužnosti) in 4. oblikovanostjo ustrezne podobe o samem sebi (Davis et al. 2010, 248). Ponižnost tako obsega znotrajosebne, medosebne in motivacijske vidike (2013, 61). Nekatere opredelitve ponižnosti tudi eksplicitno

vključujejo tako moralne kot spoznavne vidike. Cole Wrightova s sodelavci (2016, 2) opredeljuje ponižnost kot svojstveno psihološko umeščeno samega sebe, ki zajema spoznavno in moralno umerjenost. S spoznavnega vidika to pomeni, da gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot omejenega in zmotljivega bitja, ki je del večjega stvarstva ter ima s tem tudi omejeno in nepopolno gledišče, in dojem celote, ki ga presega. To izkustvo je lahko posredovano oziroma oblikovano tudi v okviru duhovne povezanosti z Bogom ali izkustva bivanjske povezanosti z naravo oziroma kozmosom. Ponižnost v tem smislu tudi omejuje človekovo težnjo po izkustvu posebnosti in odlikovanosti ter dajanju prednosti lastnim prepričanjem in veččinam (ob hkratnem terjanju posebnega priznanja, pohvale, statusa in nadvlade nad drugimi). V moralnem smislu gre za razumevanje in stvarno izkustvo samega sebe kot zgolj enega od moralno pomembnih bitij, katerega interesi in dobrobit so vredni enakega upoštevanja in skrbi kot interesi ostalih. V tem smislu ponižnost omejuje naše težnje po dajanju prednosti našim lastnim interesom in dobrobiti.

Podobno lahko tudi pri intelektualni ponižnosti sami prepoznamo več njenih vidikov, prav tako naletimo med avtorji in filozofskimi teorijami na kar nekaj razhajanj o tem, kako jo najbolje razumeti. En pogled jo razume kot specifično in poenoteno psihološko potezo oziroma značajsko lastnost (monistični pogled), nasprotni pa mu stoji pogled, ki jo razume kot nabor raznolikih značilnosti, ki so specifične glede na svoj predmet oziroma področje (pluralistični pogled) (Lynch et al. 2016). Tudi v okviru prvega, monističnega pristopa ne obstaja strinjanie, kaj je tisto osrednje, kar določa intelektualno ponižnost, kaj je njena osrednja vsebina. Nekatera stališča znotraj tega pogleda vežejo intelektualno ponižnost prvenstveno na vidik spoznavnega statusa, in sicer jo povezujejo z določeno nezavzetostjo za družbeni status, ki se vzpostavlja na podlagi tega, da nam drugi posamezniki ali skupine pripisujejo intelektualne sposobnosti. V tem smislu je intelektualna ponižnost nasprotna intelektualni nadutosti ali domišljavosti. Vendar pa se lahko podobna nezavzetost pojavlja tudi pri stanjih, ki se odmikajo od spoznavne vrlosti, na primer pri (miselni) egocentričnosti, plahosti ali boječnosti. Druga stališča znotraj tega pogleda poskušajo najti temelje intelektualne ponižnosti v spoznavnih prepričanjih drugega reda, ki jih vzpostavljamo do spoznavnih stanj prvega reda, na primer v odliki zadržanosti pri pripisovanju vednosti samemu sebi. Spet tretji poleg takšnih prepričanj drugega reda poudarjajo še pomen drugih, neprepričanjskih naravnosti, na primer odsotnosti občudovanja ali občutka pristnega sprejemanja lastnih spoznavnih omejitev kot dela nas samih. (Lynch et al. 2016; Whitcomb et al. 2015; Hazlett 2012). Rožič (2016) tesno povezuje pojma ponižnosti in samožrtvovanja, pri čemer ima prva predvsem vlogo omejevanja morebitnih negativnih posledic drugega. Drugi ponižnost kot vrlino postavljajo nekam vmes med hibi intelektualne vzvišenosti in intelektualne plašnosti, hkrati pa v okviru naših vsakdanjih intuicij o ponižnosti izpostavljajo njeno tesno povezanost z modrostjo – kar je blizu Sokratovemu pojmovanju modrosti, ki nujno vključuje ponižnost (Samuelson et al. 2015). Tudi pluralistični pogledi ne ponujajo enotne ali enostavne slike intelektualne ponižnosti in običajno v to sliko vključujejo raznorodne značilnosti, podobno kot to

velja za zgoraj predstavljeni Kellenbergerjev pogled na splošno ponižnosti; pri tem so pogosto vključeni vidiki prepoznavanja in pripoznavanja lastnih spoznavnih napak in omejitev, zavezanost odprtosti za nova spoznanja ipd.

V tem prispevku nas zanima zlasti, kaj nam lahko o sami naravi intelektualne ponižnosti razkrije njena povezava s sramom. Povezavo ponižnosti s sramom med drugimi izpostavlja že Kellenberger (2010, 324–331), ki prepoznava dve temeljni nasprotji, in sicer 1. nasprotje med ponižnostjo in ponosom in 2. nasprotje med ponižnostjo in osjo ponos–sram.

Pri prvem nasprotju stoji ponižnost nasproti ponosu, prevzetnosti, samopoveličevanju, nadutosti in ošabnosti. V tem okviru jo med drugimi razumeta tudi Tomaž Akvinski in Iris Murdoch. Slednja jo izpostavlja kot eno izmed osrednjih, a hkrati tudi najzahtevnejših kreposti. »Največji sovražnik odličnosti v morali (pa tudi v umetnosti) je osebna fantazija: splet samopoveličevanja in tolažečih želja in sanj, ki preprečuje, da bi videli tisto, kar je zunaj nas.« (2006, 70) Vidimo, da Murdochova izpostavlja tudi spoznavne vidike ponižnosti, ne zgolj njeno moralno vrednost in pomen. Za vernega človeka sta čistost srca in ponižnost duha stanji, ki sta genetično ozadje njegovega moralnega delovanja.

»Ljubezen, ki prinaša pravi odgovor, je urjenje pravičnosti in realizma in resničnega gledanja. /.../ Jasno je, da je vrlina dobra navada in vestno dejanje. Toda temeljna pogoja za takšno navado in takšno dejanje sta pri človeških bitjih pravično gledanje in dobra kakovost zavesti. Naša naloga je, da vidimo svet takšen, kakršen je.« (Murdoch 2006, 106; Strahovnik 2016)

V okviru drugega nasprotja je najprej vzpostavljena os ponos–sram. Pri tem pogledu nasprotje ponosa primarno ni ponižnost (ali katera druga, njej bližnja naravnost), temveč sram, saj sta tako ponos kot sram najtesneje povezana z lastno podobo in usmerjenostjo nase – na način, kot ponižnost to ni. Ponižnost se tako od ponosa kot tudi od sramu razlikuje po tem, da pri njej ne gre prvenstveno za takšno usmerjenost nase, pač pa ponižnost zavrača samo vzpostavljanje samopodobe ali odnosa do drugega na način, ki je prisoten pri ponosu in sramu. Kellenberger (2010, 330) v zvezi s tem opozarja na Mojstra Eckharta in njegovo misel, da pristna in popolna ponižnost sledi odpravi jaza.

»Če sta ponižnost ter os ponos–sram pri usmerjenosti nase pravi delujoči nasprotji, in sicer tako, da ponižnost izključuje tako ponos kot sram, potem sram ne more biti odziv na napake, ki se tičejo naše ponižnosti, ali podobne napake. Napake, ki se tičejo notranjega ali zunanjega obnašanja, bi namesto tega spodbudile obup, žalost, malodušje, krivdo ali pa zavedanje napake oziroma greha, zavedanje prekršitve v odnosu do drugega ali do Boga. Nič od tega pa ni samo po sebi nujno povezano s samopodobo in idealom ponosa.« (330)

Vidimo torej, da pri vprašanju ponižnosti, zlasti spoznavne ali intelektualne ponižnosti, nimamo povsem jasne slike niti o njeni sami naravi niti o povezanosti z drugimi vrlinami, naravnostmi in odzivi. V nadaljevanju zato izpostavljam prav odnos med ponižnostjo in sramom, in sicer v smislu, da se lahko oba smiselno dopolnjujeta tako v moralnem kot tudi spoznavnem vidiku.

Naše izhodišče je misel, da lahko z uporabo perspektive sramu in uvidov, ki nam jih ta perspektiva omogoča (posebej na podlagi vzpostavitevne in obnovitvene vloge sramu), dobimo vpogled tudi v naravo in vlogo intelektualne ponižnosti. Pri tem se zavedamo (a jo puščamo ob strani) negativne, škodljive vloge, ki jo igra občutje sramu, če je povezano s pojavi sramotenja, poniževanja, pomanjkanja zdrave samopodobe, samopoškodovanja, umika ipd. Ne trdimo, da je sram kot čustvo ali naravnost pozitiven v vseh situacijah, ampak zgolj, da lahko ustrezno oblikovanje in gojenje moralnega ter spoznavnega sramu pripomore k vrednim ter pomembnim moralnim in spoznavnim ciljem. Tukaj o sramu ne govorimo zgolj kot o nase usmerjenem čustvu ali odzivni naravnosti, ki lahko vodi do agresivnega ali izogibajočega se vedenja, ki krni družbene vezi, pač pa o moralnemu sramu, katerega jedro in vlogo bomo podrobneje opisali ter opredelili v nadaljevanju.

Na začetku izpostavimo dva vidika sramu, in sicer ju bomo imenovali vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti ter vidik statusa. Oba ta vidika imata v moralnem življenju tako posameznikov kot skupnosti (ter dialogov, ki znotraj teh skupnosti potekajo) pomembno vlogo. Vidik preišljene in samoosmišljene umeščenosti, vezan na sram, omogoča, da vzpostavimo vez med našimi dejanji na eni strani ter našim značajem oziroma celotno osebo na drugi, hkrati pa odnos med nami samimi in drugimi, ki jih naša dejanja zadevajo. To značilnost je izpostavil že Bernard Williams, ki je poudarjal, da sram (za razliko od krivde) zadeva našo celotno osebnost, poleg tega pa nam pomaga razumeti naš odnos do naših (napačnih) dejanj ali oblikovanih naravnosti ter drugih okoli nas. Ustrezna in preišljena vzpostavitev moralnega sramu lahko ta odnos razkrije ter vzpostavi ali ponovno zgradi našo osebnost in identiteto.

»Krivda nas lahko usmerja k tistim, ki so bili oškodovani ali poškodovani, ter terja povračilo v imenu tega, kar se jim je storilo. Toda sama po sebi nam ne more vzpostaviti razumevanja odnosa do teh dejanj ali ponovno vzpostaviti osebnosti, ki je ta dejanja storila, in sveta, v katerem mora živeti. Zgolj sram lahko to stori, ker vključuje pojmovanje nas samih in kako smo povezani z drugimi.« (1993, 94)

Za razliko od krivde sram ni povračilen oziroma retributiven, ampak vzpostavitven oziroma restitutiven.

Drugi vidik je vidik statusa oziroma ranga, ki prav tako povezuje sram in ponižnost (kot nasprotje nadutosti, vzvišenosti in premoči). Po določenem napačnem ravnanju ali dejanju (posameznika ali skupine) lahko pristna vzpostavitev moralnega sramu vključuje priznanje – v obliki resnicoljubne moralne odzivnosti in ponižne pozornosti – drugega (žrtve) kot nam glede statusa povsem in v popolnosti enakega. Gre za priznanje polnega statusa; moralni sram lahko tako razumemo kot odziv na kršitev ponotranjenega merila človeškosti, po katerem mora biti drugi priznan kot dragoceno človeško bitje, kot nam popolnoma enakovreden. Pri tem se jasno izpostavlja povezava s ponižnostjo, kakor to opisuje Gaita v kontekstu razmisleka o preteklih napačnih dejanjih v okviru skupnosti.

»Ko so bile duše ljudi globoko prizadete z moralno napačnimi dejanji, ki so jim bila storjena bodisi individualno bodisi kolektivno, odprtost za njihove glasove

terja od nas ponižno pozornost. Ko je naš narod zagrešil ta napačna dejanja, je sram tista oblika, ki jo ta ponižna pozornost prevzame. Brez tega ne more biti pravičnosti.« (2002, 104)

Sram lahko torej spodbudi ali okrepi ponižnost z vključevanjem priznanja izravnane statusa drugih in nas samih. Pa tudi ponižnost sama krepi družbene vezi ter jih tudi obnavlja oziroma popravlja (Davis et al. 2013). Pri drugem vidiku statusa spoznavni ustreznici moralnega sramu in ponižnosti tako igrata pomembno vlogo pri vzpostavljanju polja dialoga in tudi javne razprave, saj podeljujeta udeležencem enak status, ki zamejuje morebitne obstoječe pristranskosti, stereotipe idr. (Gendler 2011). Taka vzpostavitev enakega statusa je neodvisna od vprašanja (tj. je slednjemu predhodna), ali drugi v tem dialogu predstavljajo naše spoznavne vrstnike, pa tudi od pomislov, vezanih na razrešitev morebitnega nestrinjanja in odzivnosti na razloge.

Ta dva vidika, pojasnjena za področje moralnosti, lahko sedaj umestimo tudi v polje spoznavne oziroma intelektualne ponižnosti in intelektualnega sramu. Kar se tiče prvega vidika, to je vidika samoosmišljene umeščeni, je osrednji poudarek na odnosu na eni strani med našimi prepričanji ter drugimi spoznavnimi stanji kot deli spoznavnega sistema, na drugi strani pa med nami kot spoznavajočimi subjekti ter celoto spoznavnega sistema (Whitcomb et al. 2015). To nam omogoča vzpostavitev širše mreže spoznavnega in miselnega vrednotenja, ki povezuje oba vidika, denimo s tvorjenjem ustreznih miselnih naravnosti do spoznavnih stanj (Hazlett 2012). Tako kot moralne vrline, čustva ter odzivne naravnosti igrajo vlogo spodbujanja moralnega in solidarnega obnašanja, lahko ustrezne vzporednice najdemo tudi za spoznavne vrline in spoznavne odzivne naravnosti, pri čemer sta v ospredju ponižnost in sram (Tollefsen, v pripravi). Če spoznavne oziroma intelektualne norme, merila in ideale razumemo kot družbene norme (Graham 2015), ki delujejo v smeri usmerjanja, poprave in nadzora nad našimi miselnimi dejavnostmi (te vključujejo tudi vstopanje v odkrit in pristen dialog kot kompleksno obliko usklajevanja in sodelovanja, ki zajema tudi pričakovanja, merila in zahteve), potem tudi intelektualna ponižnost in sram predstavljata del tega sistema uravnavanja. Na tako razumevanje odnosa med sramom, ponižnostjo in intelektualnimi razsežnosti obojega ter nami kot spoznavnimi delovalci je namignil že Thomas Reid.

»Ko se jasno in razločno spominjam preteklega dogodka ali pa vidim predmet pred mojimi očmi, mi to narekuje oblikovanje prepričanja o tem. Toda, ko kot filozof usmerim pozornost na to prepričanje, ga ne morem razumeti v okvirih nujnih in samorazvidnih aksiomov ali pa v posledicah, ki iz njih sledijo. Zdi se mi, da terjam dokazila, ki jih lahko najbolje razumem in bi v celoti zadovoljila moj premišljuječi um. Toda v zgornje prepričanje je absurdno dvomiti in tudi sploh ni v moji moči. Poskus, da bi ovrgel to prepričanje, je enak poskusu, da bi letel, enako absurdno in neuresničljiv. Za filozofa, ki je vaje misli, da je zaklad njegove vednosti prav v zmožnosti razuma in sklepanja, je nedvomno ponižujoče ugotoviti, da ta razum niti nima zasluga za večino tega zaklada. /.../ Ni presenetljivo, da bo filozofski ponos nekatere vodil do oblikovanja domišljavih in jalovih teorij, da bi uteme-



ljile to vednost, medtem ko bo druge, ki to vidijo kot neuresničljivo, gnalo, da bodo to vednost prezirljivo zavračali, jo domišljavo zavrgli kot nekaj sramotnega za svoje razumevanje. Toda umni in ponižni jo bodo sprejeli kot nebeški dar ter stremeli k temu, da jo kar najbolje uporabijo.» (Brooks 2002, 233)

Spodbujanje intelektualne ponižnosti torej krepi celostno priznanje naših spoznavnih omejitev, spodbuja popravo naših spoznavnih hib ter nas motivira, da dosežemo spoznavne ideale in se miselno razvijamo.

#### **4. Zaključek: Intelektualna ponižnost in sprava**

Zgoraj izpostavljeno vlogo in pomen intelektualne ponižnosti potrjujejo tudi nekatere empirične raziskave. Raziskava o odnosu med intelektualno ponižnostjo in versko strpnostjo (Hook et al. 2016) je potrdila, da posamezniki, ki imajo oblikovano visoko stopnjo intelektualne ponižnosti (posebej v odnosu do verskih prepričanj), izkazujejo tudi visoko stopnjo verske strpnosti do drugačnih verskih prepričanj in pripadajočih jim vernikov. Intelektualna ponižnost se je izkazala kot dober napovedovalec verske strpnosti posameznikov, in sicer razmeroma neodvisno od moči njihove verske zavezanosti ter konservativnosti njihovih svetovnonazorskih prepričanj. Prav tako intelektualna ponižnost slabi pretirano obrambno držo do drugih, ki z nami ne delijo enakih verskih prepričanj. Raziskava je pokazala tudi, da ima intelektualna ponižnost pomembno posredno vlogo pri oblikovanju verske strpnosti: sama izpostavljenost drugačnim verskim prepričanjem in posameznikom druge vere (tj. verski raznolikosti) še ne zagotavlja samodejno opaznega dviga ravni verske strpnosti, ampak je ta odvisen od vnaprej oblikovane intelektualne ponižnosti; slednja dvig te ravni krepi. Zaključki študije tako kažejo v smer, da »če je zastavljen cilj verska strpnost, potem je pomembno, da pri vernih osebah gojimo in spodbujamo versko intelektualno ponižnost« (Hook et al. 2016, 6), kar je še posebej pomembno v širši sliki sodobnega sveta, v katerem zaradi verskih razlik pogosto prihaja do napetosti, sporov ali celo nasilja – da bi lahko tako določili pozitivne in negativne dejavnike verske strpnosti. Zaznana oziroma sodelujočemu pripisana intelektualna ponižnost je pozitiven dejavnik tudi pri odpuščanju (Zhang et al. 2015; Hook et al. 2015). Zaznana oziroma pripisana ponižnost zadeva predvsem medosebno razsežnost in ima vlogo uravnavanja družbenih vezi, omogoča nam napovedovanje, kakšen bo odziv drugih okoli nas; pri tem ponižnost napoveduje nesebično in vzajemno družbeno vez, medtem ko odsotnost ponižnosti nadut odziv in tvegano, nevzajemno in nesolidarno vez. Potrjeno je, da ponižnost spodbuja odpuščanje tudi v smislu, da »žrtev«, ki »storilca« dojemata kot ponižnega, njegovo ravnanje lažje odpusti. In to ne velja zgolj za splošno ponižnost, ampak tudi za intelektualno ponižnost, ki je specifično vezana na verske vidike (Zhang et al. 2015). Posebna raziskava je potrdila tudi, da posamezniki verskemu vodji (duhovniku, pastору, redovnici ipd.) kršitev, prestopke ali napako odpustijo lažje in v večji meri, če mu glede verskih prepričanj in vrednot pripisujejo višjo raven intelektualne ponižnosti – še posebej, kadar je sam prestopke vezan na versko di-

menzijo. Na podlagi te in drugih z obravnavanim področjem povezanih raziskav so raziskovalci oblikovali zaključek, da je tudi sama intelektualna ponižnost pomembna za vzpostavljane, ohranjanje in obnavljanje družbenih vezi. »Visoka raven intelektualne ponižnosti je pomembna vrлина, posebej pri tistih posameznikih, ki so znotraj svojih skupnosti dojeti kot nekdo, ki ima pomemben intelektualni vpliv.« (Hook et al. 2015, 504) Posebej je pozitiven vpliv intelektualne ponižnosti pomemben pri popravi poškodovanih medosebnih in družbenih vezi. V povezavi s poštenostjo ponižnost vodi tudi do večje ravni integritete, iskrenosti in zvestobe, sodelovalnega in odzivnega vedenja ter zmanjšuje raven maščevalnosti in manipulacije. Prav tako je ponižnost med drugim pomembno povezana z (družbeno in državljansko) odgovornostjo, hvaležnostjo, sočutjem, dobrotnostjo in čuječnostjo, odprtostjo za drugega ter upanjem. (Cole Wrighet al. 2016, 5–6) Prav zato je kultiviranje intelektualne ponižnosti pomembno, tudi v kontekstu medverskega dialoga, pastore ali svetovanja (Zhang 2015, 260).

Sedaj si lahko zamislimo vlogo in pomen tako moralne kot intelektualne ponižnosti tudi v spravni procesih. Ker ti pogosto potekajo v vzdušju izrazito obremenjene preteklosti in razdvojene sedanjosti, je zelo pomembno, da lahko na temelju ponižnosti sami sebe v ta prostor umestimo in oblikujemo ustrezno razumevanje te naše umeščeni ter povezav, v katere smo vpeti. Hkrati ponižnost in sram izravnavata status udeleženi v teh procesih, pospešujeta moralno obnovitev odnosov ter odpuščanje. Vse to vodi do oblikovanja odgovornosti ter vzpostavitve pravičnosti.

»Ko je naš sram jasen odziv naše kolektivne narodne odgovornosti za vsa napačna dejanja, ki so jih izvršili naši predniki, smo vzpostavili resnicoljuben odziv na zlo v naši zgodovini – prav tako glede dejstva, da gre za našo zgodovino. In prav zato, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti tak resnicoljubni moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez lastne krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (Gaita 2002, 102)

To priznanje terja ustrezno naravnost. Ponižna usmerjenost k resnici pomaga tudi presegati nasilje.

»Odgovor na demonično nasilje kot skrajno obliko nasilja je torej treba iskati v protislovju resnica–laž. Če laž ustvarja pogoje in možnosti za vedno lažje zaostrovanje nasilja, potem resnica te pogoje in možnosti ukinja. Resnica nasilja ne ukinja neposredno, avtomatično in takoj: videli smo, da se po Pascalu nasilje lahko širi tudi mimo resnice. Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.« (Petkovšek 2015, 249)

Ponižnost predstavlja ključ za razrešitev omenjenega protislovja. Poglobljeno razumevanje zgoraj izpostavljenih dimenzij intelektualne ponižnosti in sramu nam ob vsem drugem omogoča načrtanje strategij za preseganje konfliktov, gojenje odprtega, ponižnega, strpnega in odzivnega dialoga, ki pa bo še vedno zavzet in globinski.

## Reference

- Brooks, Derek, ur.** 2002. *Thomas Reid: Essays on the Intellectual Power of Man (a critical edition)*. The Pennsylvania State University Press.
- Cole Wright, Jennifer et al.** 2016. The Psychological Significance of Humility. *Journal of Positive Psychology*. April. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17439760.2016.1167940> (pridobljeno 15.4.2016).
- Davis, Don E. et al.** 2010. Humility: Review of measurement strategies and conceptualization as personality judgment. *The Journal of Positive Psychology*, 5, št. 4:243–252.
- . 2013. Humility and the development and repair of social bonds: Two longitudinal studies. *Self and Identity* 12:58–77.
- . 2016. Distinguishing intellectual humility and general humility. *The Journal of Positive Psychology* 11, št. 3:215–224.
- Eflin, Juli.** 2003. Epistemic presuppositions and their Consequences. *Metaphilosophy* 34, št. 1/2:48–68.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge.
- Gendler, Tamar Szabó.** 2011. On the epistemic costs of implicit bias. *Philosophical Studies* 156, št. 1:33–63.
- Graham, Peter J.** 2015. Epistemic Normativity and Social Norms. V: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, 247–273. Ur. David Henderson in John Greco. New York: Oxford University Press.
- Greco, John in John Turri.** 2015. Virtue Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition). Ur. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epistemology-virtue/> (pridobljeno 15.4.2016).
- Hazlett, Allan.** 2012. Higher-order epistemic attitudes and intellectual humility. *Episteme* 9, št. 3:205–223.
- Hook, Joshua N. et al.** 2015. Intellectual humility and forgiveness of religious leaders. *The Journal of Positive Psychology* 10, št. 6:499–506.
- Hook, Joshua N. et al.** 2016. Intellectual humility and religious tolerance. *The Journal of Positive Psychology* 12, št. 1:29–35.
- Kellenberger, James.** 2010. Humility. *American Philosophical Quarterly* 47, št. 4:321–336.
- Lynch, Michael P. et al.** 2016. Intellectual Humility in Public Discourse. Literature Review. <http://publicdiscourseproject.uconn.edu/wp-content/uploads/sites/1464/2016/02/IHPD-Literature-Review-revised.pdf> (pridobljeno 15.4.2016)
- Montmarquet, James.** 1987. Epistemic Virtue. *Mind* 96:482–497.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Studentska založba.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- Rožič, Peter.** 2016. Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility. *Bogoslovni Vestnik* 76, št. 2:361–371.
- Samuelson, Peter L. et al.** 2015. Implicit Theories of Intellectual Virtues and Vices: A Focus on Intellectual humility. *Journal of Positive Psychology* 10, št. 5:389–406.
- Sosa, Ernst.** 1980. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, št. 1:3–26.
- Strahovnik, Vojko.** 2004. Uvod v vrlinsko epistemologijo. *Analiza* 8, št. 3:101–118.
- . 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: *Izvor odpuščenja in sprave: človek ali Bog: spravni procesi in Slovenci*, 111–126. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- . 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- . 2016. Moral perception, cognition, and dialogue. *Santalka* 24, št. 1:14–23.
- Tollefsen, Deborah Perron.** v pripravi. Epistemic Reactive Attitudes. Referat na konferenci Social and Epistemic Norms na univerzi Saint Louis (18.3.2015).
- Whitcomb, Dennis et al.** 2015. Intellectual Humility: Owning Our Limitations. *Philosophy and Phenomenological Research* 91, št. 1: early online version. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/phpr.12228/pdf> (pridobljeno 18.4.2016)
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Worthington, Everett L.** 2014. What Are The Different Dimensions of Humility? Big Questions Online. 4. 11. <http://www.bigquestionsonline.com/2014/11/04/what-are-different-dimensions-humility/> (pridobljeno 1.6.2016).
- Zhang, Hansong et al.** 2015. Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Conflict. *Journal of Psychology & Theology* 43, št. 4:255–262.
- Žalec, Bojan.** 2008. Kreposti, dialog in razumna razprava v družbi: prispevek k etiki sodobnih demokracij. *Dignitas*, 37/38, 78–89.
- . 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 483—494  
 UDK: 272-11:141.72:574  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Nadja Furlan Štante*

## **Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve**

*Povzetek:* Prispevek v širšem kontekstu obravnava vprašanje vloge krščanstva – s poudarkom na katoliški Cerkvi – pri etiki varovanja okolja, v ožjem kontekstu pa opozarja na nujnost ponovnega ovrednotenja in premisleka našega odnosa do narave ter vloge žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimokatoliške cerkve. Ekološka senzibilizacija je namreč razumljena kot eden izmed temeljnih izzivov sodobnega časa. V luči razumevanja vpliva krščanstva kot dejavnika etičnosti in ekološke senzibilizacije posameznice oziroma posameznika ter družbe prispevek najprej opozarja na predsodek in negativni stereotip o dominaciji človeka nad naravo, ki je del kolektivnega spomina zahodne družbe in krščanstva. Nadalje pa opozarja na pozitivne premike pri varovanju okolja in odgovornosti za stvarstvo v Rimokatoliški cerkvi.

*Ključne besede:* krščanstvo, ekologija, ženska, varovanje okolja, etika skrbi

### ***Abstract:* The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church**

The paper addresses the effect of Christianity in general and the Catholic Church in particular on the ethics of environmental protection, focusing its attention on the need to re-evaluate and reconsider our relationship to nature and on the role of women in environmental sensitization of the Roman Catholic Church. Ecological sensitization is in fact seen as one of the fundamental challenges of our time. In light of understanding the active role of Christianity in ethical and ecological sensitization of individuals and societies, the paper draws attention to the prejudice and negative stereotype of human domination over nature that has marked the collective memory and consciousness of Western society and Christianity. Furthermore, it highlights some positive developments with regard to environmental protection and responsibility for creation on the part of the Catholic Church

*Key Words:* Christianity, Ecology, Women, Environmental Protection, Ethics of Care

*»Vse je povezano in vsi ljudje smo na čudovitem romanju  
zdrženi kot bratje in sestre, povezani v ljubezni,  
ki jo Bog izkazuje vsem svojim stvarjem  
in nas z nežno ljubeznijo združuje med seboj,  
z bratom soncem, s sestro luno,  
s sestro reko in z materjo zemljo.«*

(Francišek 2015, 51)

## 1. Uvod

Temeljno izhodišče prispevka je vprašanje odnosa človek–narava, ki je tudi v slovenskem družbeno-religijskem prostoru globoko zaznamovano s kolektivnim spominom o dominaciji človeka nad naravo. Negativni stereotip človekove superiornosti v odnosu do narave ostaja v kolektivni zavesti globoko usidran, kar se kaže že pri trenutnih okoljevarstvenih sporazumih, pri katerih je v ospredju zlasti zmanjšanje škodljivih posledic okoljskih sprememb za človeka, ne pa tudi za ostala živa bitja in naravo kot tako. Toda, kot so in še opozarjajo številni okoljski etiki, med drugim tudi Arne Naess, utemeljitelj globoke ekologije, za tak grob utilitaristični pristop – ki v svojem bistvu še zmerom temelji na starem etičnem vzorcu človekove dominacije nad naravo in pravice do njenega izkoriščanja – ni ravno verjetno, da bo uspel premagati trenutno okoljsko krizo. V tem segmentu je pozitiven doprinos teološkega ekofeminizma<sup>1</sup> izjemnega pomena – s pomočjo kritičnega zgodovinskega pregleda posameznih verskih izročil namreč razkriva in razbija predodke negativnega modela superiornosti človeka nad naravo.

Prispevek s pomočjo metodologije hermenevtičnega ključa krščanske ekofeministične teologije opozarja na nujnost kultiviranja ekološke senzibilnosti sodobnega človeka v odnosu do narave. V prispevku sicer izhajamo iz predpostavke, da ekološka grožnja življenju na Zemlji obstaja. Vendar vprašanj podnebnih sprememb, globalnega segrevanja, zmanjševanja biotske pestrosti in ostalih procesov, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe in potrošnje naravnih virov, podrobneje ne raziskujemo.

<sup>1</sup> Teološki ekofeminizem je globalni medverski pojav, ki poudarja etiko temeljne vzajemnosti in soodvisnosti vseh odnosov v mreži življenja. V ekofeminizmu se tako srečujejo filozofija, teologija, obenem tudi družboslovje in naravoslovje, danes pa predvsem znanosti o življenju. Podobno kot bioetika in trajnostni razvoj, ki sta se kot paradigmi pojavila sočasno z ekofeminizmom, slednji ne nastopa kot še ena nova znanstvena panoga, pač pa išče povezave med človekovimi dejavnostmi ter vanje vnaša nov način razmišljanja; to dela v prepričanju, da začetni nekaj novega ne pomeni nujno rušiti staro. Glavna tematska vprašanja globalnega koncepta tako postajajo sestavni del socialnega in osebnega razvoja. Ekofeminizem s filozofskega vidika kritično obravnava dve obliki zapostavljanja: nasilje nad ženskami ter nasilje nad naravo in planetom. Teološki ekofeminizem s tem prispeva k razreševanju problematike dvojnega nasilja: tako tistega, ki se poraja znotraj človeške družbe nad njenimi zapostavljenimi članicami in člani, kot tudi tistega, ki ga človek izvaja nad okoljem. Skupni imenovalac obeh oblik nasilja je patriarhalni sistem, ki je v obeh primerih izvor hierarhične dominacije. Ekofeminizem je osnovan na misli, da so vsa živa bitja med seboj povezana in tako drug na drugega medsebojno vplivajo. V stvarstvu vidi eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme: množstvo različnosti, ki je v medsebojnem sožitju združeno in povezano v enosti.

## 2. Transformacija negativnega kolektivnega spomina o dominaciji človeka nad naravo<sup>2</sup>

Z vidika krščanske feministične teologije je negativni stereotip ženske kot pasivne poslušalke in pokorne dekle patriarhalno obarvani podobi gospodovalnega krščanskega Troedinega Boga, ki je od človeka in narave oddaljen in dominanten, kljub poskusom ozaveščanja o načelni enakosti in enakopravnosti spolov še vedno zelo močno usidran predsodek, ki polni kolektivni spomin zahodnega človeka. Težnja po (pre)moči, vidna v kiriarhalno-patriarhalni hierarhični strukturi krščanskih Cerkev (še zlasti Rimokatoliške), ki glas žensk – čeprav ta predstavlja večinski delež zvestega potenciala krščanskega občestva – pogosto izpušča, je namreč močno povezana tudi z negativnim stereotipom o neizogibnosti človekove izkoriščevalske, nesočutne dominantnosti na račun narave.

Številne feministke (Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Elisabeth Schussler Fiorenza ...) očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na dejstvo, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala (naj)pomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih ter družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in kot taka predstavljala neodtujljivi del oblikovanja zaupanja v obstoječe urejenosti medčloveških odnosov ter umevanja odnosa med človekom in naravo. (Furlan Štante 2014, 17)

Kot se je »spolna dominacija oziroma podrejenost žensk ohranjala iz generacije v generacijo tako, da je bila vsakokrat razumljena kot nekaj samoumevnega in naravnega, hkrati pa pojasnjavana in opravičevana kot edino moralna« (Jogan 1990, 36), se je ohranjal tudi pečat dominacije človeka nad naravo. Gospodovanje nad žensko in naravo je (bilo) upravičevano s sklicevanjem na določene odlomke iz svetopisemskih tekstov, ki so (bili) izvzeti iz konteksta in so se tolmačili v okviru agende, ki je najbolj ustrezala etosu posameznega časa.<sup>3</sup>

Podobno okoljevarstveniki in zagovorniki zelene agende (ki obsega ekofeminizem, okoljsko etiko, globoko ekologijo ...) kritično presojujejo idejo gospodovanja, ki naj bi bilo v stvarjenjski zgodbi dano Adamu. Rosemary Radford Ruether kritiko antropocentričnega modela zlorabljanja živali, rastlin in okolja – ki naj bi ga upravičevalo Adamovo (človekovo) gospodovanje nad naravo – podaja z besedami:

<sup>2</sup> Pojem *narava* v prispevku označuje tako človeška kot nečloveška živa bitja ali drugače rečeno, deleženje vitalne življenjske energije, ki so jo stari Grki pojmovali kot *zoe*, ki pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem. *Zoe* se tako nanaša na eksistenco živega bitja v splošnem, medtem, ko *bios* pomeni živeti življenje na določen mentalni način, s čimer je *bios* posledično moralno dejanje. (Tratnik 2010, 104–105)

<sup>3</sup> V zvezi z vprašanjem hierarhije spolov v Svetem pismu vidimo, da je v svetopisemskih tekstih vseskozi mogoče zaslediti dvoličnost oziroma dvojnost tradicij. V tekstih tako Stare kot Nove zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev pogosto izbirala zlasti patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarljale tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. (Furlan 2006, 70)

»Brez dvoma gre tukaj za izrazito antropocentričnost. Kljub temu, da je bil človek ustvarjen zadnji, je razumljen kot krona stvarstva, s podarjeno suverenostjo. Kakorkoli, zlorabljanje, uničevanje zemlje in superiorno gospodovanje nad njo vsekakor ni v skladu z božjim načrtom stvarjenja. Človeku zemlja ni bila dana v lastništvo in imetje, to pripada Bogu in ostaja v njegovi domeni. Bog je tiste zadnje počelo, ki poseduje celotno zemljo kot Svojo stvaritev. Človeku je narava dana v užitek. Gospodovanje človeka nad naravo je mišljeno v smislu kraljevega oskrbnika, ki za naravo skrbi, ne pa v smislu lastnika, ki lahko počne z naravo, kar koli se mu zdi.« (1992, 21)

Po takem tolmačenju bi morali biti ljudje božji skrbniki narave, ki bi preprečevali njeno zlorabo in uničevanje. Pravzaprav tudi beseda, ki označuje prvega človeka – Adam (hebr. 'ādām), pomeni prst in nakazuje snov, iz katere je (po zgodbi o stvarjenju) človek narejen. Prav tako naj bi človek s sesalci delil toplo kri, kar naj bi bil razlog, zakaj naj bi bilo človeku po zgodbi stvarjenja prepovedano jesti meso. (Schochet 1984, 44) Vse navedeno predpostavlja globoko medsebojno povezanost med človekom in zemljo oziroma naravo in nečloveškimi bitji ter substancialno vrednost tako človeka kot tudi narave.

Ekofeministična rekonstrukcija preteklosti je tako nadvse pomembna ne le v zvezi z vprašanjem enakopravnosti med spoloma, ampak tudi glede vprašanja odnosa med človekom in naravo.

Teološki ekofeminizem si prizadeva za vzpostavitev modela substancialne in sebstvene etičnosti medčloveških odnosov, ki tako drugih oseb kot drugih nečloveških bitij (živali, rastlin (narave)) ne bi smela nikoli jemati kot sredstvo, ampak vedno le kot smoter, ki je odsev božjega deleženja in božje ljubezni, božjega diha in vitalne energije.

Podobno ugotavlja tudi Tadej Strehovec, ki je na srečanju *Ekologija duha*<sup>4</sup> opozoril na teološko razumevanje krščanskega odnosa do stvarstva, in sicer: 1. stvarstvo ima pozitiven predznak, saj gre za prepričanje, da med Bogom, človekom in stvarstvom obstaja globoka duhovna povezanost; 2. poudarjen je pomen človekove odgovornosti za stvarstvo, kar posledično pomeni, da je človek pred Bogom odgovoren za svoj odnos do narave; 3. stvarstvo je sicer dobro, vendar ni sveto (2007). Zadnje spoznanje, da je po katoliški doktrini stvarstvo dobro, a ne sveto, je poleg negativne razlage svetopisemske zgodbe o stvarjenju sveta (1 Mz 1-2) – predvsem z napačnim tolmačenjem človeka kot krone stvarstva, ki naravi (svetu) vlada (jo izkorišča) in je od nje oddaljen ter hierarhično (negativno gospodovalno) superioren – pripeljalo do oblikovanja negativnega odnosa človek–narava, ki temelji na izkoriščanju, zlorabljanju, nespoštovanju narave kot božje stvaritve. Ta predsodek o neizogibnosti človekove izrazite oddaljenosti, ločenosti ter samozadostnosti v odnosu do narave se še pogloblja z okovi ujetosti v hierarhično paradigmo kartezijanskega dualizma.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 21. februarja 2007 je v Prešernovi dvorani SAZU v okviru dialoga med verskimi skupnostmi potekalo srečanje *Ekologija duha*, ki ga je organizirala Umanotera, slovenska fundacija za trajnostni razvoj. Njegov ključni pomen je v vzpostavitvi dialoga med verskimi skupnostmi in umestitvi teme podnebnihih sprememb kot etičnega vprašanja.

<sup>5</sup> Od 16. in 17. stoletja dalje je prišlo do odločilnih sprememb. Narava kot moč, ki daje življenje, postane namreč mrtev predmet, stroj. Narava je postala skupek pravil, konvencij; Bog ni bil več del narave, ampak

Tudi papež Frančišek v *Okrožnici o skrbi za skupni dom: Hvaljen, moj Gospod, Laudato si'* opozarja na pomen trojne dimenzije povezanosti in razmerij, ki so za človeško bivanje temeljnega pomena: na odnos do Boga, do bližnjega in do zemlje. Podobno kot krščanske feministične teologinje (zgoraj Rosemary Radford Ruether) tudi papež Frančišek izpostavlja sprevrženo, napačno tolmačenje poslanstva, ki je bilo po Svetem pismu zaupano človeku, in sicer, naj si podvrže zemljo (1 Mz 1,15):

»Posledica tega je, da se je prvotno skladno razmerje med človekom in naravo spremenilo v spopad (prim. 1 Mz 3,17-19). Zato je pomenljivo, da bi si sozvočje, ki ga je sv. Frančišek Asiški živel z vsemi stvarmi, razlagali kot zdravljenje tega preloma. /... / Mi nismo Bog. Zemlja je bila pred nami in nam je bila zaupana. To nam dopušča, da odgovorimo na obtožbo, uperjeno zoper judovsko-krščansko misel: rečeno je bilo, da naj bi bilo – izhajajoč iz pripovedi v Prvi Mojzesovi knjigi, ki ljudi vabi, naj si zemljo podvržejo (prim. 1 Mz 1,28) – dovoljeno divje izkoriščanje narave, saj je človek predstavljen kot gospodar in uničevalec. To ni pravilna razlaga Svetega pisma, kakor ga razume Cerkev. Čeprav je res, da so si kristjani včasih Pismo razlagali narobe, moramo danes odločno zavrniti misel, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji.« (Frančišek 2015, 37–38)

Krščanska tradicija je izoblikovala precej (z vidika ekofeminizma) problematičnih podob in simbolov, ki so se utrdili in ohranili v obliki stereotipov in predsodkov ter se usidrali v zapuščini zahodne filozofsko-religijske misli. Ekofeministične krščanske teologinje si tako prizadevajo za obuditev izgubljene podobe ter za simbol umevanja univerzuma kot božjega telesa (Rosemary Radford Ruether, Sally McFague), ki je bila (sicer v raznolikih oblikah) značilna metafora in osrednja podoba senzibilnosti zahodnega (mediteranskega) sveta. V sedemnajstem stoletju jo je zamenjal mehanicistični model pogleda na svet (Carol Merchant, Vandana Shiva). Predvsem pa omenjene teologinje opozarjajo na pomen zavedanja o medsebojni povezanosti in soodvisnosti človeka in narave,<sup>6</sup> na kar izrecno opozarja tudi papež Frančišek z besedami:

»Ko so zanemarjena vsa ta razmerja, ko pravičnost na zemlji ne prebiva več, nam Sveto pismo pravi, da je v nevarnosti vse življenje. O tem nas uči Noetova pripoved, po kateri Bog grozi, da bo popolnoma uničil človeštvo zaradi njegove nenehne nesposobnosti, da bi živelo po visokih zahtevah pravičnosti in miru /.../ (1 Mz 6,13). V teh zelo starih, z globokim simbolizmom nabitih pripovedih je že navzoče omenjeno prepričanje, da je vse med seboj povezano in da je iskrena skrb za naše lastno življenje ter naše razmerje do narave neločljivo povezana z bratstvom, pravičnostjo in zvestobo v odnosih do drugih.« (Frančišek 2015, 39–40)

---

je bil premeščen v nebesa, nad naravo. Le tu in tam je še posegal v svojo mehansko kreacijo z občasnimi čudeži. Bog je ustvaril naravo, ki je popolna in v njej vse stvari delujejo po redu, ki ga je mogoče spoznati empirično. Zato se je lahko Bog iz vsakdanje prakse znanosti vedno bolj umikal, kar je bila ena od stopnic, ki je vodila k sekularizaciji sveta. (Tambiah 1990, 23) Za podrobnejši opis vpliva kartezijanske dualistične paradigme na konstituiranje in konceptualizacijo odnosa človek–narava glej Furlan Štante 2014, 24–28.

<sup>6</sup> Več o pomenu biotske soodvisnosti s perspektive teološkega ekfeminizma glej Furlan Štante 2012, 105–118.



### 3. Ženska in narava: klic po ponovnem substancialnem ovrednotenju in pripoznanju

Ekološka kriza je realnost, grožnja in opomin sodobnemu človeku. Podnebne spremembe, globalno segrevanje ter zmanjševanje biotske pestrosti in drugi procesi, ki naj bi bili posledica onesnaževanja okolja ter dolgoročne prekomerne izrabe naravnih virov, so odraz in posledica globalizirane zavesti konzumeristično-imperialističnega odnosa človeka do narave. To hipotezo lahko zasledimo tudi v papeževi izjavi »Ne vem, ali je vse to izključno človekova napaka, toda večinoma je. Človek neprestano klofuta naravo« pred novinarji na letalu, nekje na pol poti med območjem, kjer je pred desetimi leti v cunamiju izgubilo življenje več kot 35.000 ljudi, in območjem, na katerem je zaradi tajfuna Haiyan novembra 2013 umrlo 6000 ljudi (Baković 2015).

Ne glede na to, da je trditev o globalnem segrevanju eno spornejših znanstvenih vprašanj današnjega časa, saj nekateri znanstveniki trdijo, da antropogena grožnja globalnega segrevanja sploh ni realna,<sup>7</sup> pri ekološki krizi in globalnem segrevanju ne gre le za znanstveno vprašanje, temveč za vprašanje, ki vključuje ekonomijo, sociologijo, etiko, vrednote, religijo, (geo)politiko in ne nazadnje posameznikovo izbiro življenjskega sloga. Vse to zahteva temeljit premislek tako na individualni osebni, kot tudi na religijski in družbeni ravni.

V zadnjem desetletju dvajsetega stoletja so se tako vse večje svetovne religije začele spoprijemati s škodo, ki bi jo njihove tradicije v preteklosti lahko povzročile umevanju okolja, narave in nečloveških bitij, ter začele v svojih tradicijah iskati pozitivne elemente za ekološko potrjujočo duhovnost in vsakdanjo prakso. Feministične teologije so v tretji razvojni fazi razširile kritiko posamezne teologije tudi v odnosu do narave in nečloveških bitij. Tako se različni teološki ekofeminizmi oziroma ekofeministične teologije kritično sprašujejo, v kakšni korelaciji so hierarhije spolov v posamezni religiji in kulturi s hierarhično vzpostavitvijo vrednotenja človeka nad naravo. Teološki ekofeminizmi si ob tem prizadevajo za dekonstrukcijo patriarhalne paradigme, njene hierarhične strukture, metodologije in misli. (Radford Ruether 2005, XI) V tem smislu je vsaka izmed večjih svetovnih religij pozvana k samopreizpraševanju in samokritičnosti v presoji morebitnih negativnih vzorcev, ki bi lahko prispevali k uničenju okolja, ter k povrnitvi okolju prijaznih tradicij. Z ekofeministične in ekološko pravične perspektive je bistvenega pomena, da religije odpravijo negativne stereotipne predsodke, ki krepijo dominacijo človeka nad naravo ter socialno dominacijo določene skupine nad drugo. Pri tem je močno poudarjena pozitivna vloga žensk, ki jim v procesu etike varovanja okolja

<sup>7</sup> Razlog za podnebne spremembe vidijo v dogajanju v zemeljski atmosferi kot posledici posameznih velikih dogodkov, na primer udara komete ob zemeljsko površje, v naravni podnebni spremenljivosti (t. i. mala ledena doba v 17. in 18. stoletju, naravne spremembe v atmosferi), ali v spremenljivi sončevi aktivnosti. Vendar le manjši del strokovne javnosti zaključuje, da globalno segrevanje ne predstavlja resnega globalnega problema. Ameriški geolog James Lawrence Powell je opravil analizo znanstvenih člankov, evidentiranih v mreži Web of Science. Od 13.950 znanstveno pregledanih raziskav o globalnem segrevanju, napisanih med letoma 1991 in 2012, jih 23 (0,16 %) globalno segrevanje zanika. Od 33.690 avtorjev teh raziskav jih globalno segrevanje zanika 34 (0,1 %). Poglobljene izsledke omenjenih raziskav James Lawrence Powell še temeljiteje argumentira v monografiji *Revolutions in Earth Sciences, From Heresy to Truth* (2014).

in ekološke senzibilizacije pripada pomembno mesto: »Ženske morajo uvideti, da tako za njihovo osvoboditev kakor tudi za rešitev ekološke krize ni rešitve znotraj družbe, katere fundamentalni model odnosov ostaja model logike dominacije enega na račun drugega.« (1975, 204)

Pomembna prelomnica za razvoj konceptualizacije odnosa človek–narava ter ekofeminizma je bila mednarodna konferenca ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development – UNCED) v Riu de Janeiru (3.–14. junij 1992), imenovana *Earth Summit*. Vzporedno so potekali različni drugi dogodki, med katerimi je bil tudi kongres *World Women's Congress for a Healthy Planet*, kjer je bila oblikovana *Women's Action Agenda 21*.<sup>8</sup> Slednja naj bi bila odgovor na krovni dokument *Agenda 21*,<sup>9</sup> sprejet v Riu, in povezuje problematiko okolja s problematiko žensk oziroma aktivneje vključuje ženske v reševanje okoljskih problemov.

»Ženske smo močna sila sprememb. V preteklih dveh desetletjih je bilo organiziranih na tisoče novih ženskih združenj po vsem svetu – od regionalnih lokalnih skupin do mednarodnih združenj. Povsod so ženske katalizatorke in pobudnice okoljskega aktivizma. A kljub temu vodilni politični akterji nadaljujejo z ignoranco do vloge in potreb žensk, ki so ključne pri oblikovanju odločitev glede prihodnosti Zemlje.

Zahtevamo svoje pravice in kot polovica svetovne populacije zahtevamo, da so naši pogledi, vrednote, sposobnosti in izkušnje pri oblikovanju in sprejemanju političnih odločitev upoštevani enakovredno – ne le na mednarodni konferenci ZN o okolju in razvoju (United Nations Conference on Environment and Development) junija 1992, ampak v celotnem 21. stoletju.« (Women's Action Agenda 21, 2013)

Ekofeminizem se v okviru okoljskega diskurza uvršča med t. i. radikalne (revolucionarne) zelene teorije, ob bok globoki ekologiji in socialni ekologiji. V tem okviru tako kot za ostale radikalne zelene teorije tudi za ekofeminizem velja, da se zavzema za temeljne družbene, politične in ekonomske spremembe, za spremembo celotne miselne paradigme. Ekofeministke tako po večini izražajo moralno kritiko modernih industrijskih družb ter izpostavljajo izkoriščevalsko naravo neoliberalističnega kapitalizma in potrošniške družbe. Ekofeminizmi tudi zahtevajo priznavanje globljih vrednot, kar posledično pomeni korenite družbene, politične in ekonomske spremembe. Za razliko od mehkejših pristopov<sup>10</sup> reševanja okoljskih problemov, ki zagovarjajo »upravljalско-tehnološke« rešitve ter se osredotočajo zgolj na reševanje simptomov

<sup>8</sup> Celoten dokument je objavljen na spletni strani: <https://www.iisd.org/women/action21.htm>.

<sup>9</sup> Vpogled v dokument je na voljo na spletni strani: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>.

<sup>10</sup> V okviru okoljskega diskurza ali t. i. zelenega diskurza v grobem ločimo dva pristopa: reformistični pristop, ki se označuje tudi kot svetlozeleni (npr. teorija trajnostnega razvoja), ter radikalni ali revolucionarni (ekofeminizem, socialna ekologija, globoka ekologija). Pri reformističnih ukrepih varovanja okolja gre le za popraviljanje obstoječega stanja, medtem ko gre pri radikalnih za spremembo miselne paradigme, strukturne in globinske rešitve. Namesto delnih, sektorskih, površinskih rešitev, ki jih zagovarja reformistični pristop (temu pa sledi praktično celotna obstoječa zelena politika), se radikalne zelene teorije ukvarjajo z družbo (in religijo) v njenih temeljih. Prizadevajo si za novo metafiziko, novo epistemologijo in kozmologijo ter za novo naravovarstveno etiko odnosa človeka do narave (planeta). Vendar je treba opozoriti, da revolucionarni ekološki tokovi tudi zagovarjajo večino reformističnih ciljev, le da hkrati želijo poseči globlje.

okoljske krize in skušajo omiliti posledice čezmernega poseganja v naravo, ekofeminizem okoljsko ali ekološko krizo razume kot posledico neetičnega in napačnega odnosa človeka do narave in okolja, ta pa je med drugim tudi posledica vpliva miselne paradigme hierarhičnih kartezijanskih dualizmov.

Klic po priznanju doprinosa in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvenega življenja in »ekoloških misijonark« lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in posredovanju vere, ki ženskam v procesu nove evangelizacije in ekološke senzibilizacije priznava ključno vlogo. Pri tem je izpostavljen tudi pomen nove evangelizacije na področju ekologije. Nova evangelizacija naj bi namreč izpostavila »spoštovanje vseh živih bitij, dialog med vero in kulturo, iskanje stičnih točk s tistimi, ki so odprti za resnico in si prizadevajo za skupno dobro«. (Radio Vatikan 2012)

#### 4. Etika skrbi, duhovna ekologija in družbeno spreobrnjenje

Proces ekološke senzibilizacije posameznice in posameznika ter kultiviranje etike nenasilja in varovanja okolja je v prvi vrsti notranji proces, ki bi ga lahko poimenovali »notranja ekologija«. Tu smo se približali pogledu filozofa Arneja Naessa, ki v eni od različic svoje okoljske filozofije ponuja zanimiv koncept »ekološkega sebstva«: razširjenega, poglobljenega sebstva, jaza, ki ni individualistični atom, temveč posameznik, ki v sebi zajema svoje okolje. Naess ta proces sicer imenuje »identifikacija«; gre za postopek, pri katerem »sebe vidimo v drugih«. (Grušovnik 2012, 23) Takšna pot samoidentifikacije naj bi bila nujna za doseganje samouresničitve, ki bi jo v kontekstu ekofeminizma lahko razumeli kot etično opolnomočenje posameznice in posameznika. S pomočjo »notranje ekologije« v simbolnem pomenu tako začutimo in dosežemo individualno etiko intrinzične vrednosti narave. Ta občutek je tisti pravi pogoj, odskočna deska za spremembo razumevanja našega odnosa človek–narava. Ali z drugimi besedami: šele individualni notranji proces opolnomočenja človeka, »notranja ekologija«, nas pripelje do »zunanje ekologije«, ki temelji na logiki ljubezni nasproti logiki gospodarstva. Ravna pa se po moralno-etičnem načelu: »Živi in pusti živeti!«<sup>11</sup> (24)

Tudi Cerkev poudarja duhovno povezanost med t. i. ekologijo duha in ekologijo narave. Pri tem izhaja iz prepričanja, »da je mogoče v sožitju s stvarstvom živeti samo takrat, ko živimo v sožitju z bližnjim in Bogom« (Strehovec 2007).

Papež Frančišek pravi, »da vsa narava izraža Boga, a je poleg tega tudi prostor njegove navzočnosti. V vsaki stvari prebiva njegov oživljajoči Duh, ki nas kliče k

<sup>11</sup> To načelo gre razumeti v kontekstu Naessove strategije, da moralnega delovanja v odnosu do nečloveških bitij in bitnosti ne skušamo doseči tako, da bi se odrekli uresničitvi lastnih interesov, z altruizmom in žrtvijo, temveč tako, da postanemo razsvetljeni egoisti – da uvidimo, da je dobrobit drugih dejansko naša lastna dobrobit, kajti nas ni brez tistih, s katerimi smo se morali identificirati, če smo se hoteli razviti in odrasti. Začeli smo pri sebi, zaobsegli smo celoten univerzum – in naposled individualno sovpadе s kolektivnim. (Grušovnik 2012, 24)

odnosu z njim. Odkritje te navzočnosti nas spodbuja k razvijanju 'ekoloških kreposti'.« (2015, 49)

Pomen priznavanja intrinzične vrednosti narave, stvarstva je ključno za oblikovanje odgovornega odnosa vzajemnosti med človekom in naravo. Pomen odgovornosti do zemlje, do narave, ki je božja (3 Mz 25,23: »Zemlje ne smete prodajati za zmeraj, kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni.«), mora biti temelj etike varovanja okolja in moralna dolžnost kristjana. Jasna razmejitev med zemljo kot gostiteljico ter človekom kot gostom, ki mora spoštovati postavljena pravila – jasno določena v svetopisemskem izročilu – s spoštovanjem ritmov, ki jih je v naravo zapisala Stvarnikova roka (40), in pomen priznavanja lastne vrednosti drugim živim bitjem (38) sta glavni orodji zoper »kulturo relativizma« in logiko »uporabi in odvzemi« (67), torej potrošniško neoliberalistično ekonomijo.

Pomen odgovornosti do narave je lepo izražen v okviru etike skrbi.<sup>12</sup> Etika skrbi uvršča skrb v t. i. odnosno ontologijo, ki nadomešča razločevalni odnos jaz–drugi, subjekt–objekt z interaktivno podobo moralne subjektivnosti, kar poleg skrbi in odgovornosti za druge vključuje tudi skrb zase (Sevenhuijsen 1998, 57). Feministična etika skrbi s poudarjanjem medsebojne odvisnosti, odnosnosti, ranljivosti ljudi, odgovornosti in zaupanja omogoča premislek o pomenu skrbi v družbi, o vrednotenju skrbstvenega dela kot ženskega dela ter skrbi kot ekskluzivni ženski moralni vrlini. Srž etike skrbi ni v predpostavljaju, kaj je moralno dobro ali slabo, temveč kako bi lahko živeli čim bolje. Po mnenju Virginie Held (2006, 12) prevladujoče moralne teorije interpretirajo moralne probleme kot konflikt med individualnimi interesi posameznika oziroma posameznice ter univerzalnimi moralnimi načeli. Etika skrbi pa se ukvarja z vmesnim poljem – ne gre niti za egoizem niti za altruizem, temveč za konkretne skrbstvene odnose med tistimi, ki skrb dajejo, in tistimi, ki skrb prejema. Temelj etike skrbi je torej v zadovoljevanju potrebe po skrbi, kar vključuje skrb zase, za druge in za okolje. Vodilno načelo etike skrbi je, da ljudje za dobro življenje potrebujemo druge in da lahko kot posamezniki živimo le v skrbstvenih odnosih z drugimi. Odnosnost in medsebojna odvisnost sta tako temeljna parametra etike skrbi. (Toronto 1993; Gilligan 1995; Sevehuijsen 1998) V tem kontekstu tudi Virginia Held (2006, 43) poudarja, da je za napredek družbe nujno potrebna medsebojna skrb za ljudi in okolje. Pri tem posameznike in posameznice opredeljuje kot moralne subjekte, skrbstvena oseba pa je tista, ki nima namena skrb zgolj dajati, temveč je del skrbstvenega odnosa. Za dajanje skrbi je torej bistven odnos. Prednost etike skrbi je, da skrbi ne razume kot moralni ideal, temveč kot prakso in vrednoto, ki omogoča boljše življenje. Skrb kot »delo iz ljubezni« pa je koncept ženske etike skrbi. Na pomen kultiviranja sočutja, ljubezni ter skrbi do drugega in narave nas opozarja tudi papež Frančišek:

<sup>12</sup> Etiko skrbi utemeljujejo ameriške avtorice Carol Gilligan, Sara Ruddick idr. Po nastanku v 80. letih 20. stoletja se ta etika v 90. letih prenese na evropska tla, zlasti v dela Selme Sevenhuijsen in Fione Williams. Temeljno vprašanje feministične etike skrbi je, kako integrirati tako skrb v delovanje politike. Mary Wollstonecraft v enem od prvih feminističnih del *Zagovor pravic ženske*, ki je prvič izšlo leta 1892, izpostavlja pomen skrbi kot vzajemnega odnosa in odgovornosti med starši in otroki, hkrati pa skrb postavlja v kontekst javne sfere. Koncept skrbi kot osrednje teoretsko področje izpostavlja šele feministična teorija drugega vala, to je teorija razlik in feministična etika. (Humer 2009, 19–20)

»Čut notranje povezanosti z drugimi ustvarjenimi bitji ne more biti pristen, če srce ne premore nežnosti, sočutja in skrbi za druge ljudi. /... / Vse je povezano. Zato je nujno potrebna skrb za okolje, povezana z iskreno ljubeznijo do ljudi s trajnim prizadevanjem za reševanje družbenih vprašanj.« (2015, 51)

Zato v različnostih in posebnostih obeh spolov logika ljubezni išče v prvi vrsti človečnost in tiste vrednote, ki bodo lahko – ne glede na to, ali so po družbenem ali biološkem prepričanju lastne moškimi ali ženskam – prispevale k boljšemu, bolj humanemu svetu ter večji skrbi za naravo in okolje. Išče predvsem poti, ki bodo človeku omogočale, da bo postajal boljši, bolj human. Zato se mora človek v prvi vrsti soočiti z dejstvom, da se poraja v odnosih, da za svoj obstoj nujno potrebuje drugega, ki je nepogrešljiv – in enako velja za odnos do narave, ki je človeku neobhodno potrebna. Tudi Simon Malmenvall ugotavlja, da »v luči velikega vpliva sodobne individualistične oziroma relativistične antropologije Francišek med drugim izpostavlja potrebnost *humane ekologije*, to je ohranjanja zavesti o ključnem pomenu komplementarnosti moške in ženske identitete, posledično pa o neizogibni soodvisnosti med skrbjo za zunanje naravno okolje in upoštevanjem razsežnosti človeške narave, katere sestavni del naj bi bila tudi vnaprej dana in obenem družbeno koristna dvojnost med moškimi in ženskimi spolom...« (2016, 20). Človek brez drugega ne more rasti, ne more napredovati, še manj pa lahko svoj napredek meri. S tem, ko se medsebojno sprejemamo in se v luči ljubezni drug drugemu izročamo, krepimo in širimo ljubezen, ki nas ohranja in plemeniti. Ko drugega zremo v luči njegovega dostojanstva in edinstvenosti, ko naravi priznavamo njeno intrinzično vrednost, se razblinja logika gospostva, ki podpira odnose daj–dam; predsodki in negativni stereotipi pa se nam v takem stanju zdijo nepotrebna navlaka, ki bremeni naše odnose in v njih slika popačene podobe, ki nas navdajajo z nasiljem. Potrebo po premiku v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja (D) drugega in narave obravnava tudi Jurij Dobravec, ki pri analizi Laudato si ugotavlja: »Gre torej za premik v človekovi miselnosti oziroma načinu vrednotenja, in sicer k etični drži, ki jo je človek po svoji notranji naravi sposoben in ki se kot subjekt ne ozira na tip objekta, ampak je pri njej bistvena imanentna naklonjenost do ne-sebe. To velja tako za odnos do obrobnih, revežev in tretjega sveta kot tudi za sobitja ter celotno bližnjo ali globalno naravo – ne glede na njihovo drugačnost, celo ne glede na njihovo, vsaj navidezno, nezmožnost komunikacije in dialoga. Pri vseh teh odnosih vsak udeleženec ohranja in naprej razvija svoje vrojene lastnosti. Po Laudato si za dialog ni več najbolj pomembno, da mi sogovornik odgovarja v mojem jeziku, ampak sem jaz tisti, ki s svojo držo odpiram dialog ne glede na govorico sogovornika. Odslej ni več najpomembnejše, da mi moje etično obnašanje nekdo vrača z enako humano *etiko* ali vsaj transcendentno – npr. v nebesih, kot to poznamo iz filozoofije, verskih nauk ali osebnega čutenja. Nova etika je v moji notranji drži do vsega okrog mene povsem prizemljena v prostorsko-časovni tubitnosti. « (Dobravec, 2016, 72)

Logika ljubezni poudarja, da smo ljudje eno pleme, ena družina, eno z naravo (gre za enost v množstvenosti ali množstvenost v enosti); delovala naj bi složno v prid vseh svojih članov in močno presega misel, da je človek človeku volk. Temeljna povezanost vseh ljudi se odraža v dostojanstvu sleherne osebe in intrinzični

vrednosti narave. To zavedanje je klic k *metanoi*, spremembi zavesti in srca, k skupni solidarnosti v prizadevanju za »celostno živeto ekologijo«, kar posledično vodi do družbenega spreobrnjenja iz kulture potrošništva v kulturno ekologijo.

## 5. Zaključek

Globalni svet in slovenska družba sta v procesu korenitih družbenih reform. Vsa družbena področja delovanja so zajeta v val sprememb in reform: politika, gospodarstvo, šolstvo, zdravstvo ... Pri tem je pomembno spoznanje, na katerem je prispevek osnovan, da ne moremo reformirati enega dela družbe, ne da bi obenem reformirali tudi vse ostale. Ker so vse reforme medsebojno povezane, si ne moremo prizadevati, da bi spremenili pravo, šolstvo in ostale kulturne institucije, ne da bi hkrati skušali spremeniti tudi pogled na prevladujočo tako imenovano kulturno teologijo oziroma krščansko teologijo slovenskega družbeno-religijskega prostora. Religija je namreč igrala (in še vedno igra) ključno vlogo tako pri zatiranju žensk in oblikovanju vzorca odnosa človek–narava kot tudi pri bojih za njihovo osvoboditev. Prav v tem je viden in prepoznaven pomen ekološkega ozaveščanja posameznih religij ter verujočih občestev, saj so slednja ključni etični akterji t. i. ekologije duha in ekologije narave, posamezne religijske in družbene sfere. »Zato delovanje Cerkve skuša opozarjati na dolžno skrb za naravo.« (Frančišek 2015, 43)

Naš čas nas sili k temeljitim premislekom in transformacijam usedlin negativnih predsodkovnih in diskriminatornih praks »pisanih in nenapisanih moralnih kodeksov« (monoteističnih) religij. Religije bi morale biti *per se* etične in moralne. Upoštevanje in priznavanje načela enakosti spolov ter enakovredno priznavanje glasu žensk in ženskega načina delovanja mora postati izhodiščno počelo in merilo etičnosti ter pisano in nenapisano pravilo moralnih kodeksov sodobnih (monoteističnih) religij. V tem kontekstu je razumevanje religije kot glasnice etičnosti in moralnosti v smislu odgovornosti verskih skupnosti za skupno dobro nujno pogojeno z načelom enakovrednega priznanja ženskega principa kot pogoja *sine qua non* moralnega dialoga. Kajti le duhovnost oziroma religija, ki gradi na temelju enakovredne priznanosti ženskega in moškega principa delovanja ter intrinzične vrednosti obeh spolov in narave je (lahko) podlaga miro-ljubnemu, dialoškemu, vključujočemu, medkulturnemu/medreligijskemu dialogu ter sožitju. Intersubjektivnost, ki presega dialektiko odnosa gospodar–hlapec, je izhodiščna točka, temelj za medkulturni/medreligijski dialog, soglasje in sožitje ter za nov odnos do narave. V tem kontekstu je hermenevtični ključ enakovredne priznanosti ženskosti na področju religijskega in duhovnega ter skrb za naravo in priznanje njene intrinzične vrednosti etična maksima, ki mora postati pogoj *sine qua non* moralnega kodeksa sprejemanja drugega in narave ter ključ do senzibilizacije posameznice oziroma posameznika proti večji humanosti za boljše sožitje v kulturno-religijski različnosti.

Ekumenski patriarh Bartolomej, poznan tudi kot Zeleni patriarh, in Ekopapež, kot večkrat označujejo papeža Frančiška, kristjane opozarjata, da je »zločin proti naravi zločin proti nam samim in greh proti Bogu« (8). Bolj kot bomo ljudje spoštovali bližnjega, več smisla bomo imeli za spoštovanje narave in okolja ter obra-

tno. V tem kontekstu je skrb za okolje vedno tudi skrb za ljudi. Ekološko spreobrnjenje, h kateremu je pozival že Janez Pavel II., je nujno za vzpostavitev trajnih sprememb, posledično pa tudi za družbeno spreobrnjenje. Pri tem sta pomembni zmernost in skromnost, predvsem pa ubranost srca, ki utemeljuje prepričanje »manj je več«. Nenazadnje tudi beseda *ekologija* izvira iz grške besede *oikos*, ki pomeni »dom« (Hartman 2011, 147). Tako že sama etimologija besede *ekologija* kliče k skrbi za naš skupni dom.

## Reference

- Baković, Zorana.** 2015. Papež Frančišek na Filipinih: Človek je naravi prisilil klofuto. *Delo*, 17. januar. <http://www.delo.si/svet/globalno/papez-francisek-na-filipinih-clovek-je-naravi-prisilil-klofuto.html> (pridobljeno 22. 5. 2016).
- Dobravec, Jurij.** 2016. *Laudato si* na poti v katoliški princip eko-dia-loga. *Res Novae* 1, št. 1:50–79.
- Frančišek.** 2015. *Okrožnica o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod (Laudato si')*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Furlan, Nadja.** 2006. *Manjkajoče rebro: Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- Furlan Štante, Nadja.** 2012. Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma. V: *Iluzija ločenosti*, 105–119. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- . 2014. *V iskanju Boginje*. Koper: Annales.
- Gilligan, Carol.** 1995. Hearing the Difference. Theorizing Connection. *Hypatia* 10, št. 2:120–127.
- Grušovnik, Tomaž.** 2012. Naj nihče ne združi, kar je Bog ločil: o ideji povezanosti vsega z vsem znotraj okoljske filozofije. V: *Iluzija ločenosti*, 17–28. Ur. Nadja Furlan Štante in Lenart Škof. Koper: Annales.
- Held, Virginia.** 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Humer, Živa.** 2009. Etika skrbi, spol in družina: procesi relokacije skrbi med zasebno in javno sfero. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV. [http://dk.fdv.uni-lj.si/doktorska\\_dela/pdfs/dr\\_humer-ziva.pdf](http://dk.fdv.uni-lj.si/doktorska_dela/pdfs/dr_humer-ziva.pdf) (pridobljeno 12. junija 2015).
- Jogan, Maca.** 1990. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: FDV.
- Malmenvall, Simon.** 2016. Enciklika *Laudato si'*: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res Novae* 1, št. 1:7–27.
- Powell, James L.** 2014. *Four Revolutions in Earth Sciences: from Heresy to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Radford Ruether, Rosemary.** 1975. *New Woman, New Earth*. New York: Seabury Press.
- . 1992. *Gaia and God*. New York: HarperOne.
- . 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman&Littlefield Publishers.
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. [http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje\\_sinode:\\_beseda\\_tekla\\_o\\_vlogi\\_%C5%BEensk\\_v\\_cerkvi%2C\\_ekologiji\\_i/slv-628677](http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677) (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Tambiah, Stanley J.** 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: University Press.
- Toronto, Joan C.** 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York, London: Routledge.
- Tratnik, Polona.** 2010. *In vitro: živo onstran telesa in umetnosti*. Ljubljana: Horizonti, zavod za umetnost, kulturo, znanost in izobraževanje.
- Schochet, Elijah J.** 1984. *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships*. New York: KTAV.
- Sevenhuijsen, Selma.** 1998. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations of Justice, Morality and Politics*. London, New York: Routledge.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Strehovec, Tadej.** 2007. Ekologija duha – etika varovanja okolja. Prispevek dr. Tadeja Strehovca, predstavnika Rimskokatoliške cerkve. Umanotera. <http://www.umanotera.org/upload/files/Tadej%20Strehovec%20-%20prispevek%20za%20Ekologija%20duha.pdf> (pridobljeno 25. 5. 2016).
- Women's Action Agenda 21.** 2013. United Nations Sustainable Development. <https://sustainable-development.un.org/content/documents/Agenda21.pdf> (pridobljeno 12. 2. 2013).

Izvirni znanstveni članek (1.01)

*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4,495—508

UDK: 1:2-538

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 12/2016

*Robert Petkovšek*

## **Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence**

*Povzetek:* Po prepričanju mimetične teorije je človeka ustvarila hipermimetična želja; ta je izvor človeške ustvarjalnosti in obenem nasilja, ki teži k skrajnemu, absolutnemu nasilju. Hipermimetična želja nosi v sebi mehanizem grešnega kozla, s katerim je preprečevala eskalacijo nasilja do skrajnosti. V arhaičnih, pred-krističnih družbah mehanizem grešnega kozla krivdo za nasilje v skupnosti najprej prenese na nedolžno žrtev in jo okrivi za zlo (demonizacija), nato jo žrtvuje (žrtvovanje), končno jo pobožanstvi (divinizacija, sakralizacija). Sveto, ki je bilo končni produkt mimetičnega kroga, je zagotavljalo red in mir v skupnosti. Naloga mita je bila opravičiti žrtvovanje nedolžne žrtve in jo lažno predstaviti kot krivo. Mimetični krog, ki izhaja iz mimetične želje, je temelj arhaične družbe. Dogodek križa ta krog prekine; križ pomeni Kristusovo odpoved mimetični želji. Kristusova odpoved mimetični želji pokaže, da je človek sam v sebi svoboden, da mora odgovornost za svoja dejanja prevzeti nase in je ne prenašati na nedolžne, nemočne žrtve. Človeku je na križu podarjeno spoznanje, da je sam v sebi eksistencialno svoboden, da je bitje prihodnosti in ne ujetnik preteklosti. Kot eksistenca lahko gleda na svojo sedanost in preteklost v luči možnosti, ki mu jih prihodnost ponuja, v luči svojih svobodnih izbir in odločitev. V tej luči preteklost in spomin nanjo ni več usoda, ampak obljuba in znanilka prihodnosti. Odnos med preteklostjo in prihodnostjo, med spominom in obljubo ni izključujoč, ampak je dialog: preteklost odpira prihodnost; prihodnost osmišlja preteklost. Heideggerjeva hermenevtika eksistence poudari, da je treba v eksistencialni perspektivi preteklost videti v dialoškem odnosu s prihodnostjo.

*Gljučne besede:* mimetična teorija, nasilje, hermenevtika tu-bit, eksistenca, spomin, obljuba, arhaična kultura, križ, krščanstvo, Jezus Kristus, René Girard, Martin Heidegger

### *Abstract:* **Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence**

According to the mimetic theory, man was created by hypermimetic desire, which is the origin of both human creativity and human violence, which in turn tends toward the absolute extreme. Hypermimetic desire harbors the scapegoat mechanism, which has prevented the escalation of violence to the extreme. In archaic pre-christic societies the scapegoat mechanism first charges an inno-



cent victim with the guilt for violence in the community; the victim is first demonized, then sacrificed, and finally divinized or sacralized. The ultimate product of the mimetic circle is the sacred, which ensures peace and order in the community. The role of the myth is to justify the sacrifice of an innocent victim by pronouncing her guilty. The mimetic circle emanating from mimetic desire is the foundation of archaic society. The event of the cross breaks the circle; the cross stands for renunciation by Christ of mimetic desire and shows that man is inherently free and thus obligated to take responsibility for his actions and not pass it onto innocent and powerless victims. Furthermore, the cross confers upon man knowledge that he is inherently existentially free and thus a being of the future and not a prisoner of the past. Therefore, he can look at the past and present in the light of possibilities offered by the future in terms of his free choices and decisions, which means that memory of the past and the past itself are no longer fate but promises and heralds of the future. The past and future or memory and promise are not mutually exclusive but constitute a dialog, whereby the past opens the future and the future makes sense of the past. Heidegger uses hermeneutics of existence to stress that one should take an existential perspective to see the past in a relationship of dialog with the future.

*Key words:* mimetic theory, violence, hermeneutics of existence, existence, memory, promise, archaic culture, cross, Christianity, Jesus Christ, René Girard, Martin Heidegger

## 1. Mimetična želja – izvir človeka

V prispevku bomo obravnavali razmerje med spominom in oblubo v mimetični teoriji Renéja Girarda. Girard, utemeljitelj mimetične teorije, razmerja med spominom in oblubo ni posebej tematiziral, čeprav je bilo vse njegovo delo posvečeno vprašanju nastanka in razvoja človeka in njegove kulture. Mimetično teorijo smo vzeli za izhodišče našega razmišljanja, ker velja za danes eno najvplivnejših antropoloških teorij. Izhaja iz ideje, da človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, to je želji po posnemanju. Mimetična teorija torej vidi izvir in temeljno kohezijsko silo človeške kulture v posnemanju. Posnemanje je v svojem bistvu želja – »želja po biti kakor ...«. V tej luči – to je v luči mimetične želje – mimetična teorija razlaga človeško kulturo od njenih začetkov do njenega morebitnega konca. Mimetično željo razume tudi kot najširši antropološki okvir, znotraj katerega je mogoče razložiti kulturo v vseh njenih pojavnih oblikah. Kultura je torej nastala, se giblje in se razvija znotraj mimetične želje.

Po Aristotelu (*Poetika*, 48b6–7) je posnemanje značilno za vsa živa bitja; človek pa se od drugih živih bitij razlikuje po tem, da je bolj posnemovalen. Tudi mimetična teorija opredeli človeka kot hipermimetično bitje (Girard 2007, 9), to je kot bitje, ki je v svoji želji po posnemanju nezaustavljiv. Bolj ko mu neka prepreka onemogoča doseči želeni cilj, večja je v njem želja po tem, da bi cilj dosegel. Ta nezaustavljiva želja po posnemanju je gibalno vedno hitrejšega razvoja in vedno večje družbene

kohezije, s seboj pa prinaša tudi rivalstvo, izključevanje in konflikt. Prav nezaustavljivost želje za posnemanjem, ki je izvir ustvarjalnosti, razloži tudi moč človeške uničevalnosti in maščevalnosti. Maščevalnost je fenomen, ki je specifičen za človeško bitje. V konfliktu med dvema živalma, ki je posledica medsebojnega posnemanja in rivalstva za isti predmet, se premagana žival podredi močnejši; poraženec se podredi zmagovalcu. Pri človeku pa poraz željo po tem, da bi dosegel želeni cilj, še poveča in želja posnemovalca po poistovetenju z modelom, ki ga posnema in mu želi biti podoben, postane še močnejša. To človeka ne vodi samo k preseganju samega sebe, ampak ga vodi tudi v nevarnost, da uniči samega sebe. Porazenec se zmagovalcu ne podredi, ampak začne v sebi snovati načrte, kako se mu bo maščeval in ga končno premagal. Maščevanje je »stranski proizvod« človekove hipermimetičnosti. Hipermimetičnost, ki človeka s svojo ustvarjalno močjo dviguje nad naravo, nosi v sebi možnost samouničenja človeške kulture. Ustvarjalnost pomeni gibanje po skrajnih mejah človeške kulture, ki kulturo širi, a jo tudi ogroža. Ustvarjalnost torej izvira iz medsebojnega posnemanja in tekmovalnosti, ki vodita človeka k mejam njegovih zmognosti – tu pa se posnemanje zlahka spremeni v dvoboj, v rivalstvo, v medsebojno izključevanje in v nasilje. Nasilje zato ni naključna značilnost človeške kulture, ampak je njena najbolj notranja možnost, lastna človeški ustvarjalnosti. V samem jedru človeške ustvarjalnosti je možnost nasilja in samouničenja. Še več, nasilje samo v sebi teži k vedno več nasilja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Nasilje torej ustvarja vedno novo, vedno širše, vedno večje nasilje. Človeška kultura – ustvarjalnost – nosi v samem svojem bistvu možnost nasilja. V tem smislu sta nasilje in vojna pojma, ki po Clausewitzu nosita v sebi absolutno bistvo, to je: težita k popolnem uresničenju, k skrajnostim (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A).

Po Girardu obstajata dva modela obvladovanja nasilja. Ti dve možnosti sovpadata z dvema kulturnima-družbenima modeloma: z *arhaičnim* in *krističnim*<sup>1</sup> modelom.

## 2. Arhaična kultura

Prvi kulturni model obvladovanja nasilja je arhaičen (Girard 1972; 1982; 1987; 1999a). Večina Girardovih del je posvečenih študiju arhaičnih kulturnih oblik. Po Girardu so arhaične kulture pred-biblične kulture ali, natančneje, tiste kulturne oblike, ki jih biblična, svetopisemska kultura še ni »predelala«. Biblična kultura se uveljavljala in razodevala postopno; dokončno se je izrazila v evangeliju, v dogodku križa. Bistvo dogodka križa je odpuščenje. Z odpuščenjem se je Jezus odpovedal mimetični želji; tako je premagal arhaičnega človeka v sebi in pripravil mesto novemu človeku. Arhaičnega človeka vodi hipermimetična želja; novi človek pa se hipermimetični želji odpove. Kulturo novega človeka zato imenujemo kristično.

Skupna značilnost arhaičnih kultur je fenomen »grešnega kozla«, ki je v središču mimetičnega kroga. Z izrazom »mimetični krog« označujemo temeljni proces, na ka-

<sup>1</sup> S pridevnikom »krističen« označujemo tiste kulturne oblike, ki so odsev Kristusove drugačnosti.

terem temelji arhaična kultura. Funkcija mimetičnega kroga je vzdrževanje ravnovesja med dvema skrajnostma – to je: med redom in neredom –, med katerima se arhaična kultura giblje. Ustvarjalnost, ki izvira iz hipermimetične želje, ustvarja pogoje za vedno močnejše rivalstvo, konflikte in nered, ki se sčasoma spremenijo v »vojno vseh proti vsem«. Funkcija mimetičnega kroga je, da v trenutku, ko bi skupnost razpadla, nered transformira v red. Ta transformacija je rezultat žrtvovanja grešnega kozla. Žrtvovanje grešnega kozla spremeni kaotično »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, to je v enodušno nasprotovanje izbrani nedolžni žrtvi, na katero skupnost enodušno preusmeri vse nasilje in jo linča. Arhaična kultura je torej podrejena mimetičnemu krogu, katerega naloga je ohranjati ravnovesje med redom in neredom.

Pojasnilo to idejo! Človeška kultura izvira iz posnemanja, to je iz mimetične želje. Posnemanje ima strukturo mimetičnega trikotnika; sestoji torej iz treh elementov: 1) *posnemovalec*; 2) *model*, ki ga posnemovalec posnema; 3) *predmet*, ki ga ima model in ga zato hoče imeti tudi posnemovalec. Posnemovalec, ki ga vodi mimetična želja, posnema svoj model. Hoče *imeti* to, kar ima njegov model. Mimetična teorija pa pravi, da si posnemovalec ne želi predmeta zaradi predmeta, ampak zato, ker si ga želi njegov model. Posnemovalec si torej želi *biti* to, kar je njegov model; želi si željo svojega modela. Že prvi človek je želel »biti kakor Bog« (1 Mz 3,5). Bistvo posnemanja je torej »želja po *biti kakor ...*« Še natančneje, želja posnema željo (Oughourlian 2010, 21). S posnemanjem postaja posnemovalec vedno bolj podoben svojemu modelu; tako izginjajo razlike med njima. Za posnemovalca to pomeni »napredovati«, »učiti se«, »oblikovati se«.

Ta proces nosi s seboj tudi negativne posledice. Prva negativna posledica je postopno izgubljanje razlik med posnemovalcem in modelom (Girard 1990, 201; 1972, 90; 1999a, 214). Za arhaično kulturo, v kateri medsebojna razmerja temeljijo na jasno opredeljenih razlikah in hierarhiji, pomeni izguba razlik izgubo istovetnosti in samostojnosti; izguba istovetnosti pa vodi v pomešanost, v indiferenciacijo, v kaotičnost. Videli smo, da po Girardu posnemovalec prvotno ne želi predmeta, ki ga ima njegov model, ampak njegova želja posnema željo modela. To pomeni, da si želji posnemovalca in modela postajata vedno bolj podobni, vedno manj različni.

Bolj ko posnemovalec postaja podoben svojemu modelu, bolj se bo model čutil ogroženega od svojega posnemovalca; z njim se bo začel primerjati, tekmovati, končno bo začel tudi model posnemati svojega posnemovalca. Proces medsebojnega posnemanja in tekmovanja še pospeši izgubo razlik, na katerih skupnost temelji. Skupnost je tako izpostavljena kulturnemu kaosu in nevarnosti samouničenja. V samem bistvu posnemanja je torej navzoča skušnjava, ki skupnost vleče v spiralo konflikta in nasilja, v vsesplošno medsebojno izključevanje, v vojno vseh proti vsem.

Isti mehanizem mimetične želje pa nosi v sebi tudi obrambni mehanizem grešnega kozla, katerega funkcija je ponovno vzpostavljanje mej in razlik (diferenciacija). Mehanizem grešnega kozla je inherenten mimetični želji sami in se sproži v trenutku, ko je skupnost v nevarnosti, da uniči sama sebe. Mehanizem grešnega kozla kaotično nasilje, razpršeno po skupnosti (to je: »vojno vseh proti vsem«), preusmeri na eno nedolžno žrtev, ki je v Svetem pismu dobila ime »grešni kozel« (3 Mz 16).

Grešni kozel se žrtvuje, to je: izključi se iz skupnosti. To žrtveno dejanje povleče mejo med »znotraj« in »zunaj«, med svetim in profanim, ki se je v času kaotičnega nasilja in indifferenciacije izgubila. S tem se začnejo v skupnost vračati meje in razlike, ki ji vračajo red, spravo in mir. Nasilje, ki je bilo do sedaj razpršeno po skupnosti, se z žrtvovanjem grešnega kozla prenese na eno, nedolžno žrtev.

Analiza arhaičnih mitov, ki govorijo o žrtvovanju grešnega kozla, kaže, da je žrtvovanje imelo dve fazi. Najprej je treba nedolžno žrtev narediti krivo. To fazo Girard imenuje »demonizacijo«. Demonizacija preusmeri nasilje na nedolžno žrtev, ki jo mimetični mehanizem izbere zaradi njenih posebnih lastnosti (npr. šibki, berači, bolni, dvojčki, belini itd.). Preusmeritev vsega sovraštva na nedolžno žrtev naredi skupnost enodušno, to je: enotno v sovraštvu do nedolžne žrtve. Skupnost torej žrtvuje nedolžnega in se s tem reši pred samouničenjem. V tej moči grešnega kozla, ki reši skupnost pred samouničenjem, pa skupnost prepozna božansko moč žrtve. Tej moči skupnost pozneje pripiše moralno-pravno avtoriteto. To fazo imenuje Girard »divinizacija«. Transformacija *grešnega kozla v božanstvo* je torej arhaičnim družbam zagotavljala moralno-pravni red. S tem se mimetični krog sklene. V skupnost se vrne red, to pa je obenem tudi začetek novega mimetičnega kroga.

Za mehanizem grešnega kozla je torej značilno, da »izganja nasilje z nasiljem« (Girard 1982, 278), in sicer obredno in nadzorovano. Nasilje, ki ga ustvarja mimetična želja, je vedno večje in se praviloma konča z izključitvijo, z žrtvovanjem, z umorom. To je po Girardu pomen besed iz evangelija: »... satan izganja satana ...« (Mt 12,26) Sama v sebi je hipermimetična želja uničevalna in smrtonosna, je pa tudi zdravilna: v trenutku, ko ogrozi svoj lastni obstoj, se v njej sproži obrambni mehanizem grešnega kozla. Ta z manjšim nasiljem iz skupnosti izloči za skupnost nevarno nasilje; z žrtvovanjem posameznika reši skupnost.

Po Girardu *arhaični miti* govorijo o mimetičnem krogu; v njih prepozna vse elemente mimetičnega kroga: 1) *mimetično nasilje ali kriza* (= kaotično nasilje, ki je posledica mimetične želje), ki se razširi po skupnosti in skupnost spremeni v »vojno vseh proti vsem«; 2) *demonizacija*, ki okrivi nedolžno žrtev, da bi kaotično nasilje preusmerila nanjo in s tem rešila skupnost nasilja; 3) *divinizacija*, ki grešnega kozla pretvori v sveto in s tem vrne skupnosti božanski, moralno-pravni okvir, spravo in red.

Bistvo mita je sprevačanje resnice – to je: laž. Mit prikriva resnico o nasilju skupnosti nad nedolžno žrtvijo; to nasilje celo opravičuje. Miti torej ne prikazujejo nasilja, kakor ga prikazujejo starozavezni psalmi ali starozavezna knjiga o Jobu, ampak to nasilje skrivajo. Zato so miti privlačni za sodobnega bralca. Nasprotno pa sodobni bralec svetopisemskim pripovedim očita nasilje, ker prikazujejo nasilje. Sodobni bralec ne razume, da miti nasilja ne prikazujejo, ker ga želijo skriti; svetopisemske pripovedi pa ga prikazujejo, ker proti nasilju protestirajo.

V tem, da mit opravičuje uboje, nasilje in žrtvovanje, vidi Girard vzporednico z evangeljskim razumevanjem Satana. Satana, ki ga imenuje »diabolos«, evangelist Janez istočasno prikaže kot »morilca od začetka« in »očeta laži« (Jn 8,44). Prav smrtonosnost in laž prepoznava mimetična teorija v mimetični želji.

### 3. Kristična družba

Drugi model obvladovanja mimetičnega nasilja je krističen (imenovan po Kristusu). Po Girardu predstavlja dogodek križa največjo revolucijo v zgodovini človeštva (Girard 1987, 401). Na križu se je zgodilo nemogoče; na njem je Kristus premagal »naravni elementarni zakon«, ki je zakon hipermimetičnosti. Kristus se je odrekel zakonu tiste želje, ki je človeka ustvarila in ki gospoduje nad človeško kulturo. Kristus se je odrekel mimetičnemu krogu, to je krogu posnemanja, medsebojnega primerjanja, tekmovalnosti in rivalstva, konflikta, izključevanja in žrtvovanja in končno umora in laži. Hipermimetična želja neizprosno gospoduje nad človekom s svojim »naravnim elementarnim zakonom«, ki je temeljni zakon arhaičnega človeka. Kakor je Girard (2007) pokazal v svojem komentarju h Clausewitzevemu delu *Vom Kriege* (1832), je mimetična želja v svojem bistvu usmerjena k podrejanju in k obvladovanju nasprotnika, k dvoboju in končno k vojni. To je Clausewitz (2000, knj. 3,16) imenoval »naravni elementarni zakon«, ki teži k skrajnostim, vse do spopadov na najširši svetovni ravni.

Hipermimetična želja je torej absolutna; teži k skrajnostim; ne pozna meja; v njej ni zadrževanja in zaustavljanja; tudi, ko se zadržuje ali umika, je to z namenom večje zaostritve in eskalacije v nadaljevanju. Naravni elementarni zakon, ki mu je mimetična želja podrejena, sili k absolutnemu izničenju nasprotnika. Dvoboj na najnižji ravni in vojna na najvišji ravni sta podrejena istemu naravnemu elementarnemu zakonu, ki vedno ostreje sili k prevladi in izničenju nasprotnika. Maščevanje pa je gonilna sila v eskalaciji nasilja. Maščevanje kaže, da mimetična želja v težnji k absolutni prevladi ne sprejme omejitev, podreditev in porazov. Maščevanje ne pozablja; obrnjeno je nazaj v preteklost; prihodnost ga ne zanima; v maščevanju torej mimetična želja dokazuje svojo dominantno vlogo z zaostrovanjem nasilja.

Na tej točki se pokaže Kristusova drugačnost in revolucionarnost. »Vi ste od tega sveta, jaz pa nisem od tega sveta,« uči Kristus (Jn 8,23). Kristus se odpove »naravnemu elementarnemu zakonu«. Odpove se mimetični želji; oklene se Očetove volje in jo živi. Na križu zato ni več mesta za maščevanje – na križu zmaga odpuščanje. V tem je najgloblja logika krščanstva, ki je prelomilo z logiko sveta; krščanstvo je osvojilo svet, ker se ni pustilo voditi mimetični želji, ki je želja po podreditvi nasprotnika. »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo. V tem je njegova velika moč.« (Girard 1999b, 13)

Kakšen je bil učinek križa? 1) Drugače od mita, ki nedolžno žrtev lažno prikaže kot krivo, križ žrtev prikaže v njeni nedolžnosti. V luči križa se nedolžno pokaže kot nedolžno. Križ odrešuje. 2) Križ, ki na nasilje ne odgovarja z nasiljem, z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ne ustvarja novih žrtev, zato ne potrebuje laži, da bi z njo prikival nasilnost. Mit resnico zakriva v laž, križ resnico odkriva. 3) Hipermimetična želja, ki uokvirja arhaično kulturo, vrača zob za zob, oko za oko; vodi jo maščevanje, obrnjeno v preteklost, da bi povrnilo izgubljeno in dokazalo svojo premoč. V hipermimetični želji torej ni pravega prostora za prihodnost; veže se na preteklost. Nasprotno pa kristično kulturo vodi in usmerja odpuščanje, ki odpira človeku pot v prihodnost. Odpušča lahko žrtev, ki se ne ozira v preteklost z name-

nom, da bi se maščevala, ampak gleda v prihodnost. V tej drži je zmožna storilcu odpustiti. Odpuščanje ni slepo za zla dejanja storilca; nasprotno, odpuščanje priznava hudodelcu, da je večji od svojih dejanj, zato ga njegova zla dejanja iz preteklosti ne določajo v celoti; ta dejanja ga ne povzamejo v celoti vase; tudi preteklost ga ne povzame celoti vase; odpuščanje hudodelcu odpira nove možnosti, novo prihodnost. Pravi mu, da je »večji od svojih dejanj« (Ricœur 2004, 493). S tem odpuščanje žrtev in hudodelca odvezuje od preteklosti, v katero ju zapira maščevanje, in jima odpira vrata prihodnosti.

Kristična kultura, ki jo je pripravljala stara zaveza – predvsem preroki, psalmi, Jobova knjiga ali zgodba o egiptovskem Jožefu –, omogoča človeku spoznati samega sebe v svoji pravi biti, kot eksistenco, ki je odprta za prihodnost. Možnost, ki jo odpre evangelij, da človek pogleda nase z vidika prihodnosti, človeka odrešuje usode in mu daje eksistenčno svobodo, to je zmožnost, da si prihodnost sam izbere in jo oblikuje. Kristična kultura, ki je odpoved mimetičnemu krogu, človeka uči, naj krivde za zlo ne prenaša na nemočne in nedolžne žrtve, ampak naj vzame nase vso težo svoje eksistence in odgovornost za svoja dejanja; uči ga, da dejanj človeka ne vodi skrita sila usode, ampak da so njegova dejanja posledica osebnih izbir in odločitev. S tem človeka vzpostavlja v samostojnega, zase in za skupnost odgovornega posameznika, ki je odgovoren tudi za to, da se odpove nasilju, ki ga nosi v sebi. Ta odpoved človeka osvobaja preteklosti in mu odpira prihodnost.

Arhaične institucije (obred, mit, sveto, prepovedi, zapovedi idr.) so se po Girardu razvile iz izvorne institucije, ki je bila institucija grešnega kozla. Vse institucije so imele isti namen kot institucija grešnega kozla: zaščita proti nasilju, v katerem bi se skupnost utopila; zadrževanje eskalacije nasilja do skrajnosti; odvajanje in izločanje nasilja iz skupnosti. Obrambni mehanizem, ki je temeljil na žrtvovanju nemočnih in nedolžnih žrtev, se je v luči križa razodel kot nasilje in laž. V luči evangelija se pokaže resnica, prikrita v mitih, da ima arhaično sveto svoj izvor v nasilju in v laži, to je: da so žrtve, ki jih skupnost demonizira, nato pa divinizira, v resnici nedolžne. Vseeno: funkcija svetega, ki tako nastane, je zadrževanje skrajnega nasilja, ki ga prinaša maščevalnost.

Bog, ki se razodene v Kristusu na križu, deluje nasprotno: nemimetično, nenasilno, nemaščevalno – kot odpuščanje. V luči križa se kaže, da prava narava Boga ni maščevanje in nasilje, ampak odpuščanje; Bog se ne potrjuje v tem, da bi človeka kot usoda zapiral v preteklost, ampak v tem, da mu odpira prihodnost in svobodo. V luči križa, ki razkrije nasilno in lažno naravo arhaičnega svetega, so začeli arhaični bogovi izgubljati svojo verodostojnost in moč ter izginjati, začela pa se je krepiti skrb za nedolžne žrtve. Skrb za zaščito nedolžnih žrtev je v središču sodobne kulture. Ta skrb ima svoj izvir v dogodku križa. Kljub sodobni kulturi skrbi za nedolžne, ki izvira iz razodetja, tudi danes človek ni povsem osvobojen mimetične želje, ki ustvarja rivalstvo, konflikte, nasilje in nedolžne žrtve. Tudi sodobni svet ustvarja grešne kozle – nedolžne žrtve –, a jih retrospektivno ne divinizira in jih ne sakralizira. Dogodek križa je razodel, da so grešni kozli nedolžne žrtve in ne božanstva. Mehanizem grešnega kozla danes zato ni več zmožen proizvajati svetega, katerega vloga je bila varovati skupnost pred eskalacijo nasilja do skrajnosti. Brez te zaščite

je zato sodobna kultura v nevarnosti, da se nasilje v njej zaostri do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih oblik. Démonične oblike so tiste monstrozne oblike zla, ki jih je nemogoče razložiti iz človeške narave – skozi nje se torej ne kaže človek, ampak ne-človek, *monstrum*. Apokaliptično nasilje pa grozi človeštvu s popolnim samouničenjem. Po Girardu je edina možnost, ki lahko človeka reši pred skrajnimi oblikami nasilja odpoved mimetični želji. V tem vidi Girard bistvo nove etike in novega človeka (Girard 2007, 64; Petkovšek 2014a; 2014b.). Temelj moralnega reda v kristični družbi je odpoved mimetični želji, v arhaični družbi pa je to vlogo imelo sve-to, ki ga je proizvajal mehanizem grešnega kozla.

#### 4. Spomin in obljuba v arhaični in kristični kulturi

Do hipermimetične želje, ki ji človek dolguje svoj izvor in razvoj in je obenem sila ustvarjalnosti in rušilnosti, lahko človek zavzame dve temeljni, a nasprotni drži: arhaično in kristično. Ti dve zadržanji se po Girardu v Svetem pismu kažeta v dveh najvišjih modelih: »Dva najvišja modela sta: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138)

Po Girardu je svetopisemska beseda Satan ime za hipermimetično željo, ki človeka zapeljuje, zaslepljuje in ga vodi v brezmejno posnemanje; prva dva človeka sta na primer hotela postati kakor Bog (1 Mz 3,5). S tem vodi človeka v rivalstvo, v izključevanje in končno v uboj nedolžne, nemočne žrtve; svoja zla dejanja nato z lažjo upravičuje in prikazuje kot dobra. Hipermimetična želja, ki je generator nasilja in laži, je v svoji eskalaciji nezaustavljiva – ustavi jo le njej lastni obrambni mehanizem grešnega kozla v trenutku, ko bi se utopila v svojem lastnem nasilju. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«.

Kristus predstavlja nasproten model odpovedi mimetični želji; Kristus se ne pu-sti voditi hipermimetični želji, ki v človeku uniči njegovo istovetnost. S tem, da hoče Kristus uresničevati Očetovo voljo, ohrani svojo istovetnost.

Ti dve drži določata tudi način privzajanja preteklosti in prihodnosti. Preteklost si prisvajamo s spomini, prihodnost z obljubami. Kakšno je mesto spomina in obljube v okviru teh dveh temeljnih modelov, arhaičnega in krističnega?

Gonilna sila arhaične kulture je *sprejemanje* hipermimetične želje; moč hipermimetične želje pa je maščevanje, zaostrovanje nasilja, eskalacija, težnja k popolni podreditvi nasprotnika. Hipermimetična želja ne sprejema mejá in porazov; to se kaže v maščevanju. Maščevanje pa je v funkciji preteklosti; maščujem se vedno »za nazaj«, za pretekle poraze. Hipermimetična želja – in z njo arhaični človek – je zato ujetnica preteklosti; preteklost je njena usoda; od preteklosti se ne more ločiti, zato nima prihodnosti. Arhaični spomin je zgolj spomin – brez obljube. Ta spomin vidi pred seboj samo možnost maščevanja, vračanje v preteklost; ne vidi novih možnosti, možnosti, da se spremeni in da postane drugačen, novi človek; pred seboj nima prihodnosti, zato ostaja vedno isti stari človek, kakor Sizif, ki mu kamen vedno znova uide nazaj na začetek in mu onemogoča, da bi se ločil od preteklosti.

Gonilna sila kristične kulture pa je *odpoved* hipermimetični želji; v jedru te odpovedi je odpuščanje. Križ razodene nasilnost in lažnost arhaične kulture, ki temelji na mehanizmu grešnega kozla. Križ demistificira; človeka osvobodi laži, slepil, iluzij, malikov; tako ga odpre za resnico, za eksistencialno, notranjo, duhovno svobodo in mu naloži odgovornost za lastno eksistenco. V perspektivi križa človek spozna, da nobena brezizhodna situacija ni brez izhoda, da lahko smrti sledi vstajenje. Na križu se razodene bistvo eksistence, da je človek bitje prihodnosti; da je njegova bit, ki jo Heidegger opiše kot *Zu-Sein*, namenjena novi biti, prihodnosti. Eksistenca ni ujetnica preteklosti – nasprotno, njeno bistvo je skrito v prihodnosti, v novosti. Bistvo človeka je v tem, da je v vsakem novem trenutku »novost« in zato ni le podaljšek preteklosti. Križ – dogodek in simbol – razodeva, da je bistvo eksistence prihodnost. Ta korak v prihodnost pa ni mogoč brez odpuščanja – odpuščanje je v bistvu krističnega modela.

Meja med maščevanjem in odpuščanjem je meja med arhaičnim in krističnim modelom. Razlika, ki ju ločuje, je v njunem odnosu do preteklosti in do prihodnosti. V arhaični kulturi je človek odvisen od mimetične želje – ta *odvisnost* mu onemogoča, da bi sebe spoznal v svoji eksistenci, v svoji biti-za-prihodnost, in da bi v prihodnost tudi stopil. V kristični kulturi pa se človek mimetični želji odpoveduje – ta *odpoved* ga osvobaja preteklosti in ga odpira za prihodnost. V tej perspektivi lahko spomini postanejo obljava. Arhaičen model človeka zapira v preteklost, v kletko usode, drugi ga odpira za prihodnost, za svobodo.

Spomin in obljava človeku omogočata privzemanje svoje eksistence. Spomin mu omogoča privzemanje preteklosti, obljava prihodnosti. Brez spomina ne bi imeli preteklosti, brez obljube ne bi imeli prihodnosti. Brez spomina se ne bi mogli učiti, brez obljub se ne bi mogli razvijati. Spomini in obljube človeku omogočajo uresničevati njegovo eksistenco. Svojo eksistenco lahko torej človek uresničuje znotraj okvirov, ki mu jih določajo spomini in obljube.

Spomin in obljava lahko delujeta neavtentično, neskladno s svojim eksistencialnim potencialom in poklicanostjo. Spomin deluje neavtentično, ko ni obljava prihodnosti. Spomin, ki ni v službi prihodnosti, je le mitologija v službi preteklosti; obljava, ki je izgubila stik s preteklostjo, pa je utopija. Prihodnost ni podaljšek preteklosti in preteklost ni predprostor prihodnosti – vseeno sta neločljiva. »Poreklo vedno ostaja prihodnost,« je zapisal Heidegger (1995, 98). Preteklost in prihodnost nista izpeljanki ena iz druge, lahko pa ena drugo osvetljuje in razkrivata v novih, neslutelih možnostih.

Te avtentične prepletenosti med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo ne najdemo v *metafizičnem času*, v *mitološkem času* in v *utopičnem času*. 1) V *metafizičnem času* sedanost prevlada nad preteklostjo in prihodnostjo (Klun 2014a, 193); Aristotel v sedanosti vidi edini pravi čas – preteklost, ki je ni več, in prihodnost, ki je še ni, imenuje »odpadnika« (*Fizika*, 223 a 5). 2) Neavtentičen je tudi *mitološki čas*, v katerem preteklost prevlada nad sedanostjo in ji zapira prihodnost; mitologija ne pozna prihodnosti; vse se dogaja znotraj izvirnega časa; sedanost je le podaljšanje preteklosti. 3) *Utopija*, ki je vsa usmerjena v prihodnost,



revolucionarno zavrača sedanost in preteklost. V njima ne vidi nobene vrednosti, zato je »strast po uničevanju tudi ustvarjalna strast!« (Bakunin 1974, 204)<sup>2</sup> Človek lahko torej razume in živi svoj čas neavtentično, to je neskladno z eksistencialno naravo časa, ki je časenje. Takšno razumevanje je lahko konzervativno (izhaja zgolj iz preteklosti in je proti-razvojno), utopično (izhaja zgolj iz prihodnosti in je destruktivno) ali metafizično (izhaja zgolj iz sedanosti in je totalizirajoče, devitalizirajoče in dehistorizirajoče).

## 5. Heideggerjeva tipologija različnih razumevanj zgodovine

Po Girardu torej obstajata dva temeljna odnosa do časa in do preteklosti: arhaičen in krističen odnos. Prvi je neavtentičen, drugi avtentičen. Tudi po Heideggerju šele krščanstvo omogoči avtentično razumevanje časa. Girard in Heidegger sta si enotna v tem, da se je avtentičen odnos do časa razodel v krščanstvu. To prikaže Girard z antropološkega, Heidegger z eksistencialno-ontološkega vidika; prvi razlaga človeka kot rezultat hiperimitivne želje, drugi kot tu-bit (*Da-sein*). Heideggerjeva hermenevtika človeka kot tu-bit nam lahko pomaga razumeti vlogo, ki jo ima po Girardu dogodek križa za razumevanje časa.

Po Heideggerju časa ne smemo razumeti kozmološko-fizično kot treh ločenih razsežnosti, ampak psihološko-eksistencialno kot prepletenost preteklosti, sedanosti in prihodnosti. To prepletenost je Heidegger imenoval »časenje« (*Zeitigung*). V eksistencialni luči – z vidika tu-bit – ima preteklost svoje mesto v prihodnosti in prihodnost v preteklosti. Zato tudi ni mogoče ločevati spomina od obljub; v spominu se kažejo obljube – v obljubah se kaže spomin. Drugače kot Grki, ki so ostali ujeti v kozmološko-fizično razumevanje časa, je po Heideggerju prvotno krščanstvo dojelo ta eksistencialni pomen časa; po Girardu je to razumevanje časa omogočil dogodek križa.

Leta 1920 je Heidegger v svojih predavanjih z naslovom *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993, 43–44 [§ 6]; prim. Heidegger 1986, § 5; Petkovšek 2004, 23–29) razvil tipologijo različnih zgodovinskih pogledov na preteklost. Zgodovina je način razumevanja preteklosti; je pogled na preteklost; je določena strategija ohranjanja preteklosti za sedanost in za prihodnost. To prisvajanje pa je lahko avtentično ali neavtentično. Kaj pomeni za Heideggerja avtentično ohranjanje preteklosti? Heidegger odgovarja: »... narediti umljive smisel in motive izvirnega življenja.« (Heidegger 1993, 59) Heidegger je jasen: misel je v službi življenja – izvirnega življenja; njena naloga je, pomagati človeku, da bi v svoji konkretni, faktični situaciji razumel *smisel* življenja in  *motive*  življenja. Izvirno življenje je življenje, ki ga človek še ni objektiviral, to je spremenil v teoretični predmet. Preteklost, ki v obliki spomina prihaja k človeku na avtentičen način, je v službi izvirnega življenja. To pomeni, da preteklost, na katero ne gledam z vidi-

<sup>2</sup> »The passion for destruction is a creative passion, too!«

ka izvirnega življenja, ni avtentična, in da človek, ki ne živi iz avtentične zgodovine, nima dostopa do izvirnega življenja. Zakaj? Razumevanje časa je najbolj izvirna pot, po kateri človek prihaja k sebi. Človek ima dostop do izvirnega življenja znotraj avtentičnega razumevanja časa. Izvorno življenje je torej v središču Heideggerjeve misli, avtentično razumevanje časa pa je osnovni pogoj, ki človeku omogoča živeti življenje na izvoren način, to je: ne-objektivirano, ne-teoretično, ne-odtujeno. Spomin in zgodovina človeku odpirata pot do izvirnega življenja, lahko pa mu to pot tudi zapreta. Kakšno je torej avtentično razumevanje zgodovine? Heidegger našteje šest pogledov na preteklost – torej: šest pomenov pojma »zgodovina« –, od katerih je le eden povsem avtentičen, takšen, ki človeku omogoča vzeti nase izvorno življenje. Zgodovino lahko torej razumemo:

- kot znanost;
- kot objektivno zgodovino, ki obsega celoto zgodovinskih dejstev;
- kot izročilo;
- kot zgled ali model;
- kot dogodek;
- kot najbolj lastno preteklost.

Samo v 6. primeru je po Heideggerju razumevanje zgodovine avtentično. Kaj torej pomeni pojem »zgodovina« v naštetih primerih:

– *zgodovina kot znanost* – ta tip razumevanja zgodovine se kaže v izjavi: »Priatelj študira zgodovino.« Zgodovino tu razumemo v teoretičnem smislu kot védenje, ki je ločeno od eksistence, od tu-bití; podrejena je teoretičnim kriterijem in ne odgovarja na vprašanja tu-bití.

– *objektivna zgodovina kot celota zgodovinskih dejstev* – ta tip se kaže se v izjavi: »Poglejte zgodovino – moj prijatelj dobro *pozna zgodovino filozofije*.« Zgodovino tu razumemo kot zbirko dejstev, povezanih v celoto v skladu z določenimi apriornimi kriteriji; podrejena je vnaprejšnjemu kriteriju (*a priori*), ki določa, kaj je celota, jo uokvirja in jo dela objektivno. V ozadju tega pristopa je drža platonskega idealizma, ki omogoča znanost. To pomeni: po vnaprej izbranem kriteriju subjekt izbira idealne predmete in tudi sebe razume na isti način kot absolutnega, od ničesar odvisnega idealnega opazovalca, zmožnega s svojim pogledom zajeti zgodovino kot celoto pozitivnih dejstev, ločeno od življenja in od subjekta opazovanja. Zgodovinar v zgodovino ni vpleten; je le opazovalec; njegova naloga je abstrahirati in idealizirati, v skladu z apriornim kriterijem; smisel zgodovine tu določa *a priori*, in ne eksistenca. Zgodovina tu ne problematizira pravega problema zgodovine, ki je človek v svoji *tu-bití*, v svoji eksistenci, v konkretnosti (Heidegger 1993, 86); zgodovina je tu ločena od »lastnega sveta« (*Selbst-welt*); posameznika ne nagovarja in ga pozablja. Tako deluje platonski idealizem. Tej objektivizirajoči, idealizirajoči, platonizirajoči zgodovini pa je nasproti »/.../ zgodovina, ki smo mi sami« (*/.../ Geschichte, die wir selbst sind*) (Heidegger 1978, 5). To je tudi naloga filozofije: odpirati pot k takšnemu zgodovinskemu razumevanju, ki omogoča izkušnjo faktičnega, še ne objektiviranega življenja. »Izkušnja faktičnega življenja pripada filozofiji v čisto posebnem izvornem smislu.« (1993, 38)

– *zgodovina kot izročilo oziroma tradicija* – ta tip se kaže v izjavi: »*So ljudstva brez zgodovine.*« Po Heideggerju ta izjava kaže, da je mogoče zgodovino razumeti tudi kot izročilo, ki oblikuje okolje, ambient (*Um-Welt*), v katerem nekdo živi, in s tem pomenskost, iz katere se napaja. To pomeni, da človek ne živi iz svoje eksistence, ampak iz izročila. To ga lahko spodbuja k temu, da sprejme nase svojo eksistenco, svoj *lastni svet* (*Selbst-Welt*), svojo prihodnost, a končno o njem odloča njegova pripadnost izročilu. Zaradi tega človek bremena svoje eksistence ni zmožen vzeti nase. Zanj velja: »*Pripadam, torej sem.*«

– *zgodovina kot vzorčna zgodovina* – ta tip se kaže v izjavi: »*Historia vitae magistra.*« Tu človek smisla svoje eksistence ne išče v sebi, ampak v zgodovinskih likih, ki jim sprejema in jim sledi kot svojim zgledom. Ta odnos do preteklosti je lahko poglobljen in domačen, a preteklost je tu še vedno nekaj zunanjega in ni del eksistence same.

– *zgodovina kot (posebni) dogodek* – ta tip se kaže v izjavi: »Danes se mi je pripetil neprijeten *dogodek.*« V tem pojmu se kaže »faktično razumevanje« besede *zgodovina*: dogodek tu pomeni nekaj, kar se zgodi izven človeka in nanj vpliva.

– *zgodovina kot najbolj lastna preteklost* – ta tip se kaže v izjavi: »Ta človek ima za seboj *žalostno zgodbo.*« Po Heideggerju se v tej izjavi kaže avtentičen odnos do preteklosti. Tu preteklost ni več nekaj zunanjega, ampak je človeku lastna in ga dela to, kar je; ta preteklost ni preteklost, ki je minila, ampak ostaja in *je* tu tako, da jo lahko človek vedno znova uporabi, vsakič z novega vidika in v novem smislu. V jedru tega razumevanja preteklosti je »možnost ponovljivosti« (*Wiederholbarkeit*). Prihodnost se tu kaže kot možnost nenehnega obnavljanja in prenavljanja eksistence. Preteklost tu ni »dokončnost«; k njej se je mogoče vračati, jo ponovno zajemati in jo ponavljati do mere, da jo na novo iznajdemo. Spomin tu ni mrtev, objektivni, dokončen, ampak je živ. Ta živi spomin ima moč transformacije in ustvarjanja novega. Takšno razumevanje preteklosti je najbližje »hermenevtiki *tu-bit*«. Človek – *tu-bit* – sebe najbolj pristno razume in jemlje nase, ko lahko k sebi in svoji preteklosti vedno znova pristopa tako, da se odkriva in ustvarja na vedno nove načine.

V naštetih primerih Heidegger prikaže različne kriterije prisvajanja in razumevanja preteklosti in poskuša odgovoriti, kaj pomeni avtentično razumevanje preteklosti. Avtentično razumevanje preteklosti ni pogled na preteklost, ki se podreja *apriornim kriterijem*, ki enemu delu preteklosti dopuščajo, da vstopi v sedanost, drugi del pa izključujejo. Takšen odnos do preteklosti ni dialoški. Prav tako ni avtentično razumevanje preteklosti *faktično*. Takšno razumevanje razume preteklost zgolj kot zbirko zunanjih dogodkov in dejstev, ki so zunanji glede na subjekt. Tu subjekt tudi sebe razume kot zunanjega, neodvisnega opazovalca, dvignjenega nad dogodke in zmožnega – kakor od zunaj – zajeti celoto preteklih dogodkov. Tudi tu med subjektom in preteklostjo ni dialoga. Isto velja za zgodovino, ki jo človek razume kot zbirko zgledov, po katerih se lahko ravna, in za zgodovino, ki jo razumemo kot izročilo, ki določa pomenskost okolja, v katerem živimo. Tudi zgodovina kot zgled in zgodovina kot izročilo sta zunanja glede na subjekt. Preteklost tu ne

deluje kot del subjekta, kot del tu-bit, ki bi jo človek nosil v sebi kot svojega so-govornika, s katerim je v dialogu. Avtentično razumevanje zgodovine pomeni razumeti »zgodovino, ki smo mi sami«; z njo je eksistenca v dialogu.

## 6. Sklep

Vrnimo se k Heideggerjevi »hermenevtiki tu-bit« in se vprašajmo, kako Heidegger razume človeka v njegovi eksistenci in kakšna je v eksistenci vloga preteklosti? Z analizo odnosa, ki ga ima človek do mimetične želje, je Girard pokazal odločilno vlogo, ki jo ima za avtentično razumevanje časa dogodek križa. Križ – kot dogodek in simbol – razkriva zmožnost človeka, da sprejme nase svojo bit, svojo eksistenco, svojo prihodnost. Križ pokaže, da človek ni samo funkcija preteklosti, kakor je to v arhaični kulturi, ampak da je zmožen sprejemati nase prihodnost. Avtentična zgodovina je časenje; je »dogajanje« (nem. *Geschehen*; fr. *l'advenir-historial*). Dogajanje pa je preseganje samega sebe; je nenehno prihajanje nečesa novega – to je izviren način *lastne biti* (*Selbst-welt*).

Razumevanje preteklosti – zgodovina – je avtentično tedaj, ko omogoča, da preteklosti ne vidimo le kot preteklosti, ampak kot dogajanje, ki človeku omogoča, da presega samega sebe, se odpira novim možnostim, novi prihodnosti in tako živi izvorno življenje. V tem je bistvo eksistence, ki ne stoji izven zgodovine ali nad njo, ampak je sama časenje, dogajanje, odpiranje v v prihodnost (Klun 2014b, 194). V tej luči je treba razumeti tudi odnos človeka do njegove preteklosti. Preteklost je ena od razsežnosti eksistence, zato preteklost ni nekaj zunanjega glede na eksistenco. Zgodovina izvorno ni nekaj zunanjega, objektivnega, ampak je *dogajanje eksistirajoče tubiti*. Po svojem izvoru zgodovina niso apriorni kriteriji, pretekla dejanja, vzorci ali izročilo, ampak je eksistenca sama, ki sebe dojema kot dogajanje, kot dialog s preteklostjo in preseganje te preteklosti. Tudi zato je zgodovina kot znanost bistveno povezana s pripovedjo. Ne gre in ne more iti le za nabor zgodovinskih dejstev, kajti pomen pripovedi »občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti« (Strahovnik 2015, 256). Če preteklost razumemo kot nekaj, kar je izven človeka, razumemo zgodovino ne-eksistenčno, ne-zgodovinsko, ne-dogodkovno, ne-življenjsko. Takšno razumevanje zgodovine je neavtentično. Avtentično razumevanje preteklosti izhaja iz pravega razumevanja človeka: eksistenca – to je: bit človeka – je *Zu-Sein* (Heidegger 1986, 42; 440); je bit, ki nosi v sebi obljubo prihodnosti. V eksistenci stoji možnost nad dejanskostjo. »Možnost stoji višje kot dejanskost.« (38) Biti pomeni »moči-bit« (*Seinkönnen*). Bistvo človeka torej ni v tem, kar že-je, ampak v možnostih, ki jih njegova bit ima. Temu je podrejeno razumevanje preteklosti. Preteklost je torej v službi prihodnosti in spomin je v službi obljuje. Takšno razumevanje človeka omogoči križ kot dogodek in simbol.

V odnosu do preteklosti torej človek ni objektivni opazovalec ali posnemovalec, ampak soigralec na polju časenja, v katerem se v eno spletajo preteklost, sedanjost in prihodnost. V tem prepletanju preteklost človeku odpira novo prihodnost

– in prihodnost človeku omogoča novo razumevanje preteklosti. V teku časa človek pozablja in, še več, odpušča. Prav odpuščanje je tisto, po čemer prihodnost kaže, da je avtentična in da služi svojemu namenu. Prihodnost razumemo prav, ko jo razumemo kot čisto novost, ki ni podaljšek preteklosti. Eksistencialno resnico dojamemo, ko dejanskost podredimo možnostim. Resnica o človeku – eksistencialna resnica – je resnica o možnosti njegove transformacije in spreobrnjenja. O tem govori križ; v tem je resnica križa. Križ ne govori o »elementarnem naravnem zakonu«, o nujnosti maščevanja, o tem, da se človek ne more spreobrniti in da je ujet v kletko usode. Nasprotno, križ govori o tem, da je človek v svojem bistvu svoboda; govori torej o preseganju preteklosti, o možnosti odpuščanja, o možnosti, da postane novi človek, o možnosti nemožnega. V tej luči spomin ne deluje več kot usoda, kot silnica, ki človeka neizprosno vodi v maščevanje, v ponavljanje in zaostrovanje starih nasprotij, v spiralo nasilja, ampak se kaže v svoji preroški, mesijanski razsežnosti, ki osvobaja in nosi v sebi obljubo novega sveta, novega neba in, končno, novega človeka.

## Reference

- Bakunin, Michael.** 1974. *Selected Writings*. New York: Grove Press.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1972. *La violence et le sacré*. Pariz: Grasset.
- . 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset
- . 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1990. *Shakespeare, les feux de l'envie*. Pariz: Grasset.
- . 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. *La vraie mondialisation, c'est le christianisme*. *L'express*, 14. 10.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Entretien avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Heidegger, Martin.** 1978. Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen (1919/21). V: *Wegmarken*, 1–45. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2014a. Krščanstvo pred izizzvom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74:191–199.
- . 2014b. Early Heidegger's Methodology and its Challenges for the Future. *Toronto Journal of Theology* 30, št. 2:191–210.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme: Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Bern, New York: Peter Lang.
- . 2014a. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija. *Bogoslovni vestnik* 74:215–234.
- . 2014b. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75:253–263.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 509—522  
 UDK: 27-285.2: 165.731  
 Besedilo prejeto: 09/2016; sprejeto: 12/2016

*Borut Pohar*

## Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike

*Povzetek:* Logični pozitivizem je s svojimi predpostavkami povzročil, da se je krščanska apologetika umaknila v ozadje. Postpozitivizem, ki se je pojavil kot odgovor na logični pozitivizem, je s svojo historicistično logiko pokazal, kaj znanost dejansko je – in ne, kaj bi domnevno morala biti. Postpozitivistični principi – kot so teoretska obloženost opazovanj, pomenov in dejstev, teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi in vrednostna sodba – kažejo, da ima znanost veliko bolj človeški obraz, kot so nekoč domnevali, poleg tega pa odpirajo tudi nove možnosti za meddisciplinarni dialog. Alister E. McGrath in Wentzel van Huyssteen sta avtorja, ki postpozitivistične principe uporabljata v apologetske namene. V tem prispevku trdim, da je njuna apologetska strategija okrnjena, saj poudarjata le posamezne principe, in predlagam apologetsko sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev, ki izrablja njihovo kumulativno moč.

*Ključne besede:* logični pozitivizem, postpozitivizem, obloženost s teorijo, poddoloženost, epistemične vrednote, vrednostna sodba

*Abstract:* **Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics**

Logical positivism and its assumptions caused Christian apologetics to retreat. However, post-positivism has appeared as an answer to logical positivism and has used its historicist logic to show what science really is and not what it is supposed to be. Post-positivistic principles such as the theory loading of observations, meanings and facts, the factual underdetermination of scientific theories, and value judgment show that science has a much more human face than previously thought; in addition, they open new possibilities for interdisciplinary dialog. Both Alister E. McGrath and Wentzel van Huyssteen make use of post-positivist principles for apologetic purposes. In this article I argue that their apologetic strategy comes short, as they stress only individual principles. In turn, I propose an apologetic appeal to the equality of the initial conditions that exploits their cumulative power.

*Key words:* logical positivism, post-positivism, theory loading, underdetermination, epistemic values, value judgment

## 1. Uvod

---

Pogosto se predpostavlja, da je znanost z religijo v konfliktu oziroma da gre v najboljšem primeru za dve popolnoma ločeni in neodvisni področji. Kot klasični primer bi lahko navedli Galilejev spor s Cerkvijo, ki je postal vzorčni primer tega odnosa. Zgodovinarji so sicer pokazali, da je teza konflikta nerealna in da bi morali govoriti o tezi kompleksnosti, vendar ta spoznanja širše javnosti še niso dosegla. Enega od vzrokov za apatično držo teologov v odnosu do dialoga z znanostjo lahko najdemo v vplivu in moči filozofije pozitivizma oziroma logičnega pozitivizma, ki je sebe dojemala kot edino pot do resnice in je postavila kriterije racionalnosti, ki jih teologija ni mogla izpolnjevati. Znanstvena razlaga je bila namreč po prepričanju logičnih pozitivistov tista, ki je ustrezala deduktivno-zakonski obliki in je prestala preizkus preveritve (verifikacija). Teologija je na te kriterije reagirala tako, da se je iz javne razprave umaknila ter sprejela in ponotranjila očitke pozitivistov, da je iracionalna. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) je vprašanje resnice prepustil znanosti, vprašanje morale pridržal Kantovi filozofiji, vprašanje religije pa postavil v območje čustev, in sicer v odvisnosti od univerzuma. Temu je sledila tudi dialektična teologija Karla Bartha (1886–1968), ki je predstavljala popoln umik v fideizem. Barth je namreč trdil, da krščanskih razlag ne smemo omejevati z zunanjimi kanoni racionalnosti. Tudi katoliška teologija je pred filozofskim pozitivizmom pogosto kapitulirala. Različna duhovna gibanja so poudarjala čustva in omalovaževala racionalnost. Pascalov rek »Srce ima razloge, ki jih razum ne pozna« so interpretirali na način, ki prvotnemu pomenu nikakor ne ustreza. Tudi same »apologetike« kot obrambe racionalnosti verskih resnic teologi niso več gojili in so jo imeli za preživelo. S tem so se izneverili krščanski tradiciji iskanja resnice, ki jo povzema stari rek *fides quaerens intellectum*. V ozadju tega umika je bila teorija dveh resnic, od katerih naj bi bila teologiji dostopna le ena. Teologi ob pozitivistični filozofiji torej niso našli druge rešitve kot umik.

Medtem pa je korak naprej naredila tudi epistemologija znanosti. Ludwig Wittgenstein (1889–1951), sprva tudi sam logični pozitivist, je postal do nekaterih predpostavk filozofije logičnega pozitivizma kritičen, denimo do trditve, da izjave odsevajo elementarna dejstva. Rudolf Carnap (1891–1970), ki je bil tudi sam blizu logičnemu pozitivizmu, je problematični kriterij preveritve zamenjal s kriterijem potrditve (konfirmacija). Karl Popper (1902–2004) pa je zavrnil tako preveritev kot potrditev in uvedel metodo ovrgljivosti (falzifikacija), po kateri so znanstvene tiste teorije, ki jih je mogoče ovreči z eksperimentom. Glavni udarec pa so logičnemu pozitivizmu zadali postpozitivistični filozofi znanosti, ki so ovrgli vse njegove glavne predpostavke. Postpozitivistična filozofija je ne samo odprla znanost za ponoven dialog s teologijo, ampak je za nekatere postala tudi vir apologetskih principov za zagovarjanje racionalnosti krščanstva. Tak primer sta denimo Alister E. McGrath in J. Wentzel van Huyssteen. V tem prispevku bomo pozitivno ovrednotili dosežke obeh postpozitivističnih apologetov in pokazali na nekatere njune pomanjkljivosti. Naš namen je združiti poudarke obeh avtorjev in apologetsko strategijo definirati kot »sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev«.

## 2. Logični pozitivizem: verjeti je smiselno samo temu, kar lahko dokažemo

Logični pozitivizem je bila prevladujoča filozofija znanosti od dvajsetih do šestdesetih let 20. stoletja. Dandanes se sicer verjetno nihče nima več za logičnega pozitivista, vendar pa znanstveniki osnovnim idejam pozitivizma v praksi še vedno sledijo. (Bem in De Jong 2006, 58)

Ena od glavnih predpostavk »standardnega oziroma sprejetega nazora« pozitivistične filozofije znanosti je naslednja: temeljni elementi znanstvenega védenja so čutni podatki in opazovalni oziroma protokolarni stavki, ki ta elementarna dejstva odsevajo. Najbolj temeljna in hkrati verjetno najbolj ranljiva domneva pozitivizma je prepričanje, da so možna nevtralna opazovanja ter da opazovalne trditve odsevajo elementarna dejstva.

Kot razmejitveni kriterij, s katerimi bi lahko ločili znanstveno védenje od metafizičnih špekulacij, iracionalnosti, vraževerja in psevdoznanosti, so logični pozitivisti predlagali preverljivost (ang. *verifiability*). V svoji analizi znanstvenega védenja so pozitivisti zahtevali, da se izjave empirično preverijo. Če torej za izjavo ne moremo dokazati, da je resnična ali napačna, jo moramo po pozitivističnemu prepričanju imeti za nesmiselno in brez pomena. Metafizika, poezija in teologija so zato za pozitiviste brez pomena oziroma čisti nesmisel. (58–59) Pozitivistični program pa je zaradi napredka filozofije znanosti zašel v težave. Član dunajskega kroga Rudolf Carnap se je teh problemov zavedal in je zato uvedel pojem potrditev (ang. *confirmation*), ki naj bi bila bolj praktična alternativa preveritvi. Potrditev ne zahteva, da je resnica izjave ocenjena z absolutno gotovostjo, ampak je za smiselnost povedi potrebna le določena stopnja verjetnosti. (72)

Velik kritik teorije preveritve oziroma potrditve je bil Karl Popper. Testiranje, ki ga je uvedel, ni več poskus preveritve, ampak poskus ovržbe. Teorija postane ovržena, če lahko formuliramo vsaj eno temeljno trditev, ki ji nasprotuje. (Huyssteen 1989, 29) Znanost določenega stanja po Popperjevem prepričanju sestavljajo teorije, ki se kritičizmu uspešno zoperstavljajo in za katere se je izkazalo, da so najboljši pristop k določenemu problemu (Huyssteen 1989, 30). V nadaljevanju bomo videli, kako je postpozitivistična filozofija pokazala, da tudi ta princip v praksi ne deluje.

Dedič logičnega pozitivizma je t. i. novi oziroma znanstveni ateizem, ki je stopil na prizorišče med letoma 2006 in 2007 (McGrath 2011, 30). Novi ateisti trdijo, da je vera iracionalna, saj ni podprta z dokazi. Richard Dawkins tako pravi: »Vera je duševno stanje, na podlagi katerega ljudje verjamejo nekaj – ni važno kaj – v popolni odsotnosti podpornih dokazov. Če bi obstajali dobri podporni dokazi, bi bila vera odvečna, saj bi bili zaradi dokazov primorani verjeti.« (McGrath 2015, 50)

Že misleci logičnega pozitivizma sami so prišli do spoznanja, da stvari niso tako preproste, kot jih danes predstavljajo Richard Dawkins in drugi novi ateisti. Njihovi zadržki so se nato potrdili na prelomu 20. stoletja, ko je v filozofiji znanosti zavel nov veter. Izkazalo se je, da so mnoge predpostavke logičnega pozitivizma vprašljive. Ne le, da je nova filozofija znanosti odpravila razmejitve med znanstvenim



in neznanstvenim: nove kanone racionalnosti, ki jih je postavila, lahko krščanska apologetika uporablja celo za dokazovanje racionalnosti krščanske vere.

### 3. Postpozitivizem: novi kanoni racionalnosti

Nekateri avtorji so prepričani, da danes živimo v popolnoma novem obdobju filozofije znanosti. Kot pravi Garrison: »Na splošno je sprejeto, da je pozitivizem mrtev in da sedaj živimo v postpozitivističnem obdobju znanstvenega raziskovanja.« (1986, 12) Zamitto razvoj postpozitivizma opisuje takole:

Postpozitivizem je bil in je prevladujoče analitičen – torej angloameriški – podvig, čeprav moramo njegov izvor iskati v Dunajskem krogu. Pojavil se je v filozofiji znanosti, sedaj pa ga najdemo tudi v filozofiji jezika. Zgodba se je začela s krizo logičnega pozitivizma/empiricizma v petdesetih letih 20. stoletja, ki jo je sprožil Quineov upor. Odločilna prelomnica je bila objava Kuhnovega dela *Struktura znanstvenih revolucij* leta 1962. (2004, 3)

Pri tem razvoju moramo posebej izpostaviti vlogo Thomasa Kuhna, ki je po besedah časnika *The Guardian* »človek, ki je spremenil način, kako svet gleda na znanost«. Eden od njegovih najpomembnejših prispevkov je historicistični preobrat, ki ga je vnesel v filozofijo znanosti. Postpozitivizem je prišel do novih spoznanj na podlagi historicističnega premika, ko so avtorji odvrnili pozornost od logike ter začeli razvijati filozofijo znanosti in teorijo racionalnosti na podlagi podatkov, ki so jih dobili s proučevanjem zgodovine znanosti. (Polkinghorne 1983, 112) Če znanstveniki niso ravnali v skladu s pravili preveritve, so jih logični pozitivisti imeli za iracionalne. Postpozitivisti pa so obratno kriterije za racionalnost začeli iskati v dejanski znanstveni praksi. (Matheson in Dallmann 2014)

V nadaljevanju predstavljamo pet postpozitivističnih idej, ki imajo tudi veliko apologetsko vrednost.

#### 3.1 Premik iz formalističnega pristopa k znanstveni razlagi v hermenevtični oziroma kontekstualistični pristop

Najprej si oglejmo formalistični pristop k znanstveni razlagi. V prvi polovici 20. stoletja so filozofi znanosti poskusili podati kriterije za jasno razmejitve znanosti od neznanosti, zato so predlagali stroge pogoje za teorije, opazovanja in razlage. Da je razlaga resnično znanstvena, mora ustrezati določenim logičnim normam. Ortodoksna oziroma klasična teorija znanstvene razlage pravi, da razložiti dogodek pomeni uvrstiti ga pod splošen zakon oziroma pokazati, da gre za poseben primer splošnega zakona. Razložiti pojav ali dogodek pomeni pokazati, da se je zgodil v skladu s splošnimi ureditvami narave oziroma pokazati, da je posledica splošnega zakona narave in nekaterih specifičnih pogojev. *Explanandum* oziroma dogodek, ki ga razlagamo, torej uvrstimo med zakone narave, s čimer pokažemo, da gre za primer splošnega pravila. To razlago imenujemo tudi deduktivno-zakonska oziroma deduktivno-nomotetična, ker lahko dogodek logično deduciramo iz zakonov narave oziroma teorije in nekaterih specifičnih pogojev. (Bem in De Jong 2006, 27; 28)

Problem teh modelov razlag je, da so v konfliktu z znanstveno prakso. Veliko je sprejetih znanstvenih teorij, ki temu modelu ne ustrezajo – denimo teorija nastanka kontinentov, teorija evolucije, teorija velikega poka itd. Postpozitivisti so torej pregledali znanstveno prakso in preverili, kaj razlaga dejansko je. Wittgenstein bi po besedah Claytona glede razlag rekel: »Ne sprašujte, kaj je razlaga sama po sebi; vprašajte, kako znanstvena skupnost razlage uporablja.« (Clayton 1989, 52)

Postpozitivistični filozof Stephen Toulmin v svojem delu *The Philosophy of Science: An Introduction* iz leta 1953 znanost razume kot proces razumevanja, ki postavlja vprašanje »Kako lahko razred pojavov razložimo na podlagi določenih principov?« Znanost tako enači z modeli oziroma zemljevidi. Fizikalne teorije so kot zemljevidi, ki predstavljajo svet takó, da nas vodijo. Toulmin podaja novo definicijo razlage, ki nima več formalnih lastnosti, saj je njena temeljna lastnost osmišljanje (ang. *making sense*) sveta. (Clayton 1989, 35–37) Nancy Murphy Toulminovo razumevanje razlag povzema takole: »Toulminovo razumevanje lahko uporabimo pri vseh tipih razlag: vse delujejo tako, da dejstvo, ki potrebuje razlago, postavljajo v kontekst, v katerem ga lahko razumemo kot pomenljivega. /... / Pri hermenevtični metodi besedilo napravimo razumljivo tako, da ga povežemo s semantično celoto, h kateri spada.« (1990, 27–28) Kot pravi McGrath, je eden od ciljev znanstvene razlage, da presenetljiva opazovanja postavi v kontekst, v katerem postanejo nepresenetljiva, morda celo napovedljiva (2015, 92).

Ta premik ima velik apologetski pomen. Teološke razlage po deduktivno-zakonskem modelu razlage niso veljale za razlage, po hermenevtičnem modelu pa so prave razlage – imajo namreč sposobnost osmišljanja presenetljivih pojavov (Strahovnik 2015). Prva pomembna apologetska trditev je naslednja: krščanski nauk ima v razlagi sveta legitimno mesto, saj po svoji formi zadostuje kriterijem razlage. Katere teološke razlage sveta imajo veliko apologetsko vrednost, navajamo v zadnjem delu članka. Pri tem se zastavlja vprašanje, kako bi bile teološke razlage lahko racionalne oziroma znanstvene, ko pa jih ne moremo preveriti oziroma ovreči tako kot znanstvene? Pozitivistična kriterija za znanstvenost oziroma racionalnost trditev sta dva: ustrežanje formalni strukturi znanstvene razlage in preveritev oziroma ovrgljivost. Ravno kar smo pokazali, da teološke razlage ustrezajo sodobni definiciji razlage. Kaj pa glede preveritve in ovrgljivosti? Odgovor na to je ugotovitev, da pozitivistični kriterij razmejitve med znanstvenimi in neznanstvenimi teorijami zaradi teze poddoločenosti teorij z dokazi v postpozitivizmu ne velja več in da nobene teorije ne moremo vnaprej opredeliti kot neznanstvene. Empirično ujemanje je le eden od mnogih kriterijev za izbor teorije – ne pa edini. Preden podamo razloge za to, si najprej oglejmo, kako teorije dejstvom lahko onemogočijo, da bi bila slednja pri izboru teorij zadostni razsodniki.

### **3.2 Teoretska obloženost opazovanj, pomenov in dejstev s teorijami ter apologetski pomen te obloženosti**

Postpozitivisti so prišli do pomembnega spoznanja, da v nasprotju s pozitivističnimi domnevami teorija in opazovanje med seboj nista neodvisna – zato je popolnoma objektivno opazovanje nemogoče. To so dokazovali filozofi kot denimo Wi-

ttgenstein, Wilfrid S. Sellars (1912–89), Willard van Orman Quine (1908–2000) in Norwood R. Hanson (1924–67). (Bem in De Jong 2006, 63) Na svet gledamo skozi teoretična očala in ta očala določajo, kako svet in dejstva vidimo. Vsi našeti avtorji so v svoji analizi do neke mere uporabljali naslednje tri teze: 1. opazovanje je obloženo s teorijo; 2. pomeni so odvisni od teorije; 3. dejstva so obložena s teorijo. (Polkinghorne 1983, 113)

1. *Opazovanje je obloženo s teorijo.* Teorija določa oziroma vpliva na to, kako svet vidimo, opisujemo oziroma interpretiramo. Ko pripadniki različnih teorij opazujejo iste pojave, vidijo različne stvari. (Suppe 1974, 191)
2. *Pomeni so odvisni od teorije.* Pozitivisti so trdili, da izraz, ki ga uporabljamo znotraj aksiomatičnega sistema, ohranja isti pomen v vsakem sistemu. Postpozitivisti pa nasprotno trdijo, da teoretični izrazi od teorije do teorije variirajo. (Polkinghorne 1983, 115)
3. *Dejstva so obložena s teorijo.* Teorija namreč določa, kaj velja za dejstvo. Ne obstaja nevtralen niz dejstev, na podlagi katerih bi lahko izbirali med konkurenčnimi teorijami (Suppe 1974, 191). Postpozitivisti trdijo, da naše predhodno védenje in prepričanja določa, kaj izkušamo kot dejstva. Ne moremo priti do čistih objektivnih dejstev, ki bo obstajala neodvisno od človeškega izkustva (Polkinghorne 1983, 115).

Posledica obloženosti s teorijo je, da na podlagi dejstev ne moremo neproblematično soditi med konkurenčnimi teorijami (Noé 2011, 14). Princip teoretske obloženosti opazovanj, pomenov in dejstev nas vodi k naslednjemu postpozitivističnemu principu.

### 3.3 Teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi in njen apologetski pomen

Enciklopedija filozofije Univerze Stanford loči dve temeljni obliki poddoločenosti: celostna (*holist*) in kontrastivna (*contrastive*) poddoločenost. Celostna poddoločenost pravi, da v primeru, ko izkušnja oziroma dokazi teoriji nasprotujejo, ne moremo določiti, katera od pomožnih hipotez je napačna. Kontrastivna poddoločenost pa pravi, da se določenim opazovanjem prilega več kot ena teorija. Zaradi poddoločenosti podatkov imamo za izbrani niz podatkov vedno na voljo več kot eno teorijo. Drugače povedano: skozi skupino podatkovnih točk lahko potegnemo neskončno število različnih matematičnih funkcij, ki opisujejo različne krivulje. Celostna poddoločenost začenja pri določeni teoriji oziroma skupini prepričanj in trdi, da so naše revizije teh prepričanj v odzivu na nove dokaze poddoločene. Nasprotno pa kontrastivna poddoločenost začenja pri dani skupini dokazov in trdi, da ti dokazi podpirajo več kot eno teorijo. (Stanford 2013)

Kontrastivna poddoločenost postavlja pod vprašaj idejo potrditve (Bem in De Jong 2006, 69). Kot že omenjeno, je pozitivistični princip preveritve določal, da ima stavek dobesedni pomen samo v primeru, če je analitičen oziroma če ga lahko empirično preverimo. Za teologe je to predstavljalo veliko težavo, saj sta bila tako ra-

cionalnost kot tudi pomen odvisna od kriterija empirične preveritve. Trditve, ki jih ni mogoče potrditi, torej po pozitivističnem prepričanju niso niti smiselne niti racionalne. (Clayton 1989, 18) Z idejo kontrastivne poddoločenosti ta problem odpade.

Celostna poddoločenost podobno postavlja pod vprašaj idejo ovrgljivosti. Kot pravi Banner, zgodovinski primeri namreč kažejo na to, da je Popperjeva podoba znanstvene aktivnosti v neposrednem nasprotju z dejanskim načinom, kako znanost deluje. Namesto da bi znanstveniki zavrgli teorije vsakič, ko so najdbe zanje neugodne, jih vidimo, kako zavračajo dokaze ali se vrnejo k svojim izračunom, da bi videli, ali jim bo v drugem poskusu uspelo bolje. Namesto da bi našli znanstvenike, ki ne verjamejo v svoje teorije in ki jim niso predani, najdemo znanstvenike, ki so tako prepričani vanje, da rečejo tistim, ki izvajajo eksperimente, da so narobe razumeli dejstva, in astronomom, da so spregledali kakšen planet, ki nezaznan blodi po nebu. (1990, 111)

V znanosti torej ta kriterij ni praksa, zato ga tudi ne moremo vzeti kot kriterij racionalnosti.

Teza poddoločenosti ima velik apologetski pomen, saj zabrisuje ostro mejo, kaj je znanstveno oziroma racionalno in kaj neznanstveno oziroma neracionalno. Teza poddoločenosti dodatno potrjuje trditev, da ima krščanski nauk v razlagi sveta legitimno mesto. Znanstvenih trditev oziroma teorij namreč ni mogoče neproblematično niti preverjati niti ovreči. Preveritev ovrgljivost torej ne moreta biti (pravi) kriterij razmejitve med znanstvenim oziroma racionalnim in neznanstvenim oziroma iracionalnim. Nasprotniki teizma zato ne morejo več neproblematično uporabljati dokazov za poudarjanje racionalnosti znanosti in iracionalnosti religije.

Če torej teorije zaradi teze poddoločenosti ni mogoče dokazati v strogem pomenu besede, kako lahko potem vanjo upravičeno verjamemo? Postpozitivisti trdijo, da je to možno na podlagi dobrih razlogov oziroma epistemskih vrednot.

### 3.4 Spoznavne vrednote kot dobri razlogi za upravičevanje teorij

Thomas Kuhn trdi, da teorij ne izbiramo na podlagi dokazov (ang. *proofs*), kakor to velja v matematiki in logiki, ampak na podlagi prepričevanja (ang. *persuasion*), ki temelji na dobrih razlogih oziroma na teoretskih vrtilinah ali vrednotah, kot so točnost, domet, enostavnost, plodovitost itd. (Banner 1990, 19–20) Kuhn pravi: »Ne zanikam torej niti obstoja dobrih razlogov niti tega, da so ti razlogi vrste, ki jim jo običajno pripisujejo. Vendar vztrajam, da ti dobri razlogi niso pravila za izbor, ampak vrednote, ki jih uporabljamo pri izbiranju.« (20)

Tulodziecki podaja naslednjo definicijo znanstvenih vrednot:

»To so lastnosti naših znanstvenih teorij, za katere so znanstveni realisti prepričani, da so po svoji naravi epistemski: če jih naše teorije vsebujejo, je zanje bolj verjetno, da so resnične. Imajo sposobnost, da našim teorijam podeljujejo dodatno spoznavno moč, s čimer preprečujejo scenarije poddoločenosti.« (2014, 247)

Čeprav je res, da obstajajo empirično enakovredne in logično inkompatibilne konkurenčne teorije, te teorije epistemološko niso enakovredne, saj niso enake glede na nekatere druge teoretske vrline, ki so za izbor teorije pomembne. (250)

McMullin trdi, da so se kriteriji skozi stoletja postopno oblikovali na podlagi izkušnje. Te kriterije McMullin imenuje epistemične vrednote, saj promovirajo značaj znanosti kot najbolj varno védenje, ki nam je dostopno. Vrednote po McMullinu potrebujemo za to, da zapolnimo praznino med poddoločeno teorijo in dokazi, ki jo podpirajo. (1982, 18–19) McMullin trdi še, da glede taksonomije vrlin dogovora ni. Sam jih je deli v notranje (notranja konsistenca, notranja koherenca in enostavnost), kontekstualne (zunanja konsistenca oziroma konsonanca ter optimalnost) ter diahrono (rodovitnost, združljivost in trdoživost). (2008, 502)

Interpretacija in hierarhija epistemičnih vrednot nista absolutno določeni, temveč sta pogojeni s paradigmo. Paradigma nosi interpretacije znanstvenih vrednot. Za znanstvenika Newtonove znanosti so denimo trije zakoni gibanja primer, kaj pomeni, da teorijo odlikuje enostavnost, plodovitost in razlagalna moč. Paradigma pa znanstveniku ponuja ne le interpretacijo niza znanstvenih vrednot, temveč tudi hierarhijo različnih znanstvenih vrednot. Mehanicisti so denimo visoko cenili enostavnost in teoretično koherenco; s prihodom Newtonove teorije je prednost dobila empirična točnost. (Farrell 2003, 176–177)

Situacija je navadno takšna, da nam določene teorije ni treba samo upravičevati, ampak jo moramo izbrati iz niza enakovrednih teorij. To je tudi razumljivo: na to opozarja kontrastivna poddoločenost. Kot pravi van Huyssteen, je logični pozitivizem trdil, da za odločanje med teorijami obstajajo algoritmi oziroma pravila. Na podlagi dokazov in logike naj bi prišli do prave teorije. Po standardnem oziroma klasičnem modelu znanstvene racionalnosti odločitev, sodba oziroma prepričanje postanejo racionalni le tedaj, ko temeljijo na evalvaciji znanstvenih dokazov na podlagi aplikacije primernih logičnih pravil. Po tem modelu je vsak, ki je prišel do drugačne rešitve, bodisi naredil napako, ki jo lahko najdemo in popravimo, bodisi ni prišel do rešitve na racionalen način. Van Huyssteen trdi, da so ključni koncept v klasičnem modelu racionalnosti »pravila«: če imamo univerzalno uporabljiva pravila, se izognemo iracionalnim, subjektivnim sodbam. Po tem standardnem modernističnem pojmovanju racionalnosti imajo naravoslovne znanosti superiorno obliko človeške racionalnosti. (Huyssteen 1999, 120–122)

Vendar pa je ideja, da lahko potrditev v znanosti zreduciramo na logiko, ki jo vodijo pravila, svojo veljavo vse bolj izgubljala – zlasti zaradi očitnih polemik, ki se v znanosti pojavljajo na vseh nivojih. Postalo je jasno, da je vrednotenje teorij veliko bolj kompleksno, kot so to dopuščali pozitivisti. Pravila naj bi razumeli vsi enako, medtem ko je pri vrednotah možnost za nesoglasje veliko večja. (McMullin 2008, 500)

Kako torej poteka kompleksno vrednotenje teorij, ki ne temelji na algoritmih in je podvrženo vplivu vrednot? Postpozitivistična filozofija znanosti prinaša spoznanje, da je v samem srcu znanstvene metode vrednotna sodba.

### 3.5 Vrednotna sodba kot način izbora teorije

V klasičnem modelu racionalnosti veljajo znanstvene izjave za racionalne, ker naj bi bile objektivne in utemeljene zgolj na empiričnih dokazih. Vrednote in vrednotne sodbe v tem modelu veljajo za neznanstvene, subjektivne in neracionalne,

saj ne obstaja način, kako bi jih upravičili. Van Huyssteen poudarja, da je ta predstava o znanosti zgrešena. »Znanost in torej vse znanstveno védenje vedno temelji na vrednostnih sodbah (ang. *value judgments*).« (1999, 141) Ko se moramo odločati med teorijami, to storimo na podlagi tehtanja epistemskih vrednot. Kot pravi McMullin, znanstveniki pri izbiranju najboljše teorije iz niza teorij opravijo različne izbire. Vrednote pri vrednotenju teorij ne delujejo na enak način kot pravila. Različni znanstveniki jih lahko razumejo različno ali jim pripisujejo različno relativno težo. (1996, 19)

Banner trdi, da vrednostna sodba ne vodi v prepričanje, da je znanost iracionalna, temveč nas opozarja na samo bistvo znanosti: »Dej sodbe v izbiri med znanstvenimi teorijami ne postavlja pod vprašaj racionalnosti znanosti, saj lahko vidimo, da je takšna sodba integralen del racionalnosti.« (Banner 1990. 21)

Prvo, kar moramo omeniti v povezavi s postpozitivističnim modelom racionalnosti, je, da ne vodi v gotove odločitve, ki so si jih tako želeli misleci moderne. Teza poddoločenosti nas opominja, da ne moremo nobene teorije niti dokončno dokazati niti ovreči. K negotovosti pripomore tudi vrednostna sodba, ki ni v nobenem primeru sledenje izbranim pravilom, ampak tehtanje med vrednotami, ki jih interpretiramo različno in jim dajemo različno težo. Eden od razpoznavnih znakov postpozitivizma je falibilizem, ki poudarja, da o svojih prepričanjih ne moremo biti nikoli zares gotovi. Kot nam že samo ime pove, dobri razlogi ne dajejo gotovosti, kot jo omogočajo dokazi v matematiki in logiki. Postpozitivem meni, da se je znanost morala odpovedati modernističnemu idealu gotovosti in sprejeti bolj ponižen status falibilnosti.

Kot omenjeno v uvodu, imajo dognanja postpozitivistične filozofije znanosti velik apologetski pomen, saj so na široko odprla vrata dialogu med znanostjo in religijo. Izmed avtorjev, ki so ta apologetski potencial zaznali in ga tudi izkoristili krščanstvu v prid, navajam dva, ki sta med najbolj prepoznavnimi. V nadaljevanju bom ovrednotil njuno apologetsko strategijo, za konec pa predlagal, kako bi lahko njun pristop sistematizirali.

#### **4. Ovrednotenje apologetske strategije Alistra McGratha in Wentzla van Huyssteena**

Za apologetski pristop Wentzla van Huyssteena je značilno poudarjanje podobnosti med teologijo in znanostjo na podlagi spoznanja, da si obe delita isti epistemski vrednoti – inteligibilnost oziroma doumljivost in sposobnost reševanja problemov – ter metodo vrednostne sodbe. Van Huyssteen pravi, da epistemčne vrednote in vrednostna sodba kot način izbora teorij kažejo, da znanost v svojem bistvu ni tako različna od teologije. Nikakor torej ne moremo govoriti o konfliktu ali neodvisnosti med njima. (1999, 165; 173)

Van Huyssteen pravi, da lahko v dialog z ostalimi stopamo samo na podlagi sklicevanja na svojo racionalnost. Da so naši standardni racionalni, ni treba, da so v

soglasju s standardi drugih, saj so oni drugače pozicionirani. »Racionalnost torej ne predpostavlja konsenza.« (152) Van Huyssteen zagovarja mnenje, da je racionalnost univerzalna na nivoju svoje narave. Ljudje si delimo inteligentno uporabo človeške zmožnosti racionalnega presojanja. Racionalnost pa je relativna na ravni svojih meril, ki se spreminjajo od osebe do osebe in so odvisni od posameznih kontekstov, v katere smo kot posamezniki umeščeni. Kaj je racionalno verjeti, izbrati in sprejemati, je po prepričanju Huyssteena vedno relativno glede na določeno osebo in situacijo. (155) Ta njegova trditev ima velik apologetski pomen, saj opozarja, da drug drugega ne moremo obtoževati iracionalnosti, če vrline različno interpretiramo in hierarhiziramo.

Van Huyssteen poudarja pomen vrednostne sodbe in pravi, da se znanost od teologije ne loči po tem, da bi se odločitve med znanstvenimi teorijami sprejemale po nekakšnem objektivnem postopku, ki bi bil teologiji nedostopen (123). Van Huyssteen trdi, da nam filozofija znanosti narekuje, naj koncept racionalnosti razširimo: »Ker znanost in disciplina znanstvenega razmišljanja tako očitno predstavlja vzorčen primer kognitivne racionalnosti, njena neizogibna odvisnost od vrednot in vrednostnih sodb vodi do sklepa, da morajo tudi te biti del tega, kar obsega pojem racionalnosti.« (141)

Kot pozitivno lahko ocenimo van Huyssteenovo prizadevanje za iskanje skupnih elementov racionalnosti, kot sta denimo epistemični vrednoti inteligibilnost in sposobnost reševanja problemov ter vrednostna sodba. Ti elementi kažejo, da je racionalnost teologije zelo podobna racionalnosti znanosti in da torej ne moremo govoriti o dihotomiji. Kot kriterij racionalnosti postavlja tudi filozofijo znanosti. Ob tem bi lahko kot pomanjkljivost izpostavili dejstvo, da se omejuje le na skupne epistemične vrednote. Najboljša teorija je po njegovem prepričanju tista, ki določene probleme rešuje najbolje. Vprašanje je, ali lahko dano izbiro teorije zadostno utemeljimo samo na podlagi ene ali dveh epistemičnih vrednot ali pa je racionalneje za to uporabiti niz vrednot in pri tem upoštevati tudi druge kvalitete, ki jih dana teorija ima. Poleg tega van Huyssteen ne poudarja dejstva, da imajo krščanske razlage isto racionalno strukturo, ki jo imajo znanstvene razlage – namreč da osmišljajo presenetljiva dejstva.

Alister E. McGrath v nasprotju z van Huyssteenom izrazito poudarja dejstvo, da so krščanske razlage po strukturi znanstvene oziroma racionalne, saj osmišljajo resničnost. Sam pravi, da »obstoj Boga, kot ga predlaga krščanska tradicija, osmišlja to, kar lahko opazujemo v svetu« (2008, 233). Navaja številne primere, ko krščanske razlage razložijo pojave, ki so sicer nerazumljivi. S tem dejstvom je močno povezana njegova uporaba epistemičnih vrednot.

McGrath na temelju teze poddoločenosti – čeprav je ne izpostavlja izrecno – poudarja dejstvo, da dokazi pri upravičenju oziroma izboru teorije/nazora ne igrajo odločilne vloge. Kot pravi: »Za krščanstvo ne moremo *dokazati*, da je resnično, lahko pa na podlagi dobrih razlogov trdimo, da je *upravičeno*. /... / Dokazemo lahko samo plitve resnice. Vendar čeprav najgloblje resnice ležijo onkraj absolutnega dokaza (ang. *proof*), jim kljub temu lahko zaupamo.« (2015, 170) McGrath

je več kot uspešno pokazal, da imamo veliko dobrih razlogov, da krščanstvo upravičeno sprejemamo.

V nasprotju z van Huyssteenom Alister E. McGrath navaja številne epistemične vrednote, zaradi katerih lahko upravičeno trdimo, da je krščanstvo racionalno oziroma da je najboljša izbira. Izpostavili bomo dva dobra razloga oziroma vrednoti, ki ju McGrath močno izpostavlja in razvija, saj govorita v prid razumnosti krščanstva: razlagalna moč in resonanca.

Razlagalna moč teorije je toliko večja, kolikor več presenetljivih dejstev spreminja v pričakovana dejstva. McGrath (2012) navaja številne sledi, ki sicer same po sebi za vero nimajo velike teže, njihova kumulativa pa ima veliko prepričevalno moč. Sledi, ki kličejo po razlagi in ki to razlago dobijo v krščanskem nauku, so denimo obstoj sveta, ki ne more utemeljiti sam sebe; natančna naravnost (ang. *fine-tuning*) vesolja, ki priča, da so temeljne konstante vesolja natančno takšne, da omogočajo obstoj življenja; obstoj reda; moralnost; človekovo hrepenenje po Bogu; lepota; inteligibilnost sveta; učinkovitost matematike; itd.

Druga vrednota, ki bi jo izpostavili, je zunanja konsistenca oziroma resonanca, ki je konsistenca teorije s širšim teoretičnim kontekstom (McMullin 2008, 503). McGrath trdi, da bi bilo lahko iskanje resonance med intelektualnim okvirom, ki ga ponuja krščanska vera, in opazovanjem ena od nalog prenovljene naravne teologije (2009, 28). Opazimo lahko denimo veliko resonanco nauka sv. Avguština o stvarjenju s sodobno kozmologijo in biologijo ter resonanco natančne naravnosti z naukom o osebnem Bogu. Žal v tem prispevku ni več prostora, da bi lahko prikazali bogate apologetske zmožnosti, ki jih ti dve vrednoti nudita.

McGrath je prepričan, da je naloga apologetike, da nas prepriča, da je krščanstvo najboljša izbira:

Če krščanska vera ne omogoča vizije resničnosti, ki v resnici, lepoti in dobrem presega tiste, ki jih ponujajo njene sekularne in religijske alternative, ne moremo upati, da bo krščanstvo uspevalo. Vendar poseduje vse te lastnosti; naša apologetska naloga je omogočiti, da racionalne, imaginativne in moralne lastnosti krščanske vizije resničnosti znotraj naše kulture postanejo vidne in cenjene. (2010, 71)

Vrednostna sodba torej pri njem implicitno je prisotna, vendar je ne izpostavlja in ne poudarja njenega apologetskega pomena kot kazalca racionalnosti.

Čeprav je McGrath na podlagi osebne izkušnje – spreobrnil se je namreč iz ateizma v krščanstvo – prepričan, da je krščanstvo boljša izbira kot znanstveni materializem, pa nikoli ne poudarja vrednostne sodbe kot kazalca tega, da je krščanstvo racionalno zaradi samega dejstva izbiranja teorij na podlagi vrednostne sodbe. Nasprotno pa izrazito poudarja, da je princip preveritve v praksi nemogoč.

Iz vsega tega lahko zaključimo, da McGrath in van Huyssteen različne postpozitivistične principe poudarjata različno in ne izkoriščata potenciala njihove skupne moči – zato je njuna apologetska strategija okrnjena, saj ne pokrijeta vseh možnih mest, v katere se lahko obtožba iracionalnosti usmeri. Nobeden od njiju denimo izrecno ne poudarja, da princip preveritve oziroma ovrgljivosti po postpozitivizmu



ni več kredibilen kriterij znanstvenosti oziroma racionalnosti. Manjka sistematična analiza, kaj pravzaprav očitke iracionalnosti zajema, in tudi sistematičen prikaz apologetskih principov. V sklepu navajamo, kako bi bilo mogoče te njune različne poudarke skupaj sistematično uporabiti za učinkovito apologetsko strategijo, ki ne pušča toliko »ranljivih« mest.

## 5. Sklep

Na podlagi prispevkov Alistra McGratha in van Huyssteena predlagamo naslednjo apologetsko strategijo. Krščanska apologetika se mora zagovarjati pred očitkom, da je krščanstvo iracionalno. Ti očitki se nanašajo na strukturo razlage ter njeno upravičevanje z dokazi oziroma dobrimi razlogi. Na očitke o iracionalnosti lahko torej odgovorimo s sklicevanjem na enake izhodiščne pogoje racionalnosti, ki jih imata krščanstvo in njegov sogovornik, denimo znanstveni materializem. Ti pogoji so naslednji:

1. Razlaga je racionalna, če izpolnjuje formalne kriterije za znanstveno razlago. Da je neka razlaga znanstvena, mora imeti sposobnost osmišljanja pojavov.

2. Razlage ne moremo imeti za neznanstveno oziroma iracionalno na podlagi rabe kriterijev potrditve in ovrgljivosti, saj ta dva kriterija zaradi teze poddoločnosti po mnenju postpozitivizma nista več merodajna kriterija razmejitve znanstvenih razlag od neznanstvenih. Nobene teorije ni mogoče dokazati, niti znanstvene niti teološke, poleg tega tudi nobene teorije ni mogoče enostavno zavreči. Zanašati se je namreč treba tudi na druge kriterije.

3. Razlaga je racionalna zaradi posedovanja dobrih razlogov, kakor drugače rečemo epistemskim vrednotam. Zaupanja ni vredna zaradi dokazov, ampak zaradi vrednot, kot so velika razlagalna moč (koliko presenetljivih dejstev naredi pričakovana), resonanca s širšim teoretičnim kontekstom, rodovitnost (zmožnost reševanja problemov) itd. Ne obstaja predpisana interpretacija in hierarhija vrednot, ki bi se je morali držati – določena je s samo paradigmo, ki jo sprejemamo. S spremembo paradigme pride tudi do spremembe interpretacije in hierarhije vrednot. Nihče nas ne more obtoževati iracionalnosti, če naša interpretacija in hierarhija vrednot ne ustrežata določenemu modelu. Strinjanje vseh ni pogoj za racionalnost prepričanj.

4. Razlaga je racionalna, ker jo ocenimo kot najboljšo izmed danega niza razlag. Nerazumno bi se bilo namreč oklepati razlage, za katero je očitno, da je slabša od drugih razlag. Živimo v družbi, kjer različni svetovni nazori oziroma različne religije med seboj tekmujejo. Način izbora najboljše teorije poteka na enak način tako v znanosti kot tudi v teologiji, in sicer ne po algoritmih, temveč na podlagi vrednostne sodbe s tehtanjem epistemskih vrednot. Racionalni postopek je pri teologiji in znanosti enak. Odpadejo torej obtožbe, da se znanost drži pravil, teologija pa ne.

Seznam pogojev racionalnosti seveda ni izčrpen, vendar je bolj pregleden in bolj sistematičen. Ti štirje izhodiščni pogoji racionalnosti so enaki za krščanstvo

kakor tudi za znanstveni materializem ali kateri drug nazor, ki je zmožen razlagati pojave sveta. Novi ateisti s svojimi teorijami – kot je denimo teorija multiverza – niso v nikakršnem privilegiranem epistemološkem položaju in se morajo ravno tako kot teologija odpovedati preveritvi z dokazi ter se zanesti na tehtanje epistemičnih vrednot svojega svetovnega nazora. Ne moremo se medsebojno obtoževati iracionalnosti, saj imamo vsi enake pogoje za racionalnost. Treba se je zavedati stanja, v katerem se nahajamo ter privzeti držo ponižnosti in odprtosti za novost.

Na podlagi tega lahko zaključimo, da je postpozitivistična filozofija znanosti odprla možnosti za ponoven prepород krščanske apologetike, v katerem je temeljna strategija sklicevanje na enakost izhodiščnih pogojev udeležencev v dialogu. Ker je ta prispevek namenjen predvsem odpiranju novih možnosti za krščansko apologetiko, končujemo s pričevanjem Alistra McGratha, ki je na podlagi osebne življenjske izkušnje prepričan, da ima apologetika pomembno vlogo pri pripravi pogojev za posredovanje vere:

Naloga apologetike je v tem, da pripravi pot za takšno spreobrnjenje s tem, da pokaže, da je v Boga smiselno verovati. Gre za odstranjevanje gruča in navlake, ki ležijo na poti evangelizacije. Ne moremo sicer dokazati – v absolutno strogem pomenu besede – da Bog obstaja. Zagotovo pa lahko pokažemo, da je popolnoma razumno verovati, da Bog obstaja, saj to bolj kot karkoli drugega osmišlja življenje, zgodovino in našo izkušnjo – in potem lahko nekoga povabimo, da odgovori temu ljubečemu Bogu in zaupa tem Božjim obljubam. (2012, 78)

## Reference

- Banner, Michael C.** 1990. *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Bem, Sacha, in Huib Looren de Jong.** 2006. *Theoretical Issues in Psychology: An Introduction*. London, New Delhi: SAGE Publications.
- Clayton, Philip.** 1989. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dawkins, Richard.** 1989. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Farrell, Robert P.** 2003. *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*. Dordrecht: Springer-Science & Business Media.
- Garrison, James W.** 1986. Some Principles of Postpositivistic Philosophy of Science. *Educational Researcher* 15, št. 9:12–18.
- Kuhn, Thomas S.** 1970. Reflections on my Critics. V: *Criticism and the Growth of Knowledge*, 231–278. Ur. Imre Lakatos in Alan Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheson, Carl, in Justin Dallmann.** 2014. Histori-  
cist Theories of Scientific Rationality. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 15. 8. <https://plato.stanford.edu/entries/rationality-historicist/> (pridobljeno 6. 1. 2017).
- McGrath, Alister.** 2008. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- . 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology. The 2009 Gifford Lectures*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2010. *Mere Theology: Christian Faith and the Discipleship of the Mind*. London: SPCK.
- . 2011. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- . 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.

- McMullin, Ernan.** 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 2:3–28.
- —. 1996. Epistemic Virtue and Theory Appraisal. V: *Realism in the Sciences: Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, 13–34. Ur. Igor Douen in Leon Horsten. Leuven: Leuven University Press.
- —. 2008. The Virtues of a Good Theory. V: *Routledge Companion to Philosophy of Science*, 498–508. Ur. Stathis Psillos in Martin Curd. London, New York: Routledge.
- Murphy, Nancey.** 1990. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca: Cornell University Press.
- Noé, Keiichi.** 2011. Hermeneutic Problems in Philosophy of Science. Nagoya University. [Http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04\\_NOE.pdf](http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04_NOE.pdf) (pridobljeno 29. 9. 2016).
- Polkinghorne, Donald.** 1983. *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*. Albany: State University of New York Press.
- Stanford, Kyle.** 2013. Underdetermination of Scientific Theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 16. 9. [Http://plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/](http://plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/) (pridobljeno 8. 8. 2016).
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- Suppe, Frederick.** 1974. *The Structure of Scientific Theories*. Chicago, London: University of Illinois Press.
- Tulodziecki, Dana.** 2014. Epistemic Virtues and the Success of Science. V: *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, 247–268. Ur. Abrol Fairweather. New York: Springer International Publishing Switzerland.
- Huyssteen van, Wentzel J.** 1989. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- —. 1996. The Shaping of Rationality in Science and Religion. *HTS Theological Studies* 52, št. 1:105–129.
- —. 1999. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zammito, John H.** 2004. *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago: The University of Chicago Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 523—534  
 UDK: 272-746(691)  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 09/2016

*Matija Nared in Mari Jože Osredkar*  
**Ordali v pravnem sistemu Anteašakov  
 na Madagaskarju**

*Povzetek:* V prispevku *Iudicia Dei more Madagascario* predstavljamo sistem Božjih sodb med Anteašaki na Madagaskarju. Najprej opredeljujemo pojem Božje sodbe oziroma ordala, nato pa predstavljamo, kje vse so se v zgodovini človeštva različni ordali uporabljali. Najdemo jih pri starih ljudstvih in religijah. Tudi na slovenskih tleh so se v srednjem veku za dokazovanje krivde in nedolžnosti posluževali Božjih sodb. Svetovno znan je ordal s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398. V nadaljevanju se osredotočamo na prakticiranje ordalov na Madagaskarju. Podrobno opisujemo šest različnih primerov Božjih sodb pri Anteašakih. Na koncu predstavljamo nauk Katoliške cerkve o ordalih. Na četrtem lateranskem vesoljnem cerkvenem zboru je bilo vsem klerikom Božje sodbe prepovedano prakticirati ali pri njihovem izvajanju prisostvovati. Kljub vsemu je sistem ordalov v anteašaško družbo tako močno vpet, da ga ne morejo izkoreniniti ne cerkvene ne civilne prepovedi – morda pa so ravno ordali zadnja rešilna bilka preprostega človeka v iskanju pravice.

*Ključne besede:* Božja sodba, ordal, Madagaskar, Anteašaki, Cerkev

*Abstract:* **Ordeals in the juridical system of the people of Antaisaka in Madagascar**

The paper *Iudicia Dei more Madagascario* presents the system of Divine judgment for the people of Antaisaka. First, we discuss the late medieval concept of Divine judgment as expressed by the term »ordeal,« that is, a method of trial where guilt or innocence of a person is determined by death or survival of excruciating pain or stress. Second, we explore where such judgments by ordeal have occurred in the history of mankind; they are commonly found among ancient peoples and religions. Such practices are recorded to have taken place on Slovenian soil in the Middle Ages, namely the famous ordeals with candles in Kamnik in 1398. Third, we focus specifically on the use of ordeals in Madagascar, specifically on six different examples of Divine judgments rendered upon the people of Antaisaka. We conclude by citing the teaching of the Catholic Church on ordeals. The Fourth Lateran Council forbids all clerics to practice or to participate in Divine judgments. Nevertheless, the system of ordeals remains so deeply ingrained in the society of the Antaisaka that it has not been eradicated by ecclesiastical or civil prohibitions; perhaps it remains the last straw for socially unsophisticated individuals in their search of justice.

*Key words:* God's judgment, ordeal, Madagascar, Antaisaka, Church

## 1. Uvod

---

Naše raziskovanje ordala med Anteškaki je spodbudilo prebiranje knjige Luisa Moleta *Le bain Royal à Madagascar, Explication de la fête malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, v kateri smo v zaključku naleteli na poglavje, kjer avtor – ko govori o pogrebih, ordalih, prisegah, obrezi in krvnem pobratenju – pravi: »Pomembno je poudariti, da te prakse padajo v pozabo: ordala ne poznajo več, prisega ima sedaj popolnoma nov pomen, obreza je le še omejen obred in krvno pobratenje se le še poredko posamično uporablja na manj razvitih področjih.« (1956, 107) Razkorak med tem, kar smo brali, in tem, kar smo videli in spoznali, pa je bil prevelik, da bi dvom pustili nerazrešen. O Božjih sodbah v evropskem prostoru načeloma pišemo v pretekliku. Res je, da so se te pravne prakse iz naših sodnih sporov skozi srednji vek preselile – čeprav počasi – v pregovore<sup>1</sup> in literaturo. Prispevek ima namen поблиžje predstaviti »pozabljene« ordale, ki jih uporablja pleme Antešakov na jugovzhodu Madagaskarja.

## 2. Opredelitev »Božje sodbe«

---

Božja sodba ali ordal je postopek, pri katerem obtoženi dokazuje svojo nedolžnost tako, da prestane nekatere za življenje nevarne preizkuse. Tovrstne Božje sodbe so se prakticirale v evropski antiki in evropskih zgodnjersrednjeveških kazenskih postopkih. (SRL, s. v. »ordal«) Razširile so se zlasti pod vplivom germanskega prava. Obtoženec, ki je želel dokazati svojo nedolžnost, se je skliceval na Božjo sodbo. Vladalo je namreč vsesplošno prepričanje, da Bog ne bo dopustil, da bi se nedolžnemu zgodila krivica – zato bo pokazal upravičenost obtoženčevih trditev na nadnaraven način. (Otošar in Žontar 1973, 323) Božje sodbe so različne. Najstarejše so sodbe, ko je svobodni človek moral sprejeti dvoboj (*pugna*), kmetje ali ženske so vlekli prstan iz vrele vode, z golimi rokami prenašali razbeljeno železo (*probatio per ignem*) ali pa so se prepustili ordalu z vodo (*judicium aquae*). Kdor je pri takih preizkusih ostal nepoškodovan, je veljal za nedolžnega. Opekline, na primer, pa je bila znamenje krivde. Obstajajo še mlajše Božje sodbe, ki so nastale pod cerkvenim vplivom: ordal križa (*judicium crucis*), krvi (*ius fētretri*) in mliških nosil ter blagoslovljenega grizljaja (*judicium panis adjurati*). (324) Sama beseda »ordal«, ki izhaja iz stare angleščine, pomeni sodišče. To je bilo sodišče, ki je obtoženemu na človeškem sodišču dajalo še zadnje upanje rešitve. Pri nas za proučevano zasledimo poimenovanje »Božja sodba« ali »ordal« (Bruner 2005, 141; Otošar in Žontar 1973, 321), Pleteršnik (2014) pa iz nemškega jezika prevaja pojem kot »ordālijē«, in sicer iz nemške besede *die Ordalien*. Angleški jezik v sodobni obliki uporablja *ordeal* ki izhaja iz starejših oblik *ordēl*, *ordāl* (v pomenu sodba, obsodba, razsodba), germanske korenine se napajajo v *uzdailijq* (s podobnimi pomeni kot sodba). Ordal izvorno izhaja iz latinske besede *ordalium*, ki pomeni »Božja sodba« ali latinsko *iudicium dei* ali *iudicium divinum*.

<sup>1</sup> Npr. »Za njega dam roko v ogenj!«

Ko govorimo o ordalih, ne moremo mimo prisega, ki je temeljni del ordala je in v nekem smislu tudi ordal. Vilfan opredeljuje prisego kot temeljno sakralno stvar, ki spada med najprvotnejše ordale – in tudi med tiste, ki so se ohranili najdlje. (Vilfan 1961, 272) Goitein (1923, 4) pravi, da je prisega le poenostavljeni ordal, pri čemer so merodajne besede in njeni pomeni. Prisega je obredna izjava, dana pod okriljem nadnaravne moči, ki bo ob krivi prisegi poskrbela tudi za kazen. Prava prisega stopa v območje ordala takrat, kadar človek kliče nase nadnaravno kazen. Zakletev je pravzaprav dejanje, s katerim se človek podvrže nadnaravnim (superiornim) silam, za katere se razume, da so zaščitniki pravice in da poznajo resnico.

Ljudje se k ordalu zatekajo tedaj, ko resnica ni v njihovem dosegu, ko je spor drugače nerešljiv – kar pravzaprav tudi določa, da je ordal izjemna pravna praksa. Če je le mogoče, se sodi s pomočjo prič in dejstev. Lea (1973, 4) celo pravi, da je človek iznašel sistem Božje sodbe, da bi se osvobodil dvoma in prenesel odgovornost na višjo silo. Dejstvo je, da sam izvor teh praks temelji v prepričanju, da je pravica božanskega izvora in da jo ščiti Bog sam (in/ali druge nadnaravne sile). Podlaga Božjih sodb je torej priznanje moči in vpliva, ki ga imajo nadnaravne sile v stvarnem, človeškem svetu (3–4), in prepričanje, da je božanstvo za svoje stvarstvo na neki način odgovorno. Ordal se lahko v tem smislu pojavlja le v družbah, ki so »kozmično« povezane, holistične v dojemanju naravnega in nadnaravnega sveta – kjer ni ločitev na »cerkev in državo«. Tako vidimo, da je ordal v temelji stvar religije, vezana na molitve, zaklinjevanja in žrtvovanja (darovanja). (37) Prakse, združene v obredih Božjih sodb, ne predpostavljajo zgolj, da je v ozadju sveta (v nadčloveškem) samo absolutna Božja moč, temveč tudi, da je na to moč mogoče vplivati z molitvijo, zaklinjanjem obredi itd. Ordal je tako lahko razumljen kot prisilni čudež. (Bruner 2005, 142) Pri ordalu in prisegi ne moremo mimo izpostavitve njune temeljne verske in simbolne komponente. Ordala ni brez vere v nadnaravne sile in brez simbolne logike – ordal je simbol sam po sebi.

### 3. Razširjenost različnih oblik ordalov

---

Iz zgodovine je znano, da so imeli pod vplivom dualističnega verovanja najbolj razvejane oblike ordalov Arijci. Zapise o ordalih je mogoče najti že v Avesti in so označeni kot legalno pravno sredstvo. (Lea 1973, 19) Prav tako v zapisanih legendah najdemo zapise o ordalu z ognjem (20). Hoja med prižganimi ognji je bila znana že v hindujski kulturi, poznali pa so jo tudi v evropski kulturi srednjega veka (59). Ordal z ognjem je ena prvotnejših oblik preizkusov, ki je v zgodovinskih virih (Vede, Antigona, Sveto pismo) pogosto omenjena (Dan 3, 18–28) (57–58). Tudi ordal z razbeljenim železom je bil na splošno zelo razširjen, saj so ga poznali tako Indijci, Grki, Skandinavci, Germani, Galci, plemena v Italiji in Britaniji kot tudi beduini, pri katerih mora preizkušani polizati razbeljeno žlico (Tylor 1911). Za Indijo se uporaba takih ordalov navaja še v poznem 19. stoletju (Lea 1973, 44). Pri ordalu z ognjem poznamo različne oblike: najpogosteje je moral obtoženi v rokah na

določeni razdalji nesti razbeljen kos železa ali bos hoditi po razbeljenem železu. Če so bile roke ali noge poškodovane, so jih povili, povoje zapečatili, jih čez tri dni odvili ter preverili, kakšne so rane. (42) Podoben je ordal z vročo vodo ali »kotel«. Izvajal se je tako, da je moral obtoženi iz kotla z vrelo vodo vzeti določeni predmet (kamen, prstan ...) in ga položiti na ukazano mesto. Potem so ravnali kot pri ordalu z ognjem. Otorepec in Žontar (1973, 324) navajata primer uporabe ordala »mazija« – različice ordala z vodo – na območju Črne gore vse do sredine 19. stoletja. Podobne »vroče« ordale poznajo ali so jih poznali tudi Afričani, Burmanci, Tibetanci in v srednjeveški Evropi Franki, Angleži, Slovani, Goti ... (Lea 1973, 29).

Tudi ordal z mrzlo vodo je zelo star. Prve zapise o ordalu »mrzle vode« najdemo že v sumerskem kodeksu (2112–2095 pred Kr.) in nekaj pozneje v Hamurabijevem zakoniku (1792–1750 pred Kr.). (Bruner 2005, 141–142) Uporabljali so ga predvsem za dokazovanje čarovništva. Ordal so opravljali ob tekočih vodah; obtoženi je moral skočil v reko. Če ga je vodni tok odnesel, je bil kriv, sicer obtožb oproščen. (Lea 1973, 73) Ta ordal v evropskem prostoru predstavlja novost, in sicer od 9. stoletja dalje; hitro se razširi kot splošno priznana oblika ordala ter se v takšni ali drugačni obliki obdrži in uporablja v Evropi tudi še kasneje, ko so bili ordali večinoma že prepovedani. Lea to navaja kot skoraj redno prakso, čeprav velikokrat izvensodno – vse do 19. stoletja. (85–87) Ordal z mrzlo vodo so navadno izvedli takrat, ko so dokaz o krivdi ali nedolžnosti želeli takoj (Otorepec in Žontar 1973, 324).

Evropejci so poznali tudi obredni dvoboj (*iudicium duelli*). Izvor tega ordala Lea (1973, 3) vidi v obredu, ki je reguliral primitivni zakon moči oziroma vnašal vanj določena poštena pravila. Dvoboji so bili znani v širšem evropskem krogu, še posebej med Francozi, Nemci, Angleži, poznali pa so jih tudi v Italiji še vse do konca 14. stoletja (Otorepec in Žontar 1973, 325).

V hindujskem pravu je znan tudi ordal tehtnice, kjer so obtoženega tehtali s protiutežjo (Tylor 1876). Tehtanje so v Evropi uporabljali še v 18. stoletju, saj viri navajajo, da so v Szegedinu na Madžarskem leta 1728 takemu preizkusu zaradi obtožb o čarovništvu podvrgli šest moških in sedem žensk. Najprej so morali opraviti ordal z mrzlo vodi, nato pa še ordal s tehtnico. Po končanih (za obtožene neugodnih) preizkusih so jih žive zažgali. (Lea 1973, 89–90)

Predvsem Afrika pozna veliko ordalov s strupom, a ker bomo enega izmed teh predstavili tudi pri malgaških ordalih, jih bomo tu le omenili. Poseben ordal s strupom je ordal s kobro: v lonc položijo kobro in prstan ali kovanec. Obtoženi mora nato predmet vzeti iz lonca ... (Lea 1973, 130) Podoben ordal so poznali tudi Grki, in sicer za dokazovanje devištv (Goitein 1923, 148). Ordal s strupom pozna tudi brahmanska tradicija. V Afriki je znan tudi primer reševanja spora z ordalom, pri katerem na rečnem bregu ob kol privežejo oba, ki sta v sporu. Ljudje čakajo vse dotlej, da se »starejši krokodil, že izkušen v tem delu, prikaže na vodni gladini in se, medtem ko ocenjuje situacijo, počasi bliža k enemu izmed privezanih. Pravdar, ki ga je požrl krokodil, je izgubil tožbo (in to ne poceni)«. (Bosmain 1992, 20)

Zgodovina pozna tudi veliko »vedeževalskih« ordalov, s katerimi iščejo krivca (sito z vrvico, ključ in Sveto pismo itd.). Med te tehnike spada tudi žreb pri po-

membnih odločitvah ali iskanju krivcev. (Lea 1973, 15) Ordale s žrebom so poznali Indijci, sledi pa najdemo tudi v Svetem pismu (Joz 14, 2; Jon 1, 7–10; Apd 1, 21–26). Judje so poznali ordal za dokazovanje prešuštva (4 Mz 5,11–30).

Za konec skopega prikaza ordalov predstavimo še enega. Ordal z umrlim se je (ali se ponekod še) navadno uporabljal pri dokazovanju zastrupljanja, pri čarovništvu ali umoru. Izpričan je pri mnogih narodih. (Lea 1973, 113) Zanimivo je, da je ta ordal, če ga primerjamo z drugimi, v zgodovini sodnih praks igral neopazno vlogo vse dotlej, dokler niso bili drugi sodni »vulgarni« ordali odpravljeni. »Pobegnil je izpod cerkvene cenzure in je preživel kot Božja sodba ter dosegel največji razpon v 17. stoletju.« (122) Glede preizkusa na parah Bruner ugotavlja (2005, 143), da, čeprav ordal v arhivskih analih ni bil uradno zabeležen, se pojavlja v literaturi in se je na svetnih sodiščih po vsej verjetnosti uporabljal tudi v poznem srednjem in zgodnjem novem veku. Preizkus so opravili ob parah, kjer je ležal mrtvec. Krivda je bila dokazana, če je mrtvi začel krvaveti.

#### 4. Sodna praksa ordalov na slovenskih tleh

Na Slovenskem nimamo veliko izpričanih primerov uporabe ordalov. Čeprav je v zavesti ljudi prisotna predstava o »čarovniški kopeli«, pa je to prej posledica vpliva literature kot pogoste uporabe ordalnih praks. Dejstvo je tudi, da teh pojavov pri nas ni raziskovalo veliko ljudi. Božje sodbe omenja Vilfan (1961), v ozkem segmentu jih proučujeta Otorepec in Žontar (1973) ter za področje jugovzhodnih Alp še Bruner (2005).

Najbrž je res, da so se ordali uporabljali; o tem, kako in v kakšnem obsegu, pa je znanega bolj malo. Samo izvajanje Božjih sodb je bilo v srednjem veku pridržano župnikom glavnih in matičnih župnij – vsaj do leta 1200 tudi kot župnijska pravica. (Bruner 2005, 141) Bruner navaja tudi, da so Štajerci uporabljali obredni dvoboj, in sicer še v 12. stoletju. Tudi v ročinu cesarja Friderika II. iz leta 1237 dvoboj ni izrecno prepovedan. (143) Poleg dvoboja se v pravnih in drugih listinah omenjajo predvsem ordal z železom in vodo (144). Tudi posamezni primeri ordala so evidentirani. Čeprav je bil iz cerkvenih krogov ordal počasi izrinjen, ga je, tako kot drugje v Evropi, pod svoje okrilje vzela državna oblast.

Kot najbolje izpričan in zanimiv primer na naših tleh lahko navedemo uporabo ordala s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398, opravil pa ga je duhovnik Simon iz Celja v gostišču Nikolaja iz Loke, da bi s preizkusom našel ukradeni denar. Preizkus je spoznal že v Pragi, kjer so prižgali toliko sveč, kot je bilo ljudi, in je bila vsaka posamezna sveča določena kot znamenje za določenega človeka. Kriva je oseba, pred katero plamen sveče zaplapola nenaravno. Tudi v Kamniku je duhovnik postopal tako; nad svečami je molil očenaš, zgodilo pa se ni nič! Ljudje so, ne glede na rezultat duhovnikovega preizkusa, obtožili mlado dekle, ki naj bi krajo tudi priznala. Zaradi sodnega postopka, ki ga je Cerkev izvedla proti omenjenemu župniku, je ta dogodek v dokumentih jasno izpričan. Kraje sta bili obtoženi dve



ženski, ki sta bili živi zakopani. (Otošec in Žontar 1973, 321–322) Zanimivo je tudi to, da so duhovnika zaradi čaranja ovadili, kar je pomenilo, da je bila uporaba ordalov v tem času razumljena kot vedeževanje, in s tem pridružena čarovništvu (Otošec in Žontar 1973, 321).

Košir navaja, da je bil v času najhujših čarovniških procesov (tj. že po srednjem veku) na slovenskih tleh izveden tudi kakšen preizkus z vodo, vendar le izjemoma (2001, 159). Te preizkuse je seveda izvajala državna, in ne cerkvena oblast. V drugem delu Košir (Tratnik Volasko in Košir 1995, 172) pravi, da »Vilfan piše, da v času največjih čarovniških procesov ni šlo več za »božjo sodbo«, ampak za ugotavljanje specifične teže čarovnic, ki naj bi bila manjša kot pri drugih ljudeh« (Vilfan 1961, 401). Vendar se je ta preizkus na Slovenskem uporabljal zelo redko (če se sploh je), saj v procesnih aktih ni zabeležen niti en primer, je pa naveden med tarifnimi postavkami štajerskega krvnega sodnika.«

## 5. Prakticiranje ordalov na Madagaskarju

Ordal in njegovo raznoliko uporabo so poznali in ga še poznajo tudi na Madagaskarju. Malgaška beseda za ordal je *tangena* (*tange*), iz nje izpeljani glagol pa *mitangena* ali krajše *mitange*. Beseda, ki je s časoma dobila tudi pomen resnice in resničnosti, ima izvor v vrsti drevesa mimoze (*Cerbera venenifera Steud*), katere sad so včasih uporabljali za ordalni preizkus s strupom (Université de la Réunion 2000).

V svoji osnovi je torej beseda *tangena* vezana na točno določeni ordal, med ljudmi pa se uporablja v splošnejšem pomenu, torej označuje splošni pojem ordala. Seveda ordal s strupom tangenom ni edini, ki so ga na Madagaskarju poznali in uporabljali. Ordalov je več; nekateri so podobni po vsem otoku (predvsem »ordalne« zakletve), drugi pa so vezani na posamezne regije. Bara in Sakalava so denimo poznali ordal s puško, ki so jo nabili z dvojno mero smodnika, obtoženi pa je moral ustreliti v zrak. Če je puško razneslo, če ni počila, če se je kresilni kamen zdrobil itd. – je bil obtoženi kriv. Antandroji pa so opravljali preizkus z volom: obtoženi je moral sedemkrat položiti roke na vola. Če je ta miroval, je bil obtoženi spoznan za nedolžnega. (Lery 2001, 256) In tako dalje. Natančneje si bomo seveda ogledali ordale, ki jih opravljajo Antešaki, ker je to temeljno polje naše raziskave. Že v uvodu smo videli, da se tudi na Madagaskarju ordali poskušajo potisniti v preživeto preteklost (Molet 1956). Naša raziskava pa je pokazala, da je realnost precej drugačna.

O ordalih na Madagaskarju so pisali redki avtorji, in sicer Lery (2001), Panony (1985), Molet (1956), Raombana (1908); nekaj podatkov najdemo tudi na spletu (Université de la Réunion 2000). Najbolje raziskan je ordal s strupom. Za Antešake lahko najdemo nekaj podatkov pri Deshampsu (1936), Slabetu in Naredu (2009).

Ordal s strupom se je na otoku uporabljal največkrat (in dobesedno bolešno). Izvor naj bi imel pri plemenu Sakalava, od tam pa se je razširil po drugih delih otoka (Panony 1985, 139–140). Viri navajajo, da je navadno umrl eden od petih pre-

izkušanih. Število mrtvih v letih 1823–1844 naj bi po nekaterih virih znašalo celo 150.000 (Lery 2001, 259), Catat (1893, 228) pa pravi, da je šlo za okoli 45.000 žrtev.

Ordal s strupom naj bi bil v svojih začetkih preprosto vedeževalsko sredstvo, pri katerem so dali kokoši strup in pri tem klicali Boga. Če je kokoš preživela, je bilo to znamenje, da se želenega podviga lahko lotijo, če ni preživela, se ga niso lotili. Zapis navajajo uporabo ordala pri ljudeh že v letih kralja Andrianjaka (od 1610 do 1630). Dokončno politično veljavo pa je strupu kot dokaznemu postopku dal Andrianpoinimerina. Zaradi pogoste uporabe so ljudje govorili: »Ordal tangena je suveren Madagaskarja.« (Raombana 1980, 46) Včasih so ordal uporabili za razsodbo nad prebivalstvom vse pokrajine – torej, da so sistematično »očiščevali« vasi. Povedano na kratko, je bil preizkus videti nekako tako: obtoženi je moral pojedsti zmes banane, strupa, treh majhnih kosov kokošjih kož in riža; pojedeno je moral izbruhati v pripravljeno posodo; nato so preverili, ali so kokošje kože cele – takšne, kot so mu jih dali. Če niso bile, je bil kriv in ubit. Kriv je bil tudi, če ni bruhal. (Université de la Réunion 2000) Poseben razmah je uporaba ordala dobila pod kraljico Ranavalono I. Pod njeno vladavino je uporaba ordala prešla iz dokazovanja čarovništva na civilno področje in je bila predpisana pri krajah, povezanih z vlomom, pri umorih, pri sporih glede zemlje – in celo pri manjših krajah.

## 6. Ordal pri Antešakih

---

Tange pri Antešakih izvedejo, kadar kdo izmed članov skupnosti izgubi njeno zaupanje, kadar ga začnejo sumničiti, da je storil kaj, kar ruši razmerja v skupnosti (čarovništvo, kraja, nesprejemanje odgovornosti očetovstva itd.), a skupnost za to nima jasnega in zanesljivega dokaza. Preizkus lahko zahteva tožitelj, tudi obtoženi sam ali pa ga zahteva vaška skupnost na sodnem zboru v sodnem postopku.

Ordal, preizkus, ki pomaga spoznati resnico, obsoditi krive ali (česar ne smemo pozabiti) tudi prestrašiti tiste, ki bi imeli hudobne namene, se lahko izvede na več načinov. Pomembna varovalka pri uporabi mehanizma ordala je, da lahko kaznen zadene tistega, ki dokazuje. Če se obtoženi ne izkaže za krivega, to pomeni, da ga je tisti, ki je obdolževal, obdolževal po krivem. Za to je lahko hudo kaznovan (plačati mora večje število volov) ali pa se ista metoda preizkusa uporabi proti njemu. V nadaljevanju si bomo ogledali posamezne težave, ki jih z ordali rešujejo.

Poseben, najpreprostejši primer ordala so osebne zakletve. Gre za različne primere priseg: »Če se stvar ne bo hitro uredila, naj ne hodim več po naši zemlji! Naj razsodi Stvarnik!« Ali: »Naj umrem, če bom še kdaj jedel hrano, ki jo bo ponudil moj brat!« Zakletev (prekletstvo) lahko izrečejo tudi starši nad svojim otrokom. To naredijo v primeru, če se ta ne vede tako, kot velevajo običaji (izkazovanje spoštovanja, pripravljenost za pomoč itd.). Oče ali mati reče: »Če sem jaz tvoj oče/mati, naj te doleti poguba, naj te doleti nesreča, če ne danes, pa nekega drugega dne!«

Ordali za dokazovanje očetovstva so lahko »čisti« ordali ali pa gre le za zakletve ene ali druge strani, očeta ali mame. Poglejmo, kako je izvedena zakletev, če fant

dvomi v trditve dekleta, da je otrok v njenem trebuhu njegov. Zakletev se opravi ob začetku poroda: »Če je ta otrok v tvojem telesu moj, naj se lepo počasi rodi! Če pa ni moj, naj še čaka v tvojem telesu!« Lahko pa se zakolne tudi dekle samo: »Zakolnem se s prisego: če ta otrok ni od (ime očeta), naj umrem! Če pa je otrok njegov, naj lepo rodim, naj jaz in otrok ostaneva zdrava!« Lahko pa se spor ureja tudi s pomočjo vaške skupnosti. Če je tako, kličejo tudi prednike. Pa tudi kazni so v tem primeru drugačne (darovanje volov). Poznamo tudi ordale, ki jih opravijo s pomočjo palminega peclja, ki ga vržejo v vodo. Če ženska, ki dokazuje očetovstvo svojega otroka, pecelj ujame, so njene besede potrjene. Posebni ordal glede očetovstva se imenuje *tange kibo* (ordal trebuha) in se opravi tako, da se dekle se prikloni k posodi s pepelom, voditelj obreda pa po zaklinjanju in klicanju prednikov pihne v pepel, da ga odnese dekletu v obraz. Dekle mora imeti oči odprte. Če ji gre pepel v oči, je tožbo izgubila. Predstavimo še primer ordala z voli, ki ga izvaja pleme Antemoro, ki biva nekoliko severneje od plemena Antešakov. Uporabljajo ga za ugotavljanje očetovstva, če otrokova mama ni več živa, da bi se lahko zaklela. Ordal izvedejo tako, da otroka položijo pred vrata ograde z govedom in tega poženejo čezenj. Če govedo otroka ne pomendra, je očetovstvo dokazano.

Ordali se lahko uporabljajo tudi pri reševanju sporov glede zemlje in lastništva. Tu gre lahko za reševanje sporov med klani, plemenskimi skupnostmi ali med vaščani. Ordal se (poleg nekaterih drugih oblik) največkrat opravlja na sporni zemlji – z zakletvijo, klicanjem Stvarnika, Svete zemlje in prednikov se zakolnejo, da so lastniki zemlje. Nekaj zemlje dajo preizkušnemu tudi na glavo. (Slabe 1998, 109–110) Povejmo še, da se tisti, ki pri ordalu izgubi, načeloma kaznuje s kaznijo enega ali dveh volov. Plačati mora tudi nekaj denarja. Informatorji pravijo, da takšnemu izidu pogosto sledi smrt ali pa človek postane umsko bolan.

Pri kraji se lahko uporabi več različnih ordalov. Velikokrat se z ordalom tistemu, ki naj bi kaj ukradel, tudi samo grozi. Včasih je dovolj že prisega: »Če sem jaz ukradel vašo kokoš, me je videl Stvarnik, ki je nad nami!« To pomeni, da naj tisti, ki je to izrekel, umre, če je kokoš res ukradel. Tu je še ordal z vodo, v katero položijo zlato. Človek priseže in nato spiije vodo z besedami: »Če sem jaz ukradel (to stvar) ali če sem naredil kaj slabega (kar se tiče spora), naj umrem!« Ta ordal lahko zahteva tudi vaška skupnost. Velikokrat probleme kraj rešujejo tudi s skupinskimi prisegami – kadar sumijo, da je v vasi tat, ne vedo pa, kdo bi to bil. Vpleteni se morajo zakleti, nato pa spiti žganje in kokosovo vodo, ki so jo pred tem za teden dni nesli v grobnico. Zakletev je sledeča: »Če sem jaz (ime) ukradel vola (ali kar že iščejo), naj umrem ali naj se mi pri pitju zaleti, kajti zdaj bom pil to žganje!« Poseben ordal je »zakletev pri dojki«. Gre za obred, ko se koga, ki pogosto krade, obredno postavi pred dejstvo, da če bo še kdaj kaj ukradel, bo s tem dejanjem izobčen iz družine in posledično iz vaške skupnosti. Rodbina se ga bo na ta način odrekla. Zakletev izreče mama, ki se prime za dojko rekoč: »O, o, o, Stvarnik! O, naši predniki! O, Sveta zemlja! Če moj otrok (ime) še krade po naših vaseh, ga ubijte!«

Najpogostejši (ne pa edini) način preizkusa za čarovništvo oziroma zastrupljanje je tale: volu se zveže in spodmakne noge. To se naredi na vzhodni strani rodbinske hiše. Vol je obrnjen z glavo proti vzhodu. Obtoženi se nag (v spodnjicah) usede k

volovemu zadku in prime vola za rep. Prisotni nato opravijo zakletvene molitve, kličejo Stvarnika in Sveto zemljo ter prednike (»O, o, o! Kličemo te, Zanahari! Ti Zanahari, ki si na severu, ti Zanahari, ki si na jugu, ti Zanahari, ki si na vzhodu in ti Zanahari, ki si na zahodu! Kličemo te, da nam pokažeš tisto, česar sami ne moremo videti! Tudi tebe, Sveta zemlja! Kličemo te! Pomagaj nam! Tudi vi, naši umrli predniki! Tudi vi ste že postali Stvarnik! Tukaj pred vami je obsojeni zastrupljevalec (ime)! Vi vsi skupaj vidite to, česar mi ne vidimo! To vidite vi, Stvarnik, Sveta zemlja in naši predniki! Pokažite nam resnico!«) Vola nato s palico potrepajo po trebuhu. Če se med klicanjem Stvarnika, Svete zemlje in prednikov zgodi kaj nenavadnega (npr. če se vol obrne z enega boka na drugi; če se iztrebi; če kraj, kjer ljudje opravljajo obred, preleti večja ptica (orel); če gre mimo obtoženega gos ali raca ali kakšna druga perjad, če se med ljudmi nenadoma pojavi pes in se sprehodi med njimi, če vol, ki zvezan leži na tleh, obrne glavo in pogleda obtoženega, če med zaklinjevalno molitvijo vol udari obtoženega z repom), je obdolženi kriv. Nato Stvarnika, Sveto zemljo in prednike pošljejo tja, od koder so prišli. Če se znaki pokažejo, zastrupljevalca izženejo iz vasi ali ubijejo, odvisno od navad kraja, kjer opravijo preizkus, in od okoliščin. V Manambondroju in Fapiriju ga zažgejo, v Vangaiindranaju utopijo, mu odsekajo glavo (Midongy), izženejo ali pa se mora odkupiti z večjim številom volov (Matanga).

Če se pri preizkusu ne pokaže noben izmed znakov, ki bi kazali, da je obsojeni čarovnik, je lahko preizkus podaljšan, tako da se še določen čas gleda, ali se bo z obtoženim kaj zgodilo. Če obtoženi v tem času težko zbolijo ali umre, je dokazano čarovnik. V nasprotnem primeru ga je treba očistiti z volom, tj. z volovsko krvjo. Še naprej lahko živi v vasi skupaj z drugimi. Ubitega vola razdelijo med vse rodbine. Tisti, ki je obtoževal, pa mora pogosto plačati visoko kazen (tudi do 10 volov).

Možni so še dodatni preizkusi, ko mora obtoženi jesti zemljo (ali dele mrličev) iz grobnice, pri čemer gre za mišljenje, da naj bi »zastrupljeni« ubil morilca. V Mašjanaki pa poznajo tudi posebno zakletvo osumljenega, ki jo ta izreče pri posebnem obredu, potem ko sedemkrat pokliče Stvarnika: »Ti, Stvarnik, tam zgoraj! Če sem jaz imel misel na to, da bi koga zastrupil, ali bil ljubosumen na svoje sorodstvo, naj me ta voda, ki jo bom pil, ubije!« Nato spije vodo iz posode. Potem čakajo tri dni. Če nad obtoženega ne pride nesreča, če ne umre, potem se vaška skupnost ponovno zbere. Obtoženi je spoznan za nedolžnega. Tisti, ki ga je obtoževal, pa mora vaški skupnosti dati vola, da s tem očisti tistega, ki je preizkus prestajal. Ko ubijejo vola, si meso razdelijo, obtoženi pa je ponovno čist.

Decray navaja, da veliko Malgašev – še posebej na jugovzhodu otoka – verjame, da so krokodili tisti, ki lahko udejanjijo božansko voljo tako, da napadejo samo tiste osebe, ki so storile kaj slabega. V tem lahko prepoznamo tudi stari običaj ordala s krokodilom. (1949, 202). Deschamps za Antešake navaja, da med drugimi preizkusi uporabljajo tudi ordal s krokodilom – in sicer v primerih, ki se tičejo čarovništva, umora, požiga grobnice (1936, 148) ali kraje kosti umrlih. Ordal s krokodili poznajo v Mašijanaki za dokazovanje očetovstva. Ordal pa poznajo tudi v Vangaiindranaju, Mamambondroju in Midpomgiju. Ordal se lahko izvede na različne načine, v osnovi pa mora obtoženi plavati v vodi, kjer so krokodili. Ljudje pojasnjujejo, da Stvarnik ukaže krokodilu, kaj mora narediti.

## 7. Cerkveni nauk o ordalih

Ordali so bili splošno sprejeta civilna in cerkvena pravna praksa srednjeveške Evrope, ki se je (tako ali drugače, v teh ali onih oblikah) zadržala vse do 14. stoletja. Otorepec in Žontar (1973, 323) pravita, da so bile Božje sodbe tako močno zakoninjene, »da so jih morali po pokristjanjenju evropskih narodov tudi cerkveni krogi upoštevati. Pod njihovim vplivom so postale Božje sodbe šele posebne pravne ustanove, ki so jih izoblikovali do nenavadne popolnosti. Cerkveni krogi so sestavili posebne liturgične obrede za izvrševanje ordalov.«

Vedeti moramo, da prakso ordalov najdemo že v Svetem pismu, na primer 4 Mz 5, 11–31; 1 Sam 10, 17–26 ; Dan 3, 17–30. Zato ni presenetljivo, da Cerkev takoj na začetku v uporabo ordala ni koreniteje posegala. Najprej se je krščanstvo zoperstavilo dvoboju, druge ordale pa je poskušalo le bolj prilagoditi krščanski miselnosti – z uvajanjem molitev, postom, spovedjo itd. Ob razvoju sistema ordalov s svojimi vložki (svečanost, cerkev, molitve, darovanje maš, post ...) je Cerkev tudi povečala svoj vpliv med ljudmi takratne Evrope. Načeloma je uporabo ordalov splošno sprejemala tako Cerkev kot civilna oblast. V trinajstem stoletju pa so papeži začeli ordalom nasprotovati – verjetno zato, ker so izhajali iz rimske pravne prakse, ki ordalov ni uporabljala tako načelno kot ponekod drugod. Zelo jasno zahtevo glede ordalov postavlja četrti lateranski koncil leta 1215 v času Inocenca III. Na njem je bilo določeno, da je klerikom prepovedano tako prelivanje krvi kot prisostvovanje pri izvrševanju take kazni, opravljanje poklica ranocelnikov, pa tudi izvajanje vraževernih preizkusov z ognjem, vodo ali železom. Od tu naprej lahko zalsedimo splošno nasprotovanje ordalom, ki se je razširilo v 12. stoletju. To pa ne pomeni, da so bili ordali takrat ukinjeni. Tudi pozneje posamezne sinode v 13. in 14. stoletju poudarjajo nedopustnost uporabe ordalov. Ordali so v splošnem počasi zamrli šele v 14. in 15. stoletju, čeprav je treba poudariti, da se je ordal z vodo ponovno pojavil v 16. in 17. stoletju ob čarovniških procesih. Bruner (2005, 141) v zvezi s tem pravi: »Četrti lateranski koncil je duhovnikom sodelovanje pri ordalih prepovedal, vendar so se ostanki tega pravnega sredstva v različnih oblikah ohranili do zgodnjega novega veka v posvetnih sodnih redih. Kot primer naj navedem »čarovniško kopel«. Ordali so postali manj uporabni v 13. stoletju, ko je sodna uporaba mučenja za pridobitev priznanja postala sistematizirana in redno rabljena. Mučenje se je zdelo prikladnejše času, »ki je bolj uporabljal razum in manj vero«, čeprav je bilo ravno tako kruto in ni sledilo resnici. (Lea 1973, 149)

Med našo raziskavo smo našli samo en zapis, ki se dotika malgaške Cerkve in ordala. Sylvan Urfer v delu *Anthropologie malgache et perception des droits humains* (2008, 65) pravi, da je pritisk družbe na posameznika tako prevladujoč, da je vprašanje združljivosti s človekovimi pravicami nemogoče. V ta okvir avtor med drugim postavlja tudi ordal.

## 8. Sklep

Po malgaškem pravu, ki z majhnimi popravki izhaja iz francoskega prava, so ordali prepovedani že več kot sto let. Dejstvo pa je, da je sistem ordalov v življenje in verovanje Antešakov trdno vpet. To je dediščina po prednikih. Brez dvoma je uporaba ordalov za naše pojme sporna in nesprejemljiva. Vedeti pa moramo tudi, da po drugi strani zagotavlja nadzor nad nebrzdano samovoljo posameznika, ki bi želel s svojo močjo zatirati druge. Ordal ima vedno dva konca, in kazen lahko hitro doleti tudi tožitelja. Kazni pa, kot smo videli, so zelo visoke. Na drugi strani pa prihaja sistem človekovih pravic k Antešakom po okriljem države, ki morda ne zna drugega, kot prav človekove pravice kršiti – kar lahko spozna vsak, ki je kdaj soočen s prisilnim državnim aparatom.

## Kratice

SRL – *Splošni religijski leksikon*. 2007. Ljubljana: Modrijan.

## Reference

- Bosmain, Haig**. 1992. *Metaphor and Reason in Judicial Opinions*. Carbondale: Southern Illinois University.
- Bruner, Walter**. 2005. Božje sodbe v prostoru jugovzhodnih Alp. *Arhivi* 28, št. 2:141–146.
- Catat, Louis**. 1893. *Voyage à Madagascar (1889–1890)*. Pariz: Librairie Hachette et C1E. Internet Archive. <http://ia311317.us.archive.org/0/items/voyagemadagasc00cata/voyagemadagasc00cata.pdf> (pridobljeno 5. 6. 2008).
- Decary, Raymond**. 1949. Le crocodile malgache. *Journal de la Société des Africanistes* 19, št. 2:195–207.
- Deschamps, Hubert**. 1936. Les Antesaka. : Thèse. Tananarive.
- Dubray, Charles**. 1911. Necromancy. The Catholic Encyclopedia. New Advent. <http://www.newadvent.org/cathen/10735a.htm> (pridobljeno 22. 9. 2015).
- Fanony, Fulgence**. 1985. Le sorcier maléfique mpamosavy et l'épreuve de l'ordalie tange-na en pays Betsimisaraka. *Ornaly Sy Anio* 21/22:133–148.
- Goitein, Hugh**. 1923. *Primitive Ordeal and Modern Law*. London: Allen & Unwin.
- Košir, Matvež**. 2001. Boj krvavi zoper čarovniško zalego od Heinricha Institorisa do dr. Janeza Jurija Hočevarja. V: *Zadnja na grmadi*, 137–196. Ur. Matevž Košir. Celje: Mohorjeva družba.
- Lea, Charles Henry**. 1973. *The Ordeal*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lery, François**. 2001. *Madagascar: Les sortilèges de l'Île Rouge*. Pariz: L'Harmattan.
- Molet, Luis**. 1956. *Le bain Royal a Madagascar: Explication de la fete malgache du fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*. Tananarive: Impr. luthérienne.
- Nared, Matija**. 2009. Antešaki in njihovo verovanje: Umestitev verovanj Rabakare in Mašijana-ke v širše modele s poudarkom na teoriji spon-tane religije. Magistrsko delo. Univerza v Lju-bljani, Teološka fakulteta.
- Otorepec, Božo, in Josip Žontar**. 1973. Božja sodba (ordal) sveče v Kamniku leta 1398. *Zgodovinski časopis* 27, št. 3–4:321–328.
- Peters, Edward**. 1973. Introduction. V: *The Ordeal*, VII–XXIX. Ur. Charles Henry Lea. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pleteršnik, Maks**. 2014. Ordalijski slovar, transliterirana izdaja. Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <http://bos.zrc-sazu.si/c/PL/neva.exe?name=pl&expression=ordalije&hs=1> (pridobljeno 14. 9. 2015).
- Raombana**. 1980. *Histoires 1*. Fianarantsoa: Librairie Ambozontany.
- Slabe, Janko**. 1998. *Med Antešaki*. Ljubljana: Družina.
- Tratnik Volasko, Marjeta, in Matevž Košir**. 1995. *Čarovnice: predstave, procesi in pregoni v evropskih in slovenskih deželah*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

- Tylor, Edward Burnett.** 1876. Ordeals and Oaths. *Popular Science Monthly*, št. 9:307–322.
- Tylor, Edward Burnett.** 1911. Ordeal. *Encyclopædia Britannica*. 11. izd. <http://www.libraryindex.com/encyclopedia/pages/cpxlf3r-rwb/ordeal-water-ordeals-guilty.html> (pridobljeno 26. 8. 2012).
- Université de la Réunion.** 2000. Anthropologie en ligne.com. Le Tanguin, poison d'épreuve à Madagascar: mode d'emploi. Communication au colloque international »Culpabilité – culpabilités« organisé pour les XXèmes Journées du Droit par la Faculté de Droit de Limoges. <http://www.anthropologieenligne.com/pages/tanguinM.html> (pridobljeno 16. 6. 2007).
- Urfer, Sylvain.** 2008. Anthropologie malgache et perception des droit humains. V: *Christianisme et droits de l'homme à Madagascar*, 63–78. Ur. Giulio Cipollone. Pariz: Karthala.
- Vilfan, Sergij.** 1961. *Pravna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 535—545  
 UDK: 2-538:1Girard R.  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 05/2016

*Anthony Ekpunobi*

## **Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of Rene Girard**

*Abstract:* The judgement of king Solomon recorded in the First book of the kings, chapter three, is for the great literary critic, Rene Girard a paradigm of the difference between the pre-Christic and Christic cultures of sacrifice. The former is characterized by unanimous violence or scapegoating against the innocent, while the latter is a creative renunciation of violence to save the innocent. The Christic culture of sacrifice according Girard, is informed by the Cross and built on the principles of the mimetic theory, namely, mimetic desire. Mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. Unfortunately, creative renunciation of the will to violence understood as the Christic form of sacrifice, involves a mental reflection that is inconsistent with the mimetic theory. This paper presents the reflective mimesis as a necessary prerequisite for the renunciation of the will towards violence. It is an ethical disposition informed by the cross and built on a rational expression of mimesis. The sacrifice that is informed by the action of the cross is premeditated and not spontaneous.

*Key words:* Mimetic desire, reflective mimesis, creative renunciation, mindful awareness, sacrifice, mimetic contagion

*Povzetek:* **Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji**

Razsodba kralja Salomona, o kateri beremo v Prvi knjigi kraljev (tretje poglavje), za velikega literarnega kritika Reneja Girarda predstavlja paradigmo razlike med predkristično in kristično kulturo žrtvovanja. Za prvo je v odnosu do nedolžnih značilno soglasno nasilje ali iskanje žrtvenega jagnjeta, medtem ko druga nasilje tvorno zavrača, da bi nedolžne rešila. Kristična kultura je po Girardu osnovana na Kristusovem križu in zgrajena na temeljih mimetične teorije, in sicer na mimetični želji. Mimetična želja je nezavedna in neprostovoljna gonilna sila človeškega dogajanja, ki jo je težko nadzirati. Na žalost tvorno zavračanje volje po nasilju, razumljeno kot kristična oblika žrtvovanja, vključuje duševno refleksijo, ki se z mimetično teorijo ne sklada. V prispevku je reflektivni mimesis predstavljen kot nujni predpogoj za odpoved volji po nasilju – gre za etično naravnost, ki temelji na Kristusovem križu in razumskem izražanju mimesisa. Žrtvovanje, ki izhaja iz Kristusovega križa, je preiščeno, in ne spontano.

*Ključne besede:* mimetična želja, reflektivni mimesis, tvorno zavračanje, čuječnost, žrtvovanje, mimetična okužba



## 1. Sacrifice and mimesis

---

The event of the cross was clearly captured in the Judgement of King Solomon recorded in the third chapter of the first book of Kings. Rene Girard called it »one of the finest texts in the Old Testament« (1987, 237), when he used it in his defense for a non-sacrificial reading of the Passion. The two harlots brought before King Solomon were claiming ownership of the »living child« as one lost her child in the night to carelessness. Faced with such a difficult case, for there were no witnesses to support each of their claims, the king decides to divide the »living child« among them. At this, the »good« harlot, the true mother of the »living child« accepts that the baby be given to the other in order to spare its life. The other harlot gave in to the king's judgement to divide – kill – the child amongst them in order to deprive the true mother of her child. According to Rene Girard, »she is ready to accept being deprived of the child as long as her opponent is deprived of it in the same way«. (239) This action of the »good« harlot is hailed by Girard for it prefigured the self-donation of Jesus Christ on the cross in order to save humanity from death. Robert Petkovšek agrees with Girard in his article titled »Apocalyptic Thinking And Forgiveness In Girard's Mimetic Theory«. According to him, »the cross of Christ divides human culture into archaic, pre-Christic culture, and Christic culture« (Petkovšek 2016; 2014b; 2015). This distinction in culture of sacrifice expressed in the Judgement of King Solomon, leads us to the understanding of sacrifice in The Mimetic Theory of Rene Girard. The difference between the pre-Christic and the Christic cultures of sacrifice is the attitude of substitution towards the innocent victim. While one sacrifices the victim, the other saves the victim. Pre-Christic culture substitutes the innocent victim for the cause of the crisis, while in Christic culture, one substitutes oneself for the cause of the crisis in order to save the innocent victim.

The scapegoat mechanism describes Girard's expression of pre-Christic culture of sacrifice. Scapegoat denotes the surrogate victim whose death or expulsion from the community restores peace in moments of crisis, especially when the crisis threatens the foundation of the community. The term scapegoat derives from the victim in the Israelite ritual during the great ceremony of atonement (Leviticus 16). »The modern understanding of ›scapegoats‹ is simply part and parcel of the continually expanding knowledge of the mimetic contagion that governs events of victimization.« (Girard 2001, 155) The unanimous collection of »all-against-one«, triggered by mimetic contagion, leads to the expulsion or death of the victim, the scapegoat. The rituals in archaic culture is mere reenactment of this sacrifice – scapegoat mechanism – that has proven to be effective in restoring peace in the crisis prone community. Thus what the bad harlot did was a simple expression of what everyone within the archaic community would do given the same circumstance. It is the expression of the mimetic impulse to violence. Girard wrote that »a frequent motif in the Old Testament, as well as in Greek myth, is that brothers at odds with one another. Their fatal penchant for violence can only be diverted by the intervention of a third party, the sacrificial victim or victims.«

(1979, 4) This mechanism according to Girard (93) is the origin of human culture and myths are stories of the founding murder told from the point of view of the victimizers. »Myths arise in order to justify this practice by deceptively making believe that the victims are truly guilty.« (Petkovšek 2016; see 2013) The division of the child between the harlots is expected to bring »peace«. A peace that will not last because the source of the crisis is still not addressed. The innocent child to be slain has no connection with the fact that jealousy has taken hold of the relationship. This concealment of the true cause of the crisis is the work of the contagion that is governing the victimization. Surprisingly, this victimization, the pre-Christic culture of sacrifice is traced to the mimetic nature of human desire. Pre-Christic culture of sacrifice is an expression of the mimetic impulse to rivalry, violence, and crisis. The bad harlot is a paradigm of pre-Christic sacrifice based on the sole intention to substitute an innocent child for peace to be restored. We take a closer look at the nature of mimetic desire in order to understand the action of the two harlots, especially that of the good harlot which seems to be out of the normal pattern of mimesis

The mimetic theory identifies the chief character of human beings to be the »mimetic desire«. The etymology of the term is traced to the ancient Greek word *mimesis*, which means »to imitate«. The human being is basically a mimetic being because our desires are modelled by another. According to Girard, »imitative desire is always a desire to be Another« (1976, 83). Human beings desire »to be like« the other. Our desire is awakened towards an object through the desire of the other we choose as our model. Paisley Livingston (1992) wrote that mimesis is a mechanism that generates patterns of action and interaction, personality formations, beliefs, attitudes, symbolic forms, and cultural practices and institutions. »The mimetic nature of desire accounts for the fragility of human relations.« (Girard 2001, 10) Mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. Mimesis is characteristic of all animals, but human beings are hyper-mimetic. Animals possess a natural mechanism of deferral. Paul Nuechterlein (2000) writing on Girardian anthropology states that the animal mimetic instinct is settled by a mechanism known as dominance-hierarchies. Mimetic desire is not bad in itself, but it often leads to conflict. Girard strongly affirms that mimetic desire is intrinsically good. (2001, 15) Mimetic desire degenerates into conflict when the object of desire is what cannot be shared. Wolfgang Palaver writes that, »as soon as the object of desire can no longer be shared – as with objects of sexual desire, social positions, and the like – mimetic desire generates competition, rivalry, and conflict.« (2013, 46)

The two harlots of our story are in conflict over a »living child« that cannot be shared. It is primarily a case of rivalry that was presented before the king. The Old Testament's subtle way of expressing this is by stating that both live in the same house. For Girard, »the principal source of violence between human beings is mimetic rivalry« (2001, 11). Going by the triangular nature of mimetic desire, we can decipher that the real cause of the conflict is not the »living child«, but mimetic rivalry operating between the harlots. P. J. Watson writes that »mimesis is

triangular desire /... / involving a subject, a model, and an object. Subjects must look toward some model in order to learn which specific objects should be desired.« (1998) Conflict arises because mimesis has the innate tendency to stop at the level of desire in that the object was not the original interest. »The mimetic theory describes man as a social being that is dependent on relations to others. No human being is intrinsically complete.« (Palaver 2013, 36) The focus of the desire in our story is placed on the child in order to hide the true intention. The reason for this concealment for Girard is that »the adult is generally ashamed to imitate others for fear of revealing his lack of being« (1979, 146). This explains why a substitution naturally occurs in any case of rivalry. And when finally the object of desire disappears, the rivalry generates into conflict of all against all – mimetic contagion. It is at the stage of mimetic rivalry that the case was presented to the king. Thus it was natural for the bad harlot to give in to the king's proposal to have the »living child« divided amongst them. She acts out the memetic impulse – to sacrifice the innocent – which »appears« to be the cause of the conflict. According to Girard, »the sacrificial definition always emphasizes renunciation, death and split subjectivity; /... / it emphasizes the values that belong to the bad mother, including the elements of mimetic desire, which is identical with /... / the death instinct«. (1987, 241) The scapegoat mechanism at work in rivalry does not advocate saving life, rather it destroys life to restore peace.

The self-donation that characterized the good harlot, the true mother of the »living child« attracts our attention. As fascinating as it appears, it does not follow the normal pattern of the rivalry already in progress, hence we question its source. The actual scene of mimetic rivalry on the one hand is the presence of an object that cannot be shared. On the other hand is a model who turns back to imitate the subject. According to Girard, mimetic rivalry results from »imitation of a model who becomes a rival or a rival who becomes a model.« (2001, 11) The two harlots are obviously overwhelmed by the reality of mimetic rivalry. The good harlot is the model of the desire based on the reaction of the bad harlot to the king's proposal. She is not moved with the compassion of a mother towards the »living child« because her desire is to appropriate for herself the being of the other, the model. The proximity of the dates of the conceptions as the narrative presented, is indicative of mimesis. The good harlot reports that her rival put to bed three days after the conception of her child. (1 Kings 3:18). By addressing her rival as »this woman« suggests that she is also overwhelmed by mimetic rivalry. It is not deliberate that the narrative begins without a clear identification of the two harlots involved in the crisis. Girard wrote:

»Throughout the quarrel that leads to the king's brilliant stratagem, the text makes no distinction between the two women. It refers to them merely as ›one woman‹ and ›the other woman‹. In effect, it does not matter in the slightest who is speaking, since both of them are saying precisely the same thing: ›No, the living child is mine, and the dead child is yours.‹ To which the other replies: ›No, the dead child is yours, and the living child is mine.‹ The symmetry is obvious, and it represents the very essence of human conflict –and there is nothing more to say.« (1987, 238)

Rivalry presupposes the absence of differentiation. In the words of Girard (2001, 22), hatred is expressed not for difference, but for its absence. »Identity is realized in the hatred of the identical.« (22) The motif of the good harlot is questionable. For »she is ready to renounce her child forever, even to renounce her own life if necessary, in order to save his life. This is her only motive and there is nothing ›sacrificial‹ about it.« (1987, 241) The motivation towards the Christic culture of sacrifice is questionable giving the almost unconscious and involuntary nature of the will informed by mimesis towards violence. The »normal« sequence of reaction is to give in to the dictates of the mimetic contagion that has engulfed the situation for the singular motif of restoring peace by victimization. But in this case, the good harlot declines and offers herself in place of the »living child«. What do we make of this if we maintain that mimetic desire is the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events? How do we account for the somewhat eclipse of reason in the mimetic process?

## 2. Reflective mimesis

---

Reflective mimesis presupposes consciousness within the mimetic process. The reality of the mimetic theory as unconscious and involuntary raises the question of authenticity and motivation, the decisive attributes of a human being. Neil Ormerod (2012), a proponent of Bernard Lonergan and Paisley Livingston (1992) question the mimetic theory from the point of view of authenticity and motivation respectively. Their criticisms – motivation and authenticity - point to place of reason in the mimetic process. Neil Ormerod asked: If all our desires are mimetic what might it mean to be authentic as a human being? (2012, 258) On his own part Paisley Livingston questioned the place of motivation within the mimetic theory: »The agents effective favoring of one action as opposed to another is only explicable in terms of some kind of effective evaluation, preference, or inclination, all of which are properly motivational terms.« (Livingston 1992, 21) The two areas of authenticity and motivation point to the cognitive aspect of mimesis. Is the desiring subject passive within the mimetic process? In Françoise Meltzer's article titled »A Response to René Girard's Reading of Salome«, published in *New Literary History*, the lack of consciousness in the mimetic process is noted. He asked: »Why does Salome automatically go to her mother rather than to anyone else?« (1984) Is the desiring agent conscious of mimesis? What is responsible for what appears as an eclipse of reason in the mimetic process?

There must be a particular context for mimetic rivalry. That context where mimesis is seen as the unconscious, involuntary and uncontrollable driving force of human events. It is the context where rivalry characterizes the relationship. Establishing this context, which is not an easy task, will help to explain the place of reason in mimesis. Girard distinguished between two form of mediation of desire – the eternal and the internal:

»We shall speak of *external mediation* when the distance is sufficient to eliminate any contact between the two spheres of *possibilities* of which the mediator

and the subject occupy the respective centers. We shall speak of *internal mediation* when this same distance is sufficiently reduced to allow these two spheres to penetrate each other more or less profoundly.« (1966, 9)

The proper context for mimetic rivalry is the absence of differences which corresponds to the internal mediation. According to Girard, »culture is somehow eclipsed as it becomes less differentiated« (1989, 14). The more relationships close in on the differences, the more conflictual it becomes. »There exists in every individual a tendency to think of himself not only as different from others but extremely different, because every culture entertains this feeling of difference among the individuals who compose it.« (21) The distance between the model and the object when reduced leads to rivalry. The maintenance of the differences between the model and the subject is what will sustain the relationship. But it is the nature of mimesis to acquire the desire of the model. The consistent disappearance of the differences or the closing in on the gap between the model and the desiring subject presupposes a constant which Girard identified as the neighbor. The desperate situation of the subject to conceal his weakness focuses his attention »to the one who is always present, the neighbor«. (2001, 9) The context of mimetic rivalry is where the neighbor is located. It appears that within this context the desiring agent experiences »an eclipse of reason«. The subjects acts on instinct towards the acquisition of the desire of the model. The tendency is always to close in the distance when in contact with the neighbor. Who or what is neighbor? Girard did not define the meaning of »neighbor« rather he described the space where the desiring subject encounters the neighbor as »spiritual«. According to him, »it is not physical state that measures the gap between the mediator [model] and the desiring subject. Although geographical separation might be one factor, the distance between mediator and subject is primarily spiritual.« (1966, 9) For Robert M. Doran (2007), the distance between the model and the subject is psychological or symbolic. This spiritual space, where differences disappear is where the »neighbor« is located. The context of mimetic rivalry is the mimetic encounter with a model known as neighbor. It is basically in the mind of the desiring subject, hence a spiritual space.

What we know so far is that there is an eclipse of reason within the context of mimetic encounter when the model is perceived as »neighbor«. That explains the unconsciousness that engulfs the entire mimetic process. Whatever belongs to this neighbor involuntarily attracts our desire to acquire. According to Girard, »neither the model nor disciple [subject] really understands why one constantly thwarts the other because neither perceives that his desire has become the reflection of the other's«. (1979, 147) What aspect of »neighbor« is responsible for the unconscious and involuntary nature of mimetic rivalry? Jean Michel Oughourlian wrote a book titled *The Mimetic Brain*. According to him, »it is to be underscored that the contemplation of an object triggers no mirror activity, nor does the sight of a movement made by a machine or a robot: our brain *reflect* only the brain of those who are like us«. (2016, 27) From the mimetic nature of the brain as Oughourlian suggests, »neighbor« is one who is like us. Robert M. Doran in his

study of mimetic desire recounts that, »imitative desire, wherever it occurs, is always a desire to be another, because of a profound sense of the radical insufficiency of one's own very being«. (2007, 33) Neighbor is one like us, i.e. one on the same level with us, whose being we desire due to a profound sense of radical insufficiency. The context that stimulates in us the sense of insufficiency, leading to acquisitive mimesis must be competitive and inevitably violent. From the spiritual or psychological nature of neighbor, there is a sense of equality that makes a brother, a friend and a neighbor (colleague, business associates or one next door) fit into Girardian picture of »neighbor«. Two things are involved here – the nature of the object and the other i.e. neighbor. Anyone who is equal in ability and disposition towards an object or goal is a potential neighbor. A brother, friend or colleague and, the one next door is a potential neighbor. These categories of people as Girard puts it are always there. They are always in our minds. As we think about, we close the distance. What they have is capable of generating envy and jealousy. In relating with them, one loses all consciousness and acts almost involuntarily. There is no space in between and indifferentiation sets in. In our anchor story, the two women are harlots, living in the same house, each having a son; a context charged with competition and rivalry. Worst enemies were once best friends!

### 3. Creative renunciation

---

How do we escape rivalry while in the presence of a neighbor – brother, friend or neighbor? Rene Girard proposed a »renunciation« of the will towards violence through the imitation of Christ. He is convinced that, »to break the power of mimetic unanimity, we must postulate a power superior to violent contagion /... / none exists on earth«. (2001, 189) He did not foresee the possibility of a mindful process capable of breaking the chains of mimetic rivalry. Inspired by the events of the cross that exposed scapegoatism for what it is – violence against the innocent, Girard posits the action of Christ as the perfect antidote to rivalry. »The Crucifixion reduces mythology to powerlessness by exposing violent contagion, which is so effective in the myths that it prevents communities from ever finding out the truth, namely, the innocence of their victims.« (138) Thus the triumph of the cross calls for the imitation of the life of Christ which is devoid of rivalry. »What Jesus invites us to imitate is his own desire, the spirit that directs him toward the goal on which his intention is fixed; to resemble God the Father as much as possible.« (13) Jesus invites us »to imitate his own imitation« (13). The Christological approach of Girard to the mimesis, makes Jesus Christ the perfect mediator of the good mimesis. It brings out the property of the mimetic theory namely, mediation. It is precisely this mediation – imitation of imitation – that puts the renunciation of the will to violence to serious scrutiny. The sudden change in the reaction of the good harlot is inexplicable in terms of the mimetic theory. How come her understanding of renunciation of the will from violence toward the »living child«? To dismiss it

simply as a mother's love for her child is also to affirm that part of mother's love for a child is to easily consent to giving away one's child to another, who in this case is a rival. Reason played an important role in this sudden decision.

Wolfgang Palaver, a close associate to Girard, is supportive of Christological solution to mimetic rivalry. He reads the mind of Girard thus; Jesus is the only role model who does not instigate violent struggle among those who imitate him; since he knows no »conflictual« desire, »it is impossible to fall into rivalry with him over any object«. (2013, 219) It is obvious that we cannot escape mimesis for that would amount to the rejection of life. The creative renunciation is an invitation to a superior mimesis that does not lead to violence. Palaver sees the »solution to mimetic rivalry not in a renunciation of life, as such, but rather of the death resulting from man's arrogant attempt at self-empowerment, which obstructs the way to the biblical God and creator«. (221) The creativity is the recognition of the inescapable mimesis. Only mimesis can cure mimesis. Creative renunciation does not explain how the mimetic brain would arrive at the mediated imitation of Christ. For the imitation of Christ as good mimesis must be identified as such by the desiring subject. Creative renunciation does not imply the disappearance of the neighbor from the scene. The Imitation of Christ must necessarily be mediated by the »neighbor«. The one who is always there!

#### 4. Mindfulness

---

Daniel J. Siegel defined the mind as a process that regulates the flow of energy and information (2007, 5). His work on the mindful brain is anchored on the fact that experience can create structural changes in the brain (36). The work of regulation is what appears to be lacking in the mimetic process. The desiring subject needs to be aware that mimetic process is resulting into rivalry in order to nip it at the bud. The change that Siegel envisages from mindful awareness is anchored in the relationship between the brain and the mind. According to him, »mind is not ›just‹ brain activity; energy and information flow happens in a brain within the body and it happens within relationships«. (49) The difference between jogging »mindlessly« versus jogging »mindfully« is that in the latter we aware, each moment, of what we are doing as we are doing it (13). Mindful cognition of the relationship between the mind and the brain enables us »to be open to contexts, embrace novel ways of perceiving, distinguish subtle differences in ideas, and create new categories of thinking in our awareness concepts in the moment« (48). This is awareness of awareness.

The fundamental discovery of Siegel in his *The Mindful Brain*, is the discovery of the imprisonment cause by top-down process of the brain and the openness to novelty in experience through bottom-up process of the brain. According to him, top-down process »imply how engrained brain states can impinge on emerging neural circuit activations and thus shape our awareness of ongoing experience in the present moment«. (135) Bottom-up process is the opposite. It is being

in touch with our senses through reflection which »enables us to be grounded in the physical world, the body, our mind, and our relationships« (137). The receptivity, self-observation, and reflexivity of reflection each help dissolve top-down influences (137). Siegel summarizes thus:

»The basic idea is that things as they are clash with things as our top down-down invariant process expects them to be. We shove sensation through the filter of the past to make the future predictable. In the process we lose the present. But because the present is all that exist, we have lost everything in the bargain. It seems as simple as this. But it isn't easy to undo because top-down influences that enslave bottom-up living have potent neural connectivity backing them up – much more powerful than uncertainty of living in the here-and-now. And for this reason being mindful requires intention, and courage.« (151)

To overcome mimetic rivalry will require intention and courage. The mimetic crisis is such that we do not detect it because we participate in it without realizing it. And we detect it only in that in which we do not participate, hence we are able to describe it. (Girard 2001, 183) It boils down to the problem of mindful awareness which according to Siegel, »we feel distant from sensation, far from direct experience, imprisoned by previous history«. (2007, 325)

According to Pope John Paul II, »it is an innate property of human reason to ask why things are as they are« (1998, 3). The recovery of this property in the mimetic process is the aim of reflective mimesis. Awareness of awareness is possible through the process of reflection. This option offered by Siegel is borrowed from enduring religious traditions. »Christian Centering Prayer, yogic practices, tai'chichuan, and Buddhist forms of meditation have each been studied in recent years, and they appear to harness neurologic and immune improvements in the practitioners' lives. « (2007, 96) Through meditation which is the training of the mind, the mind is focused on reality as it comes in contact with it without any preconceived model of identification. It is from the above that Daniel Siegel developed the idea of a reflective thinking. Presence, according to him. »is the state of the mind that comes with all the dimensions of reflection; the quality of our availability to receive whatever the other brings to us, to sense our own participation in the interaction, and to be aware of our own awareness«. (263) Being aware of the present through reflection creates in every experience a novelty.

Reflective thinking engages mental images rather than linguistically based categories and previously constructed conceptual classifications (250). The aim of reflective thinking is to get to the novelty that should characterize every experience. A novelty that can nip rivalry at the bud. Nipping rivalry in the bud means that we mindfully recreate the distance that dispel indifferenciation. This way the reflective brain benefit from the mimesis and at the same time take necessary precaution towards any outcome of rivalry. Rather than being passive in the inevitable mimetic process, the mind can partake in the process by being aware of every step. The logic is; if we can detect mimetic rivalry for what it is and be able to describe it when we are not involved, then through reflective thinking, through



awareness, we can notice it even when we are about to get involved in rivalry by maintaining the distance. According to Pope John Paul II, »the capacity to search [reflection] for truth and to pose questions itself implies the rudiments of a response«. (1998, 29) Reflective mimesis is the ability to imitate a chosen model in a way that is devoid of rivalry. It is the ability of the mimetic mind to open up the sphere of possibility between the desiring agent and the model through reflection. Instead of being overwhelmed by the mimetic context thereby shoving sensation, we become aware through reflection – receptivity, self-observation, and reflexivity. This is not an escape from mimesis because the neighbor is the one who is always there. Rather it is an affirmation that rivalry can be nipped in the bud. The creative renunciation is the only solution proposed by Girard and reflective mimesis is a way of achieving this. Reflective mimesis has the capacity to identify the model bearing the imitation of Christ. It is the imitation of imitation that will bring the subject in contact with Christ.

## 5. Conclusion

The sudden change in pattern of response displayed by the good harlot is understandable as a reflected action rather than a spontaneous one. The Christic sacrifice as we see in the article of Robert Petkovšek, is the spirit of Christ on the cross expressed through self-giving, forgiveness, in order to stop the vicious circle of violence triggered by scapegoating. (Petkovšek 2016; 2014a; 2014b; 2015) Self-donation or forgiveness is not spontaneous, it is reflected. The mental process involved is not automatic. While from the biblical point the source of the good harlot's self-donation as sacrifice is not traceable to any culture prior to the cross, reflective mimesis through mindful awareness reproduces the ethics of the cross.

## References

- Christian Community Bible.** 2010. Catholic Pastoral Edition. Baltimore: Claretian Publications.
- Doran, Robert.** 2007. Imitating the Divine Relations: A Theological Contribution to Mimetic Theory. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 14:27–38.
- Girard, Rene.** 1976. *Deceit, Desire and the Novel: Self and other Literary Structure*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1979. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Trans. Stephen Bann and Michael Metteer. California: Stanford University Press.
- . 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Trans. James G. Williams. New York: Orbis Books.
- John Paul II.** 1998. *Fides Et Ratio*. Boston: Pauline Books & Media.
- Livingston, Paisley.** 1992. *Models of Desire: Rene Girard and the Psychology of Mimesis*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Meltzer, Françoise.** 1984. A Response to René Girard's Reading of Salome. *New Literary History* 15, no. 2:325–332.
- Nuechterlein, Paul.** 2000. Girardian Anthropology in a Nutshell. Girardian Reflections on the Lectionary. October 24. <http://girardianlectio-nary.net/nutshell.htm> (accessed 26 July 2016).

- Ormerod, Neil.** 2012. Is all Desire Mimetic? Loneragan and Girard on the Nature of Desire and Authenticity. In: *Violence, Desire, and The Sacred: Girard's Mimetic Theory Across Disciplines*. Volume 1, 251–262. Ed. Scott Cowdell et al. New York: Bloomsbury.
- Oughourlian, Jean M.** 2016. *The Mimetic Brain*. Trans. Trevor Cribben Merrill. Michigan: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang.** 2013. *Rene Girard's Mimetic Theory*. Trans. Gabriel Borrud. Michigan: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2014b. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2015. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Apocalyptic Thinking and Forgiveness in Girard's Mimetic Theory. In: *Which Religion, What Ideology? The Religious Potentials for Peace and Violence*. Eds. Janez Juhant and Bojan Žalec. Zurich: LIT Verlag.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W.W. Norton & Company.
- Watson, Paul. J.** 1998. Girard and Integration: Desire, Violence, and the Mimesis of Christ as Foundation for Postmodernity. *Journal of Psychology And Theology* 26, 4:311–321.



*Christian Gostečnik*  
**Zakaj se te bojim?**

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intime, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 420 str. ISBN 978-961-6873-42-0. 18 €.

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 547—558  
 UDK: 271.2-72(091)(477)  
 Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 12/2016

*Simon Malmenvall*

## Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja

*Povzetek:* Članek prinaša zgodovinsko sintezo življenja vzhodnokrščanske Cerkve na ozemlju Kijevske Rusije od konca 9. do sredine 12. stoletja. Avtor članka zagovarja stališče, da uveljavljanje krščanstva med vzhodnimi Slovani ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, to je, predvsem v obliki raznovrstnega sodelovanja med cerkvenimi ustanovami in svetno oblastjo (prva teza). Zgodovino Cerkve v obravnavanem času in prostoru je po avtorjevi presoji smiselno razdeliti na tri obdobja oziroma v tri faze (druga teza). Prvo obdobje zadeva odvisnost širjenja krščanstva od trgovskih, diplomatskih in vojaških stikov Kijevske Rusije z Bizantinskim cesarstvom pred uradnim pokristjanjenjem; drugo obdobje se ukvarja s ključno vlogo posvetnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvene organizacije neposredno po uradnem pokristjanjenju; tretje obdobje pa je povezano z vzponom družbeno vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov in je dosegla velik pomen pri ohranjanju zavesti o obstoju enotne Kijevske Rusije.

*Ključne besede:* Kijevska Rusija, pokristjanjevanje, vzhodni Slovani, cerkvena organizacija, cerkvena zgodovina, srednjeveška kultura

### *Abstract:* **Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century**

The article brings a historical synthesis of the life of the Eastern Christian Church on the territory of the Kievan Rus from the end of the 9th to the middle of the 12th century. The author argues that the adoption of Christianity among the Eastern Slavs was not spontaneous or accidental but rather structural, i.e. achieved primarily through various types of cooperation between ecclesiastical institutions and secular authorities (Thesis 1). He suggests the history of the Church in the given time period be divided into three sub-periods (Thesis 2), where the first sub-period covers the time before the official Christianization, when the spread of Christianity in the Kievan Rus depended on commercial, diplomatic and military contacts with the Byzantine empire; the second sub-period corresponds to the time immediately after the official adoption of Christianity, when the secular rulers were responsible for the financing of the ecclesiastical organization; finally, the third sub-period is characterized by the rise

of an increasingly socially independent Church that was capable of supporting itself primarily with its own sources of income and that played a key role in preserving in the consciousness of the people the existence of the united Kievan Rus.

*Key words:* Kievan Rus<sup>1</sup>, Christianization, Eastern Slavs, ecclesiastical organization, ecclesiastical history, medieval culture

## 1. Uvod

Avtor članka želi prikazati zgodovino delovanja cerkvene organizacije na ozemlju Kijevske Rusije od konca 9. do sredine 12. stoletja. Obravnavano tematiko analizira s strukturnega vidika, skozi vpetost Cerkve kot institucije v širše družbenopolitične razmere in ob prepoznavanju treh glavnih razvojnih obdobij oziroma faz. Pri tem skuša dopolnjevati tradicijo preučevanja cerkvene zgodovine vzhodnih Slovanov v srednjem veku, ki so jo utemeljili ruski zgodovinarji iz druge polovice 19. stoletja, denimo Makarij Bulgakov (1816–1882)<sup>1</sup> in Jevgenij Golubinski (1834–1912).<sup>2</sup> Med avtoritetami sodobnejše historiografije, katerih ugotovitve so v ta članek vključene posredno, je vredno omeniti ruskega pravnega in cerkvenega zgodovinarja Jaroslava Ščapova (1928–2011),<sup>3</sup> nemškega teologa in literarnega zgodovinarja Gerharda Podskalskega (1937–2013)<sup>4</sup> in ukrajinsko cerkveno zgodovinarico Sofijo Senik.<sup>5</sup>

## 2. Zgodnje širjenje krščanstva in bizantinsko-staroruski<sup>6</sup> stiki

Prvi izpričani poskus prodora krščanstva na ozemlje prihodnje Kijevske Rusije je umeščen v šestdeseta leta 9. stoletja, ko so se poraženi Varjagi<sup>7</sup> umaknili izpod

<sup>1</sup> Njegovo monumentalno delo je *Istorija ruskoj Cerkvi* (Sankt Peterburg, 1883) v dvanajstih zvezkih.

<sup>2</sup> Omenimo delo *Istorija ruskoj Cerkvi* (Moskva, 1880–1882) v dveh zvezkih in monografijo *Istorija kanonizacii svjatyh v ruskoj Cerkvi* (Sergijev Posad, 1894).

<sup>3</sup> Pomembni sta njegovi deli *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv.* (Moskva, 1978) in *Gosudarstvo i cerkov' v Drevnej Rusi v XI–XIII vv.* (Moskva, 1989).

<sup>4</sup> Govorimo o monografiji *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)* (München, 1982).

<sup>5</sup> Glej njeno delo *A History of the Church in Ukraine I: To the End of the Thirteenth Century* (Rim, 1993).

<sup>6</sup> S poimenovanjem *Stara Rusija* se slovenskemu jeziku smiselno prilagaja samostalnik ženskega spola *Rus'* (csl./rus./ukr./blr. Русь). Ime *Kijevska Rusija* sledi poimenovanju v mednarodni historiografiji, s katerim se označuje prva etapa državnosti v kontekstu predmodernega fenomena Stare Rusije. *Rus'* po eni strani zaobjema različne srednjeveške in zgodnje novoveške politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, po drugi strani pa obsega tudi nekdanjo etnično skupino, ki jo je mogoče imeti za nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov. O predmodernih identitetah med vzhodnimi Slovani glej Plochy 2006.

<sup>7</sup> Varjagi so bili skupina trgovcev, vojaških najemnikov in roparjev, sestavljena pretežno iz vzhodne veje Vikingov z ozemlja današnje Švedske. Delovali so na obširnem območju med Baltskim, Črnim in

obzidja bizantinske prestolnice. Varjaški napad je konstantinopelskega patriarha Fotija (858–867/877–886) spodbudil k načrtovanju misijonarske akcije v Hazarijo in na polotok Krim, kamor je napotil učenjaka Konstantina s poznejšim meniškim imenom Ciril. Čeprav so Hazari še dalje ostajali v družbenih vrhovih judovsko, drugače pa pogansko ljudstvo, je bizantinsko misijonarsko prizadevanje deloma zajelo tako krimске Gote kakor tudi okoliške Varjage in Slovane. Sodeč po (pretirani) oceni patriarha Fotija v poslanici vzhodnokrščanskim hierarhom leta 867, so namreč »Rosi« postali krščansko ljudstvo. Cesar in konstantinopelski patriarh sta se za hazarsko misijo odločila predvsem zato, da bi prek te misije čimveč izvedela o do takrat neznanem ljudstvu, ki je živelo severno od Črnega morja oziroma zahodno od Hazarskega kanata. Omenjeno dogajanje pomeni prvi organizirani bizantinski misijonarski nastop na stepskem območju severno od Črnega morja. Začetki vzhodnoslovanskega srečevanja s krščanstvom odsevajo značilno bizantinsko motivacijo za misijonarsko delovanje, ki je bilo večinoma bolj politične in manj ože verske narave. Glavni cilj bizantinskega misijonarstva je bil namreč ves čas usmerjen k ohranjanju ozemeljskih pridobitev njihove lastne države oziroma miru v sosedstvu. (Fylypčuk 2013, 47; 49–58; 388; 397–401; 403; Senyk 1993, 15; 19; 21–22; Ryčka 2013, 51–52; 57–59; Birnbaum 1993, 42)

Prvo omembo kakega na vzhodnoslovanskih tleh prebivajočega cerkvenega hierarha je mogoče datirati v leto 886. Takrat je patriarh Fotij za kijevskega škofa postavil meniha Mihaela. Pokristjanjenje manjšega dela staroruskih višjih slojev in kot posledica tega prihod novih spreobrnjenec na vzhodnoslovansko ozemlje je mogoče predpostaviti za leto 912, ko je véliki knez Oleg (882–912)<sup>8</sup> v Konstantinopel napotil svoje odposlance, da bi bili po končanem vnovičnem plenilskem napadu na cesarsko prestolnico navzoči pri sklenitvi mirovnega sporazuma. Diplomatsko spremstvo cesarja Leona VI. Modrega (886–912) je staroruske goste popeljalo na ogled mestnih znamenitosti, med katerimi je izstopala stolna cerkev sv. Sofije. Vzhodnoslovanski srednjeveški letopis *Pripoved o minulih letih* poroča o velikem navdušenju gostov nad lepotami mesta in o tem, da je bizantinska stran priložnost spretno izkoristila za poduk o krščanski veri, a temu se staroruski odposlanci niso upirali. (Ostrowski 2004, 219–222) Dogodek je mogoče označiti za prvo omembo neposredne seznanitve varjaško-slovanskih prebivalcev s porečja Dnepra s krščansko vero in tudi za prvo omembo pokristjanjevanja v staroruskih virih nasploh (Obolensky 1971, 188–189; Ivanov 2008, 325; Birnbaum 1993, 48–49; Ryčka 2013, 67–68).

Začetek naslednjega obdobja zблиževanja varjaško-slovanskega prebivalstva s krščanstvom prinaša trgovski sporazum med starorusko in bizantinsko stranjo iz leta 944. Sporazum znotraj staroruske delegacije ločuje med dvema glavnima sku-

---

Kaspijskim morjem. Varjaškega izvora je bila najstarejša staroruska vélikoknežja rodbina Rjurikovičev, ki pa se je do sredine 10. stoletja že poslovanila (Malmenvall 2015, 176–177).

<sup>8</sup> *Véliki knez* je v znanstveni literaturi ustaljeni naziv za kijevske kneze, ki jih pridevnik »véliki« ločuje od pokrajinskih knezov. Besedno zvezo »véliki knez« je mogoče zaslediti že v glavnem viru za najzgodnejše obdobje vzhodnoslovanske zgodovine (*Pripoved o minulih letih*); s tem nazivom je v smislu najvišje avtoritete označen kijevski knez Igor (912–945) (Gorskij 2004, 119).

pinama – omenja tako pogane kakor kristjane, to pa priča ne le o obstoju, temveč tudi o razmahu krščanstva med višjimi sloji staroruske družbe. Kristjani so se za izpolnjevanje sklepov sporazuma zavezali pred Bogom, pogani pa so prisegli pri Perunu. Krščanski del delegacije je obljubo slovesno potrdil z mašnim obredom, najprej v kijevski cerkvi sv. Elija, nato pa še v istoimenski konstantinopelski cerkvi, ki je stala v trgovski četrti sv. Mamanda. Starorusko krščanstvo pred uradnim pokristjanjenjem je tako svojo rast znotraj večinsko še vedno poganskega okolja dolgovalo razvejanim stikom z bizantinskim cesarstvom. (Obolensky 1971, 188; Ivanov 2008, 325; Birnbaum 1993, 49–51; Senyk 1993, 29–31; Ryčka 2013, 68–69; 71–72)

Pod véliko kneginjo Olgo (945–962) se je krščanstvo v Kijevski Rusiji pospešeno utrjevalo. Njena odločitev za krst v Konstantinoplu leta 946 ali 957, naraščanje števila krščencev med kijevsko aristokracijo, ki je v tem času že postala večinsko krščanska, in Olgini načrti o vzpostavitvi svoje lastne staroruske cerkvene mreže – vse to priča o postopnem izpodrivanju poganskih kultov na vzhodnoslovanskih tleh. Olgina osebna odločitev za krščanstvo resda ni prerasla v uradno pokristjanjenje ozemlja, nad katerim je vladala, a je kljub vsemu postavila temelje, na katerih je lahko gradil njen vnuk Vladimir Svjatoslavič (980–1015), ki je leta 988/989 vzhodno krščanstvo določil za državno vero. (Ivanov 2008, 325–326; Birnbaum 1993, 53–55; Senyk 1993, 33–35; Ryčka 2013, 73) Delni uspeh diplomatske misije v Konstantinoplu, med katero se je dala kneginja krstiti, in želja po vzpostavitvi staroruske cerkvene mreže sta Olgo spodbudila k začasni spremembi zunanjepolitične usmeritve. Leta 959 se je namreč obrnila na nemškega in italijanskega kralja Otona I., od leta 962 tudi cesarja Svetega rimskega imperija. Poslala mu je svojo delegacijo in ga prosila za škofa, ki bi ga kralj napotil na vzhodnoslovansko ozemlje, da bi na njem organizacijsko utrdil tamkajšnje krščanstvo. Sama se je v prošnji označila s krstnim imenom Helena (»Elena regina«). (Litavrin 2000, 206; Obolensky 1983, 158–160; 171; Fylypčuk 2013, 414) Nemško-italijanski kralj se je na Olgino prošnjo odzval in leta 961 v Staro Rusijo za škofa poslal meniha Adalberta, člana samostana sv. Maksimina v Trierju. Ker se je Adalbert že kmalu po prihodu na starorusko ozemlje zbal za svoje lastno življenje, je bil prisiljen pobegniti na Nemško. Med Olgo in Otonom je namreč že na samem začetku nastal nesporazum, saj si je vladarica predstavljala, da bo dobila samostojnega škofa, ki bo vzpostavil samostojno starorusko metropolijo. V resnici pa je k njej prispel pomožni misijonarski škof, ki je bil podrejen škofiji v Trierju in papežu, to pa za kijevsko stran ni bilo sprejemljivo. Kljub neuspehu takratne staroruske verske politike, ki svojih ciljev ni dosegla niti s pomočjo Bizanca niti ob podpori rimsko-nemškega cesarstva, v danem kontekstu neizpodbitno ostaja troje: da je Olga postala kristjanka, da je spodbujala širjenje nove vere med višjimi sloji in da je Kijevsko Rusijo še izraziteje pridružila razvejanim mednarodnim političnim tokovom, vključno z evropskim Zahodom. (Levčenko 1956, 228–229; 233–235; Vernadsky 1973, 41; Fylypčuk 2013, 414–415; Senyk 1993, 42–46; Ryčka 2013, 76–77)

V zgodnjem obdobju Vladimirjeve vladavine se je vedno bolj izrisovala razlika med vse bolj krščanskim Kijevom oziroma vzhodnoslovanskim jugom in še vedno izrazito poganskim Novgorodom oziroma severom, od koder je véliki knez ob na-

jemanju novih skandinavskih poganskih vojščakov črpal vojaško moč. Za poznavanje nadaljnega obstoja krščanskih skupnosti je bistven prvi izpričani primer mučeništva na ozemlju Kijeviske Rusije, ki se je v skladu s *Pripovedjo* zgodil leta 983. Takrat je do krščanstva sovražno razpoložena množica ubila dva Varjaga – očeta in sina, ki ju je mogoče imeti za prva staroruska svetnika. Kot prva lahko veljata glede na čas svojega življenja, ne pa tudi glede na leto kanonizacije, ki ni znano. Ubita sta bila v okviru žrtvovanja za pomiritev jeze bogov, domnevno razjarjenih zaradi »vdiranja« krščanstva v njihov duhovni svet. Upoštevajoč trgovske, diplomatske in vojaške povezave med Bizancem in Staro Rusijo, se lahko za nadvse pomenljivo izkaže neka podrobnost iz odlomka *Pripovedi*, ki poroča o omenjenem dogodku. (Ostrowski 2004, 598–606) V njem je izpostavljeno dejstvo, da je oče, po poznejšem hagiografskem izročilu imenovan Fjodor, krščanstvo sprejel prav med bivanjem na ozemlju Bizantinskega cesarstva, verjetno med opravljanjem službe vojaškega najemnika, nato pa je novo vero posredoval svojemu sinu, po poznejšem hagiografskem izročilu imenovanemu Janez. Njun kult se je sicer že ob koncu 11. stoletju umaknil čaščenju knežjih bratov Borisa in Gleba ter meniha Teodozija Pečerskega. (Shepard 2006, 64–65; Gorski 2004, 125–126; Birnbaum 1993, 43; Ryčka 2013, 79) Mučeništvo obeh Varjagov, Fjodorja in Janeza, jasno potrjuje splošno značilnost prvega obdobja širjenja krščanstva na ozemlje Kijeviske Rusije, ki je potekalo v odvisnosti od bizantinsko-staroruskih stikov.

### 3. Cerkevna organizacija od Vladimirja Svjatoslaviča do začetka 12. stoletja

Uradnega sprejetja bizantinske različice vzhodnega krščanstva ni mogoče dojemati v smislu nenadne spremembe družbeno-kulturne paradigme, saj je bil to postopen, več stoletij trajajoč proces. Preden je krščanstvo preželo celotno vzhodnoslovansko družbo, je v prvem stoletju po Vladimirjevi odločitvi na večino prebivalstva neposredno vplivalo le z rušenjem poganskih svetišč. Uvedba krščanstva kot državne vere je pomenila zgolj deklarativno spremembo družbenih norm in začetek od oblasti potrjenega misijonarjenja med ljudskimi množicami, katerega pomenljiv začetek je mogoče prepoznati v onečaščenju Perunovega lesenega kipa, ki ga je dvanajst mož na Vladimirjev ukaz odvrlo iz glavnega mesta, ga odvrlo v Dneper in tako opravilo simbolni »pokop« poganske preteklosti po zgledu starozaveznega uničenja malikov v dolini potoka Cedrona pri Jeruzalemu (prim. 1 Kr 15,9–15; 2 Kr 23,1–20). Glavni posledici uradnega pokristjanjenja sta bili uveljavljanje nove vere »z vrha navzdol« – sprejetje krščanstva je v svetnem oziru pomenilo izraz pokornosti vélikemu knezu – in poenotenje vzhodnoslovanskih plemen na podlagi skupnega kulturnega okvira. Obstoj tega okvira je omogočala zlasti prepredenost cerkvene mreže, ki je s poznejšo kijevisko metropolijo in s cerkvenoslovanskim liturgičnim jezikom zaobjela celotno prebivalstvo pod oblastjo vélikoknežje rodbine Rjurikovičev. (Levčenko 1956, 336; Shepard 2006, 67; Gorski 2004, 126–127) Krščanstvo se pod Vladimirjevo vladavino še ni razširilo



po celotnem ozemlju Kijevske Rusije. Vplivno je bilo zgolj v prometno najbolj razvitem pasu od spodnjega Dnepra prek Kijeva do dela severnih pokrajin, ki so se končale v Novgorodu. To je bilo območje, kjer so se stekale različne trgovske poti in kjer je bila nova vera zaradi pogostih stikov z Bizancem navzoča že pred uradnim pokristjanjenjem. Zasedovanje načina pokopavanja mrtvih omogoča sklep, da so se nove verske prakse z juga Kijevske Rusije širile proti severu in iz večjih naselbin na podeželje. Pokop trupla v leseni krsti in ne poganski običaj sežiga, nobenih v grobu zakopanih dragocenosti in obrnjenost mrtvečevega obraza proti vzhodu, to je v južnih predelih staroruskega ozemlja začelo prevladovati že v prvi polovici 11. stoletja, medtem ko so poganske pogrebne navade na severu povečini usahnile šele sredi 12. stoletja. (Franklin, Shepard 1996, 174–175; Shepard 2006, 69; Ryč-ka 2013, 47–48)

Drugače od sosednjih Poljske, Češke in Švedske je pokristjanjevanje v Kijeviski Rusiji potekalo mirno. Pri tem je odločilno vlogo odigralo splošno uveljavljeno spoštovanje volje vélikega kneza,<sup>9</sup> saj je bil pobudnik pokristjanjevanja domači vladar, to pa je pomenilo, da širjenje nove vere ni bilo posledica kake tuje osvojitve. Krščanstvo za vzhodnoslovanski prostor navsezadnje ni pomenilo popolne novosti, saj je bilo zlasti med višjimi sloji navzoče že pred koncem 10. stoletja. Širjenje krščanstva sta dodatno spodbujali slovanska liturgija in navzočnost slovansko govorečih duhovnikov. To je hitro vzbudilo pozornost množic, obenem pa v razmeroma kratkem času omogočilo rast števila domačih duhovnikov. Vzpostavljajoči se vrednostni sistem je v prvi vrsti omogočil utrditev Vladimirjevega položaja in kot posledica tega tudi legitimacijo vladavine rodbine Rjurikovičev. Versko življenje je bilo od uradnega pokristjanjenja dalje trdno vključeno v politični sistem Kijevske Rusije. Cerkev je z vidika svetne oblasti služila ustvarjanju na temelju krščanske identitete poenotene družbe oziroma podpirala veljavni družbeni red. Soodvisnost med svetno in cerkveno oblastjo se je najočitneje kazala na finančnem področju, saj je staroruska Cerkev vse do začetka 12. stoletja večinoma žive- la na račun knežjih darov. Tovrstno soodvisnost je dodatno potrejevala udeležba knezov na škofovskih sinodah, ki so se največ ukvarjale s cerkvenopravnimi in z moralno-disciplinskimi vprašanji. (Franklin, Shepard 1996, 225; Podskal'ski 1996, 61; 64–65; 72; Shchapov 1993, 1–2) Od tod je mogoče izpeljati sklep, da je bila tesna povezanost med Cerkvijo, državo in družbo ena najizrazitejših značilnosti kijevskega obdobja srednjeveške zgodovine vzhodnih Slovanov.

Začetek naslednjega obdobja uveljavljanja krščanstva pomeni leto 1036, ko je Vladimirjev sin Jaroslav Modri (1019–1054) po smrti brata Mstislava prevzel oblast nad celotno Kijevisko Rusijo. Jaroslavu se je z Bizantinci očitno uspelo dogovoriti o ustanovitvi kijevske metropolije. Najpozneje leta 1039 je konstantinopelski patriarh Aleksij I. v Kijev poslal Teopempta, prvega v staroruskih virih omenjenega metropolita (Ostrowski 2004, 1214–1215), odgovornega za celotno Cerkev na območju Kijevske Rusije. Od takrat dalje Stara Rusija v cerkvenopravnem smislu zanesljivo

<sup>9</sup> Govorimo o poganski prvini strahospoštovanja do oblastnikov – kijeviski knez je bil poglavar poglavarjev vseh plemen oziroma njihov združevalec.

ni veljala več za misijonsko ozemlje, temveč za sestavni del konstantinopelske Cerkve, ki je bila zadolžena za potrjevanje vsakokratnega kijevskega metropolita iz vrst klerikov grškega ali vzhodnoslovanskega izvora; poprej so ga izbrali staroruski škofje, neredko tudi pod vplivom vélikega kneza. (Vernadsky 1973, 79–80; Obolensky 1994, 109–110; 138–145; Senyk 1993, 83–84; Shchapov 1993, 25) Za konstantinopelski patriarhat je imela kijevska metropolija neprecenljiv pomen, saj je bila po ozemeljskem obsegu daleč največja, v gmotnem oziru pa najbolj dobičkonosna. Konstantinopelski patriarh je namreč v skladu z ustaljeno navado ob postavitvi novega metropolita od kijevske metropolije prejel bogate darove. Glavna razlika na področju praktičnega delovanja med bizantinskimi in staroruskimi škofi je bila v tem, da so morali staroruski pokrivati bistveno obsežnejše ozemlje od bizantinskih<sup>10</sup> in jih je bilo zato glede na ozemeljski obseg sorazmerno malo, vsi pa so bili združeni v eno («vsedržavno») metropolijo s središčem v glavnem mestu takratne staroruske politične tvorbe. Kijevsko metropolijo je ob koncu 11. stoletja sestavljalo osem škofijskih sedežev: Novgorod, Belgorod, Černigov, Polock, Vladimir, Perejaslav, Suzdalj in Turov. Ustanavljanje novih škofij ali ukinjanje starejših po ustaljeni bizantinski cerkveni praksi ni sodilo pod patriarhovo pristojnost, temveč pod pristojnost posameznih metropolitov, tukaj so bili to kijevski metropolit, ki so se pri tem ozirali na knežje interese in tako sedeže škofij postavljali v že uveljavljenih pokrajinskih središčih, obseg škofij pa so navadno prilagajali območju posameznega kneza. Skladnost škofijskega ozemlja z območji pokrajinskih knezov je nosilcem cerkvene in svetne oblasti prinašala dvojno medsebojno dopolnjujočo se korist: po eni strani je knezom povečevala politični prestiž, saj je bil v njihovih pokrajinskih prestolnicah sedež škofije, po drugi strani pa je Cerkvi pomenila večjo prepredenost cerkvenih struktur, ki so krepile njen idejni vpliv v staroruski družbi. Najstarejša in po geografski razprostranjenosti največja je bila novgorodska škofija. Le trije škofijski sedeži – Novgorod na severu, Suzdalj na vzhodu in Polock na zahodu – so ležali zunaj porečja Dnepra. Tudi to dejstvo odseva že omenjeno značilnost izrazitejše navzočnosti krščanstva v južnih predelih Kijevske Rusije. Postopnemu širjenju krščanstva zunaj osrednjega porečja Dnepra se je pridruževalo naraščanje števila škofov vzhodnoslovanskega izvora: konec 11. stoletja so pomenili polovico vseh hierarhov. Nekaterim kijevskim metropolitom so bili podeljeni častni nazivi, značilni za člane patriarhovega dvora oziroma njegove svetovalce, to pa priča o dejstvu, da so kijevski metropolit občasno pripadali ozkemu krogu najvplivnejših odločevalcev verske politike konstantinopelskega patriarhata. Te nazive – denimo *sinkelos* in *protopredros* – je mogoče razbrati iz njihovih pečatov, ki jih obenem krasi osebni patriarhov emblem. Za 11. stoletje sta znana dva tovrstna »dvorna« kijevskega metropolita: Efrajim (1054/1055–pribl. 1065) in Jurij (1068–1076). (Shchapov 1993, 35–40; 54–55; 196; 199–200; Levčenko 1956, 450–451; Shepard 2006, 69; Franklin 2006, 93–94; Nazarenko 2009, 173; 178; Podskal'ski 1996, 53–54; 59; Senyk 1993, 131–137)

Vpliv Bizanca, ki je najdaljoročneje vplival na podobo verskega življenja v Stari Rusiji, je zadeval meništvo. Od konca 9. stoletja so znotraj vzhodnokrščanskega

<sup>10</sup> Sredi 11. stoletja je bilo pod okriljem Konstantinopla okrog osemdeset metropolij in več sto škofij. V bizantinskem cesarstvu je skoraj vsako mesto z bližnjo okolico sestavljalo svojo lastno škofijo.

sveta obstajale tri vrste meništva: samotarsko, mešano samotarsko-skupnostno (v samostanih, imenovanih *lavre*) in skupnostno oziroma kenobitsko. Kenobitsko meništvo, ki je bilo v Bizancu najštevilčnejše, je izšlo iz načel sv. Teodorja Studita (759–826), predstojnika samostana Studion v Konstantinoplu. (Franklin 2006, 94–96; Pasini 2011, 27; Ryčka 2013, 149) Posebnost ustanavljanja samostanov na vzhodnoslovanskih tleh je bila v tem, da večina od njih – drugače od Bizanca – ni bila postavljena na samotnih krajih, temveč v bližini mest ali v mestnih naselbinah samih. Do začetka 13. stoletja je bilo v Kijeviski Rusiji okrog tristo samostanov, v katerih je živelo približno petnajst tisoč menihov. Tretjina vseh samostanov je ležala na najgostejše poseljenem in obenem najhitreje pokristjanjenem območju, to je v osrednjem porečju Dnepra. Njihovi člani so prihajali iz vseh družbenih slojev, njihovi ustanovitelji in glavni finančni podporniki pa so bili navadno veliki ali pokrajinski knezi, nosilci svetne oblasti, to pa pričuje o razhajanju z bizantinsko prakso, v skladu s katero je samostane največkrat ustanavljala Cerkev sama. (Franklin 2006, 94–97; Podskal'ski 1996, 89; Ryčka 2013, 146–147; 160–161; Shchapov 1993, 154; 156) Za utemeljitelja meništva na staroruskem ozemlju je mogoče označiti meniha na gori Atos, sv. Antonija, ki ga je tamkajšnji predstojnik poslal domov, da bi začel zbirati menihe v domačem okolju. Pod njegovim vodstvom so se prvi staroruski menihi naselili v podzemnih rovih nad Dneprom južno od Kijeva in se ravnali po puščavniškem načinu življenja. Na istem mestu je njegov naslednik, sv. Teodozij Pečerski, dal zgraditi pravi samostanski kompleks oziroma lavro in opustil pred tem izključno puščavniški način življenja. Sredi 11. stoletja je Teodozij del svojih menihov poslal v Konstantinopel po studitski pravilnik, za katerega je želel, da postane organizacijski temelj nove lavre. Vsi staroruski samostani so v naslednjih desetletjih delovali po zgledu Teodozijeve Kijevisko-pečerske lavre oziroma v skladu s studitskim pravilnikom, ki ga je Teodozij prilagodil z vključitvijo nekaterih samotarskih prvin. Ob tem je vredno upoštevati dejstvo, da je Kijevisko-pečerska lavra izjemoma nastala na meniško in ne velikoknežjo pobudo. Kijevisko-pečerska lavra je v naslednjih desetletjih postala glavno romarsko središče na obsežnem območju med Baltikom in Kaspijskim jezerom. Iz vrst njenih menihov je izšel največji delež domačih (vzhodnoslovanskih) škofov v Kijeviski Rusiji. (Franklin 2006, 96–97; Pasini 2011, 28–31; Podskal'ski 1996, 84–85; 87; 89–90; 92; Senyk 1993, 146–148; Ryčka 2013, 148; 150–151; 154; Nazarenko 2009, 198) Kljub hitremu razvoju in ugledu Kijevisko-pečerske lavre je prva znana staroruska samostana ustanovil Jaroslav Modri. To sta bila samostan sv. Georgija/Jurija in samostan sv. Irene, ki ju *Pripoved* prvič omenja v poročilu za leto 1037. Zgrajena sta bila v središču Kijeva, posvečena pa sta bila nebeškim zavetnikom Jaroslava (krstno Georgija) in njegove žene Ingegerd (krstno Irene). (Podskal'ski 1996, 86–87; Ryčka 2013, 145–146; Shchapov 1993, 155)

#### 4. Pravno-ekonomski položaj staroruske Cerkve

V Kijeviski Rusiji je bistvo odnosa med Cerkvijo in svetno oblastjo zadevalo njuno tesno sodelovanje pri vzpostavljanju poenotene krščanske družbe. To se je najiz-

raziteje kazalo v delitvi sodnih pristojnosti<sup>11</sup> in v »državnem« zagotavljanju za Cerkev dragocenih gmotnih sredstev, vendar pa je to do začetka 12. stoletja povzročalo njeno odvisnost od nosilcev svetne oblasti. (Feldbrugge 2009, 120–121; 243–245; Ščapov 1971, 74) Dejavnost Cerkve kot pomembne versko-družbene institucije se je v obdobju Kijevske Rusije delila na šest temeljnih smeri. Prva smer je zaobjemala liturgijo in podeljevanje zakramentov. Druga smer je obsegala dejavnosti, povezane s cerkveno upravo na čelu s kijevskim metropolitom in s posameznimi škofijskimi središči. Tretja smer je bila v zvezi s kulturo, denimo z ustvarjanjem krščanske literature in s skrbjo za šolstvo in za umetnost. Četrta smer je gojila različne dobrodelne pobude – deljenje hrane in miloščine, gradnjo bolnišnic in sirotišnic ipd. – in obenem sooblikovala gospodarsko življenje z obvladovanjem svojih lastnih zemljiških posesti. Peta smer je zadevala pravne pristojnosti Cerkve, tako v odnosu do posebne družbene skupine, imenovane *cerkveni ljudje*, kakor tudi glede javne in družinske morale. Šesta smer pa je veljala političnim funkcijam Cerkve, denimo posredovanju med sprtimi knezi in navzočnosti pri sklepanju sporazumov. (Schcapov 1993, 2–3; 5; 13–14; 210–211)

Bistvena razlika med »latinsko« in bizantinsko Cerkvijo na eni strani in starorusko na drugi je bila v tem, da sta prvi dve upravljali številna škofijska in samostanska posestva, ki so jima pomenila glavni vir dohodka in kot posledica tega sestavljala materialno podlago za uresničevanje kulturnega in dobrodelnega udejstvovanja. Staroruski cerkveni organizem pa je bil do začetka 12. stoletja odvisen od prispevkov iz knežjih zakladnic in od dohodkov, pridobljenih z izvajanjem sodne oblasti. (Levčenko 1956, 450; Feldbrugge 2009, 243–245; Fedotov 1965, 400–401) Pod izključno cerkveno jurisdikcijo oziroma imuniteto pred svetnimi avtoritetami je na staroruskih tleh sodila posebna družbena skupina po imenu *cerkveni ljudje*, ki so jo sestavljali pripadniki duhovščine skupaj z meništvom, z liturgičnimi pomočniki in s preostalimi delavci v cerkvenih ustanovah in romarji. Tej kategoriji so se od začetka 12. stoletja – vzporedno s krepljenjem ekonomske samostojnosti Cerkve – pridruževali odvisni kmetje, prebivajoči na cerkvenih posestvih. (Vernadsky 1973, 151–152; Fedotov 1965, 401; Feldbrugge 2009, 84; Shchapov 1993, 111–112; 117; Senyk 1993, 124–125; Ryčka 2013, 101–102)

V Kijevski Rusiji je cerkvena oblast po bizantinskem zgledu poleg jurisdikcije nad *cerkvenimi ljudmi* nadzorovala moralno življenje celotnega prebivalstva: uravnavala je spolne prakse, poročne in pogrebne običaje ipd.<sup>12</sup> Tako je Cerkev na pobudo svetne oblasti posegla v tiste javno izražene vidike zasebnega življenja, s katerimi se knežja (»državna«) zakonodaja ni ukvarjala, saj so pred pokristjanjenjem sodili v domeno partikularno organiziranih vaških, plemenskih ali mestnih skupnosti. Pristojnost nad moralnim življenjem je Cerkvi svetna oblast prepustila zato, da bi prispevala k ponotranjenju krščanstva v različnih družbenih plasteh in kot posledica tega k čim hitrejšemu kulturnemu poenotenju celotnega staroruskega oze-

<sup>11</sup> Svetna zakonodaja, zaobjeta v več redakcijah *Ruske pravde*, se je večinoma ukvarjala z zagotavljanjem varnosti, medtem ko so bila škofijska sodišča odgovorna predvsem za notranje cerkvene zadeve in za družinsko moralo.

<sup>12</sup> Denimo: preprečevanje prisilnih porok, ugrabitev neveste, dvoženstva ali razveze brez krivdnega razloga.

mlja. Kdor se je prekršil zoper zakonsko zvestobo, zoper spoštovanje svetnikov in zoper priznavanje čudežev ali je še dalje izvajal poganske obrede in imel do duhovščine žaljiv odnos, je moral škofu kot glavnemu sodniku na nekem določenem cerkvenem ozemlju plačati globo. Moralne omejitve in kazni so temeljile na bizantinskem cerkvenem pravu, ki ga je povzemala zbirka določil z naslovom *Nomokanon štirinajstih poglavij*, v slovanskem kulturnem okolju znana kot *Kormčja (knjiga)*, to je »Knjiga krepčilnih podukov«. <sup>13</sup> Kljub splošnemu zgledovanju po *Nomokanonu* staroruski cerkveni pravni red v nasprotju z bizantinskim za različne moralne prestopke ni predvideval duhovnih kazni – denimo postenja, prepovedi udeleževanja liturgije in prejemanja zakramentov –, temveč je zahteval denarne kazni, podobne tistim iz svetnega knežjega prava. Poseben pravni kodeks, v znanstveni literaturi poimenovan *Zakonik Jaroslava*, je morda že sredi 11. stoletja določil obseg cerkvene sodne oblasti in Cerkev oproščal vseh dajatev. Skupaj s poznejšimi redakcijami se resda opira na standardni bizantinski *Nomokanon*, vendar ob tem vsakokratnega vélikega kneza obvezuje, naj desetino svojih letnih dohodkov oddaja cerkvi presvete Bogorodice v Kijevu – od tod naj bi se pridobljena sredstva razporejala za preživljanje duhovščine in za pomoč revežem. Cerkvene desetine namreč bizantinsko pravo ni poznalo, poznal pa jo je zahodnokrščanski svet <sup>14</sup> in jo utemeljeval s spoštovanjem Mojzesovih starozaveznih določil (prim. 4 Mz 18, 8–32). Tovrstna podobnost dopušča predvidevanje, da se je Vladimir pri uvedbi desetine zgledoval po »latinskem« Zahodu, najverjetneje po sosednji Poljski, ki je Cerkev v prvem stoletju po uradnem pokristjanjenju leta 966 podpirala iz kraljeve zakladnice. (Podskal'ski 1996, 64; Senyk 1993, 176; 301; Ryčka 2013, 104–105; Shchapov 1993, 97–99) Poleg določanja moralnih norm in zaslug pri oblikovanju pisne kulture je bila Cerkev v staroruski družbi pomembna kot ustanova z vplivnimi svetovalci iz vrst visoke duhovščine. Ti svetovalci so evangeljske ideale poskušali združevati s svetnimi koristmi knezov, zlasti po smrti Jaroslava Modrega pa so si prizadevali za slogo med člani vladajoče rodbine Rjurikovičev – to je bilo nujno za ohranjanje ozemeljske skladnosti oziroma pokritosti enotne kijevske metropole z vsemi staroruskimi kneževinami. (Shchapov 1993, 13–14; 93–95; 97; 110; 112–113; 122; 124; Franklin 2006, 86; Feldbrugge 2009, 78; 89–91; Senyk 1993, 169–173; Ryčka 2013, 102–103)

Staroruska Cerkev kijevskega obdobja je svoja gmotna sredstva zgoščevala po škofijskih sedežih, od koder so se razporejala vse do podeželskih duhovnikov. Cerkveni prihodki so izvirali predvsem iz desetine letnega dohodka vélikega kneza in iz desetine letnega dohodka pokrajinskih knezov. Desetina ni nikoli pomenila splošno obvezujoče dajatve, ki bi od vsakega posameznega prebivalca zahtevala plačilo v vrednosti nekega določenega deleža njegovega premoženja, temveč je bila vselej v domeni vrhovne svetne oblasti, ki je Cerkev podpirala iz svojih lastnih

<sup>13</sup> Redakcija *Nomokanona*, na katero se je sklicevala staroruska duhovščina, se je v Bizancu uveljavila konec 9. stoletja.

<sup>14</sup> Pravni mehanizem desetine na Zahodu ni bil razumljen v smislu centraliziranih dajatev Cerkvi, ki bi jih zagotavljali pokrajinski ali državni vladarji, temveč v individualnem smislu kot obvezna dajatev vsakega prebivalca.

sredstev. Praksa podeljevanja desetine je Cerkvi zagotavljala glavni finančni vir do začetka 12. stoletja, ko so njeni prihodki postajali vse bolj raznoliki in odvisni od specifičnih pokrajinskih dejavnikov. Cerkev se je oskrbovala tudi iz svojih lastnih nepremičnin, ki pa so jih večinoma priskrbeli knezi. Ti knezi so kijeviskemu metropolitu, škofom in samostanom nemalokrat podarjali zemljišča, vasi in dele mest; tovrstne nepremičnine so sicer cerkveno ekonomijo začele pomembneje oblikovati šele od konca 11. stoletja dalje, sprva v okviru samostanov, sredi 12. stoletja pa tudi znotraj škofij. Splošna krepitev ekonomske samostojnosti Cerkve se je dogajala vzporedno z drobljenjem staroruskih kneževin in kot posledica tega s krhanjem enotnosti svetne oblasti. Ker so staroruski knezi v negotovih notranjepolitičnih razmerah Cerkev vse bolj dojemali kot moralno avtoriteto oziroma posrednico med sprtimi stranmi, so ji v zahvalo za opravljeno delo in za spodbudo za nadaljnjo pomoč poklanjali bogate darove (zlasti zemljišča) in tako zmanjševali njeno dotakratno ekonomsko nesamostojnost. Gmotno preskrbljena, ekonomsko vse bolj samostojna in družbeno močna Cerkev je do sredine 12. stoletja postala osrednja oblikovalka in ohranjevalka zavesti o enotnosti krščanske Kijeviske Rusije. (Franklin, Shepard 1996, 230–232; Feldbrugge 2009, 84–85; Shchapov 1993, 87; 89–91; 99–100; Podskal'ski 1996, 63; 65–66; Senyk 1993, 149–150; 178–181; 217–225; Ryčka 2013, 103–104)

## 5. Sklep

---

Prodiranje in uveljavljanje krščanstva na ozemlju vzhodnih Slovanov med koncem 9. in sredino 12. stoletja ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, to je, v obliki raznovrstnega sodelovanja med cerkvenimi ustanovami in svetno oblastjo. Zgodovino Cerkve v obravnavanem času in prostoru je smiselno razdeliti na tri obdobja oziroma faze. Prvo obdobje (med koncem 9. in koncem 10. stoletja) zadeva odvisnost širjenja krščanstva od bizantinsko-staroruskih trgovskih, diplomatskih in vojaških stikov pred uradnim pokristjanjenjem. Drugo obdobje (med koncem 10. in koncem 11. stoletja) obsega ključno vlogo svetnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvene organizacije in za uravnavanje zgodnjega cerkvenega prava neposredno po uradnem pokristjanjenju; tretje obdobje (od konca 11. do sredine 12. stoletja) vzpon družbeno vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov in je pridobila velik pomen pri ohranjanju zavesti o obstoju enotne Kijeviske Rusije. Čeprav je bila vzhodna veja krščanstva kot uradna vera Kijeviske Rusije sprejeta šele ob koncu 10. stoletja pod vélikim knezom Vladimirjem Svjatoslavičem, so bili sledovi cerkvene organizacije na obsežnem vzhodnoslovanskem ozemlju navzoči že dobro stoletje predtem. Uradno pokristjanjenje se je tako oprlo na obstoječe strukture, ki so se odločilno okrepile in po celotni staroruski državni tvorbi razširile do sredine 12. stoletja. V tem času je Cerkev postala najvplivnejša usmerjevalka družbenega življenja – delovala je kot vezno tkivo med verskim naukom in njegovimi moralnimi zapovedmi, knežjo oblastjo, etnično identiteto in novo pisno kulturo.

## Reference

- Birnbaum, Henrik.** 1993. Christianity Before Christianization: Christians and Christian Activity in Pre-988 Rus'. V: *Christianity and the Eastern Slavs*. Zv. 1, *Slavic Culture in the Middle Ages*, 42–62. Ur. Boris Gasparov in Olga Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Fedotov, George P.** 1965. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*. New York: Harper.
- Feldbrugge, Ferdinand.** 2009. *Law in Medieval Russia*. Boston: Martinus Nijhoff.
- Franklin, Simon, in Jonathan Shepard.** 1996. *The Emergence of Rus*. London-New York: Pearson Education Limited.
- Franklin, Simon.** 2006. Kievan Rus' (1015–1125). V: *The Cambridge History of Russia*. Zv. 1, *From Early Rus' to 1689*, 73–97. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fylypčuk, Oleksandr.** 2013. *Studia Byzantino-Rossica: Ekspansija, vojna ta social'ni zmini*. Černovci: Knygy.
- Gorskiĭ, Anton A.** 2004. *Rus': ot slavjanskogo rasselenija do Moskovskogo carstva*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Ivanov, Sergey A.** 2008. Religious Missions. V: *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*, 305–332. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levčenko, Mitrofan V.** 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantijskih otnošenij*. Moskva: Akademiya nauk SSSR.
- Litavrin, Gennadij G.** 2000. *Vizantija, Bolgarija, Drevnjaja Rus': IX–načalo XII veka*. Sankt Peterburg: Aletejja.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2009. Territorial'no-političeskaja organizacija gosudarstva i eparhial'naja struktura Cerkvi v Drevnej Rusi (konec X–XII vek). V: *Drevnjeja Rus' i slavjane*, 172–206. Ur. Aleksandr Nazarenko. Moskva: Russkiĭ fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Obolensky, Dimitri.** 1971. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. London: Praeger Publishers.
- — —. 1983. Russia and Byzantium in the Mid-Tenth Century: The Problem of the Baptism of Princess Olga. *The Greek Orthodox Theological Review Offprint* 28, št. 2:157–171.
- — —. 1994. *The Byzantium and the Slavs*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Ostrowski, Donald, ur., prev.** 2004. *The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis*. Harvard: Harvard University Press.
- Pasini, Giorgio.** 2011. *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*. Bologna: Edizioni Studio domenicano.
- Plokhy, Serhii.** 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Podskal'ski, Gerhard.** 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Prev. Aleksandr N. Nazarenko. Sankt Peterburg: Vizantinorossika.
- Ryčka, Volodymyr.** 2013. *»I prosvjeti ju kreščen'em svjatym«: Hrystijanizacija Kyjivs'koji Rusi*. Kijev: Institut istoriji Ukrajinj.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine*. Volume 1, *To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.
- Shepard, Jonathan.** 2006. The Origins of Rus' (c. 900–1015). V: *The Cambridge History of Russia*. Volume 1, *From Early Rus' to 1689*, 47–72. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shchapov, Iaroslav N.** 1993. *State and Church in Early Russia: 10th–13th Centuries*. Prev. Vic Shneyerson. New Rochelle: Aristide D. Caratzas Publications.
- Ščapov.** 1971. Ustav knjazja Jaroslava i vopros ob otnošenii k vizantijskomu naslediju na Rusi v seredine XI v. *Vizantijskiĭ vremenik Sovetskoj akademii nauk* 31:71–78.
- Vernadsky, George.** 1973. *Kievan Russia*. New Haven: Yale University Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 559—570  
 UDK: 27-873  
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 09/2016

*Aleksandr Sautkin and Elena Philippova*

## **Antinomianism as the Crisis Periods' Ethical Attitude**

*Abstract:* The article deals with the phenomenon of antinomianism, which is regarded as ethical attitude caused by the crisis perception of the world, formed, as a rule, in a situation of intense eschatological expectations. Authors refuse the narrow understanding of the »antinomianism« term associated with the Christian denial of the rules prescribed by the Law of Moses. They suggest the opinion that antinomianism is a universal spiritual orientation associated with the desire to go to some new ethical dimension, corresponding to the radical renewal of the world in general. In this regard, the previously unlawful can become a new moral regulator. The paper examines variations of this idea found in the early Christianity, including some Gnostic groups, as well as in the Jewish sectarianism.

*Keywords:* antinomianism, ethical attitude, the Law of Moses, eschatological expectations, Gnosticism, Sabbatianism, mysticism

*Povzetek:* **Antinomizem kot etična drža v obdobjih krize**

Članek obravnava fenomen antinomianizma, ki ga opredeli kot etično držo, ki jo praviloma povzroči krizna percepcija sveta oblikovana v razmerah močnih eshatoloških pričakovanj. Avtorja zavračata ozko razumevanje izraza »antinomianizem«, ki je povezano s krščanskim zanikanjem predpisov, ki jih nalaga Mojzesova Postava, ampak predlagata, da je antinomianizem univerzalna duhovna usmeritev, ki se povezuje z željo po neki novi etični razsežnosti usmerjeni v radikalno prenavo sveta na splošno. V tem oziru se prejšnje nezakonito more spremeniti v novega moralnega regulatorja. Članek pregleda različice te ideje v zgodnjem krščanstvu, vključno z nekaterimi gnostičnimi skupinami, kot tudi v judovskem sektarianizmu.

*Ključne besede:* antinomizem, etična drža, Mojzesova Postava, eshatološka pričakovanja, gnosticizem, sabbatizem, misticizem

### **1. Introduction**

The subject of reflection in this article is an ethical phenomenon called »antinomianism«, which traditionally in the narrow sense refers to neglect of the precepts of



the Mosaic Law, as far as the latter is being opposed to the Gospel values. For example, Walter A. Elwell indicates that the term is »referring to the doctrine that it is not necessary for Christians to preach or obey the moral law of the Old Testament« (2001, 70–71). This concept can also be interpreted more broadly – as some universal trend having no exclusive binding to Christianity, the trend of denial of any existing laws and regulations in favour of the new, freely elected ones. However, even if we understand antinomianism in a broad sense, it is impossible to reveal the logic of antinomian ethics without analyzing of religious experience, because, in our opinion, religion experience (or its equivalents) is the basis of all value systems.

Our reasoning about values may seem old-fashioned in the »Apocalypse culture« era and too much attached to the religious experience. As to the first, we believe that the phenomena described in the notorious book edited by Adam Parfrey (1990), are not new and do not have a mass character. They are marginal, being generated by certain subcultural communities and their imaginary popularity in the masses is just a result of postmodern intellectuals' comments and attention of the media. Of course, mass value system has been changing greatly because of some factors including the influence of marginal subcultures, but we can hardly say that their antinomianism becomes the property of the masses.

Secondly, we believe that values are associated with the sphere of the Sacred; values cease to be what they are outside the circle of Sacred. A profaned value loses its original meaning. It continues to denote the importance of something for a person or the meaning attributed to some object, as well as continues to affect a person's behaviour, but it loses its absolute base, becoming a derivative of the man himself. Even so, in any secular morality and in any antinomianism (even quite secular one) we are still able to discern some remains of the sacral attitude to the values, to the Law. This almost weathered »flavour« of Sacredness in the profaned value systems is similar to the Kabbalistic *reshimu*, or remnants of the Divinity after the departure of the Deity, that Isaac Luria compared to the remnants of wine or oil remaining in an empty vessel.

Human being can exist only in the space of Sacred, and the idea of the Sacred is an essential structure of consciousness. It is this aspiration to transcendence that reveals the true essence of human, as the sign of the *Homo religiosus* species. The word »religion« may be not quite appropriate, as Mircea Eliade also noted in due time, however, no other word more likely to express the experience of the Sacred is to be looked for: as the same Eliade mentioned, the term (religion) can be useful, if we do not forget that it does not necessarily imply a belief in God, in gods or spirits, but is related to the experience of the sacred and, therefore, is associated with the ideas of being, significance and truth. (1971, 9)

The phenomenon of Sacred applies to the Superbeing, or otherwise, the highest degree being, for its exclusive ability of giving form and meaning to the world. The Sacred, i.e. Absolute Reality, is beyond any human ways of perception and mastering of the world, and, therefore, is beyond any opposition inherent in human thinking. Divinity can be defined as *coincidentia oppositorum*, the coinciden-

ce of opposites, which is reflected in a large number of specific myths, rites and beliefs, which, according to Mircea Eliade, are designed to remind people that the divine foundation of the world can be comprehended only as a paradox or a mystery, and the concept of divinity is not deducible from the sum of the qualities or properties, it is absolute freedom, which is beyond Good and Evil. (1998, 380)

Thereafter, the religious feeling directed towards the attainment of the Supreme Reality, has to overcome all the limits imposed on the human being, including those phenomena which, at first glance, are not of a religious nature and may even consciously deny religious experience. The way of thought of the Jacobins, the writings of the Marquis de Sade, Nietzsche's research in the field of morality, revolutionary catechism by Sergei Nechayev, Arthur Rimbaud's life in art and outside it – all these examples, like so many else, show us the human desire to go beyond their own limits, to transcend to the Other, which we define as the extreme manifestation of religious feeling.

We also believe that understanding of antinomian ethics in its practical aspects is methodologically important for the study of a number of specific socio-cultural phenomena of our time. Studies of socio-cultural identification mechanisms always lead to the question of the value basis of a group with which the individual identifies himself. The issue of understanding the latent logic of ethical and practical requirements, facing the followers of different religious groups, becomes very important in the contemporary situation of wide dissemination of various new religious movements.

## **2. In Anticipation of the New Aeon: To Throw Down the Clothes of Old Morality**

---

Any fundamental change in the spiritual life is certainly related to a kind of reinterpretation of the Deity's and community's requirements to the person. Sometimes we even meet not only new reading or interpretation of the previous establishments, but the real break-up of the views recently seemed unshakable – which deals with the system of prohibitions, with »you need – you may – you must not« system, and the question is not just about morality, but also about the revision of the religious beliefs as such, including prescriptions fixing human position in relation to the Divine, and therefore, it is about the essence of man and his place in the universe.

Here we have a situation of »the revaluation of all values«, which in its radical version is viable only for a very short time, the time of tense expectation of Deliverance. Later this radicalism is being gradually displaced to the periphery of the doctrine, marginalized as a manifestation of unorthodoxy, becoming the lot of heretical sects and esoteric groups. Orthodoxy tends to smooth out the rough edges of the revealed contradictions, especially if they are found in the core of the doctrine itself.

The idea of changing regulations of human being is actualized in the periods when eschatological expectations aggravate and the feeling of This World's end closeness coincides with the ecstatic pre-feeling of the Deity's proximity, which allows people from all bonds and indicates them the Transformed Reality, located in almost half a step from them. »Truly I tell you, some who are standing here will not taste death before they see the Son of Man coming in his kingdom.« (Mt 16:28) These words of Jesus Christ perfectly characterize the existential experience that creates denial of »old« normativity.

The one who proclaims the new era, »New Aeon«, should be entirely rejected from former establishments either by openly declaring this rejection, or by trying to maintain the illusion of succession, proving that his actions only seem to contradict the statutes of bygone days, being in fact their essential fulfilment.

»Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish them but to fulfil them« – so said Jesus (Mt 5:17), however, breaking a number of rules and commandments, including the commandment to observe the Sabbath. The canonical Gospel text to a certain extent moves away from the image of the Jew Yeshua observing all the commandments of the Law, although contains numerous references to the Old Testament tradition, meaning to emphasize the predetermined character of the described events, proclaimed by the prophets.

Of course, the first Jewish followers of Jesus did not oppose Judaism itself. As the Russian researcher Irina Svetsitskaya notes, »Christianity of the second half of first century AD did not yet realize itself, i.e., it considered itself within Judaism, as a kind of ›true Judaism‹« (1989, 91). Subsequently, the focus on the gap with the Jewish Law becomes quite obvious in historical Christianity. Let us recall the well-known argument of the Apostle Paul's Epistle to the Romans: »So, my brothers and sisters, you also died to the law through the body of Christ, that you might belong to another, to him who was raised from the dead /... / But now, by dying to what once bound us, we have been released from the law so that we serve in the new way of the Spirit, and not in the old way of the written code.« (Ro 7:4,6)

In the 1 Co 5:7 there is still the same antinomian enthusiasm reaching its highest point in the sixth chapter: »I have the right to do anything,« you say – but not everything is beneficial. »I have the right to do anything« – but I will not be mastered by anything.« (1 Co 6:12) Faith frees man from the bondage of the Law, from any bondage at all, for freedom is in faith. But, experiencing everything, one should not let himself be caught, for not all that can be accomplished and tried carries the benefit. But by means of the Spirit, found in faith, one can recognize his own benefit and understand what should be sought and what should be rejected. Is it not the »reevaluation of all values«?

Actually, the problem of antinomianism in its original form was formed in the course of thinking on the »Apostle Paul's attitude to the Law« theme. For a long time Paul's understanding of the Law and various contradictions in his writings

concerning this issue have remained one of the most significant matters in the discussions about the formation of early Christianity.

Through the famous works by William David Davis (1980), Ed Parish Sanders (1983), James D.G. Dunn (1990) and other researchers, postulating of the antinomian character of Paul's views was subjected to critical reflection: the ideas of »the Apostle of the Gentiles« were once again placed in the context of the Jewish religion, and the opposition of »faith« and »works of law«, accented by Protestant theologians, was withdrawn, as well as there were revealed some diverse and previously not quite obvious shades of the word *nomos* meaning, and even Paul's criticism of Judaism began to be considered as a rejection of Jewish identity markers in the name of the new religious universalism, but not the rejection of the Law as such.<sup>1</sup>

However, in the context of this paper we are interested in the fact that at a certain frame of mind one can make some antinomian conclusions from the Romans and Galatians, as well as from report of the incident in Antioch in Acts 15 and the degree of radicalism here will depend on the particular interpreter. Apparently, even in Paul's time such conclusions had already been made as evidenced in Ro 3:8: »Why not say – as some slanderously claim that we say – ›Let us do evil that good may result‹?«

In the Christian apologetics there can be found some quite remarkable reflections, emphasizing a break with Judaism. For example, Tertullian in his *Adversus Iudaeos* treatise argues that the commandments of the Law of Moses are the heritage not only of the Jews, but of all the other peoples, however, he also writes: »The law was given through Moses' at a definite time, so it should be believed to have been temporarily observed and kept. And let us not annul this power which God has, which reforms the law's precepts answerably to the circumstances of the times, with a view to man's salvation.« (2006, 243) Earlier, similar thoughts were expressed by Saint Justin in his »Dialogue with Tripho« (1950).

Quite remarkable is the fact that the overcoming of the Law becomes the central theme of one of the earliest Old-Russian texts – »Word on Law and Grace« by the Kiev Metropolitan Ilarion, and one of the central allegorical motifs of this work is the motif of Sarah and Hagar, apparently dating back to the Galatians 4:21–31. »What was attained by the Law, and what has been attained by Grace? First there was the Law, then there was Grace: first the shadow, then the Truth. As a figure of Law and Grace, consider the women Hagar and Sarah: Hagar the bondswoman and Sarah the free woman; first the bondswoman, and then the free woman. And whoso readeth, let him understand.« (1991, 4–5)

The expulsion of Hagar the slave together with her son Ishmael and making Isaac the true and only heir of Abraham are interpreted by Ilarion as the statement of Truth and Grace above the Law, in relation to the opposition of the Jews and Christians (as circumcised and uncircumcised): »So after the resurrection of the

<sup>1</sup> About contemporary Pauline studies see Farnell 2005; Porter 1996.

Lord Jesus, when the disciples and others who had come to believe in Christ were in Jerusalem, and when both Jews and Christians lived side by side, then the Grace which came of baptism was mocked by the Law which came of circumcision; /... / So when Grace saw her sons the Christians being mocked by the Jews – by the sons of the bondage of the Law – she cried out to God: »Cast out the Jews and their Law! Scatter them among the nations! For what communion is there between the shadow and the Truth, between Jewry and Christianity?« (7)

Obviously, the violation of the former Law becomes possible only on the basis of some new establishments or a completely new experience, which in the minds of their adherents replace the old values. These new principles of life get the nature of the living and direct revelation.

The desire for twisting the law inside out is detected in the ages of ultimate eschatological tension caused by the supposed Theophany (which has already taken place or is just being expected), involving a significant number of people, sometimes even acquiring a mass character. But, in addition to it, antinomianism can exist outside of those periods in the esoteric aspects of the activity of certain closed communities or even individuals, being rooted in the mystical way of religious life. In this case, eschatology is not a revelation of what will be, but a kind of chronicle of what is happening here and now.

Occurring Revelation is seen as a unique event, qualitatively changing the world and time structure, essentially terminating the previous phase, which apparently dies or ceases – and discretion triumphs. The new is always completely new, even though it can be thought as once predicted; it can also be viewed as a return to some original perfect state (such as the Krita Yuga, the Golden Age, or, in terms of the ontology – Pleroma, the One, etc.).

However, in any case, this »New« refutes completely what was before, with no way back to the past, for going back means death, returning to dust, to the decaying, rotting old appearance, which has already been dropped by the new world. Those remaining within dead are themselves dead, and a matter of life is to forget about everything former, to destroy it and upgrade itself.

### **3. Beyond the Sin: Gnostic »Asceticism Turned Upside-Down«**

If we *ad verbum* understand and properly develop the ideas which are present at some theses of Paul, we can come to a complete denial of the necessity of good works (because one is saved by faith alone), and to the denial of the good itself. After all, the good as well as evil are the concepts of man, and lose their sense being applied to God, for the commands of God, construed as moving a person to good and stating something as good, for God himself do not have the strength.

Anyone who approaches God and beholds his secrets knows that there is nothing on earth that could tarnish him, as if sin ceases to exist for those longing

for the New Kingdom, the New Aeon. On the other part, »evil« and »sin« can be recognized as a reality that requires overcoming. However, the latter must be fulfilled by the maximal immersion into the reality of evil and sin: the lower the fall, the higher spirit rises. Transgression of the commandments and laws in this case is interpreted as an existential necessity and a religious duty.

In other words, the antinomian logic can be twofold:

1. Occurred fracture, or spiritual change completely transforms the human beings by their communion with God, therefore they cannot make sins in the old sense of the word, not because they will perform only good deeds, but because all their actions from now on are aside old ideas about good and evil. The chosen ones acquire a new system of values, which is contrary to all that has been before or in general is not comparable to it;
2. Everything is permitted, even the unclean and sinful, or especially the unclean and sinful, because we are to overcome it by accomplishing it. It is a kind of ascetic mindset put inside out, an ascesis of sin aimed at immersing into a chasm of materiality.

Such attitudes found their expressions in the various currents of Gnosticism in which some schemes of antinomian ethics were worked out; later they made a significant impact on Western culture. As noted by John A. Saliba, »understanding Gnosticism is important because many of the theological ideas and religious practices of the Gnostics have reappeared in some form in sect and cults throughout the centuries« (2003, 46).

Gnostics are known to distinguish the three origins – spirit, *psyche* and body, which divided all people, respectively, into spiritual, soul and animal ones. Only having the spiritual origin (pneumatics), who were able to know in the Spirit and rise above the flesh and the soul, were conceived as the chosen to salvation. Irenaeus, describing the teachings of the Valentinians about the three sorts of men, writes: »But as to themselves, they hold that they shall be entirely and undoubtedly saved, not by means of conduct, but because they are spiritual by nature. /... / Wherefore also it comes to pass, that the ›most perfect‹ among them addict themselves without fear to all those kinds of forbidden deeds of which the Scriptures assure us that ›they who do such things shall not inherit the kingdom of God‹.« (1950, 530–531)

Pneumatics are chosen, but their election appears only in the comprehending (*gnosis*): being by their very nature capable of this, they discover their own spiritual nature (*pneuma*, a spark of light that belongs to the transcendental world), at the same time acquiring freedom from the Law. The latter is just an element of the flawed universe, created by inferior Demiurge (often identified with the God of the Old Testament) and his angels, who are ignorant of their origin and existence of a higher power. The world must undergo a denial being the creation of unwise and arrogant Demiurge. This way of thinking, according to Irenaeus, was inherent in many of the Gnostics, but before all in Simon Magus, called by heresiolo-

gists »the father of all heresies«, attributing to him all Gnostic deviations from orthodoxy. (572–573)

Hans Jonas writes:

»The gnostic God as distinct from the demiurge is the totally different, the other, the unknown. /... / And as this God has more of the *nihil* than of the *ens* in his concept, so also his inner-human counterpart, the acosmic Self or *pneuma*, otherwise hidden, reveals itself in the negative experience of otherness, of non-identification, and of protested indefinable freedom. /... / Both the hidden God and the hidden *pneuma* are nihilistic conceptions: no *nomos* emanates from them, that is, no law either for nature or for human conduct as a part of the natural order.« (2001, 271)

*Nomos* is a tool of bringing the human soul into submission to lower demiurgic forces, just as the laws of nature are the means of human enslavement at the flesh. Consequently, the »new man«, »gnostic« either ignores the law referring to the two orders – both physical and mental, or actively opposes to it, acting in defiance of the will of the insidious archons.

The behavior of the »perfect man«, thus, can be based either on ethical indifference, making no distinction between good and evil, or on the approval of the need to make »evil« for its overcoming. This second antinomistic line can be traced, in particular, in the teachings of Carpocrates Gnostic and his followers. The Carpocratians also proceeded from the fact that the difference between evil and good deeds was caused only by the human mind, but in this case they taught that a person had to come to know all the possible forms of behavior, because only it led to the complete liberation of soul, which otherwise would again be placed into body like into prison.

This idea of rebirth, rising, apparently, to the Pythagoreans, was reflected in a peculiar Carpocratians' interpretation of the Jesus' words about the prison, from which a man would not walk without giving away everything he has (Lk 12:59): »No one can escape from the power of those angels who made the world, but that he must pass from body to body, until he has experience of every kind of action which can be practised in this world, and when nothing is longer wanting to him, then his liberated soul should soar upwards to that God who is above the angels, the makers of the world.« (Irinæus 1950, 578)

Heresiologists (Irenaeus, Hippolytus, Epiphanius, Clement) with one voice convict Carpocratians of committing all sorts of obscenities, such as sorcery, homosexual relationships, group orgies, and so on. It is difficult to say whether in fact the Gnostics from the circle of Carpocrates practiced all of the above, since the evidence comes from their irreconcilable opponents, but the theoretical backgrounds of Carpocrates' and his son Epiphanes' teaching may well entail respective practical consequences. Similar views, according to Irenaeus, were expressed by the Cainite sect.

H. Jonas makes the following comment on the teachings of the Cainites and Carpocratians: »The idea that in sinning something like a program has to be com-

pleted, a due rendered as the price of ultimate freedom, is the strongest doctrinal reinforcement of the libertinistic tendency inherent in the gnostic rebellion as such and turns it into a positive prescription of immoralism.« (2001, 274)

It seems to us that this rebellion should not be seen only as an attempt to bring some theoretical justification for their moral laxity, as the Christian apologists hint, for Simonian and Carpocratian antinomianism raises the question not so much on the revision of some moral requirements, but on the transformation of the moral base itself.

#### **4. Mystical Experience as the Foundation of Antinomian Attitude**

---

Freedom is conceived as overcoming of limitations, as going beyond in an attempt to embrace all and to achieve the missed completeness. The Law attaches limits, cuts parts of ourselves from us, but if there is no old Law, everything is allowed – not because there is no Law at all, but because it reveals a new Law delivering us from our limitations, saying: »do what thou wilt«.

We think that here we have to escape from concrete historical reference to certain currents of Gnosticism as we are talking about some universal properties of the human spirit, manifested about the same way in all epochs. Thus, Gershom Scholem astutely writes about »a position which, as the history of religion shows, occurs with a kind of tragic necessity in every great crisis of the religious mind. I am referring to the fatal, yet at the same time deeply fascinating doctrine of the holiness of sin.« (1995, 315)

The antinomian rebellion is rooted not in the man, but in the man's sense of the Divine intimacy, and the unlawful is attached to the divine. The final meaning of the negation of the Law is the acquisition of the Divine integrity and completeness, and the way in which it is achieved is the »mystical comprehension« of Divinity and unity with it in Spirit. Mystic experience is of an entirely individual nature and rejects sociality with all its attributes. Human social forms are a »coat« of inner life, but, as a mystic feels it, inner life erodes this coat, eradicates it and goes beyond the socially established borders. Group mystic trance is practicable, though it would show some asocial features to an even greater extent.

The mystic ceases to be bound by any kind of rules, and from the inside he breaks any connection with the institutions serving as mediators between him and Godhead. Russian religious philosopher Leo Karsavin notes that

»a mystic considers himself a saint during his trance. He does not need either anybody's help at that moment, or even the assistance and prayers of the Church, because it is God who sanctifies him. He does not need confession, /... / because he is a saint anyway, and God himself has made all the good for him. He does not need the Eucharist: he partakes of God's spiritual body by the mouth of his soul. He does not need this church cult at all.« (1994, 17)



From the Orthodox prospective Karsavin points out to quite an obvious danger of mysticism to the Church (if we may put it in a more general sense: mysticism bears potential danger for any social institution) (18).

A consistent mystic point of view would lead us to nothing but accepting the mystic's independence from any possible conventions since he achieves union with God. This is what many philosophers and theologians realized: in particular, V. N. Lossky writes of a wide spread tendency to oppose mysticism to theology, and uses as a striking example the views of Henri Bergson »who distinguishes between static church religion – that is social and conservative – and dynamic mystics' religion – a private and refreshing one«. (2012, 10)

Antinomianism, as a universal feature of the human spirit, is found even in such a conservative religion as Judaism. The most obvious manifestation of the Judaic antinomianism is probably Sabbatianism – a messianic teachings associated with the name of Sabbatai Zevi and his »prophet« Nathan of Gaza.

Sabbatai Zevi, proclaimed himself the Messiah and awaken in 1665–1666 a powerful wave of eschatological hope in all of European Jewry, was (because of his mentality or even a mental illness) a paradoxical mystic prone to commit antinomian acts, sometimes directly contrary to the Law. Justification of those actions was associated with the idea that every epoch prescribed its own order in the relationship between man and Divinity: thus, each generation got its version of the Torah, and the Torah of Galuth ceases to operate in the era of Redemption. It sounds similar to the earlier ideas of the Joachim of Flores about the three Eras and even to the later concept of occultist Aleister Crowley about the change of aeons and the coming of the Age of Horus.

Being a fanatic ascetic, Sabbatai Zevi at the same time admitted the commission of acts called by his followers *maasim zarim* – »strange deeds«: publicly spelled Tetragrammaton, made a ceremony of his marriage with the Torah, for one week celebrated the Passover, Shavu'ot and Sukkot, proclaimed the abolition of the mitzvoth, etc.

Gershom Scholem writes:

»What the Sabbatians call the ›strange acts of the Messiah«, have not only a negative aspect, from the point of view of the old order, but also a positive side, in so far as the Messiah acts in accordance with the law of a new world. If the structure of the world is intrinsically changed by the completion of the process of *Tikkun*, the Torah, the true universal law of all things, must also appear from then under a different aspect. /... / The Messiah stands at the crossing of both roads. He realizes in his Messianic freedom a new law, which from the point of view of the old order is purely subversive. It subverts the old order, and all actions which conform to it are therefore in manifest contradiction with the traditional values.« (1995, 311–312)

Sabbatai Zevi's proclamation of himself as the Messiah meant the onset of a new eschatological epoch, namely, the time that is quickly coming to its end, the

time of the Redemption, and »redemption implies the destruction of those aspects of the Torah which merely reflect the *Galuth*« (312).

We shall not dwell here on the links between Sabbatianism and Lurianic Kabbalah, even though it is based on the teachings of Isaac Luria or, rather, a specific interpretation of the ideas of Luria Nathan of Gaza, acting as the main ideologue of this paradoxical Messianic movement. The central paradox it was, of course, the denial of the Messiah of the Jewish faith and his conversion to Islam perpetrated under the threat of death. This event had a shock effect on the Jewish masses involved into eschatological exaltation, and in full revealed the antinomian potential of the Sabbatianists, who not only were not ashamed of their teacher's actions, but even put them for his merit.

Two images stand before us in all their otherness, yet at the same time being surprisingly close: Jesus the Messiah, put to death on the cross, and the apostate Messiah Sabbatai Zevi, saving his life by means of renunciation; crucified God and the betrayer Deliverer. Here we have an absurd figure of suffering and dying God,<sup>2</sup> on the one hand, and (perhaps even more absurd) figure of the Messiah-traitor, on the other hand.<sup>3</sup> In both cases, the denial of the old values leads to strengthening of the antinomian tendencies, sometimes acquiring an extremely radical form.

It may seem that all self-will, every »I want to« can be justified in a similar way, but it is not so, for deeds are justified only if they are derived to some higher order of being. If »I want to« pursue some human need and is derived to the man himself, it is not justified by itself, because justification is acquired only in the Spirit.

---

<sup>2</sup> Of course, only in the perspective of the ancient heathen concept of Deity.

<sup>3</sup> This brings to mind a fascinating image of the Savior, which humbles himself by taking on the role of the Greatest Sinner, from the story by Jorge Luis Borges, »Three Versions of Judas«, where Judas Iscariot is declared the true Son of God, sacrificing himself as the Savior, the true mission of whom no one will ever know.

## References

- Davis, William David.** 1980. *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Dunn, James D. G.** 1990. *Jesus, Paul, and the Law*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Eliade, Mircea.** 1998. Mefistofel i Androgin. In: *Asiatskaya Alkhimiya*, 324–413. Ed. Mircea Eliade. Moscow: Yanus-K.
- Eliade, Mircea.** 1971. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard.
- Elwell, Walter A.** 2001. *Evangelical Dictionary of Theology*. Ada, MI: Baker Academic.
- Farnell, David F.** 2005. The New Perspective on Paul: its Basic Tenets, History, and Presuppositions. *The Master's Seminary Journal* 16, no. 2:189–243.
- Ilarion.** 1991. Sermon on Law and Grace. In: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, 3–29. Trans., ed. Simon Franklin. Harvard: Harvard University Press.
- Irinæus.** 1950. Against Heresies. In: *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Volume 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 513–955. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Jonas, Hans.** 2001. *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Justin Martyr.** 1950. Dialogue with Tripho. In: *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Volume 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 304–443. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Karsavin, Leo.** 1994. Mistika i yeyo znacheniyev religioznosti srednevekovya. In: *Maliye sochineniya*, 9–23. Ed. Leo Karsavin. St. Petersburg: Aleteya.
- Lossky, Vladimir N.** 2012. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi: Dogmaticheskoe Bogoslovie*. Trans. Magdalina Reščekova. Sergiyev Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra.
- Parfrey, Adam, ed.** 1990. *Apocalypse Culture*. Port Townsend, WA: Feral House.
- Porter, Stanley E.** 1996. Understanding Pauline Studies: An Assessment of Recent Research. Part One. *Themelios* 22, no. 1:14–25.
- Saliba, John A.** 2003. *Understanding New Religious Movements*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Sanders, Ed P.** 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers.
- Sholem, Gershom.** 1995. *Major trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Sventsitskaya, Irina.** 1989. *Ranee khrisianstvo: stranitsy istorii*. Moscow: Politizdat.
- Tertullian.** 2006. An Answer to the Jews. In: *The Ante-Nicene Fathers*. Volume 3, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, 238–279. Ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 571—584  
 UDK: 172:81  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 08/2016

*Jože Krašovec*

## **Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values**

*Abstract:* Language is the vehicle of our perception, descriptions and explanations of reality. The key to meaning is understanding the logical structure of our language, the truth-conditions of reality and the correct use of linguistic signs. Interpersonal communication that concentrates on the actual and on the logically-possible world represents for us the central use of language. Any approach to the issue of language entails problems about the connections between the mind, the general aspects of reality and the general features or characteristics of different languages. Language interacts with every aspect of human life and society. An essential and prominent part of language is naming things or objects, animals and humans according to their appearance, supposed essence, action and decision. The aim of this article is to scrutinize the role of names, words, symbols and metaphors as artistic and literary devices for expressing human values and their personifications as foundations of human personal and social life. Since the antiquity the views on the use of signs as fundamental means of expression in mental operations and sensations are the central issue of philosophy of language. The main question, how metaphors, symbols and personifications are involved in our life. These means of expression are not merely a matter of language, but a matter of conceptual structure of our perception. Symbols, especially symbolic objects or personifications, help to define the experience of human beings in the natural order of things.

*Key words:* reality, personal and social life, value, morality, ethics, language, name, word, metaphor, symbol, personification

*Povzetek:* **Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot**

Jezik je sredstvo našega dojetanja, opisovanja in razlaganja resničnosti. Ključ do pomena so razumevanje logične strukture jezika, pogoji resnice o resničnosti in pravilna raba jezikovnih znamenj. Medosebna komunikacija z osredotočenjem na dejanski in logično možni svet za nas pomeni osrednjo rabo jezika. Vsak pristop k bistvu vprašanja jezika zadeva probleme glede povezav med razumom, splošnimi vidiki resničnosti in splošnimi značilnostmi različnih jezikov. Jezik deluje vzajemno z vsakim vidikom človekovega življenja in družbe. Bistven in prominenten del jezika je imenovanje stvari ali objektov, živali in ljudi po njihovem videzu, domnevnem bistvu, delovanju in odločanju. Namen tega pri-

spevka je presoja vloge imen, besed, simbolov in metafor kot umetnostnih in literarnih sredstev za izražanje človekovih vrednot in njihovih personifikacij kot osnove za človekovo osebno in družbeno življenje. Vse od antike dalje so v filozofiji jezika pogledi o rabi znamenj kot osnovnih sredstev izražanja v mentalnih operacijah in občutkih osrednji predmet razprave. Poglavitno vprašanje je, kako metafore, simboli in personifikacije zadevajo človekovo življenje. Ta izrazna sredstva pa niso samo stvar jezika, temveč konceptualne strukture naše percepcije. Simboli, zlasti simbolni predmeti ali personifikacije, pomagajo opredeliti izkušnjo človeških bitij v naravnem redu stvari.

*Ključne besede:* resničnost, osebno in družbeno življenje, vrednota, moralnost, etika, jezik, ime, beseda, metafora, simbol, personifikacija

## 1. Introduction

The issue of values is linked to morality and ethics. The terms morality and ethics are in everyday language sometimes used as synonymous for moral beliefs or practices in general. Various domains of humanities require, however, a clear distinction between the two terms. The term morality concerns human sense of discerning between right and wrong in principle and between good and bad persons or characters in life situations. Morality is both personal and social in nature. Morality seems to speak to us intuitively through conscience and by means of imaginative voice evoking in us emotions that are an essential element in the moral life. The term ethics is a systematic, rational or normative way of searching for answers to moral questions by means of moral judgments, principles and theories. A particularly clear case of the normative realm is law which applies legal norms. In contrast to analytical moral philosophy and to the normative realm of law, literature pays special attention to language and literary devices as imaginative means of aesthetically mediated interaction between character and conduct in life situations.

Comparison of analytical moral philosophy, the normative realms of law and the imaginative way of literary representations of characters leads to a question which mode of discourse is most appropriate for conveying ethical information or evoking ethical reflection. How do we use language to make moral points? Any discussion about the function of words, names and metaphors in relation to things, humans and gods/God in their interrelation touches the issue of naming and analogy. (Lloyd 1992) In the history of philosophy and theology, this issue has been crucial to answering the general question of how words or names relate to the things and persons. Answer to this question requires clarification of the role of metaphor with its extensions in symbol and personification. Many properties, attributes and abstract ideas or concepts were personified and served the organization of an elaborate conceptual system of values. The visualization of abstract concepts in framing ideas is the most important legacy of the art of memory within human history. (Weisberg 2013, 259–266)

Among traditionally recognized figures of speech, metaphor and symbol are the most attractive and controversial part of poetics, rhetoric and stylistics. The concept of metaphor designates figurative use of words as opposed to literal use. The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another. Metaphor is most frequently compared with the figure of speech of simile. There are, however, differences in the use of both figures of speech in certain situations: metaphors are powerful persuasion tools by using one thing to mean another, similes compare two different things in order to create a new meaning. The specialized types of the metaphor are allegory, parable and pun. In contrast to metaphor and simile that represent figures of speech in poetics, rhetoric and stylistics, analogy is more of a logical argument. It is understood as a means of demonstration how two things are alike by pointing out shared characteristics. Metaphors are important as means of style in speech and writing by a type of analogy, as the poetic imagination and as a device for persuading in rhetorical speeches. Words and phrases that suggest the likeness of one entity to another entity relate to objects, events, ideas, activities, and attributes. As cognitive images metaphors are foundational to our conceptual system as a framework implicit in the language as a system and literary forms.

Linguistic and philosophical views on the role of metaphor and symbol in the span from antiquity to the present time indicate various ways of interpretation. Some theorists see in them as a matter of peripheral, some as a matter of central concern of our life. The modern issues are: Why people hold symbols as powerful markers of identity and essential to everyday life? How symbolism is involved in our personal, interpersonal and social lives? How to extend theoretical discussions about major themes in the analysis of symbols to their anthropological, psychological and social aspects? How to bridge ancient or distant cultural traditions and our contemporary world?

## 2. Classical Definitions of Metaphor and Personification

---

The role of words in language reaches extensions in the role of metaphor and symbols in the everyday life, art, music, literature, etc. Metaphor, immediate substitute of one idea or object for another is grounded in thinking by means of analogy or comparison. The Roman theoretician of rhetorics Quintilian (35–96) defines metaphor quite clearly in his work *Institutio Oratoria* (8.6.9–13). Here he explains the difference between metaphor (*metaphora*) and simile (*similitudo*): metaphor means comparison of a thing we want to express (*comparatur rei quam volumus exprimere*), whereas by means of simile is expressed the same thing (*pro ipsa re dicitur*). Metaphors fall into four classes: substitution of one living thing for another (*in rebus animalibus aliud pro alio ponitur*), substitution of inanimate things for inanimate of another kind (*inanima pro aliis generis eiusdem sumuntur*), substitution of inanimate things for animate – or vice versa (*pro rebus animalibus inanima, aut contra*). In his work *De schematibus et tropis* Bede (672/73–735)

classifies metaphor according to Quintilian as translation (*translatio*): »Metaphor is a translation among things and words. This is accomplished in four ways: from a living creature to another living creature, from a non-living thing to another non-living thing, from a living creature to a non-living thing, from a non-living thing to a living creature.« (Halm 1863, 611; Paxson 2009, 20)<sup>1</sup>

From the period of Renaissance, the most influential theorist about tropes and figures is Erasmus (1466–1536) who wrote the exemplary treatise on rhetorics *De ultraque verborum ac rerum copia*. Erasmus confines his definition of prosopoeia to the »description of persons« and admits that the trope is very similar to prosopographia – »the figure whereby the physical characteristics of a human personage are delineated«. (Erasmus 50–51; Praxson 2009, 23) Erasmus treatise became the most influential study of tropes and figures throughout Europe in the sixteenth century. Another influential theorist of rhetoric and literary criticism from the period of Renaissance is Henry Home, Lord Kames (1696–1782) with his work *Elements of Criticism*. In chapter xx, Kames devotes thirteen pages to a discussion of personification and divides it in two types: »passionate« and »descriptive« personification. Passionate personification is superior because it arises out of genuine passions, whereas descriptive personification is mere rhetorical ornament. (Praxson 2009, 26) From the French tradition of literary theoretics is important Pierre Fontanier (1765–1782) with his work *Les figures du discours*. He includes in his definition of personification all the ontic categories in the span between life and non-life, concrete and abstract, etc.<sup>2</sup>

From the period of pre-Romantic and Romantic mention may be made of Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) and John Ruskin (1819–1900), from the twentieth century of Rudolf Wittkower (1901–1971), Ernst Robert Curtius (1886–1956), Erich Auerbach (1892–1957) and Erwin Panofsky (1892–1968). Among the more recent critics is especially influential Morton W. Bloomfield (1913–1987). James J. Paxson scrutinizes his formalization of personification:

»Although Bloomfield is concerned with personification as a mode of character invention, his system is better suited to the description of localized, animate metaphors, or of characterological personification in which little action occurs. /.../ The grammatical system fails to account for the complexities that arise when personification figures are combined with other kinds of fictional characters – historical human beings, mythological beings, and so forth.« (2009, 30–31)

Another important representative of a phenomenological approach to the grammatical aspect of personification is Samuel R. Levin (1917–1990). More in detail deals with the issue of personification Stephen A. Barney in his work *Allegories of History, Allegories of Love*, in which he deals in the entire first chapter with the

<sup>1</sup> The original text reads: »Metafora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor: ab animali ad animal, ab inanimale ad inanimale, ab animale ad inanimale, ab inanimale ad animale.«

<sup>2</sup> See his definition on page 111: »La personification consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel et physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne; et cela, par simple façon de parler, ou par une fiction toute verbale, s'il faut le dire. Elle a lieu par métonymie, par synecdoque, ou par métaphore.« (Praxson 2009, 26–27)

poetic of personification. Paxson evaluates his contribution as follows: »Overall, Barney is one of the few theorists of personification to attend to the translative or transformational 'directions' among personified or dispersonified entities in the medieval, Renaissance, and modern literary works he scrutinizes.« (32)

In contrast to Barney and Boomfield investigated medieval and Renaissance allegorical literature. This explains why they were confronted with many examples of personified abstractions. As their contemporary, Paul de Man (1919–1983) investigated Romantic, early modern, and symbolist poetry, so he was confronted with examples of »personification« as a rhetorical device. In his work *Rhetoric of Romanticism* he defined clearly »antropomorfism« as something like a trope. Finally, mention may be made of Joseph Hillis Miller (1928–) who, in his work *Versions of Pygmalion*, pays great attention to the phenomenon of personification in the analysis of literary works and discovers in them also examples he considers them as »pseudopersonification«.

Metaphor focuses on surface meaning of ideas or objects by providing an example of the point the speaker or writer is trying to make. Metaphors are extensively used as narrative device in literature, rhetoric and discourse. George Lakoff and Mark Johnson write of metaphor: »Metaphor is pervasive in everyday life, not just in language, but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.« (1980, 3) Lakoff and Johnson recognize the importance of orientational metaphors that provide »the basis for an extraordinarily wide variety of ontological metaphors, that is, ways of viewing events, activities, emotions, ideas, etc., as entities and substances« (2003, 25).

Metaphors and symbols can be a single persons or objects. They are culturally specific and primarily deeply personal. The use of artistic and religious symbols and metaphors manifest human tendency to personify nearly everything in the span from concrete objects to abstract concepts and innermost feelings in interpersonal relationships. Personification is a kind of anthropomorphism which consists in the need to attribute human forms and characteristics to higher entities. Psychology of personification includes primarily depicting living beings, as animals, and deities with human form and ascribing human emotions or motives to them. Personification is like the characterization of the person as a whole. Therefore they are an important literary device in literature and art where they are not understood literally but metaphorically. Personification, or characterization of the soul, somehow captures the way we experience ourselves. Representations of ideal characters or their opposites in literature and art effect strongly on our self-conceptions, motivations and behaviour. A most important potential of language, symbols and metaphors, is the possibility of expressing structural meanings of factual information, factual questions, and giving instructions.



### 3. Archetypes, Conceptual Metaphors and Symbols

Since the antiquity the views on the use of signs as fundamental means of expression in mental operations and sensations are the central issue of philosophy of language. Some philosophers and theologians recognized that the use of signs happens in the framework of social existence as a living discourse on the basis of a communicative prototype of all language. Plato (428/27–348/47 BCE), Philo of Alexandria (15–10 BCE–45–50 CE), Irenaeus (c. 120/140–200/203), Augustine (354–430) and Dionysius the Areopagite (flourished c. 500) are among most prominent defenders of the idea that learning is remembering, bringing to the conscious mind something already present.

Plato explained his view in his work *Meno*, composed in the form of dialogue between Socrates and Meno on the question whether we can know what virtue is. Through a number of possible definitions of virtue Plato tries to solve the problem via the theory of *anamnesis*, the idea that the soul is eternal, knows everything and has to »recollect« from already existing realities data in order to learn concepts. In his work *On the Creation* (23,69), Philo of Alexandria uses in reference to humankind as »the image of God« in the account of creation in Gen 1:26 the term *archétupon*:

»After all the rest, as I have said, Moses tells us that man was created after the image of God and after His likeness. Right well does he say this, for nothing earth-born is more like God than man. Let no one represent the likeness as one to a bodily form; for neither is God in human form, nor is the human body God-like. No, it is in respect of the Mind, the sovereign element of the soul, that the word »image« is used; for after the pattern of a single Mind, even the Mind of the Universe as an archetype (*archétupon*), the mind in each of those who successively came into being was moulded.« (Philo 1981, 55)

Mention may be made also of Irenaeus who expressed this idea in his work *Adversus haereses*: »The creator of the world did not fashion these things directly from himself but copied them from archetypes outside himself.«<sup>3</sup> Augustine, on the other hand, explains in his *Confessions* that »sounds are one thing, the principles another. The sounds vary according to whether the terms are Latin or Greek. But numerical principles are neither Greek nor Latin nor any other kind of language.« (Augustine 2008, 190) He asks the question how did matters enter his memory and confesses:

»I do not know how. For when I learnt them, I did not believe what someone else was telling me, but within myself I recognized them and assented to their truth. I entrusted them to my mind as if storing them up to be produced when required. So they were there even before I had learnt them, but were not in my memory. Accordingly, when they were formulated, how and why did I recognize them and say, »Yes, that is true«? The answer must be that they were already in

<sup>3</sup> In original: »Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archtypis transtulit.« (Jung 1992, 4)

the memory, but so remote and pushed into the background, as if in most secret caverns, that unless they were dug out by someone drawing attention to them, perhaps I could not have thought of them.« (Augustine 2008, 188–189)

Dionysius the Areopagite uses in his work *The Divine Names* the expression »Archetypal Stone«.<sup>4</sup> It seems that Philo and Dionysius inspired Carl Gustav Jung (1875–1961) who introduced the term »achetype« in his hypothesis of a collective unconscious in human person, which is of an exclusively personal nature. As he explains:

»A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the *personal unconscious*. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn. This deeper layer I call the *collective unconscious*. I have chosen the term »collective« because this part of the unconscious is not individual but universal, in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behavior that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us.« (1992, 3–4)

The pervasive human need to symbolize and to invent meanings of one's world became the central concern of the American philosopher of mind and of art, Susanne Katherina Langer (1895–1985), best known for her book *Philosophy in a New Key* (1942). She developed an adequate theory of artistic significance within the framework of a general theory of symbolism. What distinguishes man from animal is according to her the capacity to mediate feeling by conceptions, symbols and language. In use of symbols she saw the central concern of philosophy because it underlies all human knowing and understanding of outer world and inner consciousness in terms of identity, validity, value and virtue. There is a profound difference between using symbols and merely using signs. She states: »Man, unlike all other animals, uses »signs« not only to *indicate* things, but also to *represent* them.« (1979, 30) »Symbols are supposed to have evolved from the advantageous use of *signs*. They are representative signs, that help to retain things for later reference, for comparing, planning, and generally for purposive thinking.« (1979, 37)

Langer proposed a new general principle of seeing a radical distinction or difference between animals and humans: the capacity of the mind to conceive certain »higher« aims, characteristically human needs, the need of symbolization (1979, 38–41). She explains: »The fact that the human brain is constantly carrying on a process of symbolic transformation of the experiential data that come to it causes it to be a veritable fountain of more or less spontaneous ideas.« (43) The process of symbolic transformation of experience is characteristic of reason, rite, and art. Langer recognizes that »ritual is a symbolic transformation of experiences that no other medium can adequately express. Because it springs from a primary human need, it is a spontaneous activity – that is to say, it arises without intention, without adaptation to a conscious purpose; its growth is undesigned, its pat-

<sup>4</sup> See translation by C. E. Rolt (Dionysius the Areopagite 1920, 62). John Parker (Dionysius the Areopagite, 2014) translated the name by »self-hewn stone«.

tern purely natural, however intricate it may be. It was never ›imposed‹ on people; they acted thus quite of themselves, exactly as bees swarmed and birds built nests, squirrels hoarded food, and cats washed their faces.« (49)

The idea of universality of the mental structures is reflected in reconstructions of actual perceptual experiences and in the function of conceptual metaphors in language in our everyday lives. We are not always aware that we actually perceive and act in accordance with the metaphors that are pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. The idea of conceptual metaphor and mental imagery was first extensively explored by George Lakoff and Mark Johnson in their article »Conceptual Metaphor in everyday Language« (1980) and in their monograph work *Metaphors We Live By* (2003). Metaphors are values deeply embedded in in our conceptual system and in culture: »The most fundamental values in a culture will be coherent with the metaphorical structure of the most fundamental concepts in the culture.« (1980, 465) There are good reasons to pay more attention to the question about the grounding of our conceptual system:

»Perhaps the most important thing to stress about grounding is the distinction between an experience and the way we conceptualize it. We are *not* claiming that physical experience is in any way more basic than other kinds of experience, whether emotional, mental, cultural, or whatever. All these experiences may be just as basic as physical experiences.« (477)

Metaphors highlight and make coherent certain aspect of our experience. Lakoff and Johnson state: »In all aspects of life, not just in politics or in love, we define our reality in terms of metaphor, and then proceed to act on the basis of the metaphor.« (485) They note the tendency of contemporary philosophers and linguists who claim that metaphor is a matter of literal language, not thought and natural languages and argue that most of our ordinary conceptual system is metaphorically structured:

»Not only are systems of concepts organized by basic orientational metaphors, but the very concepts themselves are *partially* defined in terms of multiple *physical* and *structural* metaphors. Concepts are not determinable in terms of necessary and sufficient conditions for their application; instead, we grasp them, always in a *partial* fashion, by means of various metaphorical concepts. What this suggests to us is that no account of meaning and truth can be adequate unless it recognizes and deals with the way in which conventional metaphors structure our conceptual system. Of course, this is no modest claim, for, if we are correct, it calls into question the assumption of many that a complete account of literal meaning can be given without reference to metaphor. It also calls into question, we believe, certain traditional assumptions in the Western philosophical and linguistic traditions about the nature of meaning, truth, logic, rationality, and objectivity.« (485–486)

The theory of conceptual metaphor in everyday language has important implications for our understanding of metaphor and its role in language and the mind. Metaphors can shape our perceptions and actions, and in the final analysis, they help us to understand cross-cultural similarities and differences in conceptual sy-

stems. Lakoff/Johnson state: »Metaphor has traditionally been viewed in both fields (linguistics and philosophy) as a matter of peripheral interest. We shared the intuition that it is, instead, a matter of central concern, perhaps the key to giving an adequate account of understanding.« (2003, ix) Symbolic images of gods, demons and heroes in all other cultures rest on intuitive and comprehensive understanding of the relationship between the world of human experience and the realities which are beyond the bounds of concrete things. As Manfred Lurker states:

»All symbolism crystalizes around the poles of existence, around coming into being and passing away, light and darkness, good and evil. The true symbol always point beyond the here and now for it is a signpost to another world. All lower things direct the mind symbolically to something higher, each fragment points to the whole and everything ephemeral is an image of the eternal.« (1988, 9)

#### **4. Imaginative Rationality of Metaphor and Extension of Metaphor in Personified Symbols**

---

The use of metaphors and symbols is based on intuitive capacity to perceive various dimensions of reality analogically. The significant symbols depicting the relationship of God and humans are drawn from the area of family, social relationships and the structure of the society. All weaker or lower types of humans, as children, slaves or servants, indicate the relationship of humans to God and the relationship between gods in polytheistic religions. Intuitive perception of analogical relations in the world influences embodiment of religious symbolism in cultural and political institutions and conventions. But the most striking effect of human intuitive perception of analogical relations is the sense for grasping wholeness, unity and absolute behind all appearances of reality and in the background of all pictures and symbols.

Grasping of wholeness and unity is most successfully achieved in all kinds of literature, in contrast to systematic philosophical discourse. Peter and Renata Singer state: »Long before the rise of systematic philosophical thought, people have been making up stories in order to convey what they think about how we ought to live. Inevitably, in telling stories, and in writing novels, plays, short stories, and poems, the authors and narrators raise moral questions and suggest possible ways of answering them.« (2005, x) Poets and writers seek words, names, metaphors and symbols that enable us to grasp the totality of life situation and to decide what is right and what is wrong in attitudes of characters. Literature awakes the sense of intuition and the insight into the depths of human soul, whereas »philosophical examples in ethics usually lack depth, the characters in them are mere ciphers, and the context is absent or at best briefly sketched«. (Singer 2005, x)

The most persuasive seem to be those metaphors where the physical object is further specified as being a person. Personification of nonhuman entities in terms of human motivations, characteristic, and activities is the most common experience of humans on personal and on collective levels. Lakoff/Johnson state:

»Personification is a general category that covers a very wide range of metaphors, each picking out different aspects of a person or ways of looking at a person. What they all have in common is that they are extensions of ontological metaphors and that they allow us to make sense of phenomena in the world in human terms—terms that we can understand on the basis of our own motivations, goals, actions, and characteristics.« (2003, 34)

Myths provide ways of comprehending objective and subjective experience. The myth of objectivism says that the world is made up of objects and we can know what properties objects have; we understand the objects in our world in terms of categories and concepts. The myth of subjectivism complements the myth of objectivism with intuitive grasp of human senses, with emotions and feelings.<sup>5</sup> Intuitive search for quality of values involves situations of decision between virtue and vice. Amartya Sen has an important point against the contractarian approach in explication of the concept of justice, as developed by John Rawls, the author of the well-known book *A Theory of Justice*. Sen insists on a comparative approach and recognizes the role of public reason in establishing what can make societies less unjust. This means that it is not possible to speak about justice without considering the fact of injustices. A comparative approach involves inner union of operation of reason, the role of tradition and the force of emotion. Sen explains his conviction:

»I argue against the plausibility of seeing emotions or psychology or instincts as independent sources of valuation, without reasoned appraisal. Impulses and mental attitudes remain important, however, since we have good reasons to take note of them in our assessment of justice and injustice in the world. There is no irreducible conflict here, I argue, between reason and emotion, and there are very good reasons for making room for the relevance of emotions.« (2010, xvii)

A comparative approach in art combines reason and emotion in using symbols cross-culturally. As Mari Womack writes: »Just as some aspects of human life are universal, some symbols have similar associations cross-culturally. People everywhere experience birth, death, love, sexual desire, and the need for food and shelter, and these powerful aspects of human life find expression in compelling symbols.« (2005, 12) Similar associations of symbols concern first of all duality of good and wrong in all possible variations. Duality of good and wrong in works of art leads the observer easily to imagination of personified

<sup>5</sup> Lakoff and Johnson argue: »Art and poetry transcend rationality and objectivity and put us in touch with the more important reality of our feelings and intuitions. We gain this awareness through imagination rather than reason. The language of the imagination, especially metaphor, is necessary for expressing the unique and most personally significant aspects of our experience. In matters of personal understanding the ordinary agreed-upon meanings that words have will not do. Objectivity can be dangerous, because it misses what is most important and meaningful to individual people. Objectivity can be unfair, since it must ignore the most relevant realms of our experience in favor of the abstract, universal, and impersonal. For the same reason, objectivity can be inhuman. There are no objective and rational means for getting at our feelings, our aesthetic sensibilities, etc. Science is of no use when it comes to the most important things in our lives.« (2003, 188–189)

virtues and vices. Personified virtues and vices became the most suggestive symbols inducing humans to decision both by mental and emotional capacities.

Colum Hourihane has in 2000 edited the most comprehensive list of known personifications of virtues and vices in art. The practice of representing moral qualities in human form can be traced back to the classical period (Shapiro 1993). The earliest depictions of personifications of virtues and vices were dynamic images that showed the actual struggle or battle between the opposing moral values. Hourihane states:

»In contrast to this dynamic representation of the concept, which draws extensively from Battle scenes such as those on the Late Antique sarcophagi, there is a second and more subtle means of depicting these moral values. This is the static image, in which individual concepts are shown as single entities, often depicted in isolation, but sometimes related to larger groups of similarly static personifications. In such depictions it is possible to see single values of virtue or vice, complex groups of either good or evil, or any possible variation of this theme. This group dates to the ninth century but continues throughout the entire medieval period.« (2000, 4)

The catalogue of virtues and vices, edited by Hourihane, includes a total of 227 different personifications, presented alphabetically in three sections: depictions of 109 Virtues, ranging from Abstinence to Wisdom, with special attention to personification of the Cardinal Virtues – Fortitude, Justice, Prudence, and Temperance; a listing of personifications of Virtues which cannot be conclusively identified; the catalogue of 118 vices. In the end of the Catalogue is a list of works of art in which the actual conflict between the Virtues and Vices is the theme. Greater frequency of some of the personifications in certain media – fresco, glass, manuscript, sculpture, textile, etc. – reveals the natural feeling of artists and the force of tradition in valuation of Virtues. There is a complex interrelationship among personifications of Virtues and Vices as single entities or in depictions of conflict of the Virtues and Vices. The way of presentations of characters allows to recognize both similarities and differences of pagan and Christian beliefs. Hourihane states:

»The actual conflict of the Virtues and Vices, as first documented by Prudentius, details the seven battles between these moral values and is one of the most significant works to bridge the period between pagan beliefs and Christian values. It has long been accepted that such battle scenes were derived from parallels in Roman art, but little attention has been given to the physiology of the principal characters.« (7)

## 5. Conclusion

---

A way through the leading theoretical ideas in the development of symbolic anthropology shows that metaphorical thought and symbols as a means of communication in many variations are fundamental to our most basic understandings of our experience. Metaphor, symbol and personification are central to the con-

temporary understanding of how we think and how we express our thoughts in language. They are not merely a matter of language, but a matter of conceptual structure of our perception. They manifest the capacity for self-understanding along the capacity for mutual understanding. A large part of self-understanding is the search for appropriate personal metaphors that make sense of our lives. Analogical perception and metaphorical communication opens ways of viewing emotions, ideas, events and activities as self-evident, direct descriptions of mental phenomena. A wide variety of experiences with nonhuman entities in terms of human motivations, characteristics, goals and actions is the source of the wealth of personified objects, concepts and values. It seems that our ordinary rationality is imaginative by its very nature. As George Lakoff and Mark Johnson argue: »Metaphor is one of our most important tools for trying to comprehend partially what cannot be comprehended totally: our feelings, aesthetic experiences, moral practices, and spiritual awareness.« (2003, 193)<sup>6</sup>

Discussions on the nature and the role of language, metaphor and symbol manifest the tension between the dominant rationalist and empiricist traditions in Western culture as a whole and the presentation of reality in the everyday language, art, literature and music by means of intuition. This means a tension between empirical science as a model for disclosing truth and imagination expressed holistically in art and in persuasive public oratory. This tension is possible to overcome by adoption of an »experientialist approach« which discloses imaginative rationality of metaphor that unites reason and imagination. Ordinary rationality is imaginative by its very nature. Consideration of experience helps to see that interpretation of symbols is always approximate and leads us to the question: Are symbols intrinsically or extrinsically bound to human personal and social life?

Symbols seem to be the best means of communication promoting a sense of conformity to values thus reducing conflict which is common to all human groups. Some scholars remain on the level of adjustment of experience among the people who share the same culture, knowledge, values, and assumptions, as well as cross-culturally. But adjustment is gained best in direct contact with the reality of the world. Experience of consistent or universal themes and symbols, as the relationship of humans to the divine in symbolic terms, the relationship between children and their father/mother, between sheep and their shepherd, between weak people and their heroic warriors, etc., opens however an infinite horizon of human

---

<sup>6</sup> The Bible provides a more total meaning of names, words, sentences and larger literary structures by the »canonical« context of the entire Bible. See Avsenik Nabergoj 2014, 29: »Semantic analysis of the vocabulary for reality and truth is not done only within the narrow confines of individual texts that are mostly short statements in a limited oral and literary context, but in a broader context of the entire Bible, considering the various literary species and types.« Avsenik Nabergoj 2015, 324: »The key to gaining insight into the main emphases lies in the fact that the biblical literary text has its place in the canon of the Bible. It is therefore understandable that within Jewish and Christian communities literary texts of the Bible were interpreted symbolically and often allegorically.« Christian liturgy, based on the total truth of the Bible, also leads us to a more complete understanding of transcendent reality. See Krajnc 2014, 331: »Signs and symbols, in the context of religion, express and represent transcendent reality, such that they make it possible for men and women to get in touch with it through their senses, vision, hearing, taste and smell.«

experience of multiple levels of meaning in a multidimensional existential and historical context. Symbols, especially symbolic objects or personifications, help to define the experience of human beings in the natural order of things. Nevertheless, interpretation of symbols is always approximate because conceptualization of experiences cannot be reduced to literal description or unidimensional analysis.

Inherent in human being is expectation of security, happiness and love both in immediate temporal and in ultimate conditions. The more humans experience binary opposition of the light and the darkness, of the good and the evil, of the wild and the tame, etc., the more the ideal of reconciliation and peace comes to the fore. The more one believes that souls, supernatural beings, and supernatural forces exist, the more he or she stands before the choice to decide oneself between trust in faith and manipulation of magic of any kind. As Mari Womack states: »The primary purpose of religion is explanation, whereas magic is aimed at manipulation.« (2005, 79) When social crisis is caused by lack of sense of reality and solidarity, symbols of the deepest core of human being cause revolution of mind and heart.<sup>7</sup>

## References

- Augustine.** 2008. *Confessions*. Ed., trans. Henry Chadwick. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:323–334.
- Baxter, Timothy M. S.** 1992. *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Bloomfield, Morton W.** 1962–1963. A Grammatical Approach to Personification Allegory. *Modern Philology* 60:161–171.
- Campbell, Joseph.** 2008. *The Hero with a Thousand Faces*. Third edition. Novato, CA: New World Library.
- . 2013. *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine. Collected Works*. Ed. Safron Rossi. Novato, CA: New World Library.
- Cassirer, Ernst.** 1946. *Language and Myth*. Trans. Susanne K. Langer. New York: Dover Publications.
- Man, Paul de.** 1984. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- Dionysius the Areopagite.** 1920. *On the Divine Names and the Mystical Theology*. Trans. C. E. Rolt. Translations of Christian Literature. Series I: Greek Texts. New York: Macmillan.
- . 2014. *The Works of Dionysius the Areopagite. Part 1, On the Divine Names*. Trans. John Parker. San Bernardino, CA.
- Fontanier, Pierre.** 1968. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion.
- Halm, Karl, ed.** 1863. *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: B. G. Tuebner.
- Home, Henry, and Lord Kames.** 1854. *Elements of Criticism*. New York: F. J. Huntington and Mason Brothers.
- Hourihane, Colum, ed.** 2000. *Virtue and Vice: The Personifications in the Index of Christian Art*.

<sup>7</sup> Mari Womack states: »Though symbols concretely encode our experience, they are far from static. Because they draw on many levels of experience and are subject to interpretation, symbols can dramatically change both individuals and societies. Consider, for example, the dynamic of religious conversion. An instantaneous burst of insight, a profound encounter with a powerful symbol, can induce individuals to change their way of life or infuse their lives with new meaning.« (129) See Matjaž 2015, 65–78; Petkovšek 2016, 7–24.



Princeton: Princeton University and Princeton University Press.

**Jung, Carl Gustav.** 1992. *Four Archetypes: Mother/Rebirth/Spirit/Trickster*. Trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press.

**Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Tillich's Theory of Symbols. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:311–326.

**Lakoff, George, and Mark Johnson.** 1980. Conceptual Metaphor in everyday Language. *The Journal of Philosophy* 77, no. 8:453–486.

---. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

**Langer, Susanne Katherina.** 1979. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Levin, Samuel R.** 1977. *The Semantics of Metaphor*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

---. 1988. *Metaphoric Worlds: Conceptions of a Romantic Nature*. New Haven: Yale University Press.

**Lloyd, Geoffrey E. R.** 1992. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

**Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 1:65–78.

**Miller, Hillis J.** 1990. *Versions of Pygmalion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Paxson, James J.** 2009. *The Poetics of Personification*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.

**Philo.** 1981. *On the Creation*. In: F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans. and ed., *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. Vol. 1, 1–137. Loeb Classical Library 226. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.

**Quintilian.** 1969. *Institutio oratoria*. Trans. H. E. Butler. Loeb Classical Library 174. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.

**Schneider, Edgar.** 1994. *Eigennamen: Eine sprachphilosophische Untersuchung*. Epistema: Würzburger wissenschaftliche Schriften 157. Würzburg: Köhndrsudrn & Neumann.

**Singer, Peter, and Renata Singer, eds.** 2005. *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Oxford: Willey Blackwell.

**Wittgenstein, Ludwig.** 1965. Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74:3–26.

**Womack, Mari.** 2005. *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 585—596  
 UDK: 091:821.163.6.09  
 Besedilo prejeto: 11/2016; sprejeto: 11/2016

*Irena Avsenik Nabergoj*

## **Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu**

*Povzetek:* Članek osvetljuje dolgo zgodovinsko ozadje vsebinske in literarne zgradbe doslej neznanega rokopisa, ki je bil v slovenskem jeziku napisan v 18. stoletju, leta 2009 pa je bil odkrit v Poljanski dolini (pri Škofji Loki). Po mestu odkritja je dobil ime *Poljanski rokopis*. Dr. France Štukel in dr. Boris Golec sta poskrbela, da je rokopis prišel v NUK (oznaka NRSS 037), dr. Matija Ogrin pa ga je vključil v prvi digitalni register neznanih rokopisov slovenskega slovstva iz 17. in 18. stoletja, ki ga je pripravil v okviru dejavnosti Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ZRC SAZU). Poznobaročni rokopis velikega formata (foliant), nastal v letu 1799 ali kmalu po njem, na več kot 700 straneh opisuje Jezusovo življenje v sto »postavah« ali poglavjih. Besedilo sodi v zvrst asketične literature in meditacij iz tradicije besedil *vita Christi*, ki se je začela z mnogimi razlagami in komentarji cerkvenih očetov, v srednjem veku pa so jih številni »duhovni revolucionarji« iz vrst redovnih skupnosti obogatili še s čisto človeškimi predstavami o Jezusovem življenju v povezavi z drugimi osebami in dogodki, ki jih prinašajo pripovedi v evangelijih. V obdobju srednjega veka je v Evropi na podlagi štirih evangelijev nastalo veliko rokopisnih del te zvrsti v verskem in civilnem okolju. Rokopisi te vrste so nastajali zaradi prepričanja, da je sporočilo evangelijev ljudem treba približati z nagovorom človekovega naravnega čustvovanja. Namen prispevka je vsebino in literarne posebnosti *Poljanskega rokopisa* prikazati na temelju gradiva, ki osvetljuje razvoj biblične hermenevtike od antike do baroka.

*Ključne besede:* *vita Christi*, Poljanski rokopis, literarna zgodovina, Sveto pismo, srednji vek, barok

*Abstract:* **Origins and Tradition of the Literary Genre of *Vita Christi* in the Poljanski Manuscript**

The article elucidates the long historical background of the content and literary structure of the heretofore unknown manuscript, which was written in the Slovenian language in the 18th century and discovered in 2009 in the Poljanska Dolina (Valley) near Škofja Loka. It was named the Poljanski Manuscript for the location of its discovery. Dr. France Štukel and Dr. Boris Golec made sure the manuscript ended up in the collection of the Narodna in Univerzitetna Knjižnica (NUK, the National and University Library, code NRSS 037); Dr. Matija Ogrin entered it in the first digital register of unknown manuscripts of Slovenian literature

from the 17th and 18th century, which he had prepared under the auspices of the Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede (Institute for Slovenian Literature and Literary Sciences) of the Znanstvenoraziskovalni center (ZRC, Center for Scientific Research) of the Slovenska akademija znanosti in umetnosti (SAZU, Slovenian Academy of Sciences and Arts). The late baroque manuscript was crafted in a large format (folio) in 1799 or soon thereafter; its more than 700 pages describe the life of Jesus in hundred »postavas« or chapters. The text belongs to the genre of ascetic literature and meditations from the tradition of *Vita Christi* that began with multiple explanations and commentaries by the Church Fathers and continued through the Middle Ages, when numerous »spiritual revolutionaries« from religious communities enriched it with purely human conceptions of the life of Jesus in relation with other personalities and events that are given in the Gospel accounts. Many manuscripts of this type were written on the basis of the four Gospels in religious and secular milieu in Medieval Europe. Manuscripts of this type were created out of conviction that the message of the Gospels should be brought closer to the people by appealing to natural human feelings. The article aims to present the content and literary particularities of the Poljanski manuscript on the basis of the material that highlights the development of biblical hermeneutics from antiquity to baroque.

*Key words:* Poljanski Manuscript, Slovenian literature, digital register, vita Christi, Gospels, biblical hermeneutics, baroque

## 1. Uvod

---

Za razumevanje razvoja hermenevtike Jezusovega življenja od antike do novejšega obdobja je bistvenega pomena razumevanje namena evangelistov pri njihovem pisanju o Jezusovem življenju in učenju. Tako kot pisci zgodovinskih besedil Stare zaveze tudi evangelisti niso imeli namena v prvi vrsti natančno opisovati zunanjega poteka zgodovinskih dogodkov, ampak jim je šlo bolj za stanje duha nastopajočih oseb, za vprašanje njihovega odnosa do Boga in ljudi. Zato zgodovinske pripovedi Stare in Nove zaveze niso biografije v sodobnem pomenu besede, temveč večinoma pripovedi o življenjskih okoliščinah, ki so za nastopajoče osebe pomenile preizkušnjo. Teološke in moralne kriterije prikazovanja njihovega ravnanja predstavlja celotno izročilo razodetja. Zgodbe o Jezusovem življenju in delovanju odražajo vpetost v celoto Svetega pisma, še zlasti ker Jezus nastopa kot vezni člen med Staro in Novo zavezo tako, da Stara zaveza predstavlja obljubo, ki se je izpolnila v Novi zavezi.

Vsestranska povezanost med spisi Stare in Nove zaveze je oznanjevalce navdihovala k iskanju različnih načinov duhovnega branja Svetega pisma že v prvi Cerkvi, zato so že številni cerkveni očetje zapustili številne komentarje in homilije, ki zrcalijo njihovo sposobnost za vživetje v različne življenjske položaje in naravno človeško čustvovanje. Tako se je v judovstvu in krščanstvu razvila teorija o »štirih pomenih« svetopisemskih besedil: dobessednem, alegoričnem, moralnem in eshatološkem (de Lubac 1961; Kamin 1991). Verniki so različne pomene Svetega pisma najbolj vsestransko doživljali v bogoslužju, ki omogoča, da se preteklost, sedanjost in prihodnost

zlijejo v celostno sedanje doživljanje. Oznanjevalci so v bogoslužju učili osnovne resnice o Jezusovem življenju, smrti in vstajenju v širšem svetopisemskem kontekstu. S širjenjem krščanstva pa so nastale tudi potrebe po prevajanju Svetega pisma, ki so ga tako Judje kot kristjani pripravljali po odlomkih za potrebe bogoslužja.

V srednjem veku je od 11. stoletja dalje nastalo mnogo različic posebne zvrsti prikazovanja vsebin evangelija, ki se je uveljavila pod imenom *vita Christi*. V vseh primerih te zvrsti oznanjevanja je poudarek na Jezusovi človečnosti na eni strani ter na sočutju Marije in drugih oseb, ki nastopajo v evangelijih, do Jezusovega trpljenja na drugi strani. Razumljivo torej, da so Jezusov pasijon doživljali in prikazovali kot osrednje dejanje Jezusovega življenja. Še posebej poglobljeni pisci pripovedi o Jezusovem življenju so se pojavili med frančiškani, cistercijani, avguštinci, dominikanci, benediktinci in kartuzijani. Največ različic tega žanra so pripisovali sv. Bonaventuri (Walsh 2011, 3–6). Posebno vplivni pisci so bili Pseudobonaventura iz 13. stoletja, kartuzijan Ludolf Saksonski (1300–1377) iz 14. stoletja, v 17. stoletju pa kapucin Martin von Cochem (1630–1712), ki je avtor obsežnega dela z naslovom *Nutzlicher Zusatz Zu dem Leben Christi, Von denen Vier letzten Dingen, Nemlich: Von dem Tod, Gericht, Höll und Himmelreich*. Primerjava med tem delom in *Poljanskim rokopisom* kaže, da se besedili v marsičem razlikujeta. Že Matija Ogrin ugotavlja: »Ohranjeni prvi listi *Poljanskega rkp.*, denimo, se začnejo s poglavjem: *Ta peta Postava: Kir je gospud Jesus Christus u Betlehem rojen biu*. Začetek tega poglavja ustreza v Cochemovi obsežni knjigi 54. poglavju: *Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reifete*. Snov obeh poglavij in potek pripovedi se precej ujemata. Toda besedili kot taki se močno razlikujeta.« (2011, 394)

Martin von Cochem je bil znan kot velik erudit, odličen stilist in intimen poznavalec čustvovanja vernih ljudi. Zgoraj omenjeno obsežno delo o štirih poslednjih stvareh je zgrajeno na bolj ali manj obsežnih citatih in povzetkih iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, v manjši meri tudi iz del nekaterih cerkvenih očetov (Avguština, sv. Ciril Jeruzalemski, sv. Krizostom) in srednjeveških teologov (sv. Anzelm, sv. Tomaž Akvinski), kot celota pa odraža duhovne tokove pisateljevega časa v evropskem religioznem, kulturnem, socialnem in političnem ambientu. Kritična primerjalna analiza izbranih svetopisemskih odlomkov z vsebinskega in retoričnega vidika glede na njihov izvorni kontekst in glede na način njihove uporabe v kontekstu von Cochemovega dela lahko veliko pove o von Cochemovi usmeritvi in njegovi natančnosti v navajanju svetopisemskih citatov, primerjava slovenskega prevoda in priredbe pa omogoča presojo usmeritve slovenskega prevajalca. Slovenski prevod (NRSS 037) citate iz Svetega pisma napoveduje z navedbo svetopisemskega avtorja, a jih ne označuje z navednicami, prav tako jih tudi ne identificira po poglavjih in vrsticah. Zato bi bilo smiselno po zgledu nekaterih novejših prevodov, na primer angleškega, prepis besedila opremiti še s temi podatki.

## 2. Razvoj literarne zvrsti *vita Christi* v srednjem veku

Osnovni vir za razvijanje duhovnosti v samostanih je bilo Sveto pismo z vrhom v evangelijih. Vsi redovi v srednjem veku so prispevali k razvoju tradicije pisanja pri-

povedi in meditacij o Jezusovem življenju. Tako je nastala razpoznavna zvrst *vita Christi*, ki je največji razcvet doživela v 14. stoletju. V letih od 1336 do 1364 je v Toskani nastalo delo v latinščini z naslovom *Meditationes vitae Christi*. To delo so dolga stoletja pripisovali velikemu frančiškanskemu teologu sv. Bonaventuri (1221–1274) in so ga od renesanse do 19. stoletja vključevali v njegova zbrana dela. Toda današnje strokovno dognanje, da med Bonaventuro in tem besedilom obstajajo velike slogovne razlike, je vodilo do sklepa, da je delo napisal frančiškanski brat Johannes de Caulibus iz San Gimignano. (Stallings-Taney 2000) Nekdanje poimenovanje je tako prešlo v ime »Psevdobonaventura«.

Avtor meditacij je delo napisal za neko redovnico iz frančiškanskega reda kot pripomoček za njeno duhovno rast. V realistični pripovedi evangeljske zgodbe pisec z duhovno občutljivostjo in globokim duhovnim navdihom bralko korak za korakom vodi skozi Jezusovo in Marijino življenje z nazornimi opisi pasijonskega nasilja. Namen je bil bralko nagovoriti k ljubezni do Jezusa in Marije. Delo predstavlja prvo celostno biografijo o Jezusu in obsega obsežne interpolacije neevangeljskih pripovedi (1997, IX). Omenjeno delo se je pokazalo za najbolj vplivno pobožno besedilo, napisano v poznem srednjem veku. Kmalu je bilo prevedeno v večino (večjih) evropskih jezikov: angleščino, francoščino, nemščino, irščino, španščino, katalonščino, švedščino. Ohranilo se je prek dvesto rokopisov (McNamer 2009, 905).

Delo *Meditationes vitae Christi* nekateri imenujejo »frančiškansko revolucijo« zaradi premika iz sistematičnega racionalnega pristopa k občutju intimne ljubezni, sočutja in bolečine ob doživljanju Jezusovega in Marijinega življenja. Sarah McNamer je v svojih raziskavah prišla do sklepa,

»da niti dolgo latinsko besedilo, ki ga je postavil Stallings-Taney, niti katekari izmed latinskih ali italijanskih pripovedi, ki so jih strokovnjaki raziskali prej, ne predstavljajo izvirne oblike dela. Vsa ta besedila so spojena iz didaktičnih interpolacij, razširitev, presenetljivo reakcionarnih popravkov, ki jih je opravil neki frančiškanski brat (morda Johannes de Caulibus) na osnovi zgodnejše, živahnejše in bolj radikalne »inkarnacijske« recenzije, ki jo je izvirno napisal drug avtor – skoraj gotovo, vsaj tako bi rekla, redovnica; verjetno, toda ne nujno, uboga Klara.« (907)

Te ugotovitve McNamerove kažejo predvsem, kako fleksibilni in svobodni so bili pisci pripovedne zvrsti o Jezusovem življenju skozi stoletja.

Michael Thomas ugotavlja:

»Avtor meditacij je nekdo, ki kaže potek življenjskih slik in se v nekem smislu postavlja poleg njih. Poleg te vloge je hkrati razlagalec in komentator, ki želi svoji učenki pomagati do naravnosti, primerni njeni osebnosti v razmerju do velikih vzornikov.« (1975, 432)

Avtor želi v učenki ustvariti razpoloženje ponižnosti, notranje pripravljenosti na sprejemanje idealov, ki omogočajo posnemanje Kristusa in Marije iz najbolj notranjega podoživljanja. Namesto abstraktnih priporočil ali zapovedi pisec v učenki prebujata naravno, samostojno psihično in duhovno naravnost na osebno do-

življanje vzorov. Navdihuje jo z imaginativno močjo podoživljanja prizorov, ki omogočajo doživeto izkušnjo ob nezavednem primerjanju stanja duha pri vzornikih in njenega lastnega duhovnega doživljanja. Avtor »kar ne neha predstavljati življenja Jezusa in njegove matere, pa tudi načina življenja apostolov kot zgleda uboštva, resničnega, popolnega uboštva«. (434) Doživetje popolnega uboštva in podoživljanje realističnih življenjskih prizorov, kot so življenje svete družine v Nazaretu, Jezusov prihod v Jeruzalem, njegovo trpljenje v Getsemaniju in med potjo na Golgota, Marijino trpljenje ob spremljanju sina pod križem, omogočata doživljanje sočutne ljubezni, ki jo zaznamuje najčistejša izkušnja duhovne harmonije.

Renana Bartal s Hebrejske univerze v Jeruzalemu dodatno osvetljuje razvoj zvrsti *Meditationes vitae Christi* v svojem članku o iluminiranem rokopisu z začetka 14. stoletja, ki ga hranijo v kolidžu Corpus Christi v Oxfordu (MS 41 0). Bartalovi se zdi domneva McNamerove, da je avtor izvirne različice ženska (redovnica), sprejemljiva. Rokopis iz Oxforda je sestavljen tako, da bralce vabi k rekonstrukciji dogodkov v živih predstavah mentalnih slik, ob pomoči katerih dogodke memorizirajo, interpretirajo in jih na novo aktualizirajo. Za srednjeveški pristop v meditaciji je značilen izraz *inventio* (domiselnost); domiselnost bralca spodbudi, »da kuje nove povezave med različnimi prizori in segmenti besedila, ki so vtisnjeni v njegov razum. Takšne povezave pospešujejo globlje razumevanje teoloških in moralnih pomenov, ki so vtisnjeni v prizore, s široko paleto pobožnih konotacij«. (2014, 157)

Pri razvoju pripovedne zvrsti *vita Christi* v 14. stoletju igra zelo pomembno vlogo tudi kartuzijan Ludolf Saksonski (1300–1377), ki je leta 1374 dokončal svoje osrednje delo *Vita Christi*, znano tudi kot *Speculum vitae Christi* (Zrcalo Jezusovega življenja). To delo enciklopedično združuje Jezusovo biografijo, liturgične vire, patristične komentarje Svetega pisma v obliki homilij, dogmatične in moralne razprave, duhovne napotke, meditacije in molitve. Najpogosteje citirani cerkveni očete in učitelji v omenjenem delu so Ambrozij, Avguštin, Beda, Bernard, Janez Hrizostom, Gregorij Veliki, Anselm. Ludolf je v svojem delu združil vse bogastvo pridigarske dejavnosti redovnikov iz prejšnjih stoletij. Izhodišče njegovega obsežnega dela je zaporedno branje svetopisemskih odlomkov.

Vsako poglavje Ludolfovega dela se začne s svetopisemskim besedilom, ki ga pisec po potrebi predstavlja z zgodovinskega, geografskega ali pravnega zornega kota bibličnega konteksta in bralca imaginativno vodi v dogodek. Poglavitni dogodki v Kristusovem življenju so: utelešenje (inkarnacija), rojstvo, obreza, razodetje (epifanija), darovanje v templju, trpljenje (pasijon), vstajenje, vnebohod, poslanstvo Svetega Duha (binkošti), Jezusov ponovni prihod v vlogi sodnika. To izhodišče predstavlja *dobesedni pomen* svetopisemskega besedila. Sledi razlaga besedila z vidika njegovega moralnega in duhovnega pomena. Pristop je meditativen in vključuje različne alegorične pomene ter osebne aplikacije, končuje pa ga vabilo bralcu, naj se vključi v doživljanje skrivnosti, ki jo vsebuje besedilo, in z molitvijo, ki povzema poglavitne točke vsebin, na široko nanizanih v pripovedi (Walsh 2011, 8).

Ludolf je svoj pristop k branju svetopisemskih besedil dokaj izčrpno razložil v Prologu k svojemu zelo obsežnemu delu. Njegova razlaga v Prologu nam pomaga

razumeti, v čem so meje predkritičnega pristopa s stališča sodobne zgodovinsko-kritične metode v razlaganju Svetega pisma ter kako pisec zrvsti *vita Christi* to pomanjkljivost nadomešča s svojim moralno-duhovnim pristopom in intenco. Milton Walsh problem »dobesednega« branja in razlaganja Svetega pisma presoja takole:

»Nekaterim se zdi, da je prisvojitve zgodovinsokritičnega pristopa k bibličnim študijam v dvajsetem stoletju ustvarila tektonski premik, ki odpira prepad in ločitev od stoletij biblične interpretacije iz prejšnjih dob. Lahko je pretekle generacije odpraviti kot naivne v sprejemanju bibličnih zgodb kot dobesedno resničnih, kot obremenjene z vprašanjem, kaj se je »v resnici« zgodilo.« (13)

Kot je razvidno iz Prologa in iz podatkov v celotnem delu *Vita Christi*, se je Ludolf zavedal pomena informacij o zgodovinskosti bibličnih dogodkov, toda njegov prvi cilj sega prek »zgodovinske resničnosti« v sedanjo resničnost življenja, kot se kaže v liturgični aktualizaciji dogodkov, družinskega in družbenega življenja.

Za Ludolfovo predstavitev prizorov iz Jezusovega življenja so med drugim značilne interpolacije njegovih lastnih stavkov v svetoписemsko besedilo, ki ga navaja. Milton Walsh se sprašuje po razlogih za to prakso in meni:

»Paradokсно, mislim, ker dodatki dajejo besedam svežino in neposrednost, ki povečuje njihov vpliv. Številni ljudje v njegovih dneh so znali dobršen del evangelijev na pamet; z interpolacijo opisnih besed so stavki postali bolj »pogovornik« in živi ... V prologu nas spodbuja (ali natančneje, avtorji, ki jih združuje, nas spodbujajo), da *vidimo, si ustvarimo sliko, si lahko predstavljamo, se postavimo* v prizor, ki je predmet kontemplacije. Iti moramo v času nazaj in dejansko stopiti v zgodbo, kot poteka. Skozi *Vita Christi* se Ludolf obrača na naše čute. Vse to z namenom obogatiti naše branje o Kristusovem življenju, da naredi njegove dogodke kar se da žive in tridimenzionalne.« (Walsh 2011, 13–14)

Obračanje pozornosti na to, »kar se je zgodilo«, je samo uvod v pomembnejše vprašanje, »kaj to zame pomeni zdaj«. Ta poglobitveni cilj podoživljanja izvirne zgodbe omogoča prehod iz branja v meditacijo, ki pomeni preiščevanje o duhovnem pomenu Svetega pisma; to pri bralcu povzroča čustveni odziv, da »iz občudovanja preide v posnemanje«. (14) Posnemanje pomeni notranje prisvajanje Jezusovih temeljnih vrtilin, kot so potrpežljivost, blagost, zvestoba, pokorščina in predvsem ponižnost. Razpetost Jezusovega življenja med trpljenjem in vstajenjem omogoča doživljanje množstva »žalostnih« in »veselih« skrivnosti v razpetosti med sedanjim stanjem življenja in obljubo eshatoloških resničnosti.

### 3. Vplivi srednjeveške tradicije *vita Christi* na Ignacija Lojolskega in literarno ustvarjalnost

Dela zvrsti *vita Christi* bralca uvajajo v podoživljanje dejanj vzornikov, ki so se na zunaj izničili, da bi dosegli harmonijo duhovne identitete, in so kot takšna znotraj

samostanskega gibanja in življenja – kakor tudi v laičnih krogih – imela izjemen vpliv. Tu se osredotočamo na vpliv, ki ga je imelo veliko delo Ludolfa Saksonskega na poznejša stoletja. *Vita Christi* Ludolfa Saksonskega je od prvotiska leta 1472 dalje doživelo več kot 60 tiskanih izdaj, večinoma v 15. in 16. stoletju. Kmalu je postalo tako priljubljeno, da so ga imenovali *summa evangelica* in ga prevedli v več jezikov: italijanskega (1570), francoskega (Lyon 1487), katalonskega (Valencia 1495), kastiljskega (Alcala), portugalskega (1495). Zelo velik vpliv je imelo na svetega Ignacija Lojolskega, na sveto Terezijo Avilsko, Frančiška Saleškega, Roberta Bellarmina, Alfonza Liguorijskega in druge. (6–7)

Vpliv na baskovskega teologa Ignacija Lojolskega (1491–1556) je bil verjetno najbolj daljnosežen. Ignacij je Ludolfovo delo intenzivno prebiral v obdobju okrevanja, ko je sestavljal eno najvplivnejših del na področju duhovnosti, *Duhovne vaje* (Raitz von Frentz 1949; Shore 1998). Paul Shore, profesor na ameriški univerzi Saint Louis, je Ludolfov vpliv na Ignacijeve *Duhovne vaje* natančneje obdelal v svoji daljši študiji iz leta 1998, ki jo začinja takole:

»*Duhovne vaje* sv. Ignacija Lojolskega so kompleksno delo, ki odraža in izpričuje vpliv številnih virov – od osebnih uvidov, ki se ujemajo z avtorjevimi lastnimi, do splošno sprejetega simbolizma in ikonografije stoletja, v katerem so bile napisane. Po Ignacijevem lastnem priznanju je bil med pisanjem svojega najvplivnejšega dela pod globokim vplivom številnih pobožnih spisov, s katerimi se je prvič srečal, ko je okreval od ran, ki jih je prejel v bitki pri Pamploni. Med temi deli je bilo besedilo *Vita Jesu Christi* Ludolfa Saksonskega, knjiga, ki je danes tako rekoč neznana.« (Shore 1998, 1)

Paul Shore v svojem članku upošteva različnost zgodovinskih, kulturnih in duhovnih okoliščin Ludolfovega in Ignacijevega časa, da lahko bolj utemeljeno izpostavi skupne poteze obeh piscev:

»Onkraj teh površinskih razlik je med obema mogoče zaznati nekaj globokih povezav. Oba sta svoje srečanje s Kristusom doživela kot osebno izkušnjo, ki je neposredno vplivala na individualnost brez nasprotovanja zakramentom (ali njihovega izpodrivanja) institucionalne Cerkve, ki je bila obema tako sveta. Oba sta videla samotno, iskreno občuteno molitev kot ključno sredstvo vzpostavljanja stika z Bogom. In oba sta prepoznavala pomembnost posredovanja svojega razumevanja božjega s sredstvi, ki jih zlahka razumejo osebe vseh ozadij.« (4)

Osnova za iskanje osebnega stika z Bogom je vpogled v svetopisemsko odrešenjsko zgodovino kot celoto, s posebnim poudarkom na evangelijih, ki Staro zavezo predstavljajo kot obljubo, izpolnjeno s prihodom Jezusa Kristusa; njegov prihod pa pomeni polnost časa v sedanjosti in obljubo izpolnitve v eshatoloških časih, ki jim vsebino daje dogodek Jezusovega vstajenja. Ker je učlovečenje Jezusa Kristusa osrednji dogodek v zgodovini odrešenja, ki vse odnose med Bogom in človekom postavlja na osebno raven, je cilj meditacij in duhovnih vaj lahko le »hoja za Kristusom«, se pravi posnemanje (imitacija). Ignacij v Ludolfovem delu *Vita Christi* ni našel samo vseobsegajočega vpogleda v zgodovino odrešenja, temveč



tudi nazorno predstavitev posameznih prizorov iz Jezusovega dejanskega življenja.

Ignacij Lojolski je Ludolfovo delo lahko prebiral v kastiljskem prevodu, ki je bil objavljen leta 1503. Skladno z osrednjim ciljem predstavitve Jezusovega življenja Ludolf bralca spodbuja, naj uporabi vse svoje čute, da vstopi v prizore evangelija. To pa je Ignacij Lojolski prevzel kot vodilni cilj v svojih *Duhovnih vajah*, s poudarkom na svobodi posameznikov pri vstopanju v skrivnosti Jezusovega življenja. Paul Shore ugotavlja, da je Ignacij občutek za svobodo duha odkril v Ludolfovem delu:

»Pripoved *Vita* z dinamičnimi, celo teatralnimi kvalitetami predstavlja življenje svojega subjekta kot potek življenja, ki je napolnjeno z akcijo, in kot poslanstvo, ki je za človeštvo polno posledic. Za mladega Ignacija, potencialnega blodnega viteza (*knight-errant*), kot tudi za številne jezuite, ki so prišli za njim, je bil klic k službi, utelešeni v *Vita*, lahko odločilen.« (16–17)

Peter Loewen v svojem članku »Portrayals of the Vita Christi in the Medieval German Marienklage: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music« (2008) ugotavlja, da je dolga tradicija pisanja in branja različnih verzij literarne zvrsti *Vita Christi* v redovnih skupnostih in zunaj njih dosegala vrhunce svojega neizmernege vpliva v dramatikini in glasbi skozi stoletja srednjega veka in novejšo dobo. Izmed prizorov celostne predstavitve evangeljske zgodbe o Jezusovem življenju je za gledališke uprizoritve in glasbene stvaritve še posebej sugestivni Jezusov pasijon, še zlasti ker se s tem dogodkom neločljivo povezuje tudi Marijina vloge sočutne matere, ki objokuje svojega sina. Odtod razvoj vzporednih zvrsti *Compassio Mariae* in *Planctus Mariae*, ki sta se tako razširili, da se je samo v Nemčiji ohranilo približno 75 del z zelo podobno obliko, kar kaže, da so vsi avtorji zajemali iz istih virov. Jezusov pasijon in Marijino žalovanje so verniki najbolj hvaležno podoživljali v liturgičnem obhajanju velikega petka. Loewen ugotavlja: »V njih Devica Marija meditira o človeški agoniji svojega sina. Vzklika ob strašljivih prizorih njegovega mučenja, izraža svojo željo, da bi trpela in umrla z Jezusom, in pogosto milo prosi svoje občinstvo, naj joka v sočutju do njegove bridkosti in se kesaa« (318). Na splošno velja, da so si avtorji prizadevali za realistične predstavitve Jezusovega pasijona, pri tem pa so posebno pozornost posvečali tudi Marijinemu žalovanju.

Loewen sicer obravnava predvsem vpliv dela *Meditaciones vite Christi* Johanesa de Caulibusa, toda njegove ugotovitve veljajo tudi za poznejša vplivna dela te literarne zvrsti. Nadalje Loewen piše:

»Sestavljavci *Marienklagen* uporabljajo udomačene metode frančiškanske ljudske eksegeze, ko kombinirajo te lirične pesmi z drugimi, ki občinstvo z močno voljo usmerjajo k subjektom človeške agonije, sočutja in pokore. Sam bi rekel, da so avtorji sestavljavci *Marienklagen* ustvarjali svoje drame na temelju starejših ustaljenih besedilnih tradicij *Planctus Mariae* pod vplivom frančiškanske eksegeze o pasijonu, zlasti njenega najslavnejšega primera v *Meditaciones vite Christi*.« (318)

Paul Shore v predstavitvi vplivov Ludolfovega dela *Vita Christi* na *Duhovne vaje* Ignacija Lojolskega smiselno izpostavlja vprašanje metodološkega pristopa v presojanju vpliva starejšega avtorja na novejšega. V opombi 1 pravi: »Način, kako je bila *Vita Christi* sporočena Ignaciju, je velikega pomena, ker je bilo mišljeno, da se

z delom samim sreča ustno. Dodatna kritika virov *Duhovnih vaj* bo raziskovalcem pomagala k boljšemu razumevanju vloge ustnega posredovanja (*orality*) v ustvarjanju tega besedila« (1998, 1). To metodološko vprašanje je kanadski raziskovalec starih izročil Robert C. Culley skušal ponazoriti na primeru bibličnih psalmov ob pomoči vzorcev iz srbskega ljudskega izročila. Ker je iz obdobja antike ohranjeno premalo gradiva, ki je nastajalo spontano ali po naročilu, a se je izgubilo, avtor po načelu analogije raziskuje folklorno in literarno gradivo, ki je v večji meri ohranjeno iz srednjega veka in novejšega obdobja. Opira se predvsem na raziskovalce anglosaške kulture in srbske folklore.

Pri presojanju literarne kontinuitete v anglosaškem svetu ugotavlja: »Imamo podatke, da so bili anglosaški pevci po prehodu iz poganstva v krščanstvo sposobni z le malo prilagoditvami prenesti tradicionalni jezik poganskih časov v krščanske teme« (Culley 1967, 17). Kolikor večji je obseg gradiva z istimi ali podobnimi temami in literarnimi oblikami, toliko bolj opazne so podobnosti med deli različnih avtorjev. Religiozni jezik liturgije in meditacije je še posebej podvržen tradiciji, ki v oblikovanju splošno sprejetih pripovednih in pesniških oblik ustaljenih členov veroizpovedi dopušča le omejeno svobodo. Zelo pomemben raziskovalec ljudskega izročila Albert B. Lord v svoji knjigi *The Singer of Tales* posebno pozornost posveča razmerju med konstantnostjo tradicije in inovativnostjo v oblikovanju pomenskih vidikov. Bistvo njegovih ugotovitev je izraženo v formulacijah: »Pesnik pripovedk je hkrati posredovalec tradicije in individualni ustvarjalec« (2000, 4); dela različnih časov in krajev vsebujejo »izvirno jedro, ki je bilo modificirano v zaporedju poznejših avtorjev« (10).

#### 4. Pristop kompilacije in literarne ter retorične posebnosti Poljanskega rokopisa

Matija Ogrin v svojem članku »Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja« v *Slavistični reviji* (2011) izpostavlja nekatera pomembna dejstva in domneve, ki jih primerjalne raziskave o besedilni tradiciji zvrsti *vita Christi* povsem potrjujejo. Upravičena je njegova kritika dosedanjega omalovaževalnega odnosa literarne zgodovine do rokopisne, zlasti »nabožne« zapuščine. Ogrin ugotavlja, »da so imeli rokopisi bogatejše življenje in večjo vlogo v kulturi svojega časa, kakor smo si danes vajeni predstavljati« (387). V predstavitvi *Poljanskega rokopisa* (str. 394–396) izpostavlja pomembno dejstvo izredno dolge besedilne tradicije zvrsti *vita Christi* od antike do dobe baroka, v kateri je bil *Poljanski rokopis* napisan. Ugotovitev, da se besedilo uvršča v zvrst asketične literature iz tradicije besedil *vita Christi*, ki obsega besedilno tradicijo od pozne antike naprej, prinaša temeljni metodološki problem v poskusih ugotavljanja, na katere vire so se opirali avtorji poznejših rokopisov. Avtor članka za *Poljanski rokopis* utemeljeno sklepa:

»Avtor *Poljanskega rkp.* je – če je res prevajal in prirejal po knjigi Martina Cochemskega – zelo svobodno predeloval, povzema in mestoma celo dodajal vse-

bino, ki je pri nemškem kapucinu ni zaslediti. Zdi se, da je bil pisec v določeni meri avtonomen in da je samoniklo priredil to obsežno premišljevalno besedilo.« (394)

Pregled strokovne literature o razvoju literarne zvrsti *vita Christi* kaže, da so dejansko kljub trdni tradiciji v temeljnih vsebinah vsi avtorji gradivo starejših del vendarle v veliki meri prevzemali in prirejali selektivno. Podobnosti in verjetna večja ali manjša vezanost pisca *Poljanskega rokopisa* na obsežno delo Martina von Cochema (1634–1712) kljub temu narekuje nekaj več pozornosti na značilnosti Cochemovega dela, ki je bilo prvič objavljeno leta 1677, pozneje pa je doživelo zelo veliko ponatisov in prevodov. Od ponatisov imajo izdajo iz leta 1686 v Kapucinski knjižnici Krško, iz leta 1702 pa v Narodni in univerzitetni knjižnici. Drugače kot pri *Poljanskem rokopisu*, ki je »edini doslej znani primer te specifične zvrsti asketične literature v slovenskem jeziku« (Ogrin 2011, 394), je iz izjemno bogate zapuščine Cochemove različice mogoče razbrati, kako pomembna in vplivna so bila starejša dela te zvrsti in kako veliko različic te zvrsti so imeli avtorji na voljo, če so delovali v kulturnih in duhovnih središčih. Je pa zato toliko težje ugotoviti, na katere starejše avtorje so se novejši v prvi vrsti opirali.

Pomembno vprašanje je tudi način navajanja svetopisemskih odlomkov, ki so najpomembnejša vsebinska orientacija knjige *Leben Christi* in slovenskih priredb. Knjiga Martina Cochemskega je zgrajena na bolj ali manj obsežnih citatih in povzetkih iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, kot celota pa odraža duhovne tokove pisateljevega časa v evropskem religioznem, kulturnem, socialnem in političnem ambientu. Kritična primerjalna analiza izbranih svetopisemskih odlomkov z vsebinskega in retoričnega vidika glede na njihov izvorni kontekst in glede na način njihove uporabe v kontekstu dela Martina Cochemskega lahko veliko pove o njegovi usmeritvi in natančnosti v navajanju svetopisemskih citatov, primerjava slovenskega prevoda in priredbe pa omogoča presojo usmeritve slovenskega prevajalca. Slovenski prevod (NRSS 028) citate iz Svetega pisma napoveduje z navedbo svetopisemskega avtorja, a jih ne označuje z referencami, prav tako jih tudi ne identificira po poglavjih in vrsticah.

Pregled svetopisemskih citatov v delu *Leben Christi* Martina Cochemskega in v *Poljanskem rokopisu* kaže, da so citati iz Nove zaveze pogosto dolgi in prevzeti iz neke izdaje Svetega pisma. Tu in tam pa avtor išče starozavezno tipološko osnovo za novozavezna besedila; v takšnih primerih starozavezna besedila večinoma prav tako prevzema iz prevoda, včasih pa jih na kratko povzema skladno s svojim kristološkim razumevanjem razmerja med Staro in Novo zavezo. Pregled citatov in zapuščine cerkvenih očetov v *Poljanskem rokopisu* kaže, da je najpogosteje citiran sv. Bonaventura. Iz tega lahko razberemo, kako močan je bil njegov vpliv vse do dobe baroka, ko se je na podlagi primerjalnih analiz različic *Meditationes vitae Christi* in drugih del sv. Bonaventure uveljavila teza, da tega dela ne kaže pripisovati sv. Bonaventuri. Avtor oziroma prevajalec *Poljanskega rokopisa* torej črpa iz Psevdobonaventurove tradicije. Rokopis v navedbah sv. Bonaventure razkriva tradicijo prikazovanja zunanje miline Jezusa in Marije: »Inu koker svet Bonaventura prau, Mati Boshja je imela enu taku lubesnivu Oblzhje, de katir ja je sagledou, leta je biu is ena zhista inu sposhtena Lubesen pruti nie ushgan«.

## 5. Sklep

V dolgi dobi srednjega veka in zgodnjega novega veka so menihi in redovniki frančiškani, cistercijani, avguštinci, dominikanci, benediktinci ter kartuzijani skrbeli za osebno doživet odnos do Jezusa, Marije in drugih oseb, omenjenih v evangelijih, z izkustveno aktualizacijo evangelijske zgodbe o Jezusovem življenju v svoji vsakodnevni *lectio divina*. Tako se je razvila in močno razširila posebna zvrst hermenevtike evangelijev, imenovana *vita Christi*, ki zaradi premišljevalnega in pripovednega značaja vsebuje mnogo literarnih prvin. Da bi razumeli razvoj te zvrsti v srednjem veku, je treba upoštevati, da znotraj Cerkve, še zlasti v liturgiji ter pri razvijanju duhovnosti v meniških in redovnih skupnostih, evangelijev nikoli niso dojemali kot biografijo v današnjem pomenu besede. Evangeliji so napisani s karizmatičnim duhom ter jih bolj določajo literarne in retorične prvine kakor skrb za podrobnosti zgodovinske resničnosti.

Druga pomembna značilnost evangelijev je, da so vpeti v celoto teologije, pripovedi in poezije Stare zaveze, ki so jo že cerkveni očetje razlagali izrazito kristocentrično in izkustveno. Cerkevni očetje so v svojih homilijah in komentarjih izrabljali celoten karizmatični potencial evangelijskega oznanila ter zakonitosti človekove duševne in čustvene dojemljivosti. Tako se je začela tradicija *vita Christi*, za katero je značilna meditativna usmeritev s prebujanjem človekovega dojemanja z razumom, čuti in čustvi. Avtorji so sporočilni potencial refleksije ob branju svetopisemskih odlomkov povečali z izrabo tradicionalnih duhovnih pomenov Svete pisma in s tradicijo imaginativnih duhovnih reprezentacij v realizmu ljudskega gledališča. Cilj nagovora z moralno in duhovno usmeritvijo, z razvijanjem alegoričnih pomenov in z osebnimi aplikacijami je bil spodbujanje k dojemanju duhovne harmonije s podobami ter k posnemanju in razvijanju najčistejših kreposti, kot sta sočutje in ljubezen do trpečega Jezusa in njegove matere Marije.

Izjemna priljubljenost nekaterih del zvrsti *vita Christi* (Psevdobonaventura, Ludolf Saksonski, Martin Cochemski) je odločilno pripomogla, da so se rokopisi in tiskane izdaje del te vrste hitro širili, povpraševanje po njih pa je pomenilo spodbudo za nove pisce, ki so bili zaradi svoje predanosti redovnemu poslanstvu zavezani tudi tradiciji. Zato je bil njihov cilj veliko bolj ohranjanje tradicije kakor inovacija, čeprav so nekateri avtorji v navedbe svetopisemskega besedila na nekatera mesta vstavljali tudi besedne zveze in stavke, s katerimi so želeli svetopisemskim besedam dati svežino in neposreden učinek, ki bi povečal njihov vpliv na dojemanje, čustvovanje in odločanje. Vsako delo te vrste ima kakšne posebnosti v parafraziranju svetopisemskega besedila in interpolacijah. Zaradi velikega obsega zelo podobnih del, ki so na podlagi trdne tradicije nastajala skozi stoletja, je danes ob primerjavi med starejšimi in novejšimi deli le do določene mere mogoče ugotoviti, koliko in na katere avtorje so se novejši pisci opirali.

To toliko bolj velja v primerih, ko imamo pred seboj velik obseg podobnih besedil iste tradicije v evropskem obsegu na eni strani in edinstvenost izvoda v našem ozemeljskem in jezikovnem prostoru. Matija Ogrin iz dejstva »raznolikih potreb duhovnega in praktičnega življenja, v verskem kakor tudi civilnem okolju«

ustrezno izvaja sklep:

»Iz tega smo primorani sklepati, da so bili v dolgi baročni dobi slovenskega slovstva rokopisi temeljna oblika obstoja slovenske literature in slovstva. V rokopisu so bila besedila napisana, v rokopisu so bila brana med znanci, naučena na pamet in povedana, v rokopisu so bila izposojena, prepisana in pogosto – izgubljena. Marsičesa o slovenskih baročnih rokopisih ne vemo; toda eno je gotovo; to, kar nam je izročeno, so le ostanki ostankov.« (2011, 397)

Za edini doslej znani slovenski rokopis te vrste nimamo nobene možnosti, da bi ugotovili razmerje odvisnosti in izvirnosti slovenskega avtorja ali prepisovalca glede podrobnosti. Toliko bolj dragoceno je spoznanje, da v evropskem prostoru obstaja skoraj nepregledno število besedil, ki pričujejo o izjemni in nesporni aktualnosti ter eksistencialni trdoživosti zvrsti *vita Christi* v dolgem obdobju od 11. do 18. stoletja.

## Reference

- Bartal, Renana.** 2014. Repetition, Opposition and Invention in an Illuminated *Meditationes vitae Christi*. *Gesta* 53, št. 2:155–174. Oxford: Corpus Christi College, MS 410; University of Chicago Press on behalf of the International Center of Medieval Art.
- Culley, Robert C.** 1967. *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Grabner, Elfriede.** 1997. *Verborgene Volksfrömmigkeit: Frühe und volksbarocke Christuspapyphen im Wort- und Bildzeugnissen*. Dunaj, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Kamin, Sarah.** 1991. *Jews and Christians Interpret the Bible*. Jeruzalem: Hebrew University, The Magnes Press.
- Loewen, Peter.** 2008. Portrayals of the *Vita Christi* in the Medieval German *Marienklage*: Signs of Franciscan Exegesis and Rhetoric in Drama and Music. *Comparative Drama* 42, št. 3:315–345.
- Lord, Albert B.** 2000. *The Singer of Tales*, 2. izd. Ur. Stephen Mitchell in Gregory Nagy. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Louth, Andrew.** 2007. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Lubac, Henri de.** 1961. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*. 4 zv. Paris: Aubier.
- McNamer, Sarah.** 2009. The Origins of the *Meditationes vitae Christi*. *Speculum* 84:905–955.
- Ogrin, Matija.** 2011. Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja. *Slavistična revija* 59, št. 4:385–399.
- Ogrin, Matija, ur.** 2011–. *Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja (NRSS)*. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss/VIEW/> (pridobljeno 28.11.2016).
- . 2011–. *Poljanski rokopis. Jezusovo življenje v sto postavah*. [http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss\\_ms\\_023/VIEW/](http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_023/VIEW/) (pridobljeno 28.11.2016).
- Raitz von Frentz, Emmerich.** 1949. Ludolphe le Chartreux et les *Exercices* de S. Ignace. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25:376–388.
- Stallings-Taney, M., ur.** 1997. *Johannis de Cavlibus Meditationes vite Christi olim S. Bonaventurae Attributionae*. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout: Brepols.
- Thomas, Michael.** 1975. Der pädagogische Gedanke der »Meditationes Vitae Christi« und ihre Anwendung der inneren Imagination. *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 15/2: 426–456.
- Wallis, Ian G.** 2005. *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*. Monograph Series 84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, Milton.** 2011. »To always be thinking somehow about Jesus«: The Prologue of Ludolph's *Vita Christi*. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 43, št. 1:1–39.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 597—606  
 UDK: 272-74:347.624  
 Besedilo prejeto: 12/2016; sprejeto: 12/2016

*Andrej Saje*

## **Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse**

*Povzetek:* Članek analizira pomembnejše rzsodbe Rimske rote, ki razdeljujejo pojma potrebne rzsodnosti in notranje svobode za veljavno sklenitev zakona. *Zakonik cerkvenega prava* določa, da so nesposobni za zakon tisti, ki trpijo pomanjkljivo rzsodnost glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (ZCP, kan. 1095 § 2). Za pomanjkljivo rzsodnost gre tedaj, ko zaročenec zaradi patoloških in bolezenskih vzrokov ne zmore razločevanja in preišljene odločitve (*deliberatio*), ki mora biti sorazmerna glede na njegovo naravo ter pravice in dolžnosti, ki jih z zakonom sprejema. Zaročenec se v tem primeru ne zaveda niti svojih niti partnerjevih pravic in dolžnosti oziroma jih zaradi pomanjkanja notranjega uvida ne prepozna na pravi način. Kritična meja nastopi takrat, ko sta prizadeta razum in volja. V povezavi s potrebno rzsodnostjo se v sodni praksi obravnava tudi vprašanje notranje svobode, ki je razlog za neveljavno privolitev v primeru, ko razum vpliva na voljo tako, da mu slednja slepo sledi brez možnosti ugovora oziroma kritične presoje in zato morebitne drugačne odločitve.

*Ključne besede:* ničnost zakona, notranja svoboda, rzsodnost, zrelost, psihične bolezni

### ***Abstract:* Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice**

The article analyzes the more important verdicts of the Roman Rota that define the notions of necessary discretion of judgment and internal freedom for a valid matrimonial contract. The Code of Canon Law determines that those who suffer from grave lack of discretion of judgment concerning mutually given and accepted essential matrimonial rights and duties are incapable of contracting marriage (CCL Can. 1095 § 2). A fiancé suffers from lack of discretion of judgment when he is, due to pathological reasons or illness, incapable of discernment and deliberate decision (*deliberatio*) that are proportional to his nature and the rights and duties he is accepting through marriage; the fiancé is thus unaware or incapable of correct recognition of either his own or the partner's rights and duties, for his capacities of reason and will are critically impaired. Judicial practice considers the necessary discretion of judgment together with the issue of internal freedom, for defects in the latter cause invalid consent when reason compels will to blindly follow without the possibility of objection or critical judgment, which could result in a different outcome.

*Key words:* nullity of marriage, internal freedom, discretion of judgment, maturity, psychological illnesses

## 1. Uvod

Papež Frančišek je v tradicionalnem nagovoru sodnikom Rimske rote januarja 2015 poudaril, naj bodo ob prizadevanju za zaščito vrednote krščanskega zakona bolj občutljivi za konkretnega človeka v stiski. Sodnike je posvaril pred pravno rigidnostjo in neobčutljivostjo ter izpostavil potrebo po pastoralnem spreobrnjenju cerkvenih struktur. Pri vsem tem mora biti v ospredju blagor človeka in njegovo odrešenje, ki je v Cerkvi najvišji zakon (ZCP, kan. 1752). Cerkvena sodišča imajo v tem smislu vlogo služenja ljudem v potrebi in jim morajo pomagati priti do resnice glede veljavnosti njihovega zakona v času privolitve. (Frančišek 2015) Še istega leta je papež v okviru svojega poziva postopek ugotavljanja ničnosti zakona spremenil in poenostavil, Škofovska sinoda o družini pa je pri presojanju konkretnih primerov dala nekatere nove spodbude (Škofovska sinoda, 2015).

Omenjene zakonodajne spremembe in pastoralne spodbude najvišje cerkvene oblasti so konkreten odziv na nove družbene potrebe in spremembe. Cerkev spoznava zgodovinsko, spremembam pa je podvrženo vse, kar je človeškega – z namenom, da bi človeška oseba kot Bogu podobna lažje dosegla odrešenijski cilj. (Košir 2013, 308–309) V tem smislu se tudi cerkvena sodna praksa sooča z novimi izzivi, med katerimi v zadnjem času izstopajo povečevanje števila prošenj za ugotovitev ničnosti zakonske zveze in nekateri novi odtenki ničnostnih razlogov (Slatinek 2011, 111; Lintner 2015, 461–462). Kljub večji svobodi v demokratičnem svetu zahodne kulture sodna praksa ugotavlja porast števila neveljavno sklenjenih zakonov zaradi pomanjkanja svobode v času privolitve v zakon vsaj pri enem od zaročencev (Salvatori 2013, 1–3; Stankiewicz 2009, 221–224). Vzrok pomanjkanja svobode je lahko zunanji (ZCP, kan. 1103), ki ga z drugo besedo zakon opredeljuje kot silo in strah, ali pa notranji, kar je tudi predmet naše razprave. Slednjega pravno-sodna praksa praviloma povezuje s pomanjkljivo razsodnostjo glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (ZCP, kan. 1095 §2). V razpravi želimo analizirati proces zorenja v pojmovanju potrebne razsodnosti in notranje svobode, kakor ga za veljavno sklenitev zakona opredeljuje Rimska rota. Želimo tudi razjasniti vprašanje, zakaj se oba omenjena pojma obravnavata pod istim ničnostnim razlogom in ali ju je mogoče obravnavati ločeno ter kakšne so možnosti za to.

## 2. Privolitev v zakon je dejanje razuma in volje ter svobodne odločitve

Vrhovni zakonodajalec določa, da je zakon trajna skupnost moža in žene, ki nastane s privolitvijo, ki je ne more nadomestiti nobena človeška oblast (ZCP, kan. 1057). Privolitev je dejanje človekove volje, s katerim se zaročenca drug drugemu nepreklicno izročita in drug drugega sprejmeta. Izmenjava privolitve mora biti za veljavnost prosta vsake prisile in sad človekove svobodne odločitve, ki izhaja iz zdravega razuma in volje. Sodna praksa Rimske rote že pred uvedbo ZCP/17 poudarja, da sta razum in volja človekovi zmožnosti, ki pri odločitvi za zakon sodelujeta in ju ni mogoče ločiti. (*coram* Many 1909, 165; *coram* Massimi 1924, 372)<sup>1</sup> Proces odločanja se zač-

<sup>1</sup> »Consensus ut dici possit actus humanus, perfecte liber et deliberatus esse debet, proficiscens nempe

ne v razumu, samo dogajanje, pri katerem sodeluje volja, pa lahko delimo v tri korake. Prva stopnja je *cognitio*, prepoznavanje določene stvarnosti ali objekta; druga je *aestimatio*, kjer je objekt spoznan kot nekaj vrednega sam na sebi; tretja faza pa je *electio*, to je izbira med različnimi ponudbami, kot jih prikaže razum, čemur sledi tehtanje argumentov – v našem primeru izbiranje življenjskega sopotnika in odločitve za konkretno osebo. (Amati 1993, 57) Izkušnja sodne prakse je ob upoštevanju dognanj psihiatrije in psihologije ter učenja drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) o človeški osebi, zakonu in družini pripeljala do zaznave novega ničnostnega razloga zaradi psihične nezmožnosti, ki je bil kot hiba v privolitvi v ZCP uveden kot kan. 1095. V okviru omenjenega kanona se v sklopu §2, ki določa, da so za zakon nesposobne tiste osebe, ki trpijo pomanjkljivo razsodnost glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic, kot ničnostni razlog obravnava tudi hiba v privolitvi zaradi pomanjkanje notranje svobode. Po uvedbi novega zakonika leta 1983 je Rimska rota v dvajsetih letih objavila 118 razsodb s pojmom pomanjkanja notranje svobode kot ničnostnim razlogom (Salvatori 2013, 2) – ki pa ga praviloma obravnava skupaj s pomanjkljivo razsodnostjo (ZCP, kan. 1095 § 2). V nekaterih redkih primerih (predvsem v zadnjih letih) sodbe pomanjkanje notranje svobode obravnavajo tudi kot samostojen *caput nullitatis* (Sgrò 2011, 127–129), pravna praksa pa slednjo vedno jasno loči od strahu in sile, ki prihaja od zunaj – *metus ab extrinseco*.

### 3. Notranja svoboda in preudarek volje

Preden nadaljujemo razpravo, se moramo dotakniti različnih pojmovanj svobode. Gledano s širšega filozofskega stališča se svoboda ob določenem človeškem dejanju predpostavlja. Razum svobodno spoznava, kadar ima možnost neoviranega razločevanja in lahko v bistvo stvari čim bolj prodre. V psihološkem smislu je oseba svobodna, kadar je prosta zunanjih in notranjih vplivov, ki jih lahko predstavljajo okoliščine, bolezenska stanja, motnje ali različni pritiski. (Leszczyński 2002, 95) V kanonskoprnem smislu notranja svoboda ni posebej opredeljena, njen splošni pomen pa v nekaterih kanonih je omenjen (ZCP, kan. 219). V primeru sklenitve cerkvenega zakona se svoboda udejanji v privolitvi, ki je dejanje volje (ZCP, kan. 1057 §2). Pojmovanje notranje svobode v pravni praksi je natančneje opredeljeno. Rimska rota v skladu s tradicijo konstantno uči (Salvatori 2013, 3), da je zakonska privolitev dejanje premišljene ali preudarne volje (*voluntas deliberata*) – pri čemer razum in volja sodelujeta in ju v procesu odločanja ni mogoče ločiti.<sup>2</sup> Sodniki omenjenega sodišča so tako v številnih sodbah pojem volje v

---

ab intellectu et voluntate. Deliberatio, quae requiritur, consistit in collatione, quam intellectus facit de re apprehensa cum suo apposito, ut inde quid agendum sit proponere possit voluntati. Ubi dees igitur haec collatio, libertas et consequenter deliberatio non habetur.« (*coram* Parrillio 1929, 436)

<sup>2</sup> Rimska Rota v svojih sentencah tu pogosto citira naslednji navedek Tomaža Akvinskega (1225–1274) iz dela *Summa Theologiae*: »Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.« (Akvinski 1962, I–II, q. 1, a. 1)



odnosu do notranje svobode opredelili v širšem smislu kot zmožnost spoznanja (*facultas cognoscitiva*), zmožnost ocenjevanja (*facultas critica*), zmožnost presoje (*facultas aestimativa*) in zmožnost izbire (*facultas electiva*). V ožjem smislu pa v sodni praksi pride v poštev predvsem volja, ki udeležanje izbire omogoča. Tako beremo v eni izmed razsodb davno pred uvedbo kan. 1095 ZCP, da so nesposobni za zakon tisti, ki niso sposobni presoje narave in vrednot zakona.<sup>3</sup> Za zakon se tedaj ni zahtevalo, da naj imajo zaročenci visoko védenje o vseh razsežnosti zakona, temveč je bilo v skladu s tedanjo pravno prakso dovolj že minimalno spoznanje o temeljnih zakonskih pravicah in dolžnostih ter rojevanju otrok (*coram* Grazioli 1933, 406) z zmožnostjo kritične presoje in zadostne razsodnosti.<sup>4</sup> V naslednjih letih je Rota pojem razumnega ravnanja natančneje opredelila leta 1961, ko je eden od sodnikov izpostavil, da mora biti za veljavno zakonsko privolitev sposobnost razumnega ravnanja ne zgolj minimalna, temveč glede na sprejetje zakonskih obveznosti sorazmerna (*coram* Sabbatani 1961, 118).<sup>5</sup> Njegova sodba skupaj z že omenjeno (*coram* Felici 1957, 788) odločilno zaznamuje razumevanje pojma zadostne razsodnosti za veljavno privolitev v zakon – upošteva ga vsa nadaljnja pravna sodna praksa. Slednja kasneje pripelje do uvedbe novega kan. 1095 ZCP.

#### 4. Odnos med razumom in voljo

Tako prejšnji kot aktualni *Zakonik cerkvenega prava* razlikujeta umski preudarek (*mentis deliberatio*) od privolitve volje (*consensus voluntatis*) (ZCP/17, kan. 2206; ZCP, kan. 1324 §1 št. 3). Pravna sodna praksa je v skladu s to delitvijo v teku desetletij umestila odločitev za zakon na področje volje, kar ne sovпада povsem s tomističnim razumevanjem, da se človek odloči razumsko (Stankiewicz 2009, 228). V skladu s to filozofsko smerjo je preudarek dejanje razuma, ki se odloči na podlagi tehtanja motivov, pri čemer glede konkretne odločitve ali sklepa volja dá svojo privolitev. S konkretno izbiro se tako preudarek izčrpa. Dejanje svobodne izbire je tako kot zmožnost izbire utemeljeno na razumskem preudarku, volja pa mu sledi.<sup>6</sup> Omenjeni nauk posledično uči, da volja sledi praktičnemu razumu.<sup>7</sup> Čeprav je svobodna odločitev končno dejanje volje, pa ta nastane v razumu, kajti brez razumske sodbe volja za končno odločitev ne bi imela prave podlage. V primeru, da razum odločitve ne bi preveril, sklep ne bi bil nujno razumen. (229) Pri razlikovanju razuma in volje je treba poudariti, da gre za

<sup>3</sup> »Incapax est contrahendi qui non potest aestimare naturam et valorem matrimonii.« (*coram* Jullien 1935, 78)

<sup>4</sup> »Ad talem discretionem habendam non sufficit facultas cognoscitiva, quae sistit in simplici apprehensione veri, sed requiritur facultas critica, quae est vis iudicandi ac ratiocinandi et iudicia una componendi ut novum iudicium substantialiter obiectivum inde logice deducatur.« (*coram* Felici 1957, 788)

<sup>5</sup> »Unica mensura sufficientis consensus est discretio iudicii matrimonio proportionata.« (*coram* Sabbatani 1961, 118)

<sup>6</sup> »Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.« (Akvinski 1480, q. 24, art. 12)

<sup>7</sup> »Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus.« (Akvinski 1962, I, q. 14, art. 11)

dogovorno razlikovanje. Z vidika človekove osebnosti ju namreč ni mogoče popolnoma ločiti: sta le dva vidika človekovega odločanja, ki se vrši preko razumskega in hotenjskega procesa (Morandini 1963, 312). Človeška oseba je kot psihično bitje celota in v skladu s tem tudi deluje. Njene odločitve so, čeprav izvedene po posameznih stopnjah, končno eno in nedeljeno dejanje. S tega zornega kota se zdi logično, da je pravno- sodna praksa pomanjkanje razumskega preudarka kot ničnostni razlog opredelila z besedami »pomanjkanje razsodnosti glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti« (ZCP, kan. 1095 §2).

## 5. Razumno ravnanje in notranja svoboda

V skladu s temeljnim načelom (ZCP, kan. 17), da je kanonskopravne predpise treba razumeti v njihovem besednem pomenu, bi bilo razumno ravnanje smiselno uvrstiti na raven intelekta, vendar je sodna praksa postopoma prišla do spoznanja, da je bistveno povezano z voljo. Sodbe Rimske rote pri obravnavi posameznih ničnostnih primerov razlikujejo med razumskim in hotenjskim vidikom odločitve, ki sta si sicer različna, vendar delujeta skladno in povezano. (*coram* Ewers 1981, 343)<sup>8</sup> Da je privolitev v zakon razumno dejanje, mora imeti z vidika razuma in stališča volje za objekt odločitve isto dobrino zakona. V rzsodbi *coram* Pompeda (1979, 19) so za razumno ravnanje pri tem opredeljeni trije koraki, in sicer: zadostno razumsko poznavanje vsebine zakona, zadostna zmožnost kritične presoje glede na naravo zakona in zadostna avtonomija volje oziroma notranja svoboda, ki zagotavlja, da je oseba prosta notranjih impulzov in pogojevanj.

Omenjena sodba utrjuje način presojanja zadostnega razumnega ravnanja, ki ga sodniki v naslednjih letih upoštevajo v svojih sodbah, v katerih je pomanjkanje notranje svobode vedno obravnavano skupaj s pomanjkljivo rzsodnostjo. V nekaterih redkih primerih je bilo vprašanje pomanjkanja notranje svobode že pred objavo ZCP opredeljeno kot samostojen ničnostni razlog (*coram* Pinto 1977, 424), po letu 1983 pa je bilo takšnih primerov več (*coram* Fungini 1987, 555; *coram* Civili 1997, 170; *coram* Monier 1997, 560; *coram* Serano 2004, 18). Pri tem je treba poudariti, da pomanjkanje notranje svobode ni nikoli obravnavano izven kan. 1095 in da je v večini primerov ta ničnostni razlog umeščen pod §2 (Salvatori 2013, 11–12).

Sodniki pri razumevanju potrebne rzsodnosti po letu 1983 nadaljujejo razlikovanje med razumskim in hotenjskim vidikom odločitve, ki mora v primeru hudo pomanjkljive rzsodnosti izhajati iz notranjosti, to je *ex intellectu ac voluntate modo directo ab intrinseco* (*coram* Ragni 1994, 380). Kljub številnim razlagam tega pojma se zdi, da kriteriji za presojo rzsodnosti še vedno niso povsem enoznačni. V zvezi s tem velja omeniti nagovor papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) takoj po objavi ZCP, kjer izrecno izpostavlja, da so bili nekateri kanonskopravni predpisi v zakoniku napisani zelo splošno, kar pomeni, da bo v prihodnje pravna praksa mo-

<sup>8</sup> Omenjena sodba kot minimum za veljavno privolitev poudarja naslednje: »Sufficiens discretio iudicii duobus elementis distinctis et simul inter se connexis constituitur, altero intellectivo, quae est maturitas cognitionis, altero volitivo, quae est maturitas libertatis.«

rala nekatere zakone interpretirati natančneje, pri čemer v povezavi s kan. 1095 ZCP izrecno omenja *defectus gravis discretionis iudicii* (1984, 5).

Analiza kasnejših sodb to papeževu domnevo in ugotovitev potrjuje. V sodni praksi se nadaljujejo natančnejše interpretacije glede obravnavanega ničnostnega razloga, pri čemer se v zadnjih desetletjih uveljavlja trojni kriterij presojanja razsodnosti: zaročenec mora najprej imeti zadostno védenje o dobrini zakona, zmožen mora biti kritične presoje glede pravnega posla ter z njim povezanih pravic in dolžnosti, hkrati pa mora biti prost notranjih pritiskov in imeti možnost svobodne odločitve.<sup>9</sup>

Kot smo že poudarili, je vprašanje notranje svobode v pravni praksi tesno povezano z vprašanjem pomanjkljive razsodnosti. Vzrok za to je v dejstvu, da pojem notranje svobode sovпада s psihološkim pojmovanjem osebne svobode kot zmožnosti samostojnega odločanja, pri čemer mora biti možnost izbire mišljena kot sestavni del razumnega ravnanja (*coram* Huber 1994, 501). V primeru pomanjkanja svobode, ki se nanaša na objekt izbire (v našem primeru zakonske zveze), pa pride, poudarja Stankiewicz, v ničnostni pravdi lahko v poštev kan. 1095 §3 (2009, 238). Analiza sodb kaže, da so takšni primeri izjemno redki in v sodni praksi prava posebnost (*coram* Burke 1992, 523; *coram* Serano 1994, 359). Pri avtorjih ne manjka niti predlogov, da bi za pomanjkanje notranje svobode kan. 1095 ZCP dodali dodaten paragraf s tem ničnostnim naslovom kot *incapacitas assumendi in facultate voluntatis* (Tejero Tejero 2005, 155; 974). Nekateri drugi pa predlagajo, da bi v primerih pomanjkanja notranje svobode zaradi psihičnih vzrokov dodali nov predpis v kan. 1057 ZCP, in sicer za primere, kjer bi bila prizadeta zgolj volja (Stankiewicz 2009, 239).

## 6. Vzroki za pomanjkanje notranje svobode in njena specifičnost

Sodna praksa pomanjkanje notranje svobode vidi najprej v čustveno-psihični nezrelosti oziroma v določenem stanju nezavednega, ki se navzven kaže kot pomanjkanje notranje trdnosti in posledično nujno vpliva na izbire in odločitve. Pri presojanju teže pomanjkanja te svobode nastopi težava ob vprašanju, do katere mere je neka odločitev lahko pogojena z določenimi čustvenimi vzroki, da je še svobodna. Sodna praksa je enotna v stališču, da gre za neveljavno privolitev le tedaj, kadar je oseba v sebi onemogočena do te mere, da navzven ni zmožna sprejeti premišljene in trezne odločitve. (Salvatori 2013, 12) Sentence v zvezi s tem med drugim navedajo različne primere patologije (*coram* De Lanversin 1992, 336), nenormalne psihične osebnostne strukture (*coram* Caberletti 1999, 84) in bolezenske pogojenosti (*coram* Pomedá 1993, 666). V vseh primerih so prizadete psihične funkcije razuma in volje. Sodniki motive za pomanjkanje notranje svobode zaznavajo tako v zavednem kot tudi nezavednem delu človekove osebnosti. V prvem primeru je privoli-

<sup>9</sup> Omenjena sodba (*coram* Ragni 1994, 380) trojni vidik potrebne razumnosti poudarja takole: »a) sufficienti cognitione intellectuali circa obiectum consensu; b) critica cognitione estimativa de negotio matrimoniali atque de eiusdem iuribus ac oneribus; c) libertate interna seu capacitate libere sese determinandi ad matrimonium ineundum.« Gl. tudi *coram* Boccafolá 1994, 578.

tev neveljavna le tedaj, kadar gre za različne patološke dejavnike, kot so denimo blaznost in obsesivnost (*coram Civili* 1996, 683). V drugem primeru, ko gre ob pomanjkanju notranje svobode za nezavedne odločitve, pa sodna praksa s tem, ko v skladu s krščansko antropologijo zavrača determinizem in poudarja temeljno načelo, da so za zakon praviloma sposobni vsi ljudje, ocenjuje privolitve v zakon kot neveljavno samo ob prisotnosti psihičnih bolezni (*coram Turnaturi* 1995, 371). Veljavnost privolitve ni odvisna od bolj ali manj pravih motivov za zakon, temveč zlasti od primernih (vsaj minimalnih) psihičnih zmožnosti zaročenca za kritično razumevanje bistvenih pravic in dolžnosti zakona ter dejanske zmožnosti za njihov sprejem (*coram Boccafolo* 1998, 19). Na sodiščih se kot morebiten razlog za ničnost privolitve v zakon pogosto pojavljajo primeri nepričakovane nosečnosti. V primeru, ko se zaročenca poročita zaradi sprejetja odgovornosti za nastali položaj, je poroka praviloma veljavna. Privolitve v zakon bi bila neveljavna le, če bi bila izrečena v stanju težke psihične labilnosti konkretnega zaročenca. (*coram Huber* 1997, 697)

Sodna praksa pomanjkanje notranje svobode – in s tem povezan strah *metus ab intrinseco* – jasno ločuje od pomanjkanja svobode zaradi strahu in prisile, ki prihaja od zunaj – *ab extrinseco* – in se obravnava pod naslovom kan. 1103 ZCP. Temeljna razlika med njima je, da v prvem primeru zaročenec z voljo ne more obvladovati notranjih impulzov (Jerebic 2012, 303), česar se sploh ne zaveda, v drugem primeru, kadar prihaja vzrok nesvobode od zunaj, pa se zaročenec pritiska zaveda in v zakon zavestno privoli, kjer v tem vidi edini izhod, da se reši iz stiske. Sodbe v zelo redkih primerih kot pomanjkanje notranje svobode upoštevajo tudi posebne zunanje okoliščine, ki sicer na človekovo notranjost in s tem določanje volje vplivajo le stežka. (Salvatori 2013, 14)

Pomanjkanje notranje svobode mora biti, glede na to, da se obravnava skupaj z vprašanjem potrebne razsodnosti, proporcionalno glede na zaročenčevo zmožnost razločevanja v odnosu do zakonskih pravic in dolžnosti, ki jih sprejema. Zgolj izbira napačne osebe za zakon zaradi ne dovolj preišljene odločitve sama po sebi ne povzroči neveljavne privolitve. V zvezi s tem želimo izpostaviti učenje papeža Janeza Pavla II., ki je v enem izmed nagovorov sodnikom Rimske rote posebej poudaril, da za ugotovitev ničnosti zakona na podlagi pomanjkljive razsodnosti ni dovolj le težava psihične narave ali hoteno zanemarjanje zakonskih dolžnosti, temveč se zahteva resnična nezmožnost razumeti in posledično uresničiti katero od bistvenih zakonskih razsežnosti.<sup>10</sup>

Za primere dvoma o sposobnosti za zakon zaradi pomanjkljive razsodnosti ali pomanjkanja notranje svobode (ZCP, kan. 1095 §2; Dostojanstvo zakona, čl. 209)

<sup>10</sup> »Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la incapacità e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, infine, per deficienze di ordine morale. Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente.« (Janez Pavel II. 1987, 7)

zakonodajalec v skladu s kan. 1680 ZCP naroča, naj sodnik pred odločitvijo glede veljavnosti zakona pridobi izvedensko mnenje, v katerem mora biti pojasnjeno, ali in kako zelo je določena anomalija v času poroke na razsodnost osebe vplivala ter s kakšno intenzivnostjo in po kakšnih simptomih se je kazala. Izvedenec mora pojasniti tudi, ali je anomalija povzročila zmanjšano zmožnost kritičnega presojanja in odločanja. (Slatinek 2011, 111)

## 7. Sklep

---

Analiza sodb Rimske rote, ki ima v odnosu do cerkvenih sodišč po svetu interpretativno in povezovalno vlogo, je glede obravnavane tematike pripeljala do zaključka, da pomanjkanja notranje svobode pri odločitvi za zakon ni mogoče obravnavati brez potrebne razsodnosti, in sicer v okviru kan. 1095 §2 ZCP. Nekateri predlogi posameznikov, da bi pojem notranje svobode opredelili v posebnem kanonu ali dodatnem predpisu, med sodniki ni našel podpore. V okviru zakonske privolitve sodbe sicer ločujejo razumski in hotenjski del procesa, ki pa ju ni mogoče ločiti in med seboj delujeta povezano. Sposobnost razsodnosti ima različne vidike, kot so zmožnost spoznanja, kritične ocene, presoje in izbire. Pomanjkanje potrebne presoje nastopi v primeru odsotnosti razumskega spoznanja, ki mora biti sorazmerno glede na naravo zakona. Za veljavno privolitev mora biti zaročenec prost notranjih impulzov in pogojevanj – tj. zmožen samostojnega zaznavanja, ocenjevanja, odločanja in sprejemanja odločitev, ki se zgodijo z dejem volje. Glede pomanjkanja notranje svobode je treba poudariti, da je slednja razlog za neveljavno privolitev v primeru, ko razum vpliva na voljo tako, da mu slednja slepo sledi – brez možnosti ugovora oziroma kritične presoje in morebitne drugačne odločitve. Če je ta notranji impulz tako močan, da oseba kljub nekaterim dvomom in pomislekom ne more izbrati druge kot le eno možnost (v navedenem primeru odločitev za zakon), to povzroči, da je privolitev v zakon neveljavna. Veljavnost privolitve v navedenem primeru ni odvisna od tega, ali imajo zaročenci bolj ali manj pravilne motive za zakon, temveč od primernosti njihovih psihičnih zmožnosti za kritično razumevanje ter sprejem bistvenih zakonskih obveznosti in dolžnosti.

Sodna praksa loči pomanjkanje notranje svobode od drugih ničnostnih razlogov, še zlasti od zunanjega strahu in sile, *metus* (ZCP, kan. 1103) oziroma od t. i. strahu od znotraj, *metus ab intrinseco*, kjer pride do stiske zaradi psihičnega stanja konkretne osebe, denimo zaradi fobije ali samoočitanja ob nosečnosti zaradi tveganja, da bi ženska ostala osramočena. To dejstvo lahko vpliva na voljo in svobodo izbire. Sodniki Rimske rote v tem smislu razlikujejo med strahom od zunaj in pomanjkanjem notranje svobode, katerega vzrok prihaja iz človekove notranjosti. Kadar gre za zunanji pritisk, se oseba, ki je psihološko gledano zdrava, izgube svobode zaveda – česar pa se ne zaveda tisti, ki trpi za nezmožnostjo svobodne odločitve zaradi psihičnih razlogov. Večino sodb, kjer gre za nezaželeno nosečnost, sodniki omenjenega sodišča zato ne obravnavajo pod vidikom pomanjkljive razsodnosti in pomanjkanja notranje svobode (ZCP, kan. 1095 § 2), temveč pod zastavljenim dvomom, ali je zakon v navede-

nem primeru ničen zaradi strahu in prisile, ki prihaja od zunaj (ZCP, kan. 1103). Razlog za takšno razlago najdemo v dejstvu, da nosečnost sama po sebi ne povzroča psihične nesposobnosti in notranje svobode bistveno ne okrne, čeprav je lahko motivacija za zakon in poroko pogojuje. Pri tem je treba izpostaviti, da vsaka pogojenost ni tako močna, da bi svobodo odločanja bistveno prizadela. Pri presojanju veljavnosti privolitve je treba ločiti pogojenost oziroma determiniranost, ki na odločitev bistveno vpliva, od motivov za zakon. Motivi so okoliščine, ki odločitev spodbujajo in tudi pogojujejo, vendar pa človeku svobode ne vzamejo, zato lahko še vedno tehta, izbira in se odloči pravilno. Nasprotno pa tega ni zmožna oseba, ki trpi npr. za psihično boleznijo. V primeru nosečnosti, ki je eden od pogostejših primerov iz tega naslova, odločitev za zakon zaradi odgovornosti za nastalo situacijo praviloma ne pomeni nezmožnosti za zakon – nasprotno, je znamenje zrelosti. Za ničnost iz naslova pomanjkljive razsodnosti in pomanjkanja notranje svobode je pri vsaj enem od zaročencev treba dokazati odsotnost razumskih in hotenjskih zmožnosti v času poroke. Zaznana mora biti psihična motnja, ni pa potrebno, da gre za diagnosticirano bolezen.

## Pojmi in kratice

**Caput nullitatis** – ničnostni razlog.

**Coram** – pred navedenim sodnikom Rimske rote.

**CD** – Cerkevni dokumenti, založba Družina.

**Rimska rota** – lat. Tribunal Rotae Romanae. Dikasterij Svetega sedeža, praviloma redno prizivno sodišče Katoliške Cerkve.

**Sentenca** – razsodba Rimske rote.

**RRDec** – Romanae Rotae decisiones seu sententiae.

**ZCP/17** – Zakonik cerkvenega prava. 1944 [1917].

**ZCP** – Zakonik cerkvenega prava. 1983.

## Reference

### Viri

**Akvinski, Tomaž.** 1480. *Summa contra gentiles, sive De veritate Catholicae fidei*. Venetiis: impressum vero dedit Nicolaus Jenson.

---. 1962. *Summa theologiae*. Alba: Edizioni Paulinae.

**Dostojanstvo zakona.** 2014. Papeški svet za pravna besedila. Dostojanstvo zakona: Navodilo, ki ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofijskih in medškofijskih sodiščih. CD 142. Ljubljana: Družina.

**Frančišek.** 2015. Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana. La Santa Sede. 23. januar. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150123\\_tribunale-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rotaromana.html) (pridobljeno 20.12.2016).

---. 2015. Motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico. La Santa Sede. 15. avgust. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (pridobljeno 20.12.2016).

**Janez Pavel II.** 1984. Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario della Sacra Rota Romana. La Santa Sede. 26. januar. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19840126\\_sacra-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/january/documents/hf_jp-ii_spe_19840126_sacra-rotaromana.html) (pridobljeno 29.12.2016).

---. 1987. Allocuzione agli uditori della Rota Romana. La Santa Sede. 5. februar. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870205\\_roman-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/february/documents/hf_jp-ii_spe_19870205_roman-rotaromana.html) (pridobljeno 28. 12. 2016).

**Škofovska sinoda.** 2015. Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco. La Santa Sede. 24. oktober. <https://press.vatican.va/content/salatampa/en/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (pridobljeno 1.12.2016).

#### Sodbe Rimske rote

- Coram Many** – razsodba z dne 23. decembra 1909, RRDec., vol. 1.
- Coram Massimi** – razsodba z dne 29. oktobra 1924, RRDec., vol. 16.
- Coram Parrillo** – razsodba z dne 12. avgusta 1929, SRRDec., vol. 21.
- Coram Grazioli** – razsodba z dne 1. julija 1933, RRDec., vol. 25.
- Coram Jullien** – razsodba z dne 23. februarja 1935, RDDec., vol. 27.
- Coram Felici** – razsodba z dne 3. decembra 1957, RRDec., vol. 49.
- Coram Sabattani** – razsodba z dne 24. februarja 1961, RRDec., vol. 53.
- Coram Pinto** – razsodba z dne 29. julija 1977, RRDec., vol. 69.
- Coram Ewers** – razsodba z dne 27. junija 1981, RRDec., vol. 73.
- Coram Fungini** – razsodba z dne 21. oktobra 1987, RRDec., vol. 79.
- Coram De Lanversin** – razsodba z dne 10. julija 1992, RRDec., vol. 84.
- Coram Burke** – razsodba z dne 5. novembra 1992, RRDec., vol., 84.
- Coram Pomedà** – razsodba z dne 18. novembra 1993, RRDec., vol. 85.
- Coram Serano** – razsodba z dne 24. junija 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Ragni** – razsodba z dne 12. julija 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Boccafola** – razsodba z dne 2. decembra 1994, RRDec., vol. 86.
- Coram Civili** – razsodba z dne 7. novembra 1996, RRDec., vol. 88.
- Coram Civili** – razsodba z dne 5. marca 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Monier** – razsodba z dne 27. junija 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Huber** – razsodba z dne 31. julija 1997, RRDec., vol. 89.
- Coram Boccafola** – razsodba z dne 22. januarja 1998, RRDec., vol. 90.
- Coram Caberletti** – razsodba z dne 26. februarja 1999, RRDec., vol. 91.

**Coram Serano** – razsodba z dne 17. januarja 2004, RRDec., vol. 96.

#### Ostale reference

- Amati, Angelo.** 1992. *L'incidenza dell'immatùrità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e giurisprudenza canonica (can. 1095)*. Rim: Pontificio Ateneo Antoniano.
- García, Faílde, in Juan José.** 2000. La libertà psicologica e il matrimonio. V: *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095 nn. 1–2)*, 41–50. Ur. Arcisodalizio della Curia romana. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.
- Košir, Borut.** 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:307–315.
- Leszczyński, Gregorz.** 2002. La mancanza della libertà interna nel caso di un grave disturbo della personalità. *Łódzkie Studia Teologiczne* 11–12:93–102.
- Lintner, Martin M.** 2015. Vprašanje razvezanih in ponovno poročenih od koncila do danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:461–474.
- Gas-Aixendri, Montserrat.** 2003. Mancanza di libertà interna e capacità per il matrimonio: appunti sulla giurisprudenza recente. *Ius Ecclesiae* 15:141–152.
- Jerebic, Drago, in Sara Jerebic.** 2012. Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:297–309.
- Morandini, Francesco.** 1963. *Critica*. Rim: Universitas Gregoriana.
- Salvatori, Davide.** 2013. Libertà interna e discrezione di giudizio: scissione o stretta correlazione? Quali gli rapporti e l'indirizzo della giurisprudenza della Rota Romana. Rokopis.
- Sgrò, Laura.** 2011. La questione del *defectus libertatis internae* in quanto capo autonomo di nullità nella giurisprudenza Rotale. *Quaderni dello studio rotale* 21:127–147.
- Slatinek, Stanislav.** 2011. Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravnah. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 1:111–122.
- Stankiewicz, Antoni.** 2009. La relazione tra mancanza di libertà interna e discrezione di giudizio. V: *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, 221–240. Ur. Hector Francesci in Miguel Angel Ortiz. Rim: Edusc.
- Tejero Tejero, Eloy.** 2005. *¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinarietà y psicopatologías incidentes en la cuestión*. Pamplona: Instituto Martín de Azpilcueta.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 607—619  
 UDK: 272-74-45  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 11/2016

*Sebastijan Valentan*

## **Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila**

*Povzetek:* Prenova kanonskega postopka za ničnost zakona papeža Frančiška (2015) prinaša več novosti. Kanone v VII. knjigi ZCP nadomeščajo novi, ki so odraz konkretnih razmer »na terenu«. Pravica do priziva kljub vsemu ostaja, po službeni dolžnosti (*ex officio*) pa je ni več. Papeški svet za zakonska besedila (PSZB) je od škofov, sodnih vikarjev in laikov prejel kar nekaj vprašanj in prošenj za verodostojno razlago. Z odgovori in pojasnili je PSZB skušal pomagati vsem, ki si želijo prenovljene predpise o ničnostnem postopku uporabljati pravilno. Odgovori PSZB se tičejo splošnega interesa in nimajo formalne vrednosti avtentične razlage v smislu kan. 16 § 1 ZCP in 155 čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus*. Odgovori so rezultat proučevanja argumentov in kažejo smer PSZB glede določenega vprašanja v smislu kan. 19 ZCP. Je pa PSZB v preteklosti že podajal tudi avtentično razlago. Z odgovori PSZB najbolj pomaga cerkvenim sodiščem, saj njegovo delo razvija sodno prakso in ustvarja pravno znanost. V razpravi so zato sistematično predstavljena vsa pojasnila, ki jih je PSZB na temo prenovljenega postopka izdal. Pojasnila bodo koristna za vse uslužbence na cerkvenih sodiščih, pa tudi za vse, ki jim je zakonska zveza razpadla. V primerih, ko je resnica o neuspelem zakonu očitna, lahko stranke, ki so pravilno poučene, pristojno cerkveno sodišče prosijo za hitro uvedbo skrajšanega ničnostnega postopka pred škofom.

*Ključne besede:* zakon, prenova kanonskega postopka, PSZB, ničnost zakona, sodišče, zakonik cerkvenega prava, ZCP/83, MIDI, implementacija prava

### *Abstract.* **The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts**

The reform by Pope Francis of the canonical procedure for the annulment of marriage brings several innovations. New canons that reflect actual conditions in practice substitute for some of the canons in Book VII of the Code of Canon Law (CCL). The right of appeal remains in practice although it has been abolished *ex officio*. The Pontifical Council for Legislative Texts (PCLT) has received many questions and requests for reliable explanation from bishops, judicial vicars and laypersons, and has tried to oblige and help anyone who wishes to use the reformed regulations. The answers provided by PCLT are of public interest; however, they do not have any formal value as to authentic interpreta-



tion in the context of Canon 16 § 1 of the CCL and Article 155 of the Apostolic Constitution *Pastor bonus*. They are the result of exploratory arguments and show the direction of PCLT regarding a specific question in the context of CCL Can. 19. PCLT helps ecclesiastical courts mostly by developing jurisprudence and contributing to legal science. This discussion focuses on the explanations by PCLT of the shortened procedure before the bishop, which will be useful for employees of ecclesiastical courts and for those who have experienced disintegration of marriage. In the case of an obviously unsuccessful marriage, adequately informed clients can petition the ecclesiastical court in charge for the shortened procedure before the bishop.

*Key words:* Marriage, reform of the canonical procedure, PCLT, nullity of marriage, court, Code of Canon Law, CCL/83, MIDI, implementation of law

## 1. Uvod

Ko je papež Frančišek še pred začetkom škofovske sinode v Rimu 8. septembra 2015 objavil apostolski pismi v obliki motuprorija *Mitis Iudex Dominus Iesus* (Gospod Jezus, usmiljeni sodnik, MIDI) ter *Mitis et Misericors Iesus* (Jezus, blag in usmiljen), ki nosita datum 15. avgust 2015, v veljavo pa sta stopili 8. decembra 2015 in prenavljata kanonski postopek za ugotavljanje ničnosti zakona, je to tako za kanoniste kakor tudi civilne pravnike pomenilo presenečenje, v širši javnosti pa vzbudilo izredno zanimanje. Ker je apostolsko pismo *Mitis et Misericors Iesus* namenjeno vzhodnim Cerkvam, se bomo posvetili prvemu naslovu. MIDI – ponekod delno, drugod pa v celoti – spreminja ali nadomešča do sedaj veljavne kanone Zakonika cerkvenega prava (ZCP).

Med novinarsko konferenco na letu iz Filadelfije v Rim 27. septembra 2015 je papež Frančišek odgovoril tudi na novinarsko vprašanje glede novih motuproprijev. Dejal je:

»Pri prenovi postopkov /... / sem zaprl vrata administrativni poti, preko katere je lahko vstopala ločitev. Lahko se reče, da se ti, ki mislijo na ›cerkveno ločitev‹, motijo, saj je ta /... / dokument vrata ločitvi zaprl /... /. Vedno pa bo obstajala sodna pot /... /. Sinodalni očetje so želeli to – hitrejše postopke ugotavljanja zakonske ničnosti. /... / Ta /... / motuproprij poenostavlja postopke glede trajanja, vendar ne gre za ločitev, saj je zakon, v kolikor je zakrament, nerazvezljiv, in tega Cerkev /... / ne more spremeniti. Gre za nauk. Gre za nerazvezljiv zakrament. Formalni postopek omogoča preizkus tega, ali to, kar se zdi, da je zakrament, ni bil zakrament.« (Frančišek 2015)

Papež je želel svetost zakonske zveze na vsak način zavarovati, hkrati pa je prišel naproti vernikom, ki so v srcu prepričani, da njihov zakon ni bil sklenjen veljavno, da jim ne bi bilo treba po nepotrebnem predolgo čakati na razglasitev sodbe in bi si lahko uredili zakramentalno življenje. Ob tem je pomembno tudi, da se Cerkev zavzame za temeljito pripravo na zakon in da ne podlega različnim posku-

som družbe, ki zakonsko ločitev odobravajo, kot alternativo pa predlagajo nena-  
ravne oblike družinskega življenja. (Slatinek 2014, 302)

Ker dokument MIDI spreminja sodni postopek in vse kar ga spremlja, je Papeški svet za zakonska besedila (PSZB) od kardinalov, škofov in sodnih vikarjev, pa tudi laikov prejel kar nekaj vprašanj in prošenj za pojasnilo. PSZB objavlja le odgovore, ne pa tudi vprašanj samih, in njegovi odgovori služijo pravilni uporabi MIDI. Odgovori PSZB se tičejo splošnega interesa in nimajo formalne vrednosti avtentične razlage v smislu kan. 16 § 1 ZCP in 155 čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus*. Odgovori so rezultat proučevanja argumentov in kažejo smer PSZB glede določene-  
nega vprašanja v smislu kan. 19 ZCP. Je pa PSZB v preteklosti že podajal tudi av-  
tentično razlago.<sup>1</sup>

MIDI je v slovenskem prevodu izšel letos v zbirki *Cerkveni dokumenti št. 151* (Frančišek 2016a) s pojasnili oficialov ljubljanskega in mariborskega metropolitan-  
skega cerkvenega sodišča, v razpravi pa bomo predstavili pojasnila PSZB v krono-  
loškem zaporedju. Ta izredno cenjena ustanova Rimske kurije je na svoji spletni  
strani<sup>2</sup> doslej objavila osem pojasnil, ki se tičejo novega dokumenta MIDI.

## 2. Skrajšani postopek (*processus brevior*) in neznano bivališče tožene stranke

Prva dva komentarja je PSZB izdal 1. oktobra 2015. Iz odgovorov je razvidno, da  
sta vprašanji najverjetneje zastavila krajevna škofa. Sprašujeta o praktični upora-  
bi MIDI v zvezi s skrajšanim postopkom, kadar je redni postopek že v teku (PSZB,  
Prot. N. 15138/2015), in o tem, ali je možno pričeti skrajšani postopek, če prebi-  
vališče tožene stranke ni znano (PSZB, Prot. N. 15139/2015).

Največji novosti, ki ju dokument MIDI prinaša in ki odstopata od splošnih pravnih  
norm, sta v pravni praksi tile: prvič, za končanje sodnega postopka zadošča že  
ena sama sodba in ne zgolj dve soglasni, kot je bilo to doslej. Priziv *ex officio* se  
ukinja, še vedno pa strankam v postopku ostaja neokrnjena pravica do priziva, če  
s sodbo niso zadovoljne; drugič, obstaja možnost skrajšanega postopka pred ško-  
fom, kadar so za to izpolnjeni pogoji, med katerimi je neobhodno potrebna prošnja  
obeh zakoncev za pričetek postopka; kadar pa prošnjo predloži eden, potrebuje  
privolitev drugega (ZCP, kan. 1683, tč. 1). Najenostavnejša oblika je skrajšani po-  
stopek: s pričetkom sodnega postopka soglašata oba zakonca. V prošnji niti ni  
treba, da navedeta, da prosita za skrajšani postopek, saj je to v diskrecijski preso-  
ji *ex officio*, ki jo uživa sodni vikar. Že navodilo PSZB Dostojanstvo zakona (DZ)  
omenja primer, ko za razglasitev ničnosti zakona prosita oba zakonca (DZ, čl. 102).  
(Pozzo 2016, 107)

<sup>1</sup> PSZB navaja tako razlago na svoji spletni strani v zavihku »Risposte particolari«. <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

<sup>2</sup> <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

PSZB je – še preden je MIDI stopil v veljavo – 1. oktobra 2015 prosilcu že podal pojasnilo glede prehoda iz že pričetega rednega formalnega postopka na skrajšani postopek (Prot. N. 15138/2015). To vprašanje je bilo izredno aktualno ob objavi MIDI, saj dotlej možnost skrajšanega postopka ni obstajala. Tožbe, ki so glede ugotavljanja ničnosti zakona tekle na cerkvenih sodiščih, so se obravnavale po rednem formalnem postopku. Logično je bilo, da so se sodišča želela na objavljeni novi dokument odzvati takoj in postopke, kjer je za to obstajala možnost, voditi po skrajšanem postopku. Vprašanje, ki je še ostajalo nerazrešeno, je bilo, ali je to mogoče storiti tudi pri postopkih, ki že tečejo, in v tožbah, ki bodo vložene še pred 8. decembrom 2015. PSZB je pojasnil, da v takem primeru obstaja možnost prehoda iz rednega v skrajšani postopek. Pri tem se prvi ustavi, stranki pa je treba prositi za soglasje, da se lahko postopek nadaljuje v skladu z navodili za skrajšani postopek. S takim pojasnilom je PSZB odpravil dvom glede prehoda iz že pričetega rednega postopka v skrajšani postopek. Poleg kan. 1683 govori o soglasnosti zakoncev za pričetek pravde tudi 15. čl. Postopkovnih norm (PN) pri vodenju ničnostnih zakonskih pravnih MIDI. Ta posebej omenja vlogo sodnega vikarja, ki – kadar ob že uvedenem rednem postopku ugotovi, da bi se postopek lahko izvedel v skrajšani obliki – povabi zakonca, ki prošnje ni podpisal, da to stori. Takšno soglasje obeh strank je pogoj *sine qua non*. (Prot. N. 15138/2015) Zelo podobno pojasnilo je podal PSZB v drugem dokumentu z istim datumom (Prot. N. 15139/2015), katerega predmet je bil prav tako skrajšani postopek. Prosilec je navedel tri okoliščine, ki se ob vložitvi prošnje za pričetek sodnega postopka lahko pojavijo, in sicer: drugi zakonec ne sodeluje, ne podpiše prošnje ali ne želi privoliti. Kadar nastopi kateri od teh treh primerov, skrajšanega postopka ni mogoče uvesti. PSZB ob tem še posebej poudarja, da je soglasje obeh potrebno predvsem zato, ker je »skrajšani postopek glede na splošne določbe izjema«. (Prot. N. 15139/2015)

Bivališče zakonca ima v sodnem postopku pomembno vlogo, saj lahko sodišče s sedežem v kraju njegovega bivanja postane pristojno za vodenje postopka. ZCP je do zadnje prenovi pri kraju določal pet različnih možnosti, ko sodišče postane pristojno, in sicer: kraj sklenitve zakona, kraj domovališča ali nepravega domovališča tožene stranke, kraj domovališča tožeče stranke in kraj, v katerem je dejansko mogoče zbrati največ dokazov. Mišljeni so seveda kvalitativni dokazi in ne kvantitativni. MIDI je dodal še kraj nepravega aličasnega domovališča tožeče stranke. (ZCP, kan. 1672) Papež Frančišek je želel poskrbeti za to, da bi bila oddaljenost med strankami in sodiščem čim manjša. Prav zato je bila pristojnost sodišč nekoliko poenostavljena. Od tod tudi zahteva, da naj ima vsaka škofija svoje sodišče. (Papež 2016, 49).

Glede na odgovor PSZB v dokumentu Prot. N. 15138/2015 lahko sklepamo, da je prosilca zanimalo, ali je mogoče uvesti skrajšani postopek tudi, kadar prebivališče (pravo ali nepravo) tožene stranke ni znano. Odgovor PSZB je odklonilen, saj nepoznavanje prebivališča tožene stranke ne omogoča ne vabljenja na zaslihanje ne kakršnega koli seznanjanja tožene stranke s postopkom. Takšno dejstvo tudi ne jamči javno in nedvomno, da bi šlo v primeru prošnje za skrajšani postopek, ko je potrebna soglasna privolitev, za njen namen. V PN je zakonodajalec predvidel mo-

žnost, da se tožena stranka sodelovanju v postopku odpove in tudi, da kadar je pravilno vabljen, ne odgovarja. V tem primeru se razume, da vloži ali prošnji ne nasprotuje (PN, čl. 11 § 2) in postopek teče dalje. To je mogoče le v rednem postopku, ne pa tudi v skrajšanem, saj je za slednjega, kot to pojasnjuje PSZB, potrebno soglasje obeh zakoncev – bodisi tako, da s podpisom prošnje oba prosita za pričetek skrajšanega postopka, ali izraženo na kak drug način (Prot. N. 15138/2015).

### 3. Priziv zoper sodbo, ki jo je izdal škof metropolit v skrajšanem postopku

Dober teden po objavljenem dokumentu MIDI – 17. septembra 2015 – se je drug prosilec obrnil na PSZB glede nove oblike kan. 1687 § 3, ki govori o pritožbi ali prizivu zoper škofovo sodbo. Prav posebej ga je zanimalo, na koga nasloviti priziv, če je sodbo izdal metropolit. Odgovor PSZB na to vprašanje nosi datum 13. oktober 2015. (PSZB, Prot. N. 15155/2015) Za pravilno razumevanje odgovora PSZB je treba najprej na kratko razložiti vprašanje moralne gotovosti.

Ko sodišče prejme prošnjo in tožbeni spis, se sodni vikar po proučitvi odloči, ali bo primer tekel po rednem ali skrajšanem postopku. Pomembno dejstvo je, da se *processus brevior* zaključi le s škofovo razsodbo, do te pa pride samo v primeru, če je škof moralno gotov, da je bila sklenitev zakona, ki je predmet obravnave, nična. Če pa moralna gotovost ni dosežena, škof sodbe ne izda, in primer izroči v obravnavo po rednem postopku. (Saje 2016, 11) MIDI omenja *certitudinem moralem* petkrat in tako izpostavlja pomembnost tega pravnega instituta (v uvodu, v kanonih 1687 § 1; 1688; 1689 § 1 in v 12. čl. PN). Najbolj široko ga predstavlja prav v 12. čl. PN – gre za koncept, ki ga je leta 1942 uvedel že Pij XII., nato pa leta 1980 znova potrdil sv. Janez Pavel II. V kan. 1608 ZCP takšne definicije moralne gotovosti ni, najdemo pa jo v DZ, čl. 247 § 2, in je pravzaprav identična tej v 12. čl. PN. Zanj velika pomembnost dokazov ne zadostuje, ampak mora biti izključen vsak utemeljen pozitiven dvom o zmoti, tako v pravu kot v dejstvu, četudi možnost nasprotnega ni izključena. (DZ, čl. 247 § 2) V Združenih državah Amerike so bile leta 1970 potrjene norme za ugotavljanje zakonske ničnosti, v katerih je besedo »moralna« zamenjala beseda »prevladujoča« (it. *prevalente*) gotovost. Ta se opira na število zbranih dokazov v smislu, več je dokazov, večja je verjetnost dokaza. Čeprav sv. Janez Pavel II. v svojem nagovoru Rimski roti leta 1980 takšnega pojmovanja ni odobral (173), pa je bilo uradno odpravljeno šele z dokumentom DZ. Papež Frančišek je določil, da je sodba na prvi stopnji izvršilna, če ni priziva, in dve soglasni sodbi nista več potrebni. Moralna gotovost je tisto, kar zadošča, da se sodba izda in tako postane veljavna. Najdemo pa v MIDI glede moralne gotovosti izredno pomembno novost. Novi kan. 1678 § 1 namreč pomen sodnega priznanja povzema po DZ, čl. 179 § 2, in ne po kan. 1535. Zakaj? Ker gre za sodno priznanje v ničnostnih zakonskih pravnih dejstvih le v primeru, ko stranka izpove lastna dejstva proti veljavnosti zakona. MIDI tudi očitno bistveno spreminja kan. 1536 §

2 in čl. 180 DZ glede dokazne moči, ki jo imajo izjave strank, in glede polnega dokaza. Sodno priznanje in izjave strank niso mogle imeti polnega dokaza v nekdanjem kan. 1536 § 2 ZCP in čl. 180 DZ, novi kan. 1678 § 1 pa pravi, da sodno priznanje in izjave lahko imajo (*habere possunt*) polno vrednost, sodnik pa lahko moralno gotovost doseže tudi z njihovo pomočjo. (Llobell 2016, 29–30)

Kadar v skrajšanem sodnem postopku v zadevi sodi škof metropolit, ki ima v cerkveni pokrajini posebne naloge (ZCP, kan. 436), in izda sodbo, se zastavlja vprašanje, na koga nasloviti priziv. Kan. 1687 § 3 določa, da se priziv vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu (*antiquiorem suffraganeum*). Takšen odgovor samega problema še ne rešuje, saj še vedno ni jasno, ali se misli na kanonično starost ali pa morebiti na škofa, ki ima sedež v najstarejši škofiji znotraj metropolije. Termin *suffraganeus antiquior* omenja ZCP v kanonih 421 § 2, 425 § 3 in 501 § 3 v povezavi z izpraznjenim škofijskim sedežem in disciplinskim ukrepom glede duhovniškega sveta. V vseh teh primerih ZCP dodaja, da gre za škofa, ki je najstarejši po škofovskem posvečenju (*promotione antiquior*), v novem kan. 1687 § 3 pa ta omemba manjka oziroma je izpuščena. PSZB v svojem dopisu še pojasnjuje, da »varstvo prava pri vodenju postopka zahteva, da je naslovljenec pritožbe stalen in ni podvržen spremembam« (Prot. N. 15155/2015). Ko ZCP v kan. 1438 govori o sodišču druge stopnje, v § 2 posebej omenja stalno sodišča. Zato in verjetno tudi zato, ker je v novem kanonu kanonična starost škofa izpuščena, je PSZB svoje pojasnilo zaključil, da je treba z moralno gotovostjo sklepati, »da podrejeni škof, na katerega se naslovi pritožba, ni tisti, ki je najstarejši po letih ali po imenovanju, ampak škof najstarejše škofije v metropoliji« (Prot. N. 15155/2015).

Odgovor PSZB se ne ujema popolnoma s tem, kar je želel povedati MIDI. To potrjuje priročnik za uporabo motuprorija MIDI, ki ga je izdalo apostolsko sodišče Rimske rote (SA). Iz njega izhaja, da se pritožba, če sodbo izda metropolit, »vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu po službi« (SA, čl. 3.4). Ob tem se zastavlja tudi vprašanje, kako je s pravno podlago takšnega priročnika, ki ga je izdalo apostolsko sodišče. V skrajšanem postopku škof, ki je lahko tudi metropolit, izda sodbo sam, in je ne more poveriti škofijskemu sodišču. Priziv na sodbo škofa se vložijo pri metropolitu ali pri dekanu Rimske rote. Če je sodbo izdal metropolit, se priziv vložijo pri najstarejšem podrejenem škofu po službi, lahko pa se, seveda, naslovi tudi na Rimsko roto. (SA, čl. 3.4)<sup>3</sup>

## 4. Postopek z listinami

Način ugotavljanja ničnosti zakona je tudi postopek z listinami. To je bila vsebina kan. 1686, ki danes ni več v veljavi, nadomestil ga je novi kan. 1688. PSZB je odgovoril škofu, ki ga je prosil za razlago omenjenega novega kanona in za razjasnitev,

<sup>3</sup> PSZB želi z odgovori, ki jih objavljajo na svoji spletni strani in ki jih v tej razpravi navajamo, predvsem pomagati pri uporabi zakonov: <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> (pridobljeno 2. 9. 2016).

ali avtentična razlaga PSZB iz leta 1984 ter odgovor AS iz leta 2007, ki o tem daje ta pojasnilo, ostajata v veljavi (PSZB, Prot. N. 15182/2015).

Postopek *ex documento* je z motuproprijem MIDI navkljub uvedenemu skrajšanemu postopku ostal v veljavi skoraj nespremenjen. Dodano je le to, kar se poudarja že v besedilu celotnega motuproprija: sodnik je škof, ki to vlogo tudi konkretno izvršuje. Zato je tudi v postopku z listinami (poleg sodnega vikarja) on tisti, ki lahko sodi, lahko pa za sodnika določi koga drugega. (ZCP, kan. 1688) Tak postopek je mogoč takrat, ko je iz same listine zanesljivo ugotovljeno, da je zakon neveljaven in je do moralne gotovosti možno priti prav na njeni podlagi, ker obstaja razdiralni zadržek ali pomanjkljivost oblike, ker spregled ni bil podeljen, ali pa zastopnik ni imel veljavnega pooblastila (ZCP, kan. 1688). Obličnost rednega postopka se v tem primeru opusti. Papeška komisija za avtentično razlago ZCP je namreč leta 1984 podala avtentično razlago, da svobodnega stanu tistih, ki so poskušali skleniti civilni zakon pred civilnim sodnikom ali pred nekatoliškim služabnikom, in so sicer vezani na kanonično obliko sklepanja zakona, ni treba dokazovati z listinami v smislu kan. 1686, ampak so dovolj poizvedbe, ki so določene v kan. 1066–1067. (Papeška komisija za avtentično razlago ZCP 1984, 747)

PSZB je 18. novembra 2015 v odgovoru pojasnil, da novi kan. 1688 glede na nekdanji kan. 1686 ne prinaša posebnih sprememb, in zato nova razlaga ni potrebna. Posledično tudi niso bili spremenjeni bistveni elementi, na katerih je bila podana že omenjena avtentična razlaga in kasnejši odgovor Apostolske signature (AS) z dne 3. januarja 2007, zato se PSZB do tega ni posebej opredeljeval. (Prot. N. 15182/2015)

AS je odgovarjala na vprašanje, ko je pravoslavno krščena ženska sklenila zakonsko zvezo brez svetega obreda. Vprašanje je bilo, ali za določitev svobodnega stanu zadošča preiskava pred sklenitvijo zakonske zveze v skladu z določili kann. 1066–1067 ali pa je treba omenjeni primer presojeti po pravilih za redni postopek v skladu z določili kann. 1671–1685 oziroma raje po pravilih postopka z listinami v skladu z določili kann. 1686–1688. AS v odgovoru opozarja, da se pravno dejanje šteje za veljavno, če so njegovi zunanji elementi izvedeni po predpisih (ZCP, kan. 124 § 2; ZVC, kan. 931 §2), kar torej pomeni, da omenjena zakonska zveza pravnih ugodnosti v smislu kan. 1060 ZCP in kan. 779 ZVC ne uživa, saj je bila povsem opuščena oblika sklepanja zakona, ki je za veljavnost gotovo zahtevana. AS je ob pregledu ZVC, kan. 781, tč. 2, in čl. 4 § 1, tč. 2, navodila DZ in upoštevanju po analogiji avtentične razlage h kan. 1686 ZCP in kan. 1372 § 2 ZVC razložila, da mora primer, ki je predmet vprašanja, rešiti krajevni ordinarij ali po posvetovanju z ordinarijem župnik, in sicer s povpraševanjem pred sklepanjem zakramenta zakona. (AS 2007, 45–46)

## 5. Pokrajinska cerkvena sodišča in krajevni škof

18. novembra 2016 je PSZB odgovoril škofu, ki je član pokrajinskega cerkvenega sodišča v Italiji (Prot. N. 15201/2015). Zanimalo ga je, ali mora zaradi novosti, ki

jih prinaša MIDI, zapustiti pokrajinsko sodišče in za skrajšane postopke ustanoviti svoje.

Primer se nanaša na Italijo. PSZB je pojasnil, da škofu, ki nima lastnega sodišča za ničnostne zakonske zadeve, ampak so te v pristojnosti pokrajinskega sodišča, svojega sodišča za vodenje skrajšanega postopka ni treba ustanavljati, saj bo v svoji škofiji za takšne primere on sam edini sodnik, pokrajinsko sodišče pa jih ne more reševati. Pomaga mu sodni vikar, branilec vezi pa mora v postopku nujno sodelovati. Sodnega vikarja in branilca vezi imenuje škof. Kot določa novi kan. 1685, mora sodni vikar imenovati sodnika zasliševalca in sodnika prisednika. Lahko odloči, da bo zasliševalec on sam (PN, čl. 16), kadar pa odloča o tem, ali se bo postopek izvedel v redni ali skrajšani obliki (*consuerit*), ni objektivni, zato je prav, da je zasliševalec kdo drug (PN, čl. 15). Kadar razlogi za skrajšani postopek niso podani, o zadevi odloča pokrajinsko sodišče. (Prot. N. 15201/2015)

## 6. Priziv na Rimsko roto

Na PSZB je bilo naslovljeno vprašanje, ali je Rimsko roto lahko prizivno sodišče. Odgovoril je z dopisom z dne 12. januarja 2016 (dopis PSZB pomotoma nosi letnico 2015). V odgovoru PSZB poudarja, da je to pojasnilo sestavil s pomočjo strokovnjakov. (PSZB, Prot. N. 15264/2015)

V Cerkvi poznamo pet t. i. apostolskih sodišč, ki so – vsako zase – pristojna za različna področja in osebe. Rimski papež sodi državnim poglavarjem, kardinalom in škofom. Vrhovno sodišče Apostolske signature bi lahko imenovali tudi ministrstvo za pravosodje in sodni svet, saj skrbi, da se sodstvo izvaja pravilno (sodnike lahko tudi kaznuje), potrjuje ustanovitev novih sodišč in podaljšuje njihove pristojnosti. Nanj se naslavlja upravnih spori v zvezi s posameznimi upravnimi akti Rimske kurije idr. Tretje sodišče je Apostolska penitenciarija, ki je pristojna za notranjecerkveno zakramentalno in nezakramentalno področje, ter se zato od sodišč v pravem pomenu besede zelo razlikuje. Cerkev ima tudi vrhovno apostolsko sodišče za kazniva dejanja, spada pa pod Kongregacijo za verski nauk. Sodi lahko v kaznivih dejanjih proti veri ter v hudih kaznivih dejanjih proti morali in zakramentu. Kot zadnje naj omenimo še redno sodišče Apostolskega sedeža za sprejemanje prizivov: to je Rimsko roto. Nanj se lahko vlagajo prizivi na sodbe, ki so izdane na prvi stopnji na katerem koli cerkvenem sodišču (ZCP, kan. 1444 § 1, tč. 1); je pa Rimsko roto edino prizivno sodišče tretje in nadaljnje stopnje (DZ, 27 § 2) – »razen v treh posebnih primerih, ko je to lahko tudi sodišče madžarskega primata, Rota apostolske nunciature v Španiji in sodišče v Freiburgu v Nemčiji«. (Valentan 2016, 78–81)

Kardinala, ki se je obrnil na PSZB, je zanimalo, ali je mogoče po sodbi na prvi stopnji, ki govori v prid ničnosti zakona, drugostopenjsko sodišče pa odločitve prvostopenjskega ne potrди, vložiti priziv na tretjo stopnjo, na Rimsko roto. Kot je v odgovoru pojasnil PSZB, je MIDI v ničnostnih zakonskih postopkih potrdil predhodno prakso in Rimsko roto ostaja prizivno sodišče tretje stopnje za vso Cerkev. Če

se škofu škofije, kjer se vodi postopek, zdi primerno, lahko AS zaprosi tudi za *missione pontificia*, kar pomeni, da se primer na tretji stopnji zaradi pravičnega in razumnega razloga dodeli drugemu sodišču in ne Rimski roti, o čemer govori 124. čl. apostolske konstitucije *Pastor bonus* in 115. čl. *Lex propria* AS. Ker je papež Frančišek v dokumentu MIDI izpostavil dostopnost sodišč za vernike, ima omenjena možnost toliko večjo težo. (Prot. N. 15264/2015)

Priziv na Rimsko roto je starodaven običaj, ki ga MIDI želi spodbuditi in njegovo vrednost ohraniti. V njem prihaja do povezovanja med Rimom in krajevnimi cerkvami, škofijami, vsekakor pa želi papež ohranjati pristen odnos z vsakim vernikom – posebej s tistim, ki čuti razočaranje in se je zaradi življenjskih okoliščin znašel v navidezno brezizhodnem položaju. Pontifikat papeža Frančiška spremljajo konkretna dejanja pomoči najbolj potrebnim. Priziv na Rimsko roto torej je pravica strank v postopku, ne moremo pa reči, da je ta pravica absolutna, za vsako ceno. Če bi z njo prihajalo do zlorabe prava in bi se na ta način zveličanju duš povzročala škoda, je treba takšna ravnanja preprečiti. (MIDI, VII) Konkretno razlago tega lahko najdemo v reskriptu papeža Frančiška, ki ga je izdal le dan pred tem, ko je novi motuproprij stopil v veljavo, in pravi, da po tem, ko je ena od strank sklenila nov cerkveni zakon, zaradi *nova causae propositio* pritožba na Rimsko roto ni dopuščena, razen če je sodna odločitev očitno nepravilna. (Frančišek 2016b) Če nobena od strank po tem, ko je sodba postala izvršilna, ni sklenila novega zakona, je pritožba na Rimsko roto seveda mogoča, kakor je mogoča ob novem sklenjenem zakonu tudi zaradi krivičnosti sodbe. Pravo želi pač zavarovati pravico posameznika do pravičnega sojenja in obenem svetost zakonske vezi. V rednih postopkih je Rimski rota lahko prizivno sodišče druge stopnje, bolj smiselno pa je (tudi zaradi praktičnih razlogov), da funkcijo drugostopenjskega sodišča vršijo škofijska sodišča. V primeru pritožbe tako postane Rimski rota sodišče tretje stopnje. (ZCP, kan. 1681) V skrajšanem postopku se priziv praviloma vložijo ali pri metropolitu ali pa pri Rimski roti (ZCP, kan. 1687 § 3).

## 7. Ustanovitev škofijskega sodišča

Prosilca je zanimalo, kakšni so pogoji za ustanovitev škofijskega sodišča po novih določbah, ki jih je uvedel papež Frančišek. PSZB je odgovoril 12. februarja 2016. (PSZB, Prot. N. 15291/2016)

Kot je iz odgovora PSZB mogoče sklepati, se vprašanje nanaša na škofa, ki je član medškofijskega cerkvenega sodišča in želi ustanoviti svoje sodišče. Kot pojasnjuje PSZB, se mora v takem primeru iz medškofijskega sodišča umakniti (PN, čl. 8), saj ni mogoče, da bi bil član medškofijskega sodišča, hkrati pa bi ustanovil v svoji škofiji še cerkveno sodišče za ugotavljanje ničnosti zakona. To bi bilo v sebi kontradiktorno in ne bi odgovarjalo pravni logiki pristojnosti sodišč. Škof, ki sodišča v svoji škofiji ne more ustanoviti, se lahko pridruži medškofijskemu sodišču ali pa bližnjemu škofijskemu sodišču. (ZCP, kan. 1673 § 2) Pri ustanavljanju cerkvenega sodišča škof ne potrebuje odobritve AS.



Primer, kako ravnati v takšnih primerih, je v SA objavila Rimska rota. Papež Frančišek s prenovo škofove spodbuja, da naj cerkvena sodišča v tistih škofijah, kjer jih še ni, ustanovijo čim prej. Ta papeževa želja je vsekakor dobrodošla, vendar morada bolj potrebna v cerkvenih pokrajinah na višjih geografskih širinah, kot je Slovenija. Izdati dekret in ustanoviti sodišče je še najlažje, vendar bi bilo takšno dejanje nestrokovno in nesmotrno, če ob tem škof še nima dovolj pripravljenih sodelavcev. Pred tem je vsekakor treba poskrbeti, da so osebe, ki bodo prevzele naloge na sodišču, primerno izobražene. (PN, čl. 8 § 1)

PSZB je odgovoril tudi glede osebja na cerkvenem sodišču. Iz odgovora se zdi, da vprašanje prihaja iz majhne škofije, ki bi tudi ob ustanovitvi cerkvenega sodišča imela majhno število sodnih primerov. PSZB v nekoliko daljšem odgovoru pojasnjuje, da kjer so takšne razmere, ZCP dopušča možnost, da je generalni vikar hkrati tudi sodni vikar (kan. 1420 § 1), vsekakor pa je to bolj izjema kot pravilo. Biti mora duhovnik, star vsaj trideset let, neoporečen, doktor ali vsaj licenciat cerkvenega prava (ZCP, kan. 1420 §§ 1 in 4). Poleg sodnega vikarja je sodišču vedno potrebno še ostalo osebje. Sodniki naj bodo kleriki, lahko pa so tudi laiki. Za imenovanje morajo izpolnjevati iste pogoje kot oficial, le starost ni predpisana. Pravniki in branilec vezi sta lahko klerika ali laika z zahtevano isto izobrazbo kot sodniki, poleg tega pa »preizkušena v rzsodnosti in gorečnosti za pravičnost«. (ZCP, kan. 1435) Pomembna služba na sodišču je tudi notar. ZCP ga omenja že v drugi knjigi. Imeti mora neoporečen ugled in biti prost vsakega suma. Stalni zagovorniki (odvetniki in zastopniki) morajo biti na dobrem glasu. ZCP pri odvetnikih omenja, da načeloma morajo biti katoličani, ni pa nujno, saj lahko škof da drugačno dovoljenje; prav tako morajo biti doktorji cerkvenega prava »ali drugače resnično izvedeni«. (ZCP, kann. 1483 in 1490) Resnična izvedenost ni posebej opredeljena, vsekakor pa je prav, da taka oseba kanonsko pravo pozna zelo dobro. Kot smo videli, pravo zahteva določene akademske naslove, AS pa je mogoče v tem smislu prositi za spregled (čl. 124., tč. 2 apostolske konstitucije *Pastor bonus* in 115. čl. *Lex propria* AS) in v prošnji tudi navesti razloge. (Prot. N. 15291/2016) Osebje na sodišču po prenovi kanonskega postopka ostaja enako, le da v skrajšanem postopku prihaja do smiselnih prilagoditev.

## 8. Postopkovne norme v MIDI in vabilo ter posredovanje vloge

V zadnjem odgovoru, 8. aprila 2016, je PSZB pojasnil, kam spadajo PN glede na motuproprij MIDI in kako se ravnati glede na kan. 1676 § 1 (PSZB, Prot. N. 15363/2016).

Papeški dokument MIDI je razdeljen v tri dele. V uvodu papež pojasnjuje razloge, ki so ga vodili k temu, da se je odločil postopek ugotavljanja zakonske ničnosti prenoviti. V osmih osnovnih merilih na kratko predstavlja različne vidike preнове. Drugi del, ki je tudi najbolj bistven, vsebuje enaindvajset kanonov, ki v celoti nadomeščajo 1. poglavje, 1. naslov in III. del VII. knjige ZCP. Največja novost tega

dela je seveda skrajšan postopek pred škofom. Dokument pa vsebuje še tretji del: to so PN, ki imajo spet enaindvajset členov. Zadevajo sam kanonski postopek, a so v začetku (čl. 1–6) bolj pastoralne narave, saj predstavljajo predsodno ali pastoralno preiskavo, namenjeno ločenim ali razvezanim vernikom.

Osebo (Illustre Signore), ki se je obrnila na PSZB, je zanimalo, ali so PN del motuproprija. To vprašanje je ob dejstvu, da PN nimajo papeževega podpisa, lahko smiselno. PSZB je svoj odgovor vzel preprosto iz sklepnega dela kanonov v MIDI, kjer je rečeno, da so dokumentu »priložene postopkovne norme, ki se zdijo nujne za pravilno in skrbno aplikacijo prenovljene zakonodaje, ki se je je treba natančno držati, da se zavaruje dobro vernikov« (Frančišek 2016a, 27). Prav tako je v uvodu v PN zapisano, da se je »skupaj s podrobnejšimi normami za izvajanje zakonskega postopka zdelo primerno /... / posredovati pravna sredstva, da bi delo cerkvenih sodišč lahko sledilo potrebam vernikov, ki prosijo, da se preverjeno ugotovi veljavnost ali neveljavnost zakonske vezi v primeru njihovega razpadlega zakona« (31). S tem, ko je papež Frančišek v še podpisanim delu motuproprija omenil, da so PN priloga samemu dokumentu, je razrešen morebiten dvom o tem, kakšno pravno veljavo sploh imajo.

Drugi del odgovora PSZB se nanaša na novi kan. 1676 § 1 ZCP, ki govori o uvedbi pravde. Sodni vikar vlogo sprejme z odločbo in z njo na vlogo tudi odgovori. Gre za odločbo o vabljenju. En izvod vloge posreduje branilcu vezi, če vloge nista podpisala oba zakonca, pa tudi toženi stranki. Prej je veljalo, da priobčitev odločbe o vabljenju odredi predsednik ali ponens, zdaj mora to storiti sodni vikar. Prosilca je zanimalo, ali je treba toženi stranki skupaj z vlogo posredovati še *mémoire introductif d'instance*. PSZB je odgovoril, da kan. 1676 § 1 ZCP tega ne predvideva. (Prot. N. 15363/2016)

## 9. Zaključek

Odgovori PSZB (dva smo združili v 2. poglavju, ostali pa so predstavljeni posamič) glede prenovljenega kanonskega postopka ugotavljanja ničnosti zakona niso avtentična razlaga, ki jo ta urad Rimske kurije sicer tudi lahko podaja, vendarle pa kažejo smer, v katero naj se sodna praksa razvija, saj jo s svojimi pojasnili tudi sooblikujejo. Vsak zakon ali predpis je sam po sebi trdno ogrodje, ki podpira celoto, vendar pa je za njegovo pravilno izvajanje potrebna razlaga in PSZB je tisti, ki je poklican k temu, da jo zagotavlja. V slovenskem prostoru odgovori PSZB glede prenovljenega sodnega postopka na enem mestu doslej še niso bili zbrani, so pa vsekakor dobrodošli. Posebej koristni bodo za cerkvena sodišča in njihove uslužbenke, saj bodo lahko v pomoč pri preseganju morebitnih dvomov. Prenova papeža Frančiška na kanonskem področju je bila dokaj radikalna in je na novo opozorila na nekatere poudarke (ne le pravne, ampak tudi ekleziološke,) ki so sicer obstajali že pred njo, vendar se konkretno niso izvajali ali pa v zelo redkih primerih. Škof je sodno oblast v glavnem izvrševal po sodnem vikarju. Zato želi biti ta prenova v kontinuiteti z drugim vatikanskim koncilom in v spoštovanju njegovega

nauka. Predvsem želi pokazati, da je v krajevni Cerkvi škof v izpolnjevanju svojega poslanstva tudi sodnik v konkretnih primerih zakonskega življenja svojih vernikov. (Frančišek 2016a) Najbolj se bo to pokazalo v novih skrajšanih postopkih; vsekakor je tudi ukinitvev dveh soglasnih sodb s časovnega vidika sicer dobrodošla novost, je pa odgovornost sodišča zaradi tega še večja, kot je bila doslej.

## Kratice

**AAS** – Acta Apostolicae Sedis.

**AS** – Apostolska signatura.

**DZ** – Dostojanstvo zakona (2005)

**MIDI** – *Mitis Iudex Dominus Iesus* – Gospod Jezus, usmiljeni sodnik (2016)

**PN** – Postopkovne norme pri vodenju ničnostnih zakonskih pravn (2016)

**PSZB** – Papeški svet za zakonska besedila.

**SA** – Sussidio applicativo del Motu pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (2016)

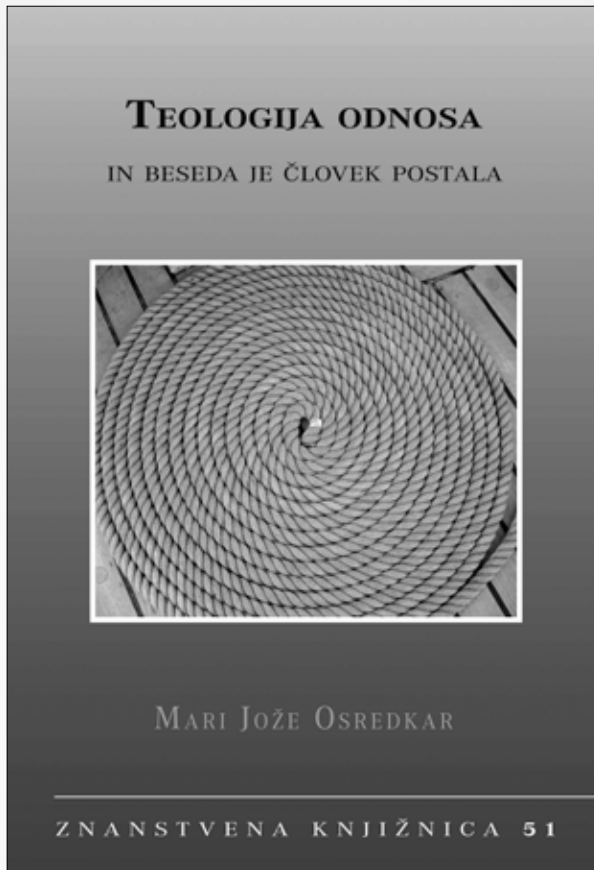
**ZCP** – Zakonik cerkvenega prava (1983)

**ZVC** – Zakonik za Vzhodne Cerkve (1990)

## Reference

- Frančišek**. 2015. Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dagli Stati Uniti d'America. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150927\\_usa-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150927_usa-conferenza-stampa.html) (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016a. *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik – Mitis Iudex Dominus Iesus*. Prev. Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale. *Ius Ecclesiae* 28:235–236.
- Janez Pavel II.** 1980. Discorso alla Rota Romana. 4. 2. 1980. AAS 72:172–178.
- Llobell, Joaquin**. 2016. Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal M. P. »*Mitis Iudex*«. *Ius Ecclesiae* 28:13–37.
- Papež, Viktor**. 2016. Prenova kanoničnega postopka ničnosti zakonske zveze. V: *Gospod Jezus, usmiljeni sodnik – Mitis Iudex Dominus Iesus*, 41–51. Cerkevni dokument 151. Ljubljana: Družina.
- Papeška komisija za avtentično razlago ZCP**. 1984. Responsa ad proposita dubia. AAS 76:746–747.
- Papeški svet za zakonska besedila**. 2015. *Prot. N. 15138/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/On%20the%20conversion%20of%20the%20formal%20process%20to%20the%20processus%20brevior%20and%20the%20absent%20respondent.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15139/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/On%20the%20consent%20of%20both%20parties%20as%20requirement%20for%20the%20processus%20brevior%20and%20new%20can.%201683%20Mitis%20Iudex%29.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15155/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20il%20suffraganeus%20antiquior%20nel%20nuovo%20can.%201687%20C2%A73%20Mitis%20Iudex.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15182/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20>

- Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20la%20vigenza%20dell%27Interpretazione%20autentica%20del%20can.%201686%20CIC.pdf (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2015. *Prot. N. 15201/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20l%27applicazione%20del%20motu%20proprio%20Mitis%20Iudex%20Dominus%20Iesus.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15264/2015*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Circa%20l%27ulteriore%20appello%20al%20tribunale%20di%20terza%20istanza.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15291/2016*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Alcune%20questioni%20sulla%20costituzione%20del%20tribunale%20diocesano.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- . 2016. *Prot. N. 15363/2016*. <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Due%20questioni%20sulle%20Regole%20procedurali%20e%20sul%20can.%201676%20%C2%A71%20del%20m.p.%20Mitis%20Iudex%20Dominus%20Iesus.pdf> (pridobljeno 1. 9. 2016).
- Pozzo, Massimo del.** 2016. *Il processo matrimoniale alle piú breve davanti al Vescovo*. Rim: Edusc.
- Saje, Andrej.** 2016. Skrajšan postopek ugotavljanja ničnosti zakona pred škofom. *Cerkev danes* 50, št. 3:10–13.
- Slatinek, Stanislav.** 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:295–303.
- Tribunale Apostolico della Rota Romana.** 2016. *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Apostolska sodišča. *Tretji dan* 45, št. 1/2:77–82.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



*Mari Jože Osredkar*  
**Teologija odnosa in Beseda je človek postala**

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

---

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

---

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 621—634  
 UDK: 342.731  
 Besedilo prejeto: 11/2016; sprejeto: 11/2016

*Jernej Letnar Čerňič*

## **Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice**

*Povzetek:* Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. V prispevku obravnavamo in analiziramo več kot dvajset najpomembnejših zadev iz sodne prakse Evropskega sodišča za človekove pravice, ki se nanašajo na izvrševanje vere v javnem prostoru. Iz analize teh zadev izhaja najmanjši skupni imenovalac, da Evropsko sodišče varuje svobodo izvrševanja vere na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Prispevek zaključujemo s trditvijo, da posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega uresničevanja vere v javnem prostoru v vsakokratni evropski družbi.

*Ključne besede:* svoboda veroizpovedi, pluralizem, državna nevtralnost, polje proste presoje, Evropsko sodišče za človekove pravice

### ***Abstract:* Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights**

The right to freedom of religion is one of the cornerstones of a free, pluralistic, tolerant and broadminded democratic society. However, it is not absolute but is protected within the context of other values. The article discusses and analyses over twenty most important cases concerning the exercise of religion in public space from the case load of the European Court of Human Rights. The Court protects freedom of exercise of religion based on the values of pluralism, tolerance and state neutrality, thereby taking into account the urgent social needs in every European society. In conclusion, it is individuals who are responsible for creating tolerant, pluralistic and free exercise of religion in public space in their respective European societies.

*Key words:* freedom of religion, pluralism, state neutrality, margin of appreciation, European Court of Human Rights

## **1. Uvod**

Svoboda veroizpovedi je v zadnjih mesecih znova v središču pozornosti evropskih družb. Pomen vere v javnem prostoru sodi v sodobnih evropskih družbah med

najbolj pereče teme, ker se neposredno navezuje na varovanje človekovega dostojanstva tako v zasebnem kot javnem življenju. Je del duhovne integritete, ki skupaj s telesnim tvori pojem človekovega dostojanstva. Nekatere evropske družbe v javnem prostoru dovoljujejo in spodbujajo sobivanje različnih verskih skupnosti, medtem ko druge javno izražanje vere prepovedujejo. Mnenja se tako precej razlikujejo pri vprašanju javnega nošenja verskih simbolov, prisotnosti simbolov v šolskih prostorih, verouka v javnih šolah, verskih običajev in praks, razmerja med svobodo izražanja in sovražnim govorom, javnih verskih obredov in še pri marsičem drugem. V zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji* je Evropsko sodišče za človekove pravice (v nadaljevanju Evropsko sodišče) zapisalo, da »ko gre za vprašanja, ki zadevajo razmerje med državo in verami, glede katerih so mnenja v demokratični družbi lahko zelo različna, je vloga države še posebej pomembna. /.../ V Evropi ni enotnega koncepta o pomenu religije v družbi, pomen ali vpliv javnega mnenja o verskem prepričanju pa je odvisen od časa in konteksta. Pravila, ki urejajo ta vprašanja, se posledično razlikujejo, saj izhajajo iz tradicij posameznih zahtev, ki jih nalagata potreba po spoštovanju pravic drugih in po ohranitvi javnega reda« (Leyla Şahin proti Turčiji, 109. odstavek).

Zato se v prispevku sprašujemo, ali sodobne evropske družbe lahko ponudijo pristop, kako (ne) umestiti vero v javni prostor? Dileme se pojavljajo glede odnosa med uresničevanjem verske svobode in varovanjem človekovega dostojanstva v evropskih družbah (Ivanc 2015).

Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. Ker je opredelitev verske svobode v evropskih družbah neredko predmet različnih manipulacij, v prispevku obravnavamo več kot dvajset primerov iz sodne prakse Evropskega sodišča, ki se nanašajo predvsem na pravico posameznikov do verske svobode. Po kratkem uvodu v drugem delu ugotavljamo pomen pravice do svobode izražanja v pravnem redu Evropske konvencije za varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin. V tretjem delu nato predstavljamo in analiziramo več kot dvajset primerov iz sodne prakse Evropskega sodišča glede izvrševanja verske svobode, medtem ko v četrtem delu analiziramo in opredeljujemo temeljna načela njegove sodne prakse. V zaključku ugotavljamo, da iz sodne prakse Evropskega sodišča izhaja jasna in določljiva opredelitev pravice do verske svobode, ki temelji na najmanjšem skupnem imenovalcu pravnih redov vseh 47 članic Sveta Evrope.

## 2. Temeljne vrednote

Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Civilizacijsko zrelost določene družbe je mogoče presojati glede na stopnjo njene kulture govora in dialoga. Svoboda veroizpovedi seveda ni vseobsegajoča pravica, ki bi varovala vse – tudi najbolj ekstremne – oblike izražanja v vsakokratni demokratični družbi. Ko je v družbi dopuščeno

spodbujati in razpihovati versko sovražstvo, nestrpnost in nasilje, taka družba ni niti svobodomiseln niti zrela. Tudi kadar družba ob pojavih sovražnega (verskega) govora zoper določeno versko skupnost ostane ravnodušna in hkrati ambivalentna, smo v takšni družbi priča razpadu vrednostnega sistema – če je seveda tak sistem sploh obstajal. V javnem prostoru različnih evropskih držav se je sovražni govor v zadnjih desetletjih udomačil v samem osrčju tega prostora. Različne družbene skupine, državni organi in nevladne organizacije v vseh evropskih državah med seboj neprestano tekmujejo za najboljšo opredelitev sovražnega govora, pri tem pa (pre)pogosto izhajajo (zgolj) iz svoje svetovnonazorske opredelitve. Istčasno se prisotnost sovražnega govora v javnem prostoru še stopnjuje. Izmenjava besed, ki jih je mogoče opredeliti kot sovražni govor, je v družbah, katerih nezavedna etična plast je okrnjena, samo vrh ledene gore. Uporaba sovražnega govora za napade *ad personam* na posameznike ter različne etnične, verske, politične in druge družbene skupine kaže na globoko razčlovečenje posameznikov, ki sovražni govor uporabljajo kot sredstvo za diskvalifikacijo različnih družbenih skupin in posameznikov. Evropsko sodišče je denimo v zgodovinski zadevi *Handyside proti Združenemu kraljestvu* zapisalo, da svoboda izražanja »ne velja samo za »sporočila« in »ideje«, katerih sprejemanje je blagohotno ali ki se štejejo za pozitivne ali nepomembne, temveč tudi za tiste, ki žalijo, prizadenejo ali vznemirijo državo ali kateri koli del prebivalstva. Takšne so zahteve pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti, brez katerih ni »demokratske družbe« (Handyside proti Združenemu kraljestvu, 149. odstavek).

Pravica do verske svobode je še posebej varovana v razmerju do institucij vseh treh vej državne oblasti in posameznikov, ki opravljajo javne funkcije. Svobodna demokratična družba zahteva, da se soočajo različni argumenti ter da smo strpni in svobodomiselni do različnih stališč, saj se lahko prepričljivejši argumenti izluščijo le v javni debati. Če neka verska skupina v javnosti izraža svoje mnenje, je to njena legitimna pravica, ki jo v pluralni družbi zagotavlja zahteva po strpni izmenjavi argumentov, varuje pa jo vrsta temeljnih ustavnih in mednarodnih dokumentov (Annen proti Nemčiji, 72.–75. odstavek). Namesto zagotavljanja učinkovitega varstva človekovih pravic se v slovenski družbi še poglobljajo razlike med primarnima svetovnonazorskima stranema. Nekateri evropski mediji današnjega časa tudi s pomočjo zgolj retoričnega varstva človekovih pravic ostajajo orožje za javno diskreditacijo posameznikov in družbenih skupin. Znano je, da so človekove pravice v evropskih družbah varovane neenako, selektivno in zato tudi neučinkovito. Kar je za eno svetovnonazorsko stran kršitev človekovih pravic, za nasprotno stran to sploh ni. Prav zato je o pomembnih vprašanih potrebna svobodna in strpna javna razprava.

### 3. Pravna narava in obseg verske svobode

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (v nadaljevanju Evropska konvencija) varuje versko svobodo v 9. členu z naslovom »Svo-



boda mišljenja, vesti in vere«. Prvi odstavek 9. člena določa, da ima »vsakdo /.../ pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje pri bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih.«

Pravica do verske svobode državam nalaga negativne obveznosti, tj. da se ne vmešavajo v uresničevanje verskega življenja pri posamezniku, ter pozitivne obveznosti, tj. da nedržavnim subjektom prepreči, da bi v to pravico posegali. Naša se tako na javno kot tudi zasebno sfero svobode veroizpovedi posameznika. Sestavlja jo več podtipov verske svobode, denimo svoboda uresničevanja vere, svoboda spreminjanja vere ter svoboda odločitve o nepridružitvi določeni verski skupnosti. Prvi odstavek 9. člena varuje tako individualni (Kokkinakis proti Grčiji) kot kolektivni (Hasan in Chaush proti Bolgariji) vidik verske svobode. To pravico je mogoče omejiti le pod točno določenimi pogoji. Drugi odstavek 9. člena v tem smislu določa, da se sme »svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi«. Evropsko sodišče lahko tako uresničevanje verske svobode omejuje z zgornjimi izjemami z uporabo tristopenjskega testa sorazmernosti (Tsakyrakis 2009). Ta test služi kot preizkus, ali je bil poseg v versko svobodo v demokratični družbi zakonit, legitimen in nujen. Z drugimi besedami: ali obstaja »nujna družbena potreba« za omejitev zagotavljanja verske svobode. Evropsko sodišče postavlja kot upravičen razlog omejevanja verske svobode predvsem državno nevtralnost in pluralizem. Pri tem se sodniki poslužujejo doktrine polja proste presoje. Evropsko sodišče je v zadnjih desetletjih v svoji praksi razvilo doktrino polja proste presoje (*margin of appreciation*), ki državam omogoča, da določene pravice iz Evropske konvencije razlagajo in uresničujejo skladno s svojo tradicijo, zgodovinskimi izkušnjami, običaji in kulturo (Zobec 2016). Doktrina sledi načelu subsidiarnosti evropskega sistema človekovih pravic, ki primarno odgovornost za uresničevanje človekovih pravic nalaga državam pogodbenicam Evropske konvencije. Doktrina polja proste presoje Evropskemu sodišču omogoča, da pluje med uresničevanjem Evropske konvencije in domačimi tradicijami ter običaji, s čimer ne spodkopava lokalnih posebnosti.

Evropsko sodišče v svoji sodni praksi vztrajno poudarja, da primarno varuje vrednote pluralizma, strpnosti, širokosrčnosti in svobodomiselnosti. Vprašanje je, ali imajo države pogodbenice pozitivno obveznost zagotavljati versko svobodo in ali ta obveznost velja tudi v običajnih razmerjih med zasebnimi subjekti. Razmerje med gospo Eweido (več o tej zadevi v nadaljevanju) in letalsko družbo je zagotovo tipično zasebno razmerje med dvema zasebnima subjektoma. Iz sodne prakse Evropskega sodišča je že do sedaj izhajalo, da ima država negativno obveznost, da vsakomur zagotavlja versko svobodo v razmerju do javnopравnih subjektov, pri čemer je državam pogosto puščalo polje proste presoje, da urejajo položaj vere skladno z običaji, tradicijo in praksami v svoji družbi. Zadeva pa znova odpira kočljivo vprašanje o mestu vere v javnem prostoru evropskih družb. Pri tem tekmu-

jeta dva prevladujoča pristopa k vprašanju o vlogi vere v evropskih družbah: ustavni sekularizem in ustavni pluralizem. Ustavni sekularizem pomeni izključenost vere iz javnega življenja tako, da je na javnih mestih verske simbole prepovedano nositi. Omenjena doktrina zagovarja mnenje, da sekularizem prinaša v javni prostor določeno nevtralnost. Ustavni pluralizem pa medtem v javnem prostoru dopušča istočasno prisotnost različnih veroizpovedi in njihovih simbolov (od križev, burk, turbanov, čepic in podobno), ne da bi katere koli prepovedoval oziroma izključeval. Država prav tako nosi pozitivno obveznost, da si z ukrepi aktivnih javnih politik prizadeva varovati versko svobodo tudi v zasebnih razmerjih. Vprašanje, ki se zastavlja, je, kakšno mero skrbnosti mora država izvrševati pri uresničevanju verske svobode v razmerjih med zasebnimi subjekti. Ali ni svoboda veroizpovedi dovolj varovana denimo s tem, da si posameznik lahko poišče novo delovno mesto, kjer bo verski simbol lahko nosil (Kosteski proti Makedoniji)? Svoboda izražanja varuje predvsem zunanje izražanje verske svobode, saj v notranji svet posameznikov javnost nima vpogleda (Svet Evrope 2013, 16. odstavek). Država se, kot bo razvidno iz spodaj navedene sodne prakse, v uresničevanje verske svobode tu ne sme vmešavati.

### 3.1 Verska oblačila

Prepoved nošenja verskih (ali z vero povezanih) oblačil zadnje mesece povzroča vznemirjenje v tistih evropskih družbah, ki se soočajo z velikim številom priseljencev. Evropsko sodišče dovoljuje omejevanje nošenja verskih oblačil na podlagi dovoljenih omejitev iz 2. odstavka 9. člena, če je za takšen ukrep izkazana »nujna družbena potreba«. Evropsko sodišče je v zadevi *Mann Singh proti Franciji* presojalo pritožbo pritožnika sikhove vere glede ravnanja francoskih sodišč, ki niso ugotovila kršitve pritožnikove pravice do verske svobode, ko so od njega zahtevali, da za izdajo nove osebne izkaznice predloži osebne fotografije brez turbana, kjer bo obraz jasno razviden. Evropsko sodišče je v odločitvi o dopustnosti sklenilo, da je celotna fotografija obraza na vozniškem dovoljenju potrebna za zagotavljanje javne varnosti, pri čemer države uživajo polje proste presoje, kako bodo tako zahtevo postavljale – zato ni ugotovilo čezmernega posega v pritožnikovo versko svobodo. Sodniki so ubrali podoben pristop glede prepovedi nošenja naglavne rute oziroma hidžaba v prostorih državne univerze, kjer upravičenost in nujnost prepovedi utemeljuje z zagotavljanjem državne nevtralnosti ter ločitve verskih skupnosti od države (Leyla Sahin proti Turčiji, 115. odstavek), in pri presojanju prepovedi nošenja hidžaba pri učiteljici v ženevski osnovni šoli, kjer je ponovilo, da imajo države proste roke pri varovanju javnega reda in zagotavljanju državne varnosti (Dahlab proti Švici). Podobno je zavrnilo pritožbi dveh muslimanskih učenk, ki sta kršili šolska pravila, ker nista odstranili hidžaba med poukom telesne vzgoje (Dogru in Kervanci proti Franciji). Evropsko sodišče je v zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji* presojalo upravičenost prepovedi nošenja hidžaba v prostorih javne univerze v Carigradu. Pri tem je odločilo, da je bila takšna prepoved v demokratični družbi sorazmerno nujno potrebna in da bi študentka lahko razumno predvidela, da na državni medicinski fakulteti velja prepoved nošenja hidžaba (Leyla Şahin

proti Turčiji, 157.–162. odstavek; Karaduman proti Turčiji). Sodniki pa so v podobni zadevi *Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji* sprejeli nasprotno stališče kot v zadevi *Leyla Şahin proti Turčiji*. Šlo je za to, da so bili pritožniki na javnem zborovanju oblečeni v verska oblačila, zaradi česar so turške oblasti nadaljevanje zborovanja prepovedale. Evropsko sodišče je tako zapisalo, da »iz dejstev ni razvidno, da bi pritožniki iz izražanjem svojega prepričanja ogrožali druge ali verjetno predstavljali grožnjo javnemu redu ali pritiskali na druge« (*Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji*, 50. odstavek), in še dodalo, da pritožniki »niso poskušali povzročiti nepotrebne pritiska na mimoidoče na javnih cestah in krajih v želji, da bi spodbudili njihovo versko prepričanje« (51. odstavek). V zadnji zadevi je torej Evropsko sodišče presojalo učinek nošenja verskih oblačil na druge in na javni red, pri čemer je ugotovilo, da ni bila izkazana nujna družbena potreba za prekinitev zborovanja in nadaljnjega nošenja verskih oblačil. Države lahko omejujejo uresničevanje verske svobode zaradi zagotavljanja javne varnosti – kot denimo pri varnostnih pregledih na letališčih (*Phull proti Franciji* (odločitev o dopustnosti)).

V zadevi *Barik Edidi proti Španiji* je Evropsko sodišče kot nedopustno zavrglo pritožbo španske odvetnice, ki ji domače sodišče na razpravi ni dovolilo nastopati odeti v hidžab (*Cranmer* 2016). Sodišče je v zadevi *Kurtulmuş proti Turčiji* odločilo podobno glede turške prepovedi, da bi hidžab nosila univerzitetna profesorica. Znova je prepoved nošenja hidžaba upravičila prisotnost nujne družbene potrebe v turški družbi. Enako sodniki niso ugotovili posega v versko svobodo, ko so varnostni organi od pritožnice, pokrite s hidžabom, zahtevali, da se pri varnostnem pregledu odkrije, ker je bila prisotna varnostnica (*El Morsi proti Franciji*). Evropsko sodišče presoja upravičenost nujnosti prepovedi z vidika uresničevanja obveznosti državne nevtralnosti (*Berry* 2013; *OualdChaib, Brems* 2013; *Buhta* 2012). Kritike se pri tovrstnih odločitvah osredotočajo predvsem na pomanjkljivo obrazložitev Sodišča, ki ni natančno pojasnilo, zakaj so bili ukrepi državnih oblasti sorazmerni s ciljem, ki so ga v demokratični družbi zasledovali. Jasno pa je, da Evropsko sodišče ne dovoljuje splošnih in neutemeljenih prepovedi nošenja verskih oblačil. Še več podobnih primerov trenutno pred Evropskim sodiščem čaka na odločitev.

Evropsko sodišče je svoj pristop glede (ne)upravičenosti nošenja verskih oblačil najbolj razdelalo v zadevi *S. A. S. proti Franciji*, pri kateri je presojalo, ali je francoska prepoved nošenja burke v demokratični družbi nujna. Sodniki so najprej zapisali, da »spoštovanje človekovega dostojanstva ne more veljavno upravičiti splošne prepovedi nošenja polne obrazne tančice na javnih mestih. Evropsko sodišče se zaveda, da mnogi zadevna oblačila dojemajo kot čudna. Opozarja pa, da gre za izraz kulturne identitete, ki prispeva k pluralizmu, neločljivo povezanemu z demokracijo.« (120. odstavek)

Pri tem Evropsko sodišče dodaja, da »ni nobenega dvoma, da je prepoved izrazito negativno vplivala na položaj žensk, ki so se odločile za nošenje polne obrazne tančice iz svojega verskega prepričanja« (146. odstavek). Evropsko sodišče nato zaključuje, »da v Evropi ni soglasja o tem, ali bi morda lahko prišlo do splošne prepovedi nošenja polne obrazne tančice na javnih mestih« (156. odstavek), zaradi česar ugotavlja, da je francoska prepoved »sorazmerna s ciljem, in sicer ohra-

njanjem pogojev za »sobivanje« kot elementom zaščite pravic in svoboščin drugih« (157. odstavek). Takšen pristop Evropskega sodišča se popolnoma razlikuje denimo od pristopa Odbora OZN za človekove pravice, ki državam ne daje polja proste presoje, da same urejajo versko svobodo (Karnel Singh Bhinder proti Kanadi, Raihon Hudoyberganova proti Uzbekistanu). Francoske oblasti utemeljujejo prepoved nošenja verskih oblačil z varovanjem človekovega dostojanstva francoskih prebivalcev, kamor zagotovo sodijo pravice žensk in ostalih ranljivih skupin; po drugi strani se zastavlja vprašanje, ali je prepoved res predstavlja tisto pravo in razumno ravnotežje med svobodo vere in varovanjem javnega reda.

### 3.2 Verski simboli

Simboli imajo v vsakdanjem življenju posameznika pomembno vlogo. Mednje sodijo tudi verski simboli, ki lahko hitro postanejo predmet različnih sporov tako v javni kot tudi v zasebni sferi. Izvrševanje verske svobode z verskimi simboli je v precejšni meri odvisno od vsakokratne družbene in kulturne danosti ter mere strpnosti. Ali nam država lahko prepreči nošenje verskih simbolov na javnem mestu? Ali pa na delovnem mestu? Kakšna je pravna narava obveznosti države, da varuje svobodo veroizpovedi? Vprašanje ne ponuja lahkega in enoznačnega odgovora. Pred leti je Veliki senat Evropskega sodišča odločil v zadevi *Lautsi proti Italiji* glede prisotnosti razpel v javnih šolskih prostorih ter podal svoje razumevanje ravnovesja med 9. členom Evropske konvencije, ki varuje svobodo misli, vesti in veroizpovedi, in 2. členom prvega protokola k Evropski konvenciji, ki ureja pravico do izobraževanja in določa, da »nikomur ne sme biti odvzeta pravica do izobraževanja« ter da mora »država spoštovati pravico staršev, da svojim otrokom omogočajo takšno vzgojo in izobraževanje, ki je v skladu z njihovim verskim in filozofskim prepričanjem«. (*Lautsi proti Italiji* (Veliki senat)) Gospa Lautsi, ki je finske narodnosti in poročena z italijanskim državljanom, je zahtevala odstranitev razpel iz učilnic v javni osnovni šoli v kraju Abano Terme pri Padovi, ki sta jo obiskovala njena otroka, z obrazložitvijo, da motijo izobraževanje njenih in tudi otrok drugih veroizpovedi oziroma ateističnih ali agnostičnih otrok. Ko je šolsko vodstvo njeno zahtevo zavrnilo, se je pričela njena sodna pot pred italijanskimi sodišči. Štiri leta kasneje je italijansko Vrhovno upravno sodišče zavrnilo še njeno zadnjo pritožbo z razlago, da razpelo ni zgolj verski simbol, ampak tudi civilizacijski simbol italijanskega ustavnopravnega reda. Gospa Lautsi se je tako z odvetniki napotila v Strasbourg. Sodna praksa Evropskega sodišča v primerih kot so *Sahin proti Turčiji* je napovedovala premik od argumentacije italijanskih sodišč. Drugi senat Evropskega sodišča za človekove pravice je poudaril, da si učenci vseh starosti razlagajo prisotnost razpela v učilnicah kot verski simbol določene verske skupnosti. Sodniki so v 55. odstavku odločitve še zapisali, da negativna svoboda veroizpovedi vključuje ne samo odsotnost verskih obredov ali verskega izobraževanja, temveč tudi odsotnost simbolov, ki izražajo določeno vero ali prepričanje. Država pogodbenica ima po mnenju sodnikov na prvi stopnji obveznost zagotavljati versko nevtralnost v javnem izobraževanju – kjer je takšno izobraževanje obvezno – ne glede na veroizpoved (56. odstavek). Prvostopenjsko Evropsko sodišče je v 56. odstavku

tudi zapisalo, da »verski simboli v italijanskih javnih šolah ne varujejo pluralizma v javnem izobraževanju, ki je bistvenega pomena za ohranitev demokratične družbe«, zaradi česar je tudi ugotovilo kršitev verske svobode.

Večina sodnikov Velikega senata Evropskega sodišča se ni strinjala s pristopom prvostopenjskega senata in je zato podala diametralno nasprotno odločitev. Prvostopenjski senat Evropskega sodišča je že v začetku novembra 2009 odločil, da razpela v šolske učilnice italijanskih državnih šol ne sodijo. Razpela naj bi v italijanskih javnih šolah omejevala tako versko svobodo kot tudi pravico do laičnega izobraževanja tistih otrok, ki ne pripadajo večinski krščanski verski skupnosti. Veliki senat pa je v sodbi zapisal, da italijanska država uživa prosto polje presoje pri izvajanju izobraževanja in varovanju pravice staršev, da zagotovijo svojim otrokom takšno izobraževanje, ki sledi njihovemu verskemu in filozofskemu prepričanju (Lautsi proti Italiji (Veliki senat)). V prid takšnemu pristopu, so zapisali sodniki, govori tudi dejstvo, da v evropskih družbah ni soglasja o (ne)prisotnosti verskih simbolov v državnih šolah. Evropsko sodišče je še pripomnilo, da so razpela v učilnicah le »pasivni simbol«, ki ne more vplivati na učence tako, kot bi lahko njihovo aktivno sodelovanje v verskih obredih. Sodniki so svojo odločitev podkrepili tudi z dejstvi, da Italija v šolskih učilnicah ne prepoveduje prikazovanja oziroma nošenja simbolov drugih veroizpovedi in da verouk o krščanski veroizpovedi ni obvezen, ampak le izbiran. Prav tako Evropsko sodišče ni našlo dokazov, da italijanske oblasti netolerantno obravnavajo predstavnike drugih veroizpovedi, kot sta denimo judovska in islamska. Sodniki so še zapisali, da lahko pritožnica, gospa Lautsi, še naprej vzgaja svoja otroke v svojem verskem in filozofskem prepričanju. Zato Evropsko sodišče ni ugotovilo nobene kršitve Evropske konvencije.

Sodba v zadevi *Lautsi* je še ena v dolgi vrsti zadev o skladnosti verskih simbolov in običajev z Evropsko konvencijo. Vse zadeve pa seveda izvirajo iz dileme, s katero se soočajo sodobne evropske družbe – kako razrešiti konflikt med izvrševanjem posamične verske svobode in drugimi pravicami, kot sta denimo pravica do svobode izražanja in pravica do izobraževanja. Vredno se je vprašati, ali ima država obveznost zagotoviti vrednostno nevtralnno javno sfero ali pa je morda laičnost oziroma sekularizem samo eno v množici prepričanj in veroizpovedi. Z drugimi besedami, ali je prazen zid v šolski učilnici kaj bolj nevtralen kot razpelo ali kakšen drug verski simbol, ki ga obesimo nad tablo oziroma poleg nje.

Oba pristopa izražata politično oziroma versko prepričanje. Komentatorji, ki zagovarjajo izločitev verskih simbolov iz javne sfere, niso najbolj prepričljivi, saj se izgubljajo v labirintu političnih stališč, kar navsezadnje priznavajo tudi sami. Sekularizem ne more biti nevtralen, saj je utemeljen v nasprotovanju poglavitnim filozofskim oziroma svetovnonazorskim doktrinom. Zato sekularizem tudi ni odgovor za rešitev dileme o položaju vere v javni sferi – saj je, kot utemeljuje Weiler, »pravno neiskreno zagovarjati politično stališče, ki deli naše družbe, in obenem trditi, da je tako stališče nevtralnno« (Weiler 2009, 23. odstavek). Še jasneje se je v pritrdilnem ločenem mnenju izrazila sodnica Power, ki je zapisala, da »nevtralnost od države zahteva, da uporablja pluralistični, ne pa sekularistični pristop. Pluralistični pristop spodbuja spoštovanje vseh svetovnih nazorov, ne le enega. /.../ Dajanje prednosti

sekularizmu pred alternativnimi svetovni nazori – verskimi, filozofskimi in drugimi – ni nevtralnno prepričanje. /.../ Evropska konvencija ne zahteva, da se sekularističnemu pristopu daje prednost pred drugimi pristopi.« (Power, 3. odstavek)

Sekularističnega nazora torej ne moremo označiti kot nevtralnega. Nevtralnost je mogoče doseči zgolj, če družba sledi pluralnosti veroizpovedi ter svetovnonazorskih pristopov in jo spodbuja. Komentatorji, ki kritizirajo odločitev ESČŠ v zadevi Lautsi, kot odgovor na vlogo vere v javni sferi ponujajo ustavni sekularizem (Zucca 2013, 218–229).

Ustavni sekularizem naj bi dopuščal raznolikost ideoloških prepričanj in stališč. Načelo ločitve verskih skupnosti od države je ustaljeno ustavno načelo v vseh evropskih demokracijah. Vendar pa ustavni sekularizem pomeni korak dlje, ker naj bi sledil francoskemu *laïcité*, ki naj bi vero popolnoma izločil iz javnega prostora. Takšno stališče je seveda utopično, saj je bila vera vedno pomemben del javnega življenja.

Prepoved javnega izražanja svoje vere ali prepričanja pri bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih bi bil korak v napačno smer, saj je utopično pričakovati, da lahko katero koli veroizpoved kar tako izločimo iz javnega prostora, v katerem se je oblikovala. Nesmiselno je utemeljevati izločitev verskih simbolov iz javnega prostora z argumenti, ki so osnovani na različnih oblikah sekularizma, ki je sam po sebi nič več in nič manj kot politično oziroma ideološko prepričanje, in s tem nič bolj nevtralen kot različna verska prepričanja. Evropsko sodišče je pred kratkim podalo težko pričakovano odločitev v zadevi *Eweida in drugi proti Združenemu kraljestvu* o mejah svobode vere in mišljenja. Zadeva je vsebovala štiri različne pritožbe, vendar tu obravnavamo samo prvo, ki se nanaša na svobodo veroizpovedi gospe Eweide. Gospa Eweida je bila od leta 1999 zaposlena pri največji britanski letalski družbi British Airways, kjer je delala na letališkem okencu. Gospa je predana katoličanka in je zato želela na vidnem mestu nositi verižico s križem. Interna pravila letalske družbe pa tega niso dovoljevala. Gospa Eweida je verižico do maja 2006 nosila pod bluzo, kasneje jo je začela nositi na vidnem mestu. Na zahtevo nadrejenega je verižico zopet skrila, vendar se je avgusta 2006 dokončno odločila, da jo bo začela nositi na vidnem mestu. Letalska družba jo je nato poslala domov, saj križca ni želela skriti. Hkrati pa ji je ponudila novo delovno mesto, kjer ji ne bi bilo treba nositi uniforme. Gospa Eweida takšne ponudbe ni želela sprejeti, ampak je raje odšla na neplačani dopust. Letalska družba je nekaj mesecev kasneje, februarja 2007, spremenila interni pravilnik tako, da sedaj dovoljuje nošenje verskih simbolov.

Gospa Eweida je pred Evropskim sodiščem uveljavljala kršitev državne obveznosti, da zagotovi svobodo veroizpovedi, v obdobju od septembra 2006 do februarja 2007, ko ni smela nositi križca na delovnem mestu in je bila zato na neplačanem dopustu. Združeno kraljestvo pa je medtem svojo odločitev utemeljevalo s tem, da nošenje verižice s križcem ni »priznana verska praksa ali zahteva krščanstva« (58. odstavek) ter da gre v tem primeru za zasebno podjetje, ki ga država glede uresničevanja svobode veroizpovedi ni obvezana nadzirati (60. od-

stavek). Evropsko sodišče je odločilo, da britanske oblasti niso našle pravičnega ravnotežja med pravico gospe Eweide do svobode veroizpovedi ter interesom letalske družbe po uniformiranosti zaposlenih. Evropsko sodišče je sicer presodilo, da je bil »slednji cilj zagotovo legitimen, vendar so mu domača sodišča dala preveliko težo. Križec gospe Eweide je bil diskreten in ni motil njenega profesionalnega videza. Ni bilo dokazov, da bi nošenje drugih, predhodno odobrenih delov verskih oblačil, kot so turbani in hidžabi, negativno učinkovalo na znamko ali podobo družbe British Airways. Dejstvo, da je družba lahko spremenila interna pravila o nošenju verskih simbolov kaže, da predhodna prepoved ni imela večjega pomena« (94. odstavek).

Evropsko sodišče je zato odločilo, da so državne oblasti kršile svojo pozitivno obveznost varovati svobodo veroizpovedi gospe Eweide (95. odstavek). Odločitev Evropskega sodišča v zadevi Eweida sledi njegovi sodni praksi iz zadnjih let, kjer v večini primerov daje prednost ustavnemu pluralizmu svobode veroizpovedi. Hkrati opisana zadeva inovativno sporoča, da morajo svobodo veroizpovedi spoštovati tudi zasebni subjekti in da se morajo izogibati diskriminatornim praksam, ki bi zaposlenim določenih veroizpovedi dovoljevale nošenje verskih simbolov, ostalim drugačne veroizpovedi pa ne. Evropsko sodišče tako posredno sporoča, da sekularizem pri opredeljevanju mesta religije v javnem prostoru morebiti ni pravičen pristop. Sekularizem nikoli ne more biti nevtralen, saj tudi sam sporoča vrednostno stališče, in sicer, da verski simboli in prakse v javni sferi ne smejo biti prisotni in jih je zato treba izključiti. Zato lahko samo vrednote pluralizma, strpnosti in širokosrčnosti ustrezno in učinkovito varujejo posameznikovo versko svobodo.

### 3.3 Verske prakse

V državah Sveta Evrope večinoma velja načelo ločitve verskih skupnosti od države. V tej luči svoboda veroizpovedi vključuje tudi negativno dimenzijo, kar pomeni, da država ne more nikogar prisiliti, da bi sledil določeni veroizpovedi. Evropsko sodišče je tako v zadevi *Buscarini in ostali proti San Marinu* odločilo, da je država pritožnikom kršila pravico do verske svobode, ko je od novoizvoljenih poslancev zahtevala, da ob nastopu mandata prisežejo na svetem pismu (34. odstavek). Kršitev negativne dimenzije pravice do verske svobode je bila ugotovljena tudi v zadevi *Dimitras in ostali proti Grčiji*, kjer je Evropsko sodišče od prič zahtevalo, da razkrijejo svoje versko prepričanje, če niso želele zapriseči na Bibliji (*Dimitras in ostali proti Grčiji*; *Sinan Işık proti Turčiji*). Podobno pravica do verske svobode ustvarja obveznost države, da pripornikom oziroma zapornikom omogoči obiske duhovnika in jim omogoči bogoslužje (*Kuznetsov proti Ukrajini*, 149.–151. odstavek; *Poltoratskiy proti Ukrajini*).

### 3.4 Verski rituali

Evropsko sodišče je v zadevi *Cha'are Shalom ve Tsedek proti Franciji* presojalo, ali prepoved dostopa judovski skupnosti do mesnice, kjer bi živali lahko ritualno zaklali na način košer, nasprotuje verski svobodi. Ker so sodniki presodili, da lahko judovska skupnost pridobi košer meso tudi kje drugje in na drug način, kršitve

verske svobode niso ugotovili. Z večino se v svojem ločenem mnenju niso strinjali sodniki Bratza, Fischbach, Thomassen, Tsatsa-Nikolovska, Pantiru, Levits in Traja, ki so poudarili, da »je treba zagotoviti pravo verskega pluralizma, ki je s pojmom demokratične družbe neločljivo povezan« (Odklonilno ločeno mnenje, točka 2). Sodniki so v zadevi *Schilder proti Nizozemski* odločili, da cerkveno zvonjenje ne sme preseči določene glasnosti, da se zavaruje nočni počitek prebivalcev (23. odstavek).

#### 4. Temeljna načela, izhajajoča iz sodne prakse

Iz sodne prakse Evropskega sodišča glede nošenja verskih oblačil tako izhaja kar nekaj načel. Prvič, načelo državne nevtralnosti je Sodišču vrhovno vodilo pri presojanju izvrševanja verske svobode z nošenjem verskih oblačil. Drugič, enako pomembno načelo je zagotavljanje in uresničevanje pluralnosti pri izkazovanju veroizpovedi, s čimer se v vsakokratni družbi zagotavlja strpnost, širokosrčnost in odprtost. Tretjič, sekularnost pri izvrševanju vere pomeni, da se zagotavlja nevmešavanje verskih skupnosti v delovanje vseh treh vej oblasti, ter četrtič, zagotavljanje javnega reda in varnosti lahko, ob upoštevanju nujnih družbenih potreb, štejemo kot upravičeno izjemo od izvrševanja verske svobode. Državna nevtralnost vztraja na načelu ločitve verskih skupnosti od države in nevmešavanju verskih skupnosti v vsakodnevne zadeve državne oblasti.

Evropsko sodišče državam članicam v veliki meri pušča proste roke, da uresničujejo in varujejo versko svobodo skladno z domačimi običaji, tradicijami in kulturo. Izvrševanje verske svobode je pogosto treba omejevati v državah, kjer sobivajo različne veroizpovedi, pri čemer morajo države zagotavljati njihov pluralizem ob upoštevanju tradicije in zgodovine. Če pa ena svetovnonazorska oziroma verskonazorska stran poskuša preprečiti izražanje različnih stališč in veroizpovedi tako, da jih označi za sovražne, njihovo izražanje za sovražni govor, in jih tako poskuša izločiti iz javne debate, je s takšnim javnim prostorom nekaj hudo narobe. Namesto soočanja nasprotujočih si posameznikov in družbenih skupin v pluralni izmenjavi mnenj trenutne razmere v številnih evropskih družbah kažejo na poglobljeno in nezavedno nerazumevanje ter celo neznanje varovanja človekovih pravic. To varstvo se tako uporablja samo za zasledovanje lastnih, posameznih ciljev. Kam vodijo stališča, ki pozivajo k prepovedi svobodnih zborovanj ter pluralnega izražanja mnenj? Nikamor drugam kot v enoumje, ko bo tudi v resničnem življenju dopustno samo eno stališče in bodo še tisti redki posamezniki, ki si upajo kaj povedati drugače, dokončno utišani. Evropske družbe potrebujejo spodbujanje pluralnosti, odprtosti in svobodomiselnosti pri izražanju, zbiranju in veroizpovedi. Le preko odprtega soočenja, strpnosti in obravnave pomembnih družbenih vprašanj bo družba postala zrelejša in širokosrčnejša. Pluralizem oziroma pluralnost kot temeljna vseobsegajoča vrednota utemeljuje versko svobodo. Bistvo pluralnosti v izobraževanju se skriva prav v enakem obravnavanju različnih veroizpovedi ob upoštevanju zgodovinskih in kulturnih razmer. Država z njihovim enakopravnim



financiranjem uresničuje svojo minimalno obveznost oziroma ustavno jedro spoštovati, varovati in uresničevati versko svobodo. Država ima torej tako negativno kot pozitivno obveznost uresničevanja verske svobode.

Evropsko sodišče je v svoji sodni praksi razvilo tudi pojem razumne prilagoditve (*reasonable accommodation*), ki omogoča varovanje ranljivih skupin v primerih posredne diskriminacije (Schabas 2015, 439). Ranljivim skupinam se tako zagotavljajo enake možnosti pri izvrševanju verske svobode (Henrard 2012). Pri tem se Evropsko sodišče v svoji sodni praksi bori zoper diskriminacijo pri izvrševanju veroizpovedi. Tradicionalno razlagamo enakost bodisi kot enakost možnosti oziroma enakost kot rezultat. Obe razlagi imata takšne in drugačne pomanjkljivosti. Prva se nanaša na zagotavljanje enakih začetnih možnosti, druga pa pomeni enakost pri končnem rezultatu. Države imajo tako negativno obveznost, da ne povzročajo neenakosti, kot tudi pozitivno obveznost, da zagotavljajo enakost med zasebniki. Kljub temu opredelitev enakosti v praksi povzroča nemalo težav, saj je prevečkrat odvisna predvsem od ideološke oziroma svetovnonazorske usmerjenosti vsakokratne družbe (Timmer 2015). Kdaj so posamezniki v dovolj enaki situaciji, da jih lahko obravnavamo enako, in kdaj jih moramo obravnavati različno? Koncept enakosti zagotovo ni le formalen pojem, temveč ga je treba napolniti s konkretno vsebino. Pri tem je nujno izvesti primerjavo med tem, kaj je in kaj ni enako, šele potem, ko je poskrbljeno za posameznikove osnovne potrebe, saj šele takrat pride do izraza posameznikova svoboda (Henrard 2012). Pojem razumne prilagoditve tako pri izvrševanju posameznikove verske svobode zahteva enakost možnosti.

## 5. Zaključek

Vera ima mesto tako v zasebnem kot tudi v javnem prostoru sodobnih evropskih družb. Kakšno naj bo to mesto, pa sodi v polje proste presoje vsakokratne družbe skladno z domačimi običaji in družbenimi potrebami. Različne veroizpovedi in svetovnonazorska prepričanja številnim ljudem vsekakor osmišljajo in napolnjujejo sicer pogosto prazna vsakodnevna življenja. Medsebojno sobivanje, pluralizem, strpnost in sodelovanje različnih verskih skupnosti morda lahko dokončno umesti vero v sodobno evropsko družbo. Če pri obravnavanju položaja vere v javni sferi uporabimo pluralistični pristop, dileme o nošenju različnih verskih simbolov v javnosti, o njihovi prisotnosti v šolskih prostorih ter o verouku, religioznih običajih v praksi izginejo, saj postanejo le eno od verskih in svetovnonazorskih prepričanj, ki sobivajo v babilonu duhovnega bogastva človeštva.

Učinkovitejše in bolj pluralno uresničevanje verske svobode lahko pripomore k strpnejšemu dialogu v evropskih družbah. Vendar le normativno varstvo ne zadoštuje. Potrebno je nekaj več. Posamezniki morajo ponotranjiti vrednote strpnega, širokosrčnega in pluralnega dialoga o mestu vere v javnem prostoru evropskih družb. Le tako se lahko pri izmenjavi stališč izognemo sovražnosti. Pri tem imajo pomembno vlogo tudi nosilci javnega mnenja, udeleženci v javnih debatah ter tiskani, radijski, televizijski in spletni mediji, ki se morajo izogibati spodbujanju

sovražnega govora ter ga brezpogojno obsojati. Iz analize zadev pred Evropskim sodiščem izhaja najmanjši skupni imenovalec, da Evropsko sodišče varuje versko svobode na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Tako verske skupnosti kot tudi posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega izvrševanja ter uresničevanja verske svobode v javnih prostorih evropskih družb.

## Reference

### Viri

#### *Evropsko sodišče za človekove pravice*

- Ahmet Arslan in ostali proti Turčiji**, št. 41135/98, 23. februar 2010.
- Annen proti Nemčiji**, št. 3690/10, 26. november 2015.
- Barik Edidi proti Španiji**, št. 21780/13, 19. maj 2016.
- Buscarini in ostali proti San Marinu, Veliki senat**, št. 24645/94, 18. februar 1999.
- Cha'are Shalom ve Tsedek proti Franciji**, št. 27417/95, 27. junij 2000.
- Dahlab proti Švici**, št. 42393/98, 15. februar 2001.
- Dimitras in ostali proti Grčiji**, št. 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07 in 6099/08, 3. junij 2010.
- Dogruin Kervanci proti Franciji**, št. 31645/04 in 27058/05, 4. december 2008.
- El-Morsi proti Franciji**, št. 15585/06, 4. marec 2008.
- Eweida in ostali proti Združenemu kraljestvu**, št. 48420/10, 59842/10, 51671/10 in 36516/10, 15. januar 2013.
- Handyside proti Združenemu kraljestvu, 1 EHRR 737**, št. 5493/72, 7. december 1978.
- Hasan in Chaush proti Bolgariji**, št. 30985/96, 26. oktober 2000.
- Kokkinakis proti Grčiji**, št. 14307/88, 25. maj 1993.
- Kosteski proti Makedoniji**, št. 55170/00, 13. april 2006.
- Kurtulmuş proti Turčiji**, št. 65500/01, 24. januar 2006.
- Kuznetsov proti Ukrajini**, št. 39042/97, 29. aprila 2003.
- Lautsi proti Italiji**, št. 30814/06, 3. november 2009.
- Lautsi proti Italiji (Veliki senat)**, št. 30814/06, 18. marec 2011.
- Leyla Şahin proti Turčiji**, št. 44774/98, 10. november 2005.

- Mann Singh proti Franciji**, št. 24479/07, 13. november 2008.
- Phull proti Franciji (odločitev o dopustnosti)**, št. 35753/03, 4. marec 2008.
- Poltoratskiy proti Ukrajini**, št. 38812/97, 29. april 2004.
- Power, Ann**. 2011. Pritrdilno ločeno mnenje sodnice Power v zadevi *Lautsi proti Italiji (Veliki senat)*.
- S.A.S. proti Franciji**, št. 43835/11, 1. julij 2014.
- Schilder proti Nizozemski**, št. 2158/12, 17. oktober 2012.
- Sinan Işık proti Turčiji**, št. 21924/05, 2. februar 2010.
- Weiler, Joseph**. 2009. Pisna vloga pred prvostopenjskim senatom Evropskim sodiščem za človekove pravice v zadevi *Lautsi proti Italiji*.

#### *Odbor za človekove pravice OZN*

- Karnel Singh Bhinder proti Kanadi, NOS 208/1986**, U.N. Doc. CCPR/C/37/D/208/1986, 1989.
- Raihon Hudoyberganova proti Uzbekistanu, Communication**, št. 931/2000, U.N. Doc. CCPR/C/82/D/931/2000, 2004.

### Literatura

- Berry, Stephanie E**. 2013. Freedom of religion and religious symbols: same right – different interpretation? EJIL:Talk!, 10. oktober. <http://www.ejiltalk.org/freedom-of-religion-and-religious-symbols-same-right-different-interpretation/> (pridobljeno 9.9.2016).
- Buhta, Nehal**. 2012. Two Concepts of Religious Freedom in the European Court of Human Rights. *EUI Working Paper LAW* 33: 1–19.
- Cranmer, Frank**. 2016. Lawyers in hijabs? Barik Edidi v Spain. *Law&Religion UK*, 19. maj. <http://www.lawandreligionuk.com/2016/05/19/lawyers-in-hijabs-barik-edidi-v-spain/> (pridobljeno 3.9.2016)

- Henrard, Kristin.** 2012. Duties of reasonable accommodation in relation to religion and the European Court of Human Rights: a closer look at the prohibition of discrimination, the freedom of religion and related duties of state neutrality. *Erasmus Law Review* 5, št. 1:59–77.
- Ivanc, Blaž.** 2015. *Religion and law in Slovenia*. Alphenaan den Rijn: Kluwer Law International.
- OualdChaib, Saïla, Eva Brems.** 2013. Doing minority justice through procedural fairness: face veilbans in Europe. *Journal of Muslims in Europe* 2:1–26.
- Schabas, William.** 2015. *The European Convention on Human Rights, A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Svet Evrope.** 2013. *Overview of the Court's case-law on freedom of religion*. Council of Europe: European Court of Human Rights.
- Timmer, Alexandra.** 2015. Judging Stereotypes: What the European Court of Human Rights Can Borrow from American and Canadian Equal Protection Law. *American Journal of Comparative Law* 63, št. 1:239–284.
- Tsakyarakis, Stavros.** 2009. Proportionality: An assault on human rights? *International Journal of Constitutional Law* 7, št. 3:468–493.
- Zobec, Jan.** 2016. Polje proste presoje v sodni praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. V: *Liber Amicorum za Ernesta Petriča*. Ljubljana: Ministrstvo za zunanje zadeve.
- Zucca, Lorenzo.** 2013. Lautsi: A commentary of the Grand Chamber decision. *International Journal of Constitutional Law* 11, št. 1, 218–229.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 635—648  
 UDK: 27-46  
 Besedilo prejeto: 09/2016; sprejeto: 11/2016

*Rafko Valenčič*

## **Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek**

*Povzetek:* Papež Frančišek zbuja pozornost znotraj Cerkve in zunaj nje. Razprava analizira značilnosti njegove osebnosti, prav tako pa tudi poudarke, ki jih daje papeški službi in pastoralni dejavnosti. V komunikaciji z ljudmi daje prednost človeku, njegovim potrebam in pričakovanjem. Številna znamenja kažejo, da je (bil) vedno blizu današnjemu človeku, zlasti revnemu in zapostavljenemu. Cerkve je poklicana prepričljivo oznanjati človeštvu »veselje evangelija« in »radost ljubezni«, kakor pričujeta njegovi apostolski spodbudi. Prizadevati si mora za pastoralno spreobrnjenje in iskati novih načinov za služenje človeku. Sprejela je misijonsko poslanstvo: oznanjati evangeljsko veselje, ki ga prinaša Božja beseda, z uboštvom duha služiti ubogim, v dialogu sprejemati današnjega človeka in ga spremljati na poti k Bogu, prenavljati pastoralne strukture in iskati nove poti k človeku.

*Ključne besede:* papež Frančišek, komunikacija, misijonsko poslanstvo, pastoralno spreobrnjenje oseb in struktur

*Abstract:* **The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis**

Pope Francis has attracted much attention within and without the Catholic Church. The article analyzes his personality traits as well as the emphasis he gives to the papacy and pastoral activity. His conversations with people show the priority he gives to the human being and his needs and expectations. There are many indications of his always having been close to the man of this age, particularly the poor and marginalized. His two apostolic letters exhort the Church to convincingly proclaim to humanity the "joy of the Gospel" and the "joy of love." The Church needs to strive for pastoral conversion and seek new ways of serving mankind. It has been given missionary calling to proclaim the evangelical joy brought by the word of God, to serve the poor through the poverty of the spirit, to receive the man of today and accompany him on his way to God, to reform pastoral structures and find new paths to man.

*Key words:* Pope Francis, communication, missionary calling, pastoral conversion of persons and structures

## 1. Uvod

Papež Frančišek – Jorge Mario Bergoglio – zbuja pozornost znotraj Cerkve in zunaj nje. Njegova miselnost in ravnanje sta s strani verujočih in drugače mislečih deležna tako pozitivnih kot kritičnih odmevov. Pomudili se bomo ob podobi njegove osebnosti in ob podobi Cerkve, ki jo s tem nakazuje. Uvodoma se bomo dotaknili dveh tematik: 1. njegove izvolitve za papeža in 2. deleža, ki ga imamo verniki pri njegovi izvolitvi.

1. Izvolitev kardinala J. M. Bergoglia za papeža je bila za mnoge presenečenje. Po smrti Janeza Pavla II. (2005) je bil izvoljen kardinal Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. (2005–2013). Med kandidati se je omenjal tudi Bergoglio. J. Ratzinger se je spoštljivo poslovil od umrlega papeža Janeza Pavla II. ter s teološkim diskurzom o nalogah papeške službe v novih razmerah pripravil konklave. Izvolitev Poljaka Karla Wojtyły (1978–2005) leta 1978 je bila vsekakor večje presenečenje kakor izvolitev Nemca Josepha Ratzingerja leta 2005.

Leto 2013 je prineslo novo presenečenje: izvolitev Argentinca italijanskega rodu Jorgeja Maria Bergoglia. Nekateri so menili, da se Cerkev, ki v evropskih deželah doživlja radikalno sekularizacijo in odklon od krščanstva, z njegovo izvolitvijo obrača k Latinski Ameriki, ki kljub arbitrarni teologiji osvoboditve in prevladujoči ljudski vernosti predstavlja pomemben delež katoličanov ter odpira Cerkvi pot v prihodnost. Pričakovali naj bi, da bo kultura in vernost tretjega sveta vnesla svežino in novost v utrujeno evropsko sekularizirano krščanstvo in porabniško miselnost (Benedikt XVI. 2016, 235). Za razumevanje Bergoglieve izvolitve so nekateri med drugim navajali tudi univerzalnost Cerkve, ki naj bi s tem prišla do večje veljave.

2. Papeža so izvolili na konklavu zbrani kardinali. Gre za volivce, ki so se v moči vere opirali predvsem na navdih Svetega Duha. Gotovo so se kardinali med seboj posvetovali, da so odločitev sprejeli premišljeno in odgovorno pred Bogom, svojo vestjo in vesoljno Cerkvijo ter človeštvom. Zunanji vplivi in lobiranje, državniki in različne vplivne skupine, ki so v preteklosti pogosto odločali o izvolitvi papeža, so bili tokrat sorazmerno izključeni. Izvolitev papeža je eklezialno dejanje: vesoljna Cerkev, v katero spadamo tudi mi, je sodelovala pri njegovi izvolitvi. Upamo lahko, da je tudi naša molitev v Božjem načrtu našla ustrezno mesto. Poroštvo nam daje tako Kristusova obljuba, da bo ostal z nami »vse dni do dovršitve sveta« (Mt 28,20), kakor tudi vzorec izvolitve apostola Matije, ki ga je Gospod po zaupni molitvi in žrebu apostolov »pridružil enajstim apostolom« (Apd 1,24–26).

Kaj nam hoče Bog z izvolitvijo J. M. Bergoglia povedati? Poleg molitvenega spomina in omembe papeževega imena pri bogoslužju, ki nas povezuje z vesoljno Cerkvijo, nas povezuje tudi papeževa nenehna prošnja vernikom: »Molite zame!« Razlog več za premislek, kaj nam Bog po Bergogliu sporoča.

### 1.1 Dediščina predhodnih papežev

Papeži zadnjih desetletij so – glede na svoje osebne darove ter potrebe Cerkve in časa – dali pomemben prispevek k splošnemu, družbenemu in miselnemu življe-

nju Cerkve ter človeštva. Nihče izmed njih ni zgolj ponavljal dejanj svojega predhodnika, ampak je času in razmeram primerno Cerkvi vtisnil pečat svoje osebnosti. Zato je prav, da značaje in delo zadnjih papežev na kratko predstavimo.

Ob smrti Pija XII. (Eugenio Pacelli, 1939–1958), Rimljana in aristokrata, diplomata z izobrazbo na številnih področjih tedanje svetne znanosti, so nekateri menili, da ne bo nihče dosegel ravni njegovega intelekta in pontifikata. Z okrožnicami *Mystici Corporis* (1943), *Divino afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei et hominum* (1947) in *Humani generis* (1950) se je dotaknil osrednjih teoloških vprašanj, ki jih je pozneje obravnaval 2. vatikanski koncil v treh dogmatičnih in eni pastoralni konstituciji: *Lumen gentium – O Cerkvi* (C) (1964), *Dei Verbum – O Božjem razodetju* (BR 1964), *Sacrosanctum Concilium – O bogoslužju* (B) (1963) in glede razmerja Cerkve do sedanjega sveta *Gaudium et spes – Veselje in upanje* (CS) (1965). Paralele so očitne.

Njegov naslednik Janez XXIII. (Angelo Roncalli, 1958–1963), imenovan tudi Janez Dobri, je presenetil s svojo neposrednostjo in humanostjo. Prizadeval si je za prenavo Cerkve in njeno umeščenost v družbo. Napovedal je koncil (1959), ga pripravil in pričel (1962), načrtoval je splošno in pastoralno prenavo Cerkve (*aggiornamento*, dialog, ekumenizem), razdeljeni svet je pozival k miru, dialogu in sodelovanju (okrožnici *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in terris*, 1963). V Cerkev, ki mora odpreti vrata, da bi se navzela svežine in Božjega Duha, je vnesel resnost in humor, domačnost in preprostost, ki so značilnost Božjega kraljestva.

Izvolitev Pavla VI. (Giovanni Battista Montini, 1963–1978) za papeža je bila pričakovana. Diplomatsko in kurialno službo je nadgradil s pastoralnimi izkušnjami kot milanski nadškof (1954–1963). Po značaju zadržan in tih, na videz boječ in odmaknjen od sveta, je dokončal koncil in se lotil izvajanja njegovih smernic. V zavesti, da v Cerkvi in svetu deluje Božji Duh, je zasnoval prenavo na osebnem in občestvenem spreobrnjenju (prim. apostolsko konstitucijo *Paenitemini*, 1966), ki je temelj trajne prenave in poti k edinosti. V ospredje pastoralne dejavnosti je postavil evangelizacijo in dialog ter prizadevanje za celostni razvoj (okrožnici *Ecclesiam suam*, 1964 in *Populorum progressio*, 1967; apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi*, 1975). Kot poznavalec in prijatelj francoskih teologov in filozofov, kot so Yves Congar, Henri de Lubac, Marie Dominique Chenu, Jean Danielou, Jaques Maritain in drugi, je nadaljeval koncil, si prizadeval za izvajanje njegovih smernic na teološkem, liturgičnem, pastoralnem, ekumenskem in dialoškem področju, prav tako za prenavo osrednjih cerkvenih ustanov (rimske kurije, škofovske sinode ipd.).

Janez Pavel I. (Albino Luciani, 1978), beneški patriarh, v enomesečni papeški službi ni utegnil razviti svojih darov. Prepoznaven je ostal po katehezah, v katerih je pokazal preprostost in neposrednost: kako danes biti kristjan sredi življenja in sveta.

Janez Pavel II. (Karol Wojtyła, 1978–2005) je že na koncilu opozoril nase – na bogato izkustvo voditelja ter idejnega usmerjevalca mladih, izobražencev, družin, družbenih delavcev in umetnikov. Obogaten s filozofsko in teološko mislijo, pastoralnimi izkušnjami in izkušnjo življenja v svetu realsocializma je analiziral lažnost filozofskega in družbenega sistema ter pogubnih idejnih tokov svojega časa. Imel

je, kakor ugotavljajo misleci in analitiki, ključen vpliv na razpad komunizma na Vzhodu. Njegove socialne okrožnice dajejo osnovo za prenovo družine, družbe in družbenih odnosov (*Redemptor hominis*, 1979; *Familiaris consortio*, 1981; *Laborem exercens*, 1981; *Centesimus annus*, 1991), pa tudi za poglobitev teološke misli o vlogi laikata, ženske, voditeljev in ustanov ter vzgojne dejavnosti Cerkve (*Christi fideles laici*, 1988; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Catechesi tradendae*, 1979 itd.). (Benedik 1996)

Njegov sodelavec in naslednik Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. (2005–2013) je tedaj, ko je videl, da bo »sekira papeške službe padla na njegove rame«, prosil Boga: »Ne delaj mi tega!« (Benedikt XVI. 2016, 33). Ni bil uslišan. Občudovali smo njegovo teološko prodornost in veličino duha, ki jo je črpal pri cerkvenih očetih in v izročilu Cerkve, hkrati pa njegovo delavnost, realizem in skromnost. Ko je videl, da je breme papeške službe zanj postalo pretežko, se ji je spomladi 2013 odpovedal. Založil nas je s klasičnimi teološkimi okrožnicami (*Deus caritas est*, 2006; *Spe salvi*, 2008; *Caritas in veritate*, 2009) ter s poglobljenimi teološkimi dokumenti in analizami današnjega duhovnega stanja v svetu in Cerkvi (tj. analizami porabniške družbe, diktature relativizma, moralnega relativizma, teologije osvoboditve itd.). V njih se je dotaknil žgočih družbenih, moralnih in idejnih vprašanj časa.

Krog sklepa kardinal Jorge Mario Bergoglio – papež Frančišek (2013), ki je prišel »od daleč«. Nepričakovano ali pričakovano? Eno in drugo. O njem več v osrednjem delu naše razprave.

Za sklep uvoda: sedem imen, sedem značajev, sedem desetletij, sedem darov in karizem, ki jih je Bog naklonil Cerkvi in svetu. Nihče od navedenih papežev po značaju ni bil podoben svojemu predhodniku; nihče ni ponavljal dejanj svojih predhodnikov ne v slogu ne v načinu izvrševanja papeške službe. Vsak je vnesel v papeško službo nekaj svojega, edinstvenega, pomembnega za tisti čas; vsak je dal papeški službi pečat svoje osebnosti, miselnosti, izkustva, hkrati pa je skrbno bedel nad neokrnjenostjo verskega in moralnega nauka Cerkve. Vsak izmed njih je skušal odgovoriti na potrebe Cerkve in razdeljenega človeštva, kar lahko razumemo kot svojevrsten dokaz, da v ozadju deluje Božji Duh, ki vodi Cerkev. Ta se je na koncilu odrekla cezaropapizmu, po stoletnih vplivih plemiških družin in politike na izbiro papeža zapustila ta vzorec, prav tako pa naj bi opustila poseganje na svetno področje (CS, 76). Ne dovoli, da bi se zunanji svet vtikal v njene izbire, pa tudi sama se odpoveduje vmešavanju v politične in družbene razmere, ko priznava avtonomnost svetnih dejavnosti in ustanov, znanosti in razvoja, politike, gospodarstva, kulture ... (CS, 36). Takšne ugotovitve nas lahko potrjujejo v prepričanju, da izvolitev v papeško službo ni zgolj človeško delo, temveč Božji poseg v zgodovino Cerkve in človeštva.

## 2. Osebnost papeža Frančiška

Prikličimo si v premislek značilnosti osebe in službe papeža Frančiška, prav tako se skušajmo poglobiti v podobo Cerkve, ki je z njimi zaznamovana. Ne gre poza-

biti, da nas Cerkev uči, da se Božjim načrtom lahko približamo le z vero, da Bog živi in deluje v človeku, v Cerkvi in tudi v zgodovini človeštva. Ta kaže na znamenja Božje navzočnosti ali odsotnosti.

## 2.1 Življenjski slog

Papež Frančišek ima prepoznaven slog življenja, dela in vodenja Cerkve. Zapustil je vatikanske prostore, ki so ga ločevali od ljudi in ljudi od njega. Nastanil se je v Domu sv. Marte, v neposredni bližini cerkve sv. Petra in sprejemne dvorane Pavla VI. Frančišek noče biti ujetnik protokolarnih pravil, ki jih je papeška služba oblikovala v preteklih stoletjih. Želi občutiti utrip življenja: utrip sodelavcev, obiskovalcev, meščanov, revnih, ljudi z družbenega roba. To mu omogočajo stiki z ljudmi ob dnevnih mašah z razlago Božje besede, ob skupni mizi, srečanjih in v pogovoru z obiskovalci Doma sv. Marte, ob sprejemanju romarjev z vsega sveta, na pastoralnih obiskih po Italiji in svetu.

Kritiki papeške službe, zlasti mediji, so pozorni, kako in na katerih področjih Frančišek odstopa od papežev našega časa. Ta področja so: slog življenja, oblačenja, komunikacije z ljudmi, verski, moralni in pastoralni poudarki v njegovih govorih itd. Ljudje pri njem cenijo zlasti »skromnost in ponižnost«, »evangeljsko potrpljenje« (Carello 2014, 70; 72). Pri tem se nekateri ne morejo otresti pristransko sti: ko hvalijo Frančiška, kritizirajo ravnanje njegovih predhodnikov ali Cerkve. Benedikt XVI. je zapisal, da so »mnogi hvaležni, da jih novi papež nagovarja v novem slogu« (Benedikt XVI. 2016, 38).

Med značilnostmi Frančiškovega življenja omenimo njegovo nekonvencionalnost. Ne išče privilegijev in jih celo zavrača (Carello 2014, 20). Ne imitira drugih, ne želi se podvreči predpisanemu stilu. Drži se načela: Kar sem, to sem! Njegov življenjski slog zaznamujeta doslednost ter enovitost besede in življenja, kar je najbolj prepričljivo oznanilo. Besedam sledijo dejanja, dejanja pa navdihujejo besede. Pri tem se ne postavlja nad druge, temveč se z njimi identificira. Je grešnik med grešniki, ki se sklanja k grešnikom, zapornikom, revežem ... Navaja: »Ne počutim se boljšega od nikogar, ki ga srečam. Zato se v molitvi nenehno sprašujem: Gospod, zakaj oni, jaz pa ne.« (Frančišek 2016, 46)

Skromnost in pristnost, ki ju živi, želi Frančišek uveljaviti tudi v Cerkvi. To je bilo sporočilo, ki ga je v božičnem voščilu leta 2015 izrazil rimski kuriji, po njej pa tudi drugim kristjanom (Francesco 2015).

## 2.2 Komunikacija

Papež Frančišek se zna z ljudmi sporazumevati na poseben način. Njegova karizma je v načinu komuniciranja z množico. V množici vidi posameznega človeka in mu namenja izključno pozornost. Sam pravi: »Uspeva mi videti posameznika, vsakega posebej, in z njim vzpostaviti stik. Nisem pa vaje množic.« (Valković 2015, 37) Ta posameznik je lahko otrok, za katerega mati prosi blagoslova, bolnik, ki mu telefonira, človek, ki je zaradi stiske potreben bližine sočloveka, delavec, brezposelni, zapornik, begunec, na rob (trenutnega) dogajanja odrinjeni človek. Ker gre navadno



za malega, pozabljenega, svetu neznanega človeka, s katerim se soljudje lahko identificirajo, ljudje čutijo, da je papež obiskal njih, jim izkazal pozornost in bližino.

Frančišek ima svojsko in prepoznavno govorigo. Navajamo nekaj njenih značilnosti: V govoru in pisanju rabi preproste besede. Neposrednost izražajo njegove kretnje, mimika obraza, govorica celotnega telesa, raba čustvenih izrazov. Ugotovljeno je, da najpogosteje ponavlja le kakih 30 besed oziroma z njimi povezanih vsebin (25–26). To so: oblast, mir, mladi, twitter, družina, delo, politika, otroci, družba, pravičnost, vojna, kristjani, zakon, revščina, nasilje, lakota, korupcija, internet, facebook, šola, splav, vzgoja, varovanje narave, seksualnost in homoseksualnost, trgovina z orožjem, človekove pravice, mediji ... Ne boji se spregovoriti o zapletenih in občutljivih vprašanih novinarjev, mladine, poslušalcev. Domač mu je narativni, ne pa tipično profesorski pristop. Ko opušča nekatere konvencionalne oblike komunikacije, s tem kaže svojo svobodo in drugačen način pristopa k poslušalcu (25).

V načinu (po)govora se vrača k nekaterim opuščnim metodam, kot je na primer memorativni ali katekizemski način. Tako je npr. s poslušalci ponavljal pomembne besede iz vsakdanjega življenja: »Prosim, hvala, oprostite!« – »*Prego, grazie, scusi!*« (Papež Frančišek 2016a, 266). Podobno kot Kristus v prilikah papež Frančišek uporablja številne prisposodbe in ubeseditve izkušenj iz življenja, da bi evangeljsko sporočilo približal poslušalcem. Kakor Kristus sprašuje apostole, ali in kako so slišano razumeli. Frančišek ustvarja zbranost in tihoto (pri maši, v govoru), ki sogovorniku daje čas za premislek. S tem ustvarja dialoško vzdušje; spodbuja k osebni razmišljanju. (Valković 25–28)

V Frančiškovih besedah ni čutiti naučenosti, še manj vzvišenosti. Govori iz izkustva kristjana in vzgojitelja, spovednika, duhovnega voditelja in predstojnika, ki mu je dalo pravi uvid v področje njegovega delovanja. Ne govori kot pravičnik, ampak kot grešnik med grešniki, kot človek, ki je deležen Božje izvoljenosti, milosti in usmiljenja (Frančišek 2016, 46). Ni njegova zasluga, da je glede na svoj položaj obvarovan marsikaterih nevarnosti greha. Zato razume in sprejema grešnika, kakor Bog sprejema in ljubi njega. Navaja: »Samo tisti, ki sebe prepozna kot ranljivega, je sposoben solidarnega bratskega delovanja.« (Bergoglio 2014, 26)

Frančiškove besede so kdaj arbitrarne, mogoče jih je razumeti tako ali drugače, zato mora pozneje sam ali drugi izrečeno pojasnjevati. Vendar njegove besede poslušalca ne pustijo ravnodušnega. Sem sodijo primeri in trditve kot npr. revna Cerkev za revne; pastir mora slediti čredi, tudi če se sam nalezje njenega duha; duhovniki ne smejo izvajati »pastoralne carine«; tudi marsovca bi krstil, če bi prošil za krst; kdo sem jaz, da bi sodil homoseksualce; ne smemo nenehno govoriti o splavu, kontracepciji, homoseksualnosti; zapoved ljubezni je pomembnejša kot zapoved nedeljske maše; svarilo vatikanskim uslužbencem pred glavnimi grehi kurije (Francesco 2015), kar velja tudi za druge poklice, ki morajo razumeti, da smo vsi podvrženi nepopolnostim in napakam ipd.

Zaslужni papež Benedikt XVI. svojemu nasledniku priznava »pogum« in »novi slog«, »gibčnost, dinamičnost in odprtost«, stil »praktične preнове« (Benedikt 2016, 38; 51; 200).

### 3. Pastoralni program

Predstavitev Frančiškovega pastoralnega programa zahteva poleg primerjave s programi in usmeritvami njegovih predhodnikov še druge primerjave, tako npr. z osnovami pastoralnoteoloških načel, ki jih zagovarja današnja teologija. V nadaljevanju bodo navedena predvsem evangelijska načela, ki jih Frančišek uresničuje.

Kakor Janez Pavel II. z okrožnico *Odrešenik človeka (Redemptor hominis, 1979)* in Benedikt XVI. z okrožnico *Bog je ljubezen (Deus caritas est, 2005)* je Frančišek v apostolski spodbudi *Veselje evangelija (Evangelii gaudium, 2014)* nakazal glavne poudarke svoje službe. V njej odpira dve področji prenove Cerkve: 1. pastoralna prenova, ki obsega življenje in poslanstvo Cerkve; 2. prenova cerkvenih struktur, zlasti rimske kurije. Zanima nas predvsem prva, ki zadeva verujoče; uresničuje se na različnih ravneh osebnega in občestvenega življenja, medtem ko je druga vezana na ožji krog ljudi in ustanov. Tudi o slednji bo navedenih nekaj misli.

#### 3.1 Pastoralna prenova

Ob izvolitvi v papeško službo Frančišek ni predstavil načrta (programa) svojega dela, še manj je z njim konkuriral kakemu »protikandidatu«. Njegov načrt je Božji načrt odrešenja, zapisan v *evangeliju in dejanjih Cerkve*, torej *verba et facta*, kakor navaja današnja pastoralna teologija. V času Frančiškove papeške službe so se oblikovale prepoznavne poteze njegove duhovne in pastoralne misli. Navajam nekaj le-teh, ki se bolj kot na deklarativni kažejo na konkretni ravni, na ravni odnosov v sami Cerkvi in v njenem odnosu do sveta.

1. Papež Frančišek uresničuje načelo Janeza Pavla II., da je »človek pot Cerkve« (Janez Pavel II. 1979, 12). To izpričuje njegov odnos do človeka, sprejemanje njegove enkratnosti in individualnosti v konkretnih, zlasti težavnih razmerah. Poznavalci pravijo, da je bil Bergoglio kot župnik, pozneje kot škof vedno tam, kjer je bil človek v stiski, sam, zapuščen ali zavržen. Ni ga bilo treba klicati. Dobri pastir je tam, kjer so ovce. Iz evangelija so znani Jezusovi vzorci srečevanja z ljudmi: videl je Zaheja in ga poklical; njegova radovednost je bila nagrajena (Lk 19, sl.). Levija (Mateja) je srečal pri mitnici in ga nagovoril, da je šel za njim (Mt 9,9). Apostole je našel pri opravljanju njihovega poklica – ribarjenju in popravljanju mrež; poklical jih je, naj gredo za njim, in so šli (Mt 10,2; Lk 6,13). Tako nekako v srečevanju z ljudmi ravna tudi papež Frančišek. Pomemben mu je človek, s katerim se srečuje; ta je deležen njegovega dobrohotnega pogleda, besede in objema.

Sveto leto »obličja usmiljenja« je priložnost, da nam Božje usmiljenje pokaže podobo in pot našega usmiljenja (Papež Frančišek 2015b). Če kdaj, je treba danes s Kristusom reči: »Ljudstvo se mi smili.« (Mt 15,32) Siromak, bolnik, ostareli, zapuščeni, na rob življenja odrinjeni človek, razočaranec in obupanec, iskalec resnice in sreče, zapornik in grešnik – vsi živijo med nami. Ali jih znamo videti, se jim približati, jim pomagati? Najprej se je treba – tako kot papež Frančišek – z njimi identificirati. Brez dvoma: Bog se približuje nam, da bi se tudi sami približali drugim.

Poleg človeka nasploh Frančišek posveča največjo skrb družini. Tudi družina je »pot Cerkve« (Janez Pavel II. 1994b, 14). To potrjujeta tudi izredna (2014) in redna (2015) škofovska sinoda o družini, poročilo prve in dokument druge ter posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* (2016).

2. »Oznanilo evangelija« je osrednji program papeža Frančiška. Navdihuje se ob apostolski spodbudi *O evangelizaciji (Evangelii nuntiandi, 1975)* Pavla VI., v apostolski spodbudi *Veselje evangelija (Evangelii gaudium, 2014)* pa nakazuje glavne smernice svoje papeške službe. Kaj želi z njimi povedati?

Osrednje mesto v pastoralni, ki se prične z evangelizacijo, z oznanjevanjem, pripada Božji besedi. Frančišek izkoristi vsako priložnost, da pri srečevanju z ljudmi – pri vsakdanji maši, ob opoldanskem nedeljskem nagovoru, pri drugih sprejemih – poslušalcem razlaga sporočilo evangelija. Njegova duhovnost je evangelijska. To je delal že v času svoje škofovske službe, v kateri je po metodi sv. Ignacija Lojolskega vodil številne duhovne vaje, objavljaj duhovne misli in spodbude. V ospredju je duhovni, ne eksegetični vidik sporočila. Frančišek prijateljuje in goji »domačnost s svetopisemskim besedilom«, kakor navaja J. M. Arancedo v svoji spremni besedi (Bergoglio 2013, 6). Evangelij prinaša veselje in srečo, po kateri človek hrepeni. »Veselje evangelija« mora najprej izkusiti oznanjevalec sam. Tedaj je sposoben veselo oznanilo posredovati drugim. Kakor na lastni koži doživlja grešnost in zavrženost, tako mora doživeti tudi usmiljenje in odrešenje.

Navajamo nekaj izhodišč in navedkov iz Frančiškovega načina oznanjevanja: Nova evangelizacija, ki jo Frančišek povzema po Pavlu VI., je namenjena vsem ljudem: verujočim, ki živijo po veri (spolnjujejo zapovedi, obiskujejo mašo, prejema jo zakramente); krščenim, ki ne živijo iz krsta, a jim Cerkev želi pomagati na poti spreobrnjenja in vere (prim. stanje v Južni Ameriki); oddaljenim, ki jih Cerkev ne sme pozabiti; nevernim, ki evangelija ne poznajo ali so ga zavrgli (Papež Frančišek 2014, 14). Uboštvo in revščina se kažeta na družbeni in ekonomski ravni, prav tako pa tudi na moralni in verski.

Oznanilo evangelija nasprotuje oznanjevalec, ki se drži, »kakor bi bil na pogrebu«, ki oznanja »postni čas brez veselja« (Papež Frančišek 2014, 10; 6). Zgled prvih kristjanov govori, da so bili v času trpljenja in preganjanj veseli, da so »bili vredni trpeti zasramovanje« zaradi Kristusa (Apd 5,41).

Oznanilo je vedno oznanilo odrešenja, ki človeka postopoma privede k Bogu. V moralni in pastoralni teologiji se vedno bolj upošteva tako imenovani »zakon postopnosti« (*lex gradualitatis*). To se izraža na številne načine. Pri spovedi se prične z obžalovanjem: »Žal mi je, da mi ni žal«, kajti že to, »da kdo gre k spovedi, pričuje o začetku kesanja /.../, o želji po spreobrnjenju« (Frančišek 2016, 40–41). Mladim, neporočenim, ločenim itd. govori: »Ljubezen gre skozi različne stopnje rasti in dozorevanja; skrbeti je treba za njeno rast, da bosta kandidata dozorevala v odločitvi za sklenitev trajnega zakona.« (Papež Frančišek 2016a, 123–125)

Bergoglijevo škofovsko geslo, ki oblikuje njegovo življenje, se glasi: »*Miserando atque eligendo*.« (Frančišek 2016, 22) Uči, da je greh rana, ki boli; človek potrebuje ozdravljenje, bližino in sočutje, ne pa kemično čistilnico, ki čaka na vnovično

čiščenje (34). »Ni greha, ki bi ga ne bilo mogoče odpustiti, ker noben greh ni večji od Božje vsemogočnosti.« (Carello 2014, 26)

Takšen način oznanjevanja je prepričljiv tudi tistim, ki so daleč od Cerkve, in celo nevernim. Poslanstvo gradi na zavesti, da Cerkev prihaja v Božjem imenu, ne v svojem. Zaupa, kakor Kristus zaupa njej in človeku; zaupa v njegovo navzočnost in bližino, milost in delovanje. Tako premaguje človeške zadržke, kot so strah, zavedanje svoje majhnosti in nesposobnosti pred svetom in sprejetimi nalogami. Svoje dejavnosti ne utemeljuje na lastnih močeh, ampak – podobno kot apostol Pavel – na Kristusovi moči (Flp 4,13).

Oznanilo evangelija se dotika tudi družbenih vprašanj, ljudi, ki sprejemajo politične odločitve (Papež Frančišek 2014, 283–313). Politiki, torej tudi ljudem v politiki, je treba »vrniti dobro ime«, saj gre za »eno najvišjih oblik bratske ljubezni«, kajti politika je prostor »dialoga in povezovanja« (286; 284).

3. »Poslanstvo« (*missio*) je temeljna naloga Cerkve. »Pojdite po vsem svetu /.../« (Mt 28,20). »Misijonsko delovanje je vzorec vsakega delovanja Cerkve«, ki prehaja od »ohranjevanja k odločno misijonski pastoralni« (Papež Frančišek 2014, 15). To velja tako za južnoameriške kot tudi za evropske razmere ali misijonske razmere v tretjem svetu. Poslanstvo vsebuje različne prvine, ki jih v nadaljevanju navajamo.

Cerkev je na poti: je potujoče Božje ljudstvo, je podoba človeštva, s katerim živi in potuje. Njena značilnost je v tem, da ne samo sledi svetu, ampak mora zaradi spoznanja svojega poslanstva iti korak pred njim. Vzor takega ravnanja je Abraham, ki ga je Bog poklical, naj zapusti dosedanje bivališče in gre za klicem v neznano deželo. Podobno so ravnali preroki, ki so bili poklicani za oznanjevalce Božje Postave in glasnike odrešenja. Klic je bil namenjen tudi izvoljenemu ljudstvu, Izraelu, ki naj drugim ljudstvom kaže pot k Bogu, Stvarniku in začetniku vesolja. Božji klic so spoznali Modri z vzhoda, ki so iskali Novorojenega kralja. Na podobno pot so bili poklicani apostoli in drugi oznanjevalci evangelija vse do naših dni. Prenesimo dogajanje v sedanje razmere: poklicani slišijo, prepoznajo in sprejmejo Božji klic. Njihov odgovor je tudi drugim znamenje, da in kako je na Božji klic treba odgovoriti. Cerkev mora danes potovati z drugimi in pred drugimi, jim kazati pot. Koncil je Cerkev obravnaval kot »luč narodom« – »*Ecclesia lumen gentium!*« Njena naloga je služnje, ne vladanje, pokorščina Svetemu Duhu, ne človeku ali svetnim vzorcem, zvestoba naravnemu in razodetemu moralnemu zakonu (Janez Pavel II. 1994a in 1995).

### 3.1.1 Pastoralne metode

Iz povedanega lahko prepoznamo nekaj načel, pomembnih za pastoralno delovanje Cerkve. Načela izhajajo iz duhovnega obzorja, ki ga Frančišek želi posredovati Cerkvi in današnji družbi (Roberts 2015).

1. »Dialog« je začetek izpolnjevanja poslanstva Cerkve. Poslana je k vsem narodom, da v različnih časih in razmerah oznanja evangelij, človeku služi in ga posvečuje. Vsebinsko in način dialoga je začrtal koncil: sprejemati svet, razumeti njegove težnje, sprejemati od njega, kar je dobro, in pozitivne pobude (CS, 43). Cerkev

oznanja in pričuje, daje, a tudi sprejema od sveta vrednote, ki jih svet (človeštvo) priznava. Zakonitost dajanja in sprejemanja velja tudi za posameznega človeka.

Frančišek pogumno in neposredno nagovarja vernike: razlaga Božje sporočilo, opozarja na nedoslednosti (napake, grehe) v Cerkvi. Tako je 22. decembra 2014 ob voščilu kardinalom opozoril na 15 bolezni (grehov) klerikov, med drugim na stremuštvu, brezbriznost, duhovno lenobo, »Alzheimerjevo bolezen« (pozabljivost), življenjsko shizofrenijo ... (Francesco 2014). Vsemu človeštvu pa oznanja Božje in človeško »obličje usmiljenja«, ki odpira človeku nove možnosti za prihodnost.

Cerkev stoji danes pred vprašanjem: ali je edina, ki verodostojno prinaša prvine evangelija, ali pa tudi v drugih verstvih in kulturah odkriva »semena Besede« – *semina Verbi* (M, 11). Odgovor: Cerkev ni edina nosilka besede (resnice, vrednot), ki je vpisana v človeško srce in iskanje. Zato se nima za »edinega naslovnika evangelizacije ali za edinega evangelizatorja« (Bergoglio 2013, 43–44).

2. Posebna skrb papeža Frančiška velja revnim in ubogim: zapostavljenim, preganjanim, trpečim, pozabljenim, izgnancem, ljudem z roba družbe, tudi obrobni in nedosledni kristjanom. Revnih – različnih vrst in na različnih ravneh – je danes veliko. So izziv za družbo in Cerkev. Bergoglio ponavlja: »Revna Cerkev za revne!« Trditev je arbitrarna; ljudje jo razlagajo različno. Nekateri menijo: Cerkev naj se odpove imetju, ki ga ima, dediščini kulturne preteklosti; naj opusti prijateljstvo z bogatimi in uglednimi in naj živi revna med revnimi; naj se ne ukvarja z nobeno pridobitniško dejavnostjo ... Drugi odgovarjajo: kar je pridobila, je last vsega človeštva (kulturne dobrine); potrebuje gmotne in druge dobrine za vzdrževanje oseb, ustanov, za pomoč potrebnim, za ustvarjanje novih dobrin itd. Zopet drugi in z njimi Frančišek: v duhu evangeljskih blagrov je treba najprej skrbeti za »uboštvo duha« (Mt 5,1 sl.), ki navdihuje pravi odnos do sveta in dobrin.

Med revnimi so danes tudi številni verniki (oddaljeni kristjani), ki živijo na obrobju Cerkve. Napačno je, če se Cerkev (duhovniki) ukvarjajo zgolj s »česanjem ovac, z nameščanjem navijalk«, to je z ukvarjanjem z verniki, ki so »v ograji«, zanemarjajo pa tiste, ki so »v nevarnosti« (Carello 2014, 111). S temi se je Bergoglio srečeval v svojih dosedanjih službah. Uveljaviti je treba evangeljsko načelo: najpomembnejše vprašanje ni, kdo si, v kaj veruješ, zakaj si takšen, ampak oznanilo evangelija, ki nagovarja konkretnega človeka v njegovih razmerah. Med uboge je treba prištevati tudi tiste, ki drugim – ubogim in revnim – kradejo vrednote.

V krožnici *Hvaljen, moj Gospod* (Papež Frančišek 2015a) papež Frančišek na številnih mestih navaja povezavo med neodgovornim ravnanjem s stvarstvom ter revščino najrevnejših.

3. »Metoda izključevanja« za Frančiška ni sprejemljiva (Papež Frančišek 2016a, 67). Prisotna je na mnogih ravneh: v politiki, gospodarstvu, kulturi, v družbenem življenju in tudi na verskem področju. Metodi izključevanja je lastno, da v siromaštvu in na družbenem robu živeče, prav tako kristjane, ki se verskega življenja udeležujejo le občasno, prepušča njihovi revščini in družbeni izključenosti. Številni so tako izključeni iz soudeležbe pri dobrinah, namenjenih vsem ljudem (Papež Frančišek 2015a), nekateri tudi pri verskih dobrinah (Papež Frančišek 2016a). Prihaja do absurda: druž-

ba, ki se sklicuje na človekove pravice in spoštovanje načel, človeka zanemarja.

Metoda izključevanja se pojavlja tudi na pastoralni ravni kot »nekakšna carinarnica« ali »carinska postaja« (Papež Frančišek 2014, 12; 47; Papež Frančišek 2016a), ki najprej presoja, ali ima poslušalec pogoje za sprejem evangelija, prosilec za zakramente in zakramentale. Gre za pastoralno uravnalovko, ki ne upošteva dejanskega stanja in zmožnosti vernikov. Preseganje obstoječega je mogoče doseči najprej z dialogom s človekom, ki pričakuje, da bo sprejet, razumljen, upoštevan v vseh svojih lastnostih, nato z nadgradnjo obstoječega stanja kot sodelovanjem z Božjim klicem in milostjo.

### 3.2 Prenova cerkvenih struktur

Cerkev se zaveda, da »se mora nenehno prenavljati« (*Ecclesia semper reformanda*), kakor pravi načelo, ki ga pripisujejo sv. Avguštinu. V duhu evangelija Cerkev oznanja spreobrnjenje, ki je tesno povezano z vero (Mr 1,15). Nekateri so (bili) zlasti pozorni, kaj bo Frančišek storil za prenovo Cerkve, njenih osrednjih ustanov, tudi krajevnih Cerkva, ki so zaradi različnih dogajanj izgubile zaupanje ljudi.

1. Čeprav »spreobrnjenje« (*metanoia*) velja za osebno moralno zahtevo in kvaliteto, ji tako Pavel VI. v apostolski konstituciji *Paenitemini* (1966) kot Frančišek v apostolski spodbudi *Veselje evangelija* dajeta družbeno in občestveno ter eklezijsko in pastoralno razsežnost. Grška beseda *metanoia* pomeni spremembo človekove miselnosti, to pa vpliva na zunanje ravnanje osebe in družbe. Papež Frančišek govori o »pastoralnem spreobrnjenju«, torej poziva k novemu misijonarskemu zagonu (Papež Frančišek 2014, 27; 25–49). Najprej se mora spreobrniti »vsa Cerkev«, ki se mora zavedati svojega misijonskega poslanstva in se v duhu evangelija nenehno prenavljati. Podobno velja za njene ustanove (strukture), ki morajo postajati »vedno bolj misijonarske«. Spreobrnjenju nasprotuje sklicevanje, da »smo vedno delali tako«. Iskati je treba nove načine oznanjevanja in približevanja svetu, nove poti za razumevanje njegovih potreb.

Spreobrnjenje potrebuje papeška služba, med drugim s tem, da daje večja pooblastila krajevnim Cerkvam, da se tako uveljavlja cerkvena zbornost ter decentralizacija; škof mora iskati nove načine sodelovanja, da bodo ljudje enega duha in enega srca; škofija mora stopiti na pot prepoznavanja, očiščevanja ter prenove v času in prostoru; župnija, ki živi in deluje sredi domov, mora postati skupnost občestev. Cerkev mora biti kritična glede svoje pastoralne dejavnosti, v oznanjevanju mora iskati novo govorico sprejemanja in usmiljenja, da jo bodo ljudje razumeli, jo sprejemali kot svoj dom. Bolj kot skrbi, da ne bi zašla v herezijo, se mora izogibati temu, da bi okostenela v svojih predpisih in obstoječih strukturah.

Pričakovanja, da bo papež Frančišek posegel v prenovo cerkvenih ustanov, ki so odgovorne za podobo Cerkve v lastnih očeh in očeh sveta, se sicer uresničujejo, ni pa mogoče tega doseči zgolj z dokumenti na deklarativni ravni. Naštevamo nekaj pomembnejših ustanov in dokumentov v tej smeri: Motuproprij *Fidelis dispensator et prudens* za usklajevanje ekonomskih in administrativnih vprašanj (2014), motuproprij *Tajništvo za komunikacije* (2015), motuproprij *Mitis Iudex*

*Dominus Iesus* o prenovi kanoničnega postopka v zvezi z razglasitvijo ničnosti zakona (2015), apostolska spodbuda *Beni temporalis* za ekonomske in finančne zadeve (2016), *Tajništvo za laike, družino in življenje* (2016).

Tudi druge ustanove, kot na primer cerkveni mediji, se morajo zavedati, da v Cerkvi opravljajo pomembno in odgovorno nalogo. Poučiti se morajo o hierarhiji resnic, da ne bodo govorili »več o postavi kot o milosti, več o Cerkvi kot o Jezusu Kristusu, več o papežu kot o Božji besedi« (38).

2. Apostolska spodbuda *Veselje evangelija* se dotika nekaterih konkretnih vidikov »pastoralne preнове«, ki jih navajamo v skrajšani obliki (50–109). Ti vidiki so:

Zavračati je treba ideološke in miselne zmote časa, kot so individualizem, relativizem, pesimizem, naveličanost, pragmatizem, kriza istovetnosti, zapiranje v ozke kroge, prav tako porabniško miselnost, ki človeka siromaši.

Zakramentalizacija brez evangelizacije ne doseže svojega namena, administracija namesto pastorale je korak v prazno; duhovnost brez Boga ter pojemanje vneme za Božjo stvar ne rodi sadov.

Obnoviti je treba skrb za družino, občestva in ustanove, prečiščevati kulturo, ovrednotiti ljudske pobožnosti, graditi novo družbo razumevanja, solidarnosti, odpuščanja in usmiljenja.

Cerkev naj podpira odprtost, nesebičnost, občestvenost, življenje iz Božje besede, milosti in karizem; negovati je treba ustvarjalnost in prenavo.

Pastoralna prenova je utemeljena na standardnih pastoralnih dejavnostih, kot so: oznanjevanje, bogoslužje in služenje človeku v zavesti, da se s tem približujemo Bogu in Mu služimo v človeku.

Globalizacija brezbriznosti se lahko vtihotapi tudi v pastoralno delo, če to izključuje in pozablja obrobne, revne in zapostavljene ipd.

3. V pastoralno prenavo je treba vključiti družbeno razsežnost evangelizacije (176–258). Pri tem je treba upoštevati antropološka, teološka in družbena izhodišča ter duhovne vidike, kot so:

Družbeni nauk Cerkve je integralni del verskega nauka; izhaja iz resnice, da je Bog postavil človeka v svet, da v konkretnem življenju oblikuje sebe in družbo v duhu pravičnosti, dela za skupni blagor, solidarnosti in razvoja.

Božje kraljestvo je eshatološka stvarnost, vendar se uresničuje v konkretnem življenju, v skrbi za stvarstvo, ki je človeku zaupano; to presega ekološki vidik v zavedanju, da brezbriznost do stvarstva, ki je skupni dom človeštva, najbolj prizadene revne in nemočne (papež Frančišek 2015a);

Spomin (spominjanje) kot pomemben vidik oznanjevanja na osebni in občestveni ravni nas opozarja na Božje delo v zgodovini izvoljenega in novozaveznega ljudstva ter na osebni ravni (Bergoglio 2013, 92–98).

Pomemben dejavnik apostolskega dela je duhovnost, ki se napaja iz Svetega pisma, molitve, duhovnih dejavnosti, pa tudi ljudskih pobožnosti, ki so zlasti blizu južnoameriškim ljudstvom (Carello 2014, 48).

Človeku je zaupano življenje, ki je na številne načine ogroženo: gre za nerojene, uboge, prizadete, enostarševske družine, ki potrebujejo posebno skrb človeka in družbe.

Človeške vrednote so krhke; mogoče jih je ohraniti in zavarovati v dialogu ter sodelovanju ljudi različnih prepričanj in verske pripadnosti; tako dobi dialog svojo združevalno vlogo.

## 4. Sklep

Razprava podaja bežen prikaz Frančiškove osebnosti in pastoralne usmeritve z vidika številnih pozitivnih odzivov. Na pripombe določenih krogov, ki izražajo kritično mnenje, se nismo ozirali (Roberts 2015). To bi zahtevalo skrbnejšo primerjavo in analizo dejstev. Naj bo dovolj, če navedemo mnenje Benedikta XVI., ki pravi: »Če bi papež vedno prejemal samo odobravanje, bi se morali vprašati, ali morda česa ne dela prav. Kajti v tem svetu je Kristusovo oznanilo pohujšanje, ki ga je Kristus sam doživljal (Benedikt XVI. 2016, 43).

Frančišek noče biti ne filozof ne teolog, ampak pastir. To pričakuje tudi od škofov, voditeljev krajevnih Cerkva. Njegovi nagovori pri dnevnih mašah, ob srečanjih z verniki in drugače mislečimi z vsega sveta pričajo, da mu današnja teološka, etična in duhovna misel ni tuja. O tem govorijo njegova objavljena dela (v španščini, v prevodih), ki obravnavajo vprašanja duhovnosti vsakdanjega življenja. V razlagi Božje besede poudarja bolj duhovno kot eksegetično razsežnost sporočila. V apostolski spodbudi *Veselje evangelija* pravi, da je značaj in pomen evangelija človeku oznaniti in posredovati veselje. To ponavlja tudi v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni*. Gre za spolnjevanje trojnega poslanstva Cerkve: oznanjati, slaviti in služiti; povsod – v družini, cerkvi, občestvih, v javnosti. Zato mora govorica Cerkve ljudi tudi danes presenečati, kakor jih je presenečala Kristusova govorica.

V duhu sv. Avguština se Frančišek zaveda, da je treba dati človeku prednost pred kakršno koli drugo službo ali naslovom (Benedikt XVI. 2006, 28). Zato se ob srečanju s človekovo resnično potrebo ne sprašuje o ničemer drugem razen o tem, kako mu biti blizu. Zaveda se, da mora po Kristusovi besedi in zgledu služiti malim, revnim, pomoči in ljubezni potrebnim. To velja tako na osebni kot na občestveni ravni. Nekdaj je bil v veljavi pastoralni individualizem, ki se je držal načela »Reši svojo dušo!« V novejšem času smo prešli v pastoralni komunitarizem ali celo kolektivni individualizem, v katerem je posameznik pozabljen. Kljub poudarjanju človekovega dostojanstva, svobode, pravic in enkratnosti je današnja družba na človeka pozabila. Le Cerkev, občestvo verujočih, ki izpolnjuje zaupano nalogo, je lahko sebi in družbi v oporo.

Poudarek na poslanstvu (*missio*) ne dovoli, da bi le ohranjali obstoječe, ampak je treba iskati nove vzorce pastoralne navzočnosti in dejavnosti Cerkve za človeka. To pomeni, da je treba iti na ulice, med verne in neverne, oddaljene in drugače misleče, v razmere, v katerih človek živi, dela, išče, doživlja vzpone in padce, si prizadeva za bolj človeško življenje, trpi in vstaja. Za takšne korake pa je potrebno pastoralno spreobrnjenje.



## Kratice

- B** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O bogoslužju* (*Sacrosanctum concilium* – SC).
- BR** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O Božjem razodetju* (*Dei Verbum* – DV).
- C** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *O Cerkvi* (*Lumen gentium* – LG).
- CS** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. Pastoralna konstitucija *Cerkev v sedanjem svetu* (*Gaudium et spes* – GS).
- M** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1964. *Odlok o misijonskem delovanju Cerkve* (*Ad gentes* – AG).

## Reference

- Benedik, Metod.** 1989. *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.* Celje: Mohorjeva družba.
- Benedikt XVI.** 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen* (*Deus caritas est*). Prev. Adolf Mežan in Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- . 2016. *Zadnji pogovori.* Pogovor vodil Peter Seewald. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- Bergoglio, Jorge Mario.** 2013. *Odprt um, verujoče srce.* Prev. Damjana Pintarič. Ljubljana: Družina.
- . 2014. *Resnična moč je služenje.* Prev. Damjana Pintarič. Ljubljana: Družina.
- Carello, Rosario.** 2014. *Pripovedi o papežu Frančišku: Življenje v osemdeseth zgodbah.* Koper: Ognjišče.
- Francesco.** 2014. Presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana, Discorso del Santo Padre Francesco. La Santa Sede, 22. december. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html) (pridobljeno 6.9.2016).
- . 2015. Presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana, Discorso del Santo Padre Francesco. La Santa Sede, 23. december. [http://www.papa-francesco\\_20151221\\_curia\\_romana.htn](http://www.papa-francesco_20151221_curia_romana.htn) (pridobljeno 1.10.2016).
- Frančišek.** 2016. *Božje ime je usmiljenje.* Pogovor z Andreo Torniellijem. Prev. Andrej Turk. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1979. *Okrožnica Človekov Odrešenik* (*Redemptor hominis*). Cerkevni dokumenti 2. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1994a. *Okrožnica Sijaj resnice* (*Veritatis splendor*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 52. Ljubljana: Družina.
- . 1994b. *Pismo družinam* (*Lettera alle famiglie*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 54. Ljubljana: Družina.
- . 1995. *Okrožnica Evangelij življenja* (*Evangelium vitae*). Prev. Franc Oražem. Cerkevni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- Papež Frančišek.** 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija* (*Evangelii gaudium*). Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2015a. *Okrožnica o skrbi za skupni dom Hvaljen, moj Gospod* (*Laudato si'*). Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana, Družina.
- . 2015b. *Motu proprio Obličje usmiljenja* (*Misericordiae vultus*). Prev. Miran Špelič in Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti – Nova serija 23. Ljubljana: Družina.
- . 2016a. *Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni* (*Amoris laetitia*). Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. *Apostolsko pismo v obliki Motu proprio Gospod Jezus, usmiljeni sodnik* (*Mitis iudex Dominus Iesus*). Prev. Viktor Papež in Stanislav Slatinek. Cerkevni dokumenti 151. Ljubljana: Družina.
- Roberts, Tom.** 2015. All'assemblea generale della Conferenza episcopale USA, i vescovi sono lenti nel recepire la visione di chiesa di Francesco, 1. december. <http://www.i-vescovi-usa-lenti-nel-recepire-la-visione-della-chiesa-di-francesco> (pridobljeno 25.7.2016).
- Valković, Jerko.** 2015. Papa Franjo i novi oblici komunikacije u naviještanju radosti Evandjelja. *Riječki teološki časopis* 23, št. 1:19–42.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 76 (2016) 3/4, 649–662  
 UDK: 070:272(497.4)“ 1945/1948”  
 Besedilo prejeto: 07/2016; sprejeto: 11/2016

*Neža Strajnar*  
**Slovenski Primorec,  
 goriški katoliški tednik (1945–1948)<sup>1</sup>**

*Povzetek:* V prispevku je predstavljen katoliški tednik *Slovenski Primorec*, ki ga je izdajal krog vplivnih goriških duhovnikov in je izhajal v Gorici med letoma 1945 in 1948. Prispevek skuša osvetliti pomen in okoliščine izdajanja *Slovenskega Primorca* v obdobju, ko so na Slovenskem potekale velike družbene spremembe. Glavne značilnosti časopisa *Slovenski Primorec* so bile zavzemanje za demokracijo, krščanstvo in slovenstvo, antikomunistična usmeritev ter jasen in neposreden način pisanja. Tako je bil *Slovenski Primorec* mnogo več kot zgolj verski časopis in je bil za Slovence na Goriškem tudi vir informacij o dogajanju v Cerkvi, družbi in politiki, posebej pa tudi o krivicah, ki so se dogajale katoličanom pod novo komunistično oblastjo v Sloveniji. Spregovoril je tudi o povojnih pobojih – sprva sicer zelo previdno, saj ni želel negativno vplivati na izid določanja meje. V Jugoslaviji je bil *Slovenski Primorec* prepovedan, jugoslovanska oblast pa je na različne načine poskušala omejiti njegovo širjenje in vpliv tako na območju Cone A pod Zavezniško vojaško upravo kot na območju Cone B pod jugoslovansko vojaško upravo. *Slovenski Primorec* je pomembno pripomogel k povezovanju katoliške skupnosti Slovencev na Goriškem.

*Ključne besede:* *Slovenski Primorec*, katoliški tisk, katoliška skupnost v Gorici, Zavezniška vojaška uprava, 1945–1948

*Abstract:* **The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)**

The article presents the Catholic weekly *Slovenski Primorec* that was published by a circle of influential priests in Gorica (Gorizia) from 1945 to 1948. It tries to elucidate the importance and circumstances of publication of the *Slovenski Primorec* in a period of large social changes in Slovenia. The main traits of the *Slovenski Primorec* were its efforts in favor of democracy, Christianity and Slovenianness, anticommunist orientation and a direct and clear way of writing. The *Slovenski Primorec* was thus much more than a religious newspaper; it was for the Slovenians in the Gorica area a source of information on developments in the Church, society and politics, especially on the injustices suffered by the Catholics under the new communist authorities in Slovenia. It spoke of the post-war killings, very

<sup>1</sup> Prispevek predstavlja del rezultatov raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

carefully at first in order not to negatively influence the outcome of determination of the Italy-Slovenia border. The *Slovenski Primorec* was forbidden in Yugoslavia; the Yugoslav authorities tried in various ways to limit its circulation in Zone A under the Allied military administration as well as Zone B under the Yugoslav military administration. The *Slovenski Primorec* contributed in many important ways to the binding of the Slovenian Catholic community in the Gorica area.

*Key words:* *Slovenski Primorec*, Catholic press, Catholic community in Gorica, Allied administration, 1945–1948

## 1. Uvod

*Slovenski Primorec*<sup>2</sup> je bil katoliški tednik, ki je izhajal v Gorici od avgusta 1945 do konca leta 1948, ko se je združil s tržaškim listom *Teden* in se preimenoval v *Katoliški glas*. Ni bil le verski tednik, ampak je prevzel tudi funkcije informativnega, kulturnega in političnega časopisa. Duhovniki, ki so bili za ustanovitev časopisa glavni pobudniki, so se zavedali pomena in vpliva tiska na življenje ljudi. Šlo je za »idejno močno nabit časopis, ki ga je navdihoval in preveval tako splošni cerkveni krščansko-socialni nauk kot bolj specifično nauk papeža Pija XII«. (Černic 2007, 348) V skladu s papeškimi enciklikami je komunizem obsojal. Podpiral je priključitev Primorske k Jugoslaviji, hkrati pa zahteval demokratično in do vere tolerantno državo.

Zaradi pomanjkanja zapisov o opredelitvi slovenskih duhovnikov glede političnih in družbenih sprememb po koncu druge svetovne vojne na Slovenskem je *Slovenski Primorec* dragocen vir, ki prinaša dober vpogled v stiske, občutja in razmišljanja katoliške strani v tem obdobju. Komunistični sistem, ki se je po vojni vzpostavil v Sloveniji, ni dovoljeval »razlik v razmišljanju« in je bil veri zelo nenaklonjen. *Slovenski Primorec* pa je izhajal v Gorici, ki je bila tedaj pod Zavezniško vojaško upravo,<sup>3</sup> kar je ustvarjalcem omogočalo, da so svoja stališča lahko izražali prosto. Pri tem so sicer tvegali, da jih bo komunistična oblast preganjala, če bi Gorica prišla pod Jugoslavijo. Negotovost v tem zgodovinskem obdobju je lepo strnil eden izmed soustvarjalcev *Slovenskega Primorca*: »Kaj bo z nami? Kam bomo prišli? Trojna možnost: Titova Jugoslavija – Italija – Zavezniška uprava še nadalje.« (Dnevnik, 8. 1. 1946).

Časopis je izhajal najprej vsako sredo, nato pa vsak četrtek od 29. avgusta 1945 do 29. decembra 1948. Prvo leto je *Slovenski Primorec* izhajal na štirih straneh

<sup>2</sup> *Slovenski Primorec* je po zaslugi projekta Digitisk-Digispomin dostopen tudi v Digitalni knjižnici Slovenije (Dlib): <http://www.dlib.si/results/?query=%27keywords%3dslovenski+primorec%27&pageSize=25>.

<sup>3</sup> Beograjski sporazum, podpisan 9. 6. 1945, je določal, da se ozemlje Julijske krajine razdeli na Cono A pod zavezniško in cono B pod jugoslovansko vojaško upravo. Razmejitev je predstavljala t. i. Morganova črta, ki je v coni A pustila obe stoletni središči primorskih Slovencev, Trst in Gorico, ki sta bili hkrati tudi središči škofij. Razdelitev Julijske krajine na dve upravni coni je bila le začasna. V skladu z določili mirovne pogodbe med zavezniškimi silami ter Italijo, podpisane 10. 2. 1947 in uveljavljene 15. septembra istega leta, sta Jugoslaviji pripadla del cone A in dotedanja cona B Julijske krajine – z izjemo območja, ki je postalo del Svobodnega tržaškega ozemlja. (Čepič 2005, 814) Gorica je tako že leta 1947 postala del Italije.

manjšega formata (34,5 x 25 cm), nato pa na dveh ali štirih straneh večjega formata (50 x 25 cm), in sicer v več kot dva tisoč izvodih.

Sodobno slovensko zgodovinopisje je *Slovenski Primorec* v veliki meri prezrlo, zato ga predstavljamo v tem prispevku.

## 2. »Če bi imel na izbiro, ali sezidati novo cerkev ali pa osnovati nov časopis, bi se odločil za zadnje« (francoski kardinal Jean Verdier)

Glavni pobudniki in soustvarjalci časopisa so bili slovenski duhovniki goriške nadškofije, ki so od leta 1945 dalje v nadškofijski kuriji prevzeli vodilne funkcije. Največji vpliv med njimi so imeli duhovniki Alojzij Novak,<sup>4</sup> Mirko Brumat,<sup>5</sup> Kazimir Humar<sup>6</sup> in Franc Močnik.<sup>7</sup> Sodelovali so tudi duhovniki Alfonz Čuk,<sup>8</sup> Rudolf Klinec,<sup>9</sup> Alfonz Marija Jožef Berbuč,<sup>10</sup> Srečko Gregorec<sup>11</sup> in Artur Zaletel<sup>12</sup> ter nekaj laikov: Polde Kemperle,<sup>13</sup> Anton Kacin<sup>14</sup> idr. Članki so bili praviloma nepodpisani, ker »so bili takrat težki časi, večkrat je bilo potrebno koga tudi zaščititi«, po drugi strani pa je bila nepodpisana izjava oziroma članek odraz mnenja celotnega uredništva oziroma večje skupine ljudi. (Paljk 2006, 70) Ustvarjalcem časopisa je bilo skupno, da so bili predani tako slovenskemu narodu kot tudi Cerkvi, njeni hierarhiji in institucijam. Želeli so, da bi Cerkev ostala vključena v javno življenje.

<sup>4</sup> Alojzij Novak (1881–1967), duhovnik, črniški dekan, stolni kanonik goriške nadškofije, publicist. O njegovem delu po drugi svetovni vojni je Boris Mlakar zapisal, da »je med goriško slovensko duhovščino zavzel položaj staroste z veliko moralno avtoriteto, ki je vzbujala spoštovanje tudi pri nasprotnikih« (1992, 292). Velik ugled si je pridobil s svojo resnostjo, dobroto, poštenostjo, načelnostjo in v vseh pogledih pokončno osebnostjo. Postal je prvi odgovorni urednik Slovenskega Primorca.

<sup>5</sup> Mirko Brumat (1897–1950), duhovnik, doktor teologije, profesor, urednik. Kot močna in samosvoja krščanska osebnost je v življenje goriških Slovencev vtisnil močan pečat. Zavzemal se je za narodne pravice primorskih Slovencev. Bil je velik nasprotnik komunizma. Kazimir Humar ga je označil kot »neutrudnega borca za svetle ideale«. Marca 1947 je postal odgovorni urednik Slovenskega Primorca in kasneje tudi njegovega naslednika Katoliškega glasa.

<sup>6</sup> Kazimir Humar (1915–2003), duhovnik, doktor moralne teologije, stolni vikar, profesor, publicist. Posebno vrednost ima njegovo časnikarsko, publicistično in uredniško delo. Nihče ne ve natančno, koliko člankov, uvodnikov in razmišljanj je napisal za Slovenski Primorec, Katoliški glas, Novi glas, bilo pa jih je zelo veliko. Bil je tudi soustanovitelj otroške revije Pastirček in njen urednik (1947–1951) ter sodelavec.

<sup>7</sup> Franc Močnik (1907–2000), duhovnik, profesor matematike, apostolski administrator, stolni kanonik, urednik. Nekaj časa je bil apostolski administrator za jugoslovanski del goriške nadškofije, dokler ga niso jugoslovanske oblasti pregnale in se je naselil v Gorici. Sodeloval je pri Goriški Mohorjevi družbi in bil vrsto let odgovorni urednik Katoliškega glasa (od leta 1955).

<sup>8</sup> Alfonz Čuk (1912–1975), duhovnik, doktor teologije, profesor.

<sup>9</sup> Rudolf Klinec (1912–1977), duhovnik, monsinjor, kancler Goriške nadškofije.

<sup>10</sup> Alfonz Marija Jožef Berbuč (1892–1957), duhovnik, župnik, publicist.

<sup>11</sup> Srečko Gregorec (1894–1972), duhovnik, pisatelj in pesnik, stolni kanonik, katehet.

<sup>12</sup> Artur Zaletel (1911–1976), duhovnik, župnik, stolniški korni vikar, bolniški kurat v Gorici.

<sup>13</sup> Leopold Kemperle (1886–1950), časnikar in publicist, politik.

<sup>14</sup> Anton Kacin (1901–1984), šolnik, literarni zgodovinar, urednik in prevajalec.

O začetkih izdavanja *Slovenskega Primorca* je monsinjor Oskar Simčič zapisal: »Peščica slovenskih duhovnikov je sklenila golih rok in brez ustrezne poklicne medijske osnove, da bo tiskala in nudila ljudem nov tednik, ki bo v poplavi marksističnih podob človeka nakazoval obrise krščanskega humanizma.« (2006, 29) Franc Močnik pa je povedal: »Ko smo videli, kako ljudem lažejo in kako blatijo Cerkev, smo se duhovniki zbrali v zakristiji stolnice in sklenili, da bomo začeli izdajati nov list.« (Rustja, 1997) Delali so torej iz golega idealizma, brezplačno oziroma kot so se sami izrazili v nekem uvodniku, da »edino plačilo, ki ga dobivajo, so psovke in preziranje od strani zaslepljenega in zapeljanega ljudstva, ki noče poslušati svojih najbolj iskrenih prijateljev in pastirjev« (*Slovenski Primorec*, 19. 11. 1947). Prav zaradi zavedanja, kako izrazito bi odsotnost verskih časopisov lahko prispevala k oddaljevanju ljudi od vere in Cerkve, so duhovniki vztrajali kljub težavam, nerazumevanju in pogosti ostri kritiki. V Slovenskem Primorcu so ustvarjalci lahko svoje mnenje izražali brez večjih omejitev, saj je bilo glasilo izven politične kontrole tedanje jugoslovanske oblasti. Finančno ga nista podpirali ne cerkvena ne državna oblast. Prebivalci Goriške (še posebej vsi tisti, ki so bili v coni A Zavezniške vojaške uprave) so se imeli v njem možnost seznanjati z novicami in mnenji, ki jih jugoslovansko časopisje ni prinašalo.

Glavo lista je po željah uredništva v januarju 1946 oblikoval znani umetnik in kipar France Gorše. Naslov *Slovenski Primorec* je ležal na kiti, spleteni iz lipovih listov, med obema besedama naslova pa se je nahajal umetelno oblikovan križ. Lipa kot simbol slovenstva in križ kot simbol krščanstva sta se lepo skladala z usmeritvijo časopisa. (Strajnar, 2007)

### 3. »Pisan bo iz ljubezni do resnice in naroda«

V uvodniku prve številke so začrtali smernice in namene novega slovenskega tednika. Zapisali so, da bo novi list »pisan iz ljubezni do resnice in naroda« (28. 8. 1945). Časopis naj bi bil prvi vrsti katoliški. Obravnaval naj bi

»vsa tista vprašanja za katere se mora katoličan zanimati, v vsa polja bo posegal, kamor katoličan sme in mora poseči. Ta polja so tako obširna, kot je prostrano področje Cerkve same. /.../ Tudi v politiko, saj je tudi ta pod božjim zakonom; tudi v politiki pride v poštev vest. /.../ Seveda ne bo naš list posegal v strankarsko dnevno politiko, kjer se tako rade sprožajo strasti. Zato ne bo glasilo nobene stranke, temveč hoče le primorsko ljudstvo vzgajati v resničnem krščanskem duhu. Ostati hoče na višini, ki jo mora imeti resnica. Resnico pa bo povedal brez strahu, brez kompromisov. Živimo v demokratični dobi in zato mora biti v tem popolna prostost.« (28. 8. 1945)

Ob prebiranju *Slovenskega Primorca* je vidno, da se je teh smernic držal. Pisci člankov so s svojimi prispevki vstopali v aktualno družbeno dogajanje in ga sooblikovali. V Sloveniji v tem obdobju to ne bi bilo mogoče, saj je komunistična oblast prepovedovala kakršno koli politično, družbeno, vzgojno-izobraževalno, karitativ-

no, socialno dejavnost na osnovi verske, osebne ali kake druge svobodne iniciative. (Valenčič, 2002) Svobode govora in tiska ni bilo. Drugačno mnenje od državno »zapovedanega« ni bilo dovoljeno, notranjepolitičnih razlik ni smelo biti. To se lepo vidi tudi, če primerjamo uvodnik prve številke Slovenskega Primorca z uvodnikom verskega lista *Oznanilo*, ki je začel izhajati v Ljubljani 1. novembra 1945. V uvodniku prve poskusne številke je generalni vikar ljubljanske škofije Anton Volk predstavil, kakšen list želi biti *Oznanilo*:

»In kaj Vam hoče oznanjati, kaj nuditi? Najprej to, kar oznanilo pomeni v naših svetih knjigah – svetem pismu, v bogoslužju in v naših molitvah. /.../ Zato Vam bo že na prvi strani redno prinašalo ali nedeljsko oznanilo Kristusa samega (evangelij) ali oznanilo apostolov (berilo) ali oznanilo skrivnostnega Kristusa – Cerkve (kratka razlaga resnic in skrivnosti). Oznanjati vam torej hoče najprej Kristusovo oznanilo. Ker pa se Jezusovo oznanilo vsak dan živo ponavlja v bogoslužju naše svete Cerkve in ima vsakodnevnem prazniku ali svetniku svoje vidno uresničenje, vidno in pomenljivo obliko, zato Vam bo naše Oznanilo s posebnim Cerkvenim koledarjem v nekaj potezah prikazovalo svetnike vsakega dne in Vam dajalo navodila za živo udeležbo pri bogoslužju.«

Slovenska Cerkev se je takoj po drugi svetovni vojni morala podrediti zahtevam Komunistične partije Slovenije, in sprva verskega tiska ni smela izdajati. Ko pa je dovoljenje dobila, je oblast zahtevala, naj bo ozko versko usmerjen. Glasilo *Oznanilo* je bilo namenjeno bolj razmišljanju o nedeljskem bogoslužju, *Slovenski Primorec* pa je na zahodni slovenski meji lahko spremljal tudi dogajanje v Cerkvi, narodu, domači in svetovni politiki. Pri tem je posebno pozornost namenjal vprašanju šolstva, socialnih problemov in reševanju krivic. Poročal je o nasilju, ki se je dogajalo v Jugoslaviji, o zablodah komunizma ter odgovarjal in nasprotoval Soškemu tedniku in Primorskemu dnevniku, ki sta prav tako izhajala v coni A Zavezniške vojaške uprave, vendar sta bila pod vplivom komunistične ideologije. Postavil se je v bran goriškemu nadškofu Carlu Margottiju, ki ga je jugoslovansko časopisje pogosto napadalo in ga prikazovalo kot velikega fašista.<sup>15</sup> V teh časopisih in pri novih jugoslovanskih oblasteh (a tudi nekaterih duhovnikih) se je pojavila zahteva,

<sup>15</sup> V času, ko je Primorska postala del Italije (z rapalsko pogodbo leta 1920), je bil goriški nadškof dr. Franc Borgia Sedej. Nadškof se je slovenskega značaja goriške nadškofije zavedal in se je slovenskemu ljudstvu, ki mu je bilo zaupano, postavil v bran. Tako je postal osrednja osebnost cerkvenih krogov v odporu proti fašizmu in obenem zatiranju Slovencev. Svojo besedo je za cerkveno in narodno stvar zastavljaj tudi v Vatikanu. (Likar 2002) Italijanska oblast je nastopila proti njemu, češ da podpira slovensko nacionalno gibanje, in je od Vatikana zahtevala njegov odpoklic. Uspela je šele leta 1931, ko je nadškof pod pritiski odstopil. Sedeju je sledil fašizmu bolj naklonjeni apostolski administrator Giovanni Sirotti, od leta 1934 pa nadškof Margotti. Za razliko od nadškofa Sedeja Margotti »ni dojel manjšinskega problema in sploh vprašanja navzočnosti Slovencev na ozemlju nadškofije«. (70) »Bil je zvest svoji domovini Italiji, po srcu dober človek, a pod stalnim fašističnim pritiskom ni hotel in ni mogel biti mučenec kot nadškof Sedej.« (Rupnik 2002, 113) Tako je nadškof Margotti leta 1940 v zaupni okrožnici »Al nostro clero nall'ora presente« (Našemu kleru v sedanjem času) slovenskim duhovnikom očital molk, zadržanost, pasivnost v ljubezni do domovine. Škofovo pismo je med slovenskimi duhovniki povzročilo veliko ogorčenje, konflikt se je potem še stopnjeval. (Tavano 1997, 285) Prav v vprašanju odnosa do nadškofa je med primorskimi duhovniki prišlo do razhajanj. Skupina okoli Virgila Ščeka se je odločno postavila proti nadškofovi narodnostni politiki, ki je zaznamovala čas pred in med vojno. Zelo kritičen do škofa Margottija je bil tudi znani in priljubljeni duhovnik Ivan Juvančič. Krog okoli Slovenskega Primorca pa se je z goriškim nadškofom zblizal in ga je začel pred preostriimi kritikami braniti.

naj se nadškof Margotti odpove »nadškofijski stolici in naj se umakne«. Še ostrejše nasprotovanje pa je izzvalo nadškofovo izobčenje<sup>16</sup> vseh sodelavcev komunističnih listov, to je Primorskega dnevnika, Soškega tednika, Lavoratoreja in Fronte Unicoja. To je ustvarilo – po besedah Okrožnega komiteja KPS za Goriško – »precejšen vtis in to ne samo med onimi, ki so načelno proti nam in ki sledijo liniji Slovenskega Primorca in liniji protikomunistične gonje nasploh, temveč tudi med našimi ljudmi, ki so še zvesti svojemu verskemu prepričanju«. Sklenili so, da je treba v nadaljevanju »kampanje za razkrinkovanje škofa fašista in raznarodovalca udariti po tem krivičnem napadu, ga prikazati kot neupravičenega in nepravilnega, ter s tem preprečiti, da bi se ljudje zaradi njega vznemirjali«. (PANG 781) *Slovenski Primorec* se je čutil dolžen nadškofa braniti in ga je podprl. Obsodil je način, kako se je postopalo z njim, zlasti nespoštljivost in nedostojnost, s katero se je njegovo ime objavljalo v dnevnem časopisu ter dogajanje ob nadškofovi aretaciji v začetku maja 1945, predvsem pa oviranje birmovanj v Coni B.

#### 4. »Zvesti spremljevalec dogajanja v Cerkvi, narodu in svetu«

*Slovenski Primorec* je imel več stalnih rubrik. Prvo stran so zasedali uvodnik in verske novice: uvodniki so se pogosto dotikali aktualnih tem, denimo o meji, o razmejitveni komisiji, o komunizmu, proti »udarnim nedeljam«, v obrambo vere in krščanskih vrednot, o duhovnikih, proti nasilju, za svobodo tiska in veroizpovedi. Napisani so bili v jasnem, ostrem, včasih tudi satiričnem slogu. Iz njih lahko izvemo marsikaj tudi o samem časopisu, o težavah in ovirah, s katerimi so se uredniki in bralci srečevali; najdemo pa tudi pozive bralcem, naj vztrajajo pri branju časopisa in se o njem pogovarjajo, ali pa beremo o cerkvenih praznikih.

Med najštevilčnejšimi in najpomembnejšimi novicami so bile verske. V povojnem obdobju je bilo namreč že čutiti začetek splošnega upadanja vpliva Cerkve in cerkvene avtoritete. Tvorci Slovenskega Primorca so želeli opozarjati na povezanost Slovencev s katoliško Cerkvijo in tako upočasniti proces sekularizacije. Verske novice so bile objavljene v rubriki »Iz življenja Cerkve«, v kateri so objavljali govore in poslanice Pija XII (denimo o trpljenju nemških katoličanov, o pravi demokraciji, o sodobni ženi), pastirska pisma, obvestila in izjave goriškega nadškofa Margotija (prav tako tudi izjave tržaškega škofa Santinija, vendar v manjši meri), daljše članke o cerkvenih praznikih, o misijonih in dobrotelnosti ipd.

11. oktobra 1945 je bilo na štirih straneh objavljeno Pastirsko pismo katoliških škofov Jugoslavije, izdano na vsesplošni škofovski konferenci v Zagrebu 20. septembra 1945. Z njim so želeli prikazati stanje Cerkve v novi federativni demokratični Jugoslaviji. V opombi uredništva so zapisali, da to stanje »ni nič razveseljivo, a prav je, da resnici pogledamo v oči, kakršna je«. Objavljeno pismo je sprožilo

<sup>16</sup> Cerkevna kazen izobčenja pomeni, da je izobčenec izključen iz občestva vernikov (ne sme biti navzoč pri bogoslužnih opravilih, ne more prejemati zakramentov, ni več deležen odpustkov, nima pravice do cerkvenega pogreba).

mного kritik tako v komunističnem časopisju kot tudi pri posameznih primorskih duhovnikih (denimo pri Virgilu Ščeku).

Verske novice so objavljali tudi na drugih straneh – in sicer so bile to kratke novice iz Vatikana, Rima, Jugoslavije, Madžarske, Francije, Anglije, Rusije, Mehike itd. Zanimive in številne so novice iz življenja slovenskih misijonarjev po svetu, za katere so tudi zbirali dobrodelne prispevke. Bralce so seznanjali z zgodovino Cerkve na Slovenskem, z verskimi odmevi iz Jugoslavije, s cerkvenimi predpisi, poučevali so jih, kaj pomeni cerkvena kazen izobčenja, oporekali so civilni poroki, plesu, izjavam, da je vera privatna zadeva, brezbožnosti komunizma. Med članki, ki so prinašali obvestila o »krutem« preganjanju Cerkve v Jugoslaviji in v coni B Julijske Krajine, najdemo med drugim podrobno poročilo o izgonu Franca Močnika<sup>17</sup> iz Solkana in Jugoslavije, o monsinjorju Jakobu Ukmarju in tragediji v Lanišču,<sup>18</sup> o prvih žrtvah komunističnega nasilja med primorskimi duhovniki (o usodi Valentina Pirca, Filipa Terčelja, Izidorja Zavadlava).

V rubriki »Domače novice« se bralec seznanja z dogajanjem in življenjem na Goriškem, s krajevnimi prazniki, prireditvami itd. Izvemo tudi o zločinih, ki so se dogajali v Sloveniji, o zatiranju vere in svobode govora v Jugoslaviji. Ob četrti obletnici smrti so se v obširnem članku spomnili univerzitetnega profesorja in žrtve likvidacije VOS-a dr. Lamberta Erlicha,<sup>19</sup> ob prvi obletnici smrti pa dr. Janka Kralja. Spremljali so sojenje zagrebškemu nadškofu dr. Alojziju Stepincu, proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu,<sup>20</sup> božične in tolminske sodne procese, proces proti Bitenčevi skupini itd.

Posebno skrb so namenjali slovenskemu šolstvu – zavedali so se pomena dobre organizacije šolstva in težav pri njeni vzpostavitvi, kajti treba jo je bilo ponovno organizirati. Italijansko nerazumevanje in fašistično zatiranje je slovensko šolstvo, ki je bilo pred prvo svetovno vojno dobro razvito, popolnoma uničilo. Skrbelo jih

<sup>17</sup> 15. septembra 1947 je bil za apostolskega administratorja za del goriške nadškofije, ki je prišel pod Jugoslavijo, imenovan Franc Močnik. To imenovanje je pri jugoslovanskih oblasteh sprožilo neodobranje in proteste. Motila jih je predvsem Močnikova priljubljenost ter vpliv med duhovniki in verniki. (AS 1931) Skrbno pripravljena akcija je obrodila sadove, in sicer so v drugem poskusu Franca Močnika izgnali iz Solkana in Jugoslavije. Primorska je ostala brez apostolskega administratorja v Jugoslaviji. Čez nekaj mesecev (februarja 1948) ga je nasledil Mihael Toroš, ki je bil z oblastjo v drugačnih odnosih kot njegov predhodnik.

<sup>18</sup> Tamara Griesser Pečar je o ozadju dogodkov v Lanišču zapisala: Tržaški škof Anton Santin je za praznik sv. Nazarija, 19. 6. 1947, ki je bil zavetnik koprsk stolnice, nameiral v Koprju birmovati. To je prijavil pristojnim civilnim oblastem. Ko je čakal v semenišču, je vanj vdrla nahujskana množica, škofa sramotila in opljuvala. Policija je stala ob strani in gledala, vmešala pa se ni. Škof se je nato vrnil v Trst. Videl je, da ne bo mogel birmati otrok po Istri, /.../ zato je to nalogo poveril tržaškemu kanoniku monsinjorju Jakobu Ukmarju. (2005, 508)

Tudi zelo priljubljeni tržaški Slovenec Jakob Ukmar, ki je bil znan kot velik zagovornik narodnih pravic slovenske manjšine v času fašizma, je imel pri birmovanju težave. Jugoslovanske oblasti so ga preganjale. Po birmi, ki jo je imel 24. avgusta 1947 v hrvaški Istri, so ga pretepli skoraj do smrti in zatem še zaprli. Njegovega pomočnika Miroslava Bulešiča, profesorja in podrvnatelja v Pazinu, pa so v Lanišču ubili.

<sup>19</sup> O njegovem umoru je Damjan Hančič zapisal, »da se je Ehrlich komunistom najbolj zameril s svojo aprilsko spomenico italijanskim oblastem, v kateri je zahteval odločno ukrepanje pred terorističnimi akcijami VOS in partizanov« (2015, 655).

<sup>20</sup> V zvezi s škofom Rožmanom sta pomembna predvsem dva obsežna članka: »Proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu – pod drobnogledom nepristranskega opazovalca« (24. 10. 1946) ter »Škof Rožman v luči Mikuževega pisanja« (31. 10. 1946).



je predvsem srednje šolstvo. V Gorici so želeli ustanoviti slovensko klasično gimnazijo, učiteljsiše, trgovske in obrtne šole. Pozivali so starše, naj vpisujejo svoje otroke v slovenske šole. Objavljali so različne razpise za učitelje in profesorje, ki bi želeli učiti v slovenskih šolah. Dajali so navodila za vpisovanje otrok v slovenske ljudske in srednje šole. Z odlokom Zavezniške vojaške uprave je bil za slovenskega šolskega nadzornika v Gorici imenovan dr. Anton Kacin, ki je najverjetnejši avtor člankov o šolstvu in njegovem pomenu.

Prav tako so veliko pozornosti posvečali socialnemu vprašanju – prizadevali so si za družbeno pravičnost. Dotikali so se vprašanj delavskih stavk, kapitala, reševanja socialnih krivic, briškega kolonata itd. Pisali so o politiki, o desnici in levisi, o pravi in progresivni demokraciji. Ukvarjali so se z družinsko politiko, primerjali so stanje družin v socialistični Rusiji in v zahodnih državah.

## 5. Zagovornik demokracije in nasprotnik komunizma

Časopis *Slovenski Primorec* je bil zagovornik demokratične svobode, ki jo je opredeljeval kot »mirno sožitje in neovirano delo vseh državljanov« (3. 1. 1946). Razlagal je, da »enakega mišljenja in nazorov vsi niso nikdar bili in ne bodo, a z dobro voljo lahko vsi pridejo do tega, da se spoštujejo med seboj, da drug poleg drugega živijo, delajo in tekmujejo za skupni blagor vsega naroda« (3. 1. 1946). Ljudi, ki so dve desetletji živeli pod fašistično diktaturo, je poučeval, kaj pomeni prava demokracija – to je po v časopisu navedenih besedah angleškega ministrskega predsednika Clementa Richarda Atleeja: »Demokracija ni enostavna vlada večine, ampak vlada večine, ki upošteva pravice manjšine. To pomeni, da medtem ko volja večine velja, mora biti dana volji manjšine vsaka možnost, da pride do izraza. To pomeni strpnost do stališča opozicije.« (15. 11. 1945) Zavedali so se, da je oblast v vsaki družbi – zlasti v državi – nujno potrebna. Brez prave močne oblasti ni reda, ni enotnosti, zato tudi ni blagostanja. Nosilci javne oblasti so v prvi vrsti zakonodajni zastopniki naroda ali poslanci, ki tvorijo parlament.

Kot so sami zapisali, »demokratična svoboda pač obstaja v tem, da sme vsak na dostojen način povedati svoje, – to je svoboda besede in tiska – in toliko demokratičnega duha smemo pač pričakovati od našega ljudstva, da mirno in trezno prebere in premisli, kaj mu njegovi dušni pastirji povedo« (4. 10. 1945). Iz člankov je razvidno, da so bili razočarani nad omejevanjem svobode tiska.

Za *Slovenski Primorec* je sčasoma postalo značilno in odkrito kritično pisanje o komunizmu in komunistični partiji. Komunistični partiji so očitali, da je že med vojno vodila revolucijo, s katero naj bi Slovencem zelo škodila. Iz tedna v teden je časopis postajal ostrejši nasprotnik komunizma. 10. oktobra 1946 tako beremo (v poudarjenem tisku): »Danes je med Slovenci boj proti Kristusu in Cerkvi. Ta boj je napovedal komunizem. Duhovniki na Primorskem smo boja vajeni. Nismo klonili v boju za narodnost, še manj bomo klonili v boju za Kristusa in krščansko vero.« Komunizem je bil za katoliško Cerkev iz verskih razlogov nespreje-

mljiva ideologija. Papež Leon XIII. je že leta 1881 v encikliki *Rerum novarum* poudaril, da Cerkev odklanja vsako revolucionarno spremembo družbenega reda. V njej lahko beremo, da niti individualizem (liberalizem) niti socializem (komunizem) delavskega vprašanja in s tem razdora med delavci in delodajalci ne bosta rešila zadovoljivo. Okrožnica *Quadragesimo anno* iz leta 1931 je prav tako pojasnjevala, da se socializem ne more skladati z verskimi nauki katoliške Cerkve. Ponovno je papež Pij XI. leta 1937 v encikliki *Divini Redemptoris* vsakršno sodelovanje s Cerkvijo sovražnim in brezbožnim komunizmom odklanjal (Juhant in Štuhec 1994, 131) – zlasti zaradi načel, izoblikovanih na temeljih dialektičnega materializma. Cerkev je v komunizmu videla popolnoma nasprotni svetovni nazor in je poudarjala, da v brezrazredni družbi v komunističnem smislu ni mesta za religijo. In prav na to so duhovniki, zbrani okrog Slovenskega Primorca, opozarjali ter iz papeževih okrožnic črpali svoja opozorila in nasprotovanje komunizmu.

*Slovenski Primorec* je bralcem razvoj komunizma na Slovenskem opisal takole:

»Do druge sv. vojne je bil komunizem med Slovenci podtalna organizacija. Med drugo vojno pa so slovenski komunisti, podpirani od Zaveznikov, storili vse, da so se polastili oblasti. Ob koncu vojne smo Slovenci dobili svojo komunistično republiko. Komunizem na Slovenskem ni le ena izmed političnih strank, ampak postal je edina in vladajoča stranka. /.../ Ves razvoj in potek sodobne zgodovine je tak, da je komunizem pri nas MORAL zavladati. Naš narod komunizma ni klical in ga ni maral. Vsilili so mu ga drugi.« (14. 11. 1946)

Dodali so, da se slovenski narod komunizmu ni mogel upirati zato, ker je ta nastopil kot oborožena sila z vsemi mednarodno priznanimi pravicami. Našteli so štiri razloge, ki so privedli do zmage komunizma v Sloveniji: »Na prvem mestu je bil mednarodni položaj. /.../ Zmagoviti Zavezniki so si zaradi nasprotujočih si koristi razdelili Evropo na vplivna področja. Slovenci smo prišli pod rusko-komunistično vplivno področje.« Na drugo mesto so postavili »narodno vprašanje, ker Slovenci živimo na skrajnem slovanskem zahodu, obdani z Germani in Romani, do katerih zaradi zgodovinskih izkušenj niso gojili simpatij, so imeli večje zaupanje v Rusih, od koder pa se je širil komunizem«. Na tretje mesto so postavili »politični položaj naroda. Fašizem je bil zlasti med Primorci v skrajno slabem spominu in prav zato, ker ljudje niso želeli niti slišati več za fašizem, so se obrnili h komunizmu, saj so v njem videli realno silo, ki ga lahko premaga.« Na četrto mesto pa so postavili »verski in moralni moment. Med Slovenci naj bi se močno razširilo materialistično mišljenje in krščanska morala naj bi med vojno padla na zelo nizko stopnjo in to je bil eden izmed pogojev, da so se »razvile komunistične blodne.«

Stalnica so postala razna uokvirjena protikomunistična gesla, kot npr. »komunizem je zmeta«, »komunizem je pobjo«, »komunizem je laž«, »komunizem je smrt«, »kdor dela proti komunizmu, dela za slovenski narod«, »Kaj je komunizem? Hudičevo žganje, ki te zaziblje v peklenke sanje« itd. V svojem antikomunizmu je *Slovenski Primorec* po mnenju nekaterih včasih pretiraval – tako je Alfonz Čuk,

eden izmed glavnih soustvarjalcev časopisa, zapisal v svoj dnevnik 27. januarja 1946: »*Slovenski Primorec* postaja res nekoliko prehud.«

## 6. Odkrivanje zamolčanih tem

*Slovenski Primorec* je vedno bolj odkrito prinašal tudi novice o povojnih pobojih domobrancev in političnih nasprotnikov v Sloveniji, za katere so izvedeli v korespondenci s slovensko emigracijo. Že 1. novembra 1945 so v uvodniku, ki je nosil naslov »Združenim v smrti«, namigovali na zločine. Zapisali so:

»Prenekateri Slovenec in Slovenka objokuje to leto dragega in tudi drago, ki o njem ne ve, kje počivajo njegovi telesni ostanki, da bi na njegovo gomilo položil šopek rož. /.../ Med temi kdo ve kje pokopanimi ali tudi le nespoštljivo zagrebenejimi je zlasti veliko slovenskih mož in fantov. Sprašujemo se, ali se smemo smatrati za poklicane, da drage naše padle kratkomalo delimo v dva tabora, v tabor mučencev in junakov ter v tabor hudodelcev in izdajalcev, za katere naj ne bo usmiljenja niti po smrti?«

*Soški tednik* jim je 18. decembra 1945 odgovoril, da domobrancem, »tem narodnim izdajalcem«, zaradi njihovih zločinov pri pokopavanju ne morejo izkazati enake časti. Potem ko je bil boj za meje končan in usoda Gorice že določena, so začeli o povojnih pobojih objavljati podrobna poročila (prej so se temu izogibali, da ne bi škodovali procesu določanja meje). Tako so se poleti 1947 spomnili na slovenske fante, ki so svoje življenje izgubili v Kočevskem Rogu. Po njihovih besedah bi morali biti ti dogodki že znani tudi v podrobnostih vsem narodno in versko zavednim Slovencem. Edina krivda teh fantov naj bi bila obramba vere in doma pred komunizmom.

»Ti fantje niso bili poraženi v borbi, ampak izdani. Niso hoteli po nepotrebnem prelivati bratovske krvi. Zato so se ob koncu vojne umaknili z bojišča in se zatekli k Angležem, meneč, da bodo tam našli razumevanje in varstvo. Proti mednarodnim običajem azila ali zatočišča so bili ti fantje razoroženi in vrnjeni v Slovenijo. /.../ Po večini so bili vsi tisoči teh slovenskih fantov brez vsakega procesa, ki bi ugotovil resnično krivdo posameznih, kratko in malo poklani. /.../ Bili so izdani, razoroženi in zaklani brez vsakega sodnega postopka.« (4. 6. 1947)

Spraševali so se, zakaj so morali ti fantje umreti.

20. avgusta 1947 je *Slovenski Primorec* poročal o dvestotih žrtvah, ki so jih pogegnili iz brezen med Rihemberkom in Komnom ter jih potem dostojno pokopali na pokopališču v Gorici. Pisec članka se je spraševal, kdo so bili ti »neznani mučenci«, ki so končali tako strašne smrti in kaj so zakrivali. Nakazal je odgovor, ki so mu ga dale »mrtve kosti na goriškem pokopališču«:

»Kdo smo? Tvoji bratje! Kost tvoje kosti, kri tvoje krvi! Vipavska nas je rodila, Kras nas je dal. Kaj smo zakrivali? Komunistični bes nas je izbral za svojo žrtev, da bi se preko naših trupel povzpел na oblast. /.../ Dokler nas ne operete madeža izdajstva, ki so ga nam krivično nadeli, bodo naše kosti nemirne in duh nespravljen!«

Najbolj pa ga je bolelo dejstvo, da Italijani iz krvi teh umrlih »kujejo kapitale na škodo Slovencev«.

Aprila 1948 je *Slovenski Primorec* zapisal:

»Huda je resničnost o desetstisočih Slovencev, ki so jih slovenski komunisti neusmiljeno poklali brez zaslišanja in brez procesa. /.../ Tragična je resničnost o slovenskih primorskih duhovnikih Piščancu, Slugi, Zavadlavu, Obidu, Pisku /.../, ki so jih slovenski komunisti proglasili za izdajalce in brezsrčno pobili.« (7. 4. 1948)

3. novembra istega leta je *Slovenski Primorec* objavil tudi članek z naslovom »Primorskim mučencem«, v katerem je zapisal imena žrtev revolucije na Primorskem. Renato Podbersič je opozoril, da so na seznamu žrtve partizanov pomešane – večinoma gre za pobite med vojno, nekaj pa tudi po njej. Na seznamu pa naj bi bilo tudi nekaj žrtev nemškega okupatorja in četnikov (2012, 12).

Poleg razkrivanja povojnih pobojev je Slovenski Primorec začel z (argumentiranim) poročanjem o še eni tabu temi, in sicer da naj bi slovenski komunisti izrabili Osvobodilno fronto za razmah svoje revolucije – OF in revolucijo so tako popolnoma izenačili. Pri tem so poudarjali, da je večina partizanov šla v boj iz plemenitih namenov, in sicer iz iskrene želje po osvoboditvi. Vendar pa je Slovenski Primorec zapisal, da je zgodovina jasno pokazala, da OF moralno nikakor ni bila neporečna in da je bil glavni namen te organizacije uvesti med Slovence komunizem, »ki je nekaj povsem drugega, kakor osvobajanje naroda«. (1. 2. 1946)

## 7. Odnos jugoslovanskih oblasti do Slovenskega Primorca

Jugoslovanska oblast je list natančno prebirala in analizirala. Iz poročil Uprave državne varnosti (Udbe) je razvidno, da so vlade v Beogradu, Zagrebu in Ljubljani želele časopis *Slovenski Primorec* naročiti, vendar je uredniški odbor njihovo naročilo odklonil. Zato so list naročale in dobivale s pomočjo nekega trgovca iz Trsta. (AS 1931)

*Slovenski Primorec* je bil na Goriškem v coni B Julijske krajine prepovedan. Širjenje lista je jugoslovanska politična oblast preganjala, časopis ob vnašanju v državo zaplenjevala, prinašalce pa tudi zapirala (PANG, 781; PANG 782). Izhajanje tednika je komunistična oblast obravnavala kot nevarnost za razvoj politične alternative oziroma opozicije.<sup>21</sup> Zato so okrožni in okrajni partijski odbori ter posamezne partijske celice po vaseh dobili nalogo »izkoreniniti vpliv« *Slovenskega Primorca* in vzpostaviti redni nadzor nad duhovniki po župnijah. V nadzor je bilo vključeno preverjanje pogovorov med verniki in duhovniki, beleženje vsebine pridig, komentarjev duhovnikov o nedeljskem udarniškem delu, o volitvah ipd. Oblast je zanimalo, ali duhovnik prebira »reakcionarni časopis« *Slovenski Primorec*, ali

<sup>21</sup> Slovenski Primorec je pripravjal teren za oblikovanje opozicijske stranke, ki bi razbila kulturno-politični monopol komunističnega tabora. Ta proces je 17. januarja 1947 z ustanovitvijo Slovenske demokratske zveze obrodil sadove. Slovenski Primorec je ustanovitev te stranke z navdušenjem pozdravil.

dela zanj reklamo, koliko izvodov tega časopisa je v določeni vasi. (PANG 477) Iz poročil so razvidne pritožbe, »da je najmočnejša propaganda proti ljudski oblasti in njeni politiki razvita prav v *Slovenskem Primorcu*, katerega izdajajo pod okriljem katoliškega lista« (PANG 782). Ta naj bi bil v nekaterih krajih celo bolj razširjen kot partizansko časopisje. Odločili so se, da bodo proti njemu in »njegovemu protiljudskemu nastrojenju« ostro nastopili (PANG 477). Duhovnike, ki so ga razširjali, so prikazovali kot ljudi, ki načrtno vršijo razbijanje enotnosti slovenskega naroda. Na vsak način so hoteli preprečiti vpliv *Slovenskega Primorca* v Coni B in omejiti njegovo razširjenost v Coni A. (PANG 781) Pri tem so bili zelo uspešni: duhovniki *Slovenskega Primorca* sčasoma niso več razširjali javno, njegovi naročniki so se začeli skrivati (nekateri ga niso več prejeli po pošti, ampak so ga kupovali v Gorici), branja *Slovenskega Primorca* v javnosti ni bilo videti, pogovori o njem so potihnili. V Coni A pa so bili raznašalci časopisa večkrat tarča ustrahovanj, o čemer piše tudi Slovenski Primorec sam. Nova meja, vzpostavljena jeseni 1947, je v delovanje obravnavanega tednika globoko posegla. *Slovenski Primorec* je izgubil del naročnikov, saj je bil v Jugoslaviji prepovedan. Tako se je posvetil Slovencem, ki so ostali v Italiji. Svojo pozornost je preusmeril k poročanju o neupoštevanju manjšinskih pravic, o krivicah pri podeljevanju državljanstva, o beguncih, o slovenskih šolah v Gorici. Prinašal pa je tudi novice »Izza železne ograje«.

Ob zmanjšanju števila naročnikov se je časopis naposled znašel v finančnih težavah, zato so se poleti 1948 med goriškimi in tržaškimi duhovniki začela intenzivna dogovarjanja za ustanovitev skupnega katoliškega časopisa. Tako je bil *Slovenski Primorec* decembra 1948 ukinjen, februarja 1949 pa je začel izhajati njegov naslednik, *Katoliški glas*. Ta je v svojem prvem uvodniku poudaril, da je namenjen tržaškim in goriškim Slovencem, »katerim so vera, Cerkev, jezik in socialna pravičnost sveta dediščina očetov in osrednje gibalno vsega svojega in javnega življenja«. (2. 2. 1949) Izhajal je do konca leta 1995, ko se je združil z *Novim listom*. Izhajati je začel *Novi glas*, ki še vedno sledi osnovnim programskim izhodiščem *Slovenskega Primorca*.

## 8. Sklep

*Slovenski Primorec* je bil (poleg *Glasa zaveznikov*) po drugi svetovni vojni na območju slovenskega narodnostnega ozemlja prvi demokratični časopis izven vpliva komunistične partije. Analiza vsebine goriškega tednika potrjuje, da je v svojem času in prostoru prevzel vse funkcije pravega opozicijskega časopisa. Ob napadih *Primorskega dnevnika*, *Soškega tednika* in komunistične oblasti na katoliško Cerkev je zavzel jasna in nedvoumna stališča. Cerkvi se je postavil v bran, se v skladu s papeškimi enciklikami boril proti komunizmu in se zavzemal za demokracijo zahodnega tipa. K verodostojnosti *Slovenskega Primorca*, ki so ga urejali duhovniki, sta pripomogla vloga in položaj duhovnikov na Primorskem, ki sta izhajala še iz časa fašizma. Vendar pa so tudi znotraj primorske duhovščine do delovanja *Slovenskega Primorca* obstajala različna stališča. Nekateri so mu očitali, da je v boju

proti komunizmu preveč oster in da razbija slovensko enotnost v času, ko bi morali vsi Slovenci držati skupaj, v času »boja za meje«. Priključitev Primorske k matični domovini so podprli tudi duhovniki, zbrani okrog *Slovenskega Primorca*, le da so se tega vprašanja lotili z večjo mero kritičnosti in zadržanosti do nove Jugoslavije, predvsem zaradi komunističnega režima.

Kljub težkim in negotovim časom – to je po obdobju fašističnega preganjanja in ob vzpostavitvi komunističnega sistema v Sloveniji – je *Slovenski Primorec* katoliški skupnosti na Goriškem prinesel novo upanje. Okoli njega se je zbralo jedro bodoče prosvetne, kulturne in politične organiziranosti slovenskih katoličanov v Gorici. Šele danes, ko na razvoj povojnih dogodkov gledamo po več kot sedemdesetih letih, lahko vidimo, da so se smernice, ki jih je list zagovarjal, izkazale za pravilne in kako pravilna so bila njegova predvidevanja. Marsikateri članek bi bil tako še danes zelo aktualen.

## Reference

### Arhivski viri

- AS 1931** – Arhiv Republike Slovenije, Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije, Mikrofilmi serije A in U.
- PANG 781** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite za KPS za Goriško, 1945–1947.
- PANG 782** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni komite KPJ za Vzhodno Primorsko, 1945–1947.
- PANG 479** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrajni komite KPJ za Brda, 1946–1947.
- PANG 477** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrajni komite KPJ za Vipavsko, 1945–1947.
- PANG 633** – Pokrajinski arhiv Nova Gorica, Okrožni odbor OF za Goriško, 1945–1947.
- Dnevnik** – Čuk, Alfonz. 1945. Dnevnik (rokopis). Fotokopijo rokopisa hrani Neža Strajnar.

### Časopisni viri

- Slovenski Primorec** – Slovenski Primorec, katoliški tednik 1945, 1946, 1947, 1948.
- Soški tednik** – Soški tednik 1945, 1946, 1947.
- Primorski dnevnik** – Primorski dnevnik 1945, 1946.
- Katoliški tednik** – Katoliški tednik 2. februar 1949.

### Literatura

- Čepič, Zdenko.** 2005. Ozemlje in meje Slovenije v Jugoslovanski federativni državi. V: *Slovenska novejša zgodovina 2: Od programa Zedinjene Slovenije do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, 813–816. Ur. Jasna Fischer et al. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Černic, Peter.** 2007. Obnova katoliškega tabora v Gorici leta 1945 v luči polemike med *Slovenskim Primorcem* in partizanskim tiskom. V: *Iz zgodovine Goriške*, 347–356. Ur. Miha Preinfalk. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Čipič Rehar, Marija.** 2004. Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na Severnem Primorskem: 1945–1952. *Tretji dan* 33, št. 7/8:64–82.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- Hančič, Damjan.** 2015. Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4: 649–657.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Klinec, Rudolf.** 1979. *Primorska duhovščina pod fašizmom*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Likar, Ivan.** 2002. Pastoralna zgodovina Cerkve na Primorskem. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 61–84. Ur. Metod Benedik et al. Ljubljana: Družina.
- Paljk, Jurij.** 2006. »Dejmo, dejmo, gospodje, dejmo, dejmo!« ali kako nas je msgr. Kazimir Humar učil pisati. V: *Kazimir Humar: Človek v slovenskem sluhu srca*, 67–70. Ur. Damjan Paulin. Gorica: Grafica Goriziana.
- Podbersič, Renato.** 2012. *Revolucionarno nasilje na Primorskem: Goriška in Vipavska 1941–1945*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Rupnik, Franc.** 2002. Cerkev med Beneškimi Slovenci. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 109–126. Ur. Metod Benedik et al. Ljubljana: Družina.

- Rustja, Božo.** 1997. Če vam pride na misel duhovništvo, je nikar ne odbijte! Intervju s Francem Močnikom. *Ognjišče* 33, št. 11:6–10.
- Simčič, Oskar.** 2006. Duhovnik. V: *Kazimir Humar: Človek v slovenskem sluhu srca*, 18–32. Ur. Damjan Paulin. Gorica: Grafica Goriziana.
- Strajnar, Neža.** 2007. *Slovenski Primorec – katoliški tednik in njegov odnos do določitve zahodne meje. V: Iz zgodovine Goriške*, 357–368. Ur. Miha Preinfak. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Tavano, Luigi.** 1997. 1945: Končna kriza enotnosti v goriški nadškofiji. V: *Cerkev in družba na Goriškem ter njihov odnos do vojne in osvobodilnih gibanj*, 273–280. Ur. France M. Dolinar in Luigi Tavano. Gorica: Istituto di Storia Sociale e Religiosa.

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 663—674  
 UDK: 272-78-76(436.1)''18/19''  
 Besedilo prejeto: 12/2015; sprejeto: 02/2016

*Irena Markovič*

## **Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA**

*Povzetek:* Prispevek prikazuje zgodovinski pregled ustanovitve in delovanja Leopoldinine ustanove, ki je nastala leta 1829 na Dunaju in je delovala do leta 1914. Namen Leopoldinine ustanove je bil pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA, vključiti vernike v delo za razširjanje katoliške Cerkve v drugih delih sveta in trajno ohranjati spomin na nekdanjo brazilsko cesarico Leopoldino, po kateri je ustanova dobila ime. Ta ustanova je finančno in materialno podpirala dejavnost katoliških misijonov v ZDA in delovanje slovenskih misijonarjev. V njej je slovenski misijonar in škof Irenej Friderik Baraga (1797–1868) našel močno oporo, saj je zanj zbirala denarno pomoč, organizirala dopisovanje in finančno podpirala tiskanje njegovih knjig.

*Ključne besede:* Leopoldinina ustanova, katoliški misijoni, ZDA, misijonar in škof Irenej Friderik Baraga

### *Abstract:* **The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA**

The article reviews the history of the founding and activities of the Leopoldinian Institution, which was founded in Vienna in 1829 and was active until 1914. The aim of the Institution was to promote the activities of Catholic missions in the USA, to involve the faithful in the work for the spread of Catholicism in other parts of the world, and to preserve the memory of the former Brazilian Empress Leopoldina for whom the Institution was named. The Institution provided financial and material support to the Catholic missions in the USA and for the work of Slovenian missionaries. The Slovenian missionary Bishop Irenaeus Frederic Baraga (1797–1868) found the Institution highly supportive in terms of financial aid, organized correspondence and financing for the publication of his books.

*Key words:* Leopoldinian Institution, Catholic missions, USA, missionary and Bishop Irenaeus Frederic Baraga

## **1. Uvod**

V 19. stoletju so zaradi verske preнове znotraj katoliške Cerkve v Evropi nastale številne misijonske družbe, ki so finančno in materialno podpirale misijonarje in



njihovo delovanje. Leta 1814 je papež Pij VII. (1800–1823) z bulo *Sollicitudo omnium* ponovno vzpostavil delovanje jezuitskega reda, ki je kmalu obnovil staro misijonsko tradicijo. V misijonsko delo so se ponovno vključili številni redovi, med temi tudi frančiškani, kapucini in jezuiti. Poleg tega je bila ustanovljena vrsta redovnih skupnosti, ki so si misijonsko delovanje postavile kot prednostno nalogo. Leta 1815 je začel spet delovati Pariški seminar (*Missions étrangères de Paris*). Leta 1816 sta bila ustanovljena še redova: oblato Marije Brezmadežne in Marijina družba ali maristi, ki sta aktivno delovala na področju misijonarstva. Red maristov je dobil papeško priznanje kot duhovniška kongregacija leta 1836, oblato Marije Brezmadežne pa leta 1826, ko je deloval v Franciji in od leta 1841 dalje v takratnih francoskih kolonijah (zlasti v Kanadi), pa tudi na ozemlju ZDA. V ta namen je papež Pij VII. leta 1817 reorganiziral kongregacijo za širjenje vere v Rimu (*Congregatio de Propaganda Fide*) kot urad za misijonarstvo. (Kolar 1999, 43–47)

Kongregacijo za širjenje vere v Rimu je leta 1622 ustanovil papež Gregor XV. (1621–1623) z bulo, imenovano *Inscrutabili Divinae Providentiae*. Njegov namen je bil organizirati misijonarstvo po svetu, poudariti pomen misijonarstva pri širjenju krščanske vere in utrditi vlogo misijonarjev v cerkveni obnovi. Kongregacija je vodila delo misijonarjev po vsem svetu in skrbela za ustanavljanje katoliških šol. Izbrani misijonarji so se odlikovali po svojih pridigarskih sposobnostih in po strogi moralnosti. Podrejeni so bili papeškim nuncijem, ki so o uspehih in delovanju misijonarjev redno poročali kongregaciji za širjenje vere v Rimu. (Guilday 1921, 478–494)

Evropa je gospodarsko in versko vplivala na ZDA prek misijonarjev, ki so takrat delovali v Severni Ameriki. V tridesetih letih 19. stoletja so bile v Evropi ustanovljene številne misijonske družbe, ki so finančno in materialno podpirale misijonarje in njihovo delovanje na severnoameriškem kontinentu. To je bil čas med letoma 1830 in 1870, ko ameriška cerkvena zgodovina beleži izreden razmah misijonskih pobud, ki so jim dajale močno oporo tri najpomembnejše misijonske družbe tega časa, ustanovljene v osrednjem evropskem kulturnem prostoru: družba za širjenje vere leta 1822 v Lyonu, Leopoldinina ustanova leta 1829 na Dunaju in Ludvikova misijonska družba leta 1828 v Münchnu. Prispevki teh družb, ki so velik del svoje pozornosti namenjale prav severnoameriškemu misijonom, so zelo zaznamovali tudi delovanje slovenskih misijonarjev. Izključna francoska vloga v vodenju družbe za širjenje vere v Lyonu je povzročila, da so v nemško govorečem okolju začele nastajati družbe, ki so podpirale misijonsko delo in so bile od družbe za širjenje vere v Lyonu neodvisne. Družba za širjenje vere v Lyonu se je hitro širila po vsej Franciji in bila aktivna v vseh francoskih škofijah. (Kolar 1999, 44–45; Mathäser 1939, 15–16; Kolar 2003, 35)

Na pobudo Pauline Marie Jaricot (1799–1862), ki je bila začetnica organiziranega misijonskega delovanja v Franciji, je leta 1819 v Lyonu nastala misijonska družba za širjenje vere. Pridobivala je finančno podporo in številne minimalne, a vendar redne donacije vernikov. Prvotno je Madame Petit v Parizu začela zbirati denar za severnoameriška škofa, za Benedikta Josepha Flageta (1763–1850) v Bardstownu, zvezna država Kentucky, in za Louisa Williama Valentina Dubourga

(1766–1833) v New Orleansu, zvezna država Louisiana. Prizadevanja za utrditev evangelizacije in misijonarstva je škof Dubourg najprej predstavil francoskemu dvoru in kralju Ludviku XVIII. Nato se je udeležil ljubljanskega kongresa leta 1821, na katerem je bil navzoč tudi cesar Franc I. Tako je bil cesar prav v Ljubljani prvič seznanjen s stanjem misijonov v ZDA; to je bilo pomembno pri poznejšem nastanku Leopoldinine ustanove. (Cresson 1922, 95–133; Trisco 1962, 262)

## 2. Nastanek Leopoldinine ustanove na Dunaju

Že leta 1827 se je nemško-ameriški duhovnik Friderick Résé iz škofiji Cincinnati seznanil z delovanjem misijonskih družb v Evropi, ko je odpotoval v Rim. Škofija Cincinnati je bila ustanovljena leta 1821 in je pokrivala zvezno državo Ohio in Severozahodno območje (današnji zvezni državi Michigan in Wisconsin). Na njenem ozemlju je bilo takrat približno 940 000 prebivalcev, od tega 15 000 katoličanov. Med njimi je delovalo petnajst duhovnikov. Škofijo je do leta 1832 vodil škof Edward Dominic Fenwick, njegov generalni vikar pa je bil Friderick Résé, ki je za seznanitev Evrope z verskimi in gospodarskimi razmerami v škofiji Cincinnati pripravil več knjig in jih pošiljal Leopoldinini ustanovi. Leta 1850 je škofija Cincinnati postala nadškofija, naslednje leto je dobila visoko teološko šolo, ki je postala osrednja teološka ustanova za vzgojo katoliških duhovnikov na Srednjem zahodu ZDA. Ustanova je postala znana tudi zaradi prvega katoliškega časopisa v ZDA z imenom *Der Wahrheitsfreund*, ki je začel izhajati v nemščini leta 1837. Kot tednik je izhajal v Cincinnatiju med letoma 1837 in 1908. (Fortin 2002, 82; Jezernik 1980, 44–66)

Škofov namestnik Résé se je na poti v Rim najprej ustavil v Parizu in v Lyonu, da bi tamkajšnji družbi opozoril na potrebe vernikov v svoji škofiji Cincinnati in s tem pridobil njihovo podporo. Dne 7. julija 1827 je iz Rima naslovil pismo centralnemu svetu družbe za širjenje vere v Lyonu, v katerem je prosil za dovoljenje, da se ustanovijo enake družbe za širjenje vere tudi v drugih evropskih državah, in s tem predramil interes ljudskih množic.

Dne 2. septembra 1827 je dobil odklonilni odgovor:

»Prečastiti, iz sledečih razlogov vašemu zanimivemu pismu nisem mogel prej odgovoriti. Šele nekaj dni potem, ko sem ga dobil, sem bil v stanju, da ga posredujem svetu [centralni svet družbe za širjenje vere v Lyonu] in dva dni kasneje sem sam odpotoval v Pariz. Čeprav vam je očitno g. Capellari dal dovoljenje, da ustanovite družbo, vam tega dovoljenja ne moremo dati, ker nimamo nikakršnih pooblastil za Italijo, Avstrijo in za kraljevino Neapelj. Občudovali smo vaš zagon in smo se ga veselili, toda bilo bi neprevidno predlagati, da naj bi bila Francija vodilna pri vodenju te družbe. Bilo bi priporočljivo, da ima vsaka država svoje lastno vodstvo in da je neposredno v stiku s Propagando in da bi od nje neposredno dobila pojasnila o potrebah vsakega misijona, da bi se tako donacije kar se da pravično razdelile. Vodstva so lahko v stikih med seboj, da bi si izmenjala prihajajoče

informacije iz misijonov ter njihove namere o porazdelitvi sredstev ali o domnevnih potrebah posameznih misijonov. Vodjo naše pisarne sem prosil, naj vam posreduje reklamni material in statute, ki ste jih želeli. Predpostavljam, da ste jih že dobili, enako kot pismo našega častitljivega škofa, ki sem vam ga poslal z nekaterimi drugimi pismi za gospoda Badina. Z lepimi pozdravi.« (Kummer 1966, 28; Schnabl 2013, 17)

Odklonilni odgovor ni zaustavil generalnega vikarja Réséja, saj mu je kongregacija za širjenje vere v Rimu dne 4. oktobra 1827 izdala priporočilno pismo, s katerim mu je omogočila, da se je maja 1828 na Dunaju srečal z apostolskim nuncijem, msgr. Ugom Pietrom Spinolom (1791–1858). Nato se je sestal še s knezoškofom, grofom Leopoldom Maximilianom Firmianom (1766–1831), in s soustanoviteljem Leopoldinine ustanove, dr. Josefom Pletzom (1787–1840). Ker je ustanovitev takšne misijonske družbe potrebovala tudi cesarjevo dovoljenje, je Firmian posredoval glede avdicence pri cesarju Francu I. dne 1. oktobra 1828. Mesec dni pozneje so na Réséjev predlog sprejeli statut Leopoldinine ustanove (Leopoldinen-Stiftung), ki je bil sestavljen po zgledu francoske družbe. Cesar Franc I. je z dekretom dne 8. decembra 1828 potrdil nastanek Leopoldinine ustanove za avstrijsko cesarstvo. To je tudi uradni dan nastanka Leopoldinine ustanove. Pomožni škof Johann Michael Leonhard (1782–1863) je pri papežu Leonu XII. (1823–1829) zaprosil za duhovniške privilegije. Tako je papež dne 30. januarja 1829 izdal apostolski breve. Cesar Franc I. pa je dne 20. aprila 1829 izdal še cesarsko dovoljenje. (Thauren 1940, 52–53; Trisco 1966, 264)

Na pobudo dunajskih krogov se je Leopoldinina ustanova poimenovala po nadvojvodinji Leopoldini, hčerki cesarja Franca II. in poznejši cesarici Brazilije. S tem je Résé počastil vlogo Habsburžanov in tudi vsebinsko vzpostavil povezavo med ZDA in avstrijskim cesarstvom. V izvorniku se naslov ustanove glasi: *Leopoldinen-Stiftung für das Kaiserreich Österreich zur Unterstützung der amerikanischen Missionen* (Leopoldinina ustanova avstrijskega cesarstva v podporo ameriškim misijonom). Njen namen je bil, pospešiti dejavnost katoliških misijonov v ZDA, vključiti vernike v delo za razširjanje katoliške Cerkve v drugih delih sveta in trajno ohranjati spomin na nekdanjo brazilsko cesarico Leopoldino, po kateri je ustanova dobila svoje ime. (Thauren 1940, 81–86; Kummer, 12–13)

Že po vsebini se je Leopoldinina ustanova razlikovala od svoje francoske predhodnice, saj se je omejevala le na misijonsko delovanje v Severni Ameriki. V praksi pa je delovala samo na območju ZDA, tudi zaradi pastoralnih potreb nemških katoliških izseljencev. Glede zbiranja sredstev se je Leopoldinina ustanova zgledovala po francoskem modelu. Vsak član je moral tedensko darovati 1 krajcar. Za deset članov je bil v župniji predviden en zbiratelj finančnih sredstev (miloščine), ki jih je moral ob vnaprej določenih terminih predati duhovniku posamezne župnije. Ti duhovniki so zbrana sredstva posredovali svojemu dekanu, dekan pa pristojnemu škofijskemu ordinariatu in končno centralni upravi na Dunaju. (Kummer 1966, 12–13; Schnabl 2013, 20)

### 3. Uprava Leopoldinine ustanove na Dunaju

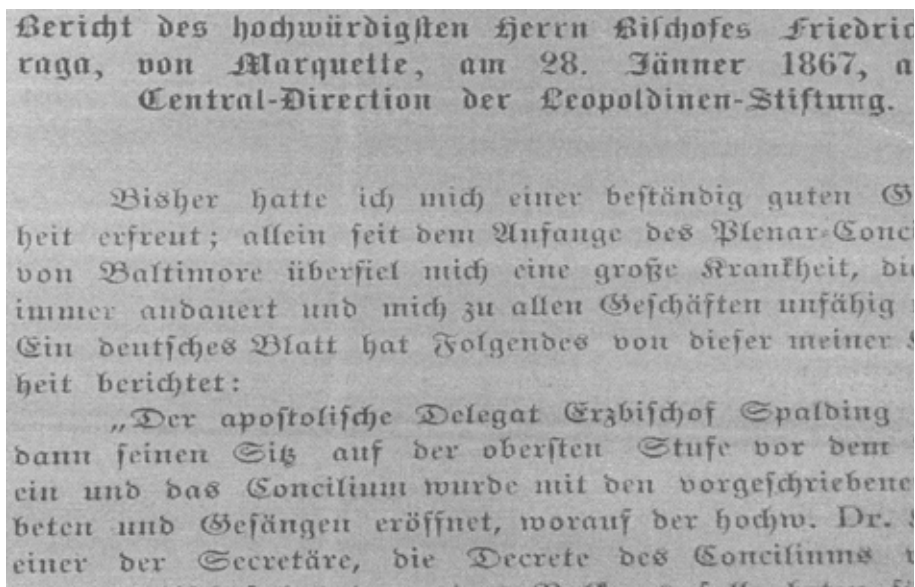
Leopoldinina ustanova je imela svojo centralno upravo na Dunaju v dominikanskem samostanu. Na Réséjevo željo je bil najvišji kurator Leopoldinine ustanove brat cesarja Franca I., avstrijski nadvojvoda kardinal Rudolf Johann Josef Rainer von Österreich (1788–1831), ki je bil hkrati tudi knezoškof Olomuca. Kurator Rudolf je po prevzemu protektorata nad misijonskim delom za svojega namestnika imenoval dunajskega nadškofa Firmiana. Po Rudolfovi smrti je leta 1832 nadvojvoda nasledil Ferdinand I., madžarski kralj in prestolonaslednik preostalih dežel. Od leta 1835 dalje so vodili Leopoldinino ustanovo vladajoči dunajski knezoškofi. Poleg tega je obstajal centralni odbor, sestavljali pa so ga ožji člani, ki so upravljali Leopoldinino ustanovo. V centralnem odboru ustanove so bili: direktor centralnega odbora, poslovodja in blagajnik, od leta 1855 dalje pa centralni sekretar in dopisniki (korespondenti) ter urednik letnih poročil. Leopoldinina ustanova je za svoje člane in podpornike izdajala letna poročila (*Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich*), ki so izhajala na Dunaju med letoma 1831 do 1913. Centralni direktor Leopoldinine ustanove je bil vedno takratni dunajski pomožni škof. Vse funkcije, razen vodenja pisarne, so bile častne in neplačane. (Kummer 1966, 47; *When Austria Helped Us 1920*, 5)

Dne 13. maja 1829 je bila prva svečana seja upravnega odbora Leopoldinine ustanove in s tem tudi njena prva predstavitev v javnosti. Centralni odbor Leopoldinine ustanove so takrat sestavljali naslednji člani:

- Pomožni škof dr. Johann Michael Leonhard, centralni direktor Leopoldinine ustanove;
- dr. Kaspar Wagner, centralni blagajnik;
- korespondenti (dopisniki):
  - v nemškem jeziku kanonik Zehner;
  - v latinščini Otto May;
  - v italijanščini baron Prenkler;
  - v francoščini in v angleščini [misijonski škofje in misijonarji] baron A. De Pont;
- urednik letnih poročil, kanonik dr. Josef Pletz;
- cenzor poročil, dvorski sekretar Josef Anton Pilat;
- vodja pisarne in računovodja Anton Karl Lichtenberg ter drugi člani. (Thauren 1940, 71; Schnabl 2013, 21)

Delovanje Leopoldinine ustanove so v javnosti predstavili tako, da so pismo, ki ga je v latinščini napisal nadvojvoda kardinal Rudolf, v obliki okrožnice razposlali na vse ordinariate in škofije habsburške monarhije. Ordinariati so tako dobili več izvodov pravil in statotov, prevedenih v nemščino, latinščino, madžarščino, češčino in v poljščino, dodatno pa še več izvodov papeške listine (*breve*) in kratko zgodovino škofije Cincinnati. Otvoritveni govor kanonika dr. Josefa Pletza je bil zamišljen kot reklamno besedilo, ki so ga razdelili med duhovnike. V junijski številki uradnega lista dunajske škofije je bil objavljen poziv vsem duhovnikom, naj skrbijo za širitev delovanja Leopoldinine ustanove v svojih župnijah. Ko so posamezni ordinariati razglasili uradni nastanek Leopoldinine ustanove, so številne župnije

prav zato priredile svečane nedeljske maše. Ljudstvo se je na to odzvalo v velikem številu, tako da je bilo konec leta 1829 že 10 000 skupin po deset članov. V letnih poročilih so bila objavljena originalna pisma misijonarjev, ki so v pismih poročali o porabi denarja, opisali svoje stiske in prosili za podporo. Ta pisma so motivirala tudi številne duhovnike za misijonsko pot v Severno Ameriko. (Kummer 1966, 13–14)



**Slika 1:** Baragovo pismo Leopoldinini ustanovi (DALST/DAKSt, 28. januar 1867, Marquette, Michigan, B 1867 (XXXVII), str. 33)

Poročilo o ustanovitvi in delovanju Leopoldinine ustanove je Résé tudi osebno prenesel tedanjemu škofu v Cincinnatiju, Edwardu Fenwicku, ki se je v pismu osebno zahvalil cesarju Francu I. V cesarjevem imenu je na to pismo dne 27. aprila 1830 odgovoril knez Metternich. (DePalma 2004, 53–75; Demerle 2013, 184–190) V pismu je opisal navdušenje cesarja Franca I. zaradi širjenja misijonskega delovanja v ZDA in med indijanskimi plemeni. Sporočil je: cesar je svojim narodom dovolil, da finančno in materialno prispevajo k podpori katoliške Cerkve v ZDA prek Leopoldinine ustanove. Dunajski dvor je v Leopoldinini ustanovi videl versko zasebno ustanovo, zato je zahteval, naj se Leopoldinina ustanova ne povezuje s francosko organizacijo (družba za širjenje vere v Lyonu), da se ne bi s tem širile francoske revolucionarne ideje. Dodatni razlog, da se ustanova ni povezovala s francosko organizacijo, pa je bila značilnost francoskega misijonskega delovanja, ki je bilo povezano z gospodarskimi in s trgovskimi interesi francoske države. (Thauren 1940, 57–62; Schnabl 2013, 22–23)

Prošnje na cesarja so bile posredovane vodstvu ustanove, ki je sredstva razdelilo po potrebah. To potrjuje tudi seznam različnih narodnosti škofov: v prvih dvanajstih letih so prispevali svoja misijonska pisma, ki jih je Leopoldinina ustanova

izdajala v vsakoletnih poročilih. Med njimi so bili: škof Nemec, trije škofje Francozi, štiri škofje Irci, škof Italijan, škof Anglež in dva škofa Američana. (Roemer 1933, 143–211) Tudi pripadnost posameznim redovnim skupnostim ni imela posebne vloge, saj najdemo med porabniki denarja tako red lazaristov (vincentinci) kakor tudi red dominikancev. Denarno podporo pa so dobivale skoraj vse aktivne redovne skupnosti v ZDA. Med letoma 1834 in 1835 je izšla vrsta člankov v ameriškem časopisju, v katerih avtorji opozarjajo na posredni politični vpliv Avstrije in misijonskega delovanja katoliške Cerkve (159). Ta opozorila so bila posledica političnih razlik med ameriško republiko in avstrijsko absolutistično fevdalno monarhijo (Monroe Doctrine 1823, 13–26). Leopoldinina ustanova je bila ves čas svojega delovanja le zasebna verska ustanova.

Jeseni leta 1828 je Résé odpotoval v München, da bi od bavarskega kralja Ludvika I. pridobil dovoljenje za zbiranje darov za misijone v ZDA. Ideji, da bi na Bavarskem nastala misijonska ustanova po vzoru Leopoldinine ustanove, je kralj Ludvik I. v začetku nasprotoval zaradi političnih odnosov s Francijo in z Avstrijo. Vendar pa je privolil k prostovoljnemu zbiranju denarja za ameriške misijone. Med drugim potovanjem v München je Résé skušal pospešiti ustanovitev Ludvikove misijonske družbe. Z dovoljenjem, ki ga je dne 17. julija 1838 izdal bavarski kralj Ludvik I., je bila ustanovljena Ludvikova misijonska družba s središčem v Münchnu. Družba je bila omejena na območje Bavarske in ustanovljena po vzoru Leopoldinine ustanove. Hkrati pa se je želela ohraniti kot izključno nemška ustanova s svojo neodvisnostjo. Člani Ludvikove misijonske družbe so imeli nalogo, podpirati misijonsko delo z molitvijo in s finančnimi prispevki. (Thauren 1940, 88–93)

#### **4. Finančna podpora Leopoldinine ustanove ameriškim škofijam in slovenskim misijonarjem**

V avstrijskem cesarstvu je leta 1829 živelo osemindeset škofij. V prvem letu delovanja Leopoldinine ustanove se je na njeno misijonsko poslanstvo odzvalo sedemindeset škofij, zlasti avstrijske, češke in moravske. V prvem desetletju delovanja je bila Leopoldinina ustanova navzoča v šestinsedemdesetih škofijah monarhije, medtem ko je leta 1850 samo še devetintrideset škofij poslalo finančno podporo za misijonsko delovanje v Severni Ameriki. (Kummer 1966, 14–15) Leta 1860 se je povečalo število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, in to na triinštirideset, predvsem zaradi intenzivnega izseljevanja evropskega prebivalstva v ZDA in zaradi širjenja katoliške Cerkve v ZDA. V prvi polovici 19. stoletja je katoliška Cerkev v ZDA doživljala razcvet tako po obsegu kakor pri vzpostavljanju oblik pastoralnega dela in pri oblikovanju odnosov do javne oblasti. Poleg povečanja števila duhovnikov so ji pečat dajale ustanove, ki so jih vodile redovne skupnosti. Povečalo se je število ženskih redovnih skupnosti, ki so sodelovale pri delovanju številnih šol in bolnišnic. Do leta 1840 je bilo ustanovljenih prek dvesto katoliških šol. Že leta 1814 so usmiljenke v Filadelfiji ustanovile prvo zatočišče za otroke, kjer so s pomočjo

laikov odprle prvo katoliško šolo. Vse te ustanove so bile popolnoma neodvisne od države, vzdrževali so jih katoličani sami ali s pomočjo misijonskih družb iz Evrope. (O'Gorman 1895, 340–363)

Do leta 1913 se je število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, zmanjšalo na petnajst. Od prvotnih šestindvajsetih škofij iz Madžarske in iz sosednjih dežel, ki so podpirale Leopoldinino ustanovo, jih je bilo leta 1890 le še deset. Na podlagi podatkov o finančnih prispevkih posameznih škofij v času delovanja Leopoldinine ustanove na Dunaju je v obdobju 1830–1913 največji znesek za misijonsko delovanje prispevala dunajska nadškofija, sledita škofija Linz in sekovska škofija. Posebej izstopa znesek ljubljanske škofije, ki pa je bil namenjen posameznim slovenskim misijonarjem (Baraga, Pirc, Čebulj). (Kummer 1966, 36–37; Schnabl 2013, 27)

Delovanje Leopoldinine ustanove se je ujemalo tudi z državnimi in s cerkvenim mejami znotraj ZDA. Leta 1789 je bila ustanovljena prva katoliška škofija v Baltimoru, ki je bila leta 1808 razdeljena na štiri škofije: Boston, New York, Filadelfija in Bardstown, vse so obstajale do leta 1841. Leta 1820 sta bili ustanovljeni še škofiji Charleston in Richmond. Leta 1821 je bila od škofije Bardstown odcepljena nova škofija Cincinnati, ki je pokrivala državo Ohio in Severozahodno območje (današnji zvezni državi Michigan in Wisconsin). Leta 1826 sta bili združeni ozemlji Arkansas in Missouri v novo škofijo St. Louis. Leta 1829 je nastala škofija Mobile za Alabamo in za Florido (odstopila jo je Španija). (Kolar 1998, 50–51)

V prvem letu delovanja Leopoldinine ustanove, leta 1829, so imele ZDA le eno nadškofijo in deset škofij, medtem ko je v zadnjem letu njenega obstoja, leta 1913, delovalo tam štirinajst nadškofij in triinosemdeset škofij. Leopoldinina ustanova je v petinosemdesetih letih delovanja finančno in materialno podpirala kar osemindeset škofij v ZDA. Starejše škofije so po ustanovitvi potrebovale večjo finančno podporo kakor mlajše škofije (Monterey in Los Angeles v Kaliforniji), v katerih so lahko priseljenci že s svojimi lastnimi prispevki zagotavljali denarna sredstva za njihovo nemoteno delovanje, s tem pa tudi posredno podpirali delovanje katoliške Cerkve v ZDA. V prvih tridesetih letih delovanja je v večji meri podpirala škofije in misijonarje iz avstroogrske monarhije (Baraga, Pirca), ki so dobivali namenske darove predvsem iz domačih škofij. Od leta 1860 dalje je Leopoldinina ustanova neposredno podpirala tudi posamezne misijonarje, če so pridobili priporočila iz svojih ameriških škofij. Pri tem je posebno skrbela za redovne skupnosti in za župnije z nemško govorečimi priseljenci ter za župnije s češko govorečimi priseljenci. Tako je posameznim duhovnikom povprečno prispevala po 400 goldinarjev za misijonska potovanja. Leopoldinina ustanova je podpirala tudi duhovnike, ki so bili drugih narodnosti. (Jezernik 1980, 14; Kummer 1966, 53–57)

O tem priča zapis:

»Skrb Leopoldinine ustanove je bila namenjena tudi drugim narodnostim avstroogrske monarhije. Slovenci iz domovine so na ganljiv način skrbeli za svoje izseljene rojake. Številni duhovniki so šli z njimi čez ocean. Od redovnikov so bili na prvem mestu frančiškani. Svojo duhovniško skrb so darovali v enaki meri tudi Nemcem. Isto velja za madžarske, češke in poljske duhovnike. Jezikovne poseb-

nosti so pripeljale do tega, da so se te skupine močnejše izolirale. V seznamu misijonarjev najdemo jezikovne skupine monarhije, ki so bile povezane z Leopoldinino ustanovo, in jih je ta ustanova tudi podpirala.« (Kummer 1966, 38–41; Schnabl 2013, 37)

Posebej izstopa znesek darov iz Kranjske, to pa vsekakor lahko pripišemo velikemu ugledu misijonarja in škofa Ireneja Friderika Baraga (1797–1868). Misijonsko delovanje škofa Ireneja Friderika Baraga v letih 1831–1868, tudi z znatno finančno in materialno podporo Leopoldinine ustanove, je prispevalo k dalj časa trajajoči fizični ohranitvi Indijancev iz plemen Ottawa in Očipve na območju današnjih zveznih držav Wisconsin, Minnesota in Michigan. (Dolinar 1980, 470–475; Južnič 2014, 77–92)



**Slika 2:** Območje Great Lakes, kjer je deloval misijonar in škof Irenej Friderik Baraga (Avtorja: Irena Marković in Zmago Drole, Maribor, 2014)

Ta posebni ugled se zrcali tudi v darovih, ki so bili posebej namenjeni posameznim misijonarjem. Baraga je bil vsekakor deležen izredno velike pozornosti in prav



njemu je bilo poslano največje število namenskih darov s slovenskega etničnega ozemlja. Leta 1832 je prišla iz ljubljanske škofije donacija za gradnjo cerkve v Arbres Croche, kjer je deloval Baraga med Indijanci plemena Ottawa. V podporo Baragovemu misijonskemu delovanju je Slomšek že leta 1836 izdal knjižico z naslovom *Krščanska beseda, katoliškimi misijonom pomagati*. V njej je Slomšek opisal zgodovino ustanovitve in namen delovanja Leopoldinine ustanove, da bi med bralci razširil zanimanje za odhod v Baragov misijon in med njimi širil misijonsko zavest.

Slomšek je zapisal:

»V letu 1829 se je sv. Leopoldina bratovščina v našem cesarstvu začela. /.../. Sam cesar s svojo cesarsko rodbino se je v to lepo bratovščino zapisal, da bi revnim misijonarjem pomagal oznanjevati božjo besedo v Ameriki ... /.../ Ta bratovščina je v nekaj letih veliko lepega in zveličavnega naredila v daljni Ameriki. Veliko duhovnikov se je že v tiste kraje med Indijance podalo, ki želijo po krščanski veri živeti. Tudi s Kranjskega sta šla dva duhovnika v Ameriko, katerih Slovenci ne smemo pozabiti.« (Slomšek 1836, 29–30)

Leta 1838 je bila iz nadškofije Gorica poslana donacija za gradnjo pogorelega uršulinskega samostana v Bostonu. Slovenski misijonarji so prejeli najvišji finančni znesek donacij v prvem desetletju delovanja Leopoldinine ustanove; to je sorazmerno z višino prejetih finančnih sredstev same Leopoldinine ustanove. V tretjem in v četrtem desetletju delovanja Leopoldinine ustanove je bil skupni prejeti znesek skoraj za polovico nižji, saj je upadlo število škofij, ki so finančno podpirale delovanje Leopoldinine ustanove, in s tem je posredno upadla tudi finančna in materialna podpora slovenskim misijonarjem za njihovo misijonsko delovanje v ZDA. Leta 1890 je podpiralo njeno delovanje le še deset škofij. (Kummer 1966, 38–41; Schnabl 2013, 41–42)

Misijonar Baraga je imel zasluge za novo obliko delovanja Leopoldinine ustanove, ko je v prvem pismu Leopoldinini ustanovi dne 22. januarja 1831 prosil tudi za materialne darove:

»Znatno bolj koristno bi bilo za namene misijonskega delovanja, če bi nam poslali kelihe, moštrance, rožne vence in razpela, od teh slednjih dveh kolikor se le da, ker tukaj takšnih predmetov ni mogoče kupiti. Cerkevni predmeti, ki so mi jih verni ljudje dali s seboj na pot, mi sedaj odlično ustrezajo, tako da se ne morem zadosti zahvaliti za to. Če bi nam lahko poslali bakroreze vseh praznikov skozi cerkveno leto in vseh dogodkov, potem še otroške slike, potem bi nam le-te v misijonskem delovanju pri razlaganju nauka o krščanski veri bile zelo koristne.« (DALST/DALSt., B 1831, II, 6)

Vodstvo Leopoldinine ustanove se je na to prošnjo hitro odzvalo in svoje člane pozvalo, naj darujejo liturgično blago in druge cerkvene potrebščine za katoliško Cerkev v ZDA. Marca 1831 je bila poslana prva pošiljka materialnih darov v škofijo v Cincinnatiju. Baraga je še leta 1833 potrdil potrebo po okrasju za neopremljene cerkve v ZDA. Leopoldinina ustanova je podpirala misijonsko delo v ameriških škofijah in posebej zbirala sredstva za cincinnatijsko škofijo. Bila je namreč matična ustanova za podpiranje katoliške Cerkve v ZDA. Za potrebe te ustanove je Ba-

raga pozneje v nemščini izdal etnološko monografijo (Baraga 1837), kakor pravi med drugim v pismu z dne 17. junija 1836, napisanem iz misijona La Pointe na območju Lake Superior. (DALST/DALSt.,1837, X, 38–40)

## 5. Sklep

Leopoldinina ustanova je za svoje člane in podpornike izdajala letna poročila (Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich), ki so izhajala v tiskani obliki na Dunaju med letoma 1831 do 1913. V prvih tridesetih letih delovanja je Leopoldinina ustanova v večji meri podpirala škofije in misijonarje iz avstro-ogrske monarhije (Irenej Friderik Baraga, Franc Pirc, Ignacij Mrak), ki so dobivali namenske darove predvsem iz svojih domačih škofij. Od leta 1860 dalje pa je neposredno podpirala tudi posamezne misijonarje, če so pridobili priporočila iz svojih ameriških škofij. Pri tem je posebej skrbela za redovne skupnosti in za župnije z nemško govorečimi priseljenci in za župnije s češko govorečimi priseljenci.

## Kratice

B – Berichte der Leopoldinen Stiftung im Kaiserthume Oesterreich [letna poročila Leopoldinine ustanove].

DALST/DALSt – Diözesanarchiv der Erzdiözese Wien, Abteilung Leopoldinen-Stiftung [Škofijski arhiv dunajske nadškofije na Dunaju, oddelek za Leopoldinino ustanovo].

## Reference

### Arhivski viri

**Monroe Doctrine.** Library of Congress, Primary Documents in American History, A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional Documents and Debates, 1774–1875, Annals of Congress, Senate, 18<sup>th</sup> Congress, 1<sup>st</sup> Session, 13–26. <http://www.loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/Monroe.html> (pridobljeno 24. marca 2016).

**DALST/DALSt, Pismo Friderika Baraga Leopoldinini ustanovi, 22. 1. 1831,** Cincinnati, B 1831, II, 16.

**DALST/DALSt, Pismo Friderika Baraga Leopoldinini ustanovi, 17. 6. 1836,** La Pointe, B 1837, X, 38–40.

### Literatura

**Baraga, Friedrich.** 1837. *Geschichte, Character, Sitten und Gebräuche der nord-amerikanischen Indier.* Ljubljana: Joseph Blaznik.

**Cresson, William. P.** 1922. *The Holy Alliance: The European Background of the Monroe Doctrine.* New York: Oxford University Press.

**Demmerle, Eva.** 2013. *Habsburžani.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

**DePalma, C. Margaret.** 2004. *Dialogue on the Frontier: Catholic and Protestant Relations, 1793–1883.* Kent, Ohio: The Kent State University Press.

**Fortin, Roger.** 2002. *Faith and Action: a history of the Catholic Archdiocese of Cincinnati, 1821–1996.* Columbus: The Ohio State University Press.

**Guilday, Peter.** 1921. The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922). *The Catholic Historical Review* 4:478–494.

**Jezernik, Maksimilijan.** 1980. *Friderik Baraga Zbirka rimskih dokumentov.* Acta Ecclesiastica Sloveniae 2. Ljubljana: Teološka fakulteta; Inštitut za zgodovino Cerkve.

**Južnič, Stanislav.** 2014. Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:77–92.

- Kolar, Bogdan.** 1999. Cerkevno-zgodovinski kontekst začetkov Baragovega misijonskega dela. V: *Baraga in Trebnje: predavanja na Baragovem simpoziju v Trebnjem, 9. januarja 1998*, 41–53. Trebnje: Občina, Baragov odbor.
- — —. 2003. Izvirne poteze delovanja misijonarja Franca Pirca. *Dve domovini/Two Homelands* 18:35–52.
- Kummer, Gertrude.** 1966. *Die Leopoldinen-Stiftung (1829–1914): Der älteste österreichische Missionsverein*. Dunaj: Wiener Dom-Verlag.
- Mathäser, Willibald.** 1939. *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwig I. von Bayern (1838–1868)*. München: Selesian Offizin.
- O'Gorman, Thomas.** 1895. *A History of the Roman Catholic Church in the United States*. New York: The Cristian Literature Co.
- Roemer, Theodore.** 1933. *The Leopoldine Foundation and the Church in the United States (1829–1839)*, 143–211. New York: U.S. Catholic Historical Society.
- Schnabl, Bojan-Ilija.** 2013. Leopoldinina ustanova. Seminarska naloga, mentor red. prof. dr. Matjaž Klemenčič. Filozofska fakulteta v Mariboru.
- Slomšek, Anton.** 1836. *Keršanska beseda katoliškim misijonom pomagat*. Celovec: Ferdinand Klajnmajr.
- Thauren, Johannes.** 1940. *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle: Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*. Wien-Mödling: St. Gabriel.
- Trisco, F. Robert.** 1962. *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States 1826–1850*. Rim: Gregorian University Press.
- When Austria Helped Us.** 1920. *The Catholic Bulletin*, št. 34:5.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 675—687  
 UDK: 94(497.472)"19":27-725  
 Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 07/2016

*Vera Vetric*

## Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italijanizaciji

*Povzetek:* Osrednja tema prispevka je prikaz delovanja slovenskih katoliških duhovnikov, večinskega dela slovenske intelektualne elite, ki so v času italijanskega fašističnega režima na Goriškem izkazovali zvestobo svojemu narodu s prevzemanjem vodilne vloge na vzgojnem, kulturnem in socialnem področju, medtem ko je večina laične inteligence zaradi tujega diktatorskega raznarodovalnega režima deželo morala ali hotela zapustiti. V prispevku skušamo v temeljnih obrisih prikazati značilnosti celotnega pastoralnega in kulturnega delovanja goriškega nadškofa Frančiška Borgia Sedeja (1854–1931) ter le bežno, z vidika pričevalcev, osvetliti lik nadškofa Carla Margottija (1891–1951), ki ga je nasledil. Slovenski zgodovinarji so obravnavanemu obdobju posvetili številne raziskave, v prispevku pa ga skušamo prikazati v luči ohranjanja spomina nekdanjih in še danes živečih pričevalcev o kulturno-vzgojnem, nenasilnem, a učinkovitem odporu katoliške duhovščine ter njenih sodelavcev proti italijanizaciji; njihov anti-fašizem je jugoslovanska revolucionarna oblast že med vojno in po njej prezrla in te pričevalce slovenstva ter katoliške vere kruto preganjala. V sodobnem slovenskem imaginariju je to zgodovinsko dejstvo v ozadju in bi si zaslužilo več pozornosti, predvsem pri mlajših generacijah.

*Ključne besede:* italijanizacija, Goriška, slovenski katoliški duhovniki, italijanski fašistični režim, nenasilni odpor, nadškof Frančišek Borgia Sedej, nadškof Carlo Margotti

*Abstract:* **Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization**

The article describes the work of Slovenian Catholic priests and intellectual elite under the Italian fascist regime in the Gorica (Gorizia) region, who showed their fidelity to their own nation by assuming leading roles in the educational, cultural and social sphere, while the majority of the secular intellectuals fled the country because of the dictatorship. The pastoral and cultural activities of the Archbishop of Gorica Frančišek Borgia Sedej (1854–1931) are characterized, and the character of Archbishop Carlo Margotti (1891–1951) is assessed on the basis of eyewitnesses accounts. Many research studies by Slovenian historians have dealt with this period, yet we try to present it on the basis of accounts by witnesses, living or deceased, in the view of preserving historical memory. The historical fact of the non-violent but effective cultural and educational resis-

tance against Italianization carried out by the Catholic clergy and their co-workers is in the background of modern Slovenian consciousness but deserves more attention, especially among the younger generations.

*Key words:* Italianization, the Gorica (Gorizia) region, Slovenian Catholic priests, Italian fascist regime, non-violent resistance

## 1. Steber slovenstva v najmračnejšem obdobju primorske zgodovine – goriški nadškof dr. Frančišek Borgia Sedej (1906–1931)

»In mož, ti boš na svojem mestu pravi mož!« so bile besede Simona Gregorčiča, posvečene prijatelju monsinjorju Sedeju, Cerkljanu, ko je bil 25. marca 1906 v goriški stolnici slovesno ustoličen kot nadškof, knez in ilirski metropolit. Na prestolu goriških nadškofov je bil deseti po vrsti, in nihče ni slutil, da so tistega dne v Gorici ustoličili zadnjega slovenskega nadškofa.

Marija Sedej Menart, hčerka nadškofovega nečaka, se nadškofa v intervjuju, opravljenem 24. 4. 2015, spominja takole:

»O prastricu so mi pogosto govorili doma in povedali, da je bil na domačijo zelo navezan. Kot kmečki otrok je bil zelo skromen, včasih tudi hud, če so na škofiji pripravili preveč gosposko kosilo. Podpiral je goriške reveže. K sebi v Gorico je povabil nečakinjo Katarino Močnik, ki so ji starši tragično umrli, in ji omogočil, da se je v Gorici izšolala za učiteljski poklic. V družinskem spominu se je ohranila tudi vera v njegovo pomoč pri srečni vrnitvi mojih bratov iz italijanske vojske.«

Goriška nadškofija, ustanovljena po odpravi oglejskega patriarhata leta 1751 skupaj z videmsko nadškofijo, je prevzela skrb za Slovence nekdanjega patriarhata. Bila je večnacionalna in nadškof Sedej je zaradi odličnega znanja številnih jezikov lahko svoje poslanstvo opravljal nepristransko kot pravi pastir vsem vernikom. V pastirskih pismih je opozarjal na socialne probleme, na nevarnost porajajočih se ateističnih ideologij ter na pomen mladinske verske vzgoje. Pastoralno skrb je namenjal tudi kulturi in umetnosti: ustanovil je Društvo za zaščito oglejske bazilike in Škofijski muzej cerkvene umetnosti ter si kot predsednik Cecilijanskega društva v Gorici prizadeval za reformo cerkvene glasbe. Izpeljal je tudi gradnjo nove monumentalne stavbe malega semenišča v Gorici, ki jo je načrtoval že kardinal in nadškof dr. Jakob Missia.

Leta 1914 je Gorico prizadela prva svetovna vojna. Centralno semenišče (fakultetni teološki zavod) se je spremenilo iz »semenišča duha v semenišče gorja«, kot je to slikovito opisal Filip Terčelj (1931),<sup>1</sup> ker je semeniške prostore zasedel Rdeči križ. Z vsto-

<sup>1</sup> Filip Terčelj (1892–1946), duhovnik, pisatelj, pesnik, publicist, mučenec v postopku za beatifikacijo. Izjemna osebnost zaradi kulturnega delovanja na Goriškem v času fašizma. Doživel je konfinacijo, zapustil Goriško in se naselil v Ljubljani, leta 1946 pa so ga skupaj z duhovnikom Francem Krašno ubili pripadniki KNOJA.

pom Italije v vojno na strani antante proti Avstriji maja leta 1915 se je na slovenskem ozemlju goriške nadškofije razvila bojna črta: ljudje z desnega brega Soče so bili evakuirani in odpeljani v notranjost Italije, ljudje z levega brega Soče, z Goriškega in Tržaškega pa na Štajersko, Češko in v različna avstrijska taborišča. Nadškof je tja pošiljal svoje duhovnike; za italijanske begunce v Ljubljani je določil monsinjorja Luigija Fogarja (1882–1971), s prošnjami, da bi beguncem olajšali življenje, pa se je obračal na ministrstva na Dunaju. Tudi sam je moral zapustiti porušeno Gorico in se decembra 1915 skupaj s semeniščem preseliti v Stično. Goriško centralno semenišče je tako v Stični delovalo tri šolska leta; z rednimi predavanji v obnovljenem poslopju v Gorici so ponovno pričeli leta 1921.

Po razpadu Avstro-Ogrske je italijanska vojska začela prodirati v slovenske kraje. Ljudje so s strahom čakali na razplet pogajanj med vladama Kraljevine SHS in Kraljevine Italije, ki ga je duhovnik Ignacij Leban iz župnije Batuje na Vipavskem v svoji Kroniki 12. 11. 1920 opisal takole:

»Italijani in Jugoslovenci so se v sv. Marjeti pri Genovi pogodili. Italijani so se polastili vsega zasedenega ozemlja. Mi in celo Primorje z Notranjsko smo odcepljeni od Jugoslavije, ne da bi imeli kako zagotovilo, da se smemo v verskem in kulturnem oziru prosto gibati. Jugoslovensko ljudstvo je potrto. Vsi uradi zahtevajo vloge v italijanskem jeziku.« (Plahuta 2005, 78)

Nasprotno pa je rimski parlament 27. novembra 1920 Rapalsko mirovno pogodbo in določitev meje, s katero so si Italijani v primerjavi z določili Londonskega memoranduma leta 1915 pridobili celo več slovenskega ozemlja, sprejel z navdušenjem. S tem se je zaključilo šestindvajsetmesečno okupacijsko obdobje. Odgovorni italijanski politiki so se zavezali, da bodo vsi narodi imeli zaščito in da bodo Slovanom zavarovali svobodo jezika in kulture. Te obljube so bile lažne.

## 2. Vzgojno in kulturno delovanje nadškofa dr. Sedeja pod italijansko oblastjo

Slovenski nadškof je, kljub razočaranju nad razpletom pogajanj, v skladu s katoliškimi načeli novo oblast sprejel z vso lojalnostjo in odločno nadaljeval s svojim vzgojnim in kulturnim poslanstvom. V obnovljene prostore Goriškega centralnega semenišča so se tako leta 1921 ponovno naselili bogoslovci, v šolskem letu 1923/24 je bila ustanovljena pripravnica za srednje šole in v obnovljeno stavbo Goriškega malega semenišča, ki je bilo prav tako porušeno, se je vselilo štirinajst gojencev.

Nadškof je vernike bodril in jih spodbujal k verski prenovi, Slovence pa k ustanavljanju cerkvenih društev. Prizadeval si je za ustanovitev slovenske sekcije Katoliške akcije, a pri duhovnikih ni uspel, ker so hoteli biti neodvisni od italijanskega vodstva. Že leta 1920 je na Sedejevo pobudo oživelo delovanje Zbora svečnikov svetega Pavla, ustanovljenega leta 1899. Leta 1924 je bilo na Goriškem 72 Marijinih družb za dekleta, 17 za žene, 6 za fante, 54 Marijinih vrtcev za deklice in 35 za dečke, organizirali so

se marijanski in evharistični shodi. (Kralj 1988, 108–109)

Izjemnega pomena je bila z daljnosežno vizijo leta 1923 ustanovljena in še danes delujoča Goriška Mohorjeva družba. Papež Pij XI. ji je kot cerkveni bratovščini podelil apostolski blagoslov. Založba je do druge svetovne vojne – kljub občasnim zaplembam gradiva – vseskozi delovala, ker ji je to omogočil poznejši konkordat Vatikana z italijansko vlado, »ki je katoliško vero priznala kot državno vero in se država v verske zadeve ni smela več vmešavati.«<sup>2</sup>

Nadškof Slovenec, ki ljubezni do svojega naroda ni skrival, temveč jo je zapovedoval, medtem ko je kot katolik oblast spoštoval (kar je priporočal tudi vernikom in duhovnikom),<sup>3</sup> je italijanskim nacionalističnim skrajnežem s svojim delovanjem dajal povod za gonjo proti njemu. K temu je prispevala tudi njegova priljubljenost v nadškofiji – in to med verniki vseh narodnosti.

Pred volitvami leta 1924 je vladalo izredno napeto vzdušje in nova oblast je močno »pritiskala« na ljudstvo. O tem piše tudi batujski kronist in za fašiste uporablja izraz »snopar«, ki ga navaja tudi SSKJ in je prevod simbola oblasti »fascio« – snop, ki ga je fašistično gibanje prevzelo po antičnem Rimu. Ignacij Leban je ogorčen nad izidom volitev, pa tudi nad spremembami v župnijah, zapisal:

»6. aprila 1924 so bile državnozborske volitve po novem volilnem redu. V našem županstvu jih je glasovalo za Slovence 219, za snoparje 62, za komuniste 18. Vse se je čudilo, kako more biti toliko snoparjev med Slovenci.

18. maja so odšli iz Sv. Križa bratje kapucini. Hud udarec je to za našo župnijo. Samostan je bil prazen 14 dni, potem pa so prišli italijanski kapucini, katerim zelo ugajata samostan in Vipavska dolina. A čemu so prišli, ko ne morejo pomagati duhovnikom!« (Plahuta 2005, 83)

Leta, ki so sledila, so odnose fašističnega režima do Slovencev še zaostрила. Slovence je pestila tudi gospodarska in socialna stiska ter povzročila velik val izseljenstva vseh družbenih slojev.

Z dejanji nove oblasti – ukinitvijo prosvetnih društev in uvedbo drugih oblik akulturacije – so bili ljudje prisiljeni h kulturnemu molku. Vednar pa ta pa ni veljal za cerkvena svetišča, saj je slovenska duhovščina poslanstvo svoje nadškofije izpolnjevala še naprej. To ji je omogočal tudi konkordat, sklenjen med Vatikanom in italijansko vlado dne 11. februarja 1929, in nadškof Sedej je spodbujal rojake, naj se vključujejo v katoliške organizacije, v katerih je bil slovenski jezik zaščiten.

Na izvajanje italijanizacije s pomočjo šolskega sistema, ko je italijanščina postala edini učni jezik v državi, so se goriški in tridentinski škofje pripravili: zahtevali so poučevanje verskega pouka v maternem jeziku, kar je vlada 17. decembra 1923 podprla.

Nadškof Sedej je ustanovil katehetski svet in pripravil seznam učiteljev, primernih

<sup>2</sup> Mnenje Karla Bonuttija, intervju dne 28. 11. 2015.

<sup>3</sup> Spomenice Zbora svečenikov sv. Pavla »Memorandum Cleri Jugoslavi territori ab Italis occupati« z zahtevo po cerkveni avtonomiji Slovencev in Hrvatov, ki sta jo papežu Benediktu IV. 5. 3. 1920 predstavila nadškof Anton Bonaventura Jeglič in Virgil Šček, tako ni podprl.

za verski pouk – in tako je leta 1928, ko so oblasti prepovedale rabo slovenščine v šoli tudi pri pouku verouka, seznanil prosvetno ministrstvo in Sveti sedež, da je v skladu s cerkvenim zakonikom ustanovil Bratovščino krščanskega nauka, ki bo prevzela pouk verouka v slovenščini v cerkvenih prostorih.

O tem piše batujski kronist Leban:

»15. septembra 1928 je ob začetku šolskega leta naznanilo učiteljstvo župniku brez vsakega pismenega obvestila, da je ukinjen krščanski nauk v šoli do nadaljnje odredbe. Župnik je začel takoj poučevati krščanski nauk v cerkvi (oziroma v zakristiji) trikrat na teden po 2 uri.« (Plahuta 2005, 90)

Elizabeta Vetrih Pišot se verouka v prostorih zakristije dobro spominja (intervju 20. 1. 2014):

»Hodila sem k verouku, ki je bil ločen od šolskega programa in smo ga imeli v zakristiji. V šolskem spričevalu je pisalo: »*Religione a cura di famiglia*«. <sup>4</sup> Tako smo pri verouku dobili posebna spričevala na nabožni listini, ki jo je izdajala Goriška škofija z besedilom in predmetnikom v slovenščini. Župnik je od nas strogo zahteval, da smo se naučili pisati slovensko, da smo brali literarna dela ter se na pamet učili otroške pesmice.«

Pravno potrditev za ta način izvajanja verskega pouka je leta 1931 nadškof dosegel s sklicem škofovske konference, na kateri so se odločili za izdajo Navodil dušnim pastirjem (*Normae ad instructionem Cleri curati*); v njih se uresničuje Sedejeva zahteva, da »državna oblast nima pravice poniževati verski pouk v sredstvo za potujčevanje in italijanizacijo ter da verski pouk nikakor ne more biti podrejen učenju kakega tujega jezika ali kakemu nacionalnemu in političnemu namenu, kajti to bi bilo onečaščenje vere in njenih služabnikov«. (Klinec 1979, 39)

### 3. Slovenski vzgojitelji v Goriškem malem semenišču

Goriško malo semenišče, ustanovljeno leta 1858 kot osemletna gimnazija, je nudilo odlično izobrazbo za nadaljevanje teološkega študija. Združevalo je gojence vseh narodnosti nadškofije; po prvi svetovni vojni se je pouk pričel v šolskem letu 1924/25. Slovenski gojenci tega zavoda so v letih, ko so v našem narodu hoteli zadušiti narodnostna čustva in identiteto, pri ohranjanju slovenstva prevzeli pomembno vlogo, zato je zanimiv pogled na položaj slovenskih vzgojiteljev v tej inštituciji.

Šest strani dolgo pismo prefekta dr. Iva Juvančiča (1899–1985) nadškofu Sedeju odseva razmere (in težave) v tej ustanovi skozi Osnutek hišnega reda (*Regolamento*). V pismu je izjemno jasno izpostavljena vloga materne jezika v nacionalno-kulturnem zavedanju posameznika kot katolika, pa tudi kot temelj njegovega harmoničnega razvoja v duševni in duhovni dimenziji. Nekatere pasuse navajamo v celoti, saj prikazu-

<sup>4</sup> Za krščanski verouk je zadolžena družina.



jejo spodbujanje k sožitju med gojenci vseh narodnosti s cilji sodobne evropske jezikovne politike medkulturnega dialoga, obenem pa lucidno opozarjajo na nevarnosti, ki z državno jezikovno zakonodajo pretijo slovenskemu jeziku tudi v cerkvenih ustanovah:

»Prevzvišeni, dokler imamo Vas, se nam ni treba bati /... /, ali treba je gledati naprej, da nas ne zadenejo razmere, ki se dogajajo v semenišču na Reki, kjer se pod »grehom« prepoveduje govoriti hrvaški. Hišni red bi vsaj nekaj branil naše naravne pravice. Poleg tega je vprašanje velike važnosti za vzgojo. Smo v dobi prebujene narodne zavesti ... Prava narodna zavest in iz te izvirajoča kultura ni nekaj nekatoliškega, marveč ravno v tem pride do harmonije z nadnaravo. Prava kultura je močna le, če zgrabi razum, srce in voljo. To pa je mogoče le v človekovem materinem jeziku in na način, ki je njegovi naravi, njegovemu mišljenju in čustvovanju najbolj primeren. Italijan gotovo drugače misli in čustvuje ko Slovenec. Zato je nujno potrebno, da vzgojitelj pozna mentaliteto enih in drugih. Slabe strani ene narodnosti, dobre druge. Potem je možno graditi, odpirati svet resnic, zlasti nadnaravnih resnic. Je ravno za našo dobo to potrebno, ker se širi nacionalizem. Tudi slovenski, saj je ta zmeta zvezana z nagnjenjem, ki ga sv. pismo imenuje koreniko greha, z ošabnostjo. Ponašanje z lastno kulturo, s civilizacijo, z jezikom svojega naroda, nepriznavanje pravic drugemu, to tako rado zraste v mladi duši in še toliko je te ljuljke okoli nas. Mislim, da je bila upravičena moja pripomba, da bi se zaradi razmer, v katerih žive skupaj dijaki več narodnosti, vstavil člen: Vsi gojenci naj se zavedajo, da je veličina osebnosti in krona vsake kulture svet katoliških resnic, ki daje po božji volji pravico do življenja – do samobitnega razvoja materinskega jezika, umetnosti, znanosti, kulture sploh – vsakemu ljudstvu. Gojenci različnih narodnosti naj radi med seboj občujejo, spoznavajo drug drugega, se cenijo, se ljubijo. Naj se z veseljem posvete učenju jezikov, ki se stoletja že govore v naših krajih, naj spoznavajo drug drugega kulturne svetove.

/... / Prevzvišeni, saj smo Slovenci majhen narod, ponižni, navajeni pokorščine, zadovoljni tudi z drobci. Vemo, da nam ni mogoče v semenišču odpreti popolnoma vrat v naš svet. Zato smo tembolj ponosni na drobce, ki jih imamo. Dve mali konferenci na teden v slovenskem jeziku in slovensko čtivo pri večerji, to je vse. In vendar jih »Regolamento« ne omenja.

/... / Predpis nadalje določa, da samo nadškof dovoljuje liste in revije, ki jih smejo dijaki čitati. Prevzvišeni, Vi znate izbrati, veste kaj smete dovoliti. Pa za bodočnost. Pravila so lahko za stoletja pisana. Ali bi ne bilo umestno kje določiti, da mora biti npr. vicerektor Slovenec?

/... / In še eno zadevo glede pravilnika. Neka točka pravi: »*Si parla in lingua e non in dialetto*«. <sup>5</sup> Po vladni terminologiji se glasi to: Ker Slovencev v Italiji ni, marveč le neko ljudstvo, je slovenščina narečje. Italijanski rektor takega mišljenja bi na podlagi ene določbe, ki jo je v dobri veri podpisal slovenski nadškof, prepovedal slovenščino.

<sup>5</sup> Govori se v jeziku, ne v narečju.

/... / Sedaj potrkam pri Vas, ekscelencu, ki ste oče nadškofije, tako slovenskemu kot italijanskemu ljudstvu, Vi sami sodite.

/... / Danes prosim Vas, ki ste imeli pogum napisati škofijski list v materinem jeziku. Naše semenišče vzgaja bodoče duhovnike, v cerkvi bodo morali učiti v jeziku svoje matere. Hišni red je interna zadeva zavoda, vem, da hočete Katoliško semenišče, prosim Vas v svojem imenu, v imenu dijakov, ki so sedaj tam, onih stotih, ki bodo prišli za nami: Razveljavite one točke. Imate pravico, daje Vam jo celo konkordat. Dajte, da bo naše ljudstvo z zaupanjem zrlo v sv. Cerkev, učiteljico ljubezni do vseh narodov, da se uveljavijo tudi tu besede, ki jih je pred nekaj dnevi sv. Oče Pij XI. dejal škofu Fogarju: »LO STESSO DIRITTO NATURALE VALE PER GLI SLAVI COME PER GLI ITALIANI«. <sup>6</sup> Prezvzišeni, so naši dijaki že toliko zreli, da bridko čutijo te pomanjkljivosti, sprašujejo, govore. Težko jim je razložiti, zakaj je krščanski nauk od pete gimnazije dalje v italijanščini. A o tem govore tudi doma. Kako naj jaz razlagam, opravičujem vse to pred slovenskimi starši, ki sprašujejo o tem? Kako naj se branim pred sobraty, ki so me nekateri na najbolj netakten način prijemale? Prezvzišeni, kot prefekt ne nosim odgovornosti za to, imam samo eksekutivno dolžnost pod vodstvom g. vicerektorja in rektorja ...

Vicerektorata ne morem sprejeti, brani mi moja vest ...

/... / Vam podvržem vsako besedo, Vaš nauk sprejemem in potem tudi Vaš ukaz. V Kristusu Vaš pokorni (podpis). Gorica, praznik Frančiška Asiškega 1929.« (ARS SI AS 2043, Juvančič)

Nadškof je dr. Juvančiča 18. oktobra 1929 imenoval za generalnega prefekta, 12. novembra 1930 pa za vicerektorja malega semenišča. Tudi slovenski jezik se je v malem semenišču poučeval še naprej, saj je Vatikan odredil, da se v italijanskih semeniščih z dijaki neitalijanskega jezika poučuje tudi njihov materni jezik.

Sedejeva prizadevanja so slovenskemu prebivalstvu Goriške v času fašistične diktature omogočila kulturno-vzgojno rast, povzročila pa so preganjanje slovenske duhovščine in zapečatila usodo njegovega pastirskega poslanstva. Zgodovinarji so si enotni, da je septembra 1931 prišlo do nadškofove izsiljene demisije, vso zapletenost dogodkov pa bi pojasnila šele zaenkrat še neizvedena poglobljena raziskava. 28. novembra istega leta je med Slovenci in tudi drugimi narodi Kraljevine Jugoslavije odjeknila vest o nadškofovi smrti.

Veličastnega pogreba nadškofa se je udeležil njegov nečak Josip Sedej (1971, 62):

»Pogrebne svečanosti so se začele 1. decembra 1931 zgodaj zjutraj. Vsa Gorica je bila zavita v črno, vse trgovine zaprte, vse je mirovalo. Goriški meščani so mu, ne glede na narodnost, hoteli izkazati spoštovanje in čast.

Po pontifikalni črni maši in pogrebnih obredih se je pogrebna povorka razvila po goriških ulicah vse do Katerinijevega trga. Tu se je končal uradni – italijanski del pogreba, kajti tu so nas zapustili predstavniki političnih in vojaških oblasti ter večji del italijanskega prebivalstva. Tu se je začel slovenski del pogreba po

<sup>6</sup> Isto naravno pravo velja tako za Slovane kot Italijane.

solkanski cesti skozi Solkan do Prevala. Tu so krsto vzeli iz voza in na ramenih nosili na Sv. Goro slovenski fantje in možje. Bazilika je bila polna. Po slovenskem obredu je s kora zadonelo petje slovenskih žalostink.«

Slovenski duhovniki so se po smrti »svojega vladike«, kot bi dejal Filip Terčelj, še bolj zavedali, kako usodno je za primorskega človeka njihovo kulturno-jezikovno poslanstvo. Pogumno so ga še naprej opravljali kljub očitnemu nasprotovanju Giovanni Sirottija (1883–1955), italijaniziranega Istrana in goriškega apostolskega administratorja med letoma 1931 in 1934.

Duhovnik Rudolf Klinec (1912–1977) je v svojih zgodovinskih delih podrobno spregovoril o usodi številnih slovenskih duhovnikov, nad katerimi so se predstavniki oblasti brutalno izživljali, nekatere pa obsodili tudi na konfinacijo, a hkrati opozarja na solidarnost italijanskih kolegov ter na pozitivno vlogo Svetega sedeža:

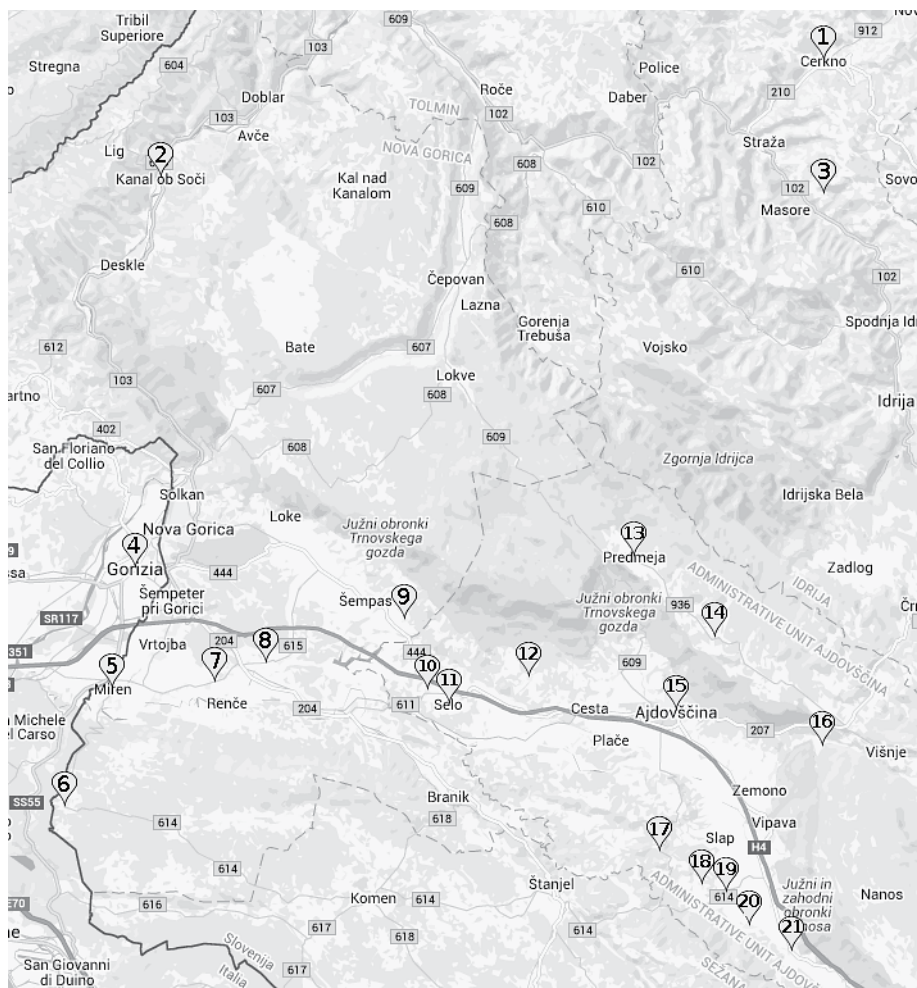
»Italijanski duhovniki v večini, predvsem pa furlanski, so odločno obsojali fašistično nasilje in pomilovali slovenske sobrate. Fašistični teror jim ni dopuščal, da bi si dali duška tem svojim čustvom. Nekateri so zaradi tega postali žrtve fašistične maščevalnosti – tržaški škof Fogar. Bili pa so, žal, tudi redki posamezniki, ki so podpirali fašistično politiko in s tem škodovali sobratom, pa tudi Cerkvi sami. Če ni fašizem uspel pri totalnem uničenju slovenske duhovščine in če je slovenska beseda in pesem ostala vsaj med cerkvenimi stenami, je zasluga Svete stolice. Najvišja cerkvena oblast sicer ni nastopala hrupno, pač pa je stalno reševala, kar se je dalo rešiti v orkanu fašističnega nasilja. Katoliška cerkev je hotela Slovanom v Italiji zagotoviti vsaj temeljne pravice že v konkordatu, kar pa ji ni uspelo. Ostane pa dejstvo, da je bil konkordat zelo koristen za ureditev cerkvenih razmer v Italiji in da je bil, kar se tiče Slovencev, neomajna skala, ob kateri so se razbijali valovi fašističnega besa, ko je šlo za iztrebljanje slovenskih duhovnikov in za poitalijančevanje Cerkve na Primorskem.« (1967, 125–126)

#### 4. Zgodovinski spomin v luči pričevalcev

Iz strukturiranega intervjuja z enaindvajsetimi Slovenci, rojenimi med letoma 1920 in 1935 (tj. nekdanjo italijansko osnovnošolsko populacijo), lahko v skopih obrisih povzamemo naslednje ugotovitve:

1. Sogovorniki se duhovnikov v domačih župnijah dobro spominjajo, navajajo njihova imena in priimke, do njih izražajo globoko spoštovanje in iskreno hvaležnost zaradi slovenskega verouka, ki so ga redno obiskovali in je potekal v prostorih zakristije ali cerkve.

2. Intervjuvanci so svoje duhovnike prikazali kot učitelje slovenskega knjižnega jezika: verouk jim je poleg družinskega okolja omogočil, da so ob prebiranju Katekizma usvajali večino branja slovenskega jezika. Slovenskega knjižnega jezika so se učili tudi s petjem nabožnih pesmi ter z recitacijami in nastopi v cerkvenih prostorih. Polovica sogovornikov se spominja, da so med veroukom tudi pisali in uporabljali abecednik *Prvi koraki* (1926) ter berilo *Kolački* (1926), ki sta bila takrat tudi



**Slika 1:** (1)Cerkno, (2)Kanal, (3)Otalež, (4)Gorica, (5)Miren, (6)Opatje selo, (7)Bukovica, (8) Vogrsko, (9)Osek, (10)Batuje, (11)Selo, (12)Kamnje, (13)Predmeja, (14)Kovk (15)Ajdo- vščina, (16)Sanabor, (17)Erzelj, (18)Goče, (19)Manče, (20)Podraga, (21)Podnanos

sicer razširjeni skrivni publikaciji. V nekaterih župniščih so naskrivaj delovale bo- gate knjižnice z brezplačno izposajo slovenskih knjig.

3. Iz odgovorov je razvidno, da je bila na goriškem podeželju za bogoslužje poleg la- tinščine še naprej v rabi le slovenščina – pri homilijah in cerkvenem petju. V krajih z ita- lijanskimi verniki je bogoslužje opravljal njihov kaplan posebej ali pa je slovenski duhov- nik po homiliji v slovenščini pripravil krajši govor v italijanščini. V Gorici je bilo slovensko bogoslužje v cerkvi sv. Ivana, ob nedeljah pa tudi v cerkvi sv. Ignacija na Travniku.

V cerkvah na goriškem podeželju ni bilo nikoli italijanskega cerkvenega petja: izjemoma so otroci med šolsko mašo ob zaključku šolskega leta peli italijanske nabožne pesmi, ki so se jih naučili v šoli, duhovniki pa so homilijo »izpustili«.

Ime in priimek	Leto rojstva	Osn. šola	Pokl. šola	Sr. šola	Fak. študij	Mag. študij	Dokt. študij
Fani Ferjančič Verčon	1920	X					
Stanislava Polanc Bolčina	1921	X					
Elizabeta Pišot Vetric	1922	X					
Verena Nardin Gorjan	1922	X					
Marija Mavrič Berce	1923	X					
Marija Podgornik Mrmolja	1927	X					
Natalija Pelikan Vuk	1927		X				
Marica Marušič Krašna	1928		X				
Karl Bonutti	1928						X
Marija Sedej Menart	1928	X					
Sergij Šlenc	1928				X		
Frančiška Repič Praček	1929	X					
Ignacij Stibilj	1929					X	
Jožica Vidmar Marinič	1929	X					
Antonija Valentinčič	1929				X		
Marta Sorta Pralica	1930		X				
Rado Bavčar	1930		X				
Marjan Hrib	1931			X			
Frančiška Volč Bizjak	1932		X				
Sergio Valetič	1933		X				
Marija Mavrič Valetič	1935			X			

**Tabela 1:** *Izobrazbena struktura pričevalcev*

4. Sogovorniki so se kulturno bogatili kot člani cerkvenih pevskih zborov, edine oblike kulturnega delovanja v medvojnem obdobju. Nepozabni so spomini na ilegalno petje vipavskih pevskih zborov v borovem gozdiču na Vitovljah – starodavnem Marijinem svetišču sredi Vipavske doline – leta 1935 in 1938. Zadnje leto je bilo posvečeno spominu na Lojzeta Bratuža, učitelja, izjemno priljubljenega skladatelja in pevovodjo, ki so ga fašisti zastrupili 27. decembra 1936, umrl pa je 16. februarja 1937.

5. Iz odgovorov pričevalcev izhaja, da so se kot mladeniči in mladenke številni vključili v partizanski odpor, a so vsi spregovorili o razočaranju, ki je po letu 1945 sledilo težko pričakovani svobodi. Spomnili so se tudi na žrtve med civilisti in duhovniki še pred koncem vojne in po vojni ter na usodo katoliške vere v komunistični diktaturi – zelo podobno usodi maternega jezika v fašistični diktaturi.

6. Kljub trem totalitarnim režimom, ki so jih sogovorniki – nekateri že zelo častitljive starosti – preživeli, so se izkazali za samozavestne slovenske državljane ter spoštljive osebnosti, obenem pa so kritični do nekdanje in sedanje družbene stvarnosti. Vsi so poudarili, da italijanizacija in akulturacija, ki so jo doživljali v šoli, ni vplivala na razvoj njihove narodne zavesti in identitete ter na ljubezen do maternega jezika, ki se ga niso nikoli sramovali.

O italijanskih učiteljih so spregovorili pohvalno in kritično, a s spoštovanjem. Poudarili pa so, da so jih zaradi slovenskih besed v šoli največkrat kaznovali italijanizirani

slovenski učitelji. V nekaterih krajih so bili njihovi vrstniki Italijani in prav presenetljivo je, da je slovenščina tudi v teh krajih izven šolskih zidov – med igro in druženjem – postala prvi jezik, ki so se ga italijanski otroci, celo otroci učiteljev, od sošolcev naučili.

K njihovi pokončnosti in domovinski ljubezni je prispevala krščanska družinska vzgoja v zgodnjem otroškem in pozneje vzgoja šolskem obdobju, ki so jim jo z vso odgovornostjo in zanosom nudili zelo izobraženi slovenski duhovniki, nosilci slovenstva in humanistične kulture ter zagovorniki nenasilnih oblik odpora proti potujčevanju.

## 5. Goriški nadškof Carlo Margotti (1934-1951)

Z geslom »*Justitia et Pax*« je leta 1934 pričel opravljati svoje poslanstvo goriški nadškof Carlo Margotti. Njegovo nadškofovsko geslo je obetalo mnogo, prav tako njegova naklonjenost jezikom – tudi slovanskim.

Rudolf Klinec (1967, 139) ga opisuje takole:

»Kot človek je bil srčno dober in plemenit, vedno pripravljen pomagati. Kot cerkveni knez je bil izredno goreč in poln pobud. Politično vzeto pa je bil žrtev razmer in časa. Manjšinska problematika mu je bila tuja, stanje, ki ga je našel ob prihodu v Gorico, je sprejel kot zgodovinsko nujnost. Menil je, da ni pristojen, da bi segal na politično področje in zaviral proces narodne asimilacije ter ni pomislil, da je v bistvu šlo za težak moralni problem. Slovenski verniki so se čutili prepuščeni usodi.«

V slovenskem zgodovinopisju je predstavljen kot velik italijanski patriot, navdušen nad fašistično oblastjo, ter kot izvajalec ukrepov italijanizacije svojega predhodnika Sirottija (Čermelj 1965, 219), nekateri zgodovinarji pa mu priznavajo, da se je pri oblasteh iskreno zavzemal za zaščito slovenskih vernikov in duhovnikov ter za ohranjanje slovenskega jezika v cerkvi (Kacin Wohinc 2005, 262).

Dejstvo je, da je bilo po njegovi zaslugi takrat Goriško malo semenišče edina ustanova v Julijski krajini, kjer se je slovenski jezik še naprej poučeval kot obvezni predmet, učiti so se ga morali tudi italijanski in furlanski gojenci.

Zaradi odprtja vatikanskih arhivov bi si celotno obdobje sožitja in konfliktov med nadškofom Margottijem ter slovenskimi duhovniki, ki se odraža v okrožnicah, spomenicah in drugih cerkvenih dokumentih, zaslužilo poglobljeno raziskavo, ki bi obogatila slovenski in italijanski obmejni prostor z novimi spoznanji tudi o občutljivosti/ignoranci Svetega sedeža za manjšinsko problematiko.

To poglavje članka predstavlja le skromen prispevek o nadškofu z vidika pričevalcev.

O nadškofovem delovanju Karl Bonutti (int. 28. 11. 2015) meni naslednje:

»Nadškof Margotti je nasledil apostolskega administratorja Sirottija, ki je bil Slovencem izrazito nenaklonjen. Vatikan je z imenovanjem Margottija v krajih brutalnega nasilja italijanizacije pri fašističnih oblasteh ravnal zelo diplomatsko.

Novi nadškof je bil vatikanski diplomat, nuncij v Turčiji ter Mussolinijev rojak. Slovencem je pomagal ohranjati materni jezik v cerkvi, v malem semenišču je slovenščina ostala obvezni predmet, tudi sam se je naučil slovenščine, da je vernike pri obredih pozdravil v našem jeziku. Zelo je cenil in upošteval dr. Franca Setničarja, svojega slovenskega kanclerja, ki je bil že prej kancler nadškofa Sedeja. Cenil je tudi slovenske redovnice, ki so skrbele za gospodinjstvo v nadškofijski palači. V času počitnic sem bil njegov paž in med vojno me je večkrat poslal v judovski geto v ulici Ascoli: menim, da sem jim v pismih prinašal denar. Nadškof je na prošnjo ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana preko papeža dosegel izboljšanje življenjskih pogojev za internirance v Gonarsu in na Rabu. Prepričan sem, da za vsemi temi za javnost neopaznimi dejanji ne more stati oseba, ki bi pospeševala fašistično politiko. Diplomatsko delovanje je najbolj uspešno, ko je neopazno. Nadškof Margotti nam je dovolil, da smo v Gorici ustanovili slovensko sekcijo Katoliške akcije, jaz sem bil njen predsednik.«

Med vojno se je nadškof izkazal kot izredno občutljiv za tragične dogodke in človeške usode vseh vernikov, o čemer poroča Rudolf Klinec (1967, 172–175):

»Pri vojaškem škofu v Rimu se je zavzemal za duhovno oskrbo slovenskih vojakov v posebnih bataljonih in dosegel, da so jih obiskovali slovenski duhovniki. Zavzemal se je za izboljšanje razmer v taboriščih, slovenskim internirancem je nudil duhovno in materialno pomoč, pošiljal je živež v Gonars. V Rimu je postavil zahtevo, da se otroci iz taborišč izročijo slovenskim družinam. Tako so bile družine v Kobaridu pripravljene sprejeti sto otrok. Povezoval se je s škofoma iz Padove in Trevisa, da sta organizirala nabirke za slovenske internirance. Pomemben je nadškofov obisk pri Mussoliniju aprila 1943, ko mu je predstavil posledice italijanske politike do manjšine ter zahteval, da se preneha z nasiljem, izrazil pa je tudi zaskrbljenost zaradi aretacij in mučenj ženskih oseb, obtoženih sodelovanja s partizani.

Nadškof je posredoval pri oblasteh, opozarjal na nečloveško ravnanje v zaporih in reševal ljudi, kjer je le mogel, tudi tiste, ki so se povezovali s partizani.«

Kljub zapletenosti odnosov se kaže nadškofova izjemna občutljivost za socialne stiske slovenskih sodelavcev ter njegova materialna podpora. Podpiral je veroučno poučevanje v slovenščini in se tudi sam trudil birmance spraševati v slovenščini ter si prizadeval za zaščito duhovnikov pred reakcijo oblasti.

Lahko sicer razumemo kritičnost slovenskih duhovnikov in vernikov do nadškofa Italijana, saj so z njegovim prihodom zaslužili konec »slovenske« goriške nadškofije, kar se je po vojni tudi zgodilo. Nadškof je občutil »maščevanje« revolucionarne roke 2. maja 1945, ko ga je jugoslovanska zasedbena oblast v Gorici aretirala in 8. maja izgnala v Videm. V Gorico, kjer je svoje poslanstvo z vso naklonjenostjo slovenskim duhovnikom opravljal do smrti, se je vrnil 13. julija ob vzpostavitvi zavezniške oblasti.

Nadškofa Margottija se je duhovnik Branko Rudež (1920–2015) v intervjuju, opravljenem 11. 8. 2014, spominjal takole:

»Maja 1945 me je v videmski škofijski kapeli v duhovnika posvetil nadškof Margotti, ki je bil nepričakovano izpuščen iz zapora, na listini je ime videmskega škofa. Bil je dober škof, na njega imam samo lepe spomine. Ko je bil zaprt z duhovnikom Šuligojem, je ta zaprosil zaporniške oblasti, naj nadškofa ne pustijo spati na tleh. Posvečenje je bilo žalostno.«

Vsi povojni dogodki z določitvijo meje, ki je zarezala v ta prostor in ločila slovensko prebivalstvo, zahtevajo posebno obravnavo, kar pa ni cilj prispevka. Arhivsko gradivo razkriva nadškofovo veliko spoštovanje do dr. Iva Juvančiča, prav tako stebra slovenstva v obeh semeniščih, saj ga je 4. avgusta 1936 imenoval za vicerektorja goriškega bogoslovja. Profesor Juvančič je bil odločen branitelj narodnostnih pravic Slovencev in kot vzgojitelj odličen posredovalec vrednot nenasilnega kulturnega odpora slovenskim gojencem obeh semenišč. Prav ti so po njegovi zaslugi prevzeli vlogo humanističnih vzgojiteljev v tem prostoru tudi v času, ko fašističnega režima ni bilo več, a je nastopil komunistični: narodu so tako kot prej materni jezik z istim zanosom pomagali ohranjati katoliško vero.

Dr. Juvančič je decembra 1946 zapustil Gorico, kmalu zatem duhovniški stan in se popolnoma predal zgodovinski stroki.

## 6. Sklepna misel

Naj sklenemo z refleksijo o tragični usodi tigrovca in fašistične žrtve Ferda Bidovca (1908–1930). V rimskih zaporih je doživel milost spreobrnjenja. Svoji verni materi Italijanki je v pismu 30. maja 1930, tri mesece pred smrtnim strelom na bazoviški gmajni, napisal (Vetrih 2011, 15): »Dne 21. maja sem bil obhajan. Upam, da boš tega vesela, le žal mi je, da tega nisem storil že prej. Morda se vse to ne bi pripetilo.«

## Reference

### Viri

**ARS SI AS 2043, Juvančič – Arhiv Republike Slovenije:** ARS SI AS 2043, Juvančič Ivo 1899–1991 (Fond), Te – škatla 5, mape I–VI.

**Strukturirani intervjuji [z dvaindvajsetimi pričevalci].**

### Literatura

**Čermelj, Lavo.** 1965. *Slovinci in Hrvatje pod Italijo med dvema vojnama*. Ljubljana: Slovenska matica.

**Kacin Wohinz, Milica.** 2005. *Vivere al confine: Sloveni e Italiani negli anni 1918–1941*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

**Klinec, Rudolf.** 1967. *Zgodovina Goriške Mohorje-*

*ve družbe*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

— — —. 1979. *Primorska duhovščina pod fašizmom*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

**Kralj, Franc.** 1988. Sedej, nadpastir goriških Slovencev. V: *Sedejev simpozij v Rimu*, 96–116. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

**Plahuta, Slavica, ur.** 2005. *Batuje: izbor objavljenega in neobjavljenega gradiva*. Nova Gorica: Goriški muzej; Batuje: Kulturno društvo Batuje.

**Sedej, Josip.** 1971. *Dr. Frančišek Borgia Sedej*. Zagreb: samozaložba.

**Terčelj, Filip.** 1931. Našemu nadpastirju ob petindvajsetletnici škofovanja 1906–1931. Gorica: Nadškofijski odbor za proslavo 25 letnice.

**Vetrih, Vera, ur.** 2010. *Po domovih kraških vasi so zagorele svečke*. Trst: Mladika.





*Mari Jože Osredkar*  
**Božje razodetje v Bibliji in Koranu**

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 127 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12 €.

---

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 689—703  
 UDK: 613.81:27-23  
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 10/2016

*Andreja Tasič*

## **Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu**

*Povzetek:* Alkohol spremlja človeka ves čas njegovega bivanja na Zemlji, prav toliko časa pa ga spremlja tudi njegova negativna plat – hude posledice pretiranega pitja in zasvojenost z alkoholom. V svetih knjigah različnih ver so že več kot 3000 let zapisane smernice, ki človeka odvrtaajo od negativnih vplivov alkohola. Tudi v Svetem pismu Stare in Nove zaveze najdemo svarila pred zlorabo alkohola ter podobe uničevalnega vpliva in usodnih posledic uživanja alkohola na človeka, njegovo ožjo in širšo okolico.

Evropa in z njo tudi naša država se srečuje z velikimi težavami, ki jih povzročata sindrom odvisnosti od alkohola. Slovenijo strokovnjaki opisujejo kot »mokra družba«, statistika jo po skupni porabi alkohola na prebivalca uvršča na peto mesto med državami članicami Evropske unije. Registrirana poraba alkohola pri nas se v zadnjih letih giblje v povprečju med 10 in 13 litrov čistega alkohola na odraslega prebivalca na leto. Posledice odvisnosti od alkohola se kažejo na vseh področjih človekovega življenja, osebnostnem, družbenem, zdravstvenem in ekonomskem.

*Ključne besede:* alkoholizem, zasvojenost, posledice alkoholizma, vino, Sveto pismo

### *Abstract:* **A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition**

Alcohol has been a constant companion of man throughout human history on Earth; this comprises its negative side, the severe consequences of excessive drinking and alcohol addiction. The holy books of different religions contain more than 3000 year old written guidelines to turn humans from the negative effects of alcohol. We can thus find warnings against alcohol abuse in the Old and New Testament of the Bible, as well as descriptions of the destructive impact and often fatal consequences of alcohol abuse on individuals and their immediate surroundings and beyond. Europe, including Slovenia, is facing severe difficulties caused by the syndrome of alcohol dependence. Experts characterize Slovenia as a "wet society" as it statistically ranks fifth among the Member States of the European Union in terms of per capita consumption of alcohol. In recent years registered alcohol consumption in our country has ranged on average between 10 and 13 liters of pure alcohol per adult per year. Consequences of alcohol dependence can be observed in all aspects of human life, personal, social, health and economic.

*Key words:* alcoholism, drug addiction, consequences of alcoholism, wine, the Bible

## 1. Uvod

---

Po nekaterih podatkih je v Sloveniji z alkoholom zasvojenih od 170.000 do 200.000 ljudi. Če prištejemo še svojce zasvojenih, je zaradi sindroma odvisnosti od alkohola prizadetih od 540.000 do 800.000 prebivalcev. (Može 2015, 30–31) Zasvojenost z alkoholom pa ni samo slovenska, temveč svetovna težava, ki vpliva na zdravje in povzroča škodo na vseh področjih človekovega življenja. Ker uporaba alkohola človeka spremlja, odkar ve zase (Ziherl 1989, 13), smo raziskali, kako nanj gleda svetopisemsko izročilo.

## 2. Zasvojenost z alkoholom

---

Temeljna značilnost sindroma odvisnosti od alkohola, kot ga imenuje medicinska stroka (Perko 2013, 17), je zasvojenost z alkoholom. Perko (18) pravi, da je opredelitev zasvojenosti z alkoholom pri Slovencih še toliko težja, ker živimo v »mokri družbi«; pijemo namreč ob vsaki priložnosti, najsi gre za rojstvo ali smrt, uspeh ali neuspeh, ko je to primerno ali ne. Avtor nadaljuje, da je naša kultura z alkoholom prežeta in da jo lahko imenujemo alkoholno družbo, kar potrjujejo tudi slovenske raziskave iz zadnjih desetletij (Toš et al. 2000; Bajt et al. 2014; Koprivnikar et al. 2015).

Avtorji raziskave iz leta 2014 (Bajt et al. 2014, 18–19) navajajo, da se je registrirana poraba alkohola v letih 2000–2010 pri nas gibala med 10,3 in 13,5 litra čistega alkohola na odraslega prebivalca letno. Slovenija se tako po skupni porabi alkohola na prebivalca med državami članicami Evropske unije (EU) uvršča na peto mesto.

Može (2015, 29) kot najzanesljivejšo raziskavo o razširjenosti zasvojenosti z alkoholom v našem prostoru navaja slovensko javno mnenje iz leta 1999 (Toš et al. 2000), v kateri je bilo ugotovljeno, da je bilo leta 1998 abstinentnih 15 % žensk in 9 % moških. Med polnoletnimi je 21 % anketiranih pilo tvegano, od tega 36 % moških in 11 % žensk. 11 % anketiranih je alkohol zlorabljal, med njimi 21 % moških in 8 % žensk. Število žensk, ki redno pijejo, se večja, število moških pa se ne manjša.

V omenjeni raziskavi so opisane tudi najhujše posledice, ki jih alkoholizem povzroča pri prebivalstvu. Delež smrti, ki jih lahko pripišemo alkoholu, in izgubljenih zdravih let življenja je v evropski regiji Svetovne zdravstvene organizacije največji (največja poraba alkohola na prebivalca na svetu). Slovenija je v vrhu držav članic EU tudi po posledicah škodljivega pitja alkohola. (18–19)

Na prvem mestu vzrokov smrti je pri tem alkoholna obolelost jeter. Pri hospitaliziranih alkoholikih ugotavljajo pogoste duševne in vedenjske motnje. Avtorji raziskave menijo, da so posledice tvegane in škodljivega pitja alkohola večje, kot jih rezultati raziskav zaznavajo. (19)

Zdravstvena klasifikacija bolezni in vzrokov smrti pozna diagnozi škodljivo pitje in sindrom odvisnosti od alkohola. Pri prvem nastajajo zdravstvene, socialne in

druge motnje, ni pa še vzpostavljena zasvojenost. Ne postane vsakdo, ki škodljivo pije, zasvojen; vsakdo, ki je zasvojen z alkoholom, pa prej je škodljivo pil.

Sindrom odvisnosti od alkohola se diagnosticira po naslednjih kriterijih (da lahko govorimo o zasvojenosti, morajo biti izpolnjeni vsaj trije):

- ponavljajoče se uživanje alkohola,
- močna želja po uživanju alkohola,
- težave pri obvladovanju pitja alkohola,
- vztrajanje pri uživanju alkohola kljub že ugotovljenim škodljivim posledicam,
- večje posvečanje pitju kot drugim dejavnostim in obveznostim,
- povečana toleranca do popitega alkohola,
- telesne motnje ob odtegnitvi alkohola (abstinenčna kriza). (Ramovš in Ramovš 2010, 14)

Ramovš in Ramovš (12) poudarjata, da gre pri zasvojenosti za tri povezane procese. Prvi se nanaša na telesno dogajanje pri presnovi alkohola v človekovem organizmu, drugi na osebne posledice pri doživljanju in vedenju posameznika, tretji pa na družbeno dožemanje alkohola ter družbena stališča in odzivanje na uživanje alkohola in njegove posledice. Avtorja nadaljujeta, da je treba na zasvojenost gledati celostno. Tak pogled vključuje telesno (fizično in kemično) delovanje, duševno dogajanje v človekovi osebnosti ter dogajanja v družinskem in širšem družbenem sožitju. Avtorja celostnost še posebej izpostavljata, kajti pri zdravljenju se upošteva vse plati – posamično gledanje na to bolezen uspeha ne prinese.

Alkoholik zaradi zasvojenosti začne zanemarjati in opuščati delovne, družbene in družinske obveznosti ter funkcije odnosnega bitja, na vseh področjih človeškega delovanja pa postaja vedno bolj odtujen (Perko 2013, 21).

Pri zasvojenem z alkoholom gre v nasprotju z občasnim ali zmernim pivcem (ki lahko spije en kozarec, a se hkrati tudi odloči, da ga ne po popil) za dolgotrajen, napredujoč in uničujoč bolezenski proces, za katerega je značilna neustavljiva želja po alkoholu oziroma njegovih učinkih. Tako pitje vodi v telesni, duševni, gmotni in družbeni propad, kajti človek postane suženj alkohola. (Može 2015, 26) Pri njem je zasvojenost od alkohola tisto, kar je sicer za človeka odvisnost od hrane, ki jo človek potrebuje, da preživi (Gostečnik 1999, 199–200). Alkohol postane tisto, kar zasvojeni nujno potrebuje, ker misli, da brez tega ne bo preživel – hkrati pa ga vodi v počasno propadanje in dostikrat tudi smrt.

Rus Makovec (2010, 57–59) pravi, da gre pri zasvojenosti z alkoholom za kronično bolezen možganov, »na katero poleg farmakoloških značilnosti alkohola, določenih individualnih lastnosti človeka pomembno vpliva tudi interakcija genskih in okoljskih vplivov«. Pri zasvojeni osebi pride do bolezenske spremembe v možganski nevrobiologiji, tako da že majhni dražljaji sprožijo pretirano željo, delovanje orbitofrontalnega korteksa pa je močno okvarjeno. Možganski dopaminski sistem se ne odziva več na naravne ojačevalce ugodja, kot so šport, ljubeči odnosi in spolnost. Zasvojeni popolnoma izgubi sposobnost nadzorovanja uživanja alkohola. Pri teh osebah ne gre več za pomanjkanje moči volje, ampak se spremeni delovanje možganov. (58)

### 3. Posledice alkoholizma

---

Odvisnost od alkohola povzroča negativne posledice na področju telesnega in duševnega zdravja ter osebnostnih sprememb, prav tako pa tudi na ravni ekonomskega in družbenega življenja (Može 2015, 51–80).

Preden postane človek zasvojen z alkoholom, je navadno povsem običajna oseba, s svojimi veselji in težavami. Z razvojem zasvojenosti pa svojo individualnost izgublja in se vede vse bolj alkoholično. Zanimajo ga le še alkohol, pitje, pivske priložnosti, pivska družba – dejansko začinja spreminjati svojo osebnost. Vse druge stvari, ki so ga prej zanimale, potisne na stran. (Ziherl 1989, 75–76) Poleg glavne skrbi, da si bo priskrbel alkohol, ga zanima samo še, kako bo svoje pitje upravičil (Perko 2013, 53). Za to si izdelava obrambne duševne mehanizme, ki ga obvarujejo pred mislijo na to, da je zasvojen – kar vodi do postopnega propada (Ziherl 1989, 77). Najpogostejši obrambni mehanizmi so zanikanje, minimalizacija, racionalizacija, projekcija, fragmentacija, izgovori (Može 2015, 53–55; Ziherl 1989, 78–80).

Družbene posledice zasvojenosti z alkoholom se kažejo predvsem v ožji in širši okolici zasvojenega. Človek je odosno bitje in zato je od vrste in globine odnosov, ki jih ima zasvojeni s svojim okoljem, precej odvisno, kakšne bodo družbene posledice njegove bolezni (Ziherl 1989, 86). Govorimo o spremembah v družini, na delovnem mestu in v širši družbeni skupnosti (Može 2015, 57–62; Ziherl 1989, 86–94).

Zdravstvene posledice delimo na fizične in psihične. Pri fizičnih so najpogostejše poškodbe posameznih organov, kot so možgani, okvare sluznice prebavil (ter ustne votline, žrela, požiralnika, želodca in črevesja), okvare jeter, trebušne slinavke, srca in ožilja. Pojavijo se spremembe na obrazu in koži, pride pa tudi do okvar živčnega tkiva (možgani, hrbtenjača, živci). (Može 2015, 63–68) Pri psihičnih posledicah pa govorimo predvsem o duševnih komplikacijah ali alkoholnih psihozah (alkoholni bledež ali *delirium tremens*, Korzakov sindrom, alkoholna halucinoza, patološka ljubosumnost, alkoholna demenca, božjast). Pri zasvojenih z alkoholom pride pogosto tudi do komorbidnosti, to je poleg zasvojenosti ima oseba lahko tudi še drugo psihiatrično motnjo. (68–78)

Ekonomske posledice težko ocenimo natančno, a če seštejemo stroške, ki jih ima zasvojeni z nakupom pijače, za programe zdravljenja, izgube v podjetjih zaradi odsotnosti delavcev, ugotovimo, da pri zasvojenosti z alkoholom nastaja precejšnja škoda. Ob tem pa ne smemo pozabiti niti na škodo, izhajajočo iz prometnih nesreč in delovnih nezgod. (79)

### 4. Sveto pismo opozarja na posledice alkoholizma

---

V svetih knjigah in spisih judovske, krščanske, islamske, hinduistične, budistične, taoistične in drugih ver so že več kot 3000 let zapisane smernice, ki posameznike in družbo svarijo pred zlorabo alkohola, v nasvetih pa se povsem ujemajo s sodob-

nimi znanstvenimi spoznanji (Ramovš in Ramovš 2010, 16). Tako Sveto pismo kot znanost potrjujeta, da alkohol negativno vpliva na vse štiri dimenzije človeka – telesno, umsko, družbeno in duhovno. Bog je po svoji podobi ustvaril človeka s svobodno voljo. A ko je ta začel uživati alkohol, ki napade človekov um, se je Božja podoba v njem začela brisati in njegova celotna osebnost je začela propadati. Že v Stari zavezi najdemo primere uničevalnega vpliva in usodnih posledic uživanja alkohola na človeka, njegovo ožjo in širšo okolico. (Poljak 1995, 11–12)

Stara zaveza prikazuje pomembne lekcije o pitju in zlorabi alkohola (Seller 1985, 69). Prvi primer je Noe v Prvi Mojzesovi knjigi, kjer je opisano njegovo življenje. Bil je prvi, ki se je po potopu začel ukvarjati z vinogradništvom, in prvi, ki se je izpostavil posmehu, ker se je napil vina (9,20–27). Hkrati gre tudi za prvi opisan primer zlorabe alkohola. (Poljak 1995, 18–19; Schnall, Saperstein in Saperstein 2013, 155; Seller 1985, 69) Sveto pismo tukaj ponuja še globlji pogled, kajti gre ne samo za primer zlorabe alkohola, temveč tudi za opis posledic pretiranega pitja alkohola. Noe se je iz spoštovanja vredne osebe spremenil v osebo, vredno posmeha. (Poljak 1995, 19) »Ko pa je pil vino, se je napil in nag obležal sredi svojega šotora. Ham, Kánaanov oče, je videl nagoto svojega očeta in je šel to pravit obema bratoma, ki sta bila zunaj.« (9,21–22) Noe, ki je s svojo barko rešil človeštvo, je zaradi alkohola obležal nag in njegov lastni sin ga je zasmehoval.

Eno izmed glavnih čustev, ki ga zasvojeni čuti, je sram (Angove in Fothergill 2003, 217). Domnevamo, da ga je čutil tudi Noe, ko se je streznil. Namesto da bi za svoje dejanje sprejel odgovornost, je v svoji osramočenosti raje preklel svojega vnuka, Hamovega sina, ki se mu je posmehoval (1 Mz 25), in ves njegov nadaljnji rod. Že ta prilika nas uči, kako pomembno je prevzemanje odgovornosti za svoja dejanja, še posebej pri zasvojenem. Ta mora za svoje pitje sprejeti odgovornost, a krivce največkrat išče v svoji okolici, ne pa v sebi samem. Noe za svoje obnašanje kot posledico prekomernega pitja alkohola odgovornosti ni sprejel, projiciral jo je na drugega – projekcija pa je eden izmed tipičnih obrambnih mehanizmov zasvojenih.

Tudi otroci zasvojenega nosijo v sebi sram; obenem še jezo, nemoč, strah in stisko (Gostečnik 1999, 198–199)– vse to so najverjetneje občutili tudi Noetovi sinovi. Domnevamo lahko, da Ham v svoji osramočenosti in nemoči zaradi očetovega ravnanja ni znal reagirati drugače kot s posmehom. Sem in Jafet sta očeta pokrila s plaščem, da ga ne bi videli še drugi. Že v prvem opisu opijanjanja v Svetem pismu torej vidimo celotno razsežnost pitja, ki prizadene ne samo človeka samega, ampak tudi njegovo družino. Ta zasvojenost dostikrat skriva pred drugimi; otroci zasvojenega namreč lahko za staršem alkoholikom čistijo, ga spravljajo v posteljo – vse da bi prikrili njegovo bolezen. (Gostečnik 1999, 198)

Pripoved o Lotu, pravičniku, ki ga je Bog rešil pred ognjem, uperjenim v Sodomo in Gomoro, je drug prikaz posledic pretiranega pitja alkohola. Lot se je pred pregreho obeh mest umaknil v gore, v naravo, kjer naj bi s svojima hčerama preživel preostanek svojih dni. (1 Mz 19,1–29) Hčeri sta se bali, da bi ostali brez potomstva, zato sta očeta napili z vinom, da je zaspal, nato pa imeli z njim spolni odnos, iz katerega sta se rodila sinova Moab in Ben Ami, začetnika Moabcev in

Amoncevi (19,31–38); obe ljudstvi sta pozneje postali smrtna sovražnika Božjega ljudstva. Čeprav sta bili hčerki v dejanski stiski, Sveto pismo nakazuje, da greh pri iskanju izhoda iz težkih življenjskih situacij ni prava izbira (Gerjolj 2009, 58). Se pa tudi ta opis povsem ujema s sodobnimi ugotovitvami, da alkohol velikokrat pripelje do nečistosti, kot so prešuštvo, posilstvo in incest (Batchelor 2002, 14).

Pri alkoholizmu lahko govorimo o medgeneracijskem prenosu oziroma kompulzivnem ponavljanju medosebnih in notranjepsihičnih oblik obnašanja, ki se prenašajo iz generacije v generacijo. Poleg alkoholizma se seveda podobno prenašajo tudi druge oblike zasvojenosti ter moralna, fizična in spolna zloraba ali druge oblike perverzности. (Gostečnik 1997, 10) To najdemo tudi pri Noetu in Lotu; pri obeh je pitje alkohola boleče vplivalo na naslednje generacije.

Že pri Noetu se je prvi »eksperiment« s popivanjem končal s prekletstvom, ki je padlo na njegove naslednike (Batchelor 2002, 14). Noe, spoštovani oče in stari oče, je izgubil nadzor nad seboj – čeprav je nevarnost pitja alkohola poznal, saj je bilo opijanjanje ena izmed najbolj razširjenih razvad predpotopnega sveta – ter zato postal predmet posmeha svojih otrok in vnukov (Poljak 1995, 18–20). Prekletstvo, ki ga je pod vplivom pitja alkohola in lastne osramočenosti izrekel nad svojim potomstvom, trpi človeštvo v vsej zgodovini. Ljudje se škodljivih posledic pretiranega pitja alkohola zavedajo, pa kljub temu pri pitju vztrajajo, se posledično smešijo in sramotijo pred družino, na delovnem mestu in v družbi, povzročajo prometne nesreče in v obupu dostikrat sežejo tudi po skrajnem sredstvu – samomoru. Prav samomor je dokaj pogosta in ena najhujših posledic zasvojenosti z alkoholom. V priročniku o prepoznavanju in obravnavi depresije ter samomorilnosti (Juričič et al. 2016, 64) avtorji ugotavljajo, da pri zdravljenih alkoholikih samomor naredijo približno trije odstotki. Med nezdravljenimi alkoholiki pa je samomorilnost seveda še neprimerno višja, okoli 25-odstotna. Polovica samomorov se zgodi v letu po izgubi tesnega čustvenega odnosa, kar je največkrat posledica odvisnosti. Bolj so ogroženi zasvojeni, ki so bili deležni le krajšega bolnišničnega zdravljenja in so ostali brez obravnave v psihiatrični ambulanti. Pacienti, odvisni od alkohola, v 50 odstotkih samomorilne namere neposredno izrečejo.

Lot je živel v grešni Sodomi, iz katere se je rešil z Božjo pomočjo. Trpel je namreč zaradi pohujšljivosti svojih someščanov, se ji po svoje upiral, zato se ga je Bog usmilil in ga rešil tik pred uničenjem Sodome in Gomore. Rešil je le golo življenje sebe in svojih hčera. Ni pa mogel obvarovati svojih hčera pred tem, kar se ju je dotaknilo, se vtisnilo v njuno telo med življenjem v grešnem mestu. Ta preteklost ju je dohitela kljub fizičnemu umiku iz grešnosti, ki ju je prej obdajala. Hčerki sta pod vplivom grešnega življenja, ki sta mu bili priča v Sodomi in se je zapisalo v njuno telo, izkoristili opojni učinek vina, napili očeta in legli z njim, da bi spočeli potomca. Grešnost njunega dejanja se je pokazala v nasledstvu – oba rodova sta izumrla. Če ne pride do pravočasnega razreševanja travm, se te prenašajo iz roda v rod, razvijejo se še dodatne motnje – dokler ni travm, zasvojenosti in zlorab že toliko, da rod enostavno ne preživi in izumre. Prav o tem lahko beremo tudi v Tre-tji Mojzesovi knjigi: »Kadar greste v shodni šotor, ne pijte vina in opojne pijače ne ti ne tvoji sinovi, da ne umrete! To je večni zakon iz roda v rod.« (19,9)

Na posledice eksperimentiranja z alkoholom pri Noetu in Lotu je opozoril tudi Jezus, ki je dejal: »Kakor je bilo v Noetovih dneh, takó bo tudi v dneh Sina človekovega: jedli so, pili, se ženili in se možile do dne, ko je šel Noe v ladjo in je prišel potop ter vse pokončal. Podobno bo, kakor je bilo v Lotovih dneh: jedli so, pili, kupovali, prodajali, sadili in zidali, toda na dan, ko je šel Lot iz Sódome, sta padala z neba ogenj in žveplo in vse pokončala. Takó bo tudi na dan, ko se bo razdel Sin človekov.« (Lk 17,26–30)

## 5. Osebnostne spremembe

Zasvojeni z alkoholom bi za dostop do alkohola naredil vse. Obenem postane razdražljiv, nasilen, napadalen, a hkrati čustveno popolnoma otopel. Ne pozna več prijetnih občutkov, pozablja na vrednote (Gostečnik 1999, 202), postaja potrta, živčen, nergaški, nezanesljiv, nemaren in sebičen. (Perko 2013, 53) Pod vplivom alkohola dela napake, na katere okolica reagira – če so dovolj hude. Na to se odziva obrambno, izgublja stik z realnostjo in si ustvarja miselni svet, v katerem je prostor samo zanj. Sčasoma se ne odziva več na opozorila okolice, njegova osebnostna rast se zaustavi. Ker svojih težav ni več sposoben reševati smiselno, jih rešuje z alkoholom in se znajde v začaranem krogu. Ne vlaga več v odnose; sposoben je samo še sprevržene ljubezni – drugi so tisti, ki mu morajo naklanjati ljubezen, skrb in naklonjenost. Ubada se z občutki neustreznosti, ne moči in si skuša dvigniti samozavest ter samospoštovanje z napačno predstavo o lastni veličini. (53–54).

Poleg Noeta so v Svetem pismu še drugi primeri, ki pričajo o tem, da se človek, ki zlorablja alkohol, osebnostno spremeni. Beremo lahko o kralju Ahasvérju (Est 1–10), ki je kraljeval od Indije do Etiopije nad sto sedemindvajsetimi pokrajinami. Vojnim poveljnikom in plemičem je priredil gostijo, ki je trajala sto osemdeset dni, na njej pa je razkazoval svoje bogastvo. Gostje so imeli vino na razpolago – a po kraljevem naročilu z njim niso silili nikogar. Na začetku je še razvidno kraljevo trezno razmišljanje, ki je tudi v skladu z zapovedmi, da se z alkoholom nikogar ne sme siliti (Hab 2,15). Po sedmih dnevih, ko je bil že dobro opit, se je želel pred vsemi pohvaliti z lepoto svoje žene Vašti. Ta na njegovo zahtevo ni pristala, zato se je kralj razjezil, se od nje ločil in se pozneje poročil z Estero. Pod vplivom alkohola ni mogel trezno razmišljati in je sprejemal usodne odločitve – to pa samo zato, ker je v svoji omamljenosti dopustil, da mu nekdo drug prišepetava, kaj je treba narediti (Est 3,8–11), sam pa je ta škodoželjni vpliv okolja nekritično sprejemal. (Poljak 1995, 45–49) Tako tudi iz tega primera vidimo, kako zelo se lahko človek (ne glede na ugled v družbi) pod vplivom alkohola spremeni in s svojimi ravnanji globoko prizadene najbližje. Hkrati se pokaže tudi čustvena nestabilnost – prvo ženo, ki jo je ljubil, zavrže; poroči se z drugo, ki pa ji je ob izgubljeni sposobnosti treznega presojanja pripravljen dati vse, kar si poželi, tudi pol svojega kraljestva. (47–49)

Besedil, ki v Svetem pismu pripovedujejo o tem, kako se pod vplivom alkohola človekova osebnost spremeni, je še več. Naj omenimo samo še Amnona, najsta-



rejšega sina Davida in Ahinoame, ki se je rad opijal. (Poljak 1995, 84) Znan je po svojem posilstvu polsestre Tamare (2 Sam 13,1–19), nato pa se je njegov brat Absalom odločil, da ga bo med enim izmed pijančevanj ubil: »Absalom pa je zapovedal svojim hlapcem in rekel: »Glejte, kdaj bo Amnón od vina dobre volje, in ko vam rečem, tedaj udarite Amnóna in ga usmrtite!« (2 Sam 13,28)

Prav tako je po tem, da je po neumnosti zapravljal vse, kar je v svojem kratkem življenju zgradil, poznan Aleksander Makedonski, in to prav zato, ker ni poznal zmernosti pri pitju (Poljak 1995, 71).

V Svetem pismu Stare zaveze najdemo tudi več opozoril, kaj vse se lahko zgodi človeku, če popije preveč, tako na primer v Sir 31,25–31; Tob 4,15; Prg 20,1 ... V Novi zavezi so opozorila, kako nevarno je pitje vina (Jn 14,9–10), ki lahko vpliva na govor (Apd 2,7–13), vodi v pijanstvo (Lk 12, 43–45) in v ljudeh zbuja nečlovečnost (2 Pet 2,12–13) (Seller 1987, 88). Zato, pravi apostol Pavel v pismu Rimljanom, vina ni dobro piti: »Zato je dobro ne jesti mesa niti piti vina niti delati kar koli, ob čemer se utegne tvoj brat pohujšati.« (Rim 14,21).

## 6. Socialne posledice

Alkoholiki imajo težave v družini; v njej sta prisotna strah in napetost, zakon pa zaznamujejo konflikti (Gostečnik 1999, 201). V družini ni več pozitivnih čustvenih odnosov, in mnogi zasvojeni postanejo bolešno ljubosumni, hkrati pa nasilni, prostaški; prihaja do fizičnih obračunavanj, vse to pa pušča škodljive posledice na otrocih (Može 2015, 57).

Za zdrav razvoj otroka je namreč pomemben odnos z materjo in očetom, hkrati pa tudi pozitivno in varno vzdušje v družini. V njej naj bi bil otrok brezpogojno sprejet zaradi sebe samega, ne zaradi nalog, ki jih opravlja. Prav tako je za zdravo rast otrok pomemben odnos staršev do sebe in med seboj. Otrok je ob rojstvu in v prvem letu življenja v simbiotičnem odnosu z mamo; takrat se začne srečevati s seboj in graditi lastno samopodobo v očeh matere, ki mu zrcalijo ljubezen, predanost in sprejetost. To njuno diado spremlja oče, ki skrbi za mater in ji tako omogoča, da svojo materinsko vlogo v polnosti izpolnjuje. Vsega tega otrok ob zasvojenem očetu ali materi ne more dobiti; postane žrtev, ki se njuni patologiji tako ali drugače prilagodi. (Perko 2013, 58–60)

V socialnem življenju lahko postanejo zasvojeni družbeno nesprejemljivi, v breme sebi in zlasti drugim. Ostanajo brez službe, doma, družine in ljubezni (Gostečnik 1999, 202–203), saj se jim domači ob takem življenju običajno (čustveno) odrečejo. Na družbeni ravni tak človek vse bolj propada, saj za dostop do alkohola pogosto posega po skrajnostih – tatvinah, vlomih, prosjačenju ... (Može 2015, 62). Celotna situacija je še hujša, če k tem družbenim posledicam prištejemo veliko število prometnih nesreč, ki jih povzročijo ljudje, zasvojeni z alkoholom (Gostečnik 1999, 203).

V povezavi z alkoholizmom ženski je zgovorna pripoved o Manoahu in njegovi ženi, ki nista mogla imeti otroka (Poljak 1995, 86). Ženi se je prikazal Gospodov an-

gel in napovedal, da bo spočela sina, ki bo Izraelce rešil iz rok Filistejcev. Zapovedal ji je, da v tem času ne sme piti vina ali opojne pijače, kajti ta otrok bo zelo pomemben: »Naj ne uživa ničesar, kar pride od vinske trte; vina in opojne pijače naj ne pije in nič nečistega naj ne zaužije. Vsega, kar sem ji ukazal, naj se drži.« (Sod 13,14)

Bog je namenil Manoahovemu otroku Samsonu pomembno vlogo. Da bi jo lahko izpolnil, pa je moral odraščati v zdravem okolju. Materi je Gospodov angel prepovedal piti alkohol, saj je vedel, kako hude so lahko posledice, ki jih pusti pijača na otroku – tako že v materinem telesu kot pozneje, ko se rodi in odrašča. Materine in očetove navade ter vzorci, po katerih živita, lahko na otroka vplivajo pozitivno ali negativno (Poljak 1995, 86–87). Siromašno starševstvo in slaba socializacija lahko pri otrocih ustvarita visoko tveganje za probleme, povezane z alkoholom (Why Do Some People Drink Too Much? 2000, 22–23). Pomanjkanje čustvene starševske podpore v posameznikovem otroštvu ima precejšen in dolgotrajen psihosocialni ter zdravstveni učinek (Shaw et al. 2004, 4–12). Če mati med nosečnostjo alkohola ne uživa, se otrok ne bo rodil z boleznijo, danes znano kot fetalni alkoholni sindrom. Če mati in oče ne pijeta, je manjša možnost za medgeneracijski prenos, prav tako bosta lahko trezna nudila otroku vse, kar potrebuje za odraščanje v funkcionalnega odraslega človeka – kar je tudi vizija biblične antropologije. V ta kontekst spada Pavlovo pismo Titu, kjer ga v povezavi s socialno dimenzijo življenja opozarja prav na nevarnost odvisnosti od alkohola: »Ti pa govôri, kar je primerno zdravemu nauku: stari možje morajo biti trezni, dostojanstveni, razumni, zdravi v veri, ljubezni in stanovitnosti. Podobno naj se stare ženske vedejo spodobno, kakor zahteva svetost. Naj ne bodo obrekljive, naj ne bodo sužnje obilnega vina. Naj druge učijo, kar je dobrega. Tako bodo mogle vzgajati mlade žene, da bodo ljubile svoje može, svoje otroke, da bodo razumne, spodobne, dobre hišne gospodinje, da bodo ubogale svoje može.« (Tit 2,1–5) Za sodobno znanstveno raziskovanje je pomenljivo, kako daljnosežno in pronicljivo že Sveto pismo opozarja, naj se alkohola vzdržijo, ne samo moške, temveč tudi ženske. Še vedno je namreč v ospredju proučevanja alkoholizma predvsem moška populacija. Z odvisnicami od alkohola se raziskovalci ukvarjajo šele zadnji dve desetletji – in v tem smislu so biblične pripovedi zgovorno preroške. Preroške so tudi po svoji »rigoroznosti«, saj vemo, da se psihični, fizični in socialni učinki alkohola pri moških in ženskah razlikujejo. Ženske ob uživanju manjših količin alkohola zbolijo hitreje in težje kot moški. Hkrati so v družbi še vedno bolj stigmatizirane in pogosto zato in zaradi občutka, da ne izpolnjujejo norm ženskam primerne vedenja, niti ne iščejo pomoči. (Angove in Fothergill 2003, 217)

V Svetem pismu najdemo tudi primere propada voditeljev, korupcije in nasilnih dejanj, ki so povezani z alkoholom. Zasvojenost z alkoholom je prisotna tako pri revnih kot bogatih, med višjimi in nižjimi uslužbenci – zasvojen je lahko vsak posameznik. Ob zlorabi alkohola pri posamezniku vrednote začnejo propadati. Poštenost, spoštovanje do soljudi in uspešna kariera niso več v ospredju odvisnikovega zanimanja. (Ziherl 1989, 14, 76) Na delovnem mestu se zasvojeni z alkoholom pogosto zapletajo v konflikte, izostajajo z dela, svoje delo opravljajo slabo (Gostečnik 1999, 202), neredko pa njihova zasvojenost pripelje tudi do delovnih nezgod (Može 2015, 61).

Salomon, najmodrejši vladar starega veka, je v svojem življenju želel preizkusiti različne stvari, da bi se iz njih čim več naučil. Tako je želel spoznati tudi, kaj pomeni opijati se z vinom. (Prd 2,3) Toda če voditelji svoje odločitve sprejemajo v stanju alkoholiziranosti, trpi celotna družba; njihova dejanja puščajo posledice pri vseh posameznikih. To se je zgodilo tudi Salomonu, ki je bil sprva moder in tako tudi vodil svoje ljudi, nato pa ni nadaljeval trezno in se je pregrešil proti Božjim in človeškim zakonom. Po težki izkušnji se je sicer pokesal (Prg 23, 29–35). Ob tem ostaja vprašanje, kaj vse bi lahko še dobrega postoril, če se ne bi zatekel k pijači (Poljak 1995, 42–43).

Na delavnost in vestnost opozarja Pridigar (10,16–20), kjer najdemo tudi opomin, da lahko pod vplivom alkohola izgubimo samonadzor in se v nas prebudi nasilje (Ps 78,65–66; Prg 1, 20). Zagrešimo lahko kriminalno dejanje (2 Sam 13,28; Job 1,13–19), ki prinese gorje, skrbi, bedo in popoln propad (Može 2015, 62): »Gorje njim, ki vstajajo zgodaj zjutraj in iščejo opojno pijačo, ki se zadržujejo pozno v noč in jih ogreva vino. Citre in harfa, boben in piščal in vino so pri njihovem popivanju, ne opazijo pa Gospodovega dela, ne vidijo, kaj delajo njegove roke. Zato pojde moje ljudstvo v izgnanstvo, ker nima spoznanja. Njegovo slavo bo usmrtila lakota, njegovo ljudstvo bo umorila žeja.« (Iz 5,11–13) (Seller 1985, 73; 1987, 88)

Tudi korupciji kot posledici alkoholizma se Sveto pismo ne izogne. Na to nevarnost opozarja Prerok Izaija, ki pravi: »Gorje njim, ki so hrabri, kadar se napajajo z vinom, pogumni, kadar mešajo opojno pijačo, ki oproščajo krivičnega zaradi podkupnine in kratijo pravico pravičnemu.« (Iz 5,22–23)

## 7. Zdravstvene posledice

V Svetem pismu najdemo splošno opozorilo, da lahko uživanje alkohola povzroči izgubo moči in zdravja (Seller 1985, 71), kar se sklada z védenjem, da je alkohol za človekov organizem strup. Neposredni učinek alkohola kot strupa na človekovo telo povzroča telesne posledice odvisnosti od alkohola (Ziherl 1989, 65; 67): »V meni se trga srce, vse moje kosti se tresejo. Kakor pijan človek sem postal, zaradi Gospoda in njegovih svetih besed, kakor mož, ki ga je premagalo vino.« (Jer 23,9).

Prav tako najdemo opozorila, da alkohol vpliva na možgane in povzroča izgubo spomina: »Sicer bi pili in pozabljali postavo, prevračali bi pravico vseh ponižanih.« (Prg 31,5). Pripelje pa lahko tudi do smrti: »Ko se razvnamejo, jim priredim gostijo, jih upijanim, da bodo vriskali, da se pogreznejo v večno spanje in se več ne prebudijo, govori Gospod.« (Jer 51,39)

Možgani so človeški organ, ki je za učinke alkohola najbolj dovzeten. Alkohol namreč zastrupi možganske celice in otopi njihovo delovanje. (Perko 2006, 42)

Pod vplivom alkohola možgani reagirajo počasneje, stvari niso jasne, manjka racionalno presojanje in védenje, kaj je prav in kaj narobe – kar obsoja tudi prerok Izaija: »Tudi ti se izgubljaš zaradi vina in blodijo zaradi opojne pijače, duhovnik in prerok se izgubljata zaradi opojne pijače, zmedena sta od vina. Blodijo zaradi opojne pijače, izgublja se v videnjih, omahujejo v rzsodbah.« (28,7)

Alkoholik se velikokrat ne zaveda in ne spomni, kaj počne v stanju alkoholiziranosti. Enako ugotovitev najdemo v Pregovorih: »Kdo ima gorje, kdo žalovanje? Kdo prepire, kdo skrbi? Kdo udarce brez potrebe, kdo motne oči? Tisti, ki se zadržujejo pri vinu in hodijo pokušat zamešano pijačo. Ne glej vina, kako se rdeči, kako se iskri v kozarcu, se gladko pretaka. Naposled piči kakor kača, brizgne strup kakor gad. Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (29,33)

Tisti, ki pije, je pogosto prepričan, da tega nihče ne opazi, a se mu to že na zunanaj pozna po opotekajoči se hoji. Alkohol namreč vpliva zaviralno tudi na tiste možganske celice, ki skrbijo za uravnavanje in usklajeno gibanje. (Perko 2013, 42) »Opotekali so se in omahovali kakor pijani, vsa njihova modrost je bila pogoltnjena,« opominja Psalmist (107,27). Prav tako lahko prepoznamo pijanost človeka po njegovi zmedeni govorici, kar je posledica motenj v možganih, ki se kaže v nepovezanem in nerazumljivem govorjenju (Perko 2013, 42): »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (Prg 23,33)

Sveto pismo opozarja tudi na duševne zaplete ali alkoholne psihoze, do katerih lahko pride zaradi pretiranega pitja alkohola. Ljudi opominja, naj ne pijejo vina, kajti alkohol, kot smo že omenili, vpliva na možgane in posledično tudi na vid: »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno.« (Prg 23,33) Na možnost delirija pod vplivom pijače opozarja tudi prerok Jeremija, ko pravi, da lahko opijanjeni ljudje popolnoma izgubijo orientacijo; ne vedo več, kdo so, in vsakdo lahko z njimi počne, kar ga je volja (51,39–40): »Ko se razvnamejo, jim priredim gostijo, jih upijanim, da bodo vriskali, da se pogreznejo v večno spanje in se več ne prebudijo, govori Gospod. Kakor jagnjeta jih popeljem v zakol, kakor ovne in kozle.« (Seller 1985, 70)

Alkoholni bledež ali *delirium tremens* je najpogostejša akutna duševna komplikacija alkoholizma, za njo pa obolevajo le nekateri alkoholiki (to je okoli 10 %). Delirij izbruhne nenadoma, zaradi nenadne nenadzorovane abstinence, poškodb, vročinskih obolenj ali pivskih ekscesov. Navadno izbruhne zvečer, med značilnimi znaki pa so prividi oziroma vidne halucinacije (oboleli vidi bele miši, male živali v gibanju, niti, pajčevine ...). Prividi so lahko grozljivi, bolnik doživlja strah in vznemirjenost. Govorimo o zameglitvi zavesti, kjer izstopata krajevna in časovna dezorientacija. Telesni znaki so tresavica, znojenje, pospešen utrip srca, zvišan krvni tlak, nespečnost. Včasih se pojavijo tudi božjastni napadi, če predolgo traja, pa tudi alkoholna psihoza Korzakov. (Može 2015, 68–70)

Druga oblika halucinacij je alkoholna halucinoza, pri kateri so v ospredju slušne halucinacije. Bolnik sliši, kakor da se glasovi pogovarjajo o njem, vsebina pa je zanj običajno neprijetna. Govorijo o njegovih napakah, mu grozijo, razpravljajo o uničenju njega in njegovih svojcev. Bolnika je po navadi zelo strah, prisluhom skuša zbežati; lahko veliko potuje, se zabarikadira, včasih želi ubežati s samomorom. Večina halucinoz izgine po nekaj dnevih ali tednih; če pa trajajo dlje, je treba računati s trajnimi duševnimi posledicami. (71–72)

Korzakov sindrom je večinoma nadaljevanje alkoholnega bledeža, ki le počasi izginja in lahko preide v bebavost. Pri takem bolniku gre za izgubo kratkoročnega spomina in nezmožnost učenja novih vsebin ter sprotno pozabljanje vsega, kar doživi.

Spominske vrzeli se navadno zakrpajo s starimi spomini ali izmišljotinami. Sčasoma se spominske motnje nekoliko omilijo, popolna rehabilitacija pa je zelo redka (70–71)

Na ta sindrom nakazuje Sveto pismo v Pregovorih: »Tvoje oči bodo gledale čudno, tvoje srce bo govorilo zmedeno. Tak boš kakor človek, ki leži sredi morja, kakor tisti, ki sedi na vrhu jambora.« (23,33–34) Oboleli je zmeden in dezorientiran; ne ve, kje je, kaj se z njim dogaja. To bolezen lahko nakazujejo tudi Lemuelove besede: »Sicer bi pili in pozabljali postavo, prevračali bi pravico vseh ponižanih.« (31,5). Tisti, ki pije že toliko časa, da oboli tudi organsko, to je da že preide v pravo behavost, pozablja vse – tudi, kaj je prav in kaj narobe. Iz besed preroka Izaija (29,9–10), ko opozarja zaslepljeno ljudstvo, lahko razberemo, naj se ljudje opijajo s čim drugim, ne z vinom, kajti vino prinaša zaslepljenost, omrtvelost, »slepост«: »Le čudite se in ostajajte začudeni, le slepite se in ostajajte zaslepljeni! Opijajte se, pa ne z vinom, omahujte, pa ne zaradi pijače! Kajti Gospod je izlil na vas duha omrtvelosti, vaše oči, preroke, je zaprl in vaše glave, vidce, je zastrl.« (Seller 1985, 70)

Simptome Korzakovega sindroma in halucinacij morda najdemo tudi pri Izaijevih grožnjah duhovnikom in lažnim prerokom: »Tudi ti se izgubljaš zaradi vina in blodijo zaradi opojne pijače, duhovnik in prerok se izgubljata zaradi opojne pijače, zmedena sta od vina. Blodijo zaradi opojne pijače, izgublja se v videnjih, omahujejo v rzsodbah.« (28,7). Pri alkoholiku lahko pride tudi do patološkega opoja, ko posameznik znakov opitosti ne kaže, toda med pitjem nenadoma preskoči v stanje zamračene zavesti in je sposoben tudi najhujših agresivnih dejanj (Perko 2013, 50).

Pri zasvojenih z alkoholom se včasih pojavijo ljubosumnostne blodne misli; bolnikom med kronično fazo bolezni spolna moč ugaša, poželenje pa pogosto naraste. Partnerji se intimnosti branijo, zato prihaja do nesporazumov, ki pri alkoholiku spodbujajo misel o partnerjevi nezvestobi – lahko pride do ljubosumnostne blodnjavosti. Zasvojeni partnerja obtožujejo, da jih vara z vsakim ... Ob abstineni blodnjavost preneha. Včasih preide v preganjavico, ta pa lahko alkoholika pripelje do zločina – celo do posilstva lastne hčere ali drugih nasilnih dejanj. (Može 2015, 72).

Patološko ljubosumnost lahko opišemo kot stanje, v katerem zasvojeni ne ve, kaj je resnica, ko v paranoji obtožuje vse vseprek: »Babilon je bil zlata čaša v Gospodovi roki, upijanal je vso zemljo. Njegovo vino so pili narodi, zato so narodi ponoreli.« (Jer 51,7) Na drugem mestu Sveto pismo opozarja na ljubosumje, ki nastane zaradi nezdravega načina življenja, kamor prištevamo tudi zasvojenost, in kam lahko ta lastnost zasvojenega pripelje: »Zdravo srce je telesu življenje, ljubosumje pa je trohnoba v kosteh.« (Prg 14,30)

## 8. Ekonomske posledice

Sveto pismo ne obide niti ekonomskih posledic alkoholizma. Poudarja, da lahko zaradi opijanjanja ljudje doživijo ekonomski propad: »Kajti pijanec in požeruh obužata, zaspanec se oblači v cunje.« (Prg 23,21).

Alkohol posamezniku tudi preprečuje, da bi postal moder. Iz modrosti lahko ustvarja, črpa svoj uspeh; če tega ni, pride do neuspeha (20,1). V tem kontekstu prerok Izaija svari pred tem, da bi posameznik začel piti že zjutraj in nadaljeval pitje čez dan (5,11). Ljudje, ki pijejo že navsezgodaj, so namreč navadno ne samo psihično, ampak že tudi telesno zasvojeni, kar pomeni, da morajo piti ves čas, da se ne bi pojavili znaki odtegnitvene krize (Perko 2013, 30). Nekdo, ki začne piti že zjutraj, zagotovo ni sposoben delati, dostikrat izgubi službo in začne tudi ekonomsko propadati.

## 9. Božja ljubezen podpira človekovo prizadevanje

Božja ljubezen nudi milost – tudi alkoholikom. Sicer apostol Pavel v pismu Galičanom (5,21) alkoholike uvršča med najhujše prestopnike, ki Božjega kraljestva ne bodo deležni, a hkrati v prvem pismu Korinčanom pravi, da so bili taki, ki so se poleg drugih pregreh vdajali alkoholu, a so se spreobrnili in bili odrešeni: »/.../ ali opravičeni ste bili v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu Boga našega.« (6,11). Kristus s svojimi besedami osvobaja sužnosti alkohola (Poljak 1995, 121).

Za zdravljenje se mora vsak alkoholik odločiti sam, sicer je uspešnost vprašljiva. Perko (2013, 95–96) trdi, da pride alkoholik na zdravljenje šele, ko se znajde v brezizhodni situaciji (hude zdravstvene težave, grožnja z izgubo službe, ali ko je postavljen pred ultimatum »ali zdravljenje ali ločitev« ...), in da se za zdravljenje skoraj nikoli ne odloči prostovoljno. Na koncu pa je kljub vsemu on tisti, ki sprejme odločitev, ali bo na zdravljenje pristal ali ne, ali bo sledil poti odrešenja ali poti nadaljnje propada. Tako lahko beremo v Peti Mojzesovi knjigi: »Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in se ga držiš.« (30,19–20) Na izbiro ima torej življenje, polno blagoslovov, ali pa se še nadalje vrti v začaranem krogu zasvojenosti.

Ko gre za človekovo svobodno voljo, se Bog razodeva kot svetovalec, ne zapovedovalec. Človekovo svobodno voljo spoštuje, ker ga je ustvaril kot razumno bitje, ki lahko izbira in zna razlikovati dobro od slabega: »Vse je dovoljeno, vendar ni vse koristno! Vse je dovoljeno, toda vse ne izgrajuje.« (1 Kor 10,23) (Poljak 1995, 118–119)

Samo prenehanje pitja še ne pomeni ozdravitve. Prenovo potrebuje celotno zasvojenčeva življenje. Opustiti mora stare navade in vzorce, pri čemer mora sodelovati tudi zasvojenčeva družina – brez tega je možnost zdravljenja manjša. V terapevtskem procesu je treba doseči hkratno in vzajemno spreminjanje tako alkoholika kot njegovih svojcev. (Može 2015, 85–86)

Poleg terapevtske pomoči in pomoči družine je tukaj še Presežno – Božja milost, ki zasvojenemu priskoči na pomoč, če ji le želi prisluhniti. Za odrešenjsko milost pa je potreben čas – za pripravo, čakanje, pokoro, molitev in spreobrnitev. (Goštečnik 2012, 16) Tako se zasvojeni odloča, pripravljata na zdravljenje, čaka na do-

končno odločitev (hkrati čakajo tudi vsi njegovi najbližji, sodelavci, prijatelji ...), ki jo bo sprejel. Pokoro opravlja med zdravljenjem, ko se rešuje starih vzorcev in sooča s tem, kar je naredil, pri čemer mu lahko pomaga molitev. Spreobrnitev pa pomeni zdravljenega alkoholika, ki neha onečaščiti svoje telo, kajti to je po besedah apostola Pavla tempelj, na katerega mora paziti (1 Kor 6,19–20): »Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato povelečujte Boga v svojem telesu.« (Poljak 1995, 120–121)

V relacijski družinski terapiji sta bistveni komponenti poimenovanje (zasvojenost) in razrešitev afektivnega psihičnega konstrukta (zdravljenje) (Gostečnik 2012, 20), med katere spada tudi zasvojenost; z njo se odvisnik zavaruje pred preplavljajočimi občutji zavrženosti, zanemarjenosti, neprimernosti ali sramu (Jerebic 2013, 163).

V svetopisemskem izročilu gre za nenehno očiščevanje, ki človeku omogoči, da popravi krivice. Gre za milostni dogodek, ki je nujen, da se prekine staro in začne nekaj radikalno novega. Prekinitev s starim, torej pitjem, je nujen korak v procesu zdravljenja tudi v relacijski družinski terapiji. (Gostečnik 2012, 20) Ko se človek aktivno vključi v odrešenjski proces in sprejme odgovornost za stanje, v katerem je, je s pomočjo milosti možno odrešenje (59) in pri zasvojenem zdravljenju, da zavrže svoje suženjsko stanje – zavrže svojega vladarja, ki mu je služil dolga leta, in stopi na pot svobode.

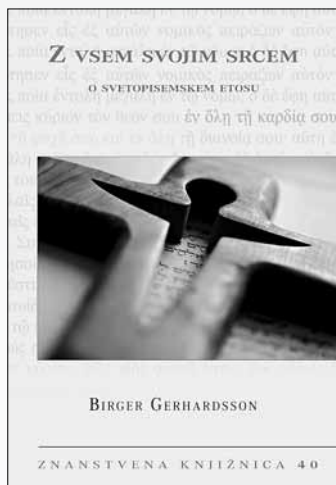
## Reference

- Angove, Rose, in Anne Fothergill.** 2003. Women and alcohol: Misrepresented and misunderstood. *Journal of psychiatric and mental health nursing* 10, št. 2:213–219.
- Bajt, Maja et al.** 2014. *Alkohol v Sloveniji: trendi v načinu pitja, zdravstvene posledice škodljivega pitja, mnenja akterjev in predlogi ukrepov za učinkovitejšo alkoholno politiko.* Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje.
- Batchelor, Doug.** 2002. *The Christian and Alcohol.* Roseville: Amazing Facts, Inc.
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 1997. *Človek v začaranem krogu: operativni mehanizem pri kompulzivnem ponavljanju: psihološko-antropološki in teološki vidik medosebnih interakcij.* Ljubljana: Brat Frančišek: Frančiškanski družinski center.
- . 1999. *Srečal sem svojo družino.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Jerebic, Drago.** 2013. Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Juričič, Nuša Konec et al.** 2016. *Prepoznavanje in obravnava depresije in samomorilnosti pri pacientih v ambulanti družinskega zdravnika.* Ljubljana: Nacionalni inštitut za javno zdravje.
- Koprivnikar, Helena et al.** 2015. Uporaba tobaka, alkohola in prepovedanih drog med prebivalci Slovenije ter neenakosti in kombinacije te uporabe. Nacionalni inštitut za javno zdravje. [Http://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/publikacije\\_datoteke/uporaba\\_tobaka\\_alkohola\\_in\\_drog.pdf](http://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/publikacije_datoteke/uporaba_tobaka_alkohola_in_drog.pdf) (pridobljeno 23.5.2016).
- Može, Aleksander.** 2015. *Ovisnost od alkohola: razvoj in zdravljenje.* Idrija: Založba Bogataj.
- Perko, Andrej.** 2006. *Samopodoba ljudi v stiski.* Ljubljana: samozaložba.
- . 2013. *Pijan od življenja: premagati alkohol in spet zaživeti.* Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Poljak, Janko.** 1995. *Sveto pismo in opojne pijače.* Ljubljana: JA grafika.
- Ramovš, Jože, in Ksenija Ramovš.** 2010. Družina in alkohol: preprečevanje omam inzasvojenosti v družini. Inštitut Antona Trstenjaka. [Http://www.inst-antonatrstenjaka.si/repository/](http://www.inst-antonatrstenjaka.si/repository/)

datoteke/projekti/lepo\_je\_zivet/starsi\_prirocnik.pdf (pridobljeno 1.6.2016).

- Rus Makovec, Maja.** 2010. Ali je zdravljenje sindroma odvisnosti od alkohola smiselno in učinkovito. V: *Sindrom odvisnosti od alkohola – diagnostični in terapevtski vidiki: zbornik prispevkov z recenzijo, Bled, 13. oktober 2010*, 56–64. Ur. Ivica Avberšek Lužnik et al. Jesenice: Visoka šola za zdravstveno nego
- Schnall, Eliezer, Yair Saperstein in Yona Saperstein.** 2013. The first case of drug dependent memory: The Biblical Lot in Talmudic and Midrashic exegesis. *Journal of the History of the Neurosciences* 22, št. 2:155–159.
- Seller, Sheldon C.** 1985. Alcohol abuse in the Old Testament. *Alcohol and Alcoholism* 20, št. 1:69–76.
- . 1987. Alcohol abuse in the New Testament. *Alcohol and Alcoholism* 22, št. 1:83–90.
- Shaw, Benjamin A. et al.** 2004. Emotional support from parents early in life, aging, and health. *Psychology and Aging* 19, št. 1:4–12.
- Toš, Niko et al.** 2000. Slovensko javno mnenje 1999/2: stališča o zdravju in zdravstvu III in mednarodna raziskava o kakovosti življenja=Slovene public opinion survey 1999/2: attitudes toward health and health service III and international level of living survey. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Arhiv družboslovnih podatkov.
- Why Do Some People Drink Too Much? 2000.** *Alcohol Research & Health* 24, št. 1:17.
- Ziherl, Slavko.** 1989. *Kako se upremo alkoholu: priročnik za izkušene in začetnike*. Ljubljana: Mladinska knjiga.





*Birger Gerhardsson*

## **Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

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

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

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

---

---

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

---

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## Ocene

**Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence*. Dunaj, Zürich: Lit Verlag, 2016. 208 str. ISBN: 978-3-643-90664-9.**

Zbornik z naslovom *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence* (*Katera religija, kakšna ideologija: (religijski) potenciali za mir in nasilje*) je nastal na podlagi prispevkov z istoimenske mednarodne znanstvene konference, ki se je odvijala na začetku novembra leta 2014 v Celju. Uredila sta ga Janez Juhant in Bojan Žalec, dolgoletna profesorja oziroma raziskovalca na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Zbornik, ki ga v celoti sestavljajo besedila v angleščini, zajema devetnajst prispevkov dvajsetih avtorjev iz šestih držav (Slovenija, Italija, Madžarska, Slovaška, Poljska, Rusija). Razdeljen je v tri tematske sklope: 1. Temelji: antropološka, filozofska in konceptualna pojasnila; 2. Zgodovinske, sociološke, religiološke in teološke razsežnosti; 3. Vzgoja, psihologija, terapija in pravo. Po svoji tematski usmeritvi in strukturi sodelujočih slovenskih piscev se zbornik umešča v okvir znanstveno-raziskovalnih dejavnosti ene izmed dveh programskih skupin pod okriljem Teološke fakultete, ki se imenuje *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje*.

Kljub obilici specifičnih poudarkov in različnim avtorskim pristopom zbornik kot zaključena celota naslavlja vprašanja o odnosu med religijami, sodobno (sekularno) družbo, nasiljem in mirom. Pri tem

nekakšno stalnico vseh prispevkov predstavljata dve medsebojno različni razsežnosti – na eni strani pozitivno ovrednoten dialog kot temeljni predpogoj medosebnega, družbenega, medkonfesionalnega in medreligijskega miru, na drugi pa negativno ovrednotena ideologija kot temeljni mehanizem ločevanja, nadvlade in nasilja. Za izhodišče celotnega zbornika, ki je jasno izraženo v uredniškem uvodu, služi misel Hansa Künga, utemeljitelja t. i. svetovnega etosa, da miru med narodi ni mogoče doseči brez miru med religijami, miru med religijami ni brez dialoga med njimi, slednjega pa ni brez raziskovanja temeljev religij. Zato se tako v uredniškem uvodu kot tudi posameznih prispevkih odraža zavezanost empatičnemu in ponižnemu poglobljanju v miro-ljubne potenciale posameznih religij. Pri tem je osrednja pozornost namenjena odnosu med krščanstvom in ideologijami, zlasti totalitarnimi sistemi 20. stoletja. V tej luči zbornik kot celota ne ostaja na ravni teoretskih filozofsko-teoloških premislekov o religijah in ideologijah oziroma kritike ideološkega načina mišljenja, temveč teoretsko raven nadgrajuje z interdisciplinarno obravnavo praktičnih primerov in izpeljavami iz njih.

V prvem – izrazito teoretskem – tematskem sklopu velja izpostaviti prispevek Branka Kluna z naslovom »Ideology and Idolatry: A Challenge for Christianity« (Ideologija in idolatrija: izziv za krščanstvo). Klun ideologijo definira kot sistem idej, ki se razglaša za vsezaobjemajočo resnico in ne dopušča kritike o lastnih zaključkih. Od tod se po avtorjevem prepričanju izrisuje tesna povezava med ideologijami, politično močjo in na-

siljem. Sledeč Heideggerjevi kritiki Platona, Klun korenine ideologij prepoznava v samozadostnem »idejnem mišljenju« kot (nekdanjem) temelju zahodne metafizike. Takšno mišljenje naj bi zane-marjalo intencionalnost in posledično omejenost opazovalca oziroma presojevalca ter obenem zgodovinsko razsežnost resnice. Tako se resnica, izenačena z idejo, kaže kot nadčasovna in univerzalna ter posledično predstavlja plodna tla za razcvet ideologij in totalitarnih sistemov. Od Heideggerja se avtor premakne k Jean-Lucu Marionu, pri katerem obravnava (lažnih) človeških predstav o Bogu, ki postanejo idoli oziroma idolatrija in se tako pravzaprav prevesijo v čaščenje določenih človeških hotenj, izkazuje podobnost s problematiko ideologij. Marion kot nasprotje negativno ovrednotenega idola izpostavlja ikono (podobo) kot »vidno ogledalo nevidnega«. Ikona namreč zahteva spremembo opazovalčeve perspektive, pri kateri je človek ponižni prejemnik v omejeno zgodovinsko stvarnost umeščenega, a obenem konceptualno ne do konca zaobjemljivega razodevanja transcenden-ce – najvišja ikona je po Marionu učlovečenje Jezusa Kristusa oziroma razode-tje Boga na zemlji. Na podlagi sinteze Heideggerjevih in Marionovih izpeljav se Klun zavzema za krščanstvo, ki resnice ne bi (več) poskušalo zaobjemati z brezčasnimi idejami in jo posledično delalo dovzetno za različne (družbenopolitične) instrumentalizacije. Zavzema se torej za krščanstvo, ki bo v odnosu do božje resnice, ki se razodeva kot ikona, gojilo držo čudenja, ponižnosti in zaupanja ter kljub nujnim dogmatičnim definicijam ohranjalo zavedanje o sekundarnem pomenu človeških razumskih oziroma idejnih izpeljav. Kot eno izmed

učinkovitih sredstev za preprečevanje redukcij krščanstva na raven ideologije avtor ob upoštevanju vizije Johanna Baptista Metzja predlaga sočutje in pomoč trpečim, ki se uresničuje v stvarnih medčloveških in družbenih odnosih.

V drugem tematskem sklopu je glede na izvirnost mogoče izpostaviti prispevek Marka Klejmana, predavatelja filozofije na državni univerzi v mestu Ivanovo (Rusija), z naslovom »Creativity as the Reverence for Life: Ethical Issues of the Emergence of Urban Creative Milieu« (Ustvarjalnost kot spoštovanje življenja: etični vidiki pojava urbanega ustvarjalnega miljeja). V omenjenem prispevku se avtor posveča ustvarjalnosti kot eni izmed pglavitnih značilnosti ekonomskega razvoja in sobivanja v postmodernih mestih zahodnega sveta. Ustvarjalnost – skupaj s prepletanjem talentov, tehnologije in odprtosti za izražanje individualnosti – Klejmanu pomeni izhodišče novega modela univerzalne personalistične etike. Ta naj bi spodbujala sodelovanje med ustvarjalnimi posamezniki v smeri doseganja skupnega dobrega in vključevanja različnosti v pluralni družbi. Za prikaz urešničevanja tovrstne etike si avtor pomaga s konceptoma solidarnega personalizma, ki ga prevzema po Bojanu Žalcu, in spoštovanja do življenja, ki ga prevzema po Albertu Schweitzerju. Tako Klejman predlaga etiko, pri kateri je oseba sama po sebi cilj (nikoli sredstvo), osrednja norma pa je svetost življenja, ki naj bi nudila temelj za sobivanje v vse bolj multikulturnih mestnih okoljih.

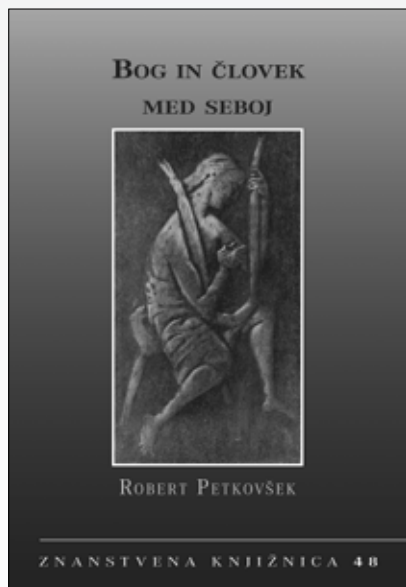
V tretjem tematskem sklopu po svoji »aplikativnosti« izstopa prispevek Stanka Gerjolja z naslovom »State, Religious Education, and Ideology (the Slovenian Case)« (Država, versko izobraževanje in

ideologija (slovenski primer)). Avtor se v tem prispevku ukvarja z razmerji med Katoliško Cerkvijo, šolstvom in ideologijami v Sloveniji. Ob pregledu dogajanja v odnosih med Katoliško Cerkvijo in Republiko Slovenijo na področju izobraževanja od demokratičnih sprememb na začetku devetdesetih let 20. stoletja pa do danes avtor zavzema stališče, da komunistična ideologija kljub (deklarativnemu) družbenemu preobratu odnos politike oziroma države do verskih skupnosti (zlasti katoliške) in verskega izobraževanja še vedno oblikuje negativno. Med drugim opozarja, da za razliko od večine (sodobnih) evropskih držav slovenske javne osnovne in srednje šole (še vedno) ne dopuščajo možnosti obiskovanja konfesionalnega verskega pouka. Čeprav naj bi to v očeh zagovornikov trenutne ureditve varovalo »neutrlnost« in »avtonomijo« šolstva, pa naj bi taka drža po avtorjevem mnenju še danes temeljila na marksistični sociologiji, ki religijo obravnava kot nezaželen družbeni pojav. Gerjolj kot možno rešitev za plodnost nadaljnjega dialoga med Katoliško Cerkvijo in Republiko Slovenijo predlaga medkonfesionalni verski pouk, ki naj bi ga v smeri seznanjanja s krščanskim verovanjem in etiko oblikovale tri osrednje in v Sloveniji zgodovinsko navzoče konfesije (katoliška, protestantska, pravoslavna).

Zbornik *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace*

*and Violence* lahko že zaradi izdaje pri ugledni evropski založbi *Lit Verlag* velja za enega od nezanemarljivih pokazateljev mednarodne prepoznavnosti Teološke fakultete. Njegova poglobljena odlika je uravnoteženo razmerje med tematsko enotnostjo (zbornik glede na naslov predstavlja zaključeno celoto) in raznovrstnostjo posameznih prispevkov. Poleg zamejene teme se tovrstna enotnost odraža tudi v temeljni nazorski homogenosti, saj skoraj vsi sodelujoči avtorji posredno ali neposredno izhajajo iz postavk filozofsko-teološke tradicije krščanskega personalizma. Druga odlika zbornika je izbor družbeno aktualne in obenem široke teme, ki spodbuja interdisciplinarno povezavo in osvetljevanje skorajda neizčrpnega nabora specifičnih vprašanj. Med pomanjkljivostmi zbornika je mogoče omeniti neenako pronicljivost in slogovno (ne)dovršenost izražanja v angleškem jeziku, ki je pri vsakem posameznem prispevku na nekoliko drugačni ravni. Za konec je primerno izpostaviti dejstvo, da se vsebina obravnavanega zbornika primerjalno dopolnjuje skozi tematsko sorodne prispevke naslednjih dveh mednarodnih konferenc v Celju – *Truth and Compassion* (Resnica in sočutje) (2015) in *Sacrifice: from Origins of Culture to Contemporary Life Challenges* (Žrtvovanje: od izvorov kultur do sodobnih življenjskih izzivov) (2016).

Simon Malmenvall



*Robert Petkovšek*

## **Bog in človek med seboj**

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

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

---

---

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

---

---

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

**Janez Ferkolj. *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 363 str. ISBN: 978-961-285-118-7.**

Blejski župnik Janez Ferkolj je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 16. decembra 2013 z odliko zagovarjal svojo doktorsko disertacijo, prvo disertacijo v slovenščini o življenju, delu in sporočilu velikega francoskega teologa kardinala Henrija de Lubaca. Po promociji za doktorja znanosti na Univerzi v Ljubljani 7. julija 2014 je avtor svoje delo izdal v knjižni obliki z istim naslovom: *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*.

Monografija ima pet glavnih delov: 1. Henri de Lubac, 2. Prenova človeka, 3. Prenova Cerkve, 4. Prenova vere, 5. Katolicizem in Božja slava. Vsebina petih delov je razdeljena v deset poglavij, ki so členjena še na krajša podpoglavja. Dr. Ferkolj metodološko in tematsko izhaja iz analitičnega razmišljanja, prehaja k teološkemu poglobljanju ob delih kardinala de Lubaca ter jih hermenevtično povezuje z vsebinami velikih klasičnih in sodobnih, tujih in domačih teologov. Odlično poznavanje francoskega in latinskega jezika mu je omogočilo raziskovanje cerkvenih očetov v luči Hernija de Lubaca.

Francoski jezuit, koncilski teolog in kardinal Henri-Marie-Joseph Sonier de Lubac (1896–1991) spada med umske vrhove katoliške teologije. Rojen je bil 20. februarja 1896 v francoskem mestu Cambrai. V visoki starosti skoraj 96 let je umrl 4. septembra 1991 v Parizu. Papež Janez XXIII. ga je leta 1960 imenoval za svetovalca pripravljalne teološke komisije na koncilu in nato za strokovnjaka na koncilu. Pavel VI. ga je že leta 1969 imenoval

za člana Mednarodne teološke komisije. Janez Pavel II. ga je 2. februarja 1983 povzdignil v kardinala in s tem želel priznati zasluge neutrudnega raziskovalca, duhovnega učitelja, zvestega jezuita sredi raznih težav njegovega življenja.

Kot izvedenec se je H. de Lubac redno udeleževal sej koncilске teološke komisije. Samo enkrat je bil na začetku drugega zasedanja zaradi bolezni odsoten. Koncilski teksti, zlasti glavni, so globoko prepojeni s teologijo cerkvenih očetov, na katero je vedno znova in z vso prepričljivostjo opozarjal zlasti de Lubac. Teologija cerkvenih očetov vedno gleda na živo središče razodetja – na Jezusa Kristusa. Z Josephom Ratzingerjem in drugimi je de Lubac sodeloval pri izdelavi zelo pomembne dogmatične konstitucije o Božjem razodetju. Odločilen je bil tudi njegov delež pri pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, posebej v delu o ateizmu. Pri nastajanju tega dokumenta je sodeloval zlasti s krakovskim nadškofom Karolom Wojtyło. Papež sv. Janez Pavel II. je Henrija de Lubaca ob njegovi 87-letnici imenoval za kardinala. Odlikovanje s kardinalsko častjo je tako podelilo najvišje cerkveno priznanje vsej njegovi teologiji.

Ob pogrebnih slovesnostih v pariški katedrali Notre-Dame 10. septembra 1991 je posebni zastopnik papeža Janeza Pavla II., kardinal Paul Poupard, prebral papeževo pismo. V njem papež med drugim izraža pokojnemu zahvalo za prispevek dragocenega in rodovitnega sodelovanja na drugem vatikanskem koncilu.

Henri de Lubac je vedno skušal delovati onkraj sebe; umikal se je v ozadje, nikoli ni bil rad v središču. Bil je *anima ecclesiastica*, cerkveni človek. To potrjuje njegova odločilna udeležnost pri osnovanju in vodstvu velike zbirke *Théologie*, v kateri je od leta 1941 izšlo več kot

osemdeset zvezkov, in zlasti udeležnost pri osupljivem pojavu v današnji katoliški Cerkvi – zbirki cerkvenih očetov *Sources Chrétiennes*. Skupaj z nepozabnim p. Jeanom Daniéloujem sta leta 1940 zasnovala kritično izdajo cerkvenih očetov, ki je imamo danes pred seboj že 581 zvezkov.

Henri de Lubac je živel pred nami tisti ideal, po katerem bi morali vsaj hrepeneti: njegova teologija je za sedanost pomembna, ker pozna zaklade izročila in jih zna prevajati v sedanost; ukvarja se z vsem, kar je krščansko res živo, ker je deležna evangeljskega duha, ki je vedno današnji in jutrišnji. To priznava tudi znani pravoslavni teolog J. Zizoulas: »Henri de Lubac je eden izmed redkih zahodnih teologov, katerih dela so na področju patristike in ekleziologije omogočila sodobnim pravoslavnim teologom, da so se vrnili k svojim izvirom.«

Blejski župnik Janez Ferkolj je bil rojen 20. aprila 1979 v Novem mestu. Duhovniško posvečenje je prejel 29. junija 2005 v ljubljanski stolnici. Svoj študij na Filozofski in Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je uspešno končal z diplomsko nalogo »L'inspiration poétique et religieuse chez Charles Péguy« in 1. septembra 2003 dosegel naziv profesor francoščine in teologije. Študij je nadaljeval na Teološki fakulteti, kjer je 5. marca 2007 dosegel magisterij z delom »Evharistija, vir in vrhunec življenja ter poslanstva Cerkve: eklezialno-komunitarna razsežnost evharistije«. Nato je ob pripravi na doktorat dodatno študiral še latinski jezik, ki je za branje de Lubacovih del nepogrešljiv. 29. septembra 2015 je bil imenovan za asistenta na Teološki fakulteti UL. Ob navedbi teh podatkov je treba posebej poudariti, da je Janez Ferkolj ob svojem marljivem študiju ves čas deloval v dušnem pastirstvu. Kot župnik

na Bledu je skrbel tudi za prenovo dragocene kulturne in verske dediščine, za kar je 1. junija 2015 prejel ugledno Stelletovo priznanje.

Henri de Lubac je izreden poznavalec neminljivih zakladov živega izročila. Sam pravi: »Čudovita rodovitnost cerkvenih očetov! Čudovita aktualnost! /... / Kadar koli je v našem zahodnem svetu cvetela krščanska prenova, je vselej cvetela v znamenju cerkvenih očetov. O tem pričujejo vsa stoletja. Cerkevni očetje: célo vesoljstvo, in kako raznovrstno! /... / Njihova aktualnost je aktualnost rodovitnosti.«

O tej »čudoviti rodovitnosti in aktualnosti cerkvenih očetov« je spregovoril tudi papež Benedikt XVI. Ob prazniku brezmadežnega spočetja Device Marije leta 2007 je papež v Apostolski palači sprejel v zasebno avdienco člane uredniških odborov Mednarodne katoliške revije *Communio*, ki so jo leta 1972 ustanovili Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger in Henri de Lubac. Ko je Janez Ferkolj povedal, da pripravlja doktorsko razpravo o Henriju de Lubacu, je papež Benedikt XVI. vzkliknil: »Ce sont des choses très fécondes!« – »To je pa zelo rodovito!«

Sv. Janez Pavel II., ki je na drugem vatikanskem koncilu sodeloval s H. de Lubacom, je o pomenu cerkvenih očetov zapisal: »Cerkev še danes zajema moč iz življenja cerkvenih očetov. Še danes v veselju in žalosti svojega potovanja in vsakdanje bridkosti raste na temelju, ki so ga postavili njeni graditelji. Vstopiti v šolo očetov pomeni učiti se bolje spoznavati Kristusa in človeka. To spoznanje, znanstveno dokumentirano in preizkušeno, bo silno pomagalo Cerkvi, ki neutrudno oznanja celotnemu stvarstvu, da je samo Kristus človekov Odrešenik.«

Anton Štrukelj

**Jure Volčjak. *Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1824. Del 1, 1711–1756. Viri 36. 2013. 286 str. Del 2, 1761–1824. Viri 39. 2016. 289 str. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije. ISBN: 978-961-6143-4.***

Na splošno velja, da so ordinacijski protokoli sezname ordinacij, ki so jih kandidatom za duhovništvo podeljevali škofje na ozemlju določene škofije in so v tem smislu evidenca podeljenih nižjih (tonzura, ostiariat, lektorat, eksorcistat, akolitat) in višjih (subdiakonot, diakonat, prezbiterat) redov. Gre za eno od uradnih knjig, ki jih vodi škofijski ordinariat. Po svoji vsebini so zato pomemben vir podatkov o posameznih duhovnikih, o prejemu posameznega reda, kdaj in kje je bil prejet in kdo ga je podelil. Navadno so pri klerikih dodani še podatki o pokrajinski pripadnosti, o župniji, iz katere je klerik prihajal, ter o kraju, kjer je opravil predhodni teološki študij. Ni bilo namreč nujno, da so bili kandidati za prejem redov iz škofije, kjer je deloval škof, ki je redove podeljeval. Zapisani so urejeni po kronološkem redu, v okviru datuma pa so najprej navedeni prejemniki nižjih in nato višjih redov (če je škof hkrati podeljeval več redov). Škofje v ljubljanski (nad)škofiji so redove podeljevali na različnih krajih (stolna cerkev sv. Nikolaja v Ljubljani, kapela v škofijskem dvorcu, Gornji Grad, Goričane, Vrbovec, kapela bogoslovnega semenišča, Beljak, Pliberk), pri ljubljanskih uršulinkah ali v samostanskih cerkvah drugih redov, med kanoničnimi vizitacijami tudi v župnijskih cerkvah. Po objavi ordinacijskih protokolov goriške nadškofije za leta 1750–1824 (dva dela sta izšla leta 2010 in 2012) je sedaj J. Volčjak pripravil za objavo še dva zvezka ordinacijskih protokolov za lju-

bljansko (nad)škofijo –in to za nekoliko daljše obdobje. Poleg podatkov o ordinacijah vsak zvezek vsebuje kratek oris cerkveno-političnih in cerkvenih razmer v škofiji, predstavitev škofov, ki so škofijo vodili, in poudarkov v njihovem pastoralnem delu. Vsakemu zvezku je dodan seznam ordinandov, ki so v Cerкви in družbi kasneje dosegli vidnejša mesta ali službe (škofje, kanoniki, teološki učitelji in pisci, voditelji redovnih skupnosti, kulturni delavci itd.). Zvezka sta izšla v zbirki *Viri*, ki jo izdaja Arhivsko društvo Slovenije.

Prvi zvezek obsega ordinacijski protokol za čas 1711–1756, ko so ljubljansko škofijo vodili škofje Franc Karel Kaunitz-Rietberg (od 1711 do 1717), Viljem Leslie (1718–1727), Sigismund Feliks Schratzenbach (1727–1742) in Ernest Amadej Tomaž Attems (1742–1757). Pred prihodom v Ljubljano so vsi naštetih opravljali različne službe po avstrijskih škofijah, kot voditelji škofije pa so se v zgodovino zapisali s pomembnimi gradbenimi deli in različnimi pastoralnimi pobudami. Njihovo delo je segalo na Kranjsko, Štajersko in Koroško, kjer se je raztezala ljubljanska škofija in od koder so izhajali duhovniški kandidati. V protokolu je omenjenih 1364 oseb, od tega 542 redovnikov in 822 škofijskih klerikov; v tem času je bilo posvečenih 985 duhovnikov (kar je za 45 let izredno število).

Drugi zvezek vsebuje podatke o kleriških ordinacijah v (nad)škofiji Ljubljana za čas od 1761 do 1824. V tem času je redove podeljevalo pet (nad)škofov in štirje pomožni škofje. Ordinariji so bili Leopold Jožef Hanibal Petazzi (1760–1772), Karel Janez Herberstein (1772–1787), Mihael Brigido (1787–1806), Anton Kavčič (1807–1814) in Avguštin Janez Jožef Gruber (1815–1823). Pomožni ško-



fje so v tem času v Ljubljani bili Karel Janez Herberstein (1769–1772), Franc Jožef Mikolič (1789–1793), Franc Borgia Raigersfeld (1795–1800) in Janez Anton Ricci (1801–1818). Šlo je za zelo razgibano zgodovinsko obdobje, ko so na cerkveno področje močno posegali razsvetljeni vladarji (reorganizacija škofij in župnij, ukinjanje samostanov), za čas francoske nadoblasti nad delom slovenskega ozemlja (z ustanovitvijo Ilirskih provinc) in za obnavljanje avstrijske oblasti po dunajskem kongresu ter prepletanje različnih idejno-duhovnih gibanj, ki so prišla tudi na ozemlje ljubljanske (nad)škofije. Ordinandi so prihajali s Kranjske, Štajerske, s Koroške, v času Ilirskih provinc pa tudi Tirolske. Redovniki so bili še iz drugih delov Evrope. V protokolu je omenjenih 1756 oseb; prezbiterat je bil podeljen 860 škofijskim in 133 redovniškimi kandidatom.

Ker so izvirni rokopisi ordinacijskih protokolov, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani, že v slabem stanju in bi vsaka nadaljnja uporaba povzročila še dodatno škodo, je objava v pomoč tako zgodovinarjem, ki se zanimajo za to obdobje zgodovine Cerkev na Slovenskem, kot arhivarjem; koristi pa seveda tudi izvirnim

besedilom, ker bodo s tem vzeta iz uporabe. J. Volčjaku gre za opravljeno delo – ki je zahtevalo veliko časa za transkripcijo različnih pisav in neredko zapletene latinščine, razrešitev različnih kratic in drugih posebnosti, ki so jih v 18. in prvi polovici 19. stoletja uporabljali cerkveni pisarji – vsa pohvala. Z objavo ordinacijskih protokolov je omogočil dostop do izvirnega arhivskega gradiva, ki priča o podeljevanju cerkvenih služb in njihovih nosilcih v osrednjem slovenskem prostoru za dobro stoletje. Vsakemu zvezku je dodano osebno in krajevno kazalo. Ker sta M. Benedik in A. Kralj pred tem že objavila sezname ordinacij, ki jih je v začetku 17. stoletja podelil škof Tomaž Hren, imamo s to objavo za zgodovino ljubljanske (nad)škofije in boljše poznavanje razmer v duhovniških vrstah na voljo nove vire. Ker so bili nekateri ordinandi iz redovniških vrst, bodo protokoli v pomoč tudi pri proučevanju razmer v redovnih ustanovah in dogodkov, povezanih z represivnimi ukrepi proti redovom v času Marije Terezije in Jožefa II. Brez dvoma bodo objavljeni protokoli lahko služili tudi piscem biografskih gesel.

Bogdan Kolar

**Rafko Valenčič. Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija. Ljubljana: Založba Družina in Teološka Fakulteta, 2016. 215 str. ISBN: 978-961-04-0373-9.**

Oznanjevalna razsežnost Cerkev danes ni v ospredju zgolj zaradi prizadevanja papeža Frančiška, ampak je to sad

prenove po drugem vatikanskem koncilu. Pričujoča knjiga nadaljuje in na neki način povzema dogajanje na tem področju zadnjih nekaj let pri nas. Avtor knjige kot profesor pastoralne teologije in še bolj kot urednik zbirke cerkvenih dokumentov ter revije *Oznanjevalec* stopa pred nas kot zavzet delavec v duhu pokoncilske prenove. Kot navaja recenzent

prof. Kvaternik, je temeljitejših razprav na področju oznanjevanja pri nas sorazmerno malo, zato je dobro, da je v priložni knjigi navzoč teoretični in praktični vidik, kar nakazuje že sam podnaslov.

Struktura knjige je preprosta. Na začetku je še neobjavljeni esej, ki namesto uvoda uvaja v razmišljanje o razvoju oznanjevalne teologije in praktičnih posledicah za pastoralno delo. Odpira različna vprašanja: od razmerja med oznanjevalcem in skupnostjo, ki ji je oznanilo namenjeno, do poklicanosti in pričevanja, ki je v sodobnem svetu za polnost oznanila nujno. Celotno razpravo umešča tako v svetopisemsko teologijo kot cerkveno učiteljstvo, kar bralcu daje priložnost, da poglobi svoj odnos do izročila vere.

Tej izvorni razpravi sledijo štiri deli, ki prinašajo že objavljene članke – predvsem iz revije *Oznanjevalec*, dva pa tudi iz revije *Cerkev v sedanjem svetu*. Prvi del poudarja teološko in pričevalno razsežnost. V drugem delu so zbrane razprave o temi nove evangelizacije. Tretji se dotika same evharistije. Zadnji, četrti del je preplet razmišljanj o različnih praktičnih temah in poročil o konkretnih oznanjevalnih dogodkih. Za sklep je avtor spet pripravil izvorno razpravo ob apostolski spodbudi papeža Frančiška *Veselite evangelija*, v kateri na neki način zaokroža celotno knjigo v luči poziva k veselemu pričevanju.

Čeprav bi v prvem naslovu prvega dela »Pridigar pred ogledalom« le težko prepoznali globoko teološko ozadje, pa v sami razpravi avtor predstavlja bistvo pastoralno oznanjevalne teologije: imeti pred očmi konkretne ljudi, saj šele tako lahko rečemo, da smo zvesti božjemu naročilu o širjenju vesele blagovesti. Zatem analizi sodobne družbe, pred katero

stoji oznanjevalec, sledi analiza polja oznanjevanja. Vse skupaj se začenja v osebnem spreobrnjenju samega nosilca oznanjevanja, saj sodobnemu človeku le tako lahko prinašamo ves evangelij, vse verske in moralne vsebine. Tretji prispevek nekako povzema prva dva, ko navaja: »kar verujemo (*lex credendi*), to oznanjamo (*lex praedicandi*), to tudi častimo in molimo (*lex orandi*)« (35). Samo po sebi se zastavlja vprašanje razmerja med človeško in božjo besedo, na katero odgovarja teološko razumevanje poklicanosti oznanjevalca in vključenosti v občestvo Cerkve. Po apostolu Pavlu nas s pomočjo papeža Benedikta XVI. in njegove okrožnice o upanju (*Spe salvi*) vabi k novemu upanju, ki zajema pri Bogu in ga ohranja tudi pri človeku. Verjeti človeški in božji besedi je prva naloga in temeljna teološka resnica, ki jo avtor izpostavlja kot eno izmed zahtev nove evangelizacije. Praktična razsežnost zadnje razprave v prvem delu z naslovom »Beseda, ki uči in zida« ni oddaljitev od teoloških osnov, temveč njena umestitev v »simfonijo vere«, kot jo je razumela dvanajsta redna škofovska sinoda v Rimu.

Razprave o novi evangelizaciji bi težko začeli drugače kot s poudarkom na oznanjevanju, ki pa ne zanemarija tudi nove vsebine. Poziv k drugačnemu, poglobljenemu oznanjevanju prinaša tudi vsebinske premike. Ob številnih konkretnih predlogih, kako priti do množice obrobnih in oddaljenih kristjanov, vedno sledi tudi poglobljen vsebinski premislek. Že druga razprava se vključuje v vsebino dobrotelčnosti in solidarnosti, ki je tu razumljena predvsem v duhu občestvene zavzetosti za oznanjevanje, ki bo zajelo tudi mlade, sodobna družbena občila in v veri slabo poučene. Pri pozivu k prenovi oznanjevanja je smiselno vprašanje, ali

današnji svet in njegovo miselnost zares poznamo. Avtor tu priporoča dokument Italijanske škofovske konference »Kako oznanjati evangelij v svetu, ki se spreminja« kot ustrezno gradivo tudi za naše razmere. Sami analizi sledi poziv: »Nашteta dejstva močno vplivajo na religiozno življenje in ustvarjajo nov religijski premik (scenarij), v katerem je treba videti tudi nove možnosti za prebuditev novega duha, usmerjenega v religiozno in duhovno« (83). Prav prikaz sadov škofovske sinode o novi evangelizaciji ponuja rešitve, ki lahko zahtevano prenovo vodijo.

Tretji del od liturgičnega vidika obhajanja evharistije bralca vodi v nalogo in možnost oznanjevanja, ki bo sledilo bogoslužnemu dogajanju. Pri tem celotna liturgična ureditev tako bogoslužnega leta kot same evharistije za poglobljeno oznanjevanje že nudi dobro izhodišče. Konkretni predlogi vodijo ne le v preplet, ampak prenos božjega delovanja v dejavnost in življenje človeka. Iz posinodalne apostolske spodbude *Evharistija – zakrament ljubezni* je predstavljeno mesto homilije v umetnosti obhajanja. Pri je tem poudarjeno, da gre za več kot umetnost v običajnem pomenu besede – in sicer za govorico ljubezni in lepote, ki izvira iz samega Boga, sega v nadčasovno. Zato je za pridigo nujna temeljita in poglobljena priprava, ki vključuje skupno pripravo in prispevke samih vernikov. Iz dogajanja ob evharističnem kongresu v Celju je povzeta trajnost praznovanja, kjer evharistija predstavlja izraz vere, ki hrani in krepi (111). Iz prostorske občestvenosti nas Kristusova daritev dviga tudi na časovno razpetost, kar mora homilija vedno znova prinašati pred oči. Obhajanje evharistije je organsko povezano tudi s spravo. Že sama ureditev v

Rimskem misalu omogoča trenutke in proces sprave s sabo, z Bogom in občestvom, ki ga mora pridigar pri svojem oznanjevanju osvetliti in poživljati.

Zadnji, četrti del se začneja z razmislekom o inkarnaciji ter vključitvi v liturgični čas adventa in božiča. Avtor nadaljuje z razmišljanjem o postnem in velikonočnem času, kjer se sprašuje, kako oznanjati veselje in odrešenje v tem »močnem« času. Poleg konkretnih predlogov in poziva k pričevanju se sprašuje tudi o vlogi družine – ki naj bi spet postala občestvo oseb – pri oznanjevanju. Preko družine je mogoče priti tudi do oddaljenih. Spraševanje, kako o tem govoriti, najprej predstavlja možne razloge za oddaljenost – saj šele tako lahko razumemo podana izhodišča za možnost oznanjevalnega nagovora. Tema naslednje razprave je leto družine s pozivom, da je že čas preiti od besed k dejanjem. Še zlasti, ker ni vse le nedeljsko pridiganje – če hočemo, da bodo živele iz vere in v veri, družine danes potrebujejo veliko več. Strokovno usposobljeni sodelavci za to področje so pridigarju lahko v veliko pomoč. Širše razumevanje kulture je za oznanjevalca izziv, saj kultura evangelija dopolnjuje in presega lepoto in resnico zgolj človeške. Prizadevanje za pravičen jezik in ustvarjalno obliko pri pridigarju nagovarja tudi versko življenje posameznika in naroda, kot je to močno razvidno iz slovenske kulturne dediščine. Razpravi ob obletnici rojstva apostola Pavla umeščata tako njegove misijonske in oznanjevalne vzorce kot njegovo teološko ozadje v konkretne sodobne razmere življenja Cerkve. Poleg spraševanja o nujnosti vključevanja družbenega nauka Cerkve v redno oznanjevanje in poživljanje prenove, ki jo je začel drugi vatikanski koncil, je predstavljena tudi razse-

žnost vere pri pridiganju. Prispevek, ki je nastal ob letu vere, poziva, da iz dogodka preidemo k dogajanju, kar je tudi teološko ozadje vsega oznanjevanja. Prav to dogajanje se lahko razvije že s samo pravico na pridigo. Predzadnja razprava se začneja s spominom na kaplansko delo v Izoli, kjer je avtor izkusil skupno pripravo na pridigo z župnikom Francem Steglom. Konkretni predlog ni zgolj praktična rešitev, prinaša tudi občestveno, ekleziološko razsežnost, ki je v sodobni individualistični družbi še kako potrebna. Pri tem nas poziva, da vključimo v priprave na oznanjevanje tudi vernike: »Čutili bodo, da so nekaj prispevali k poglobitvi vere v občestvu. Beseda, ki so jo spregovorili kot svoje spoznanje in predlog, je obveza najprej zanje«. (184–185) Četrto del se zaključuje s pozivom k vsakodnevni kratkemu nagovoru, kar bo prineslo korist tako vernikom kot samemu duhovniku, ki bo na tak način poglobil svoj odnos do božje besede in liturgije.

Sklepna razprava ob besedah papeža Frančiška poziva k prehodu iz pastorale ohranjevanja k misijonarski zavesti in delovanju v duhu veselega oznanila. Povzete celote lahko strnemo v misli: »Človek je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen, ta pa se izraža v veselju – biti, biti z drugimi, biti za druge«. Na tem naj temelji vse naše oznanjevanje – še bolje, pričevanje.

Knjiga je opremljena s številnimi referencami, ki smiselno in celostno povzemajo učenje Cerkve. Angleški prevodi ter recenziji prof. dr. Petra Kvaternika in prof. dr. Stanka Gerjolja dajejo delu znanstveno težo. Poleg tega prispevki na neki notranji način kažejo na kronologijo pastoralnega dela pri nas v zadnjih nekaj letih. Bralec bo poleg teologije oznanjevanja in konkretnih predlogov našel v njej tudi spodbude za osebni premislek o svoji poklicnosti in umestitvi v občestvo oznanjujočih in verujočih.

Janez Vodičar

***Res novae: revija za celovito znanost.*** Ljubljana: Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu, letnik 1, številka 1, 2016. 136 str. ISSN: 2464-0352.

Res novae: revija za celovito znanost (Res novae: Journal for Integrated Science) je nova znanstvena periodična publikacija s področja družboslovja in humanistike. Izdaja jo zasebna Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu s sedežem v Ljubljani. Njen glavni in odgovorni urednik je dr. Andrej Naglič, sedanjí direktor Katoliškega inštituta in docent za področje prava na Fakulteti za poslov-

ne vede. Prva številka omenjene revije je izšla oktobra leta 2016. Revija Res novae naj bi v bodoče izhajala dvakrat letno (sredi in ob koncu leta) v elektronski in tiskani obliki. Revija je zasnovana izrazito interdisciplinarno. Zaobjema namreč široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, teologija, zgodovina). Njeno vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. V sorodnem integrativnem duhu je posvečena tudi dialogu med vero in znanostjo. Na tak način dopolnjuje obstoječe poslanstvo in dejavnosti Fakultete za poslovne vede

pri Katoliškem inštitutu, ki je kljub svoji primarni ekonomski usmeritvi dovzetna tudi za humanistične in etične vsebine, povezane s krščanskim oziroma katoliškim intelektualnim izročilom.

Prispevki za objavo v *Res novae* lahko opisujejo koncepte, predstavljajo teoretske ugotovitve ali pa so empirično-analitični. Revija objavlja tako izvirne kot tudi pregledne znanstvene članke v slovenskem ali angleškem jeziku. Namen *Res novae* je spodbujanje izvirnega znanstvenega razmisleka o aktualnih vprašanjih znanosti in spodbujanje uporabe različnih metodoloških prijemov k raziskovanju. Revija ne daje prednosti nobeni obliki metodološkega pristopa, temveč pričakuje uporabo interdisciplinarnih orodij znanstvene analize in primerjalno analizo uveljavljenih konceptov z novimi, ki so šele v fazi preverjanja znanstvene relevantnosti. Revija je prvenstveno namenjena akademskim predavateljem in raziskovalcem, drugotno pa tudi ostalim, ki izkazujejo dobro poznavanje svojega področja in so dosegli najmanj drugostopenjsko univerzitetno izobrazbo (magisterij). Vsak prispevek gre pred objavo skozi anonimni recenzijski proces, za katerega skrbi skupina domačih in tujih ocenjevalcev z ustreznimi akademskimi nazivi.

Prva številka interdisciplinarne znanstvene revije *Res novae* je tematska. Posvečena je aktualnosti in raznovrstnim vidikom enciklike papeža Frančiška *Hvaljen, moj Gospod* oziroma *Laudato sí* (2015). V celoti obsega 136 strani in šest znanstvenih člankov, od tega pet izvirnih in enega preglednega. Namen tematske številke je podati čim bolj celovito družboslovno in humanistično obravnavo perečih ekonomskih, pravnih in etično-filozofskih ter ostalih vidikov sodobne ekološke proble-

matike. V tem kontekstu je posebna pozornost namenjena iskanju »ekologije« človeške osebe oziroma ustrezne antropologije, ki se vzpostavlja v odnosih med ekonomsko svobodo in družbeno odgovornostjo, posameznikom in skupnostjo, osebnimi pravicami v okviru (zahodne) pluralistične družbe in družbenim naukom katoliške Cerkve. Prva številka *Res novae* v branje ponuja članke z naslednjimi naslovi: 1. Enciklika *Laudato sí*: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka (Simon Malmenvall, zgodovinar in doktorand teologije), *Laudato sí* – mednarodnopolitični in pravni vidik (Andrej Fink, redni profesor na Papeški katoliški univerzi v Buenos Airesu), *Laudato sí* na poti v katoliški princip ekodia-loga (Jurij Dobravec, biolog), Eksistencialni ekumenizem v luči kozmologije okrožnice *Laudato sí* (Jan Dominik Bogataj, magistrski študent teologije), Dohodkovna neenakost, revščina in gospodarski razvoj (Mitja Steinbacher, asistent [sedaj docent] na Fakulteti za poslovne vede), Nizka rodnost in ekonomska blaginja (Žiga Čepar, docent na Fakulteti za poslovne vede in Fakulteti za management v Koprju).

Objavljeni članki kot zaključena tematska celota dokazujejo, da je prva številka revije *Res novae* izpolnila svoj namen in papeževo encikliko o varstvu okolja resnično predstavila iz najrazličnejših zornih kotov, od pravnega in ekonomskega do biološkega, filozofsko-antropološkega in teološko-ekumenskega. Naslednja dobra lastnost prve številke *Res novae* je odsotnost nekritičnega oziroma »propagandističnega« odnosa do enciklike *Laudato sí*, saj nekateri avtorji do nje zavzemajo argumentirano kritično distanco (npr. Mitja Steinbacher) ali pa v

tem oziru, tudi z vidika tradicije katoliškega družbenega nauka, opozarjajo na legitimnost različnih stališč (npr. Simon Malmenvall). Dobra lastnost te številke je tudi raznovrstna struktura avtorjev, ki ne upošteva zgolj že uveljavljenih piscev iz akademskega okolja, temveč pripoznava tudi mlajše nadarjene avtorje in jim na tak način posredno odpira pot k njihovemu nadaljnjemu (akademskega) udejstvovanju. Pomanjkljivost te številke je razmeroma majhno število zbranih oziroma objavljenih člankov. Omenjena pomanjkljivost pa postane močno relativna ob upoštevanju dejstva, da gre za prvo številko povsem nove (dotlej neznanne) znanstvene revije. Med pomanjkljivostmi revije bi bilo mogoče omeniti tudi dvoumen ali celo nekoliko provokativen naslov, ki lahko pri nekaterih bralcih povzroči začudenje ali dvom. Besedna zveza *res novae* namreč v latinščini pomeni družbeno-politične spremembe ali prevrat oziroma revolucijo.

Kot kaže, revija *Res novae* nadaljuje s strategijo pripravljanja tematskih števil. Napovedana prva številka drugega letnika oziroma prva številka v letu 2017, ki

naj bi izšla še v prvi polovici tega leta, je posvečena tako historičnim kot tudi sodobnim odnosom katoliške Cerkve do premoženja in (zasebne) lastnine. V tem kontekstu je posebna pozornost namenjena kompleksnosti krščanskega teološkega izročila glede vrednotenja materialnih dobrih, prav tako (modernemu) katoliškemu družbenemu nauku. Od tod tematska številka namensko posega tudi na področje sodobnih oziroma izredno aktualnih in nemalokrat kontroverznih razmerij med krščanskimi skupnostmi oziroma katoliško Cerkvijo na eni in državo oziroma sekularno javnostjo na drugi, ki zadevajo last in/ali upravljanje premoženja, avtonomijo posameznika in vlogo državne regulacije. V dani tematski sklop sodi tudi obravnava procesa vračanja premoženja, ki je bilo katoliški Cerkvi in drugim verskim skupnostim odvzeto v času preteklih nedemokratskih režimov (zlasti komunističnega). Iz omenjenega je mogoče potegniti sklep, da želi biti revija *Res novae* tudi v prihodnje (še bolj) aktualna, ambiciozna in interdisciplinarno naravnana.

Simon Malmenvall

**Roger S. Gottlieb. *Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice*. Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 290 str. ISBN-10: 1442240156.**

Eseji v navedenem avtorskem zborniku so sad Gottliebove osebne poti, ki jo zaznamuje angažiranost na različnih področjih njegovega osebnega iskanja.

Nanj so vplivali politični tokovi tako imenovane nove leve šestdesetih in sedemdesetih let 20. stoletja, ki so jih zaznamovali zahodni marksizem, feministična teorija in kritika kapitalizma. V istem obdobju so na avtorja vplivala tudi tedanja duhovna gibanja, ki gledajo na človeka ne samo kot na dialektično materialno bitje, temveč tudi kot duhovno. V odnosu do vsega pa obstaja za

Gottlieba še tretja razsežnost bivanja, ki jo pogosto zanemarjata tako družbeno kritična analiza kot tudi klasična duhovnost, in sicer odnos do okolja, v katerem živimo. S to dimenzijo se navadno ukvarjajo okoljevarstvena ali okoljska gibanja, ki so razvila poseben odnos do sveta kot sistema, v katerem ima svoje mesto tudi človek. Gottlieb opaža, da med temi tremi pogledi na svet (nova levica, duhovna gibanja, okoljevarstvo) obstajajo napetosti, saj med njimi ni vzpostavljenega zadovoljivega dialoga. Težava in konflikt vedno nastaneta z enostranskostjo dojemanja stvarnosti, s prepričanjem v samozadostnost političnih, duhovnih in okoljevarstvenih gibanj. Avtor v knjigi kritično, a hkrati konstruktivno pristopa do vsake od teh stvarnosti in v skladu s svojo tezo išče možnosti plodnega dialoga med njimi.

Gottlieb se ob svojem poglobljanju v kompleksno stvarnost stvari sooča še z dvema dejstvoma, ki ga osebno zaznamujeta in ponujata optiko njegovemu osebnemu iskanju: z lastno judovsko identiteto in dejstvom, da je oče hudo prizadete hčere. Vse te izkušnje in preizkušnje so vplivale na nastanek in naravo esejev, ki so vključeni v avtorski zbornik *Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice*.

V prvem delu zbornika Gottlieb definira pojme, ki bodo bralcu pomagali vsotopiti v njegovo dojetje stvarnosti. To je eden od ključnih korakov h kakršnekoli dialogu, ki ga avtor želi promovirati. Ti pojmi so »duhovnost, »globoka ekologija« in »družbena preobrazba«. K duhovnosti Gottlieb pristopa preko mistike, ki jo razume kot izkušnjo, ki človeka privede do temeljnega preobrata v dojemanju sveta in znotraj njega lastne identitete. Mistiko navadno razume-

mo kot del procesa, ki je rezultat religiozne izkušnje, a je Gottlieb ne omejuje tako ozko. Tudi tako imenovana »globoka ekologija« je po Gottliebovi opredelitvi duhovno usmerjena mistična komunikacija z zemljo. Ekološka duhovnost torej izhaja iz človekove identifikacije z okoljem. Pri tem gre za občutenje okolja kot svete stvarnosti, iz katere izhaja človek sam in katere del je, hkrati pa je to tudi nekaj, kar človeka presega. Delo za »preobrazbo družbe« Gottlieb razume predvsem kot iskanje pravičnosti na področju družbenih struktur, ki temeljijo na ekonomski teoriji in teoriji družbene ureditve. Za Gottlieba je nujna sinergija vseh treh zgoraj omenjenih pristopov oziroma razsežnosti, ki lahko le skupaj vodijo k iskanju pravičnosti in skupnega dobrega. Kolikor vsak od teh pristopov izključuje drugega, zaide v dogmatizem, fundamentalizem in pragmatizem, ki predstavljajo resno oviro v iskanju rešitev, ki jih v tem trenutku potrebujeta človeštvo in stvarstvo.

Ko avtor govori o pomenu duhovnosti, družbene angažiranosti in globoke ekologije, govori v duhu Levinasa, ki v drugačnosti drugega, posebej v njegovi ranljivosti, vidi izhodišče za etiko. Toda Gottliebu za izhodišče svoje etike Levinasov pristop ne zadošča povsem. Vedenje in čustvovanje zanj nista zadostni etični izhodišči v smislu objektivnega iskanja skupnega dobrega. Gottlieb to pot prepozna v empatiji, ki se vzpostavlja s temeljitim vživljanjem v drugega. Po Gottliebu je največja tragedija holokavsta, ki je tako močno zaznamoval Levinasa, prav nesposobnost empatije in ne zgolj vprašanje pravega ali napačnega mišljenja ali čutenja. Rana vsakega medčloveškega odnosa je nepripravljenost na empatijo. Kar se je dogajalo v Auschwitzu v

odnosu do ljudi, se na področju ekologije danes dogaja v odnosu do celega planeta. Prihodnost je odvisna od tega, ali bo človek zmožgal najti sočutje do ostalih bitij, s katerimi skupaj naseljuje zemljo. Etika ni vezana samo na človeka, na vprašanje družbene pravičnosti, temveč se mora razširiti tudi na to, kar ni človek, na naravo, posebej na živali, ki so podvržene človeškemu izkoriščanju in krutosti.

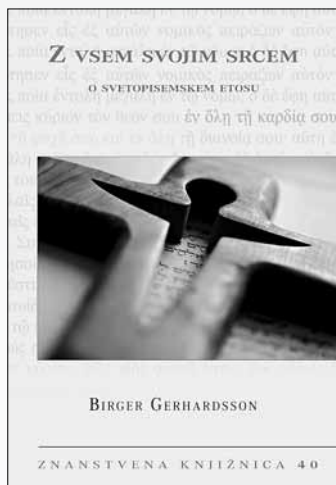
Lastnost Gottliebovega pisanja je, da je skozi celoten zbornik dokaj avtobiografski. Motili bi se, če bi to pripisovali zgolj njegovi osebnosti. Ko beremo Gottliebovo delo, razumemo, da želi z bralcem komunicirati ne samo kot strokovnjak, temveč predvsem kot sočlovek z različnimi izkušnjami, potrebami in željo po tem, da bi bil razumljen onkraj teorije. V tretjem delu zbornika predstavlja svojo izkušnjo, ki jo ima kot oče hudo prizadete hčere, za katero mora neprestano skrbeti. Stalna skrb in ljubezen do nje mu prinašata veselje ob vsakem njenem napredku in občasno obup ob nemoči, ki jo doživlja v odnosu do nje in posledično tudi do drugih. Zaradi njene ranljivosti je ranjen tudi sam, in sicer do te mere, da se tega jasno zaveda. Njegova življenjska izkušnja je v njem prebudila željo po modrosti, ki jo je kot jud ponovno in bolj celovito ponovno odkril v tradicionalni religiji. Naslov zbornika *Political and Spiritual* je na neki način avtorjeva samoopredelitev, prvi korak v samo-razodetju bralcu, ki ga besedilo vabi, da bi tudi sam usmeril svojo prozornost na to, kar je Gottlieb v svojem življenju odkril kot ključno za njega samega.

*Political and Spiritual: Essays on Religion, Environment, Disability and Justice* je delo, ki je pomembno iz več razlogov. Delo je izrazito interdisciplinarno in lahko po eni strani nagovori strokov-

njake s področja duhovnosti, religiologije, politologije in ekologije, po drugi pa, zahvaljujoč svoji osebni noti, vsakega bralca povsem po človeški plati. S stališča študija duhovnosti zbornik prinaša sintezo sodobnega razumevanja duhovnosti, ki ni nujno vezano na religiozno tradicijo, hkrati pa s pomočjo izkušnje nakazuje, da imajo tradicionalne duhovnosti, ki izhajajo iz ustaljenih religij, če so hkrati dialoško odprte, veliko večji potencial za soočenje s človeškimi in okoljskimi bivanjskimi vprašanji. S stališča politologije je knjiga pomembna zato, ker vnaša v teorijo duhovni in zelo osebni pogled na to, katera vprašanja so tehtna pri organizaciji družbe in ne nazadnje njeni prihodnosti, ki jo ta trenutek Gottlieb vidi kot izredno krhko. Gre za poziv politikom, da se z vprašanji družbe in pravičnosti ukvarjajo na eksistencialističen način, ki upošteva človekova duhovna vprašanja. Če beremo eseje s stališča globoke ekologije kot duhovno aktivističnega gibanja, čutimo klic k temu, da je potrebno za celovito rešitev ekološke krize ravno tako odgovoriti na globoka vprašanja človekovega obstoja in ne zgolj obstoja ekosistema zaradi njega samega. Zbornik predstavlja tudi kritični pogled na »New Age« duhovnost, iz katere je sicer avtor precej časa črpal. Gottlieb novodobni duhovnosti priznava, da je vsaj v šestdesetih in sedemdesetih letih imela moč in pogum zastaviti nekatera ključna vprašanja, za katere je bila klasična religiozna duhovnost slepa, očita pa ji nemoč glede tega, da bi sama po sebi imela moč ustrezno odgovoriti na njih. Gottliebov pristop je nekakšen eksistencialni humanizem, ki vključuje in gradi na človekovi politični in religiozni izkušnji.

Damjan Ristić





*Birger Gerhardsson*

## **Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu**

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

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

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

---

---

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

---

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev

*Univerza v Ljubljani, 8. decembra 2016*

Spoštovani gospod rektor, spoštovane zaslužne profesorice in profesorji, dragi prijatelji!

Najprej se zahvaljujem gospodu rektorju za nadvse prijazno povabilo za slavnostni nagovor ob letošnjem imenovanju zaslužnih profesorjev Univerze v Ljubljani.

Današnjim slavljenkam in slavljencem najprej iskreno čestitam za današnja priznanja, hkrati pa izrekam zahvalo v imenu Univerze in v svojem imenu za dolgoletno uspešno službovanje, za prispevek k mednarodnemu ugledu in razpoznavnosti Univerze v Ljubljani. Službovali ste v obdobju velikih sprememb, neprestanih reform in protireform, in na koncu ste doživeli še bolonjsko reformo. Vendar pa ste kljub tem velikim organizacijskim spremembam in skromnemu financiranju še vedno našli dovolj časa in energije za poglobljeno pedagoško in znanstveno delo.

Pred nekaj leti pa je univerzo in nas vse prizadel »zujf«, ki predstavlja pravzaprav največjo čistko po 2. svetovni vojni, saj je z enim zamahom odstranil dolgoletne vodje pedagoškega in raziskovalnega dela, ne da bi univerza imela čas poskrbeti za ustrezne nadomestitve. Takega posega univerza ne bi smela dopustiti. Posledice tega nepremišljenega dejanja se bodo pokazale šele v naslednjih letih.

Današnji časi niso lahki. Kajti vetrovi pihajo iz različnih smeri, poleg tega pa še ne prestando spreminjajo smer. Rimski filozof Seneka je pred dva tisoč leti zapisal: »Če ne veste kam plovete, vam tudi dober veter ne pomaga!« Družba postaja iz dneva v dan bolj zapletena. Problemi, ki se pojavljajo pred nami, so vedno bolj zavozlani. Vzporedno s tem je število ljudi, ki so sposobni in voljni reševati te probleme, vedno manjše. Na mnogih področjih ne dosegamo več kritične mase. Ne manjka nam sredstev za rešitev problema, manjkajo nam sposobne glave, pa še tistih, ki so, si jih preprosto telo, če parafraziram španskega filozofa Ortega y Gasetta, noče posaditi na ramena. V zadnjih letih vsi govorimo o primerljivosti univerz. In v tem je bistvo problema. Bolonjska reforma skuša evropske univerze upovprečiti, vsaka od njih pa poskuša druge prepričati, da je nadpovprečna. In že imamo reformo reforme. In spet citiram Ortega y Gasetta, ki je rekel: »povprečne ljudske množice so podpovprečne«. S tem pa nikakor ne smemo biti zadovoljni! Resnično reformo, to je napredek, ustvarjajo genialni ljudje, ki jih sodobniki po definiciji ne razumejo, ki ne ustvarjajo po političnem diktatu, ne v soju medijskih žarometov. Slovenci imamo majhno število univerz, zato ne smemo biti povprečne, ampak morajo biti nadpovprečne, pri tem pa morajo upoštevati še posebnosti naroda, kajti univerza je ena od narodovih svetih institucij, ki morajo biti sposobne kazati pot k uspehu in s tem k duhovnemu in materialnemu blagostanju.

Pred nekaj leti je bil na Brdu pri Kranju posvet o internacionalizaciji univerz. Ko sem poslušal nekatere od teh tako imenovanih mednarodnih strokovnjakov (ne-

kateri med njimi so bili zelo mladi, npr. predstavnik nemške rektorske konference), sem pomislil na našo šolsko tradicijo, ki smo nanjo zares lahko ponosni. Leta 1563 je bila v Ljubljani ustanovljena protestantska deželna šola, ki ji je leta 1593 sledil jezuitski kolegij, iz katerega se je razvila klasična (humanistična) gimnazija. S terezijanskimi šolskimi reformami je bilo cerkveno šolstvo 1773 ukinjeno, z letom 1848 je bila dotedanja šestrazredna gimnazija razširjena v osemrazredno šolo.

V teh štiristo letih je klasično izobraževanje doživelo in preživelo marsikaj: turške vpade, francosko okupacijo, prvo svetovno vojno, italijansko in nemško okupacijo, po drugi svetovni vojski pa so jo nove oblasti ukinile. Če pregledamo teh 400 let, ugotovimo, da je bila šola v vsakem pogledu najbolj internacionalna za časa jezuitskega kolegija. Dijaki so prihajali ne samo s Kranjske, ampak tudi iz sosednjih dežel – Istre, Dalmacije, Ogrske, Benečije in Furlanije. Tudi rektorji in profesorji so bili v glavnem tujci – iz Neaplja, Regensburga, Pariza, Dunaja, vmes pa tudi kdo iz Idrije, Kočevja, Ljubljane. Absolventi so odhajali študirat naprej, mnogi so zasedli pomembna mesta na drugih univerzah, cesarskih in kraljevskih dvorih. Na klasični gimnaziji so se izobraževali mnogi pomembni ljudje: Valvazorji, Zoisi, Auerspergi, Jernej Kopitar, Jurij Vega (logaritemske tablice), tudi prvi in doslej edini slovenski Nobelov nagrajenec Friderik Pregl, ki je za mikroanalizo ogljika, vodika in dušika dobil 1921 Nobelovo nagrado. Žigo Zoisa pozna večina Slovencev kot organizatorja tako imenovanega Zoisovega krožka in mecena slovenskih razsvetljenecv: Vodnika, Kopitarja, Linhartarja, Japlja, Kumerdeja in drugih, ki so se zavzemali za slovenski jezik in kulturo.

Iz ULBB publikacij je razvidno, da je tudi večina univerzitetnih profesorjev še dolgo po drugi vojski izhajala iz klasične gimnazije.

Klasična gimnazija in s tem humanistična vzgoja je bila ukinjena; zadnji, po raznih ljubljanskih gimnazijah razseljeni razredi klasične gimnazije so opravili maturo leta 1965. In zadnji profesorji s solidno humanistično izobrazbo so z univerze odšli na začetku tega tisočletja, prav zadnji pa z »zujfom«.

V anglosaksonskem svetu latinščina in stara grščina ponovno postajata zelo popularni, in mnogi znanci v ZDA in Kanadi s ponosom povedo, da se njihovi otroci in vnuki učijo teh dveh jezikov. Bistvo klasičnih jezikov namreč ni samo v besednem zakladu in komplicirani slovnici in še posebej v latinski sintaksi, ampak predvsem v miselnosti latinskih in grških pisateljev in filozofov.

Tudi v Sloveniji se časi polagoma spreminjajo. Z velikim veseljem opažam, s kakšno vnemo naši latinisti in grecisti pospešeno prevajajo latinske in grške klasike. Prej ali slej bo ta humanistična izobrazba prodrla v zavest mlajših generacij!

Zakaj omenjam vse to?

V zadnjem času se je v zvezi s slovenščino kot učnim jezikom na univerzah vnela prava besedna vojska, tako v tisku kakor tudi v drugih medijih. Mnogi članki so dajali vtis pravih znanstvenih del, ki bodo avtorjem prav gotovo prinesla nekaj točk v sistemu COBISS. Vsa stvar bi bila prav zabavna, če ne bi bila zaradi svoje ozkosti in omejenosti pogledov tragična.

Ob tem sem se spomnil na dogajanje leta 1906 na berlinski univerzi. Berlinska univerza – kot najnaprednejša evropska univerza v tistem času – je namreč leta 1905 sklenila sporazum o izmenjavi profesorjev z nekaterimi univerzami v Združenih državah. In leta 1906 so začeli prihajati prvi profesorji iz ZDA. In nastal je problem, ki so ga definirali mnogo bolj inteligentno. Rekli so namreč: ali lahko profesorji iz tujine uporabljajo v svojih predavanjih svoj materni jezik ali pa morajo uporabljati jezik poslušalcev (takrat je namreč taka predavanja poslušala tudi laična publika)? Debata traja občasno še danes. Medtem se je stanje spremenilo, tako da je angleščina »*lingua franca*« sporazumevanja na univerzah po celem svetu. Mogoče bo čez petdeset let to kitajščina. Moji grški prijatelji so mi pred kratkim povedali, da je na področju kontejnerskega terminala v pirejskem pristanišču prvi jezik mandarinščina, angleščina pa šele drugi jezik; o grščini ni niti sledu.

Ali so se zagovorniki angleščine na slovenskih univerzah kdaj vprašali »Ali imajo slovenski študentje na slovenskih univerzah pravico poslušati predavanja in opravljati izpite v slovenščini?« in »Ali je (oziroma bo) ta pravica slovenskim študentom na slovenskih univerzah zagotovljena?«.

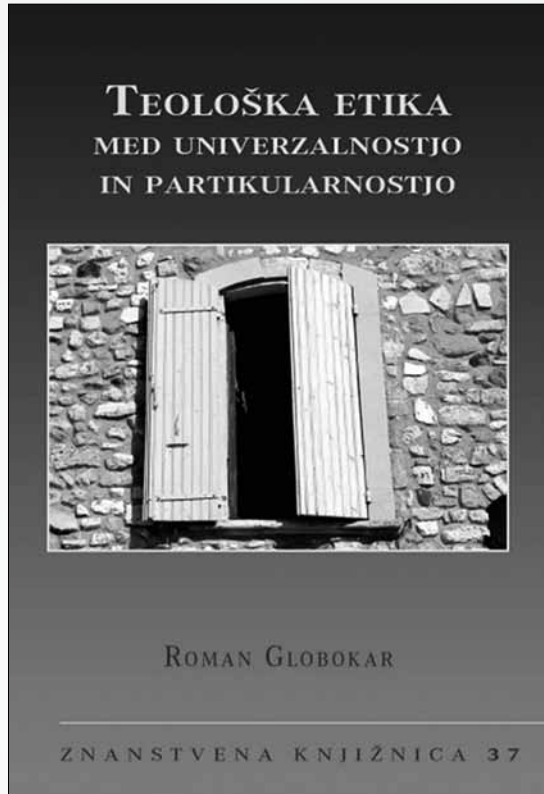
Pri vsej tej debati o jeziku na univerzah v Sloveniji pa se ni nihče vprašal, zakaj je tako (če sem to spregledal, se avtorju iskreno opravičujem). Nihče se ni vprašal, zakaj so naši predniki v časih, ko je bil jezik sporazumevanja med intelektualci v Evropi latinščina, ko je bil jezik vladarske hiše in s tem uradni jezik dežele nemški, ko ni bilo nobenih zakonov, ki bi predpisovali rabo slovenščine, ko nismo imeli svoje države, pripravili vrsto za narodovo kulturo pomembnih del – najprej protestanti Trubar, Dalmatin, Bohorič, pozneje Kuzmič v Prekmurju, pa Zoisov krožek in drugi; ko so bili ustvarjeni najlepši biseri slovenske poezije in proze, v časih turških vpadov, francoske okupacije in v novejšem času italijanske in nemške okupacije in »skupnih jugoslovanskih jeder«.

Odgovor je zelo jasen. Slovenščina se je ohranila zato, ker so se ljudje zaradi svoje humanistične izobrazbe, ki jim je privzgojila domovinsko zavest, zavedali svojih korenin, ker so imeli radi svoj rod in svojo deželo. Humanistična vzgoja je poskrbela za domovinsko zavest. Že v prvem razredu gimnazije smo se kot desetletni dijaki pri prvi uri latinščine učili »*Salus reipublicae suprema lex!*« »Blaginja države (domovine) bodi najvišji zakon!«. V višjih razredih pa smo se ob branju Ciceronovih in Salustovih del in Demostenovih govorov učili o pravičnosti, moralnih normah, pri Antigoni pa med drugim tudi o pravici do spodobnega pokopa. Odkar pa imamo svojo državo, smo pozabili na domovinsko zavest, nihče ne skrbi ali pa premalo skrbi za domovinsko vzgojo – in posledice so tu.

Pa še nekaj. Vsa polemika je usmerjena na univerzo. V torkovi številki *Dela* 29. novembra je podal odličen pregled stanja slovenščine v družbi upokojeni diplomat Ivan Seničar – kako kvarijo slovenščino najvišji predstavniki države, novinarji in tako naprej. K temu bi dodal samo še en primer. Če pogledamo samo nekaj sto metrov okrog rektorata, bomo našli imena »picerij in špageterij« (napisana vsaj na šest različnih načinov), od katerih ni niti eno napisano pravilno. Ali ste se kdaj vprašali, kdo je te ljudi učil slovenščino?

Hvala.

Branko Stanovnik



*Roman Globokar*  
**Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo**

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

---

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

Nove doktorice in novi doktorji znanosti

## Martina Guzelj

**Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 243 + VIII str.**

Doktorska disertacija Martine Guzelj z naslovom *Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije* predstavlja samostojen in izviren znanstveni prispevek na področju dela z mladimi osipniki programa Projektno učenje za mlajše odrasle v slovenskem prostoru. Preučuje njihove družinske značilnosti, samopodobo ter prisotnost travmatičnih dogodkov in odzivov nanje. Posebna pozornost je posvečena procesu relacijske družinske terapije kot možnosti intervencije, ki je lahko pomembna za izboljšanje samopodobe, predelavo travmatičnih dogodkov in preseganje nefunkcionalnih družinskih vzorcev. Obravnava se tudi povezanost med vključevanjem posameznikov v terapevtski proces ter njihovo ponovno vključitvijo v proces izobraževanja in na trg dela ter izpostavlja pomembnost in prepletenost mentorskega in terapevtskega dela, ki pripomore k celostni obravnavi mladostnika v stiski.

Disertacija z analizo modela relacijske družinske terapije pri obravnavi brezposelnih mladostnikov, ki so opustili šolanje, predstavlja novost na področju raziskovanja obravnave osipništva in nadgradnje mentorskega dela s terapevtskim. Rezultati tako predstavljajo izviren doprinos k obravnavi značilnosti in napredka osipnikov v luči paradigme relacijske družinske terapije.

Christian Gostečnik

## Lucija Hrovat

**Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 252 + VI str.**

Doktorska disertacija Lucije Hrovat nosi naslov *Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu*. Cilj disertacije je prispevati k celovitejšemu razumevanju bodočih zakoncev v obdobju priprave na sklenitev zakonske zveze, zlasti pri odkrivanju elementov in vzrokov ne-varne navezanosti, ki jo je z zakonsko in družinsko terapijo mogoče premagati, kar prispeva k vzpostavitvi funkcionalnejšega partnerstva. Avtorica se je osredotočila na doživljanje vrednot, zakona in potrebo po terapevtski obravnavi med predzakonci, pa tudi na povezanost njihovega strahu pred intimo, njihovih čustvenih stanj, odzivnosti s samopodobo in značilnostmi njihove navezanosti. Pomemben poudarek disertacije je v analizi afektivnih problemov pri strahu pred intimo v povezavi z navezanostjo v relacijski družinski terapiji, saj ravno ta terapija predstavlja novejši pristop, ki za to problematiko še ni bil ovrednoten.

Tako teoretični kot empirični del naloge sta ob ustreznosti in obširnosti predelane literature ter uporabi primerne aparata dobro artikulirana in obenem inovativno naravnana. Avtorica je z delom bistveno in izvirno prispevala k vzpostavitvi možnosti za še višjo kakovost programa priprave na zakon v Sloveniji, k znanstveno-raziskovalnem razvoju razumevanja predzakonskega odnosa, strahu predzakoncev pred intimo ter korakov pri razreševanju zapletov ob strahu pred intimo ter ne-varni navezanosti. Rezultati so pripomogli k globljemu razumevanju stilov navezanosti in osebnih značilnosti posameznika ter k učinkoviti terapevtski obravnavi, zato so pomembni za znanstveno-raziskovalno poznavanje področja raziskave tako z vidika teoretičnega razumevanja kot tudi praktične uporabe v terapevtski praksi.

Christian Gostečnik

## Sara Jerebic

**Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 214 str.**

Sara Jerebic je v svoji disertaciji raziskovala travmo spolne zlorabe v otroštvu v povezavi z intimnimi partnerskimi odnosi. V teoretičnem delu spolno zlorabo najprej predstavlja kot travmo v vseh njenih sistemskih razsežnostih. Nadaljuje z opisom njenih posledic na individualni in medosebni ravni. V tem kontekstu predstavlja intimni partnerski odnos in družinske odnose v izvorni družini. Sledi prikaz relacijske zakonske terapije in biblično-teološki del, v katerem so zajeti trije odlomki iz Prve Mojzesove knjige, odlomek iz Knjige sodnikov, odlomek iz Druge Samuelove knjige ter posamezni deli zgodbe Tobija in Sare iz Tobijeve knjige.

Empirični del je sestavljen iz kvantitativnega in kvalitativnega dela. Namen je bil poiskati odgovore na pet raziskovalnih vprašanj. V kvantitativnem delu avtorico zanimajo razlike med pari, ki so spolno zlorabo v otroštvu doživeli, in pari, ki spolne zlorabe niso doživeli. V ta namen si je zastavila tri raziskovalna vprašanja in vključila 84 parov (udeležence dveh skupin za zakonce), ki jih je analizirala s samoocenjevalnimi inštrumenti.

Pri prvem raziskovalnem vprašanju so jo zanimale razlike v kakovosti zakonskega odnosa med pari, ki so travmo spolne zlorabe v otroštvu doživeli, in pari, ki te izkušnje nimajo. Ugotovitve so pokazale, da med obema skupinama statistično pomembne razlike ni.

Pri drugem raziskovalnem vprašanju so jo zanimale razlike v avtonomiji in intimnosti delovanja v izvorni družini med pari, ki so v otroštvu spolno zlorabo doživeli, in pari, ki te izkušnje nimajo. Rezultati so pokazali, da ima skupina parov, ki so travmo doživeli, statistično pomembno nižjo avtonomijo in intimnost v primerjavi z drugo skupino parov.

Pri tretjem raziskovalnem vprašanju so avtorico zanimale razlike na področju telesne oziroma spolne varnosti med pari, ki so travmo spolne zlorabe v otroštvu doživeli, in pari, ki je niso. Ugotovitve so pokazale, da ima skupina parov, ki so travmo doživeli, statistično pomembno nižjo spolno varnost.

V kvalitativnem delu je želela avtorica doživljanje intimnosti pri parih proučiti še bolj poglobljeno, zato je pet parov, v katerih je vsaj eden izmed partnerjev v otroštvu doživel spolno zlorabo, šest mesecev spremljala v procesu relacijske zakonske terapije. V tem delu je avtorica iskala odgovore na dve raziskovalni vprašanji.

Pri prvem vprašanju jo je zanimalo, kakšne so značilnosti intimnega partnerskega odnosa pri parih, ki so v otroštvu doživeli travmo spolne zlorabe, v procesu relacijske zakonske terapije. Ugotovitve so pokazale, da intimnost teh parov zaznamujejo težave na področju spolnosti, boleči odnosi v primarni družini, obrambna komunikacija in neprijetna čutenja.

Drugo vprašanje se je navezovalo na spremembe v medsebojni prilagojenosti in intimni varnosti pred začetkom terapije in po njej. Po šestih mesecih terapije



se je kakovost partnerskega odnosa izboljšala, prav tako se je povečala tudi stopnja predanosti in zaupanja na področju spolnosti. Tudi pari sami so na področju komunikacije, spolnosti, čustvovanja, družinskih odnosov in medsebojne povezanosti zaznali številne pozitivne spremembe.

Pri zaključkih raziskave je treba upoštevati omejitve, povezane z nereprezentativnostjo vzorca, obenem pa tudi, da ima vsak par, ki je v otroštvu doživel spolno zlorabo, svoj proces okrevanja.

Raziskava je pomemben doprinos k boljšemu razumevanju travme spolne zlorabe v otroštvu v povezavi z intimnim partnerskim odnosom in učinkovitosti relacijske zakonske terapije pri obravnavi parov, ki so v otroštvu doživeli spolno zlorabo.

Tanja Repič Slavič

## Mateja Katona

**Navezanost na mater in doživljanje materinstva. Doktorska disertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 335 + XXIII str.**

V nalogi se avtorica Mateja Katona loteva raziskovanja enega najkompleksnejših odnosov v družinskem sistemu – odnosa med materjo in hčerjo. V raziskavi ji je uspelo integrirati in povezati telesni, čustveni in odnosni razvoj deklice z razvojem in kvaliteto materinstva ter umeščenostjo mlade mamice v družinski in zakonski sistem.

Kot terapevtka z večletnimi izkušnjami in dolgoletna sodelavka pri vodenju skupin za mlade mamice z dojenčki je avtorica uspela pridobiti poglobljen uvid v jedro negotovosti in nezadovoljstva v materinstvu ter pokazala, kako se prestrašena navezanost na mater povezuje z višjim starševskim stresom mlade matere (posledično slabšim stikom z dojenčkom), slabšo diferenciacijo od izvirne družine ter večjim nezadovoljstvom v zakonu.

V nalogi je natančno in temeljito opisala razvoj ženske od rojstva do materinstva in poudarila specifične tega razvoja tako s fiziološke, nevrološke kot tudi čustvene plati. Največja vrednost naloge je, da poleg obširne kvantitativne raziskave vključuje tudi kvalitativni del, v katerem je opisan proces dela v skupini za mlade mamice z dojenčki ter vpliv obiskovanja skupine na izboljšanje odnosa med mlado mamico in dojenčkom. Ta uvid nato razkriva globino pomena odnosa mati–hči skozi vse življenje ženske ter nenadomestljivost matere v hčerinem življenju.

Analiza podatkov opozarja na pomen nivoja doživljanja starševskega stresa pri hčeri – tiste hčere, ki doživljajo višji starševski stres, svojo materinsko vlogo opravljajo težje. Hčere, ki doživljajo višji starševski stres, so manj diferencirane od svoje izvirne družine in so v odnosu do matere in partnerja/moža manj zadovoljne. Višji starševski stres ni brez povezave z negativnim, nepristopnim in nezavetim starševstvom matere in očeta v obdobju hčerinega odraščanja. Pomembna je tudi vloga očeta, ki lahko s svojo pozitivno prisotnostjo in zavzetostjo omogoča, da je odnos med hčerjo in materjo boljši. Najvišji stres doživljajo prestrašeno navezane hčere, ki v odnosu z materjo doživljajo najmanj bližine in največ tesnobe. Pri njih se je slabši odnos med materjo in hčerjo nakazoval že v obdobju prehoda v materinstvo v obliki in načinu pomoči, ki ga je hči prejela od svoje matere.

Pomenljivo odkritje naloge je še, da je obiskovanje skupine za mlade mamice slednjim dostikrat odločilna oblika opore – sploh tistim, ki so na svoje matere prestrašeno navezane. Kot pravi avtorica, je »Materinstvo posebej v začetnem obdobju brez pomoči lahko težko in stresno, vendar nosi tudi največjo obljubo in potencial za spremembo vzorcev, ki omogočajo medgeneracijski prenos navezanosti, s tem pa tudi način regulacije stresnih situacij in čustev ter prenos starševskega vedenja v naslednje generacije«.

Ugotavlja tudi, »da matere po zaključku skupine doživljajo interakcijo z otrokom bolj funkcionalno, da znižajo pričakovanja in lažje sprejemajo otroka in svoje ob-

čutke glede otroka in materinstva. Pri prestrašeno navezanih hčerah smo po zaključku skupine za mlade mamice izmerili nižje ravni starševskega stresa, višje ravni diferenciacije od primarne družine in lažje jim je bilo biti mati«.

Naloga ponuja konkreten in znanstveno utemeljen vpogled v kompleksnost materinstva in je zato neprecenljive vrednosti za terapevte, ki se ukvarjajo z mladimi družinami, ženskami in materami. Hkrati pa omogoča tudi aplikacijo poglobljenega terapevtskega znanja na vodenje skupin za mlade mamice z dojenčki, ki brez te globine ne bi prineslo zaželenega učinka.

Ob množici najrazličnejših sodobnih teoretičnih (in žal prevečkrat tudi ideoloških) razglabljanj o materinstvu ter vlogi matere v razvoju ženske predstavlja naloga izredno pomemben doprinos, saj se ji uspeva dotakniti dejanske globine in nezamenljivost konkretne biološke matere v razvoju vsake dekllice in ženske ter pokazati, da mati, tudi če je hči nanjo prestrašeno navezana, ostaja v njeno notranjost globoko vrisana – to pa lahko, če hči v svojem okolju ne more dobiti ustrezne strokovno-terapevtske opore, onemogoči razvoj zadovoljujočega materinstva. S tem vpogledom in konkretnimi ugotovitvami o razvoju materinstva skozi diferenciacijo od primarne družine in dograjevanje organskega sistema navezanosti si naloga zasluži tudi objavo in predstavitev širši javnosti.

Katarina Kompan Erzar

## Dalibor Kraljik

**The Notion of *Communio* in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 268 + V str.**

Dalibor Kraljik je diplomski študij uspešno opravil na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu. Na Evangeličanski teološki fakulteti v Osijeku je nato leta 2008 dosegel magisterij. Naslov magistrskega dela se glasi: »Euharistija: Središče teološke misli Josepha Ratzingerja/Benedikta XVI«.

Ob vpisu na doktorski študij na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je predložil dispozicijo svoje disertacije v angleškem jeziku in želel tudi disertacijo pisati v angleščini. Senat Teološke fakultete mu je to odobril in za mentorja imenoval Antona Štruklja. V skladu s predpisi je kandidat disertaciji dodal slovenski prevod z naslovom »Pojem *Communio* v teologiji Josepha Ratzingerja/Benedikta XVI. – Euharistična teologija«, ki skupaj s povzetkom obsega 26 strani. Kandidat je svojo disertacijo z odliko zagovarjal 22. junija 2016 na Teološki fakulteti UL. Za doktorja znanosti je bil promoviran dne 21. oktobra 2016 na Univerzi v Ljubljani.

Doktorska disertacija ima šest poglavij, ki so ustrezno razčlenjena. V prvem poglavju je predstavljeno življenje Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. in njegov teološki lik. Na kratko je prikazana njegova življenjska pot, zlasti posamezna obdobja delovanja in služenja Cerkvi v vlogi duhovnika, profesorja, kardinala, prefekta Kongregacije za verski nauk ter končno papeža. Podan je tudi razvoj njegove teološke misli z glavnimi značilnostmi.

V drugem poglavju je najprej osvetljeno svetopisemsko ozadje pojma *κοινωνία*, etimologija besede *κοινωνία*, njena raba v stari grščini in tedanji družbi ter njen sodobni pomen. Tu so predstavljene tudi korenine besede *communio*, ki izhajajo iz grškega izraza *κοινωνία*.

Tretje poglavje disertacije opisuje temelje teologije *communio* pri Josephu Ratzingerju. Tu najdemo glavne teološke misli, ki so vplivale na oblikovanje pojma teologije *communio*, in zgodovinski pregled razvoja teologije *communio* – s posebnim poudarkom na ponovnem odkritju bogastva teologije *communio* v času drugega vatikanskega cerkvenega zbora in po njem. V tem poglavju srečamo specifično Ratzingerjevo interpretacijo raznih svetopisemskih besedil, povezanih s pojmom *κοινωνία*, in teološko implikacijo pojma *κοινωνία* ter osrednje mesto tega pojma v njegovi teološki misli.

Četrto poglavje je v celotni disertaciji osrednje in najboljše. V njem je prikazan sistem teološke misli kardinala Josepha Ratzingerja, zlasti njegove teologije *communio* z evharistijo v svojem središču. Poglavje je razdeljeno na šest razdelkov s šestimi temeljnimi prvinami in razsežnostmi Ratzingerjeve ekleziologije s središčem v evharističnem občestvu, *communio*. Obravnavane temeljne prvine so: 1. trinitarična teologija skupaj s teologijo Boga, 2. kristologija in pnevmatologija, 3. zakrament evharistije in liturgija, 4. ekleziologija, 5. mariologija in 6. eshatologija.

V petem poglavju je podana Ratzingerjeva misel o različnih aktualnih vprašanjih, kot denimo kultura in dialog, vloga krščanske vere v kulturi, vprašanje inkulturacije, misijonov, evangelizacije (zlasti ekumenizma in medverstvenega dialoga), relativizma ipd.

Končno je v šestem poglavju orisano Ratzingerjevo pojmovanje krščanskega življenja, kakor se odraža v treh teologalnih krepostih vere, upanja in ljubezni. Pogled Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. na kristjana in njegovo poslanstvo v svetu vsebuje tudi praktične posledice in smernice za pristno krščansko življenje v luči občestva, *communio*.

Osrednje teološko vprašanje, ki se mu doktorska raziskava in razprava posveča, je torej pojem *communio* v evharistični teologiji kardinala Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. Avtor ugotavlja, da je Joseph Ratzinger eden najpomembnejših katoliških teologov 20. in 21. stoletja. Njegova misel je izredno bogata in vredna preučevanja. Že doslej je imela pomemben vpliv na razvoj sodobne teologije, ne le katoliške, ampak tudi ekumenske. Avtor nadalje izpostavlja upoštevanja vredno dejstvo, da je papeško služenje Benedikta XVI. imelo, ima in bo imelo svetovni vpliv na kulturo, dialog, ekumenizem, družbo, politiko in seveda zlasti na vero.

Avtor kot binkoštnik izraža prepričanje, da je katoliški teolog Joseph Ratzinger izredno pomemben tudi za protestante in pravoslavne. Preučevanje njegovega opusa prispeva k boljšemu razumevanju katoliške vere in katoliške Cerkve, hkrati pa vabi k iskrenemu pogovoru in zblíževanju na temelju resnice, kakor je izraženo v Ratzingerjevem vodilu *Cooperatores veritatis*.

Glavna teza disertacije je, da v teologiji Josepha Ratzingerja pojem *communio* predstavlja eno najpomembnejših teoloških misli, medtem ko je evharistija središče in vir celotnega teološkega sistema v zgradbi občestvene teologije *communio*. Avtor ugotavlja, da v teologiji Josepha Ratzingerja evharistija zavzema posebno in osrednje mesto. Evharistična teologija prežema vse vidike njegove teološke misli, njegovega odličnega poznavanja Svetega pisma, krščanske duhovnosti, liturgije in končno krščanskega življenja.

Po avtorjevem gledanju in spoznanju je izvirnost in pomembnost Ratzingerjeve teologije v tem, da postavlja pojem *communio* v samo središče svojega bibličnega, dogmatičnega, patrističnega in zgodovinskega sodobnega ekumenskega mišljenja. To prihaja posebej do izraza v dokumentih drugega vatikanskega koncila in po njem. Avtor na osnovi evharistične teologije in ekleziologije pregledno podaja natančno izdelano zgradbo obsežnega teološkega dela Josepha Ratzingerja.

Avtor poudarja, da predstavlja pojem *communio* ključ za razumevanje Ratzingerjeve sistematične teologije, ki je katoliška v najboljšem pomenu besede. To pomeni, da polaga solidne temelje in odpira jasne perspektive za rodoviten ekumenski dialog. To spoznanje in prepričanje avtorja kot binkoštnega teologa navdihuje, da se s hvaležnostjo sooča z velikim opusom kardinala Josepha Ratzingerja/papeža Benedikta XVI.

Kandidat je uporabljal analitično metodo pisanja. Poleg kratke splošne predstavitve obsežnega teološkega dela kardinala Josepha Ratzingerja je upošteval vse

avtorjeve spise, ki obravnavajo izbrano tematiko. Celotno snov je pregledno analiziral in se ob tem ponekod skliceval tudi na nekatere druge teologe. Pri tem je kandidat ves čas izpričeval svojo samostojnost v presoji in svojo tezo dosledno utemeljeval. Z izvirno doktorsko disertacijo je doprinesel pomemben delež pri raziskovanju enega največjih teologov 20. in 21. stoletja, Josepha Ratzingerja, ki že zdaj velja za klasičnega in vsestransko razgledanega misleca – nekateri ga imenujejo tudi »Mozarta v teologiji«, kakor se je prvi posrečeno izrazil kardinal Joachim Meisner.

Dodatno vrednost predložene disertacije vidim v ekumenskem pogledu. Kandidat Dalibor Kraljik je evangeličanske veroizpovedi (njegova žena je katoličanka). Pomembno je, da se evangeličanska teologija na znanstveni ravni sooča in seznanja z eno osrednjih katoliških resnic, to je z evharistično teologijo, ki je hkrati zelo cenjena tudi pri pravoslavnih teologih. Naša ljubljanska teološka fakulteta v ekumenskem prizadevanju že od nekdaj vidi eno svojih prednostnih nalog. Ker je disertacija napisana v angleškem jeziku, bo lahko (zlasti po objavi) stopila v še širši ekumenski dialog. Jezikovno in stilistično je doktorska disertacija visoke kakovosti. Zajeten seznam referenc (kar 28 strani) dokazuje kandidatovo seznanjenost z obravnavano tematiko.

Anton Štrukelj

## Barbara Kreš

**Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 299 + XVI str.**

Doktorska disertacija obravnava spremembo v psihoterapiji s poudarkom na izraženosti sprememb v terapevtskem procesu po relacijskem družinskem modelu. Avtorica s pomočjo kvantitativne raziskave ugotavlja, da prihaja pri udeležencih terapevtskega procesa po relacijskem družinskem modelu v primerjavi s posamezniki, ki terapevtske obravnave niso bili deležni, do številnih statistično pomembnih izboljšanj – tako na področju individualnih kot tudi partnerskih in družinskih problemov ter moči. Disertacija obravnava tudi povezave med značilnostmi terapevtske aliance in spremembami na različnih področjih klientovega delovanja. Rezultati kažejo, da je terapevtska aliansa v individualni in partnerski terapiji po relacijskem družinskem modelu povezana s številnimi spremembami v individualnih, partnerskih, družinskih in otrokovih problemih ter močeh, kar potrjuje pomen, ki ga terapevtska aliansa ima med dejavniki uspešnosti terapevtske obravnave. S pomočjo kvalitativne raziskave pa avtorica v svoji disertaciji prihaja do številnih novih spoznanj v zvezi z obstojem ključnih trenutkov terapevtske spremembe v relacijski družinski terapiji ter njihovimi značilnostmi.

Ugotovitve v disertaciji so skladne z ugotovitvami preteklih raziskav in teoretičnimi podlagami, hkrati pa prinašajo pomembna nova spoznanja o povezavah med terapevtsko obravnavo po relacijskem družinskem modelu in spremembami na področju individualnih, partnerskih, družinskih in otrokovih problemov ter moči. Pomemben prispevek k znanstveni utemeljitvi modela relacijske družinske terapije prinašajo tudi spoznanja o ključnih trenutkih terapevtske spremembe z vidika klientov.

Christian Gostečnik

## Bogomir Mirko Miklič

**Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 255 + LXXXIII str.**

Bogomir Mirko Miklič se je v svojem doktorskem delu lotil zahtevne naloge presoje pomena in vpliva politične vloge Edvarda Kocbeka ter njegove dediščine za slovenske kristjane. O Kocbeku je sicer napisanega že ogromno, vpliv in pomen njegove politične vloge za slovenske kristjane pa ostaja problematika, ki je še dokaj tabu. Razlog je kočljivost Kocbekove osebnosti, še bolj pa njegovih osebnih političnih odločitev za OF. Čeprav je bila njegova odločitev osebne narave, je njegov projekt imel posledice ne le zanj, pač pa za celoten narod. Z njo je komunistom namreč pomagal zapečatiti usodo katoličanov in vseh drugih v novi totalitarni ureditvi. Na nejasnost glede politične vloge Kocbeka vpliva še nerazčiščen problem pomena in vloge revolucije med Slovenci, saj demokratična Slovenija totalitarnih metod bivšega režima uradno še ni obsodila. Prav ta dilema pa je vse življenje obremenjevala tudi Kocbeka in druge kristjane, ki so v teh procesih dejavno sodelovali.

Kocbek je sicer eden najvplivnejših pesnikov in pisateljev svoje dobe. Mnogi ga ocenjujejo kot slabega politika, kljub temu da se je za svojo vlogo vseskozi odločal zavestno in jo izpeljeval dosledno, čeprav v razcepljenosti in skrajni življenjski negotovosti. Za komuniste je predstavljal pomemben vzvod, s katerim so med vojno in revolucijo uspeli mobilizirati slovenske kristjane v OF in jih vpreči v voz partije, da bi lažje prišli na oblast – z besedami avtorja dela:

»V raziskovalni nalogi je predmet in cilj raziskovanja človek, morda najbolj bistri človek preteklega stoletja, ki mu je zgodovina in seveda revolucija izgovor, še bolj pa priložnost za najbolj osebne sanje. Človek z imenom Edvard Kocbek /... /, človek in politik: predmet raziskovanja nam ni Kocbek kot umetnik, ki je dal neko luč v umetnosti, ki bi si lahko prislužil Nobelovo nagrado, ki bi nedvomno moral biti član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, človek, ki je kljub povojni propagandi in represivni gonji oblasti proti Cerkvi in religiji nasploh ostal »javen kristjan«, obenem veren in dosleden partizanstvu. Človek, ki ni dorasel svojemu času, ki je bil v politiki zelo naiven, ki je tvegano in nevarno plul med Scilo Cerkve in Karibdo Partije. Kocbek kot dvojni heretik, nevaren vsakomur, ki je pomagal potiskati voz na tej ali oni strani, dvojno nevaren /... /«

Sam Kocbek je izrazil upanje na posinovljenje slovenskega človeka v nemogočih razmerah, ko je na partijskem sestanku na Cinku 5. julija 1942 zaklical svojim partijskim tovarišem z besedami španskega pisatelja Bergamina: »Tudi mi, dragi tovariši, tudi mi zaupamo vaši človečnosti.« Justinu Stanovniku se je ob tej in taki izjavi utrnila primerjava: »Pomislimo za trenutek na julij 1942. Na čas po izteku enoletne kariere boljševiskega terorja!« Kocbek pa je – kot meni Tine Hribar – pri terorju sodeloval, in ga je zato treba imeti za soodgovornega zanj.



Delo na podlagi presoje Kocbekove osebnosti, njegovega dela, anketiranja vidnih slovenskih osebnosti z razčlenitvijo zgodovinsko-političnih okvirov, dejstev in njihovih posledic išče razloge za Kocbekove usodne odločitve, ki niso bile usodne le zanj, pač pa za celotni slovenski narod, posebej za slovenske katoličane. Čeprav so Kocbekove dileme v slovenskem narodno-političnem razvoju med revolucijo in po njej prisotne vseskozi, se avtorjev pristop razlikuje od drugih po inovativnosti in doslednosti. Avtor dosledno zasleduje vprašanje, ali možnosti krščansko-personalistične inkarnacije človeka in družbe v jeklenih zakonitostih revolucionarnega komunizma sploh obstajajo. V tej luči niza dileme, ki so Kocbeka in katoličane pri uresničenju tega projekta spremljale. Ugotavlja, da je Kocbek s svojim ravnanjem, ki so ga vodile njegove osebne ambicije po prenovi slovenskega naroda, politično naivno izročil slovenske katoličane revolucionarni sili in tako v veliki meri pripomogel k uvedbi diktature proletariata. Ob tem njegova želja in volja po duhovni prenovi slovenskega naroda in katoličanov ni bila uresničena. Razloge za Kocbekove odločitve avtor naloge vidi v Kocbekovem strahu ter naivni veri in podrejenosti komunistom, vendar pa je ta strah in vero gnala tudi Kocbekova globoka ljubezen do slovenskega naroda. Žrtev tega projekta je postal najprej on sam in z njim slovenski katoličani ter celoten narod.

Delo torej prikazuje Kocbekovo življenje, osebnost ter zlasti politično delovanje in ga umešča v krščanske tokove časa. Predstavlja tudi razvoj komunistične stranke na Slovenskem in njeno ekskluzivno vlogo v OF, ki se ji je v strahu pred komunisti Kocbek popolnoma podredil ter v Dolomitski izjavi podpisal lojalnost kristjanov v OF do diktature proletariata novega razreda. Po besedah znane partijke se je Kocbek do komunistov odzval bolj predvidljivo, kot bi se Aleš Stanovnik, zato je bil Stanovnik iz političnega odločanja med vojno tudi (z njihovo voljo?) dokončno in nasilno odstranjen.

Delo predstavlja pomemben prispevek k zgodovini katoliške Cerkve med vojno in po njej ter za presojo vloge novoveških družbeno-političnih tokov na Slovenskem: »Zgodovinsko dogajanje pri nas in taktika komunistične strani sta dosledno izraženi, s tem pa tudi tragika Kocbekovega samorazumevanja zgodovinske dinamike in problema njegove (po)klicanosti v njej. K temu prispevajo tudi dobro izbrani pridani intervjuji. Doktorat je pomemben prispevek k slovenski zgodovinski sliki 20. stoletja ter nazorov, opredelitev in dejanj, ki jo sestavljajo. Iz besedila se čuti veliko dela, premisleka in privrženosti temi«, je zapisal eden od ocenjevalcev.

Vsekakor bo delo izziv za približevanje Kocbeku in za kritično dojetje Kocbekove politične vloge v zahtevnih in usodnih časih komunistične revolucije na Slovenskem. Kocbekova drža je bila ob tem za katoliško Cerkev izziv ter ostaja za krščansko pojmovanje še danes problematična. Uresničevanje družbenih sprememb v zahtevnih časih sodobne družbe ostaja tudi stalen izziv za katoliške idejne odločitve v zapletenih socialnih in političnih razmerah – in Mikličevo delo je pri tem zahtevnem iskanju spodbuda.

## Andrej Naglič

**Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja. Doktorska disertacija. Mentor: Andrej Saje. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 254 + XII str.**

Andrej Naglič je za raziskovalni predmet izbral aktualno temo odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji s posebnim ozirom na poskus redefinicije obstoječega Zakona o verski svobodi (ZVS), ki je stopil v veljavo leta 2007. Tri leta kasneje je del levo usmerjene politike omenjeni zakon, ki skupaj z obstoječo ustavo in ostalimi zakoni zagotavlja uresničevanje verske svobode v Republiki Sloveniji (RS) kot temeljne človeške pravice v vsej njeni razsežnosti, začel postavljati pod vprašaj. Avtor v uvodu (1–13) poudarja, da je ZVS za sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi ključnega pomena, sprejetje predlogov za njegovo redefinicijo pa bi lahko obstoječe standarde verske svobode znižalo. Teze za redefinicijo temeljijo na predpostavki, da je treba obstoječi zakon popolnoma predelati oziroma v zakonodajni postopek vložiti nov predlog zakona, s čimer naj bi bile odpravljene domnevne protiustavne praznine in neurejenosti pravnega položaja svetovnonazorskih skupnosti. Hkrati naj bi bili odpravljene kriteriji za registracijo verskih skupnosti, ki naj bi jim po novem bila omogočena tudi pridobitna dejavnost. Z novim zakonom naj bi se uveljavila prepoved istovetenja države in verskih skupnosti, poenotilo financiranje verskih skupnosti in natančno opredelilo zaposlovanje njihovih članov. Avtor v raziskavi izhaja iz predpostavke, da je potrditev ali zavrnitev omenjenih tez za redefinicijo pri nadaljnjem zagotavljanju verske svobode v RS bistvenega pomena. Z analizo želi preveriti njihovo koherentnost in dejansko skladnost z ustavo ter splošno sprejetimi standardi verske svobode v demokratičnem svetu zahodne kulture. Delo želi usmeriti k oblikovanju predlogov za dopolnitev obstoječe pravne ureditve odnosa med državo in verskimi skupnostmi.

Prvo poglavje (14–49) obravnava polpreteklo zgodovino oziroma razvoj verske svobode ter odnos med državo in verskimi skupnostmi v nekdanji Jugoslaviji in demokratični RS. V času po drugi svetovni vojni je bila vera opredeljena kot zasebna stvar, takratna totalitarna oblast pa je vršila močan nadzor in represijo še posebej nad Katoliško Cerkvijo. Pritisk se je začel postopoma zmanjševati po vzpostavitvi diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem v letu 1966. V času demokratizacije in osamosvajanja Slovenije je bil v veljavi že dalj časa obstoječi in zastareli zakon o verskih skupnosti, ki je bil potreben temeljite prenove. Nova demokratična Ustava RS je začrtala temelje verski svobodi predvsem v čl. 7. in 41, za urejanje medsebojnih razmerij med državo in Katoliško Cerkvijo v Sloveniji pa je temeljnega pomena tudi Sporazum med RS in Svetim sedežem, ki je bil podpisan leta 2001 in ratificiran leta 2004. Avtor v nadaljevanju analizira predmet varstva verske svobode in njeno povezanost z drugimi načeli in pravicami, vsebino pravice, način njenega uresničevanja ter odnos med pozitivno in negativno ravnanjem uresni-

čevanja te pravice. Pri tem izpostavlja obveznost države, da pravico verske svobode ščiti, jo omogoča in da se konkretno v življenje cerkva in verskih skupnosti ne vmešava. Država in verske skupnosti so ločene, kar pa ne pomeni izločitve, temveč zgolj razmejitev pristojnosti, pri čemer sta obe partnerici zavezani k spoštovanju avtonomije druga druge in k prizadevanju za konstruktivno reševanje odprtih vprašanj. Verske skupnosti so med seboj enakopravne, niso pa enake, vendar to ni ovira za njihovo sodelovanje. Za državo so koristne in predstavljajo del civilne družbe, ki prispeva k skupnemu dobremu. Njihovo delovanje je svobodno in javnosti znano.

Drugo poglavje (50–221), ki je v nalogi osrednje, analizira načrt redefinicije odnosa med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi iz leta 2010. Avtor kritično prikazuje, na kakšen način oziroma s katerimi akti so posamezni izvršilno-upravni in zakonodajno-politični akterji poskušali spremeniti obstoječe razmerje med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi v Sloveniji. Dokumenti redefinicije so predstavljeni v kronološkem vrstnem redu, tj. glede na čas svojega nastanka. Teze za redefinicijo so nato podvržene pravnosistemski, primerjalnopravni in aksiološki analizi ter primerjane s splošno sprejetimi standardi verske svobode in ureditvijo tega področja v drugih državah. S tem je pokazano, da je bil poskus redefinicije dalj časa trajajoč ter med različnimi dejavniki usklajen upravni, zakonodajni in politični projekt. Akti, s katerimi so izvršilnoupravni in zakonodajno-politični akterji k poskusu redefinicije odnosa med državo in cerkvami ali drugimi verskimi skupnostmi pristopili, obsegajo naslednje dokumente: Analizo ustavnosodne presoje ZVS, Teze za novi zakon o verskih in svetovnonazorskih skupnostih, Javno razpravo o izhodiščih za prenovo ZVS, prvi Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS (in amandmaje k temu predlogu), drugi Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS (in amandmaje k temu predlogu) in tretji Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah ZVS.

Kandidat v sklepu disertacije (222–234) ugotavlja, da poskusi sprememb zakonodaje na področju verske svobode odstopajo od veljavnih zakonskih normativov v RS in da bi s predlaganimi spremembami v nasprotju z Ustavo pretirano posegli na področje avtonomije verskih skupnosti. Predlagana redefinicija ne izpolnjuje zahtev oziroma standardov normativne dejavnosti, ki veljajo v RS. Predlogi za spremembe so posegli na področje identitete cerkva in drugih verskih skupnosti in bi z načrtovanimi spremembami denimo glede njihove registracije, izvajanja verske dejavnosti, financiranja, zaposlovanja, uporabe verskih objektov, spoštovanja verskih praznikov itd. nedopustno omejili njihovo delovanje. Uveljavitev takšne zakonodaje bi po ugotovitvah avtorja obstoječo ureditev ter že uveljavljene in splošno sprejete standarde verske svobode v RS korenito spremenila in poslabšala.

Na koncu je disertaciji na desetih straneh dodana preglednica o ureditvi odnosov med državo in verskimi skupnostmi v 197 državah sveta. Delo je opremljeno z ustreznimi referencami in ima povzetek v slovenskem ter angleškem jeziku. Priložene so tudi pomembnejše ustavne in mednarodnopravne določbe o svobodi veroizpovedi. Doktorska disertacija je novost; kot prva takšna temeljita znanstvena raziskava pri nas predstavlja pomemben prispevek k izboljšanju standardov verske svobode v Republiki Sloveniji.

Andrej Saje

## Matija Nared

**Antešaške sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 278 + X str.**

Matija Nared se je lotil raziskovanja področja, ki je v moderni teologiji skoraj pozabljeno. Zahvaljujoč svoji dolgoletni misijonarski praksi na Madagaskarju, je postal strokovnjak za obravnavanje božjih sodb med Antešaki na tem otoku.

Avtor začne disertacijo z opredelitvijo ordala in s pojasnilom, kje in kako se je pojavljal v zgodovini. Božja sodba ali ordal je postopek, pri katerem obtoženi dokazuje svojo nedolžnost, tako da vzdrži nekatere za življenje nevarne poizkuse. Zgodovinarji dokazujejo, da so imeli najbolj razvejane oblike ordalov Ariji pod vplivom dualističnega verovanja. Zapise o ordalih je moč najti že v *Avesti* in so naznačeni kot legalno pravno sredstvo. Hoja med prižganimi ognji je bila znana že v hindujski kulturi, poznali pa so jo tudi v evropski kulturi srednjega veka. Ordal z ognjem pomeni eno prvotnejših oblik preizkusov in jih pogosto najdemo omenjene v zgodovinskih virih. O njem govore *Vede*, *Antigona* pa tudi *Sveto pismo* (Dan 3,18–28). Tudi ordal z razbeljenim železom je bil na splošno zelo razširjen, saj so ga poznali tako Indijci, Grki, Skandinavci, Germani, Galci, v Italiji in Britaniji kot tudi beduini, ki uporabljajo ordal tako, da preizkušani polže razbeljeno žlico. Podobne »vroče« ordale poznajo ali so poznali tudi Afričani, Burmanci, Tibetanci in seveda v srednjeveški Evropi Franki, Angleži, Slovani, Goti.

Avtor predstavi najbolj izpričan in zanimiv primer prakticiranja ordalov na naših tleh. Navaja uporabo ordala s svečami, ki se je zgodil v Kamniku leta 1398, ter ga je opravil duhovnik Simon iz Celja. Nato pa opozori, da kljub temu, da o božjih sodbah v evropskem prostoru načeloma pišemo v pretekliku, po svetu še vedno veliko ljudi ali skupnosti prakticira božje sodbe. Dodaja, da je ordal marsikomu morda edini izhod iz življenjskih problemov in je še povsem običajno pravno sredstvo, ki posega na mnoga področja življenja in ki se ga lahko poslužujejo ljudje ob različnih priložnostih. V nadaljevanju Nared predstavi pravne prakse na Madagaskarju med plemenom Antešakov. Nared v svojem pisanju navaja različne avtorje: Leryja, Panonyja, Moleta, Raombana in Deshampa in druge. Največ podatkov pa posreduje iz svojih izkušenj, ki jih je pridobil v času svojega bivanja na Madagaskarju. V disertaciji je med drugim omenjen ordal, ki pomaga spoznati resnico, osebne zakletve in prekletstva, omenjeni so tudi ordali za dokazovanje očetovstva, ordali, ki razščiščujejo spore glede lastništva zemlje, ordali za dokazovanje kraje, ordali, ki dokazujejo čarovništvo ipd.

V nadaljevanju avtor predstavi nauk Katoliške Cerkve o ordalih. Na četrtem lateranskem vesoljnem cerkvenem zboru je bilo vsem klerikom prepovedano prakticirati in prisostvovati pri izvajanju božjih sodb. Kljub vsemu pa je sistem ordalov tako močno vpet v antešaško družbo, da ga ne morejo izkoreniniti ne cerkvene ne civilne prepovedi.

V zaključku svoje disertacije Matija Nared postavlja trditev, da so ravno ordali zadnja rešilna bilka preprostega človeka v iskanju pravice.

Izvirnost doktorskega dela je v podrobnem preučevanju religijskih in družbenih segmentov tradicionalne malgaške antešaške družbe. Opravljena analiza na eni strani predstavi klasično malgaško družbo, na drugi strani pa se prav posebej osredotoča na ljudstvo Antešakov.

Mari Jože Osredkar

## Peter Nastran

**Trinitaričnost krščanske molitve. Doktorska disertacija, 2016. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 364 + XII str.**

Doktorand Peter Nastran je s svojim delom, ki obravnava krščansko molitev v luči trinitaričnosti osvetlil pomemben del krščanskega nauka o molitvi. Disertacija obsega dvanajst poglavij. Prvo poglavje je uvodne narave in na kratko prikaže doktrinalno in zgodovinsko umestitev obravnavne teme. To je *status quaestionis*, kjer je natančneje opredeljen znanstveni pristop k izbrani tematiki. V drugem poglavju je povzet osnovni nauk o krščanski molitvi skupaj z izhodišči za iskanje trinitaričnosti v molitvi. Avtor upošteva relevantne avtorje in njihove prispevke k opisovanju trinitaričnosti krščanske molitve. V tretjem poglavju najdemo nauk o troedinem Bogu skozi celotno zgodovino. Potrebujemo namreč opis življenja v troedinem Bogu, to je opis Božjih oseb in njihovih medsebojnih odnosov. Tako terminologija kot poznavanje notranjega življenja v troedinem Bogu sta osnova za določitev dogmatičnih prvin človekovega odnosa do Boga. Četrto poglavje seže v središčno vsebino naloge in v dogmatično-sistematični obliki predstavi trinitaričnost krščanske molitve. Vsebina pomeni *mysterium tremendum* – poglobitev v samo skrivnost troedinega Boga in trinitarične molitve. Temeljnim ugotovitvam sledi povezava teme z drugimi teološkimi področji – *nexus mysteriorum*. V petem poglavju avtor naredi sintezo trinitarične teologije molitve in teološke antropologije. Pogloblja se v skrivnost človekovega hrepenenja po Bogu in nakaže smer gibanja v duhovno napredovanje v odnosu z Bogom. V šestem poglavju spoznamo Kristusa kot velikega molivca. Trinitarična molitev je prikazana v kristološki luči. Sedmo poglavje se osredotočilo na svetopisemsko vsebino. V načinu Božjega razodevanja in v posameznih molitvah so spet podane trinitarične prvine. V osmem poglavju odkrivamo navzočnost trinitarične molitve v Cerkvi, kolikor se ta povezuje z razvojem teološkega nauka, pa tudi s potrebami časa v praktični uporabi trinitaričnih molitev. Deveto poglavje obravnava trinitaričnost v bogoslužju. Bogoslužje je namreč postava krščanske molitve in oblikuje krščansko molitev. V desetem poglavju je posebej prikazana trinitaričnost krščanske meditacije. Tu spoznamo prvine trinitaričnosti v sami metodi meditacije kot tudi v vsebini oziroma predmetu meditacije. Enajsto poglavje obravnava trinitarizacijo kot učinek trinitarične molitve. Avtor nakaže, kakšne sadove naj bi takšna molitev prinašala za napredek pri gradnji medčloveških odnosov. V dvanajstem poglavju še razločneje opiše soteriološkost trinitarične molitve ter obravnava povezave med trinitarično soteriologijo in trinitarično molitvijo. V sklepu avtor povzame ugotovitve posameznih poglavij. Ugotavlja, kako je krščanska molitev v svojem jedru trinitarična in kaj to pomeni za sodobnega človeka v današnjem vedno bolj sekulariziranem svetu.

Kandidat Peter Nastran je silno obsežno in zahtevno tematiko obravnaval ob naslovnitvi na klasične in sodobne teologe. Pri tem je pokazal zrelost v presoji, sposobnost za kritično vrednotenje in pregledno sintezo. Njegova doktorska di-

sertacija predstavlja novost na tem področju. Po zgodovinski in doktrinalni umestitvi teme je v sintezi nauka o troedinem Bogu ter nauka o molitvi inovativno opisal krščansko molitev v trinitarični luči. Temeljne ugotovitve je nato povezal še s področji antropologije, kristologije, bibličistike, ekleziologije, liturgije in sociologije. Klasična teološka obravnava človekove molitve spada na področje dogmatične teologije, ki je vse do 16. stoletja povezovala teologijo in svetost, znanstveno raziskovanje in molitveno življenje tako v kontemplaciji kakor liturgiji. Sistematični dogmatični trinitarični pristop v tej disertaciji pokaže na trinitarične prvine: 1. v človekovem notranjem doživljanju molitve, 2. v vsebini izrečene molitve ter 3. v metodi molitve. Po logični poti poveže skrivnost troedinega Boga s skrivnostjo molitve in skrivnostjo človeka. Logična povezava razkrije učinkovitost molitve, ki je soteriološka in trinitarična, vodi v tako imenovano trinitarizacijo posameznika in družbe.

Anton Štrukelj

## Cecilija Oblonšek

**Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje. Doktorska disertacija. Mentor: Slavko Krajnc. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 327 + XII str.**

Cecilija Oblonšek v šestih poglavjih svoje doktorske disertacije opisuje in opredeljuje glavne smeri razvoja inkulturacije bogoslužja na Slovenskem. Ob tem upošteva temeljne premise razvoja same inkulturacije, ki so zaobjete v glavnih cerkvenih dokumentih, in sicer od zadnjega koncila dalje. Posebej koristna je primerjava navodil krovnih dokumentov, vsebujočih glavne smernice za proces inkulturacije, ki naj bi jih upoštevala vsaka lokalna Cerkev in s tem tudi Cerkev na Slovenskem.

Avtorica v nalogi izhaja iz prepričanja, da je bogoslužje po svoji naravi dinamično, živo in v svojem bistvu ustvarjalno dogajanje – od tod sledi, da so tudi liturgično-inkulturacijski procesi dinamični, nikoli dokončno dorečeni in za prilagajanje vselej odprti. Prave metode liturgične inkulturacije naj zato v obhajanju bogoslužja vzpostavljajo ustvarjalni dialog. Inkulturacija, ki bi bila uokvirjena v osnovne izdaje liturgičnih knjig, ne zadostuje, ampak mora izhajati iz obstoječe resničnosti Cerkve in sveta s proučevanjem potreb kulture. Naše kulturno okolje zahteva nekatere nove načine dialoga med kulturo in bogoslužno prakso, saj zakramentalno življenje in predvsem prvenstvo evharistije za mnoge danes ni sestavni del življenja – v njihovi vsakdanjosti igra le majhno vlogo.

Čprav se je ob inkulturaciji bogoslužja treba zavedati tudi nekaterih omejitev, ki izhajajo iz same vsebine bogoslužja, to ne pomeni omejenosti, ampak predvsem zavedanje, da nova ustvarjalnost ne sme temeljiti zgolj na slepi improvizaciji, temveč naj bo odgovorno delo, ki upošteva naravo bogoslužja in posamezne kulture. Ob tem spoznanju avtorica kaže na prakso slovenske bogoslužne ustvarjalnosti, za katero ugotavlja, da je pogosto precej neizrabljena, kar posledično vodi do nezumevanja in tudi pomanjkljivega učinkovanja posameznih simbolov.

Glede na smernice, ki jih je na področju liturgične inkulturacije zastavil 2. vatiškanski cerkveni zbor, in po drugi strani glede na okoliščine, ki so pripeljale do razvoja pokoncilskih dokumentov, med katerimi nekateri po mnenju mnogih ponovno vodijo v predkoncilski rigorizem, avtorica poudarja pomembnost upoštevanja situacije, ki je do takih razhajanj pripeljala. Ugotavlja, da Cerkev v današnji situaciji dinamiko inkulturacije in njene izzive šele začenja razumevati. Zato zagovarja tezo, da je v prihodnje iskanje poti, ki bi po eni strani spoštovala objektivne zakonitosti bogoslužja in po drugi strani nujno jemala v obzir človekovo subjektivno, osebno vstopanje v bogoslužje, edino smiselno in hkrati nujno potrebno, če želimo širiti veselo evangeljsko novico.

Možnost učinkovitosti inkulturacijskega procesa raziskovalka vidi in navaja v tem, da bo kljub nestalnosti kulture liturgična inkulturacija sposobna odgovoriti na izzive kulture tako, da bo Cerkev oblikovala bogoslužje, ki bo zmožno prenesti



stalne družbene spremembe in obenem omogočalo kulturi preobrazbo, saj je krščanstvo od vsega začetka uspešno preobrazilo različne kulture tako, da je vnašalo vanje nove vrednote in hkrati evangeliziralo že navzoče vrednote.

V nadaljevanju se avtorica osredinja na povezavo med inkulturacijo in bogoslužnim jezikom, njegovo prilagoditev času in kulturi, da lahko nagovarja ne samo vernike, ampak tudi ljudi, ki s Cerkvijo niso povezani ali so do krščanstva ravnodušni ali ga celo zavračajo.

Problematično »enosmerno komunikacijo«, ki je za naša bogoslužja pogosto tipična, je treba preprečevati z omogočanjem razumljivosti jezika in neverbalne govornice v liturgičnem dejanju; v zvezi s tem avtorica predlaga, naj se poslužujemo misijonarskih metod v smislu pristnega dialoga z oddaljenimi, drugače vernimi ali nevernimi.

Avtorica simbolno govorico opredeljuje kot za razumevanje zakramentalnega življenja ključno. Podaja razmišljanje, da je za sodobnega človeka, okupiranega s podobo, ki je pogosto neresnična in izpraznjena, pomembno, da bo znal prepoznati resničnost in estetsko vrednost podobe, ki sporoča več, kot je očem vidno. Tako je bogoslužje prvi prostor, kjer se lahko vernik nahrani z resničnimi podobami – če bo Cerkvii le uspelo ohranjati preprostost lepote in njeno nagovorljivost. S pomočjo umetnosti se spoznanje Boga razodeva bolje. Zato je področje sakralne umetnosti, zlasti področje liturgične glasbe, eno temeljnih področij, ki z lepoto človeka še nagovarja.

Avtorica podaja konkretne predloge za inkulturirane dele v evharističnem bogoslužju ter drugih zakramentih in zakramentalih; nekateri predlogi so zgolj spodbuda k poglobljenemu premisleku že obstoječih obredov, drugi pa prinašajo nove – in občasno nekoliko drzne – vidike razumevanja in obhajanja določenih delov bogoslužja.

Avtorica v svoji nalogi sledi zastavljeni temi ustvarjalnosti inkulturacije bogoslužja glede na stanje v Cerkvii na Slovenskem. V opisanih poglavjih smiselno razvija ugotovitve ob upoštevanju tako glavnih dokumentov po zadnjem koncilu kot tudi dokumentov, ki odločilno vplivajo na razvoj procesa inkulturacije Cerkvie na Slovenskem. Obenem omenjene dokumente smiselno povzema, jih aktualizira glede na trenutno situacijo in strokovno literaturo ter ob tem podaja nekatere predloge za konkretno realizacijo inkulturacijskih korakov v Cerkvii na Slovenskem.

Slavko Krajnc

## Aljaž Peček

**Vidiki odrešenja v računalniških igrah. Doktorska disertacija. Mentor: Mari Jože Osredkar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 399 + VII str.**

Aljaž Peček se je lotil raziskovanja področja, ki v teologiji še ni obravnavano. Čeprav so določene razsežnosti računalniških iger že predmet širokega teoretskega premisleka, so druge, še posebej religiozne, šele na začetku. Avtor je v svojem raziskovanju prišel do spoznanja, da je v računalniških igrah nekaj religioznega oziroma da je v njih prisotno nekaj, kar najdemo v osrčju religije - govorijo o nauku o odrešenju in o odrešenjskem procesu samem. Vidike odrešenja je predstavil preko študije konkretnih primerov iger, preko sinteze misli različnih teoretikov tako religije kot popularne kulture in preko preučevanja odziva igralcev. Rezultati raziskave so pojem religije zbližali s pojmom računalniških iger, ki na prvi pogled nimata veliko stičnih točk. Tako je odprt prostor za kvalitetno medsebojno dopolnjevanje.

Disertacijo sestavlja 395 strani slovenskega besedila, napisanega v odličnem jeziku. Literatura je predstavljena na straneh 385–395 v znanstveni obliki. Njen pregled prikaže primerno zastopanost posameznih del z vseh relevantnih področij. Kazalo je sestavljeno iz semih poglavij.

Prvo poglavje za uvodom predstavi računalniške igre po svetu in Sloveniji. Že prvo poglavje daje vtis, da je kandidat na tekočem s problematiko, pri analizah pa predstavi nekaj novih podatkov. Analiza sama presega zgolj igre in se posredno navezuje na druga vprašanja modernega sveta, kot so razvoj tehnologij, nova neoliberalna svetovna ureditev ipd. V prvem poglavju je postavljena analogija oziroma vzporednica med temo disertacije in igrami. Nekatere igre so po svojih značilnostih podobne religijam: privrženci določenih iger imajo svoja srečanja, prostore, besedila, dogodke itd. Kljub temu se ne opredeljujejo kot religiozna združenja oziroma kljub podobnim lastnostim niso šteta kot taka.

Drugo poglavje predstavlja pripoved, etiko in skupnosti v religijah. Poglavje služi primerjavi elementov, ki nastopajo v igrah in v religijah. V tem poglavju in kasneje v disertaciji avtor predstavlja predvsem poglavitne religije, najprej splošno in nato s stališča podobnosti z igrami in odrešenjem v igrah in religijah.

Tretje poglavje analizira pripoved v igrah, delno opisno splošno in delno v kontekstu disertacije. Pri tem obravnava različne vrste svetovno uspešnih iger, delno po celinah oziroma kulturah, omenja pa tudi slovenske izkušnje.

Kakor je navedeno v drugem poglavju, so v poglavjih 3, 4 in 5 predstavljeni koncepti pripovedi, etike in skupnosti. V poglavju 4 je govora o etičnosti iger. Omenjena je razlika med družinsko etiko in posiljevanjem medijev s potrošniško in multikulturano neoliberalno ideologijo. Peček omenja vprašanja etike v nasilnih igrah oziroma povezavi z realnim svetom. Igre veljajo za eno najbolj koristnih in zdravih miselnih opravil, ki najbolj animirajo možgane, seveda v primerni časovni

količini. V petem poglavju je opisan zadnji koncept, omenjen v drugem poglavju – skupnost in komunikacija v igrah. Analize presegajo golo igranje iger in se velikokrat navezujejo na povezavo med igrami in realnim življenjem, denimo kako lahko igralci sodelujejo pri izvedbi igre oziroma komunicirajo s snovalci iger.

Šesto poglavje ima naslov »Odrešenje«. To je eno ključnih in najbolj zahtevnih delov disertacije, pa tudi religij samih, saj je njihov pomembni sestavni del. Odrešenje je eden od načinov povezovanja množic v skupnost, denimo glede skupnega zavedanja o koncu tega življenja in začetku novega, drugačnega. Odrešenje je v različnih religijah in skupnostih različno obravnavano, vendar vedno nekaj »nudi«, človeku pri odrešenju pomagajo dejanja njega ali drugih, pri tem pa mora doseči neke cilje. Odrešenje je večinoma povezano s koncem našega bivanja, to je s smrtjo.

V sedmem poglavju so predstavljene stične točke oziroma analogije med religijami in računalniškimi rešitvami glede odrešenja. Te so: simbolna govorica (sodni dan, miti, religijska zgodba itd.), etika v igrah, skupnost in komunikacija ter kriteriji za odrešenje. Sledi vprašanje identitete in elektronske prihodnosti ter iger kot kopije religioznosti. Poglavje je obsežno in eno ključnih za celotno disertacijo, saj v njem avtor prikazuje podobnosti med poglavitnimi svetovnimi religijami in igrami. Tako iz pogostega umiranja in oživljanja vidi podobnost z religijskim ukvarjanjem s posmrtnim življenjem. Analizira vrsto najbolj pomembnih in znanih svetovnih iger ter religiozne komponente, ki so v njih prisotne. Sedmemu poglavju sledi zaključek.

V disertaciji je Aljaž Peček dokazal, da računalniške igre vsebujejo elemente, ki jih najdemo v odrešenjskih naukih vseh religij. Prvi element je vsebina, pripoved, ki se v računalniških igrah izraža kot etični nauk, ki je že drugi element. Tretji element pa je komunikacija, ki je lastna računalniškim igram. Že zgolj delovanje teh elementov igralcu nudi nekakšno odrešenje oziroma mu življenje osmišlja in omogoča. Nadgradnja prve teze je prisotna v celotnem besedilu disertacije, ki poudarja, da računalniške igre spodbujajo igralce k razmisleku o smiselnosti življenja, prizadevanju za dobro in komunikaciji.

Mari Jože Osredkar

## Darja Potočnik Kodrun

**Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 340 + XVIII str.**

Darja Potočnik Kodrun se v svoji doktorski disertaciji posveča vprašanju družinskega funkcioniranja in pomoči družini ob njeni soočenosti s kronično boleznijo. Družinski kontekst bolezni je področje, ki mu vse več pozornosti namenja tudi medicina, hkrati pa je pomembno tudi za področje zakonske in družinske terapije, saj med drugim zahteva prilagoditev vseh družinskih članov.

Kandidatka je v prvem delu svoje raziskave na vzorcu slovenskih družin primerjala družine s prisotnostjo cistične fibroze, multiple skleroze in pljučne hipertenzije z družinami brez takšnih kronične bolezni. Ugotovila je, da imajo družine s kronično boleznijo značilno več težav pri vseh pomembnejših merjenih lastnostih. Največ težav doživljajo v družinah s prisotnostjo multiple skleroze; v vseh družinah s kronično boleznijo pa je največ težav na področju družinskega nadzora. Pri družinah s prisotnostjo multiple skleroze in cistične fibroze to tudi najbolj napoveduje kvaliteto življenja. Bolniki so pri tem strategije oddaljevanja–soočanja uporabljali izrazito bolj kot njihovi svojci. Avtorica je pri spoprijemanju z boleznijo med bolniki in bolnicami ugotovila tudi številne razlike, med svojci pa je razlike glede na spol našla le pri aktivnih strategijah, ne pa tudi pasivnih. Kvaliteta življenja je značilno povezana s strategijami soočanja z boleznijo, tako pri bolnikih kot tudi svojcih, pa tudi z družinskim funkcioniranjem, saj je družina pomemben varovalni dejavnik, predvsem z ustrezno komunikacijo, izražanjem čustev, s fleksibilno povezanostjo in ustreznim nadzorom v družini. Za zdrave družine velja: učinkoviteje kot so razdeljene družinske vloge, večje je zadovoljstvo z zdravjem in življenjem na sploh ter manj težav na vseh področjih duševnega zdravja.

V drugem delu disertacije je kandidatka raziskovala terapevtsko obravnavo nekaterih družin s kronično boleznijo iz prvega dela, in sicer po relacijskem družinskem terapevtskem modelu. Rezultati drugega dela kažejo na smiselnost uporabe tega modela kot ene izmed metod celostne obravnave družin s kronično boleznijo, saj je po terapiji pri doživljanju bolezni prišlo do pozitivnih sprememb (npr. manj miselnega izogibanja in čustvenega praznenja), pa tudi do zmanjševanja simptomatike (npr. simptomov anksioznosti, depresivnosti, somatizacije) ter izboljšanja družinskega funkcioniranja (npr. v povezanosti in nadzoru).

Rezultati raziskave predstavljajo pomemben znanstvenoraziskovalni prispevek in uvid tako za teoretično kot tudi praktično terapevtsko delo. So tudi prvi rezultati na vzorcu družin s pljučno hipertenzijo in cistično fibrozo v Sloveniji (za slednjo je uspelo avtorici vključiti 1/3 vseh obolelih) in pomemben doprinos k raziskavam družin z multiplo sklerozo.

## Miha Rutar

**Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 222 + XVIII str.**

Miha Rutar je pod mentorstvom red. prof. dr. Christiana Gostečnika predložil doktorsko disertacijo z naslovom *Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija*. Avtor je v svojo raziskavo vključil tako kvantitativni kot kvalitativni del. Kvantitativni podatki so bili pridobljeni pri večjem številu parov z vsaj enim partnerjem s kronično vnetno črevesno boleznijo, v kvalitativnem delu pa so sodelovali le nekateri od njih. Prvi del naloge predstavlja širšo raziskavo o povezanosti med značilnostmi zdravstvenega stanja, anksioznostjo, depresivnostjo in diadno regulacijo. Drugi del naloge zajema obravnavo parov, ki so se vključili v proces relacijske družinske terapije.

Raziskava predstavlja izviren prispevek k raziskovanju kakovosti življenja parov s kronično vnetno črevesno boleznijo (KVČB), še posebej v zvezi z vlogo partnerskega odnosa za razmerje med čustveno kakovostjo življenja in KVČB. Dodatna vrednost raziskave je združevanje kvantitativne analize o kakovosti življenja pri bolnikih s KVČB in njihovih partnerjih s kvalitativno, kar omogoča boljše razumevanje podatkov. Pomemben doprinos raziskave je tudi preverjanje uporabnosti partnerske terapije po relacijskem družinskem modelu za pomoč bolnikom s KVČB.

Christian Gostečnik

## Tjaša Stepišnik Perdih

**Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 284 + XXIII str.**

Doktorsko delo Tjaše Stepišnik Perdih obravnava področje fizioloških mer čustev in njihovega pomena v procesu relacijske zakonske in družinske terapije. Gre za novejši psihoterapevtski pristop, ki osrednjo težo daje predelovanju čustev oz. afektov, ki jih pojmuje kot psihobiološka stanja. Kljub dobri teoretični utemeljenosti pomena telesa in čustev je ustrezno empirično preverjanje telesnega vidika doživljanja in predelovanja čustev v tem psihoterapevtskem pristopu do sedaj manjkalo.

Avtorica je tako poleg pregleda dosedanjega znanstvenoraziskovalnega znanja na področju čustev ter fizioloških odzivov telesa – še posebej v kontekstu psihoterapije – v prvem delu raziskave preverjala telesne odzive na različne vrste čustev. Pri tem se je usmerila na temperaturo kože, temperaturo zunaj telesa, toplotni tok ter prevodnost kože. Z uporabo standardiziranega seta za vzbujanje različnih vrst čustev je avtorica ugotovila, da obstajajo med različnimi čustvi statistično pomembne razlike vsaj v enem parametru obravnavanih fizioloških mer.

V drugem delu je kandidatka z analizo 30 udeležencev, ki so bili vključeni v relacijsko zakonsko in družinsko terapijo, ugotovila, da se zmožnost čustvenega procesiranja v času od začetka do konca terapije pomembno poveča, sprememba pa je v primerjavi z udeleženci v kontrolni skupini izrazita. V tretjem delu se je avtorica podrobneje lotila preučevanja telesnih odzivov ob čustvenem doživljanju v realni psihoterapevtski situaciji. Ugotovila je, da se ob koncu procesa relacijske zakonske in družinske terapije pri obravnavanih klientih kaže izboljšano ravnanje s čustvi, kar izkazujejo tudi fiziološke mere. Rezultati pa tudi kažejo, da je znotraj tega psihoterapevtskega procesa fiziološke reakcije med partnerjema mogoče uglasiti in da obravnavane intervencije omogočajo tudi regulacijo telesnega vzburjenja.

Raziskava ima velik pomen za področje relacijske zakonske in družinske terapije, pa tudi psihoterapije na splošno. Njena odlika je predvsem zanašanje ne le na samoporočevalske merske inštrumente (kot so vprašalniki), ampak tudi na ustrezne fiziološke mere. Ugotovitve doktorskega dela so pomembne za znanstvenoraziskovalno poznavanje področja čustev in telesnih odzivov v psihoterapiji – tako z vidika celostnega teoretičnega razumevanja kot tudi praktične uporabe v psihoterapevtski obravnavi.

Robert Cvetek

## Mik Šetina

**Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih. Doktorska disertacija. Mentor: Janez Juhant. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 258 str.**

Delo obravnava aktualno vprašanje sodobnega družbenega razvoja – vlogo etike v ekonomsko-poslovnih odnosih. Avtor v njem predstavlja razvoj etičnega vprašanja in vpliv etike na razvoj družbe v preteklosti ter ugotavlja, da etična osveščенost v sodobni družbi ne sledi razvoju ostalih področij družbenega življenja. Ekonomsko-poslovni odnosi se tako osamosvajajo in ravnajo izključno po merilih finančno-ekonomske učinkovitosti za določene skupine, splošni blagor in blagor manj vplivnih udeležencev v teh procesih pa se zanemarjata. Zato prihaja do vse večje koncentracije kapitala v rokah peščice posameznikov na račun ostalih udeležencev v gospodarskih procesih. Vpliv finančnih močotcev omejuje politike in druge odločevalce v javnem življenju pri uveljavljanju javnega blagra in skupnega dobrega.

Uvodni del je namenjen metodološkim osnovam in zasnovi naloge. Sledi poglavje »Antropološkost etike«, v katerem avtor utemeljuje etiko kot temelj človeka kot osebe. Od tod logično sledi obravnava temeljnih prvin človeka kot osebe, ki jo sestavljajo tako telesne kot duhovne prvine, zato je tudi odprta in etično naravnana ter sposobna odločanja med dobrim in zlim. Sledi zgodovinski vpogled v idejne osnove etike – v njene prvinske, idejne, religiozne oziroma svetovnonazorske temelje. Ob tem se zdi, da je danes etika v globalnem svetu problem, a obenem vse bolj nujna potreba, saj kriza vrednot, individualistični pristop k etičnemu delovanju (češ »vse gre«, *anything goes*) ter trk različnih etično-religioznih sistemov terjajo globalne dogovore o večnem etičnem vprašanju – utemeljitvi etike naravnega zakona, ki naj zagotavlja antropološke temelje družbe. Vse bolj se zastavlja vprašanje o stanju in možnostih etike v sodobnih ekonomskih procesih globalizirane družbe in ali se morajo tudi sodobni gospodarstveniki ravnati po njenih načelih, da bi ekonomsko življenje potekalo skladno s potrebami vseh ljudi, ne le izbrancev. Zato avtor v zadnjem poglavju z naslovom »Med teorijo in prakso« obravnava težave etičnega poslovanja v družbi danes – še posebej etičnega poslovanja v gospodarstvu – ter na koncu izpostavlja modele oziroma primere »globalnega, lokalnega in osebnega počlovečenja gospodarskih odnosov«. Gre za dilemo, ali in kako naj gospodarski subjekti oziroma sistem kot celota ter posamezni odločevalci na tem področju v svojih procesih oziroma dejavnostih upoštevajo etičnost človeka kot osebnega bitja in skladno s tem urejajo ekonomske odnose. Od tod izhajajo smernice oziroma zahteve za upoštevanje etike, ki pri načrtovanju/izvajanju družbeno-gospodarskih procesov in sistemov spoštuje človeka (personalistična etika). Le tako lahko zagotovimo zdrave temelje družbe, ki v teh procesih omogočajo spoštovanje človeka. Avtor v nalogi znanstveno inovativno razvija temelje sodobnega družbenega razvoja po meri človeka, ki ga mora spoštovati

tudi razvoj gospodarstva, če hočemo človeštvu zagotoviti ustrezno prihodnost. Pri obravnavi te problematike se opira zlasti na družbene smernice ameriškega filozofa Michaela Novaka. Predstavlja še vzgojne modele, ki spodbujajo tak družbeno-gospodarski razvoj po meri človeka, in sicer *Montesori*, UTD (univerzalni temeljni dohodek) ter projekt *Venus* (vzgoja za spoštovanje javnih virov). Skladno s tem avtor kot inovativni zaključek oziroma znanstveno-etični prispevek svoje analize podaja poziv odločevalcem, da glede na zahtevne globalne razvojne izzive zagotavljajo človeški pristop ter na vseh ravneh spodbujajo vzgojne smernice za takšno delovanje.

Delo odlikuje dober prikaz etičnih temeljev, sposobnost ustvarjanja relevantnih sintez, ki zadeva etično področje, ter sposobnost apliciranja svojih raziskav na stanje v današnjem družbeno-gospodarskem kontekstu. Pomen dela je v dobri in celostni predstavitvi etike kot ene najpomembnejših sodobnih vej filozofije ter tako prikaz ustreznih antropoloških podlag za presojo človekovega družbenega in posebej ekonomskega ravnanja. Delo predstavlja relevantna vprašanja zgodovine etike, njenih idejnih virov in sintetično podaja zaključke za aplikacijo etike v sodobnih globalnih razmerah. Pri tem upošteva zapletenost družbeno-političnih procesov in sploh vsega človekovega družbenega delovanja, kar uveljavljanje etičnih temeljev osebe kot najprimernejše antropološke paradigme zelo otežuje. Posredno delo predstavlja pomemben prispevek k iskanju družbeno-etičnih podlag za dobro, tj. za uveljavljanje etičnega delovanja družbenih sistemov. Od tod izhaja tudi kritika sodobnih ekonomskih stranpoti, ki se kažejo v prevelikem pozunanjenju gospodarstva in nemoči, da bi središče gospodarstva postal človek kot oseba. Krščanski družbeni nauk, ki je avtorju podlaga za teoretično reševanje družbenih problemov, je lahko v povezavi z vero posameznikov in skupnosti spodbuda za etično delovanje tudi gospodarstva. Avtor navaja konkretne primere, kako lahko etično vzgajamo in kakšen pomen imajo primeri etičnih modelov za reševanje gospodarskih zagat sodobnega sveta. Prepričan je, da je zelo pomembno pravo oziroma celostno spoznanje človeka kot etične osebe, ki ne temelji zgolj na analitičnem modelu človeka, pač pa na sintezi, ki upošteva tudi človekove najgloblje, tj. duhovne temelje. Temu spoznanju naj sledijo etična vzgoja v družini in šolstvu ter seveda tudi politična podpora etiki v javnosti. Če teh najglobljih duhovnih oziroma naravnih temeljev človeka ne upoštevamo, lahko prihaja do kršitve človekovega dostojanstva, odločevalci na tem področju pa človeka enoumno vpregajo v voz družbeno-ekonomskih procesov. Dostojanstvo človeka kot osebe temelji na človekovi personalistični zasnovi, vključujoči kakovostne medosebne odnose, ki jim sledijo tudi kakovostni gospodarski odnosi. Z multidisciplinarnim (sociološkim, ekonomskim, filozofskim in teološkim) pristopom je avtor povezal temeljna vprašanja etike s sodobnimi družbenimi trendi ter prispeval k povezavi antropoloških temeljev z družbenopolitičnimi, zlasti ekonomskimi procesi. Dragocen je tudi njegov prispevek k prepoznavanju sodobnih globalnih ekonomskih stranpoti ter nujnosti iskanja rešitev, ki bodo pripomogle k uravnoteženju gospodarstva v svetu na podlagi polnega upoštevanja človekovega dostojanstva tudi v sodobnih, zelo ekonomiziranih družbenih procesih. Spoštovanje personalne etike in etike medčlove-



ških odnosov je ključni temelj teoloških, filozofskih in danes vse bolj tudi socioloških ter drugih analiz. Rešitve, ki jih predlaga avtor, temeljijo na upoštevanju teološke razsežnosti, ki človeka kot osebo odpirajo medosebnim odnosom in mu omogočajo osebno samostojnost nad gospodarskimi in drugimi družbenimi interesi ter tako spoštujejo tudi človekovo naravnost na Boga.

Janez Juhant

## Maja Tisovec

**Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 271 + X str.**

Doktorska disertacija Maje Tisovec z naslovom *Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije* prinaša vpogled v pojavnost duševne motnje poporodne depresije v Sloveniji. Ugotavlja značilnosti teh mater, dejavnike, povezane z nastankom poporodne depresije, in njene posledice. Posebno pozornost posveča predvsem procesu relacijske družinske terapije kot možnosti intervencije, ki prisotnost simptomov poporodne depresije zmanjšuje in s tem pripomore k boljšemu vzpostavljanju stika med materjo in otrokom. Z analizo modela relacijske družinske terapije pri obravnavi posameznic s poporodno depresijo disertacija predstavlja novost tako na področju raziskovanja obravnave poporodne depresije kot tudi na področju raziskovanja relacijske družinske terapije. Rezultati predstavljajo izviren doprinos k razumevanju pojmovanja poporodne depresije in njenega razvoja ter medosebnih odnosov v kontekstu zgodnjega stika med materjo in otrokom v luči paradigme relacijske družinske terapije.

Christian Gostečnik

## Luka Trebežnik

**Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom. Doktorska disertacija. Mentor: Branko Klun. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 313 + V str.**

Doktorska disertacija Luke Trebežnika se loteva občutljive teme religije v zahtevni in pogosto kontroverzni misli francoskega filozofa Jacquesa Derridaja. Sodobna recepcija Derridajeve misli namreč niha med dvema skrajnostma: med zagovarjanjem strukturne podobnosti in s tem združljivosti Derridajeve postmoderne misli z religijo (kar se na eksemplaričen način kaže v širše razumljenem pojmu mesijanizma) ter ateistično in religiji nasprotujočo razlago njegove filozofije, kjer se slednja povezuje z nihilizmom. Kandidat v svoji disertaciji izkazuje dobro poznavanje Derridajevega opusa in skuša najti pristop, ki bo glede možnosti srečevanja in medsebojnega bogatenja dekonstrukcijske misli ter religije v temelju naravnano pozitivno.

Avtor je disertacijo zasnoval v treh med seboj smiselno povezanih delih. Prvi del predstavlja »*pars destruens*«, kjer je v ospredju Derridajeva kritika religije. Derrida se sicer z oznako »destrukcija« za svoj miselni pristop ne bi strinjal – še zlasti ne v negativni konotaciji, ki ga ta pojem prinaša. Res je, da njegova dekonstrukcija navidezne trdnosti, ki so v zahodni misli cilj metafizične tradicije, razgrajuje, toda to razgradnjo vodi želja, da bi prepoznali tiste gradnike, ki jih je ta tradicija naivno prezrla ali pa nasilno potlačila. Temeljno vodilo dekonstrukcije je verjetje, da zadnje besede nima neka brezčasna obstojnost ali kakršna koli drugačna trdnost oziroma istost, temveč da pri brezkompromisni razgradnji na koncu naletimo na vladavino razlike, difference, ki razkrinka vsak poskus, da bi na začetek in za princip postavili nekaj trdnega. Dekonstrukcija je v funkciji iskanja globlje resnice, njen primarni motiv pa je etični: odprtost za drugo, za tisto, česar ni mogoče zvesti na totaliteto istosti in kar nas v svoji neukinljivi drugačnosti nenehno vznemirja. Če je religija razumljena kot želja po zagotovitvi absolutne trdnosti in če Bog dobi vlogo ontoteološkega temelja, potem takšno metafizično razumevanje religije postane tarča Derridajeve dekonstrukcije. Toda avtor naloge uspešno pokaže, da dekonstrukcija tako razumljene religije ne pomeni negacije religioznega fenomena kot takega. Očitno je potrebno izvirni religiozni moment iskati drugje.

Prav to je cilj drugega dela disertacije, ki služi kot »*pars construens*«. Dekonstrukcija nosi v sebi pozitivni naboj, ki se močno približuje religiozni odprtosti za neskončno ter tistemu hrepenenju, s katerim vera presega razum in meje logike. Avtor z različnih vidikov prikazuje, kako se dekonstrukcija približuje religiji. Najprej je to afirmativni značaj dekonstrukcije, ki ne dopušča prevlade negacije. Nato je odnos do časa, ki se odpira v smeri absolutne prihodnosti, pri čemer prav afirmativni odnos do neznanega prihodnjega uvaja držo mesijanskega pričakovanja. Tretja razsežnost je Derridajeva osebna religiozna izkušnja, ki razodeva hkratnost pripadanja in odpada od judovstva. Četrto razsežnost pa predstavlja Kierkegaard,

ki v srčiki religioznosti odkriva dekonstrukcijsko nedoločljivost – prepadnost svobode in skok vere. Vera in dekonstrukcija se stikata v točki »možnosti nemogočega« in avtor postavlja izzivalno vprašanje »Konec dekonstrukcije – začetek religioznosti?« (226).

Tretji del disertacije bi moral po Heglovi logiki predstavljati sintezo in spravo med destruktivnim in konstruktivnim delom, vendar se avtor jasno zaveda, da Derridajeva misel predstavlja antipol Heglu in njegovi sintezi v novi istosti. Zato se raje posveča dvema različnima in v marsičem diametralno nasprotnima interpretacijama Derridajeve misli glede njenega odnosa do religije. John Caputo dekonstrukcijo razlaga kot zaveznico religije; še več, krščanstvo je v svojem bistvu dekonstrukcijsko in v Derridaju bi tako lahko prepoznali »postmodernega Avguščina«. Povsem nasprotno pa trdi Martin Hägglund, ki v dekonstrukciji vidi radikalni ateizem. Diferenca se dogaja kot čas in minljivost, zato se morajo tudi vera, pričakovanje ali hrepenenje »dekonstruirati« ter sprejeti, da ni nobenega nadčasnega smisla. Trebežnik je zadržan tako do Caputa kot do Hägglanda (pri čemer je kritika slednjega bolj izrazita), kajti kompleksno Derridajevo misel oba enostransko poenostavljata. Sam se odloča za tisto nedoločljivost, ki je v samem jedru dekonstrukcije, čeprav takšen zaključek disertacije pri bralcu utegne pustiti grenak priokus, ker bi si morda želel jasnejše avtorjeve umestitve. V resnici – četudi to zveni paradoksalno – je poglobitni prispevek tega doktorskega dela prav v zvestobi Derridaju, ki ohranja polifonijo in polisemijo svoje misli brez enostranskih redukcij ter podobno kot izročilo negativne teologije kritizira vsak poskus, da bi dokončno določili, kaj hoče izreči in kakšno je njegovo dokončno stališče do religije. Za površnega bralca je to premalo, za tistega, ki je pripravljen vzeti nase napor razumevanja zahtevne Derridajeve misli, pa je disertacija uspelo uvajanje v postmoderni razmislek o religiji.

Branko Klun

## Nada Trtnik

**Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2016. 239 + X str.**

Doktorska disertacija z naslovom *Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije* avtorice Nade Trtnik obravnava problematiko odraslih otrok alkoholikov. V nalogi avtorica opisuje, kdo so odrasli otroci alkoholikov, orisuje nekatere njihove značilnosti ter povzema razumevanje relacijske družinske terapije in skupinske terapije.

V kvantitativnem delu raziskave avtorica ugotavlja, da je v družinah s starši alkoholiki v primerjavi z družinami, v katerih starši niso (bili) zasvojeni z alkoholom, družinska atmosfera manj zdrava. Vendar pa avtorica med odraslimi otroci alkoholikov in tistimi, ki tej skupini ne pripadajo, statistično pomembnih razlik v samopodobi ni ugotovila. Samopodoba udeležencev terapevtske skupine za odrasle otroke alkoholikov je bila po enoletnem obiskovanju terapevtske skupine po relacijskem družinskem modelu terapije kljub temu boljša kot ob začetku tega procesa.

V kvalitativnem delu disertacije avtorica na vzorcu osmih udeležencev terapevtske skupine za odrasle otroke alkoholikov po relacijskem družinskem modelu terapije raziskuje nekatere spremembe po enem letu obiskovanja skupine. Spremembe v doživljanju odnosov z družinskimi člani pri udeležencih terapevtske skupine razvršča v tri kategorije: vzdušje, razmejitve in komunikacija. Spremembe pri funkcioniranju udeležencev v medosebnih odnosih nadalje deli v tri skupine: reševanje sporov, odgovornost do neodgovornosti drugih in navezovanje stikov z drugimi. Spremembe pri izražanju čustev udeležencev tudi členi na tri skupine: funkcionalnejše ravnanje z lastnimi čustvi, ozaveščanje o intrapsihičnem čustvenem svetu in funkcionalnejše sprejemanje čustev drugih.

Christian Gostečnik

Celoletno kazalo

**Bogoslovni vestnik 76 (2016)****TEMA / THEME**

- Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov** [2:231–404]  
*Sacrifice: from Origins of Culture to Contemporary Life Challenges*

**RAZPRAVE / ARTICLES**

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji** [1:75–88]  
*Reality and Truth in Biblical and Non-Biblical Narratives and Poetry*
- — — **Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi v Poljanskem rokopisu** [3/4:585–596]  
*Origins and Tradition of the Literary Genre of Vita Christi in the Poljanski Manuscript*
- Čoh Kladnik, Mateja** **Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946** [2:405–416]  
*Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946*
- Ekpunobi, Anthony** **Reflective Mimesis and Sacrifice in the Mimetic Theory of René Girard** [3/4:535–546]  
*Reflektivno posnemanje in žrtvovanje v René Girardovi mimetični teoriji*
- Erzar, Tomaž** **Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem** [2:385–392]  
*Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People*
- Furlan Štante, Nadja** **Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške cerkve** [3/4:483–494]  
*The Role of Women in Ecological Sensitization of the Roman Catholic Church*
- Garmaz, Jadranka** **The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence** [2:417–432]  
*Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence*
- Gašpar, Angelina** **The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence** [2:417–432]  
*Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence*

- Gerjolj, Stanko** »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve [2:231–244]  
*»I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham*
- Globokar, Roman** Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene [2:313–332]  
*Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes*
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate** Vloga religije v psihoanalizi [1:177–190]  
*The Role of Religion in Psychoanalysis*
- Grošelj, Jon** Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimitične želje [1:63–74]  
*Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire*
- Kandrič, Irena** Ptujška Gora: komparacija slovenskega romarskega kraja s Fartacekovim modelom konstrukcije svetega prostora [1:165–176]  
*Ptujška Gora: a Comparison of a Slovenian Site of Pilgrimage in Relation to the Fartacek Model of a Sacred Place*
- Klun, Branko** Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje Hermenevtike [1:25–36]  
*Distinction by Marion between Idol and Icon and the Question of Hermeneutics*
- Kolar, Bogdan** Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir [1:143–152]  
*The Diary of Bishop Jegliča as a Resource for History*
- Krašovec, Jože** Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values [3/4:571–584]  
*Metafora, simbol in personifikacija v prikazih življenja in vrednot*
- Lampret, Urška** Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla [2:303–312]  
*Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating*
- Letnar Černič, Jernej** Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice [3/4: 621–634]  
*Protection of the Freedom of Religion in the Judicial Practice of the European Court of Human Rights*
- Malmenvall, Simon** Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. Stoletja [3/4:547–558]  
*Development of Ecclesiastical Organization in the Kievan Rus Until the Mid-12th Century*
- Marković, Irena** Leopoldinina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA [3/4:663–674]  
*The Leopoldinian Institution in Vienna and its Support for Slovenian Missionaries in the USA*

<b>Martinjak Ratej, Ana</b>	<b>Totalitarizem kot politična religija</b> <i>Totalitarianism as a Political Religion</i>	[1:51–62]
<b>Nared, Matija, in Mari Jože Osredkar</b>	<b>Ordali v pravnem sistemu Antešakov na Madagaskarju</b> <i>Ordeals in the Legal System of the Antaisaka in Madagascar</i>	[3/4:523–534]
<b>Osredkar, Mari Jože</b>	<b>Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa</b> <i>Sacrifice in Relationship</i>	[2:265–276]
<b>Pate, Tanja</b>	<b>Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni</b> <i>Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health</i>	[2:433–440]
<b>Petkovšek, Robert</b>	<b>Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence</b> <i>Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence</i>	[3/4:495–508]
<b>Platovnjak, Ivan</b>	<b>Žrtvovanje v krščanski duhovnosti</b> <i>Christian Spirituality as a Sacrifice</i>	[2:245–264]
<b>Podbersič, Renato</b>	<b>Škof Rožman in reševanje Judov</b> <i>Bishop Rožman and Saving of Jews</i>	[1:153–164]
<b>Pohar, Borut</b>	<b>Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike</b> <i>Post-positivist Philosophy of Science as a Means for Modern Apologetics</i>	[3/4:509–522]
<b>Prijatelj, Erika</b>	<b>Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel</b> <i>Sacrifice, Violence and Scapegoat</i>	[2:293–302]
<b>Rožič, Peter</b>	<b>Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility</b> <i>Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti</i>	[2:361–372]
<b>Saje, Andrej</b>	<b>Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse</b> <i>Lack of Discretion of Judgment and Inner Freedom as Cause for Nullity of Marriage in Light of Judicial Practice</i>	[3/4:597–608]
<b>Sautkin, Alexander, in Elena Philippova</b>	<b>Antinomianism as an Ethical Attitude in Periods of Crisis</b> <i>Antinomianizem kot etična drža v kriznih časih</i>	[3/4:559–570]
<b>Skralovnik, Samo</b>	<b>The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire</b> <i>Deseta Božja zapoved (5 Mz 5,21): dva različna glagola, isto poželenje</i>	[1:89–100]
<b>Slatinek, Stanislav</b>	<b>Žrtve nepričakovane nosečnosti</b> <i>Victims of Unexpected Pregnancy</i>	[2:333–344]
<b>Stegu, Tadej</b>	<b>Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem</b> <i>Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia</i>	[2:393–404]
<b>Strahovnik, Vojko</b>	<b>Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava</b> <i>Dimensions of Intellectual Humility, Dialogue and Reconciliation</i>	[3/4:471–482]



- Strajnar, Neža** *Slovenski Primorec, goriški katoliški tednik (1945–1948)* [3/4:649–662]  
*The Slovenski Primorec, the Catholic Weekly of Gorica (1945–1948)*
- Svetlič, Rok** **Religija kot »le podlaga« države** [1:37–50]  
*Religion as »Only the Foundation« of the State*
- Štuhec, Ivan Janez** **»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«** [2:345–360]  
*»Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«*
- Tasič, Andreja** **Pogled na alkoholizem v svetopisemskem izročilu** [3/4:689–704]  
*A Look at Alcoholism in the Biblical Tradition*
- Trtnik, Nada** **Okrevanje odraslih otrok alkoholikov in duhovnost** [1:191–202]  
*Recovery of Adult Children of Alcoholics and Spirituality*
- Urvoy, Marie-Thérèse** **Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient** [1:101–128]  
*Pogled na krščanske skupnosti na Bližnjem Vzhodu*  
*A Look at the Christian Communities in the Middle East*
- Valenčič, Rafko** **Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek** [3/4:635–648]  
*The Image and Future of the Church Envisioned by Pope Francis*
- Valentan, Sebastijan** **Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravadah in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila** [3/4:607–620]  
*The Reform of Canonical Procedure for the Annulment of Marriage and Explanations by the Pontifical Council for Legislative Texts*
- Vetrih, Vera** **Katoliška kulturno-vzgojna oblika odpora proti italizaciji** [3/4:675–688]  
*Catholic Cultural and Educational Resistance Against Italianization*
- Vodičar, Janez** **Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti** [2:373–384]  
*The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility*
- Vukašinović, Vladimir, and Jovana Pavlović** **Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latin Manuscript Contemporary to the Metropolitan Vinčentije Jovanović** [1:129–142]  
*Regula morum et ordinum sacerdotalium: Latinski rokopis iz dobe metropolitana Vinčentija Jovanovića*
- Žalec, Bojan** **Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje** [2:277–292]  
*Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice*
- — — **Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice** [3/4:457–470]  
*Wittgenstein and Faith: From Manifestation of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar*

**TOMAŽEVA PROSLAVA / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS OF AQUINAS**

- Petkovšek, Robert** *Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija* [1:7–24]  
*The word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel*

**OCENE / REVIEWS**

- Barbiero, Gianni** *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio (Alan Tedeško)* [2:444–445]
- Bobič, Pavlina** *Vojna in vera (Urška Lampret)* [1:215–217]
- Ferkolj, Janez** *Prenova iz izvira: kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (Anton Štrukelj)* [3/4:709–710]
- Gottlieb, Roger S.** *Political and Spiritual (Damjan Ristič)* [3/4:717–719]
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** *Which Religion, What Ideology: The (Religious) Potentials for Peace and Violence (Simon Malmenvall)* [3/4:705–707]
- Krajnc Vrečko, Fanika, ur.** *Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 7 (Marijan Peklaj)* [1:208–210]
- Krajnc Vrečko, Fanika, in Jonatan Vinkler, ur.** *Zbrana dela Primoža Trubarja, zv. 6; (Marijan Peklaj)* [1:208–210]
- Matjaž, Maksimiljan** *Klic v novo življenje (Samo Skralovnik)* [1:205–207]
- Mayes, Clifford** *Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero, Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education (Janez Vodičar)* [2:441–443]
- Medved, Marko** *Riječka Crkva u razdoblju fašizma (Bogdan Kolar)* [1:211–212]
- Murzaku, Ines Angeli, ur.** *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics (Jan Dominik Bogataj)* [1:218–220]
- Res novae** *Revija za celovito znanost (Simon Malmenvall)* [3/4:715–717]
- Smith, James K. A.** *How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor (Matjaž Muršič Klenar)* [2:446–447]
- Šimac, Miha** *Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom (Matjaž Ambrožič)* [1:213–214]
- Turnšek, Marjan** *Prebudimo dremajočega velikana (Andrej Šegula)* [1:203–204]
- Valenčič, Rafko** *Beseda in pričevanje: teorija in praksa oznanjevanja evangelija (Janez Vodičar)* [3/4:712–715]
- Volčjak, Jure** *Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1826? (Bogdan Kolar)* [3/4:711–712]

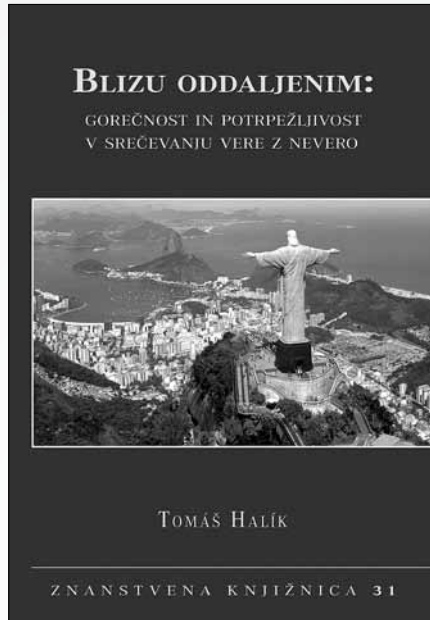
**POROČILI / REPORTS**

- Nagovor na slovesnosti ob imenovanju zaslužnih profesorjev Univerze v Ljubljani, Ljubljana, 8. december. 2016 (**Branko Stanovnik**) [3/4:713–715]
- Obisk delegacije Teološke fakultete na Centru za medreligijski dialog, Teheran, 13.–17. december 2015 (**Mari Jože Osredkar**) [1:221–223]

**NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**

<b>Guzelj, Martina</b>	Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:725]
<b>Hrovat, Lucija</b>	Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:726]
<b>Jerebic, Sara</b>	Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos ( <b>Tanja Repič Slavič</b> )	[3/4:727–728]
<b>Katona, Mateja</b>	Navezanost na mater in doživljanje materinstva ( <b>Katarina Kompan Erzar</b> )	[3/4:729–730]
<b>Kraljik, Dalibor</b>	The Notion of Communio in the Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: an Eucharistic Theology ( <b>Anton Štrukelj</b> )	[3/4:731–733]
<b>Kreš, Barbara</b>	Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:734]
<b>Miklič, Mirko Bogomir</b>	Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani ( <b>Janez Juhant</b> )	[3/4:735–736]
<b>Naglič, Andrej</b>	Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: Poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja ( <b>Andrej Saje</b> )	[3/4:737–738]
<b>Nared, Matija</b>	Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic ( <b>Mari Jože Osredkar</b> )	[3/4:739–740]
<b>Nastran, Peter</b>	Trinitaričnost krščanske molitve ( <b>Anton Štrukelj</b> )	[3/4:741–742]
<b>Oblonšek, Cecilija</b>	Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje ( <b>Slavko Krajnc</b> )	[3/4:743–744]
<b>Peček, Aljaž</b>	Vidiki odrešenja v računalniških igrah ( <b>Mari Jože Osredkar</b> )	[3/4:745–746]
<b>Potočnik Kodrun, Darja</b>	Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija ( <b>Robert Cvetek</b> )	[3/4:747]
<b>Rutar, Miha</b>	Kakovost življenja pri pari s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:748]
<b>Stepišnik Perdih, Tjaša</b>	Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije ( <b>Robert Cvetek</b> )	[3/4:749]
<b>Šetina, Mik</b>	Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-ekonomskih odnosih ( <b>Janez Juhant</b> )	[3/4:750–752]
<b>Tisovec, Maja</b>	Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije ( <b>Christian Gostečnik</b> )	[3/4:753]

<b>Trebežnik, Luka</b>	Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom <b>(Branko Klun)</b>	[3/4:754–755]
<b>Trtnik, Nada</b>	Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije <b>(Christian Gostečnik)</b>	[3/4:756]



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

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

---

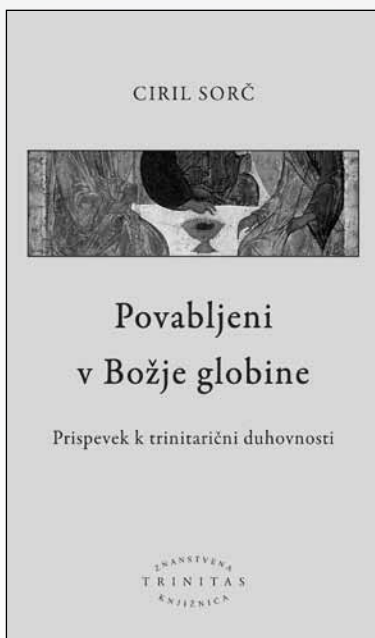
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

---

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**  
e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

## Bogoslovni vestnik 76 (2016)

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
3. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
4. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
5. Globokar, Roman, doc. dr.
6. Gostečnik, Christian, prof. dr.
7. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
8. Grošelj, Urh, doc. dr.
9. Kolar, Bogdan, prof. dr.
10. Kovač, Edvard, izr. prof. dr.
11. Kranjc, Slavko, izr. prof. dr.
12. Krašovec, Jože, prof. dr., akad
13. Maver, Aleš, doc. dr.
14. Naglič, Andrej, doc. dr.
15. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
16. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
17. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
18. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
19. Prijatelj, Erika, doc. dr.
20. Repič Slavič, Tanja, izr. prof. dr.
21. Salmič, Igor, dr., doc.
22. Simonič, Barbara, doc. dr.
23. Slatinek, Stanislav, doc. dr.
24. Strahovnik, Vojko, doc. dr.
25. Strehovec, Tadej, doc. dr.
26. Stres, Anton, prof. dr., emer.
27. Šegula, Andrej, doc. dr.
28. Škof, Lenart, prof. dr.
29. Lovro Šturm, prof. dr., emer.
30. Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
31. Večko, Terezija Snežna, doc. dr.
32. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.
33. Žalec, Bojan, izr. prof. dr.



*Ciril Sorč*

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

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

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

---

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

e-naslov: [frs@teof.uni-lj.si](mailto:frs@teof.uni-lj.si)

## Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija 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. (*Devetdnevnicca 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 citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

