

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|-------------------------------|---|
| Janez Juhant | <i>Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti</i> |
| Stanko Gerjolj | <i>Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico</i> |
| Bojan Žalec | <i>Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Demonično nasilje, laž in resnica</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Resnica, zgodovina, integriteta in sprava</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Zloraba resnice v zakonski zvezi</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznano žalovanje</i> |
| Mateja Centa | <i>Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem...</i> |
| Wolfgang L. Gombocz | <i>Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre</i> |
| Jože Krašovec | <i>Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations</i> |
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji</i> |
| Igor Bahovec | <i>Christianity in Confrontation with Individualism and Crisis of Western Culture</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve</i> |
| Peter Nastran | <i>Krščanska molitev v sekulariziranem svetu</i> |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La 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.)**, Odršenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k 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
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
- s.n. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

KAKO ANTROPOLOŠKO PRISTOPITI K RESNICI SLOVENSKEGA IN SVETOVNEGA HOLOKAVSTA?*SEARCHING FOR AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH REGARDING THE TRUTH OF HOLOCAUST AT THE SLOVENIAN AND WORLD LEVEL*

- 199** Janez Juhant, *Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti*
Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity
- 211** Stanko Gerjolj, *Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico*
From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth
- 221** Bojan Žalec, *Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti*
Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion
- 233** Robert Petkovšek, *Demonično nasilje, laž in resnica*
Demonic Violence, Lie and Truth
- 253** Vojko Strahovnik, *Resnica, zgodovina, integriteta in sprava*
Truth, History, Integrity and Reconciliation
- 265** Stanislav Slatinek, *Zloraba resnice v zakonski zvezi*
Abuse of Truth in Marriage
- 275** Tomaž Erzar, *Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza pojava v luči slovenskih sedmih desetletij po drugi vojni*
Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon based on four documentary films about Slovenian war children and orphans
- 287** Mateja Centa, *Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave*
Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation

RAZPRAVE / ARTICLES

- 297** Wolfgang L. Gombocz, *Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre*
Dionizij Areopagit: trans-filozofsko bogoslovje
Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore
- 313** Jože Krašovec, *Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations*
Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije

- 323 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji**

Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation

- 335 Igor Bahovec, Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics**

Kršćanstvo v soočenju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov

- 347 Simon Malmenvall, Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega**

Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovoyov and Georges Florovsky

- 361 Peter Nastran, Krščanska molitev v sekulariziranem svetu**

Christian Prayer in a Secularized World

OCENE / REVIEWS

- 373 Paul L. Gavriljuk, Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Simon Malmenvall)**

- 376 Ivan Fuček, Ispovjednik i pokornik (Rafko Valenčič)**

- 379 Bogdan Kolar, Martinišče v Murski Soboti (Janez Vodičar)**

POROČILO / REPORT

- 383 Mednarodni simpozij Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov, Stična, 14. april 2015 (Bogdan Kolar)**

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 387 Samo Skralovnik, Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in 'wh. Doktorska disertacija (Terezija S. Večko)**

- 389 Irena Avsenik Nabergoj, Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji (Jože Krašovec)**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 397 Navodila sodelavcem**

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

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Mateja CENTA

univ. dipl. teologinja, mlada raziskovalka BA in Theology, Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mcenta@gmail.com

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

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

Wolfgang L. GOMBOCZ

akad. prof. dr., za filozofijo Acad., PhD, Prof., Philosophy
Inštitut za filozofijo, Karlova in Francova univerza v Gradcu Institut für Philosophie, Karl-Franzens-Universität Graz
8010 Graz, A – Heinrichstraße 26
wolfgang.gombocz@uni-graz.at

Janez JUHANT

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

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

Simon MALMENVALL

mag. zgodovine; dipl. rusistike M.A. of History; B. A. Russian Studies
Pod hribom 68, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Peter NASTRAN

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Črni Vrh 37, SI – 1355 Polhov Gradec
peter.nastran@rkc.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

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.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

Rafko VALENČIČ

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

Terezija S. VEČKO

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
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
terezija.vecko@guest.arnes.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

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, 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

Kako antropološko pristopiti k resnici slovenskega in svetovnega holokavsta?¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2, 199—210

UDK: 177.74:323.28

Besedilo prejeto: 05/2015; sprejeto: 06/2015

*Janez Juhant***Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti**

Povzetek: Resnica življenja se nam odpira ob priznanju človeške omejenosti in človekove potrebe po drugem, ki nam jo kaže obraz bližnjega. Človeško življenje resda ne nastaja brez žrtve, a ni etično, žrtvovati druge za svoje cilje. Resničnost življenja je v vzajemnem sodelovanju. Zato je dialog temelj človeške vzajemnosti in odkrivanje resnice preteklosti bistvena postavka trdne človeške družbe. Totalitarni sistemi so žrtvovali brezimne množice in jih podrejali svojim ozkim razrednim ali rasnim ciljem. Odkrivanje teh resničnosti in gojitev sočutja je temeljna postavka sprave in ureditve naše tranzicijske družbe in pogoj za njeno prihodnost. Članek poudarja, da je to mogoče doseči v hermenevtičnem odkrivanju preteklosti in v postavitvi novih človeških obzorij za prihodnost človeka in družbe, to pa je podlaga družbene resnice in sočutja.

Ključne besede: resnica, sočutje, sprava, zgodovina, hermenevtika, totalitarizem, komunizem, nasilje, žrtve, vzajemna družba

Abstract: **Truth and Compassion Brought to Light on the Banks of Eternity**

The truth of life opens up to us once we recognize and admit our human limitations and the need for the other that the countenance of our neighbor reveals to us. Human life does not arise without sacrifice, but it is not ethical to sacrifice others for one's own ends. Reality of life lies in reciprocal cooperation. Dialog is the basis of human reciprocity. Unveiling of the truth about the past is an essential component for a strong human society. Totalitarian systems subordinated and sacrificed countless nameless multitudes to their narrow class or racial goals. Unveiling of these realities and nurturing of compassion are the key constituents for reconciliation and regularization of our society in transition and conditions for its future. As the article clearly states, it is possible to achieve this through hermeneutical unveiling of the past and establishing new human horizons for the future of man and society, which is the foundation for truth and compassion in society.

Key words: Truth, compassion, reconciliation, history, hermeneutics, totalitarianism, communism, violence, victims, reciprocal society

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

1. Resnica žrtve

Ob sedemdesetletnici konca druge svetovne vojne in izvedbe revolucije v Sloveniji posebej izstopa vprašanje žrtev revolucije in vojne. Za Slovenijo zapisani vrstni red odseva število žrtev revolucije, ki presega število žrtev vojne, čeprav je težko oboje natančno razmejiti, kajti obstajajo tudi za žrtve obojega hkrati. Zakaj v ospredju žrtve? Žrtve so ponavadi ob tako imenovanih »uspehih« vojn in revolucij deležne manjše pozornosti, so kolateralna škoda. Žrtve revolucije pa so bile večinoma sploh zamolčane, odrinjene v osebno in v družbeno podzavest, zato je njihovo poimenovanje naša prva dolžnost do resnice in obenem tudi pot do človeškega sočutja. Odkrivanje njihove resničnosti pomeni hkrati tudi zdravljenje bolečih ran oziroma travm posameznikov in celotne družbe in čiščenje zamolčane preteklosti, ki kot nezaceljena rana bremeni naš družbeni razvoj. Psihoterapevtka Luise Reddemann (2014, 42) opozarja, da ima prikrivanje travmatiziranosti v nemški družbi – drugače do ZDA in od Nizozemske, kjer so se z njo začeli ukvarjati že takoj po drugi svetovni vojni – oprava z zgodovino: »Za »narod storilcev« se je bilo očitno posebno težko spoprijeti z globokimi duševnimi ranami, ki so jih pustili fašizem, vojna in pregnanstvo v milijonih ljudi. Kajti z ranami stopa na dan tudi krivda.« V marsičem velja to za slovensko družbo, ki je prav tako narod storilcev kakor žrtev, in je sedemdeseta obletnica konca druge svetovne vojne priložnost, da storimo vsaj nekaj korakov v to smer in drug drugemu pomagamo izstopiti iz začaranega kroga te ujetosti. In prav Nemčija in druge države Evrope imajo glede te obdelave svoje preteklosti izkušnje, ki nam lahko pomagajo, da se tudi mi temeljiteje lotimo obdelave travmatične preteklosti.

2. Prikrito žrtvovanje

Žrtvovanje človeka je vsak nasilen poseg v človeško osebo, še posebno če ima to za posledico, da človek izgubi svoje najdragocenejše, življenje, kakor se je pogosto zgodi v vojnah in revolucijah. Po Girardu je mehanizem žrtvovanja sestavni del človeškega življenja in preživetja. (Girard 2006) Tudi vsi drugi nasilni posegi, ki resda ne vzamejo življenja, a ogrožajo osebno nedotakljivost in povzročijo dolgoletno ali celo trajno pohabljenost žrtev oziroma njihovo travmatiziranje, pomenijo prav tako bolj ali manj posredno ali neposredno žrtvovanje človeške osebe. Totalitarna preteklost je takšne posege skušala sistemsko zelo prefinjeno skrivati ali celo trajno prekriti. Ker se o tem ni smelo govoriti, je vse toliko bolj obremenilo podzavest prizadetih posameznikov in njihovih potomcev. Zato nezaceljene rane še vedno bremenijo narodno zdravje in tlijo v individualni in v skupinski zavesti. Za potomce je zelo boleč izbris imen in grobov žrtev, saj se ne morejo človeško oziroma civilizacijsko posloviti od svojih dragih, problem pa zadeva tudi celoten narod in državo, saj je dostojen pokop vsakega človeka ustaljeno človeško izročilo. Prav tako so bili tudi sami svojci žrtev oropani temeljnih pravic do spoštovanja svojega dostojanstva, niso imeli pravic do šolanja, do uživanja materialnih dobrin in do poklicnega uveljavljanja. Številni drugi so bili deležni sodnega preiganja,

zaplembe premoženja, vse omenjene prizadete državljanke in državljane je spremljala tudi družbena izolacija. Večino družbe so omenjeni pritiski totalitarne oblasti trajno zaznamovali. Prav tako so pustili posledice tudi rabljem oziroma preganjalcem, ki jih še danes bremeni zarota molka storilcev, ki so povzročili to tragično in nasilno usodo posameznikov in skupin. Z njihovimi dejanji so zaznamovani tudi njihovi svojci. Čeprav so zločine skušali pred svojci prikriti, so posledice zlih del nezavedno bruhale na dan in bremenile družinsko in seveda tudi družbeno življenje. Iz tega razloga je razumljivo vodilo, ki naj bi ga dobili revolucionarji, naj poročijo krščanska dekleta, saj bodo tako lažje prenašali svoja bremena. Odrasla gospa je izvedela, da je njen oče sodeloval v poveljih pobojih v Kočevskem rogu, in je Romani Bider povedala, kako jo po eni strani neznosno bremeni teža tega očetovega zla, po drugi strani pa šele po razkritju očetove preteklosti razume, zakaj je bil vse svoje življenje »vse kaj drugega kot človek«. ² Osebna in družbena zavest je torej zelo prepletena in obremenjena z dolgotrajnim prikritim nasiljem, da niti pogovor o tem ne more steči in resnica le polagoma prihaja na dan.

Kot posledica tega v naši družbi zato tako težko razvijamo sočutje do žrtev, saj je omenjena preteklost pri večini zaprla oziroma zacementirala človeškost globoko v podzavest posameznikov in skupin, kakor so na primer rablji v Hudi jami zacementirali nesrečne žrtve. Na vsakem koraku opazna agresivnost in nepripravljenost za sodelovanje v družbi sta posledica teh neprečiščenih ran iz polpreteklosti in bremenita normalno življenje in delovanje. V celoti torej Damoklejev meč visi nad narodno oziroma državno skupnostjo, da ne moremo s polno energijo živeti življenja in opravljati nalog, ki jih od nas zahteva sedanji trenutek. Ker smo še vse preveč ujeti v travme, se nam ukvarjanje z resnično sedanostjo in z njenimi problemi odmika ali je vsaj zelo oteženo. Posledica tega je, da je tudi prihodnost zaradi neprečiščenih duševnih usedlin obremenjena z negotovostjo in brezupnostjo in negativno zaznamuje upanje, posebno mladega rodu. Manjka nam človeškega dialoga in sodelovanja. Namesto da bi načrtovali prihodnost, se lovimo v stihijskih nedorečenostih, ki so posledica te naše osebne in skupinske ujetosti, zato je tudi samopodoba osebnega in družbenega življenja in delovanja nenehno omejena oziroma obremenjena s to hipoteko.

3. Človek v kolesju ideoloških spon

Nemška teološka revija *Publik Forum* je pod naslovom Prijatelji za dva dni ob obletnici začetka prve svetovne vojne objavila poučne slike božičnega premirja na fronti med Nemci in vojaki antante. Za dva dni so sovražni vojaki (ne ve se zagotovo, kateri so bili prvi, a verjetno so bili to Nemci) prestopili bojne črte, da bi »sovražniki« v miru nazdravili drug drugemu božični praznik. Nemški vojak je v svoje spomine na prvo svetovno vojno zapisal, da mu je šele ob petju božičnih pesmi prišla prav do zavesti absurdnost vojne morije. Po koncu premirja so namreč spet morali po-

² Romana Bider, vseposvojitev.si, na okrogli mizi v Novem mestu dne 5. 3. 2015.

stati »sovražniki«, se pravi: žrtve po brezsmiselnem diktatu vojne politike, ki je iz ljudi napravila trajne žrtve. (Baas 2014, 46–49) V svoj Dnevnik judovsko dekle Ana Frank, ko vsak dan trepeta za svoje in za življenje družine, zapiše tudi: »Židi čakajo, kristjani čakajo, ves svet čaka in mnogi čakajo na svojo smrt ... Uboge ljudi gonijo v klavnico kot čredo bedne, bolne, nemočne živine. Pa o tem raje ne bi govorila, ker me tlači mora zaradi mojih lastnih misli.« (Frank 2011, 94, 109)

Strahotne razsežnosti je dobilo žrtvovanje v revoluciji, saj je bila po prepričanju samih revolucionarjev revolucija izredno stanje. Uvedla je tako neznosne razmere, kakršnih doslej človeštvo še ni poznalo, zato so bili ljudje ob revolucionarnem dogajanju tako silovito zaprepadeni, saj se jim kaj takšnega še ni dogajalo. Čas revolucij in vojn je osupnil ljudi, kakor pravi v Grossmanovem romanu *Življenje in usoda* pisateljeva junakinja judovska zdravnica Sofja Osipovna: »Sama pri sebi se je celo čudila, ker je potrebno le nekaj dni, da je prešla obratno pot od človeka do umazanega in nesrečnega brezimnega živinčeta, oropanega svobode, medtem ko je pot do človeka trajala milijone let.« (Grossman 1995, 206)

Milovan Đilas (2013, 42) v svoji knjigi *Novi razred* prepričljivo pokaže, kako je komunistična revolucija – drugače od drugih – zahtevala velikanski vložek in številne žrtve za sorazmerno majhen izkupiček: »Po svoje je res; nobena druga revolucija ni zahtevala toliko izjemnih razmer; nobena druga revolucija ni obljubljala tako veliko in dosegla tako malo. Demagogija in napačno prikazovanje razmer sta neizogibni značilnosti komunističnih voditeljev, ker so prisiljeni obljubljati najidealnejšo družbo in odpravo vseh oblik izkoriščanja.« In Đilas nadaljuje, da komunisti ne morejo priznati tega, kar »so obljubljali pred revolucijo in med njo. Z njihovega stališča bi takšno priznanje pomenilo, da je bila revolucija odveč, da je bila nepotrebna. Seveda pa je karkoli takšnega zanje nemogoče.« (43) Zato revolucionarji vztrajajo, da se njihov napor in z njim njihove žrtve ohranjajo v *status quo*. Pred seboj imajo le revolucionarni podvig in ves scenarij je usmerjen v njegovo ohranjanje in vzdrževanje. Ne zanimajo jih osebe, pomemben je le revolucionarni izkupiček, tudi če je majhen v primerjavi z velikanskimi vložki in z njimi povezanimi žrtvami. Težko je torej vzpostavljati normalno družbo, če so bili dosedanja človeški vrednostni sistemi postavljeni na glavo. Človek lahko hitro napreduje na široki poti, ki vodi v pogubljenje, teže pa se vzpenja po ozki in zahtevni poti krepstnega življenja. Težko je enako hitro popravljati zablode, ki se zgodijo z nasilnim revolucionarnim obratom, v katerem nenadoma postanejo laž, ubijanje, kraja itd. vodila družbenega življenja. Jezusov rek to samo potrjuje: »Vstopíte skozi ozka vrata, kajti široka so vrata in prostorna je pot, ki vodi v pogubo, in veliko jih je, ki vstopajo po njej. Kako ozka so vrata in kako tesna je pot, ki vodi v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo.« (Mt 7,13–14)

4. Obraz smrtnika

Življenje pa prav in v polni resničnosti dojemamo, če se ozremo v človeški obraz, ki razodeva človeško stisko in bolečino. V tem smislu Levinas (1998) kliče k odgo-

vornosti, ki izhaja iz tega, da se nam drugi razodeva kot bitje, za katero smo etično odgovorni. V obličju se nam odpre neobgljenost, to je: potrebnost človeka v stiski in temini življenja. To stisko je nečloveško razplamtela krutost vojn, revolucij in drugih nasilnih posegov v človekovo življenje. Resnica človeka ne more mimo človekove neobgljenosti. Človek je krhko bitje, bitje za smrt, kakor je zapisal Martin Heidegger (1997), in življenje je umetnost umiranja, kakor so poudarjali srednjeveški teologi. A dokler človek sebi in drugim ne prizna te resničnosti, se tudi ne more odpreti drugemu, ker ima sebe za popolnega, absolutnega. Absolutni, posebno totalitarni sistemi so gojili in spodbujali to ujetost človeka v svoj lastni prav, v navidezno sposobnost, da lahko popolnoma obvlada resničnost in zagospodari svetu. Njihova filozofija je zanikala kakršnekoli meje, zato so toliko bolj omejevali druge oziroma so jih podredili svojim ciljem. Znotraj teh zamisli ni bilo prostora za sočutje.

Resnica življenja pa se prav odpira šele na bregovih večnosti v očeh smrti. To resničnost človeškega trpljenja in smrti so zavestno spregledali ali ignorirali tisti, ki so odločali v vojnah in revolucijah. Ignoranca in gledanje zgolj na sistemske cilje – na izpeljavo revolucionarnih, rasnih in drugih posegov – sta botrovala lahkomiselnim odločitvam vladajočih tiranov človeštva, da so žrtvovali množice za svoje cilje, ki so jih posvečevali z vzvišenimi cilji človeštva, razreda ali rase. Odločanje brez človeškega obraza ustvarja razrednega sovražnika in iz kabinetov odločevalcev seje smrt. (Bauman 2006)

Platon zato v svojih dialogih izraža trdno prepričanje, da se resnica človeka prav odpira šele, ko se osebno odpiramo resničnosti smrti. Ko Aksioh trepeti v smrtni grozi, ga Sokratu uspe utemeljeno (*logos*) in z upanjem na večno srečo prepričati v resničnost človeškega življenja, ko mu pravi: »Ko se vrata odprejo, reka Aheront in z njo (371c) Kokit sprejemata tiste, ki ju morajo prečkati in biti privedeni do Minosa in Radamantisa, (na kraj), ki se imenuje »Ravnina Resnice«. Tam sedijo sodniki, ki slehernega prišleka zaslišujejo, kakšno življenje je živel in s kakšnimi dejavnostmi se je ukvarjal, ko je prebival v telesu. In seveda se ni mogoče zlagati.« (Platon 2004 2:774; Platon 2004, 1:548: »Njihovo [se pravi duš, J. J.] veliko prizadevanje je, da bi videle Ravnino Resnice, kjer [Resnica] je ...« [Fajdros 248b]). Na drugi strani pa je to tudi »planota Pozabe« (skritosti: gr. *léthe*, Platon 2004, 1: 1252 [621a]), to pa nakazuje, da je resnica (gr. *alétheia*) zelo zahteven projekt, ki se najbolj izrazito preizkuša na bregovih večnosti, saj človek resnico življenja odkriva vis-à-vis smrti. Obenem pa kljub temu nima pregleda nad zadnjo resničnostjo, ki se mu bo – po Platonu – razodela šele v večnosti.

5. Razumevanje na poti k resnici

Gadamer v svojih študijah hermenevtike razlaga najprej metodo hermenevtike v zvezi z razumevanjem Svetega pisma. V sodobnih študijah zgodovine se dogaja pozabljanje (Diltheyjevega) zgodovinskega interesa: »Razumevanje je najprej razumeti se med seboj.« (Gadamer 1990, 183) Gadamer se sklicuje na Schleierma-

cherja in nadaljuje, da je cilj hermenevtike resnica, pot do nje pa se odpira z gramatičnimi postavkami in s psihološkim razumevanjem (189; 191). Schleiermacher namreč pravi, da je pomembna deležnost v »vseživljenju«, s tem pa hermenevtika posamezniku pomaga k resnici splošnosti. Ekstrema tujosti in zaupljivosti se relativizirata v vzajemnosti posameznikov, torej v dialogu (193). Pot do te vzajemnosti je metoda razumevanja. Vsako razumevanje je odprto v celoto oziroma se razodeva iz celote. Celota pa je odvisna od kulture, se pravi: vsi smo vpeti v neki določen (človeški) kulturni svet, ki nas na poseben način zaznamuje, čeprav je odločilen posameznik (posamičnik), kakor zatrjuje Primož Repar (2014), sklicujoč se na Kierkegaarda in na Gosarja. Brez posameznika ni ne razumevanja ne kulture. Z Wilhelmom Humboldtom pa Gadamer ugotavlja, da je posameznost »skrivnost, ki je nikoli ni mogoče (dokončno) razvozlati« (194). To postaja zanimivo, ko Gadamer odpre vprašanje v smer krščanske teologije o Sveti Trojici in zatrjuje, da je to skrivnost sama v sebi in se obenem razodeva nam (*emanatio intellectualis*; 427). Zato dober hermenevtični postopek lahko zagotovi celo boljše razumevanje posameznika, kakor se more dojeti on sam. Z drugimi besedami: sebe dobro oziroma bolje razumemo šele prek drugega.

Hermenevtika ima zato važno vlogo pri iskanju smisla in tako (celostne) resnice zgodovine. Odpira nam pomen kulturnega izročila in vprašanje stalnega »napredovanja« duha v zgodovini (Hegel) in s tem celovitega smisla zgodovine. Nasproti optimistu Heglu Gadamer z Jakobom Burkhardtom pozna tudi »mnoge temne napovedi« (214 sl.), to pa bi po Gadamerjevem mnenju lahko pomenilo celo »koniec zgodovine«. Se pravi: zgodovina ni le napredek duha, ampak je lahko tudi njegov padec ali morda celo zaton.

6. Zgodovina kot razumevanje sebe iz preteklosti

Gadamer navaja tudi knjigo *Weltgeschichte* Leopolda von Rankeja (1795–1886), v kateri avtor pravi, da si Boga predstavlja kot »tistega, ki celotno historično človeštvo gleda z višave in ga povsod enako vrednoti« (214). Nasproti temu stališču Gadamer trdi, da zgodovina ni »totalitetni« pogled, ki bi ga usmerjal Heglov pojem razvoja absolutnega duha. Ta pogled je doživel svojo materialistično-praktično izvedbo v marksizmu. Zato se v tranzicijskih deželah tako težko izkopavamo iz absolutnega totalitarnega oklepa. Zgodovina torej ne more biti utelešenje ideje po meri absolutnega človeka, razreda, nacije, saj bi to pomenilo neko brezosebno nedoločenost in »estetsko-panteistično komunikacijo« (217), ki so jo kritizirali že Heglovi sodobniki. V tem smislu Gadamer, sklicujoč se na Johanna Gustava Droysena in na Wilhelma von Humboldta, opozarja »na končnost človekovega dojetja zgodovine, ki temelji na osebi, ki svet razumeva raziskovalno« (219), torej nepopolno, v nenehnem dopolnjevanju. V zgodovinskem raziskovanju človek ne spoznava (predvsem) empiričnih zakonov, ampak »moralne sile« (221) in obenem svojo omejenost. Posameznik drugače lahko razume zgodovinsko dogajanje le iz celote, ki je tesno povezana s posamezniki. Razgled torej izhaja in se usmerja iz

omejenega posameznika, ne pa z božjega, se pravi absolutnega gledišča.

Gadamer preide na Diltheyjevo razumevanje zgodovine in ugotovi najprej, da podobno, kakor je Kant izpeljal kritiko čistega uma, tudi historični um potrebuje svoje kritično opravičenje. To je nov pristop k resničnosti prek »izkušnje« historične znanosti. Njeno izhodišče je vedno življenjska izkušnja. (230) Tu pa se pokaže nasprotje/napetost med filozofijo življenja in njeno znanstveno dojemljivostjo; to je lahko vir hermenevtičnega dojetja. Govorimo o vprašanju, kako lahko znanost (zgodovina) dojema življenjsko resničnost. Dilthey po Gadamerju odgovarja, da se končnost v umnosti uresničuje kot neskončnost, vendar ne absolutno kakor pri Heglu. Zato se končnost posebno pri izkušenem odpira razsežnostim celote in ustreznemu »sočutju« s celoto, to je dostojanstvo zgodovinarja, hkrati pa vedno govorimo o subjektivni odvisnosti, torej ne o »absolutnem védenju«. Gadamer drugače kritizira Diltheyjevo stališče, po katerem je mogoče dvoje stališč primerjalno vzporejati glede na sorodnost izhodišč, ker naj bi to dalo jasnejšo sliko zgodovinskega obzorja. (238) Po Gadamerju je historična zavest predvsem način samospoznanja« (239), torej samorazumevanja posameznika prek drugega, ne pa primerjava (enakih) stališč. Po Diltheyju ima prednost odnos med življenjem in védenjem (240) in zato je Dilthey po Gadamerju bliže historicističnemu posploševanju kakor strogemu upoštevanju življenjske subjektivnosti, ki se kaže v enkratnosti človeka kot posameznika. Šele tako pa se nam odpira resnica človeka.

7. Tu-bit: ti in jaz

Po Gadamerju napravi korak v to smer E. Husserl (1859–1938) s svojo fenomenologijo, katere glavni namen je, tematizirati življenje kot subjektivno objektivnost (253) in pokazati, da je »vsak Ti drugi jaz« (254). Znotraj tega najde Gadamer zelo uporaben pojem »obzorja« (horizonta, 250). V nadaljevanju opozarja na rešitve miselne obdelave življenja pri grofu Yorcku, pri Husserlu in pri Heideggerju. Heidegger nam prihaja naproti z zelo uporabno formulo časnosti, ki omogoča pristno dojetje »biti, resnice in zgodovine« (260) iz temelja življenja tu-bit i enkratnega posameznika. S časnostjo tu-bit i (Heidegger 1997) se po Gadamerju odpira resničnost človeške biti kot časne in vpete v absolutnost (časno) bivajočega. To izključuje vsako sistemsko/oblastno absolutenje (totalitarni sistemi) in povzdigovanje človeka ali tudi (samo)povečanje človeka in zahteva odprtost človeka v skrivnost. Človek je »pastir biti« (Heidegger 2003). Hkrati se vprašanje biti postavlja tudi v odnosu do nič, s tem pa se »poveže začetek in konec metafizike« (262). Obrat (*Kehre*) po Heideggerju (1997) pomeni, da umevanje ni nevtralna znanost, ampak vedno »prvotni izvrševalni lik tu-bit i, ki je bit v svetu« (Gadamer 1990, 264). Umevanje je »nova duhovna svoboda«. Človek, ki razume, lahko svobodneje uveljavlja svojo človeško bit v stvareh in v odnosih. To pa je pomemben sklep za zgodovinsko razumevanje. Tako namreč človek, ki razumeva, prihaja blizu resnici o sebi. »Zgodovinsko (razumevanje) ni prikrojevanje stvari glede na želje ali predodke ali sugestije močnih, pač pa ostane »primerjanje« stvari, *mesuratio ad rem*.«

(266) Za dosego tega je pomembno, da sta oba subjekta konkretna = zgodovinska, ne zgolj »ontična« (objektivna). Ker smo pozabljivi (zgodovinski), lahko preteklost ponavzročamo in se je tako znova in znova spominjamo. Prav tako smo del izročila, zato tudi težava pristopa resničnosti človeške preteklosti (tudi glede naše polpreteklosti), saj je odvisna od človeškega spominjanja. Zato nobena eksistencialna analiza ni absolutna; vedno je zgodovinska, ima svoje človeške omejenosti; pot do vsakokratne (eksistencialne) resnice je tako težka in zahtevna. (267)

Če govorimo torej o zgodovinski resnici, govorimo o resnici človeka kot omejenega bitja in tudi o njegovi zlomljivosti in nepopolnosti. Izogibati se je treba vsakemu triumfalizmu resnice, a tudi relativnosti resnice, ki bi pozabljala, da je resnica vedno resnica človeka, najbolj odprta v nagovoru drugemu (ti). Šele ob odprtosti drugemu lahko pridemo do resnice človeka. Tudi vsakdanja izkušnja nam potrjuje, da postajamo prisebni, če znamo prisluhniti drugemu in se v dialogu odpreti resnici človeka. Brez ti tako tudi jaza ni.

8. Resnica duhovne znanosti, ne empirija

Gadamer uvodoma ugotavlja, da je resnica proizvod naravoslovja. Ob tem je treba opozoriti, da so se marksisti, tudi jugoslovanski (Bošnjak 2011), nenehno sklicevali na znanstvenost svoje misli. A na področju duhovnih znanosti – po Gadamerju – »se zdi rodovitnost duhovno-znanstvenega spoznanja bolj sorodna uvidom umetnika kakor metodičnemu duhu raziskovanja« (Gadamer 1993, 38). Najprej opozarja na etos raziskovanja, o katerem pa vemo, da je v Sloveniji zelo pomanjkljiv (npr. preprečevanje dostopa do arhivskih virov!). Ovire tega svobodnega raziskovanja so pritiski (politične) družbe, gospodarstva, medijev itd. Govorimo o védenju o nas in o pripravljenosti, da se iz preteklosti kaj naučimo (*Historia magistra vitae!*). Sredstvo je vedno govorica, ki nam odpira pota zgodovinske resničnosti. V tem procesu je naše govorjenje razpeto med »solistiko in resnično filozofijo«, a ostaja nam le govorica oziroma dialog (*logoi*; 43).

Kljub temu da se resnica po Gadamerju danes meri po empiričnih znanostih, po katerih naj bi bilo »vse jasno«, je delež resnice ob tem idealu tudi skritost (*létheia*) biti, iz tega pa sledi, da je sestavni del vsakega, tudi znanstvenega govora tudi prikritost v nemoči govorice. Človek v sodbi (govorici) resnico resda razkrija (a-*létheia*), a je pomembna pot (*methodos*), kako pridemo do nje. To ni le (empirično) preverjanje (verifikacija), ampak je problem veliko bolj zapleten. Metoda je odvisna od (načina) spraševanja (52), kakor je posebno izpostavil pragmatizem, povzemajoč eksistencialiste, ki izhajajo iz osebkove (subjektive) omejenosti. Zato je pomembno »položajsko obzorje«, po katerem nas sedanjost nenehno odpira in določa v zgodovini in z njo, tako v preteklost kakor v prihodnost. Zato »se zgodovina piše vedno znova, ker nas sedanja (že) določa ... Prvenstvo vprašanja pred sodbo (*Urteil*) pomeni za hermenevtiko, da vsako vprašanje, ki ga razumemo, sami postavljamo. Stopitev sedanjostnega obzorja z obzorjem preteklosti je posel zgodovinskih duhovnih znanosti. Te pa počnejo s tem tisto, kar mi že vedno počnemo,

v tem, ko smo.« (55) Govorica je orodje, zato si je treba prizadevati, da ne govorimo drug mimo drugega. Pri tem nihče od nas ne obseže v svojem mnenju (*meinen*) celotne resnice, prav tako pa »naju oba lahko v najinem posameznem mnenju obsega celotna resnica« (56). Zato pomeni historično razmišljati, odpreti se preteklosti in jo prevesti v sedanost. Govorimo o »konkretizaciji smisla« (Gadamer 1990, 401). Da bi to zmogli, je treba gojiti umnost govorjenja: »V resnici se giblje, se mi zdi, če izhajamo iz smeri bistva govornice.« (421) Resnica je zato inkarnacija besede in pomeni tudi odrešenje. Zelo pomembna za Gadamerja je Avguštinova ugotovitev, da je poleg zunanje govornice še bolj »pomembna notranja beseda, ki je beseda srca« (423). S tem pa se odpira pot do Svete Trojice, ki nam pomaga šele prav doumeti bistvo človeka: odkriva se nam v skrivnosti Svete Trojice. Tako po eni strani premagujemo, kakor pravi Michael Novak (2006, 28–30), relativizem in na drugi strani zgolj oblastno (totalno) vzdrževanje in manipuliranje resničnosti, ki si podreja ljudi za svoje oblastne cilje. Zato je po Novaku nujen (globlji) moralni oziroma duhovni temelj, da lahko sploh pridemo do resnice. Razum je sredstvo medosebnega sporazumevanja in dogovarjanja, obenem nas to odpira presežni oziroma objektivni resnici, ki se nam po Gadamerju razodeva v Sveti Trojici. Po Novaku je lahko ta pot do resnice versko ali neversko motivirana,³ čeprav je po njegovem vera zanesljivejša pot do nje, saj »brez takšnih moralnih temeljev – se pravi brez zavezanosti večine državljanov moralnim navadam, zaradi katerih »svoboda« in »resnica« nista samo besedi na papirju, ampak zanesljivi težnji v moralnem življenju ljudstva – republika, katerakoli republika, težko traja dolgo. Naših pravic ne varujejo besede na papirju, ampak navade, ki kažejo spoštovanje resnice in ljubezen do urejene svobode.« (Novak 2006, 38) Še posebno pri reševanju tako zapletenih zadev, kakor sta genocid in teptanje temeljnih človekovih pravic, je globlji moralni oziroma duhovni temelj podlaga, da pridemo do resnice in do sočutja s človekom.

9. Sveta Trojica in resnica/skrivnost človeka

Gadamer opozarja na razliko med notranjo besedo človeka in besedo Svete Trojice, saj se nam polna resnica (o človeku) odkriva v duhovnem procesu (*emanatio intellectualis*; Gadamer 1990, 427). Človeška beseda je zato na poti in je nenehno ogledalo razmerij in odnosov. Čeprav je torej ta beseda nepopolna, ostaja stalna »pritika« duha, torej neke vrste pomožno sredstvo, da si nekako osvojimo zadeve, ki jih le Bog popolnoma dojema. Skozi Sveto Trojico beseda postaja polnost. Analogija med človeško besedo in besedo Trojice za Gadamerja pomeni, da je naša govornica vedno uperjena v izkustveno stvarnost, obenem pa navdihnjena prek človekove skrivnosti, ki je potopljena v skrivnost Boga: »Beseda ne izraža namreč duha, pač pa mišljeno stvar. Izhodišče je tvorba besede, je sam stvarni odnos (*species*), ki izpolnjuje duha. Mišljenje, ki išče svoj izraz, se ne nanaša na duha, pač pa na stvar.« (430) Človek je sposoben z besedo ujeti mnoštvo in povedati. To je spo-

³ Zahvaljujem se Ani Martinjak Rataj, da me je opozorila na to stališče Michaela Novaka.

sobnost govorice, da se po dogovoru zedinimo (gr. *kata synthéken*), z drugimi besedami, najdemo skupni jezik. Vendar človeški dogovor ostaja ne-dokončan, zato se resnici približujemo, jo odkrivamo v hermenevitičnem krogu, se pravi: prek partnerja(-ev), ki se mu (jim) odpiramo; Sveta Trojica nam je ideal tega komuniciranja. Le v prisebnosti, v pripravljenosti, pristno se odpreti drugemu, besede ohranijo svojo svetost, predvsem tako bit razumemo in dojamemo v spregovorjenem, »v govorici« (478).

Ta pot pa je zahtevna. »Ni nobenega razumevanja, ki bi bilo prosto vseh predsodkov, čeprav mora biti volja našega spoznanja usmerjena k temu, da bi se izognili »prekletstvu« predsodkov. V preiskovanju (tega problema, J. J) se je pokazalo, da gotovost, ki jo zagotavlja uporaba znanstvene metode, ne zadostuje, da bi nam bila porok resnice. To velja v posebni meri za duhovne znanosti, ne pomeni pa zmanjšanje njene znanstvenosti, pač pa nasprotno izkaz njene zahteve po posebnem človeškem pomenu, ki ga zastopa od pradavnine. Da pa v njenem spoznanju prihaja do izraza lastna bit spoznavajočega, označuje sicer zares mejo »metode«, ne pa (meje) znanosti. Kar orodje metode ne zmore, pa mora biti toliko bolj in je tudi lahko doseženo z disciplino vpraševanja in raziskovanja, ki zagotavlja resnico.« (494) K resnici in spravi torej ni moč priti zlahka, ker govorimo o ljudeh in o njihovem pristopu k svetu v medsebojnem dialogu, v govorici. Če je bil(-a) ta predolgo zatrt(-a), je ponovno razkrivanje resnice tem bolj zahtevno.

10. Resnica in sočutje

Resnica se torej odkriva samo prek drugega človeka. Človek je bitje, ki nastaja prek drugega in kot bitju govorice se mu to lahko zgodi le v dialogu z drugim. Večina problemov med nami ljudmi nastopi z izključevanjem drugega človeka in z neupoštevanjem sočloveka, saj so odločilni odnosi, oziroma le v govorici, v pogovoru in dialogu lahko odkrivamo temelje človeške biti.

Vsako sistemsko absolutenje človeka torej pomeni nasilno teptanje temeljev človeške govorne odprtosti. Posebno totalitarni sistemi so popolnoma poteptali to resničnost. Slovenija ima daljšo zgodovino takšnega prevzema. Začela se je z liberalnimi napadi konec 19. in v začetku 20. stoletja. Poglejmo napade liberalcev v Krekovem času, ko so ga ozmerjali za revolucionarja v talarju. Če človek bere *Slovenski narod* na prelomu iz 19. v 20. stoletje, je presenečen nad temi žolčnimi napadi, ki jih poznamo kot kulturni boj. Očitno je bila to psihološka vojna, ki ima svoje psihološke usedline v zatiranju osebne slabe vesti tistih, ki so zapustili (katoliško) vero in so se tem bolj ognjevitro borili zoper njo. Podoben fenomen zasledimo pri odpadnikih od naroda v tujih okoljih, ki postanejo najbolj zagrizeni nasprotniki svojega naroda (npr. nemškutarji na Koroškem). Očitno pri liberalcih lahko govorimo tudi o zanikanju verskega čuta in zdi se, da Slovenija postaja danes skupinska patologija, ki ni zmožna ozdravitve v svojih koreninah. Liberalci so s svojo idejno vlogo v revoluciji postali tudi nosilni steber proticerkvene propagande in gonje in izključevanja drugačnih.

Ali nas je stiska vojne in revolucije res naredila bolj prisebne, se sprašuje Primož Repar, ki ob presoji Gosarjeve vloge med Slovenci zapiše: »Vsaka preobrazba, ki poseže v družbo, je seveda že s tem družbena, pa vendar je temelj novega družbenega reda v posamičnih preobrazbah, v zgledih posamičnosti in zato so lahko najbridkejši časi tudi najbolj božji. Eksistenco namreč najbolj opredeli čas stiske, ko pride do izraza človeška resnica, ki je tako travmatična, da se je ne da vzeti pod univerzalnost smisla, temveč mu nenehno kljubuje. V najtemnejših dnevih in nočeh obupa pa se torej lahko sproži upanje. Toda le kakšno upanje je mogoče po izkušnjah shoah ali Hude jame ali brezen Kočevskega roga ter podobnih izrazih skrajne groze nezaslišanega zla?« Gosar na to odgovarja z naslovom knjige, ki izide sredi vojne vihre, ko so se demoni zla razmahnili in preželi vso stvarnost: *Eden je gospod*. Ko Gosar spregovori o hudih posledicah materialistične kulture in mamonizma v svoji dobi, pravi, da je ta fenomen zajel skoraj celoto družbeno življenje, na individualni, družbeni, še posebno pa na javni ravni. Vse mišljenje in hoteenje, ki polnita človeška srca, sta sprevrženi. Gosar sluti »nevarnost nadvlade skrajno razčlovečenih sil, ki se že nakazujejo« (Repar 2014, 156–7).

Razbesnele sile lahko pomirijo le posamezniki, ki jim je uspelo najti v sebi mir, da bi imeli dovolj prostora za sočutje s ponižanimi in razžaljenimi. Moč prisebnih posameznikov pa je tudi pot iz ujetosti v sužnost celega naroda. Ali bodo torej slovenski prizadeti posamičniki našli tudi družbeno priznanje in s tem razrešitev svoje vsestranske prizadetosti? Pot do tega je v odkrivanju resnice in sočutje s človeško usodo vseh žrtvovanih. Posvojimo jih, da bomo tudi mi postali ljudje! Voditelj armenske Cerkve, patriarh (katolikos) Karekin II., je armenske žrtve razglasil za svetnike in tako njihovo travmo dvignil na nebeški oltar. Sočutnost svoj dialog najbolje sklene v predanosti Bogu, od katerega lahko pričakujemo blagoslova, miru in odpuščanja. A tako popolno sočutje temelji na priznanju zgodovinskih resničnosti in na obžalovanju človeških zablod ter na iskrenem prizadevanju za polni dialog o dogajanju.

11. Sklep

Človek kot individualno bitje, kot posameznik (posamičnik, kakor pravi Repar, sklicujoč se na Kierkegaarda), je podlaga za iskanje resnice. To lahko razumemo v dvojnem smislu: 1. Človek kot posameznik je iskani vir resnice, kajti resnica je resnica človeka. 2. Človek je kot umsko bitje iskalec resnice, saj je prav njegova umska sposobnost sredstvo iskanja resnice, obenem pa tudi stalni križ, ker človek ne more dokončno odkriti svojega sveta in zato ostaja na poti k resnici. Smrtnost ga nenehno kliče k vdanosti in pripravljenosti, da svoje življenje sprejme kot omejeno in nepopolno in ga odpre na bregovih večnosti.

Človeku se resnica odpira le prek drugega. Posamičnik nas uvaja v skrivnost človeka; še posebej je to prizadeti, odrinjeni, trpeči posamičnik, kakršen je bil oni na križu v Jeruzalemu. Če smo pripravljeni sprejeti sporočilo njegove zgodbe, smo blizu človeški izkušnji in odprti za svet (trpečega) človeka in njegove govorice. Lju-

dje, ki jim je bil preprečen običajni vstop v človeški svet (npr. otroci, ki so odraščali pri živalih, pa tudi številni nasilno prizadeti v prvih letih življenja), ne morejo priti – ali skrajno težko pridejo – do resnice svoje človeškosti. Večina ovir na poti k človeškosti je tesno povezana z ovirami pri komunikaciji oziroma srečevanju z drugimi. To velja tudi za zapleteni zgodovinski uvid. Povsod ljudje drug drugemu osebno ali celo sistemsko načrtno ali prek številnih naključij postavljamo – hote ali nehote – ovire in drugim preprečujemo vstop v svet človeškosti. Zato ostajamo na (pol) poti do človeškosti oziroma do resnice človeka. Le odprt hermenevitični krog, ki se nenehno pogloblja in utrjuje v dialoški, izmenjevalni človeškosti, omogoča odkrivanje resnice. Ker je človek smrtno bitje, pa se resnica prav razodeva šele v smrti oziroma razpoloženju umiranja, ki omogoča, da posamičnik oziroma smrtnik svoje življenje sprejeme kot omejeno in umrljivo. Zato se v skrivnosti Sve-te Trojice zrcali človeškost. Ker je marksizem razumel človeka kot večnega, ki bo kot kolektiv trajal, mu ni bilo mar posamičnik in tudi ne njegova smrtnost. Resnica človeka je dojemljiva v sočutju s smrtnim človekom in z njegovo nenehno ranljivostjo, ki se lajša v medsebojnem vzajemnem odnosu. Dialog oziroma hermenevitična odprtost drugemu napaja človeka s človekostjo in ga postavlja v ogledalo človeka po podobi Jezusa Kristusa v Sveti Trojici. Zato je razumljivo, da Michael Novak poudarjal, kako težko je uresničevati človeškost brez zaupljivosti v Boga.

Reference

- Baas, Dirk.** 2014. Freunde für zwei Tage. *Publik-Forum*, št. 24 (19. 12.):46–49.
- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: SZ Claritas.
- Bošnjak, Branko.** 2011. *Povijest filozofije*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Dežman, Jože.** 2014. Etično-personalistični pristop k popravni krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Dilas, Milovan.** 2013. *Novi razred*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Frank, Anne.** 2011. *Dnevnik Anne Frank*. Ljubljana: MK.
- Gadamer, Hans Georg.** 1990. *Gesammelte Werke*. Zv. 1., *Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- . 1993. *Gesammelte Werke*. Zv. 2., *Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- Grossman Vasilij.** 1995. *Življenje in usoda*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin.** 2003. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: SM.
- Lévinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Novak, Michael.** 2006. *O gojenju svobode: Razmišljanja o moralni ekologiji*. Ljubljana: Študentska založba.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Ranke, von Leopold.** 1826. *Weltgeschichte*. Zv. 9. Berlin und Leipzig: von Dander und Humblot.
- Reddemann, Luise, in Eva Baumann-Lerch.** 2015. Die Kraft, trotzdem zu leben. *Publik Forum*, št. 1 (16. 1.): 40–44.
- Repar Primož.** 2014. Eksistencialni pečat Andreja Gosarja. V: Martina Pavlikova, Primož Repar in Michal Valčo, ur. *In Search of Meaning. Current Topisc in Philosophy and Religion*, 143–172. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,211—220
 UDK: 37.015:159.942
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 06/2015

Stanko Gerjoli

Od vzgoje za empatijo do vzgoje za resnico

Povzetek: Komunizem je zarezal globok prepad med časom pred revolucijo in časom po njej in tako ljudi iztrgal iz zgodovinskega in medgeneracijskega konteksta. Prihodnost je gradil na nasilju in potvarjanju resnice. S svojo teroristično ideologijo in z močnim represivnim aparatom je večinsko prebivalstvo degradiral na raven odvisnikov, na kateri so mnogi iskali svoje lastne pragmatične koristi. Iz generacije v generacijo je tako laž postajala vse bolj sprejemljiv način vedenja. Dejansko je laž postala naravna zaveznica in spremljevalka vsakdanjega življenja, ki se je »udomačila« celo v družinski komunikaciji. Generacije po demokratičnih spremembah po eni strani želijo gledati v prihodnost, po drugi strani pa v sebi še vedno nosijo nerazčiščeno preteklost. Agresivnost in apatična dezorientacija, ki ju zaznavamo predvsem pri mladih, to le potrjujeta in vabita k razkrivanju resnice. Mladi pričakujejo od »preteklosti« priznanje zgrešenih dejanj in senčnih strani življenja, da bi lahko odpustili in tako ponovno postali zgodovinska bitja. V ta kontekst sodi pristna empatična vzgoja z ustrezno refleksijo, ki vključuje delo z odraslimi in z mladimi. Empatično učenje je pot, ki pomaga razumevati in sprejemati nepotvorjeno življenje.

Ključne besede: totalitarizem, vzgoja, resnica, laž, empatija

Abstract: **From Upbringing for Empathy to Upbringing for Truth**

Communism drew a deep chasm between the time before and the time after the revolution and thus forcibly withdrew people from their historical and intergenerational context. It built its future on the basis of violence and distortion of truth. Through its terrorist ideology and strong repressive apparatus it degraded the majority population to the level of dependents, where many sought their own pragmatic advantages. Lie increasingly became the acceptable way of behavior from one generation to the next; in fact, it became a natural ally and companion of everyday life and even found its way into family communications. The generations raised after the democratic changes wish to look into the future on the one hand while they still harbor unresolved past on the other. Aggression and apathetic disorientation, which we observe particularly among the young, only serve to confirm this and make it imperative to unveil the truth. The young expect from the older generations an admission of misguided past actions and dark sides of life, so that they could forgive and thus become historical beings again. This context calls for genuine empathic upbringing with appropriate reflection for youths as well as adults. Empathic upbringing helps understand and accept unadulterated life.

Key words: Totalitarianism, upbringing, truth, lie, empathy

1. Totalitarizem – sovražnik resnice

Vzgojni in izobraževalni sistemi so, vključno s svojimi metodami, sredstvi, cilji, učnimi načrti in strategijo izvajanja, tesno povezani s političnimi sistemi. Nekako je vzgojni in izobraževalni sistem odsev ali podsistem političnega sistema.

Politični sistem, ki je v bistvu enosmeren, kontrolen, enoličen, ozek in vase zaprt, v svojem prostoru omogoča prav tako le enako enosmerno, kontrolirano, ozko in zaprto vzgojo in izobraževanje. Takšen sistem po eni strani proizvaja fanatične privrženke, po drugi pa nasprotnike in sovražnike. Čim več je v družbi – z vidika političnega sistema – diskvalificiranih in odpadlih »sovražnikov«, tem ožje je obzorje sistema oziroma ljudi, ki govorijo in vzgajajo v njegovem imenu (Kupffer 1974, 132–133). V takšnih primerih se nezaželeno kaj hitro spremeni v nedovoljeno oziroma prepovedano, argumenti moči pa nadomestijo moč argumentov. Argumenti moči za svoj obstoj navadno potrebujejo obstoj sovražnikov, saj bi brez njih izgubili svojo relevantnost.

Iz zgodovine in iz današnjega časa poznamo diktatorje, ki z brutalnimi sredstvi branijo svoje pozicije moči. Pravzaprav je za vsako diktaturo značilno, da uporablja vsa razpoložljiva sredstva za obvladovanje vseh, ki jo ogrožajo. Toda kljub temu obstajajo razlike med diktaturo in totalitarizmom.

Diktatorji želijo navadno svoje sovražnike z nasiljem obvladati, totalitarizem pa jih poleg tega hoče tudi notranje, duhovno in duševno spremeniti; to pomeni, da totalitarizem s svojo ideologijo presega diktaturo (Bracher 1980, 3066). Totalitarizem gradi ideologijo, s katero svoje nasilje in brutalnosti tudi teoretično opravičuje in uveljavlja (Arendt 1967, 339; Juhant 2010, 234; 259). Poleg tega ideologija ne skrbi le za obvladovanje zunanjih sovražnikov, marveč sama proizvaja tako zunanje kakor notranje sovražnike. Nosilec totalitarizma gre za to, da sistematično iztrebljajo samostojne osebnosti in vse ljudi naredijo za odvisnike sistema (Stres 1996, 105). Tako postane ideologija nosilni steber, ustava in »etični kodeks« brutalnih in nečloveških dejanj.

V ožjem pomenu sta znana predvsem dva totalitarna sistema, nacizem in komunizem (Bracher 1980, 3066). Za oba velja, da sta v svojo ideološko podstat vključevala prevzgojo mladih generacij (Schubert-Weller 1993, 54). Kljub različnim zgodovinskim in družbenim okoliščinam je tako življenjska situacija v nekdanih komunističnih deželah povsem primerljiva s kontekstom povojne Nemčije – s to razliko, da je komunizem trajal neprimerno dlje in s tem onesnažil več generacij.

V totalitarizmu, ki redno in totalno nadzira vzgojne sisteme, njegovi nosilci diferencirajo vso življenjsko realnost na »našo« in na »tuyo« oziroma sovražno, ljudi pa na »naše« in na »sovražnike«.¹ Tako se v politiki in v vzgojno-izobraževalnih programih in učbenikih najdejo »mi« in »drugi«, ki so praviloma pojmovani in okarakterizirani kot sovražniki. Ta izsiljena polarizacija družbe in življenja v njej je bila značilna tako za dogajanje v javnosti kakor za pedagoško delo (Vodičar 2011).

¹ Ko je po znanem scenariju po vsej Vzhodni Evropi z revolucijo prevzela oblast komunistična partija, je kar najhitreje poskrbela, da je Cerkev postala deklarirani »notranji« sovražnik vsega, kar je veljalo za napredno (Juhant 2010, 165).

Iz analize takratnih učbenikov je mogoče ugotoviti, da polarizacija družbe ni nastajala po naključju in nenamerno, marveč je bila načrtovan projekt komunističnega vzgojnega in izobraževalnega koncepta,² čeprav se je ta koncept načelno in formalno vedno prizadeval za homogenizacijo in strpnost v pedagoškem delu. Drugače pa je razdvojenost med »besedo in dejanjem«, med navidezno in dejansko resničnostjo, med teorijo in prakso na vseh življenjskih področjih v obdobju komunizma ena od njegovih temeljnih značilnosti, ki ponazarja njegovo notranjo konfliktnost in krhkost.

Vzgojni in izobraževalni programi, ki so ustvarjali ideološko razdeljeno in nerealno sliko stvarnosti in obljubljali namišljeno prihodnost, so naravnost silili po eni strani k površnosti in zlaganosti, po drugi strani pa k agresivnosti. Nasilna ideološka diferenciacija in agresivna ateizacija sta tudi Cerkev kot domala edino ne povsem obvladljivo alternativno združenje »silili« v oblikovanje svojega lastnega vzgojnega koncepta vzgoje, ki je v očeh učencev deloval kot »vabilo« k preziru in ustvarjanju sovražnikov (Baloban 1982, 280).

Čeprav je bil vseskozi politični totalitarizem tisti, ki je za svoj obstoj potreboval sovražnike, se je v tem obdobju tudi v Cerkvi pokazalo, da je prek etiketiranja »sovražnikov« lažje promovirati svoja stališča kakor v vrednostno nezainteresiranem liberalizmu. Fundamentalizem šolske ateistične vzgoje je tako provociral fundamentalistično naravo tudi v oznanjevanju in vzgoji, saj so učenci večinoma dojemali stališča Cerkve kot fundamentalistična, tudi če so bila posredovana le kot stališča Cerkve. Res pa je, da se v takratni katehetski literaturi najde kar nekaj stališč, ki so napisana v podobni logiki, kakor so jo uporabljali šolski učbeniki in priročniki (Gerjolj 1997, 141–144). Ta s sovraštvom prepojena fundamentalistična dvojnost je imela pogosto za posledico, da so se mladi notranje distancirali od obeh vzgojnih institucij in z njima emocionalno le delno sodelovali.

Dvotirnost vzgoje se je kazala tudi na stopnjah iniciacije. Elementi totalitaristične iniciacije in cerkvene zakramentalne kateheze so si bili v vseh nekdanjih komunističnih državah med seboj neverjetno podobni in so se celo časovno ujemali.³ Komunizem je prevzel večino socioloških značilnosti Cerkve in jih prilagodil svojim potrebam in ideologiji. Bolj kakor v uspehu komunističnih iniciacij so se izražale posledice v tem, da so otroci, mladi in njihovi starši tudi zakramentalno uvajanje v krščansko življenje doživljali dokaj površinsko in neresno.

Komunizmu ni uspelo človeka spremeniti in ga prikrojiti svojim totalitarnim normam in zahtevam. Uspelo pa mu je toliko razčlovečiti človeka, da se sedaj teže samostojno in odgovorno odloča in zastopa svoje mnenje. Pokomunistični človek

² Kvantitativna analiza družboslovnih učbenikov pokaže, da je v osemdesetih letih vsebina, ki je podpirala ideološko diferenciacijo in s tem ustvarjala »sovražnike«, z ideološkimi sporočili prežemala kar 43,35 % enot družboslovnih učbenikov, na zadnji stopnji obveznega izobraževanja pa je bilo takšnih vsebin celo nad 50 % (Gerjolj 1997, 34–35).

³ Po »socialističnih krstih« je bila na primer v času komunizma zelo znana takratna Vzhodna Nemčija. Druge iniciativne korake, ki so spominjali na cerkvene zakramente (npr. prvo sveto obhajilo – sprejem v cicibane, birma – sprejem v mladinsko organizacijo), pa so uporabljali v vseh komunističnih državah Vzhodne Evrope (Gerjolj 1997, 145)).

nima občutka za odločitve in nima vrednotne usmeritve, saj je bil iztrgan iz zgodovine in iz konteksta, ki bi mu dajal občutek dejanskih odločitev in odgovorno sprejemanje posledic. Človek, ki je pogosto in dolgo časa deležen sprevržene komunikacije, »programira« svoje nevrobiološke procese tako, da se tega tudi sam »navadi« in mu laž postane nekaj normalnega in naravnega (Bauer 2006, 33). Ob tem se resda občasno počuti nelagodno, a ne ve, od kod to prihaja. Tako se pri vseh generacijah čutita neka določena življenjska praznina in kriza identitete (Kompan Erzar in Erzar 2012, 259). Vse to je čutiti tudi pri verskih učiteljih, katehetih in katehistinjah, še bolj pa pri starših in pri drugih vzgojiteljih. Po eni strani jih nekdanje doživljanje dvotirne vzgoje sili v površno, a hkrati fanatično institucionalno odločanje, ki proizvaja »sovražnike«, po drugi strani pa zlasti mlade zaradi nastale praznine privlačijo sekte in različna združenja in duhovnosti, ki se prav tako ob podpori režimsko vodenih javnih medijev popularizirajo na podlagi polresnic.

2. Potvorjena empatija in prepad med generacijami

Pri iskanju resnice pomenijo velik izziv medgeneracijski odnosi. Starši današnjih mladih so po spremembah padli v svojevrsten vakuum, ko pogosto niso sposobni pristne in iskrene komunikacije s svojimi lastnimi otroki. Velika večina staršev je – posredno ali neposredno – sodelovala s totalitarnim režimom in ga podpirala ali vsaj vzdrževala, saj je le tako lahko pričakovala od njega neke določene koristi. Goljufanje ter laž in izmikanje so bile »kreposti«, ki so sestavljale »javno dobro«. Otroci so to ravnanje empatično opazovali in ga vedno znova ponotranjili, hkrati pa kot kompulzivno ponavljanje prenašali iz roda v rod (Bauer 2006, 26).

Po spremembah so se ti isti ljudje znašli v novem položaju s starimi navadami. Nekateri so se fanatično spreobrnil – to so otroci občutili kot svojevrsten teror, saj so v podobne spremembe neredko silili tudi nje. Marsikdaj pri osebnostnih spremembah ni bila pomembna resnična spreobrnitev, marveč iskanje novih koristi. Zlasti tedaj mladi še vedno znajo staršem in starim staršem očitati, da so nekdanj služili enemu »gospodu«, sedaj pa nenadoma hočejo drugemu, v obeh primerih pa iščejo zgolj koristi.

Staršem in starim staršem v tem položaju ni lahko. Soočajo se s spoznanjem, da so – nekateri več desetletij – živeli na način in za vrednote, ki so se čez noč sesule. Sedaj čutijo, da so večino svojega najbolj ustvarjalnega življenjskega obdobja živeli v prazno in za nekaj, kar danes nima več nobene veljave. To spoznanje je vsekakor težko sprejeti.

Starši na ta izziv različno reagirajo. Manjšina je ta vprašanja uspešno predelala in skupaj z otroki zaživela novo življenje. Druga skupina ponovno oziroma še dalje nostalgичno hvali stari režim in beži pred spoznanjem in priznanjem svojih lastnih napak. Tretja, največja skupina pa beži pred konflikti z mladimi in jim skuša v vsem ustreči, samo da ji ne bi postavljali neprijetnih vprašanj. Tako razvajajo svoje otroke in jih vežejo nase, čeprav čutijo, da to za prihodnost otrok ni dobro (Adams

2013, 105–108). Kljub temu vztrajajo v tej držī, saj imajo od nje oboji korist: otroci daleč v odraslost »spoštujejo« in hvalijo svoje starše, starši pa si kupujejo njihovo naklonjenost.

Ne glede na njihove odzive prepoznavajo mladi v odraslih površnost in pragmatičnost, kajti vedo, da človek svojih notranjih drž in prepričanj ne more *ad hoc* spremeniti. Zanje so postali odrasli neprepričljivi in irelevantni. Stališča odraslih, celo svojih lastnih staršev, neredko zasmehujejo in zavračajo. Sprejemanje zaigrajo le takrat, ko zaslutijo, da se jim obeta neposredna korist. Zaradi »sprejemanja igre« pogosto zapadejo v apatijo in v množici polresnic oblikujejo fanatična stališča in se izživljajo v agresivnosti. S tem namreč nadomeščajo pomanjkanje svoje lastne identitete, občutka zdrave pripadnosti in smiselne vrednostne orientacije (Bauer 2006, 138).

Ko ugotavljamo, da se v pokomunističnih okoljih množita agresivnost in kriminalnost med mladimi, velja pripomniti, da se to ne dogaja zato, ker se mladi ob odraslih ne bi počutili razumljenih, marveč prej zato, ker se odrasli bojijo neprijetnih vprašanj in niso sposobni relevantnega vzgojnega »upora«. ⁴ Zaradi ugodnosti in pragmatičnih uspehov so se namreč starši naučili izmikati izzivom in »empatično« igrati harmonijo, tega pa mladi ne morejo sprejeti (Kristeva 1991, 75). Mladi namreč ne prenešajo izmikajoče se komunikacije (Schellenbaum 1993, 84). V spremenjenih razmerah se komunistično odrasli ne morejo izogniti očitkom, da so s svojim pragmatizmom podpirali sistem, ki je bil nečloveški in nehuman, pokvarjen in celo zločinski. ⁵ Tovrstni pritiski jih jezijo, prek ponotranjenja jeze pa jih silijo v apatijo in v depresijo (Hunt 2008, 101). Tako v nekdanih komunističnih državah velja ugotovitev, da je apatičnost najprej problem odraslih in šele nato mladih. ⁶

Drugi razlog za oteženo komunikacijo in iskanje resnice je povezan s prikritimi in zamolčanimi brutalnimi dogodki po drugi svetovni vojni. Številni otroci so takrat ostali brez staršev in sorodnikov. Veliko je bilo pobitih, mnogo jih je emigriralo. Ker so bili večinoma na »napačni strani«, o njih ni bilo dovoljeno govoriti. Starši z »napačne strani« so celo svojim lastnim otrokom prikrivali svoje zgodbe in jim posredovali le polresnice, kajti strah pred šikaniranjem v šoli in v javnosti je bil premočan. Ko pa so otroci deležni polresnic in izmikanja svojih lastnih staršev, se v njih poruši temeljno zaupanje in naseli apriorni dvom v vse, kar posredujejo odrasli (Ross in Nisbett 2011, 213–214). Govorimo namreč o psihični zlorabi, ki otroka oropa psihične stabilnosti in mu onemogoči naravno odraščanje in socializacijo.

Mnogi mladi so takrat čutili ta zgodovinski vakuum, a so bili v močni ideološki evforiji brez ustrezne opore. Pod ideološkimi pritiski so se v totalni odvisnosti prelevili v »delavsko maso«, s katero je bilo lahko manipulirati. Zlasti otroci vernih

⁴ Pri nekem »soočanju generacij« so mladi kot prvo postavili staršem vprašanje: »Zakaj se nas bojite?« Okrog tega vprašanja se je potem vrtela celotna komunikacija.

⁵ Te okoliščine so primerljive s situacijo po padcu nacizma v Nemčiji, ko so prav tako mnogi »moralni« priznati, da so s svojo pasivnostjo tiho »podpirali« nastajanje in razširjanje zločina (Baake 1993, 118).

⁶ Pri neki pilotski raziskavi so študentje ugotovili, da odrasli nad 72 % komunikacije namenijo negativnim sporočilom.

staršev so prezirali vse, kar je bilo povezano z njihovimi družinami, ki niso imeli »čiste« preteklosti.⁷ Starši so morebitno versko pripadnost skrivali; to so komunistični ideologi tolerirali, a so jim hkrati subtilno sporočali, da se s tem spuščajo v dodatno odvisnost. Čeprav so otroke kljub temu pošiljali k verouku, sami z vero in s Cerkvijo vsaj javno niso želeli imeti nobenega stika, mnogi so se v javnosti celo norčevali iz religioznega življenja. Tako so morali otroci sodelovati pri vzgojnem procesu, ki so ga javnost, šole in celo starši zaničevali in prezirali, to pa otroka potisne v pravi konglomerat psihičnih zlorab (Juhant 2014, 166–170).

Starši, ki so bili rojeni v tem konglomeratu neurejenih in neizživetih primarnih odnosov, imajo sedaj otroke in pri tem v nekoliko spremenjenih razmerah ponavljajo napake svojih staršev. Tako se na primarni ravni srečujejo generacije neiskrenih odnosov in tej identitetni zmešnjavi sodobna mladina želi narediti konec. Ker se – kakor omenjeno – starši izmikajo soočanju s svojo lastno preteklostjo in z mladimi, je agresivnost edina pot, s katero mladi lahko opozorijo nase in povedo, kaj si mislijo o »empatičnih prednikih«.

3. Resnica osvobaja

Odraslim je najprej treba omogočiti, da najdejo stik s preteklostjo, da postanejo zgodovinske osebnosti in si na tej podlagi oblikujejo svojo lastno identiteto. Mladi jih s svojo agresivnostjo silijo prav v to dejanje, ki pa je nedvomno težko in zahtevno. To je pravi »boj z Bogom«, kakor ga opisuje znana biblična pripoved o starozaveznem Jakobu (Gen 32,22–32). Ko si upamo to pripoved približati in interpretirati kot naše notranje dogajanje, postane nadvse aktualna in ključna za medgeneracijsko komunikacijo v postkomunističnem okolju. V njej ponudi Jakob zgled korenite transformacije na poti individualizacije (Kille 1995, 43): v globini duše dramatično doživljamo dinamiko sprejemanja in zavračanja. V mlinu te napetosti svojo lastno preteklost človek tako predela, da iz nje izide in živi kot drugačna, v odnosu do preteklosti individualizirana in integrirana osebnost.

V mitoloških in religioznih pripovedih ima reka navadno vlogo ključnih momentov, mejnih situacij in izzivov po spremembah (Bucher 1992, 17–18; 41; Höfer 1993, 138). Šele na drugi strani reke vidimo priložnost za nov začetek in novo življenjsko obdobje (Kille 1995, 49). Podobno kakor Jakob so slovenski komunisti s svojim »sestopanjem z oblasti« prepeljali na drugo stran »žene in otroke«, sami pa kar ne morejo čez in so še vedno na bregu preteklosti. Iz tega ozadja dajejo navodila »na drugo stran« in vabijo nazaj v zlagano in potvorjeno preteklost. Ob tem poudarjajo, da preteklost niti ni bila slaba. Pred očitnimi slabimi dejanji pa se izmikajo in pretvarjajo, da zanje niso vedeli in zato niso odgovorni.

⁷ Izražanje prezira do staršev in do sorodnikov je bilo v šoli in v javnosti vedno ovrednoteno kot »posebno pogumno dejanje«. To je najbrž povezano z dejstvom, da so komunisti ustvarjali strah in sovraštvo kolektivno in na kolektivni ravni. Že takoj po vojni pogosto zasledimo, da niso iskali in pobijali individualnih »sovražnikov«, marveč so iztrebljali cele družine, ne glede na osebno »krivdo« (Dežman 2014, 613).

Pred reko ima Jakob le dve možnosti: ali se boriti za to, da sprejme svojo grešno preteklost v vsej resničnosti, brez opravičevanj in olepšav in stopi čez reko v drugačno, spremenjeno prihodnost, ali pa zbeži pred tem bojem in se pretvarja, kakor da ta »pokvarjena preteklost« ni njegova, saj on »ne more biti tako pokvarjen«. Če se odloči za drugo varianto, se dejansko vrne nazaj v boleče ponavljanje preteklosti in v varanje samega sebe. Svojih bližnjih mu namreč ne bo uspelo varati vse življenje, saj mu bodo prej ali slej prenehali verjeti.

Za »nekim možem«, ki preraste v angela in celo Boga, se torej skriva njegova grešna preteklost, se pravi: senčna stran osebnosti (Loder 1998, 302). Spusti se v boj z njo in občasno se mu zdi nemogoče, da bi jo sprejel. Njegova preteklost se mu prikazuje močna kakor Bog in boji se, da ga bo premagala in uničila. Včasih se res sramujemo svojih lastnih dejanj in si jih ne priznamo, a jih prav zato za svojim lastnim hrbtom venomer ponavljamo. Priznanje nas bo uničilo, zrušili se bomo sami pred seboj, se bojimo. Zlasti javno priznanje nas bo premagalo, zatrla bo našo podobo in vzelo »dobro ime« ipd., navadno utemeljujemo svoj strah. Jakob se je vse dotlej tolažil s takšnimi in podobnimi lažmi. Končno spoznava, da brez srečanja z resnico ni odpuščanja in sprememb. Tako je osebnostna rast nujno povezana s sprejemanjem in integriranjem svojih lastnih senc (Corey 1995, 9), šele potem jih lahko predelujemo in spreminjamo.

Jakob mora najprej sebi, potem pa tudi družini in javnosti povedati resnico o preteklosti. Prav ta dolžnost čaka povojne generacije. To jih bo ranilo in jim »izpahnilo kolk« (Gen 32,25). V očeh svojih lastnih družin in javnosti ne bodo več brezhisbni in popolni, marveč ranjeni, ranljivi in kruljavi. Njihova podoba bo močno »šepala«.

Zanimivo, kako Jakoba proti koncu boja, kakor Jezusa v puščavi, preteklost skuša in sprašuje po imenu. Za vprašanjem po imenu se skrivajo dvomi, ali priznati in povedati vso resnico ali tvegati in raje vso zadevo nekoliko opravičiti (Höfer 1993, 138). Kljub izčrpanosti brez pomislekov odgovori in pove, da je »Jakob« – držalec pete, prevarant in goljuf (Hartley 2000, 236). Z izpovedjo imena se postavi pred ogledalo in si pogleda v oči. Brez omahovanja prizna in sprejme svojo lastno »zrušenost«, iz katere takoj začne poganjati nov človek.

Jakob je izšel iz tega bojevanja ranjen in pohabljen, a končno resničen in integriran v novo okolje. Čeprav je »kruljav«, je vesel, ker se mu ni treba več skrivati in pretvarjati. Sedaj tudi ve, da je celovito in neselektivno sprejemanje sebe pogoj za zdravljenje življenja in odnosov (Cloud in Townsend 2001, 153). Končno si upa biti pred seboj, pred Bogom in pred družino takšen, kakor je v resnici: Jakob, ki se spreminja in postaja Izrael.

Prav v ta »boj« potiskajo mlade generacije odrasle v postkomunističnih državah in odrasli ga bodo »moral« opraviti, če želimo imeti zdravo prihodnost. Nedvomno so bile politične okoliščine po posameznih državah dokaj različne, a vendar je dejstvo, da je povsod veljal totalitarizem, kateremu so se – tudi zaradi boljših položajev in pragmatičnih koristi – mnogi podrejali. V tem kontekstu ne postavljam v ospredje političnih prevratov, ki najbrž res niso bili možni, marveč postavljam pred

ogledalo človeka kot posameznika: prepustil se je logiki laži, da je laže živel. Mladi bodo odrasle sprejeli in jim odpustili, a šele potem ko bodo svoje nezdrave držbe priznali in »prišepali« pred svoje lastne otroke. Prav tako »odgovornost lahko zaživimo šele, če sprejmemo meje samega sebe« (Vodičar 2009, 172).

Veliko posameznikov in skupin je to že storilo, upirajo se zlasti nekdanja politična elita in tisti, ki imajo od zagovarjanja in opravičevanja preteklosti še vedno koristi. Zanimivo, kako so nekdanji totalitaristi ob spremembah v trenutku postali največji demokrati, razpršeni po vseh strankah, ne glede na to, kako so se imenovali. Vedeti moramo, da so imeli dolga desetletja pod kontrolo medije in javnost, pa tudi političnega vedenja so bili vajeni. Kljub temu se po vseh državah najdejo posamezniki, ki – kakor Mojzes – razbijajo »zlato tele« in tabuje polpretekle zgodovine. Zlasti ob odkrivanju komunističnih grozodejstev, ko kosti pobitih »dobivajo meso in spregovorijo« (Ez 37,7–10), lahko nastopijo travmatični dogodki, ki jih ta prostor potrebuje, da lahko doseže katarzo (Dežman 2014, 616); to omogoči iskreno in pristno medgeneracijsko komunikacijo. Čeprav se ne dogajajo masovne spremembe, ti dogodki postavljajo vprašanja, ki odkrivajo resnico, tako čistijo pogled na življenje in omogočajo nove začetke.⁸ Zavedamo se, da je to boleč in dolgotrajen proces, a je potreben, saj se bomo le tako izognili dolgotrajni frustraciji in ponavljanju nasilnih dejanj. Nič ni namreč boljša hrana za nasilje, kakor so to nepredelane travme, ki poleg tega hromijo tudi sposobnosti pristne empatije (Bauer 2006, 35). Čeprav se morda kdo tolaži, da čas celi rane, v tako travmatičnih kontekstih to ne drži. Prav nasprotno, bolečina se širi in krepi in je ne bomo ozdraveli, dokler ne bomo sposobni sočutno pogledati resnice v oči (Kompan Erzar in Erzar 2012, 260). Priznanje boleče resnice pa človeka osvobodi in sprosti ter pomembno prispeva k premagovanju apatije in depresivnosti, obenem pa ponovno omogoča pristno empatijo (Hunt 2008, 117).

4. Pristna empatija v službi resnice

Kot »sposobnost celovite identifikacije s sočlovekom v njegovih okoliščinah« (Jensen 2005, 23) je empatija že sama po sebi naravnana na iskanje resnice. Najbolj empatični so otroci in mladostniki. Če te »otroške« empatije človek ne vzdržuje in neguje, lahko v odrasli dobi otopi in postane le delno in površinsko empatičen. Na tej ravni lahko empatijo zlorablamo in to sposobnost uporabljamo v svojo lastno korist, to pa neredko povzroči tragične posledice v poznejšem odraslem življenju (Bauer 2007, 53).

Komunizem je bil prepojen z različnimi zlorabami empatije, mnogi uslužbenci tega totalitarizma pa so se s tem celo načrtno ukvarjali. Predvsem pri vidnejših osebnostih, ki se z režimom niso strinjali, so raziskovali njihove psihološke profile in iskali »šibke točke«, da so nad njimi laže ustvarjali pritisk, jim spreminjali »zavest« in iz njih ustvarjali odvisnike.

⁸ Po več državah se na primer oblikujejo terapevtske skupine, v katerih sodelujejo tako »morilci« in njihovi svojci kakor sorodniki umorjenih.

Ideologizacija šole je bila tako očitna, da so starši brez posebnih empatičnih sposobnosti vedeli, kakšne posledice lahko doletijo otroke, če v naivnosti izrečejo kaj protirežimskega. Zato so pred njimi prikrivali resnico in jih načrtno vzgajali ne za življenje, marveč za »igranje življenja«. Takšno zahrbtno izigravanje resnice je otroke tako pohabilo, da so že v ranih letih, ko so za empatijo najbolj učljivi, izgubili občutek zanjo. Starši so namreč uporabljali svoje empatične sposobnosti preveč površinsko in zgolj racionalno, otroci pa tega ne morejo sprejeti (Bauer 2006, 16). Za učenje empatije otrok namreč potrebuje občutek simpatije do staršev, ki je nekakšna predstopnja empatije. Tu pa prav resnica in avtentična komunikacija igrata ključno vlogo (49). Če se po eni strani čudimo, kako so se mogli otroci v šoli in v javnosti prezirljivo in omalovažujoče izražati o svojih starših, je po drugi strani ta reakcija povsem naravna. Izkrivljena empatija je starše prisilila v neavtentično in neiskreno komunikacijo z otroki in tako otrokom onemogočila za empatijo potrebno simpatijo do staršev, otroci pa so staršem vračali z omalovaževanjem in preziranjem svojih prednikov, zlasti zamolčanih.⁹

Osnove empatije kot moralne in emocionalne sposobnosti dobijo otroci že v prvih treh letih življenja, ko doživljajo stopnjo zadovoljevanja svojih lastnih emocionalnih potreb. Večine glavnih značilnosti empatičnega čutenja in delovanja pa se naučijo do začetka pubertete (Borba 2001, 37), čeprav se pridobljena spoznanja zlasti na izkustveni ravni v obdobjih mladostniškega odraščanja intenzivirajo in poglobljajo (Kindlon 1999, 195; Jensen 2005, 31–32).

Iz dejstva, da so otroci najbolj občutljivi in tudi najbolj učljivi za empatijo – to pa je bistveno povezano z iskrenim posredovanjem avtentične in nepotvorjene resnice –, moremo sklepati, da je na ravni medgeneracijske komunikacije ključnega pomena prav razkrivanje svoje lastne podobe (Bauer 2006, 88). V skladu z glavnim sporočilom svetopisemske pripovedi o Jakobovem boju z Bogom bomo morali to storiti najprej odrasli. Priznati bomo morali svoje hibe in grešnost in mladim pokazati svoj pravi in resnični obraz. Pokazati bomo morali dovolj poguma, da bomo sposobni sami sebi odpustiti in se sprejeti takšne, kakor smo v resnici. To velja tako za povzročitelje bolečin kakor za njihove žrtve. Znano je namreč, da se žrtve grozodejstev z nepredelanimi travmami prav tako počutijo krive in grešne kakor tisti, ki so bolečine povzročili (Kompan Erzar in Erzar 2012, 261), saj na nezavedni ravni prek zrcalnih nevronov povzročiteljeva dejanja obračajo nase in tako sebe potisnejo v dodatno bolečino (Bauer 2006, 114). Ob tem hrabri dejstvo, da se že ob majhnih premikih pri delu na sebi in v tovrstnem predelovanju travmatičnih dogodkov v možgane ponovno naselita dimenziji upanja in zaupanja (Bauer 2007, 33), ki krepija pristno empatijo in aktivirata celotni organizem oziroma celega človeka (Bauer 2006, 43).

⁹ Kot sad sodobne tehnične civilizacije pa ugotovitve raziskav kažejo, da smo ljudje izgubili veliko verbalnih oblik izražanja duhovnih in duševnih vsebin (Shachtman 1995, 116–117), ki jih empatična komunikacija nujno potrebuje (Goleman 1997, 137).

Reference

- Adams, M. Kenneth.** 2013. *Po tihem zapeljani: Ko si starši otroke naredijo za partnerje*. Ljubljana: Modrijan.
- Arendt, Hannah.** 1967. *The Origins of Totalitarianism*. London: G. Allen and Unwin.
- Baacke, Dieter.** 1983. *Die 13- bis 18jährigen*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Baloban, Josip.** 1982. *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft*. Zürich: Benzinger Verlag.
- Bauer, Joachim.** 2007. *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- . 2006. *Warum ich fühle, was du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Borba, Michele.** 2001. *Building Moral Intelligence*. San Francisco: Jossey Bas.
- Bracher, K. Dietrich.** 1980. Totalitarismus. V: Alfred Klose, Wolfgang Mantl in Valentin Zsifkovits, ur. *Katholisches Soziallexikon*, 3066–3074. Innsbruck: Tyrolia – Styria.
- Bucher, A. Anton.** 1992. *Bibel-Psychologie: Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cloud, Henry, in John Townsend.** 2001. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids: Zondervan.
- Corey, M. Antony.** 1995. *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham: University Press of America.
- Dežman, Jože.** 2014. Preseganje travmatskih bremen titoizma. *Bogoslovni vestnik* 74:611–638.
- Gerjolj, Stanko.** 1997. *Ideologie und Bildung*. Giessen: Justus-Liebig-Universität Giessen.
- Goleman, Daniel.** 1997. *Emotionale Intelligenz*. München: dtv.
- Hartley, E. John.** 2000. *New International Biblical Commentary: Genesis*. Peabody: Hendrickson Publishers, Paternoster Press.
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk-buch*. München: Don Bosco Verlag.
- Hunt, June.** 2008. *How to Handle Your Emotions: Anger, Depression, Fear, Grief, Rejection, Self-Worth*. Eugene: Harvest House Publishers.
- Jensen, Eric.** 2005. *Teaching with the Brain in Mind*. Alexandria: ASCD.
- Juhant, Janez.** 2010. *Idejni spopad. Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2014. Etična pedagogika je dialoška, nedialoška je nečloveška. V: Borut Ošlaj in Marko Pavliha, ur. *Svetovni etos in celostna pedagogika*, 162–170. Radovljica: Didakta.
- Kille, L. Andrew.** 1995. Jacob: A Study in Individuation. V: David. L. Miller, ur. *Jung and the Interpretation of the Bible*, 40–54. New York: Continuum.
- Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar.** 2012. Healing the trauma of postwar killing in Slovenia. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*, 259–266. Zürich: Lit.
- Kristeva, Julia.** 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Kupffer, Heinrich.** 1974. *Jugend und Herrschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Loder, E. James.** 1998. *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey – Bass Publishers.
- Ross, Lee, in E. Richard Nisbett.** 2011. *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*. London: Pinter & Martin Ltd.
- Schellenbaum, Peter.** 1993. *Gottesbilder, Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie*. München: dtv.
- Schubert-Weller, Christof.** 1993. *Hitlerjugend*. München: Juventa.
- Stres, Anton.** 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2011. Changing the school system and education in Slovenia during the run for independency and the question of ideology. *Political Studies Forum* 3:22–40.
- . 2009. Poetičnost vzgoje in pouka o veri. *Bogoslovni vestnik* 69:163–174.

Bojan Žalec

Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti

Povzetek: Charles K. Bellinger je sodobni ameriški krščanski teolog, pronicljiv in prodoren mislec, poznavalec, izviren interpret oziroma razvijalec dognanj Sørensa Kierkegaarda, Erica Voegelina in Renéja Girarda. Avtor v članku predstavi Bellingerjevo pojasnitev izvora nevarnih, škodljivih, nasilnih in nesočutnih patoloških stanj in ravnanj, ki izvirajo iz motenj v treh neločljivo povezanih razsežnostih človekovega življenja: 1. navpična razsežnost: človek – Bog; 2. časovna tirnica (ne)razvoja človekovega sebstva (jaza); 3. vodoravna razsežnost: družbeno-socialna. Bellingerjeva izvajanja temeljijo na posebni teološki antropologiji, ki se opira tudi na Kierkegaardova dognanja; Bellinger jih razlaga in aplicira (na sodobne fenomene). Avtor na tej podlagi izvaja ugotovitev o povezanosti človekovega nesprejemanja temeljne resnice o samem sebi z njegovim nasilnim in nesočutnim ravnanjem.

Ključne besede: Bellinger, Kierkegaard, teološka antropologija, tri razsežnosti stvarnosti in človeškega življenja, zavračanje božjega klica k duhovni rasti oziroma da postanemo božja podoba, posamičnik, množica je neresnica, oblike blaznosti, nasilje in nesočutnost

Abstract: **Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion**

Charles K. Bellinger is a contemporary American theologian. A lucid and penetrative thinker and connoisseur, he is original at interpreting and advancing the findings of Søren Kierkegaard, Eric Voegelin and René Girard. This article presents Bellinger's account of dangerous, harmful and violent pathological states and actions that originate in disturbances in three inseparably linked dimensions of human life: first, the vertical dimension, which consists of the relationship between the human and God; second, the temporal trajectory of development or non-development of the human self (the "I"); third, the horizontal or societal dimension. Bellinger founds his claims upon special theological anthropology, which in turn is grounded on Kierkegaard's findings that Bellinger interprets and applies to modern and contemporary phenomena. This forms the basis for the author to establish the link between human refusal to accept the basic truth about self and the violent and non-compassionate character of

his actions.

Key words: Bellinger, Kierkegaard, theological anthropology, three dimensions of reality and human life, refusal of God's call to spiritual growth or becoming an image of God, single individual, crowd is untruth, forms of insanity, violence and non-compassion

1. Uvod

*»We would rather be ruined than changed
We would rather die in our dread
Than climb the cross of the moment
And let our illusions die.«¹
(Auden 2011, 105)*

Namen tega članka je, predstaviti del opusa pronicljivega in prodornega ameriškega misleca, krščanskega teologa Charlesa K. Bellingerja. S to predstavitvijo kažemo, kako temeljno pomembno in uporabno je delo Sørensa Kierkegaarda: lahko nam pomaga razumeti, da – in zakaj – korenin osrednjih problemov moderne in sodobnega sveta (kakor so nasilje in razne njegove oblike: totalitarizem, genocid, terorizem (»verski«), fundamentalizem, egocentrični individualizem itd.) ni mogoče razumeti brez upoštevanja teoloških in presežnih razsežnosti človeka, ali z drugimi besedami, teološke in presežne antropologije.² Vsi omenjeni fenomeni, za katere je med drugim značilno izredno pomanjkanje (vsakršnega) sočutja do »sovražnika«, do (D) drugega in do sočloveka, izvirajo iz neresnične podobe o Bogu, o stvarnosti in o nas samih, iz nesprejemanja božjega klica, da postanemo božja podoba oziroma podoba, ki nam jo je Bog namenil,³ in iz poskusov, da se pred božjim klicem skrijemo oziroma mu »uidemo«.⁴ To nesprejemanje pa pravzaprav

¹ V prostem prevodu se ti verzi glasijo: Raje bi bili uničeni kot spremenjeni. / Raje bi umrli v našem tretju / kot preplezali križ trenutka / in pustili, da naše utvare umrejo

² Tukaj velja omeniti tudi druge sorodne (sodobne) mislece, ki se s Kierkegaardom strinjajo glede usodnosti neupoštevanja, nesprejemanja, zavračanja ali celo sovražnosti do presežnosti (človeka) in religije. Naj omenim samo nekatere najpomembnejše oziroma najbolj relevantne za temo tega članka: Eric Voegelin in njegova kritika »gnosticizma« (moderne) (2013; Žalec 2014a); papež Janez Pavel II. (Karol Wojtyła; 2005; Žalec 2014a); René Girard (2006; 2011; Bertoncel 2011; Petkovšek 2011; 2013; 2014). Poleg Kierkegaarda sta pravno Girard, za njim pa Voegelin najpomembnejša sodobnejša misleca, iz katerih črpa Bellinger (2010; TS (za Bellinger 2015 v tem članku uporabljamo kratico TS)). Vsekakor pa moramo kot pomembnega Bellingerjevega predhodnika omeniti tudi slovitega pesnika Wystana Hughja Audna (1907–1973), na katerega je Kierkegaard odločilno vplival in ki je kar nekaj desetletij pred Bellingerjem razvil zelo podobne misli. To naše spoznanje je posledica poslušanja prispevka Martine Pavlikove in Romana Králíka (Pavliková in Králík) na letošnjem 5. simpoziju Miklavža Ocepka v Škocjanu na Krasu.

³ Za pojasnitev ključnega pomena postajanja božja podoba v kontekstu Kierkegaardovega razumevanja ljubezni in odnosa med prednostno in neprednostno ljubeznijo gl. Žalec 2014b.

⁴ »Kraj«, kamor se posamezniki poskušajo »skriti« pred božjim klicem, je množica v Kierkegaardovem pomenu besede (Žalec 2013).

pomeni zavračanje glavne resnice o nas samih, zavračanje tega, da postanemo to, kar v bistvu smo, da postanemo resnični posamičniki pred Bogom. Iz povedanega izhaja, da na temeljni ravni obstaja ključna povezava med človekovim nasilnim in nesočutnim ravnanjem na eni strani in nesprejemanjem temeljne resnice o samem sebi na drugi strani.

Namen članka je predstavitev Bellingerjeve razlage izvora človekovih deviantnih stanj, katerih posledica sta nasilje in (nesočutni) individualizem. Predstavljamo torej Bellingerja in ne Kierkegaarda.

Res pa je, da Bellinger v mnogočem izhaja iz Kierkegaarda in je njegova misel s Kierkegaardovo močno prepletena. Zato veliko tega, kar velja za Bellingerja, velja tudi za Kierkegaarda. Vendar pa je v tem članku Kierkegaard sam v drugem planu. Izjema je, v nekem določenem smislu, 6. razdelek, v katerem predstavljamo Bellingerjevo interpretacijo Kierkegaarda in njegovo zavrnitev Kierkegaardovih napačnih interpretacij. To interpretacijo in zavrnitev sprejemamo tudi sami. Bellingerjeva interpretacija Kierkegaarda po našem mnenju prispeva k razumevanju glavne Bellingerjeve poante, ki jo predstavljamo v tem članku: glavne probleme moderne in sedanjosti lahko interpretiramo kot psihopatološke motnje na treh razsežnostih človekovega življenja in (njegove) stvarnosti. Verski fundamentalizem (in iz njega izhajajoče nasilje (terorizem ipd.)) je motnja na navpični osi človek – Bog. Pomeni zanemarjanje preostalih dveh razsežnosti in izkrivljeno podobo Boga. Individualizem je zanemarjanje vodoravne in navpične osi in nesprejemanje klica Boga, da postanemo božja podoba. Deviacija na vodoravni (socialni) osi je množica, v Kierkegaardovem pomenu besede, ki je skvarjena oblika človeške socialnosti. Takšen pojem množice je po Bellingerju ključen za globlje razumevanje težav na družbeni ravni, kakor sta na primer totalitarni gibanji nacizma in stalinizma (Žalec 2013).

Pred časom so bile v *Bogoslovnem vestniku* že predstavljene nekatere Bellingerjeve zamisli, natančneje, njegova kierkegaardovska pojasnitev nacizma in stalinizma (Žalec 2013). V tem članku bomo dodali še kosček k tej sliki, tokrat z malce splošnejšimi potezami kakor prejšnjokrat.

2. Bellingerjev pristop in opredelitev teološke antropologije

Bellingerjev pristop je vrsta teološke antropologije, ki se razume kot izkustveno usmerjena interpretacija opazljivih osebnostnih tipov (TS, lok. 2048–2054) Bistvo tega pristopa je uporaba teoloških idej za razlago, ali bolje: za interpretacijo opazljivega človeškega vedenja. Bellinger meni, da se teološka antropologija, pa tudi teološka psihologija in politologija lahko kosajo s sekularnim družboslovjem in kulturologijo in s humanistiko in da je teološka antropologija, ki je briljantno opri-merjena v delih Kierkegaarda, Voegelina in Girarda, izredno pomembna, saj je ključnega pomena za pravilno razumevanje človeškega vedenja oziroma ravnanja in za to nalogo tudi bolj primerna kakor njene sekularne alternative. Še več. Po

Bellingerju teološka znanost – zanjo se zavzema – ni bolj uspešna samo pri razlagi človeškega vedenja, ampak tudi pri kazanju človeštvu prave etične poti življenja. Razlog za to je: teološka antropologija izlušči bistveni ustroj človeškega položaja.

3. Tri razsežnosti stvarnosti, kakor jo doživlja človek

Bellinger, opiraje se na Kierkegaarda in navdahnjen z njegovimi dognanji, razlikuje tri razsežnosti človeškega bivanja.

1. navpična os: Bog in narava;
2. vodoravna os: socialno-družbeno bivanje;
3. časovna tirnica posameznega sebstva (jaza).

Te razsežnosti nam pomenijo temelj za razumevanje treh temeljnih mislecev, ki so nam dali »orodje« za razumevanje (podlag) človeškega nasilja: Kierkegaarda, Voegelina in Girarda.

4. Tipi osebnosti in štirje viri vednosti

4.1 Trije deviantni tipi osebnosti

Že na začetku svoje knjige *Trinitarično sebstvo* (TS) Bellinger bralcu omogoči, da dobi prvo orisno predstavo njegovega glavnega argumenta, s tem da navede tri deviantne tipe osebnosti: fundamentalist, individualist in revolucionar.

Fundamentalisti poudarjajo (samo) navpično os in poskušajo živeti v »žepu Boga«. Egocentrični individualisti se osredotočajo na sebstvo. Revolucionarji (kakor je bil Karl Marx) upoštevajo družbeno raven, vendar pa zanemarjajo preostali dimenziji. Vsi ti pogledi poenostavljajo pravilno pot, kako živeti v kompleksnem svetu. Nasprotno pa Bellinger meni, da je naša naloga, živeti v središču, v presečišču vseh treh razsežnosti in v odprtosti do kompleksnosti, h kateri nas Bog kliče, naj bomo udeleženi v njej.⁵

4.2 Štirje osebnostni (psihološki) tipi

Bellinger razlikuje štiri osebnostne tipe z vidika zgoraj že večkrat omenjenih treh razsežnosti stvarnosti: fundamentalist, individualist, utopist in zoreča oseba. Te štiri tipe pojasni sam (TS, lok. 1586–1570 sl.). Zamislimo si štiri osebe, ki pridejo do razcepa. Odločiti se morajo, ali bodo sprejele, da se nenehno dogaja stvarjenje in nastaja resnično nekaj novega in da smo lahko del tega, ali pa bodo to zavrile.

⁵ Podobno kakor ne smemo zožiti svojega življenja samo na eno razsežnost, tako moramo po Bellingerju poenostavljeni način razmišljanja nadomestiti s kompleksnim. Prepričan je, da oseba, ki se opira samo na en vir znanja – pa naj bo to Sveto pismo, razum, izročilo ali izkušnja – ni tako intelektualno razvita kakor oseba, ki uporablja vse. Ti štirje viri kažejo na štiri različne vidike človeškega življenja. Če ne vključimo vseh štirih, dobimo izkrivljeno podobo stvarnosti, človeka in kot posledica tega pravilnega načina življenja.

Dve osebi (imenujmo ju 1A in 1B) odbija negotovost in to zavrnete ter se odločita za bolj statično obliko bivanja. Drugi dve osebi (2A in 2B) pa to sprejmeta in se odločita za bolj dinamično obliko bivanja. Nato prvi dve osebi nadaljujeta pot in prideta do naslednjega razcepa, ko se morata ponovno odločiti: 1A se odloči za pot sprejemanja družbeno »predobstoječih« oblik bivanja, ki se jim posameznik pasivno prilagaja, 1B pa izbere pot, ki zahteva od posameznika veliko samozatrjevanja in osredotočanja na svoje lastne potrebe, a to gre na račun zanemarjanja drugih, družbe in Boga. Tudi drugi par pride do novega razcepa: 2A se odloči, da bo prevzel pobudo in nadzor nad dogajanjem stvarjenja. Začne ga (nasilno) prilagajati svoji viziji o tem, kakšne bi morale biti stvari (v prihodnosti). Nasprotno pa 2B ubere pot, ki pomeni priznavanje, da je Bog Stvarnik vsega in da človek ni stvarnik, ampak je lahko »le« božji sodelavec. 2B je ponižna oseba in poskuša slediti vodstvu in »navodilom« »od zgoraj«, da bi lahko našla svoje (pravo) mesto v sodelovanju z Bogom in s kontinuiranim božjim delovanjem. Ob teh razcepah in opcijah, ki se tam odpirajo, Bellinger izriše štiri psihološke osebnostne tipe, ki jih lahko opazimo v modernem svetu in ki jih lahko predstavimo v naslednji razpredelnici.

	Oseba zavrača nenehno dogajanje stvarjenja (in njegovo negotovost) v prid bolj statični obliki bivanja, za katero misli, da jo lahko nadzoruje		Oseba sprejema dogajanje stvarjenja in se odloči za dinamično obliko bivanja	
	1A	1B	2A	2B
Čustveno zadržanje	Pasivnost	Samoafirmacija	Aroganca	Ponižnost
Psihološki tip	Fundamentalist	Individualist	Utopist	Zoreča oseba
Časovno središče gravitacije	Preteklost	Sedanost	Prihodnost	Polnost časa

Tabela 1: Bellinger, TS, lok. 1584–1603

5. Antropološka celota in Bellingerjev izvirni prispevek

Omenjene tri razsežnosti stvarnosti so osvetljene v krščanski tradiciji na mnoge različne načine (vključno s Kierkegaardovimi tremi sferami eksistence). Potemtakem to, kar govori Bellinger, ni prav izvirno. Kar pa vendarle je izvirno, je, prvič, kakor sam pravi, vztrajnost in trdovratnost, s katero opazuje in povezuje te razsežnosti in njihove razne osvetlitve, in drugič, njihova aplikacija na moderne oziroma sodobne fenomene, kakor so marksizem, stalinizem, nacizem, sodobni individualizem, fundamentalizem, 11. september itd. Te tri razsežnosti so leče, ki nam omogočajo, da jasneje vidimo korenine zla in nasilja.

Bellinger želi te razsežnosti navpičnega, vodoravnega in individualnega povezati v eno vseobsegajočo in kompleksno antropološko celoto tako, da bi bila naša podoba te celote, ki je realna stvar, jasnejša.

6. Tri razsežnosti pri Kierkegaardu⁶

6.1 Napačne interpretacije Kierkegaarda

Ponavadi je rečeno, da Kierkegaard govori o stadijih eksistence. Tako se na primer tudi naslov Kierkegaardove knjige *Stadier på Livets Vej* (ali po drugem pravopisu *Stadier paa Livets Vej*) pogosto prevaja s temi besedami.⁷ Vendar pa, žal, prevesti *stadier* kot *stadiji* sugerira, da je Kierkegaard imel v mislih razvojno-psihološko razlago. Toda to ni res. Te razsežnosti, religiozna (navpična), etična (vodoravna) in estetska (časovna tirnica posameznikovega življenja), so vedno z nami. Zato je bolje govoriti o sferah eksistence ali »razsežnostih« stvarnosti (kakor jo doživlja človek).

Kierkegaardov opus, teze, stališča, razlage itd. so seveda zelo zahtevni in zapleteni in kot takšni pomenijo težak razlagalni zalogaj. To dokazuje dejstvo, da celo zelo sposobni interpreti, ki so vložili kar veliko naporov v študij Kierkegaardovih besedil, ta besedila razlagajo napačno in da je zato veliko nasprotnih in celo protislovnih, razlag: na primer za nekatere je Kierkegaard profašistični avtor (denimo za Györgya Lukacsja (Lukacs 1969)), za druge (kakor je tudi Bellinger sam (Bellinger 1992; 2001; Žalec 2013)) pa najbolj antifašističen itd.

6.2 Neupravičeni očitki individualizma, korenine zla in kaosa in načini njunega premagovanja

Zgled neupravičene, pa vendarle zelo pogoste kritike, naslovljene na Kierkegaarda, je očitek individualizma (na tej podlagi pa je bil nato razglašen za neuporabnega misleca).⁸ Toda to je daleč od resnice, saj kritiki spregledujejo pomembne distinkcije. Ponavadi poudarjajo samo, da je Kierkegaard zagovarjal posamičnika in da je zavračal množico. Vendar pa pri tem, kot prvo, spregledujejo njegovo razlikovanje med pravo, resnično socialnostjo in množico, in kot drugo, Kierkegaard ni imel posamičnika za končni cilj, ampak za moment in pot do resnične, pristne socialnosti (TS, lok. 580–583). Množica je človeška socialnost v skvarjeni obliki. Množica je posledica upora proti Bogu in upiranja duhovni rasti. Da bi postal posamičnik, mora človek zapustiti sfero množice in postati moment (pozitivne) duhovnosti, za katero so značilne ljubezen do Boga, ljubezen do sebe in ljubezen do bližnjega (TS, lok. 580–591).

Kot evidenco v prid tej interpretacij lahko navedemo malce daljši odlomek iz Kirkegaardovega dela *Dejanja ljubezni*.

»Današnji človek si na moč prizadeva, da bi se rešil vseh vezi, tudi najbolj koristnih, še posebej pa bi se rad v čustvenem odnosu do drugega otresel

⁶ Kierkegaard v svojih besedilih seveda o teh treh razsežnostih ne govori ravno z Bellingerjevimi izrazi, vendar pa so kljub temu v njegovem delu navzoče in zato menimo, da jih lahko koristno uporabimo pri predstavitvi in zavrnitvi napačnih interpretacij Kierkegaarda. Obenem pa nam takšen način predstavitve (napačnih) interpretacij Kierkegaarda dodatno osvetli izvore napačnih (psihopatoloških) stanj človeka vzdolž treh osi.

⁷ Na primer v angleščino kot *Stages on Life's Way* (se pravi kot stadiji na življenjski poti) (Kierkegaard 1988).

⁸ Za zavrnitev tega očitka prim. TS, lok. 570–572 sl.; Hall 1985; tudi Žalec 2013, 351.

naveze z Bogom in ga pregnal iz slehernega svojih bivanjskih trenutkov. Zdi se nam, da bi hoteli v odnos ljubezni uvesti nekaj novega, za kar ima sicer zastarelo Sveto pismo prav dober izraz, ko govori o ljudeh, ki se učijo svobode, »kot da v svetu Boga ni«. /.../ In tako nas je naša predrznost pripeljala do zaključka, kjer se smisel človekovega bivanja izkaže ali kot velik vprašaj ali kot velika zmeda. Vprašajmo se, kaj je postava, kaj zahteva od človeka. O tem naj bi razsojali ljudje. Kateri ljudje? In tu se začena zmeda. /.../ Da bi prav zastavil svoje dejanje, bi se moral vsak posameznik poučiti »pri drugih«, kaj in kako velewa Postava, in ti drugi bi za nasvet znova vprašali »druge«. Če gledamo tako, potem človeško bivanje ni drugega kot en sam ljubi izgovor. In to naj bi bil veličastni pohod človeštva, njegovo veliko, neprimerljivo podjetje? Postavka »drugega« je kot lepa pravljica, a na pravični podlagi, na podlagi lažnega alarma, ne obstaja nobena Postava. /.../

S čim lahko primerjamo nečisto situacijo, ki smo jo pravkar opisali? Lahko bi rekli, da z uličnimi izgredi? Morda se tega izraza zbojimo, češ, ali ne pridejo časi, ko se celotno človeštvo prične obnašati tako, kot sledi iz našega opisa, in se zatorej obotavljamo, da bi naravnost povedali, da gre tu za izgred proti Bogu? Ali pa naj velja kot pravilo morale, da nepravilno postane pravilno, šele kadar ga izvaja množica ali kar vsi? Takšna razlaga bi bila zgolj ponovitev zamisli oziroma pomanjkanja zamisli pri izgredih, to se pravi pri izgrednikih, ki naj bi sami presoiali, kar jim naroča Postava, namesto da to stori Bog; in kdor na to pozablja, ne samo da v samem sebi dviga upor proti Bogu, ampak pri tem pomaga tudi drugim, tako da izgredi končno prevladajo. /.../ Glejte, smisel, resnica in stvarnost našega bivanja se uresničujejo le tedaj, če bomo vsi in vsak zase na *enem* mestu, da tako rečem, odprli dušo božji besedi in tej besedi vsak zase in vsi hkrati rekli *da*. /.../ Če je tako, potem je naše bivanje trdno, saj ga je zakoličil Bog, s tem pa je odstranjena tudi vsaka zmeda, ker vsak posameznik ne začne z »drugim« in zato tudi nima nanj kaj prevračati, pač pa začne z božjo navezo, sam v njej stoji in hkrati tudi na daleč zbija tisto veliko pretvezo, ki je začetek upornišva.« (Kierkegaard 2012a, 152–156)

Po Bellingerju »opis« v tem odlomku čisto jasno ustreza stanju sodobnega sveta, za katerega sta značilna navpični upor proti Bogu in kaos kot posledica. Način, kako premagati takšno situacijo, je samo to, da posamezniki sami, »neposredno«, vzpostavijo pravi odnos z Bogom in potem neposredno sledijo njegovim »zapovedim«. (TS, lok. 614–617)

Oglejmo si še neki drug odlomek, tokrat iz Kierkegaardovega dela *Z vidika mojega pisateljstva*.

»Množica – ne ta ali ona, sedanja ali minula, množica običajnih ali izbrancev, bogatašev ali revežev itn., marveč razumljena po pojmu – je neresnica, ker množica ali ne pozna nobenega obžalovanja in je povsem neodgovorna ali pa v posamezniku vsaj oslabi odgovornost, ki jo prenese na frakcijo. /.../

Sleherni posameznik, ki pobegne v množico in se tako strahopetno izogne temu, da bi bil posamičnik /.../, prispeva svojo porcijo strahopetnosti k »strahopetnosti«, ki je: množica. Vzemite najvišji primer, zamislite si Kristusa – in ves človeški rod, vse ljudi, ki so bili kdaj rojeni in ki to še bodo; toda situacija je posamična, vzemite, da je posameznik sam z njim na samotnem mestu, vzemite, da mu gre posameznik naproti in mu pljune v obraz; nikdar ni bil, pa tudi ne bo rojen človek, ki bi imel tak pogum ali bi zmozel tolikšno nesramnost; to je resnica. Toda potem postane množica; potem dobi pogum za to – strašna neresnica!« (Kierkegaard 2012b, 140–141)

Evidentno je, da je bil Kierkegaard zelo kritičen do (družbeno-socialnih) odnosov, ki izražajo iz odtujitve Boga.

6.3 Glavna Bellingerjeva poanta, »bolezen za smrt« in Kierkegaardov pogled na tri razsežnosti: upor proti Bogu, upiranje klicu k rasti in množica je neresnica

Bellinger opozarja, da je Kierkegaard razumel svet kot sfero stvariteljske dejavnosti Boga (TS, lok. 348–351). Kierkegaard je zelo resno vzel trditev o božjem stvarjenju sveta in njegovih bitij z govorjenjem. Glavna Bellingerjeva poanta je, da je osrednji moment pri Kierkegaardu odnos med Bogom in človekom, med božjim klicem človeku, naj raste, naj postane sebstvo pred Bogom – zrela oseba, ki jo gibljejo in vodijo vera, upanje in ljubezen –, in človekovim odgovorom na ta klic. Ta rast ali postajanje vključuje tudi bolečino. Ljudje različno odgovarjajo nanjo. Nekateri se ji poskušajo izogniti in se oglušijo za božji klic. Kierkegaard imenuje tako stanje oziroma zadržanje in njemu ustrezni način življenja »bolezen za smrt« (Kierkegaard 1987).

Oglejmo si Kierkegaardov pogled na defekte v treh razsežnostih (TS, lok. 644–646):

1. navpična razsežnost – upor proti Bogu;
2. sebstvo – upiranje klicu k rasti;
3. vodoravna dimenzija – množica je neresnica.

6.4 Medsebojna povezanost ljubezni do Boga, do sebstva in do bližnjega (pri Kierkegaardu)

Proces preobrazbe sebstva lahko opišemo, po Bellingerju, s starogrško besedo *áskesis*. Njen izvorni pomen je bil atletsko urjenje ali vadba, na primer urjenje za olimpijske igre (TS, lok. 680–683). Vendar pa je bil v zgodnjem krščanstvu ta izraz prenesen v krščanski duhovni kontekst in je veljal za vaje menihov in nun za doseganje večje odprtosti Bogu.

Eno od Kierkegaardovih del ima naslov *Vaje v krščanstvu* (Kierkegaard 1991). Bellinger opozarja, da:

»je danski izraz *Indøvelse*, preveden kot *vaje* ali kot urjenje v zgodnejši izdaji, neposreden ekvivalent od *áskesis*«.

Zatem pa sledi še dodatna pojasnitev:

»Za Kierkegaarda je duhovna rast kristološko dogajanje. Mi postajamo posamezniki pred Bogom tako, da se zgledujemo po Kristusu, ki je prototip resničnega sebstva (angl. *selfhood*). Ko ta poanta ni razumljena, kritiki interpretirajo Kierkegaardove komentarje o »posamičniku« iztrgane iz konteksta in ga obtožujejo »individualizma«. Dejansko pa Kierkegaardovo razumevanje tega, kaj pomeni biti posameznik *pred Bogom*, ki resnično ljubi *bližnjega*, kaže, da je končno protisredstvo za sodobni individualizem krščanska *áskesis*.« (TS, lok. 683–692)

7. Tri oblike psihopatologije oziroma blaznosti

Trije vidiki stvarnosti in vprašanja, ki so povezana z njimi – kdo je Bog, kdo smo mi in kaj moramo storiti (v odnosu do drugih) –, so vzajemno povezani z vezmi, ki jih ni moč pretrgati. To pomeni, da ne moremo ločiti enega od njih od preostalih dveh, ne da bi »vstopili v vojno s stvarnostjo«.

Če želimo dojeti sebe kot človeška bitja, brez povezanosti z Bogom in z etiko, potem končamo v blaznosti, tako kakor Nietzsche, če navedemo Bellingerjev zgled (TS, lok. 2668–2270). Če želimo ustvariti »etično« družbo tako, da zavračamo Boga in z zavračanjem svetosti vsakega človeškega življenja, končamo v blaznosti stalinizma. Če želimo biti z Bogom ali slediti Bogu, vendar pa po drugi strani zavračamo svoje sebstvo in sovražimo svoje bližnje, naše soljudi, potem končamo v blaznosti ugrabiteljev letal na 11. september (TS, lok. 2670–2673).

Greh vključuje odtujitev od Boga, upiranje rasti svojega lastnega sebstva in sovražstvo do soljudi (TS, lok. 2621–2624). Pravilno dojetje narave in pomena razsežnosti stvarnosti ter nepretrgljivih vezi oziroma povezav med njimi je ključnega etičnega pomena. Tako na primer na podlagi tega dojetja ugotovimo, da je (instrumentalistično) načelo »cilj posvečuje sredstvo« (filozofska) napaka, ki izvira iz človeške psihopatologije. Ni nobenega namena, ki bi lahko odtehtal etično, kajti etično je neločljivo povezano s pristnim sebstvom in z božjim delom kontinuiranega stvarjenja. (TS, lok. 2673–2675)

8. Sklepna opažanja in ugotovitve: postsekularna kultura in pomen religij(-e)

Morda bi pogled, ki smo ga predstavili v tem članku, lahko na nekoga naredil vtis, kakor da govorimo o neke vrste krščanskem fundamentalizmu. Kot odgovor na takšen morebitni očitke moramo opozoriti na nekatere stvari.

Prvič, ta pogled temelji na Kierkegaardovi misli. Kierkegaardu pa ne moremo, »kljub« njegovi globoki krščanski veri, pripisovati verskega fundamentalizma. Ne, če upoštevamo njegovo ostro kritiko kristjanstva in množice (kot neresnice) (Kierkegaard 2012a; 2012b), zavračanje »poljubnega« mučeništva (nimam pravice,

da bi me drugi ubil(-i)) (Kierkegaard 2009), njegovo poudarjanje pomena posamičnika itd. Še več: pristop (Bellingerjeve) teološke antropologije, ki smo ga tukaj predstavili, nam ravno omogoča razviti globinsko, prepričljivo in koherentno razumevanje fundamentalizma kot oblike malikovanja.⁹

Drugič, vse, kar Bellinger piše – in to temelji na krščanski, pa tudi drugi religiozni, teološki in filozofski tradiciji, na Kierkegaardu, Voegelinu, Girardu itd. –, ni samo združljivo s postsekularnim pogledom oziroma zadržanjem, ki se nam zdi pravilen in obetaven, ampak je pomemben prispevek k temu pogledu. Postsekularna misel se zaveda, da kaka predsekularna kultura ni primerna in življenjska opcija za sodobni svet. Upošteva dosežke razsvetljenstva in v tem pogledu nanjo lahko v nekem smislu gledamo celo kot na njegovo »nadaljevanje«. (Ošljaj 2015) Vendar pa, po drugi strani, zavrača vse oblike plitkega in v nekem smislu naivnega, sekularizma, ki je omalovažujoč ali pa celo sovražen in fobičen do stare modrosti in religij(-e) in do dosežkov predsekularne kulture. Če resnično želimo gojiti mir, človečnost, dialog, spoštovanje do vsakega človeka, do drugega (kot drugega) itd., se moramo (ponovno) (na)učiti resnično spoštovati presežnost vsake osebe in sveta.¹⁰ Dober način za doseganje tega so pristne religiozne prakse.¹¹

Reference

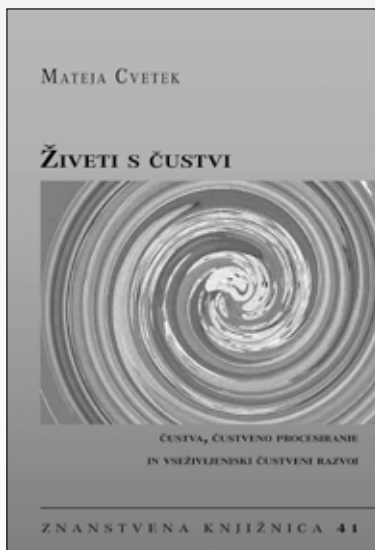
- Auden, Wystan Hugh.** 2011. *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue*. Princeton: Princeton University Press.
- Bellinger, Charles K.** 1992. Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatisnjeno v: Bellinger 2010.
- — —. 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- — —. 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. [S. l.]: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- — —. 2015. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Izdaja Kindle.
- Bertoncel, Mojca.** 2011. *Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkovich Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.
- — —. 2011. *Grešni kozel*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁹ »Kar imenujemo »fundamentalizem«, je proizvod tega stanja duhovne motnje, ki ustvarja malika tako, da iznajde poljubno in nasilno podobo Boga.« (TS, lok. 2586–2588)

¹⁰ Kakor je zapisala Luce Irigaray: »Da te pri(po)znavam, pomeni, da te ne morem (s)poznati niti v misli niti v mesu.« (Irigaray 2004, 8)

¹¹ Iz povedanega je že razvidno, da je preučevanje religij(-e) zelo pomembno za doseganje zgoraj omenjenih vrednot. Pomen preučevanja religij(-e) za doseganje dialoga in miru je izrecno poudaril tudi Hans Küng: »Nobenega miru med narodi. / Brez miru med religijami. / Nobenega miru med religijami. / Brez dialoga med religijami. / Nobenega dialoga med religijami. / Brez raziskovanja temeljev religij.« (Küng 2007, xxiii) Te besede se po eni strani kar pogosto navajajo, po drugi strani pa se njihov pomen prevečkrat spregleda oziroma ne upošteva: v družbenih, v političnih in v gospodarskih razpravah in praksah, žal pa celo v znanstvenih raziskavah in besedilih s področja humanistike in družboslovja ne. Upajmo, da se bodo tudi v tem pogledu stvari spremenile na bolje. Ta članek vsekakor poskuša dati k temu svoj skromni prispevek.

- Hall, Ronald L.** 1985. Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*. V: Robert L. Perkins, ur. *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, 153–166. Macon: Mercer University Press.
- Irigaray, Luce.** 2004. *Key Writings*. London: Continuum.
- Janez Pavel II.** 2005. *Spomin in istovetnost: pogo- vori na prelomu tisočletij*. Prev. Tone Hočevár. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba; Celovec: Mohorjeva; Gori- ca: Goriška Mohorjeva družba.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščan- ska psihološka razprava za spodbudo in prebu- jo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1988. *Stages on Life's Way*. Prev. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Practice in Christianity*. Prev. Howard V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2012a. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capu- der. Ljubljana: Družina 2012.
- . 2012b. *Z vidika mojega pisateljstva*. Prev. Pri- mož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam, Past Present & Future*. Oxford: Oneworld Publications.
- Lukacs, György.** 1969. *Razkroj uma: pot iraciona- lizma od Schellinga do Hitlerja*. Prev. Taras Kermauner. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ošlaj, Borut.** 2015. *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakul- tete.
- Pavliková, Martina, in Roman Králík.** Vpliv Søren- a Kierkegaarda na delo in ustvarjanje W. H. Audna. Slovenski prevod rokopisa prispevka v angleščini z dne 15. 6. 2015 na 5. mednaro- dnem simpoziju Miklavža Ocepka v Škocjanu.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: Girard 2011, 7–19.
- . 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencial- ne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Voegelin, Eric.** 2013. *Nova politična znanost: uvod*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Žalec, Bojan.** 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmi- tesno- be in stadijev eksistence: zgled nacizma in stali- nizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–355.
- . 2014a. Gnostičnost moderne in totalitarizma ter etika spominjanja v luči solidarnega perso- nalizma in misli Erica Voegelina. V: Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni pro- cesi in kultura spominjanja: zbornik prispevkov z znanstvenega posveta*, 130–143. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- . 2014b. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74:201–213.



Mateja Cvetek

Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,233—251
 UDK: 17:323.28
 Besedilo prejeto: 03/2015; sprejeto: 06/2015

Robert Petkovšek

Demonično nasilje, laž in resnica

Povzetek: Svoboda, ki človeka dela človeka, omogoča ustvarjalnost, dopušča pa tudi, da jo človek zlorabi. Človek je zato bitje, ki ogroža samo sebe. V razpravi bomo opredelili mesto, ki ga ima nasilje v človeški eksistenci, zlasti odnos nasilja do resnice, v kateri je Pascal prepoznal njegovo glavno nasprotnico. Nasilje in resnica sta v paradoksnem odnosu v človeku, ki je sam paradokсно bitje. Posebej bomo pozorni na tisto točko, na kateri nasilje uhaja izpod nadzora in postaja demonično. Demonično nasilje spreminja človeka v nečloveka. Ob spremstvu treh avtorjev – Alaina Finkielkrauta, Aleksandra Solženicina in Alaina Besançon – bomo osvetlili vlogo, ki jo ima pri eskalaciji demoničnega nasilja laž. Nacistični in komunistični totalitarizem sta laž institucionalizirala v obliki ideologije in političnega sistema z namenom, zavarovati nasilje. Institucionalizirana laž je posledica človekove nedejavnosti in neopredeljenosti za resnico. Opredeljenost za resnico pa vodi iz laži in ukinja možnosti za nasilje.

Ključne besede: nasilje, demonično, apokaliptično, laž, resnica, René Girard, Blaise Pascal, Aleksander Solženicin, Alain Besançon

Abstract: **Demonic Violence, Lie and Truth**

Freedom makes humans human and makes human creativity possible; however, it also permits humans to abuse it. The human is thus a being that puts himself in danger. In this article we shall define the place that violence has in human existence, particularly the relation violence has toward truth. Pascal recognized that truth is principal opponent of violence. Violence and truth are in a paradoxical relationship with the paradoxical being that is man. We shall direct our special attention to the point where violence is no longer under control and becomes demonic. Demonic violence changes humans into non-humans. Three authors – Alain Finkielkraut, Aleksandr Solzhenitsyn, and Alain Besançon – help us elucidate the role lie plays in the escalation of demonic violence. Both the Nazi and the Communist totalitarianism institutionalized lie in the form of ideology and political system with the intention to protect violence. Institutionalized lie is a consequence of human inactivity and indifference regarding truth. Engagement for truth leads away from lie and eliminates the conditions for violence.

Key words: violence, demonic, apocalyptic, lie, truth, René Girard, Blaise Pascal, Alain Finkielkraut, Aleksandr Solzhenitsyn, Alain Besançon

Biti človek (človeškost, kultura) in *delovati* etično (človečnost, etičnost) sta eksistencialni kategoriji. To pomeni, da človek sam ustvarja sebe kot kulturno in kot etično bitje; sam ustvarja duhovnost in etičnost in ju vzdržuje. Človek je torej v odnosu do samega sebe; sebe lahko ustvarja, lahko pa se tudi zanemari in uniči. Prav po tem, da je nevaren samemu sebi in da je zmožen sebe uničiti, se človek razlikuje od živalskih vrst (Lorenz 1966, 230). Tako je od samih začetkov izpostavljen nevarnostim, ki ne prihajajo le od zunaj, ampak tudi od znotraj kot nasilje, ki ga ustvarja sam. Kakor v svoji mimetični teoriji ugotavlja René Girard, je bil človek v arhaičnih, predkrščanskih družbah zmožen nasilje nadzorovati z mehanizmom grešnega kozla, zato se ni moglo nezadržno večati v širino in v globino. V moderni družbi pa je ta nadzor nad nasiljem oslabil. Tako je vedno večja nevarnost, da se v sodobni globalni družbi nasilje z lokalnega razširi na univerzalno. Zmerom glasnejša so razmišljanja o možnosti zaostritve nasilja do skrajnosti. Zaostritev nasilja do skrajnosti, ki bi pomenila konec človeške zgodovine in s tem konec časov, je v judovsko-krščanskem izročilu dobila ime »apokalipsa«. Prav tako pa gre lahko nenadzorovano nasilje tudi v globino, vse do demonične stopnje, ki človeka spremeni v ne-človeka.

Možnost obeh skrajnih oblik nasilja – apokaliptičnega in demoničnega – je judovsko-krščansko izročilo dojemalo kot osrednji izziv, na katerega daje odrešujoči odgovor. Tako se je znotraj tega izročila oblikovala izostrena zavest o možnosti apokaliptičnega konca časov, onstran katere čaka človeka nova eshatološka resničnost, ki bo v njej človek sojen za svoja dela. Iz judovsko-krščanske teologije zgodovine so se v 20. stoletju nekatera vprašanja preselila v filozofijo. Filozofija je idejo apokaliptičnega analizirala z različnih vidikov: z dialektično-zgodovinskega, psihoanalitičnega, eksistencialnega in tudi z antropološkega zornega kota. Iz te perspektive se zgodovina človeka ne kaže več zgolj kot zbirka naključnih lokalnih zgodovín, ampak kot eno samo univerzalno dogajanje s skupnim začetkom in z morebitnim skupnim koncem. Med obema tema skrajnostma zgodovina teče po točno določenih zakonitostih, ki usmerjajo enotni tok univerzalne zgodovine. Tu se zastavlja vprašanje, katera je temeljna zgodovinska silnica in h kateremu cilju teži: k vedno večjemu človekovemu blagru ali pa nosi v sebi možnost implozije časa, ki bi se zgodila zaradi zaostritve nasilja do skrajnosti. V luči takšne apokaliptične zavesti si torej mora filozofija zastavljati tudi vprašanja o zlu, ki bi utegnili zgodovino izničiti, o naravi in o možnostih tega zla in o možnostih, da se človeštvo temu zlu izogne.

V raziskovanju temeljnih silnic zgodovine človeške kulture ima pomembno mesto mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard. Po Girardu samoizničenje človeštva ni samo možnost, ampak neizogibno dejstvo, kolikor se človek ne bo odrekel »naravnemu elementarnemu zakonu«, ki medsebojna človeška razmerja usmerja k zaostrovanju nasilja do skrajnosti (Clausewitz 2000, knj. 3,16). Človeka dela človeka zmožnost uporabe simbolov, ki ga dvigajo nad biološko naravo in ga osvobajajo naravnega gona. V tej svobodi je izvor njegove ustvarjalnosti, obenem pa tudi njegove konfliktnosti in nasilnosti. V moči te svobode človek – drugače od drugih živih bitij – ni več samo posnemovalno, mimetično bitje,

ampak je hiper-mimetično bitje, bitje, zmožno, da neomejeno posnema. Drugih ni samo zmožen posnemati, ampak se je zmožen z njimi primerjati in meriti, zmožen jih je prehitovati in se jim maščevati, če je poražen. Svoboda mu tudi omogoča, da se s svojimi vrstniki zbliža do stopnje poistovetenja: prav zmožnost poistovetenja pa je najnevarnejše žarišče konfliktov, ko nekdo ne razlikuje več med sabo in drugim. Pri človeku dobi torej posnemanje funkcijo ustvarjalnosti, ki je več kakor zgolj posnemanje. Hipermimetičnost, ki omogoča ustvarjalnost, pa odpira tudi vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju. Svoboda, ki je »substanc-a« človekove biti, eksistence, nosi torej v sebi možnost zbliževanja in oddaljevanja, ustvarjalnosti in uničevanja, dobrega in zlega; lahko je vključevalna in izključevalna. Ob vsem tem pa človek ugotavlja to, kar je apostol Pavel izrazil v besedah: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem.« (Rim 7,19) Zastavlja se vprašanje o skrivnostnem dejstvu, zakaj je svoboda po svoji naravi bolj nagnjena k izključevanju kakor k vključevanju, bolj k slabemu kakor k dobremu. Na to vprašanje išče odgovor mimetična teorija. Girard poudarja, da védenje, ki je vsebovano v svetopisemskih besedilih, nastalih na podlagi življenjske izkušnje, že prinaša pronicljive odgovore na vprašanje zla in nasilja. V teh besedilih – zlasti se sklicuje na Jobovo knjigo, na psalme in na evangelije – odkriva Girard odgovore, ki kakor v enem loku razlagajo zgodovino človeštva od prvega stvarjenja do stvârenja novega neba in nove zemlje, od izvorov človeštva do apokalipse, ko se bo zemeljski čas izničil in odprl prostor za »novega človeka«.

V razpravi bomo opredelili in opisali točko, ki človeka odpira demoničnemu nasilju in ga iz človeka dela nečloveka. Laž ima pri tem ključno vlogo in deluje kot forma, ki nasilje upravičuje, ga predstavlja kot sprejemljivo in dobro in mu končno omogoči, da uide izpod človeškega nadzora.

1. Nasilje in resnica: paradokсно razmerje

Najprej bomo nasilje opazovali v njegovi abstraktni obliki, ki jo je v svoji teološko-metafizični intuiciji opisal Blaise Pascal (1623–1662) v 12. pismu *Podeželanom*. Po Pascalu o nasilju ne moremo govoriti, ne da bi istočasno govorili tudi o resnici, čeprav razmerje med njima ni enoumno in logično, ampak paradokšno:

»Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati [opprimer] resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei [affaiblir], ji služijo, da jo še bolj povzdignejo [relever davantage]. Vse svetlobe resnice [toutes les lumières de la vérité] pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo [irriter]. Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po uka-

zu Boga [un cours borné par l'ordre de Dieu], ki učinke nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je [subsister] in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam [elle est éternelle et puissante comme Dieu même].« (Pascal 1963, 429; v: Girard 2007, 7)

Pascal opiše odnos med nasiljem in resnico kot *polemos*, kot *vojno*, dolgo in nenavadno. Vojna pomeni nasprotje, ne-spravljenost, iskanje prevlade in zmage. V vojno vključeni strani hočeta izključiti druga drugo; med njima je razmerje ali – ali. Izključevanje pomeni, da vojna ne prinaša resnice in da resnica ne omogoča vojne. Resnica ustvarja možnosti za mir, vojna pa ustvarja možnosti za neresnico in za laž in v njima tudi išče zaveznitvo.

Kakšen je odnos nasilja do resnice? Nasilje resnico *zatira*. Torej: nasilje resnice ne omogoča, je ne spodbuja, še več, zatira jo, preganja, uničuje. Ta odnos je napadalen. Zakaj? Ker resnica nasilje prikazuje v resnični luči. Resnica nasilja pa ni lepa in se noče kazati. Zato se nasilje skriva v laž, resnico pa odganja in uničuje. Nasilje hoče resnici odvzeti moč in jo onеспособiti, ker se v njenem okolju ne bi moglo razvijati. In kakšen je učinek takšnega delovanja nasilja? Nepričakovan in paradoksen! S svojo napadalnostjo nasilje resnico *povzdiguje* in jo dela *vidnejšo*. Kot napadena se resnica kaže vedno močnejše v svoji pravi naravi, v pozitivnosti, v odpornosti in v neuničljivosti. V nasilju človek začne spoznavati odrešenijsko vlogo resnice. Resnica ne prinaša samo novih spoznanj, ampak tudi varuje človekovo življenje in ga rešuje pred zlom.

Kakšen je odnos resnice do nasilja? Resnica nasilje *draži*. Resnica se torej z nasiljem ne meša, ampak se drži v daljavi; nad nasilje ne gre z nasiljem; ostati hoče nedotaknjena in čista. Ker se ne spušča na raven nasilja, je z njim ni mogoče primerjati; primerjati je ni mogoče, ker med njima ni podobnosti. V kantovskem jeziku bi lahko njuno razmerje opisali kot transcendentalno-objektno razmerje: resnica ostaja na ravni omogočajočih možnosti, nasilje je na ravni predmetov, ki jih transcendentalna raven dela prepoznatne kot predmete. Zato resnica ni protiutež nasilju; ni pol, ki bi bil nasilju nasproten; resnica in nasilje nista sili, ki bi iskali medsebojno ravnotežje. Resnica nasilje draži, ko iz oddaljenosti – iz transcendentalnega reda – razodeva nasilnost nasilja. Njuno nasprotje je kakor nasprotje svetloba – tema: svetloba je svetla sama v sebi, ničesar ne skriva, za vse je enaka, univerzalna; tema pa v sebi skriva karkoli in kakorkoli, s tem omogoča brezimnost in odvezuje od odgovornosti. To nasprotje ustvarja dvojje različnih okolij: resnica vzgaja k odgovornosti, k odkritosti in k opredeljenosti, nasilje k skrivanju, k brezimnosti in k neopredeljenosti. V svoji transcendentalni nedotaknjenosti ostaja resnica čista, neporažena, zmagovalna, »večna in močna kakor Bog sam«. Resnica opravlja svojo funkcijo transcendentalno, ne da bi kakorkoli delovala ali karkoli storila: nenasilno, brez moči, v šibkosti, iz oddaljenosti. Resnica zgolj je; v tem je vsa njena pozitivnost.

Z nasiljem in z resnico se Pascal dotakne dveh temeljnih kategorij, ki označujejo človekovo eksistenco. Ne glede na to, da sodita v dva različna, med seboj ne-

primerljiva reda, sta v človeku eden ob drugem. Nasilje označuje človekovo delovanje, željo oziroma voljo (to je: odnos, ki gre od človeka k resničnosti), resnica pa človekovo spoznanje (to je: odnos, ki gre od resničnosti k človeku).

Funkcija resnice je, odpirati obzorje, ki omogoča stvarjem, da se pokažejo v svoji resničnosti. To funkcijo lahko resnica opravlja le v absolutni čistosti in neomadeževanosti. V njeni luči pa postanejo vidni mehanizmi laži, ki jih uporablja nasilje, da z njimi prikrije svojo uničevalno naravo. Zmožnost resnice, da razkrinka nasilje v njegovi sprevrženosti in laži, naredi še močnejše vidno njeno pozitivnost, neomadeževanost in nedotakljivost. Resnica sama pričuje o sebi. Že s tem dejstvom resnica ogroža laž in nasilje, ki v laži išče kritje. Zato je odnos med nasiljem in resnico najprej izključujoč. Drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zastruje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izživata. V vsej svoji moči nasilje resnice ne more uničiti: v nasilju se vedno bolj kaže njena odpornost, nedotakljivost, svetost, čistost. Pa tudi resnica v vsej svoji svetlobi nasilja ne more pojasniti: nasilje se skriva v globine laži. Razmerje med nasiljem in resnico torej ni logično, dialektično in primerljivo. V redu nasilja obstaja logika: večje nasilje si podreja šibkejše. Tudi v redu resnice vlada logika: jasnejša resnica pojasni šibkejšo in razprši šibkejšo. Razmerje med nasiljem in resnico pa je paradokсно, alogično. V nekem smislu je to razmerje nerazmerje, saj je nedoločljivo. Paradoksnost nasilja in resnice pa se najmočnejše pokaže v njunih skrajnih oblikah: v *demoničnem* nasilju in v *sočutni* resnici. Ko resnica doseže višek, sočutnost, se nasilje razveže v vsej demoničnosti; v najbolj demoničnih okoljih se resnica pokaže kot sočutje, kakor o tem govori zgled sv. Maksimilijana Kolbeja,

V luči dosedanjih razmišljanj razumemo, zakaj je po Pascalu temeljna razlika med nasiljem in resnico to, da ima nasilje v nasprotju z resnico, ki je »večna in močna kakor Bog sam«, »omejen tek po ukazu Boga«. Nasilje ni združljivo z Bogom in ne prihaja od Boga, zato ne more biti večno. Resnica ne mine, nasilje pa je že samo v sebi končno.

2. Človek: mesto paradoksa

Paradokšno razmerje med nasiljem in resnico, ki – kakor je zapisal Pascal – bijeta boj, odpira tudi vprašanje o eksistenci človeka kot mestu tega boja. Iz tega izhajata vprašanji: v kaj to razmerje človeka spreminja in kateri miselni model – filozofski, teološki, psihološki itd. – je zmožen človeka umevati kot bitje paradoksa.

Pascal je človeka opisal kot paradokšno, himerično bitje, istočasno »slava in izmeček veselstva«:

»Kakšna čudna spaka [chimère] je vendar človek? Kakšna izvirnost, kakšna pošast [monstre], kakšna zmeda [chaos], kakšen nosilec protislovij [sujet de contradictions], kakšno čudo! Sodnik nad vsem, nemočen črv zemlje; čuvar resnice, kotišče negotovosti in zmote; slava in izmeček veselja ...

Spoznaj torej, prevzetnež [superbe], kakšno protislovje [paradoxe] si sam v sebi. Ponižaj se, nemočni razum; umolknj, slabotna narava! Vedi, da človek neskončno presega človeka!» (Pascal 1986, 176 [§ 434])

Eksistenca človeka je torej mesto protislovij in skrajnosti. Človek sam v sebi je *paradoks*, ki v njem omogoča soobstoj nasilja in resnice. Zato je človek bitje mnogih obrazov, ki ga kažejo tudi, ko gre onkraj človeškega in se prepusti vplivu demonskih in angelskih sil. Paradoks je torej kategorija, ki omogoča človeka misliti tudi v njegovem demoniki ali angelski metamorfozi.

Tu se ponovno zastavlja vprašanje, zakaj – ko se nasilje zaostri – resnica v človeku močnejše zasije in zakaj se – ko se resnica okrepi – zaostri nasilje. Zakaj človek hoče dobro, dela pa slabo? Povezava med enim in drugim ni enoumna, logična ali nujna, ampak je nedoumljiva, kakor jo je opisal švicarski dramatik Friedrich Dürrenmatt (1921–1990): »Ljudje, ki načrtno napredujejo, želijo doseči določen cilj. Zato jih kar najbolj prizadene naključje, če zaradi njega dosežejo nasprotno od svojega cilja: to, česar se bojijo ... na primer Ojdip ... Takšna zgodba ni smislu nasprotna. Je paradoks.« (Dürrenmatt 1980, Anhang 21) Kako je mogoče razumeti to, da prizadevanje za resnico sproža nasilje in da nasilje utrjuje drugega v resnici?

Kierkegaard je paradoksu dal mesto osrednje eksistencialne kategorije, ki omogoča misliti človeka. V evangelijih je odkril duha, ki človeka dojema skozi prizmo paradoksa v nasprotju s spekulativni sistemi, ki mislijo v okviru istovetnosti. Po Kierkegaardu transcendence ni mogoče misliti v kategorijah sveta in razuma. Paradoks je »višji od vsakega sistema« (Kierkegaard 1909–, Pap. II, A 439). V tem je pronicljivost krščanskega duha, zmožnega, da umeva človeka v njegovih paradoksnih globinah. Krščanstvo se razlikuje od filozofije: »Idea filozofije je posredovanje – ideja krščanstva je paradoks.« (Pap. III, A 108) Paradoks dopušča soobstoj dveh absolutno različnih lastnosti, časnega in večnega na primer, imanence in transcendence. Kierkegaard konča, da je paradoks »kategorija, ontološka določitev, ki izraža razmerje med eksistirajočim duhom in resnico« (Pap. VIII/1, A 11). Resnica duha je torej paradokсна.

V luči Kierkegaardovega pojma »paradoks« lažje razumemo Pascalovo razumevanje človeka kot polja, na katerem bijeta boj nasilje in resnica. Eksistence človeka ni mogoče podrediti logičnim razmerjem, ker je zmožna tudi nemogočega. Človek lahko prestopi mejo človeškega in seže na področje angelskega ali demonskega. Pod vplivom angelskega ali demonskega dosega človek nekaj, česar kot človek sam ni zmožen; pod njunim vplivom postane nemogoče mogoče. Temu paradoksnemu gibanju duha, ki mu razum ni zmožen slediti, sledi evangelijski um. Tudi po Girardu je evangelijski um dojel tiste globine eksistence, ki jih filozofija s svojim dialektičnim umom ni zmožna dojeti. Zdi se, da je moč evangelijskega uma v njegovi šibkosti. V luči evangelijskega uma postane resnica berljiva tudi v smeri nelogičnosti, kakor je prepričan Peter Szondi, ki spoznavno moč nemoči odkriva v umetnosti: »Ta dialektika, da se lahko močno pokaže le še kot šibko in da potrebuje nekaj šibkega, da se lahko pojavi v svoji moči, utemeljuje nujnost umetnosti. V njej se narava ne kaže več »avtentično«, ampak po nekem znamenju. To zname-

nje je v tragediji junak ...» (Szondi 1964, 17) Miselne figure, znaki, ki jih uporablja paradokсна misel, so drugačne in govorijo drugače kakor formalno logične ali dialektične kategorije oziroma figure. Figura junaka v tragediji nosi v sebi protislovje »močni« in »nemočni«; samo v luči tega protislovja je mogoče razumeti tragiškega junaka. V podobnem smislu so paradokšno misel razvijali Stara in Nova zaveza in drugi krščanski avtorji, med katerimi smo izpostavili Pascala ali Kierkegaarda (Avsenik Nabergoj 2011; Matjaž 2015; Žalec 2014).

3. Demonske oblike nasilja

Razmerje med nasiljem in resnico smo doslej obravnavali v metafizično-teološki luči,¹ ki odnos med nasiljem, resnico in Bogom razčlenjuje v abstraktni obliki. V nadaljevanju se bomo obrnili k trem zgodovinskim opisom nasilja v njegovi skrajni, nečloveški, demonični obliki, ki kažejo, da takšni zaostritvi nasilja do stopnje demoničnosti, na kateri postane človek nečloveško nasilen do sočloveka, vrata odpira laž. V tem kontekstu nas bo zanimalo vprašanje resnice, ki se v zaostrovanju nasilja paradokšno krepi. Za izhodišče pa bomo vzeli dosedanje razmišljanje, ki je odnos med nasiljem in resnico prikazalo kot paradokсни odnos.

Ustavili se bomo pri treh avtorjih – pri Alainu Finkielkrautu, pri Aleksandru Solženicinu in pri Alainu Besançonu –, ki so se spraševali o najčistejši, demonični obliki nasilja, kakor je izbruhnilo v nacistični in v komunistični ideologiji.

3.1 Izkušnja nečloveka (Primo Levi, Emmanuel Lévinas)

Alain Finkielkraut je v knjigi *Izgubljena človeškost: Esej o 20. stoletju* (1996, 7–11) poskušal najti izraz za nečloveškost, ki je v 20. stoletju dosegla dno. Opis te nečloveškosti, kakršna je kakor virus privrela iz skritih globin človeka in je najgloblje ranila človeškost in človečnost, je našel v delu *Če je to človek* (1947) italijanskega Juda, kemika in pisatelja Prima Levija, ki je preživel holokavst. Levi je svoje zaslišanje v Auschwitzu pred zasliševalcem dr. Pannwitzem, ki je med taboriščniki izbiral delavce za svojo inženirsko ekipo, opisal z besedami: »Njegov pogled ni bil pogled človeka drugemu človeku; če bi lahko razložil naravo tega pogleda, izmenjanega kakor v akvariju prek stekla med bitjema, od katerih vsako pripada drugemu svetu, bi istočasno razložil bistvo velike norosti tretjega rajha.« (Levi 1987, 138) V tem odnosu je Primo Levi prepoznal izničenje vezi, ki povezuje ljudi v človeškosti in solidarnosti. Finkielkraut povzame ta prizor z besedo »ne-človek«.

Podobno izkušnjo je Finkielkraut našel pri Emmanuelu Lévinasu, ki je svoje življenje v taborišču opisal z naslednjimi besedami: »Drugi mimoidoči ljudje, ki se jim je reklo »svobodni« in so nam dajali delo in ukaze, so nas slačili iz človeške kože. Le ubogi notranji vzdih so nas spominjali na naše razumsko bistvo. A mi sami nismo

¹ Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

bili več v svetu.« Nekega dne se je med taboriščniki prikazal pes, ki so ga taboriščniki v svojih sanjah o Ameriki poimenovali Bobby – zjutraj na zboru ali ob vračanju z dela jih je pozdravljaj z mahajočim repom in laježem. »Njemu je bilo nesporno jasno: bili smo ljudje.« Po nekaj tednih pa so ga stražniki prepodili in tako je bil izgnan – končuje Lévinas – »tudi zadnji kantovec nacistične Nemčije« (Levinas 1976, 201; 202).

Ob tem se zastavlja vprašanje, kaj je nečloveškosti tako na široko odprlo vrata na področje človeškosti. Solženicin poudarja, da je prav odpoved resnici pogoj, ki je omogočil nasilju, da se je razvilo v tako radikalni in široki obliki kot totalitarizmi 20. stoletja.

3.2 Nasilje, skrito v laži (Aleksander Solženicin)

Solženicin, eden najprodornejših analitikov komunizma, je v svojih delih analiziral duha komunistične ideologije, ki je vladal v Sovjetski zvezi in v drugih državah komunizma, po zlomu tega sistema pa danes pod preobleko demokratičnosti še dalje ohranja totalitarno mišljenje in čutenje med nekdanjimi privrženci in novimi rodovi. Nezlomljivost komunistične ideologije ostaja uganka, že Solženicin pa je v pozivu Ne živite v lažeh!, napisanem dne 12. februarja 1974, le nekaj dni pred izgonom iz Sovjetske zveze, pokazal, da se nasilje širi z lažjo in se z njeno pomočjo vzdržuje (Solženicin 1974).

V pozivu sovjetskemu ljudstvu Solženicin spregovori o »duhovni smrti«, ki se širi po Sovjetski zvezi in kateri bo kmalu sledila tudi fizična smrt, »použila bo nas in naše otroke«. To dogajanje vidi kot posledico strahopetnosti, ki je človeku zavezala jezik in mu odvzela vso moč. Situacijo opiše kot »brezupno razčlovečeno« (angl. *hopelessly dehumanized*). V tej situaciji je človek za skromno mero hrane pripravljen izdati vsa načela, dušo, prizadevanja prednikov in priložnosti potomcev – vse samo zato, da ne bi vznemiril svoje krhke eksistence. Prav tako mu ni mar ponosa, zvestobe in navdušenja; ničesar se ne boji, niti atomske vojne niti tretje svetovne vojne, boji pa se dejanj civilnega poguma, tega, da bi zaostajal za čredo, da bi ostal osamljen, brez kruha ali brez plina za ogrevanje. Z ideološko indoktrinacijo je človeka za seboj potegnili ideja po udobnem življenju. Po Solženicinu je to eden od vidikov laži, v kateri se je utapljala sovjetska družba.

Drugi vidik laži je bilo prepričanje »mladih in domišljavih ljudi, ki so mislili, da bodo lahko deželo naredili pravično in srečno s terorjem, s krvavo vstajo in z državljansko vojno«. Njim – »očetom vzgoje« – Solženicin odgovarja: »Ne, hvala!« Po njegovem prepričanju se iz »nečastnih metod rojevajo nečastni rezultati«.

Tako je Solženicin opisal situacijo, v katero je sovjetski narod potisnila komunistična ideologija. In kaj je tisto, kar je takšno situacijo omogočilo in vzdrževalo? »Nič,« pravi, »se ne bo nikoli zgodilo, dokler dnevno priznavamo, hvalimo in krepiamo najbolj zaznavnega njenih vidikov: laži.« Laži ni mogoče ločiti od nasilja. Nasilje je nasilno: ko vdre v mirno življenje, žari od zaverovanosti vase in kakor da nosi pred seboj transparent: »Jaz sem nasilje. Beži! Pripravi mi pot! Zmečkalo te bom!« A nasilje se kmalu »postara«, izgubi zaupanje vase in si – da bi ohranilo čast – za zaveznika pokliče lažnost, neresnico, potvorbo (angl. *falsehood*). »Odslej

nasilje svoje težke roke ne polaga več dnevno na ramena vsakogar. Od nas zahteva le poslušnost lažem in dnevno udeležbo v lažeh – vsa lojalnost je v tem.»

4. Sistemi laži in nasilja (Alain Besançon)

V bistvu nasilja je težnja nasilja k več nasilja, k zaostrovanju nasilja do skrajnosti. To je temeljna značilnost nasilja, ki jo je Girard opisal kot nalezljivost (fr. *contagion*); težnjo k širjenju so miti in pripovedi upodabljali z metaforo kuge. Število žrtev, ki sta jih za seboj pustili dve totalitarni ideologiji, komunizem in nacizem, priča o nasilju v njegovi radikalni obliki.

Francoski sovjetolog Alain Besançon (*1932) je svoje raziskovanje posvetil mehanizmom, ki sta jih ti ideologiji uporabili pri širjenju nasilja. Najpomembnejše izsledke pa mu je omogočila primerjava obeh sistemov v njunih podobnostih in razlikah. Ugotovitve je predstavil v knjigi *Zlo stoletja* (fr. *Le malheur du siècle*). Besançon je bil v letih 1951–1956 član Komunistične partije Francije, a je ob odkritju stalinističnih zločinov iz nje izstopil »osramočen« in »v jezi«, ker se je čutil prevaranega. Svojo odločitev je pojasnil s temi besedami: »Tedaj sem se odločil, da kot zgodovinar vaje raziščem zgodovino Rusije in Sovjetske zveze, da bi bolje razumel, kaj se mi je zgodilo.« (Besançon 1987, 322–327) Kakor sam pravi, je vse svoje raziskovanje tega vprašanja opravljal z občutkom pokore za zlo, ki ga je komunizem storil. Po njegovem je »proces ruske zgodovine pred sodiščem zgodovine med vsemi ena najpomembnejših zadev« (Besançon 1982, 14).

V knjigi *Zlo stoletja* govori Besançon o fizičnem, o moralnem in o političnem uničenju, ki sta ga povzročila komunizem in nacizem, obenem pa njuno delovanje osvetli tudi v teološki perspektivi. Najusodnejša posledica je bilo moralno uničenje. V času totalitarizma se je pokazalo v zavračanju tradicionalnih univerzalnih moralnih norm, kakor so na primer prepovedi Ne ubijaj!, Ne kradi! in druge. Pogled na izročilo moralnih norm ugotavlja, da so si bile tradicionalne kulture kljub medsebojnim različnostim edine glede skupnih norm. Besançon označi tradicionalno moralo kot »naravno ali skupno moralo«. S tem izrazom razume »moralo, o kateri govorijo antični modreci, pa tudi kitajski, indijski in afriški modreci« (2014, 52). Tradicionalna naravna skupna morala si je skozi tisočletja izdelala idejo o tem, kaj je resničnost; tej resničnosti pa sta oba totalitarizma postavila nasproti psevdoresničnost, ki sta jo hotela ustvariti (59).

Ključni vidiki te psevdoresničnosti so:

- cilji in njihova utemeljitev;
- sredstva za uresničitev ciljev;
- ustvarjanje psevdo-resničnosti;
- liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje;
- etika in demoničnost.

Cilji in njihova utemeljitev

Oba totalitarizma ustvarjata novo družbo v imenu »dobrega«.² Tu se najprej zastavi vprašanje o pomenu, ki ga pripišeta pojmu »dobro«, in o tem, ali je mogoče pomen pojma »dobro« spreminjati v skladu z našimi hotenji ali pa je treba njegov pomen iskati v njem samem, v ideji dobrega. Besançon ugotavlja, da sta oba sistema nasilje širila s ponarejanjem pojma dobrega. *Ponarejanje dobrega* (fr. *Falsification du Bien*) je tudi naslov enega od Besançonovih del, v katerem prikaže, kako sta ponarejanje dobrega kot temeljni problem komunizma razumela dva od največjih duhov 20. stoletja, Vladimir Solovjov in George Orwell.

Dobro, ki ga želi nacizem vzpostaviti, je nova družba znotraj nemškega rajha, nadomestila naj bi krščanstvo. V enem od nagovorov je Himmler krščanstvo označil za krivca, ki je sprevrgel naravni red ras. Drugače od krščanstva, ki je porušilo naravni red, nacizem vzpostavlja naravni red. V tem najde nacizem moralno opravičilo za svoje ravnanje. »Če ne najdemo te moralne vezi, ki je najboljša in najgloblja, ker je naravna, potem na tej ravni ne bomo mogli premagati krščanstva in ustanoviti nemškega rajha, ki bo blagoslov za ves planet. Tisočletja je že naloga svetlolase rase, da vlada zemlji ter da jo vedno osrečuje in ji prinaša civilizacijo.« (Himmler, 9. 6. 1942, v: Besançon 2014, 42) Krščanstvo je »kuga, najhujša bolezen, ki nas je zadela v vsej naši zgodovini« (42). Iz nje se iztekajo druge nesreče: demokracija, boljševizem, vladavina zlata, Judje. Nacizem, katerega namen je ponovna vzpostavitev naravnega reda ras, razume svoje poslanstvo v smislu higijene kot očiščenje, ki ima za cilj, iztrebiti nadležne insekte, »uši«. V tem je »dokončna rešitev«: »Uničenje uši ne izhaja iz pojmovanja sveta. Gre za vprašanje higijene ... Kmalu ne bomo več imeli uši.« Tu »gre za prvinski, naravni in izvorni rasni boj« (Himmler, 24. 4. in 1. 12. 1943, v: Besançon 2014, 43). V načrtu te vizije, ki je pomenila jedro nacistične »etike«, je bilo, pobiti – »s sveta izbrisati« – tri-deset milijonov ljudi. To bi onemogočilo sleherno maščevanje.

Drugače od nacizma komunizem ne govori o vrnitvi k prvotnemu naravnemu redu, ampak o ustvarjenju novega človeka z novo moralo, ki bo zamenjala kapitalistično moralo, polno krivic in zatiranja. A pot v ta novi svet, ki ga komunizem tako idealistično slika, vodi prek nasilnega, neusmiljenega boja, katerega cilj je, izkoreniniti »starega človeka« in ga nadomestiti z nadčlovekom, kakršnega je obljubila ideologija. Nečloveška, demonična pot do idealne človeškosti pa je temeljni problem komunistične ideologije.

Sredstva za uresničitev ciljev

Pisma, ki jih je svoji družini pisal Heinrich Himmler (2014), prikazujejo tega človeka, ustanovitelja in poveljnika nacističnih koncentracijskih taborišč, kot zglednega, čutečega družinskega očeta. Ta človeški lik nosi v sebi najglobljo moralno razklanost. Tudi Besançon ugotavlja, da so bili »mnogi veliki rablji nežni družinski očetje ter sentimentalni soprogi« – istočasno so od podrejenih zahtevali, da so

² Dobro analizo nasilja v nacistični ideologiji v povezavi z vprašanjem vzgoje najdemo v razpravi, ki jo je pripravil Stanko Gerjolj (2014) pod naslovom: »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz.

svoje najbolj krute naloge opravljali mirno, brez »egoističnih« motivov (Besançon 2014, 44–45). Ta moralna razklanost je bila v nacizmu zaznavna. Izgredi, kakor so bili popivanje, posilstva, kraja, sadizem, so pomenili nered in so bili kaznovani. Nacizem je torej ohranjal neke določene »ostaline pravnega sistema«. Tudi v oficirskem korpusu je bilo mogoče najti može, ki so ostajali zvesti pravilom igre in so poskušali ohraniti oficirsko čast. Film z naslovom Schindlerjev seznam prikazuje možnost, ki so jo imeli lastniki podjetij, da so za svoje delo najemali judovske delavce in jih tako zaščitili. V nasprotju s tem Besançon opazuje, da takšnih obočkov pravne varnosti v Sovjetski zvezi od vsega začetka ni bilo. Po drugi strani pa je bilo fizično iztrebljanje judovskega ljudstva v Nemčiji »javno znana skrivnost«. Nacistična Nemčija je torej nosila najgloblje v sebi dvojni obraz: ožji krog krvnikov je deloval demonsko do mere, ki ji ni mogel nihče verjeti, niti Judje, ko so se znašli pred plinskimi celicami; zunaj tega kroga so obstajali otočki pravne varnosti in ostankov tradicionalne morale, ki jih nacizmu ni uspelo posrkati vase in uničiti. (45–49)

Komunizem kot sistem te razklanosti ni poznal; deloval je bolj celostno in globlje. Svoje poslanstvo je razumel kot zgodovinsko nujnost, ki je revolucionarna in dramatična. Stalin je imel navado ponavljati besede: »Nesmiselno je jokati za politim mlekom, ni vrtnice brez trna, cilj posvečuje sredstva.« (50) Boljševistično maksimo pa pomeni Bakuninova izjava: »Uničevalni in ustvarjalni duh sta eno.« (51) Staro je torej treba uničiti in ga ni treba objokovati. Novo se ustvarja z uničevanjem starega. Komunizem – ustvarjenje družbe po zgledu prvotne človeške komune – je cilj, ki je absolutno dober. Čas med prvotno človeško skupnostjo in komunizmom pa je absolutno slab in v njem ni mogoče najti nič dobrega. Zgodovina je borba med dobrim in slabim počelom, za dosego dobrega – to je: komunizma – pa so dovoljena vsa sredstva: kraja, laž, krivično pričanje, masovni uboji in drugo. Zato je dovoljeno tudi, cilj odeti v najvišje humane ideale. V tem gledanju se skriva gnostično prepričanje o absolutnem nasprotju dveh počel – dobrega in zlega –, med katerima se bije neizprosni zgodovinski boj in v katerem so, kakor rečeno, za dosego dobrega dovoljena vsa sredstva. Komunizem – novi svet – je svet, ustvarjen na novo in z novo moralo.

Ustvarjanje psevdoresničnosti

Podobo, ki sta jo ustvarili nacistična in komunistična ideologija, opiše Besançon kot psevdoresničnost (59). Psevdoresničnosti, ki jo je ustvaril nacizem, ni mogoče ubesediti in upojmiti, domišljija se ji upira in spomin je ne želi ohraniti. Ta resničnost je zunaj človeškega, je demonična. Besançon ugotavlja, da se je Nemčija po vojni prebudila kakor iz sna (40); zavedela se je lažnosti in neresničnosti predstav, v katerih je nacizem živel; sprejela je svojo zmoto in zablodo. Tu se razumevanje resničnosti kaže kot povratni proces: kakor se je nekoč nemški človek tej zablodi prepustil, tako se po dvanajstih letih prebuja iz nje. Človek, ki je živel v nacistični zablodi, se vrača k občutku za resničnost.

Analiza komunistične ideologije prihaja do drugačnih sklepov. Komunizem je o sebi in o svojih ciljih ustvaril humano, univerzalno, idealno podobo in se izkazoval

za znanstvenega. V dejanjih pa se je komunizem oddaljeval od svojih teorij in obljub. Lenin je bil prepričan, da bo »poslednji čas« nastopil takoj, ko bo revolucija enkrat za vselej odpravila kapitalizem, a se to ni zgodilo. Obljube je začel nadomeščati z lažjo, ki se je stopnjevala, dejstva pa so se vedno bolj oddaljevala od besed. Besançon razlikuje štiri stopnje v razvoju komunizma (59–62).

1. V začetku je v sredini dogajanja partija. Partija je pod popolnim vplivom utopične ideologije, katere cilj je, uničiti »razrednega sovražnika«. V imenu te ideologije so komunistični sistemi v začetku pobili tudi do 10 % prebivalstva (Rusija, Koreja, Kitajska, Poljska idr.).
2. Utopijo, ki se ne uresniči, zamenja želja po ohranitvi oblasti. Boj za ohranitev oblasti dosega partija z nadzorom nad vsem prebivalstvom, s širjenjem splošnega strahu, z medsebojnim nadzorom in z vsesplošnim ovajanjem.
3. Partija ne verjame več v ideologijo. Ustvari svojo govorico, za katero ve, da je lažna, in poskrbi, da je to edina dovoljena govorica. Ta govorica je sedaj nosilec in znamenje partijske moči, njen cilj pa je zagotavljanje ugodnosti in privilegijev. Prebivalstvo članov partije ne primerja več z »volkovi«, ampak s »svinjami« (G. Orwell).
4. Končno partija zapre državne meje, da bi zavarovala in skrila svoje neuspehe; državo spremeni v šolo prevzgoje; ljudstvu onemogoči poznavanje preteklosti in sedanjosti, zato ustvarja enote lažnih novinarjev in zgodovinarjev, lažne literature in umetnosti; izmišljuje si statistike; izdela svoj novi jezik, ki daje besedam pomen, različen od prvotnega, skupnega pomena; temu jeziku dá liturgično veljavo, ki jezik dvigne na transcendentalno raven. Besançon sklene: »Zgradba tega gromozanskega dekorja zaposluje na milijone ljudi,« njegov namen je, »dokazati, da socializem ni le možen, temveč v gradnji« (59–60). Bistvo vsega tega dogajanja pa je po Besançonu »vzgoja laži«.

Liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje

Najpomembnejše sredstvo ustvarjanja psevdoresničnosti je jezik, ki iz transcendentalne, liturgične perspektive ustvarja pogoje in možnost, videti stvarnost v neresnični podobi. V obeh totalitarizmih je jezik izgubil svojo naravno funkcijo dialoga in izražanja, ki spodbuja h kritičnosti in k skupnemu iskanju resnice, in je privzel liturgično vlogo ustvarjanja resničnosti: svojega temelja nima v vsakdanjosti, ampak – nasprotno – vsakdanja dejstva celo prikriva. Tako je jezik izgubil povezavo z vsakdanjo stvarnostjo. Transcendentalno-liturgična funkcija mu je podelila moč, da resničnost spreminja in prevrača. To je komunistični ideologiji omogočilo, da je tudi temeljnim pojmom tradicionalne skupne morale, kakor so pravičnost, enakost in svoboda, spremenila in celo sprevrgla osnovni, inherentni pomen in jih podredila svojim ciljem. Temeljne besede etike, kakor jih je v spremenjenem, sprevrženem smislu uporabljala komunistična ideologija, so v odnosu do besed, ki jih je vsebovala skupna stara morala, le še enakozvočnice.

Ideološki jezik svojega privrženca očara in zaslepi. Kako velika je bila moč čara in zaslepljevanja, ki sta ga ti ideologiji imeli, se kaže v tem, da sta za seboj pote-

gnili tudi največje intelektualce in umetnike svojega časa. Nacizem je, denimo, osvojil Martina Heideggerja ali Carla Schmitta, komunizem pa Bertolta Brechta, Pabla Picassa, Louisa Aragona in druge. K temu Besançon dodaja, da dejanj, ki so jih storili zločinci v službi teh dveh ideologij, ni mogoče razložiti zgolj iz njih samih, ampak iz zaslepljenosti, ki je bila posledica čara obeh ideologij. Tako ugotavlja Besançon glede Eichmanna, da »so očitana mu dejanja v nesorazmerju z omejenostjo tega povprečneža« (49).

Kako deluje ideološki mehanizem zaslepljevanja, se jasneje kaže v komunizmu. Po Besançonu je bistvo komunizma sprevračanje stare, univerzalno sprejete ideje o dobrem: kar so v tradicionalni morali vsi razumeli kot nekaj dobrega, prikaže komunizem kot nekaj slabega, in kar so razumeli kot nekaj slabega, prikaže komunizem kot nekaj dobrega. Po Besançonu je bistvo komunistične ideologije prav sprevračanje pomena; to je izvajala z največjo prefinjenostjo, zato je radikalno sprevrženje pomena njenim privrženecem ostalo skrito. Nasprotno pa so se te korenite spremembe v pomenu idej jasno zavedali nosilci komunistične ideologije, kakor se to kaže v naslovu dela Trockega *Njihova in naša morala*. V tem naslovu je dal Trocki vedeti, da »njihova« (= tradicionalna) morala ni »naša« (= komunistična) in da zato v komunizmu tradicionalne ideje dobijo povsem nov pomen, tudi če se skriva za starimi besedami (51). Tako so človekoljubne besede, izposojene iz tradicionalne morale, za seboj potegnile ljudi z najvišjimi moralnimi ideali, ne da bi slutili, da sledijo morali, ki nima nič več skupnega s tradicionalno. V tem so, po Besançonu, korenine kolektivne amnezije komunističnih zločinov (56). Komunizem se je predstavljal v luči najčistejših skupnih moralnih idealov, ki jih je človeštvo v svoji dolgi zgodovini iz roda v rod prečiščevalo, poglobljalo in ohranjalo. Zato splošna zavest meni, da zločinov nacizma ni mogoče pozabiti in odpustiti, zločine komunizma pa dobrohotno, razumevajoče prepušča pozabi in jih ne obso. V tem je temeljna razlika med nacizmom in komunizmom. Nacizem je bil po krutosti zločinov radikalnejši od komunizma, komunizem pa je prednjačil po zmožnosti zaslepljevanja. Čeprav je poskušal tudi nacizem svoje zločine prikazati kot nekaj dobrega, mu to ni uspelo, komunizem pa svoje privrženca in mnoge druge še danes – po padcu v svojih trdnjavah – drži v veri, da se zločinom ni mogel izogniti, ker so bili nujni in zato dobri. Po Besançonu je zato komunizem nevarnejši od nacizma (56).

Slepilo – visoki, humani ideali, za katerimi se skrivata nasilje in zločin –, ki ga je komunizem ustvarjal, je odpiralo pot temu, kar Besançon imenuje »vzgoja laži« in znotraj česar se oblikuje povsem nova (ne)kultura. Prvi korak te vzgoje je bil namenjen pridobivanju kroga tistih, ki bi pristali na ta projekt. »Na začetku je dobršen del naroda v dobri veri pozdravil vzgojo laži. S svojo staro moralno zapuščino je vstopil v novo moralo. Pozdravljal je voditelje, ki so obljubljali srečo, in verjel, da je srečen. Verjel je, da živi v pravičnem svetu.« (60) Drugi korak je bil ustvarjanje mehanizma za vzdrževanje in širjenje laži. Jasno je bilo treba določiti sovražnike socializma, jih sovražiti in ovajati; treba je bilo pristati na rop, na pobijanje in na sodelovanje pri zločinu. Sistem se vedno bolj zapira, ustvarja dezinformacije, lažne dokaze in nevednost. Razumske in moralne smernice se vedno bolj izgubljajo.

jo, zabrisuje se razlika med komunizmom in skupnim moralnim idealom, krivda za neuspehe in za zlorabe se prevrača na zunanjega sovražnika. Žrtve, ki so jih v Rusiji mučili po taboriščih ali drugače, svojih krvnikov ne imenujejo s pravim imenom »komunisti«, ampak z besedo »fašisti«, ki je bila načrtno izbrana, da se ime »komunizem« zaščiti pred onečaščenjem. V vsem tem se kaže, da ljudje, zaslepljeni od komunistične ideologije, v zločinu niso bili več zmožni prepoznati zločina – to je v resnici bil – in ga pravilno poimenovati. Ta mehanizem začne ustvarjati specifičnega duha, najprej na prikriti, podzavestni ravni, nato vedno bolj odkrito in zavestno. Posledica tega je bilo spreminjanje samopodobe ljudstva. V tem okolju se začnejo razraščati strahopetnost, nizkotnost, malodušje; žene zasovražijo može, otroci starše – hkrati začutijo, da so jim podobni. V nizu karakternih sprememb celotnega ljudstva sledita širjenje in poglobljanje neodgovornosti, brezvoljnosti, občutka nesmisla, zaprtosti vase, sentimentalnosti, samopomilovanja; vse to se steka v dva temeljna občutka – kakor se kaže v literaturi tega kroga –, ki sta bila obup in gnus. Ves družbeni sistem je postal velik sistem medsebojnega nadzora in ovajanja. Temu so stali nasproti redki oporečniki: posamezne družine, posamični oddelki univerz (npr. oddelki za klasično filologijo), deli Cerkve in nekatere skupine mladih, v Rusiji pa so bili kraji intelektualne svobode tudi taborišča. Posledice, ki jih ta »vzgoja za laž« prinese, opredeli Besançon z besedami »duševna in umska poškodovanost« (37). To je dediščina, ki so jo komunistični sistemi zapustili naslednikom.

Etika in demoničnost

Na podlagi primerjav Besançon sklepa na razliko med nacistično in komunistično ideologijo. Nacistična ideologija je bila naturalistična. Gradila je na ideji nadčloveka in volje do moči, na nihilizmu in na iracionalizmu. Miselni okvir, znotraj katerega se je nacizem gibal, je bila estetika, zato z vidika etike ni našel zagovornikov. Njegova nečloveška sprevrženost je bila očitna, zato se ni mogla dvigniti na raven univerzalnega.

V nasprotju z nacizmom je komunizem razmišljal v okviru etike, usmerjene k oblikovanju kreposti in k moralnemu imperativu. Raymond Aron je vztrajal pri misli, da je »sovjetski režim nastal iz revolucionarne volje, ki so jo navdihovali humanitarni ideali« in da je bil njegov »cilj ustvariti najbolj človeški režim, kar jih je zgodovina kdaj koli poznala, in prvi režim, ki bi ljudem omogočal človečnost, kjer bi izginili družbeni razredi in kjer bi homogenost družbe omogočala medsebojno spoštovanje med državljani. Vendar se to, k absolutnemu cilju usmerjeno gibanje ni ustavilo pred nobenim sredstvom. Po njegovi doktrini naj bi samo nasilje lahko ustvarilo popolnoma dobro družbo, pri čemer sta proletariat in kapitalizem bila neusmiljeno vojno. Preplet vzvišenega cilja in neusmiljene tehnike je dal različne stopnje sovjetskega režima.« (Aron 1965, 302) In še: »Trdim, da ne glede na podobnosti med pojavom nacizma in komunizma obstaja bistvena razlika pri ideji, ki ju navdihuje. Pri enem človek konča v delovnem taborišču, pri drugem v plinski celici. Pri enem je cilj zgraditi nov režim, novega človeka, ne glede na to, s kakšni-

mi sredstvi. Pri drugem gre dobesedno za demonično voljo po uničenju neke psevdorase.« (302)

Ni mogoče zanikati etične motiviranosti komunistične ideologije. Cilji, ki jih je imela pred seboj, so bili etični – ustvarjenje boljšega človeka in boljše družbe. A ciljev, ki jih je hotel doseči, komunizem ni uresničeval etično in jih tudi ni mislil etično dosledno. Temeljno protislovje komunizma je v prepričanju, da je mogoče etične cilje uresničevati neetično, z nasiljem. S tem se je komunistična morala ločila od tradicionalne skupne morale. Misel, da je etične ideale dovoljeno dosegati neetično, razvrednoti etične ideale v samem temelju in jih – kakor se to kaže v komunizmu – spremeni v nekaj demoničnega in monstroznega, kar v podobi dobrega prinaša zlo. O tem govori pregovor, ki se v latinščini glasi *Corruptio optima pessima* in sporoča, da je najslabše takrat, ko se spridi najboljše (Aristotel, EN, VIII 10,12).

5. Sklep: laž in resnica

Z vzorčnimi zgledi, ki smo ob njih razmišljali, smo želeli prikazati medsebojno prepletenost nasilja in laži. Medsebojna odvisnost nasilja in laži se je močneje pokazala v totalitarnih sistemih, ki so nasilje in laž prignali do njunih skrajnosti. Besançon v svojih analizah ni samo prikazal procesov, ki so nacizmu in komunizmu omogočili, da sta nasilje razvila do najbolj radikalnih oblik, ampak tudi to – in to je bistveno –, kako je prav laž okolje, v katerem je bila nasilju omogočena zaostritev do njegovih demoničnih oblik. Cilje, ki sta jim sledila, sta nacizem in komunizem opredeljevala kot dobro samo, v nasilju pa sta videla sredstvo za uresničitev dobrega. V svojih analizah je želel Besançon bolj kakor različne oblike nasilja prikazati laž kot tisto temeljno sredstvo, ki nasilju omogoča zaostritev do skrajnih, demoničnih oblik. Zanimala ga je torej tista točka, na kateri je človek odprl vrata demoničnemu in dovolil, da je v polje človeškega stopilo nečloveško, ki je človeka spremenilo v ne-človeka. Obenem ga je zanimalo vprašanje, kateremu od obeh sistemov je uspelo človeka bolj spremeniti v ne-človeka.

Nasilje dela človeka nečloveškega, zmožno pa se je razviti tudi do stopnje, na kateri »smo zunaj človeškega, kakor da bi se znašli pred negativno presežnostjo« (Besançon 2014, 41). In Besançon nadaljuje: »Takrat nam neustavljivo pride na misel ideja o demoničnem. Podpis demoničnega pa je po mojem mnenju ta, da so bila vsa dejanja izvršena v imenu dobrega, pod okriljem nekakšne morale. Sredstvo moralnega uničevanja je ponarejanje dobrega.« (41) V čem je bistvo demoničnega? Po Besançonu je v ponarejanju dobrega (55). Glede razlike med nacizmom in komunizmom je Aron zapisal: »Če bi moral povzeti smisel obeh pojavov, bi to skušal narediti s pregovorom: Za sovjetski režim bi rekel, da »kdor bi rad napravil iz sebe angela, napravi žival«. Za Hitlerjev režim bi rekel: »Človek se ne bi smel truditi postati zver, ker mu gre to še predobro.« (v: Besançon 2014, 55) Ta misel dobro poudari potencial nasilja, ki ga nosi človek v sebi, in možnost, da se ta potencial nepričakovano sproži. Še vedno pa ne opredeli bistva demoničnega,

ki je radikalna sprevrženost. Sprevrženost je najgloblja takrat, ko nekdo v radikalnem zlu vidi najvišje dobro, nedolžnost in čistost. To temeljno vlogo, ki jo ima pri upravičevanju nasilja laž, je prepoznal Solženicin: »Solženicin se je srečal s to pošastjo in ji je dal ime: laž.« (Besançon 1985, 13) Isto pa sporočajo tudi drugi avtorji: »Ko prebiramo priče, ki so bile čutenja in mišljenja najbolj vešče, vidimo, da se jim najhujši niso zdeli umor, zatiranje ali skrajna revščina. To zlo je tako staro kakor zgodovina in ga dobro poznamo. To, kar nam te priče – največkrat neuspešno – poskušajo sporočiti, je izkušnja presežka zla, ki jih pretresa in jim je nerazumljiva, izkušnja zla, ki je bolj zlo kakor zlo, zato ker je pomešano z dobrim.« (11) V tej zmožnosti sprevračanja doseže laž svojo radikalno obliko, ki človeka dokončno loči od resnice in ga iz človeka spremeni v nečloveka. V tem je bistvo demoničnega. Takšna radikalna, do vrhunca izpopolnjena laž je zmožna povleči za seboj tudi najboljše in jih narediti najslabše. Mehanizem, ki ga je razvil komunizem, je deloval na takšen način. Moč demoničnega se kaže v tem, da iz dobrih naredi slabe, to pa je slabše kakor iz slabega narediti še slabšega.

To demonično moč slepila sta nosila v sebi nacizem in komunizem. A moč čara in slepila, ki ju prinaša komunizem, je po Besançonu večja in globlja. O tem priča odgovor, ki ga je na ugotovitev, da je komunizem pustil za seboj petinosemdeset milijonov žrtev, izrekel eden od urednikov socialističnega časopisa *L'humanité*: po njegovem prepričanju tudi tolikšno število nedolžnih žrtev ne more omadeževati komunističnih idealov. Tudi največje zlo lahko komunizem izvaja neomadeževano in nedolžno. Po Auschwitzu torej človek ne more več biti nacist, po gulagih pa lahko ostane komunist v vsej nedolžnosti. V tej misli se po Besançonu skriva najhujša obsodba komunistične ideologije. Nacistična ideja je uničila samo sebe – čar, ki ga seva komunizem, pa človeku ne omogoča, da bi se rešil slepila in v zločinu prepoznal zločin. Nasprotno, tudi po političnem padcu komunizma njegovi privrženci v zločinu vidijo sredstvo, ki je dopustno za doseganje najvišjih idealov, kakor so enakost, bratstvo in svoboda. Dejstvo pa je, da misel, ki jo je izrazil omenjeni urednik, govori prav o neuničljivosti laži v komunistični ideologiji; misel *implicite* obsoja komunistično ideologijo. »Vsaka komunistična izkušnja je ponovljena v nedolžnosti,« konča Besançon. (2014, 64) Radikalna stopnja sprevrženosti komunizma je torej v tem, da se v vseh svojih zločinih opazovalcem še vedno kaže nedolžen, kot nadetična instanca s pravico, da zlo prekategoriizira v dobro, neetično v etično.

Besançonova analiza prikazuje totalitarna sistema, ki sta iz laži naredila institucijo, katere cilj je, omogočati nasilje za doseg dobrih ciljev. Analiza kaže, da je bil nacizem radikalnejši v oblikah nasilja, komunizem pa je bil radikalnejši v institucionalizaciji laži, v tem, da je globlje razkrojil človekov občutek za resnico. Zato po padcu komunističnih sistemov na področjih, kjer so ti sistemi vladali, nekdanji privrženci komunizma še vedno živijo v utvari, da je bilo zlo dobro in neetično etično. Utvara, ki jo je komunizem ustvaril, je še vedno živa, ustvarja nostalgijo po komunizmu, onemogoča spoznanje resnice in odvrča od odpuščanja in od sprave.

V nacizmu in v komunizmu je laž uničila občutek za resnično dožemanje stvarnosti in odprla vrata nekulturi, nečloveškemu, demoničnemu. Na vprašanje: »Kdo

ima oblast v čistem nacističnem ali komunističnem režimu?» Besançon odgovarja: »To preprosto vprašanje je imelo na videz preprost in jasen odgovor, saj je bil nosilec oblasti povsod dobro in še predobro viden – firer, generalni sekretar, partija. Vseeno je bila to izjemno težavna uganka za ljudi, ki so bili sposobni filozofskega premisleka, na primer za Jüngerja, Platonova, Orwella, Miłosza, Zinovjeva ... Po njih se je slišalo, kar so razglašale verne duše, kot so Mandelstam, Ahmatova, Bulgakov, Rauschning, Herbert ali Solženicin: to je hudič! On je svojim podložnikom dajal nečloveško brezosebnost. Dostojevski in Vladimir Solovjov sta ga že vnaprej slutila. Če tega lika tu ne bi omenili, bi pomenilo, da smo njihova pričevanja slabo poslušali.« (2014, 86)

Po Pascalu nasilje in resnica bijeta dolgo in nenavadno vojno. Ne glede na to, da zaradi njunega paradoksnega razmerja izida ni mogoče napovedati, je Pascal prepričan, da je razlika med njima radikalna: »... nasilje ima omejen tek po ukazu Boga ..., medtem ko resnica večno je in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam ...« (Pascal 1963, 429). 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.

To je v svojem razmišljanju Ne živite v laži! dojel Solženicin (1974). »Prav v tem je ključ, ki ga najbolj zanemarjamo – najenostavnejši in najdostopnejši ključ do naše osvoboditve: naša osebna ne-udeležba v laži. Laž je lahko vse prekrila, lahko vsemu vlada – a uprimo se ji na najosnovnejši ravni: naj laži vladajo in prevladajo, a brez mojega sodelovanja!« To »ustvarja odprtino iz kroga slepila (angl. *imaginary encirclement*), ki je posledica naše nedejavnosti (angl. *inaction*)«. Človek ne ustvarja laži in slepila dejavno, ampak s svojo nedejavnostjo, s tem, da ju dopušča in se proti njima ne bori. Zato se je treba zavestno opredeliti za resnico in se laži odpovedati. »Za nas je to najlažja stvar – za laži pa najbolj pogubna. Z odpovedjo laži jim preprosto odvzamemo vir življenja. Kakor infekcija lahko tudi laži obstajajo samo v živečem organizmu.« Laž torej prejema življenjsko moč v človeku, v njegovi neodločenosti in neopredeljenosti. Kako torej laži odvzeti življenjsko moč? Ni nujno, pravi Solženicin, iti na ulice in trge, glasno protestirati in javno izrekat tega, za kar mislimo, da je resnica. Dovolj je, če »zavrnamo to, da bi govorili, kar ne mislimo«. Tega pa, žal, ne počnemo, ampak »šivamo skupaj stare krpe« in tako resnici onemogočamo, da bi se razodela. V človeku je nagnjenje k temu, da služi laži, potvorbi, utvari ali neresnici in si s tem zagotavlja udobno, lažje preživetje. Lahko pa laž odvrne od sebe in ostane mož, vreden časti, ki ga bodo spoštovali potomci in sodobniki. Od tod gre Solženicin h konkretnim, praktičnim napotkom o tem, kako laži odvzeti življenjsko moč. Ko se človek za to odloči, ne bo več zapisal znaka ali stavka, ki bi spreverčal resnico; takšnega stavka ne bo izrekel – niti zasebno niti javno, niti kot agitator, učitelj, vzgojitelj ali igralec; ne bo orisal, gojil ali označeval ene same ideje, ki bi bila lažna ali bi izkrivljala resnico – niti kot slikar, kipar,

fotograf, glasbenik itd.; ne bo zunaj konteksta navedel enega samega citata, ki se z njim ne bi strinjal ali ki ne bi v celoti odseval navedene ideje, in to z namenom, nekemu ugajati ali se okriti, da bi dosegel delovni uspeh; ne bo se pustil zvabiti na demonstracije ali srečanja, ki so nasprotni njegovi želji ali volji, niti ne bo mahal s transparenti, ki jih v celoti ne sprejema; ne bo dvignil roke, da bi glasoval za predlog, ki ni v skladu z njegovim prepričanjem, ne bo glasoval za osebo, ki jo ima za nevredno ali za dvoma vredno; ne bo se pustil zvabiti na srečanje, na katerem se pričakuje prisiljena ali izkrivljena razprava o nekem vprašanju; takoj se bo umaknil s srečanja, predavanja, predstave ali od filma, če bo slišal govoriti laži ali ideološke nesmisle ali brezsravno propagando; ne bo se naročil na časopis, v katerem so poročila izkrivljena ali dejstva zakrita.

Takšno je po Solženicinu življenje človeka, ki se ne vdaja laži in utvari, ampak se odloči za resnico. Človek je pred temeljno izbiro: ali resnica ali laž; ali pristnost ali utvara; ali duhovna samostojnost ali duhovno suženjstvo; ali dejavnost ali ne-dejavnost; ali življenje ali smrt. Brez poguma, da bi zaščitil svojo dušo, naj se človek – nadaljuje Solženicin – ne ima za naprednega, naj se ne hvali s svojo akademskostjo ali umetnostjo in naj se ne ima za zaslužnega. Človek brez poguma je del črede, ki mu je za vse vseeno, dokler je sit? in mu je toplo. Nasprotno, opcija za resnico je najosnovnejša oblika odpora laži, lažja od samožrtvovanja ali gladovnega protesta, a vendarle pomembna. Mnogo je ljudi s takšnim odporom – živijo v resnici; je pa ta pot lažja, ko se zanjo odločijo mnogi. In nasprotno: če človek v sebi ni pripravljen premagati strahu, naj se ne pritožuje nad svojo nesvobodo. Nesvobodo si človek izbere sam; zanj pa po Solženicinu veljajo Puškinove besede: »Zakaj naj bi teleta imela dar svobode? Njihova dediščina je iz roda v rod z zvončki okrašen jarem in jermeni.«

Reference

- Aron, Raymond.** 1965. *Démocratie et totalitarisme*. Pariz: Gallimard.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71:395–409.
- Besançon, Alain.** 1982. Préface. V: Marc Raeff. *Comprendre l'ancien régime russe: État et société en Russie impériale*. Pariz: Seuil.
- , —. 1985. *La falsification du bien: Soloviev et Orwell*. Pariz: Julliard.
- , —. 1987. *Une génération*. Pariz: Julliard.
- , —. 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Ljubljana: Družina.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Dürrenmatt, Friedrich.** 1980 [1962]. *Die Physiker: Eine Komödie in zwei Akten*. Zürich: Diogenes.
- Finkelkraut, Alain.** 1996. *L'humanité perdue: essai sur le XX^e siècle*. Pariz: Editions du Seuil.
- Gerjolj, Stanko.** 2014. »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:247–258.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Himmler, Heinrich.** 2014. *Himmler privat: Briefe eines Massenmörders*. München: Piper.
- Kierkegaard, Søren.** 1909–. *Papirer*. 16 zv. Ur. V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup in N. J. Cappelørn. Kopenhagen: Gyldendal.
- Klun, Branko.** 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.

- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: mono-teizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- — —. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214..



Birger Gerhardsson

Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

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

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

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

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

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

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

Vojko Strahovnik

Resnica, zgodovina, integriteta in sprava

Povzetek: Prispevek obravnava odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici izpostavi dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto skupnosti in za pravne procese. Sledi razprava o pripovedni odvisnosti zgodovinske resnice. Raziskan je pomen resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Ob koncu sta izpostavljeni vlogi resnice in integritete skupnosti v procesu sprave na skupnostni ravni.

Ključne besede: resnica, zgodovinska resnica, pripoved, integriteta, sprava

Abstract: **Truth, History, Integrity and Reconciliation**

The article deals with the relationship between truth, integrity and reconciliation. It highlights two phenomena that adversely affect our attitude toward the truth and can have disastrous consequences for the integrity of communities and conciliatory process. A discussion of dependence of historical truth on narrative follows. The importance of truth and truthfulness for the integrity of the community is investigated. In conclusion, the roles of truth and community integrity in the process of reconciliation at the community level are elaborated.

Key words: truth, historical truth, narrative, integrity, reconciliation

1. Uvod

V prispevku obravnavamo odnos med resnico, integriteto in spravo. Pri resnici najprej izpostavimo dva fenomena, ki krnita naš odnos do nje in ki imata lahko pogubne posledice za integriteto in za spravo. Ta dva fenomena sta izguba vere v objektivno resnico in nakladanje kot poseben (ne)odnos do resnice. Sledi nekoliko obširnejša razprava o naravi zgodovinske resnice in o njeni odvisnosti od dejstva, da se zgodovinska znanost pri predstavitvi spoznanj bistveno opira na pripoved oziroma pripovedno formo. Nadaljujemo z umestitvijo pomena resnice in resnicoljubnosti za integriteto skupnosti. Celoten prispevek je namreč uokvirjen v razpravo o spravi na skupnostni ravni. Z vidika pomena krivde in sramu za spravo na skupnostni ravni smo se že ukvarjali (Strahovnik 2011; 2012), v tem prispevku pa bomo te poglede nadgradili z analizo vloge resnice in integritete skupnosti v procesih sprave.

George Orwell, znameniti pisatelj in novinar ter avtor daljnovidnih antiutopiističnih mojstevin, kakor sta *1984* in *Živalska farma*, je o svoji izkušnji španske državljanske

vojne zapisal takole: »Že zelo zgodaj v svojem življenju sem opazil, da je malokateri dogodek v časopisu opisan povsem natančno, toda tu v Španiji sem prvokrat srečal časopisne zapise, ki sploh niso bili povezani z nobenimi dejstvi, niti temi, s katerimi bi jih povezovali v običajnem življenju. Videl sem poročila o velikih bitkah tam, kje sploh ni bilo bojev, in pa molk tam, kjer je bilo ubitih na stotine ljudi. Videl sem čete, ki so se borile zelo hrabro, a so bile označene kot izdajalci in strahopetci; drugi niso izstrelili niti strele, pa so bili slavljani kot heroji namišljenih bitk. Časopisi v Londonu so povzemali te laži, intelektualci pa so na njih temelju gradili svoje čustvene super-strukture ... To je vsaj zame zelo strašljivo, ker mi pogosto daje občutek, da se iz sveta izgublja sam pojem objektivne resnice. Vem, da se običajno reče, da je zapisana zgodovina tako ali tako kup laži. Pripravljen sem priznati, da je zgodovina v veliki meri nenatančna in pristranska, toda kar je posebnost naše dobe, je to, da mislimo, da sploh ne more biti objektivne zgodovine. /.../ V tem mišljenju je predpostavljen nekakšen grozljivi svet, v katerem Vodja ali pa neka vladajoča klika nadzoruje ne zgolj naše prihodnosti, temveč tudi preteklost. Če vodja reče, da se nek dogodek ni zgodil, se pač ni zgodil, in če reče, da je dva in dva pet, je pač tako. Ti obeti me mnogo bolj strašijo kakor pa bombe.« (Orwell 1943, v: Gaita 2002) Izguba vere v samo jedro objektivne resnice seveda krni naš odnos do nje in našo zavezanost resnici, po drugi strani pa lahko vidimo, da pripira vrata za manipulacije z resnico.

Resnica ima v politiki in v javnem življenju seveda svojo instrumentalno vrednost (Gaita 2002, 188). Pomembno je doseganje političnih učinkov. Toda poleg tega ima resnica (kakorkoli jo že metafizično utemeljimo) tudi svojo neinstrumentalno oziroma notranjo vrednost. Pogosto je takšno razumevanje resnice prav pred očmi pričevalcev zgodovinskih dogodkov, na primer tistih, ki nam pričajo o dogodkih v koncentracijskih taboriščih. Iz pisanj Prima Levija (1984) lahko tako razberemo, da se je v času največje stiske, trpljenja in dvomov zaradi grozot fašizma in nacizma zatekal h kemiji kot znanosti, ki je zanj ohranila smisel za objektivno resnico, preverljivost in jasnost. Resnica je po eni strani neinstrumentalno vredna toliko, kolikor lahko obogati življenje ljudi, ki jim je mar zanjo. Ni pomembna zgolj vrednost resnice kot resnice, drugače bi se pri tem zadovoljili s poljubnim naborom resničnih prepričanj. Po drugi strani govorimo o resnici kot idealu in o resnicoljubnosti kot drži do tega ideala. Intelektualci so še posebej odgovorni in zavezani resnici; so nosilci te družbene vloge. Ljubezen do resnice je in mora biti tudi del njihovega poklica (v smislu poklicanosti) (Gaita 2002, 187–213; Juhant 2014, 187).

Orwell je zgoraj opozarjal na izgubljanje pojma objektivne resnice v sodobnem svetu in na vzpenjajoči nadzor nad to resnico. Z zatonom pojma resnice pa je povezan še neki drug fenomen, na katerega je že pred skoraj tremi desetletji opozoril ameriški filozof Harry G. Frankfurt v eseju z naslovom *O nakladanju* (1988). V njem postavlja tezo, da je sodobna zahodna družba vedno bolj prežeta z nakladanjem. Pri nakladanju sta pomembni izrekanje in zatiranje stvari, ki jih nekako niti sami ne verjamemo. Ne govorimo o lažeh oziroma zavestnem izrekanju neresnice, saj nakladanje ostane nakladanje, če je resnično ali pa neresnično. Nakladanje se na resnico ne ozira. Govorimo o prav posebnem odnosu do resnice, pri katerem je pomembno le to, da si zvest, iskren do svoje želje po izjavljanju oziro-

ma izrekanju, medtem ko ti je resničnost tega nepomembna.¹ Frankfurt zatrjuje, da je (kar zadeva naša prepričanja) nakladanje večji sovražnik avtoriteti resnice kakor pa laž, ki resnico kljub vsemu postavlja na svoj nasprotni pol. Skratka, gre za ravno prav odmerjeno mešanico nespoštovanja iskrenosti, nesmisla, nezainteresiranosti, zavajanja in samoprevare. Ta dva fenomena, torej nadzor nad (zgodovinsko) resnico in izgubljanje vere v resnico, imata lahko tudi pogubne posledice za pravne procese, kakor bomo videli v nadaljevanju, zlasti zato, ker krnita integriteto skupnosti. Poseben problem v tem kontekstu pomeni vprašanje zgodovinske resnice, ki je pogosto prepreka ali sporna točka pravnih procesov. Najprej se tako поблиže posvetimo obravnavi pojma zgodovinske resnice.

2. O zgodovinski resnici

Problem zgodovinske resnice je tesno povezan z zgodovino oziroma zgodovinopisjem kot znanostjo. To vprašanje je nadalje povezano z razpravo o pripovedi v vlogi oblike zgodovinskega vedenja, instrumenta razlage in razumevanja v zgodovini in načina rekonstrukcije preteklosti (Roberts 2001, 1). V tej razpravi lahko izpostavimo dva problema, ki sta medsebojno v kar najtesnejši zvezi. Prvi je problem okrog vprašanja, ali zgodovinar pri svojem konstruiranju pripovedi o preteklosti lahko v njej sami že najde kake elemente pripovednosti oziroma pripovedne oblikovanosti in zasnovanosti. Ali je preteklost, kakor se je zgodila, že neka zgodba ali pa postane zgodba šele z zgodovinarjevo konstrukcijo in z njegovo predstavitvijo dogajanja v preteklosti? Drugi problem je: če preteklost, ko/kakor se je zgodila, ni imela forme pripovedi, kako lahko potem vemo, da je zgodovinarjeva pripoved resnična oziroma da ustreza dejanski preteklosti. O nekem brezobličnem množstvu preteklih dogodkov ($d_1 - d_n$) je namreč mogoče oblikovati več zgodb, ki (morda) ne morejo biti vse hkrati resnične in nimamo kriterija, po katerem bi presojali njihovo resničnost. Ne zgodi se namreč redko, da se dva avtorja povsem strinjata o dejstvih, o katerih nam spregovorijo viri in ki so bila z zgodovinsko analizo preverjena in potrjena, pa vendar o tem obdobju ali temi preteklosti oblikujeta različni zgodbi.

Zgodovinar in teoretik zgodovinopisja, Hayden White (2001a, 222), v zvezi s tem trdi, da so zgodbe iznajdene (ali izumljene) in ne najdene v že »dogodeni« preteklosti. Zgodovinarjeva zgodba je narativna interpretacija, katere resničnost je treba presojati drugače, kakor je to pri preprostem ujemanju dejstev s stvarnostjo.² V ozadju zgodovinarjeve zgodbe je torej na delu nekakšna narativna teorija

¹ Na v nekem določenem oziru podoben fenomen za področje moralne misli je opozoril MacIntyre (1984), ko je izpostavil, da je emotivizem pravzaprav ustrezna razlaga naše dejanske rabe moralnih izjav, ne pa teorija njihovega pomena.

² »White razlike med fikcijo in zgodovinsko pisanjem ne briše v celoti. Zgodovinsko pisanje se nanaša na pretekle dogodke in ta sklicevanja so podprta na temelju dokazil. V skladu s to dokazilno zahtevo se lahko zgodovinsko pisanje presoja v smislu dobesednega merila za resnico na način, kot temu ni pri fikcijskem delu. Vendar poleg tega standarda resnice zgodovinska pripoved, tj. izbor, sestavljanje in razporeditev dogodkov, ki jih potrjujejo dokazila, je potrebno oceniti še z drugim merilom, ki ga le-te deli s fiktivnimi pripovedmi, in sicer z metaforično prikladnost.« (Carroll 2001, 247)

resnice, pri kateri zgolj sklicevanje na korespondenco ni možno, kriterije pa označujejo kategorije, kakor so na primer ustreznost, koherentnost, primernost, metaforična prikladnost.

Zgodovinarjeva interpretacija je tako torej vedno neka konstrukcija, katere osnovni gradniki so resda zgodovinski dogodki oziroma dejstva, pa vendar njen pomen občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti. V »dogodeni« preteklosti pa zgodb ni. White pogosto to svojo misel strne takole: »Življenja so živeta, zgodbe pa pripovedovane.« (Carroll 2001, 248) Zgodovinar je torej pri svojem delu soočen z neko osnovno množico dogodkov, ki resda imajo svoje opise in jih lahko časovno-prostorsko umestimo, pa vendar še ne nosijo s sabo tistega dela pomena, ki jim ga prida zgodovinar s tem, ko jih umesti na neko določeno mesto v svoji zgodbi. Različne zgodbe lahko istim dogodkom pripišejo oziroma konstruirajo različen pomen. Zgodbe zahtevajo začetke in konce in neko stopnjo svoje lastne notranje koherence, ki sledi logiki pripovedi. Ključni del zgodovinarjeve naloge tako ni v golem opisu dogodkov, temveč v interpretaciji, v izločanju, v določanju pomembnosti in vloge, v posploševanju in v primerjanju. S tega vidika je zgodovinarjeva zgodba konstrukt, ki nima ustreznice v stvarnosti.

White pa s tem ne pristaja na popolno brisanje razlike med stvarnostjo in fikcijo.³ »Ker ni noben sklop resničnih dogodkov že sam po sebi »komičen«, »farsičen« itd., temveč postane tak šele s strukturiranjem ustreznega tipa zgodbe, mu prav izbira tipa zgodbe in njegov vpliv določata pomen. Rezultat tovrstne »zgodbovnosti« (angl. *emplotment*) lahko razumemo tudi kot »razlago«, pri čemer moramo upoštevati, da so generalizacije, ki v različnih inačicah nomološko-deduktivnih argumentacij nastopajo kot obče zakonitosti, prej zaris (*topoi*) literarne zasnove (angl. *plots*) kot kavzalne zakonitosti znanosti.« (White 1990, 120)

Vse to nas privede v bližino drugega dela, to je: do problema resničnosti zgodovinarjeve zgodbe. Tudi odgovori na ta problem so razpeti med dvema ekstremoma. Če na eni strani hoče zgodovinar svojo zgodbo označiti kot resnično in torej kot del vedenja o preteklosti, mora biti to natančen posnetek oziroma odlitek preteklosti, kakor se je dogodila. Na drugem ekstremu je stališče, ki vidi v zgodovinarjevi zgodbi zgolj fikcijsko konstrukcijo in ki so zanj »vse zgodbe dovoljene, le dolgočasne ne« (Grdina 1989, 456). Prav tako je seveda treba zavrniti vse nekoherentne in nesmiselne zgodbe. Toda vse druge, ki lahko zadostijo kriterijem koherentnosti, ustreznosti, razumljivosti itd., so enako dobre. Dejstvena plat vsake zgodovinarjeve zgodbe tukaj seveda ni problematizirana oziroma vprašljiva – prostora za invencijo tukaj ni. Dogodkov samih zgodovinar ne sme prikrojiti. Težave pa se seveda kažejo tudi na tej ravni, pa naj bo vzrok za to v pomanjkanju ustreznih virov ali pa se preprosto tako zgodi, ker nam goli opis posameznih dogodkov ne pove veliko.⁴

³ Podobno stališče zavzame tudi Grdina (2003, 23): »Historiografija potemtakem ni (več) niti manj imaginativna niti manj filozofska od pesništva. Samo znanstveno preverljiva je v svojih izjavah.«

⁴ Treba je torej iskati neko srednjo pot, ki omejuje tako faktične kakor interpretacijske elemente zgodbe in na drugi strani priznava njihovo vlogo pri resničnosti zgodbe. »To kaže, da je tisto, kar zgodovinar prinese k svojim ugotovitvam glede zgodovinskega loka dogodkov, pojem vrst konfiguracij dogodkov, ki jih lahko občinstvo prepozna kot zgodbe, ki jih piše. Res je, da lahko ustrelji tudi mimo. Domnevam, da

Ta razprava ni pomembna zgolj za zgodovinoisje, ampak tudi za temo sprave, kakor bomo videli v naslednjem razdelku. Da pa bi to lahko razvili, se mi zdi koristno uporabiti stališča poljskega zgodovinarja in teoretika zgodovinoisja Jerzyja Topolskega glede kriterijev ali načel za pripis resničnosti zaporedjem stavkov, delom zgodb ali zgodbam kot celotam. Ne glede na to namreč, ali zgodovinar konstruira in izumlja zgodbe o preteklosti ali pa jih zgolj rekonstruira, teži k znanstveni rekonstrukciji preteklosti in k ustvarjanju vednosti o njej. Za to pa je razmislek o načelih pripisovanja resničnosti izredno pomemben. Pri Topolskem je ena od najpomembnejših in najbolj izvirnih ter uporabnih njegova misel o vertikalni strukturiranosti zgodovinske pripovedi. Glede na vertikalno os lahko v pripovedi ločimo tri osnovne podstrukture: informacijska podstruktura (dejstvena raven A oziroma logično-gramatična raven), retorična podstruktura (prepričevalna raven oziroma faktična raven B), teoretično-ideološka podstruktura (nadzorujoča raven). (Topolski 1999, 202)

Topolski znotraj razprave o resničnosti in neresničnosti zgodovinske pripovedi najprej ločuje med dvema osnovnima vprašanjema. Prvo zadeva teorijo resnice. V zgodovinoisju je bilo največ razprav o tem, ali lahko klasična korespondenčna teorija resnice obvelja tudi za zgodovinsko pripoved. Drugo pa je vprašanje o pogojih in pravilih resničnosti stavkov, delov pripovedi ali pripovedi v celoti. Topolski dodaja, da je drugo vprašanje za razpravo o pripovedi mnogo pomembnejše kakor prvo (1981, 47–48).

Topolski zgodovinsko zgodbo definira kot zaporedje nefiktivnih trditev, povezuje pa jih skupna vsebina, ki zadeva preteklost. Gledano v celoti, zgodba lahko pomeni del zgodovinskega teksta, članek, poglavje v knjigi ali pa kar celotno knjigo. Kaka manjša, a sklenjena zgodba je lahko del večje zgodbe oziroma je lahko vsebovana v večji zgodbi. Pripoved je sestavljena iz zaporedja več manjših oziroma krajših zgodb (kot pomenskih oz. vsebinskih celot), lahko tudi skupaj s nekaterimi posameznimi trditvami. Posledica vsega tega je, da je pomen celotne pripovedi odvisen od celote zgodb in trditev, ki jo sestavljajo. Vsak posamezen del pa, gledan ločeno od drugih, s tem izgubi del svojega pomena ali pa je njegov pomen deformiran, njegova resničnost (kot dela) pa ni odločilna za resničnost celote.⁵

Zgodovinska pripoved je v največji meri sestavljena iz zgodovinskih trditev,⁶ preostale trditve pa so razlagalne in teoretične. Pri zgodbi ne govorimo o preprosti konjunkciji trditev. Če bi obveljalo to, bi lahko hitro sklenili, da je neka posamezna

ne bi sprejeli uzgodbitve življenja predsednika Kennedyja kot komedije, a to, ali naj bo ta uzgodbljena romantično, tragično ali satirično pa je odprto vprašanje. Pomembno je, da se večina nizov zgodovinskih dogodkov lahko uzgodbi na številne različne načine, tako da to pripelje do različnih interpretacij ter jim s tem pripiše različne pomeni.« (White 2001a, 224)

⁵ »Tako torej nimamo opravka s preprostim linearnim zaporedjem, ampak z nečim, kar je podobno procesu nastanka plaz. Zaporedne trditve v zgodbi skupaj z naslednjo zgodbo oziroma zgodbami pridobijo status bolj celovite zgodbe, kot je na primer poglavje v knjigi. Določena pripoved (članek, knjiga) je torej najbolj celovita zgodba. /.../ Iz povednega sledi, da so izjave in zgodbe med seboj povezane supra-individualno. Sledi torej, da če je katera izmed njih obravnavana ločeno, tako izgubi velik del svojega pomena oz. je njen pomen deformiran.« (Topolski 1981, 49)

⁶ To so faktične trditve z jasno izraženimi določili časa in prostora.

zgodba resnična, če in samo če so resnične vse trditve, ki jo sestavljajo. In nasprotno, zgodba bi bila neresnična v vseh primerih, ko bila katera od trditev v njej neresnična. Toda ko imamo zgodovinske zgodbe, moramo pritrditi naslednjemu sklopu ugotovitev: »1) Resničnost vseh posamičnih trditev kot delov zgodovinske zgodbe ne zagotavlja resničnosti zgodbe kot celote; 2) zgodovinska zgodba je lahko resnična, tudi če nekatere trditve, ki jo sestavljajo, niso; 3) proporcionalno večji delež resničnih trditev v zgodovinski zgodbi v primerjavi z proporcionalno manjšim deležem ne zagotavlja večje ravni resničnosti prve pred drugo.« (Topolski 1981, 51) Ena od posledic tega je, da resničnosti zgodb ne smemo gledati zgolj v luči stroge resničnosti in veljavnosti (v znanstvenem smislu) trditev, ki sestavljajo zgodbo.

Več zgodb o istem dogodku ali procesu iz preteklosti je lahko veljavnih,⁷ pa vendar moremo neodvisno od tega soditi, da so nekatere bližje resnici kakor druge. Za Topolskega že sama vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi predpostavlja neko določeno interpretacijo zgodovinskega dogajanja. »Vertikalna struktura zgodovinskih pripovedi, katere izdvajanje je – po mojem mnenju – potrebno za presojo resničnosti pripovedi, predvideva dokončno interpretacijo procesa zgodovine, čeprav ne vsiljuje nobene določene vizije o njej. Ta interpretacija sestoji iz predpostavke, da človeška zgodovina ni prost ali kaotičen tok posameznih pogojenih dejstev, ampak da lahko govorimo o določenih vrstah pogojevanja, to je o regularnostih v procesu zgodovine.« (Topolski 1981, 56) Regularnosti so v zgodovinopisju najpogostejše izražene v obliki mehkih oziroma *ceteris paribus* zakonov in so največkrat del tretje ravni v vertikalni strukturi. Ta raven je torej v končni fazi tista odločilna raven, ki dejstveno raven prekrije z neko določeno interpretacijo. Teoretično-ideološka raven pripovedi je torej odločilna za resničnost pripovedi. Ne smemo pa pozabiti, da močno vpliva tudi na prvi dve in da so vse tri prepletene. S Topolskim moramo tako skleniti, da zgolj v prvi (in v drugi) ravni vertikalne strukture zgodovinske pripovedi torej ne gre iskati kriterijev ali pogojev resničnosti. Resničnost oziroma neki njen približek lahko pripišemo samo pripovedi v celoti.

Zgodba kot celota namreč sestoji iz več delov: iz njenih elementov, strukture, pravil njene zgradbe in iz koherence. V bistvu jim lahko pripišemo tudi prepričevalno in pojasnjevalno funkcijo, ki pomenita retorično raven zgodovinske pripovedi. Glede na ta izhodišča Topolski zgodovinsko pripoved označi kot prepričevalno strukturo. Kot takšna je medij, ki prenaša zgodovinarjevo razumevanje preteklosti, vsebino njegovih misli in njegove namene k bralcu; bralec poskuša to pravilno dojeti oziroma sprejeti. Osnovni elementi, ki znotraj zgodbe delujejo povezovalno, so estetski, seveda pa lahko znotraj sebe in zaradi svoje vloge uporabljajo tudi logične in teoretske elemente. Imaginacija – in ne logika – je tista, ki znotraj našega razumevanja ustvarja bolj ali manj konkretne miselne podobe o preteklosti in s tem ozadje, kakor pravi Topolski, na katero lahko potem zgodovinar dodaja bolj konkretno informacijsko vsebino. Podoben proces poteka predtem tudi v zgodovinarjevi glavi.

⁷ Veljavnost bi lahko v smislu, kakor je uporabljena tukaj, opredelili kot takšno, ki zahteva resničnost vseh faktičnih trditev iz prve ravni vertikalne strukturiranosti zgodovinske pripovedi in veljavnost vseh logičnih razmerij med njimi.

V mnogočem je torej teoretsko-ideološka raven odločilna in pomembna za celoto zgodovinske pripovedi, s teoretičnega vidika pa tudi zelo težavna in izmuzljiva za obravnavo. Eno od značilnosti te ravni smo že omenili – to so splošni pojmi –, druge pa so še: razlagalni elementi zgodbe, splošni zakoni zgodovinskega dogajanja in vrednostne sodbe o preteklosti. Če se usmerimo na razlago, s katero ta tretja raven obvladuje zgodovinsko pripoved, Topolski pravi, da moramo ločevati med dvema vrstama: motivacijski (interni) tip razlage in vzročni (eksterni) tip razlage (Topolski 1991). Prvi tip obvladuje intencionalistična ontologija, ki jo v grobem sestavljajo človekova dejanja, rekonstrukcija ciljev in namenov teh dejanj, vedenje, ki je bilo na voljo akterjem, in njihov sistem vrednot. To je razlaga, ki se opira predvsem na zdravorazumske intuicije in na psihologijo. Drugi tip je zgrajen okoli vzročnosti, je pa to razlaga, ki je deterministična – uporablja lahko, na primer, ekonomske zakone kot zakonitosti zgodovinskega dogajanja. Obe pa sta tesno vezani na tretjo raven vertikalne strukture zgodovinske pripovedi.

Ta kompleksnost strukture zgodovinske pripovedi nam tudi razkrije, da je resda pogost govor o potvarjanju in reviziji zgodovine (posebej značilen za slovenski prostor), ki ostaja zgolj na splošni ravni, zmoten. Očitki bi bili upravičeni in smiselni zgolj na dejstveni ravni, če bi razkrivali neresnične zgodovinske trditve. Na ravni pripovedi kot celote pa moramo preiti na drugačna merila in mnoštvo pogledov (tako z vidika »zmagovalcev« kakor z vidika »poražencev«) je tu povsem običajen fenomen. Nikoli ne more biti povsem neideološke zgodovinske resnice, kajti kakor smo videli, je pripoved nujno speta z interpretacijo in z vrednotenjem. Posebej ostra prepreka v procesih sprave pa je zanikanje vidika žrtev ali minimiziranje tega vidika. Takšen spregled ali vrzel namreč krni integriteto skupnosti.

3. Resnica, integriteta in identiteta

Integriteta (iz lat. *integer*) izvorno pomeni nedotaknjenost in neomadeževanost, nezlomljenost in celostnost, povezanost in enotnost. V povezavi s tem govorimo o integriteti kot povezanosti in neokrnjenosti, enotnosti in neomadeževanosti posameznikovega značaja, o skladnosti njegovih življenjskih nazorov in pogledov z njegovimi posameznimi dejanji in naravnostmi. Hkrati jo povezujemo z zdravim moralnim značajem, poštenostjo, odkritostjo in z resnicoljubnostjo. Drugotno oziroma izvedeno lahko govorimo tudi o integriteti institucije ali družbe kot celote, o integriteti okolja, prava, sistema, stavbe, izdelka itd.

Integriteta ima poleg moralnih tudi pomembne spoznavne vidike. Aristotel v tej luči med drugim izpostavlja pomen skladnosti moralnih prepričanj in hotenj, besed in dejanj in v navezavi na to tudi povezanosti vseh naših (spoznavnih in etičnih) vrlin v harmonično celoto. »Nравstvena vrlina je zadržanje, ki je usmerjeno k neki odločitvi, odločitev pa je premišljeno hotenje. Iz tega sledi: če naj bo odločitev dobra, mora biti misel resnična in hotenje pravilno ter hotenje mora biti usmerjeno k temu, kar misel zatrjuje.« (Aristotel 2002, 187) V luči odsotnosti dobrega odgovora na vprašanje o neposrednem predmetu integritete kot vrline zato

pogosto srečamo stališče, da integriteta ni zgolj ena od relativno trajnih in moralno relevantnih značajskih lastnosti oziroma vrlin (kakor npr. pogum, darežljivost, poštenost), ki bi imela neko točno določeno nalogo ali odsevala neko določeno pravo funkcijo, temveč je to kompleksna celota izkustva in delovanja, ki vključuje moralno presojo, ustvarjalnost, intuitivne sposobnosti in tudi razumsko-analitične sposobnosti.

Integriteta ni nujno vezana zgolj na posamezne akterje, ampak lahko govorimo tudi o integriteti institucij in družbe kot celote. Družbo z integriteto lahko razumemo kot družbo, v kateri so svobodni posamezniki priznani kot enakopravni in s polnim človeškim statusom in dostojanstvom ter povezani z občutki medsebojne odvisnosti, skrbi za druge in pripadnosti (Avbelj 2011). Integriteta skupnosti je tesno povezana z razsežnostma odgovornosti in identitete. Najprej omogoča oblikovanje ustreznih odločitev, ki temeljijo na odgovornosti. Na ravni skupnosti je tako na primer državljanska odgovornost temelj zdrave družbe. V grobem lahko izpostavimo tri pogoje za odgovornost, in to priznano normativno pomembnost izbir, ki so pred nami, razumevanje položaja in dokazila glede teh izbir in nadzor nad delovanjem. Resnicoljuben odnos do svoje lastne zgodovine je tako prvi pogoj vzpostavitve odgovornosti. Nadalje pa oblikuje tudi identiteto skupnosti. »Ker smo vsi vpeti v zgodovinske procese, v katerih igrajo identitete pomembno vlogo, so makro- oziroma objektivni (sistemski) dejavniki kot zgodovina oziroma preostale kulturne usedline posameznih skupin, narodov ali globalne družbe pomembni ustvarjalci identitet in vplivajo na državotvornost, na geopolitični položaj in na razvoj političnih ustanov, kot posledica tega pa tudi na blaginjo državljanov.« (Juhant in Strahovnik 2011, 503)

4. Laži, integriteta in sprava

Uničenje ali potvorjenje zgodovine kake skupine ljudi je neke vrste zločin nad njimi, vsake takšne laži pa spodjedajo integriteto izbranega naroda oziroma skupnosti. Z drugimi besedami: gornje pomeni, da vrednosti resnice ne moremo nikoli omejiti zgolj na njeno uporabno vrednost za nas, zato jo pogosto označujemo kot »hrana za dušo« in jo potrebujemo tudi v sferi političnega. »Laži lahko uničijo integriteto narodovega življenja, in sicer prav zato, ker vrednotimo resnico na način, ki ni zvedljiv na praktične koristi, ki jih ta lahko prinese. Ljudem se zdi grozno to, da kot narod živijo v laži, enako kot jim je to grozno v njihovih osebnih življenjih. V nobenem od teh primerov ni resnicoljubnost zgolj sredstvo za nekaj, česar vrednost bi lahko razumeli brez tega, da bi cenili resnico – kot to pogosto rečemo – zaradi nje same.« (Gaita 2002, 188–189)

Pomemben ozir integritete skupnosti oziroma naroda je tudi to, da nas polno priznanje zgodovinske resnice (vključno z dopuščanjem množstva utemeljenih pogledov) usmerja k žrtvam, k tistim, ki jim je bila povzročena škoda oziroma krivica, in zahteva popravilo storjenega, hkrati pa zgodovinska resnica pomaga razumeti naš odnos do tega, kar je bilo storjeno. To lahko razumemo znotraj okvira, v kate-

rem etiko razumemo kot način videnja (Žalec 2014, 212) in v katerem je pomemben del tega videnja pozornost do žrtev.

To je področje sramu, ki nam ta odnos lahko razkrije in vzpostavi oziroma ponovno zgradi našo osebnost oziroma našo moralno identiteto, tako na ravni posameznika kakor na ravni skupnosti (Strahovnik 2011). Sam kot odziv predpostavlja spoznavne (zavezanost resnici) in moralne razsežnosti (razumevanje in priznanje odgovornosti), hkrati pa nas »lahko motivira, da se poskušamo zopet povezati, da si prizadevamo za odpuščanje in spravo« (Haggerty 2009, 304), in to tako na individualni kakor na kolektivni ravni.

Nadalje, sram omogoča moralni odziv na pretekla dejanja ali pretekli položaj tudi takrat, ko v sedanjosti krivcev ni več med nami in bi bilo torej občutje krivde s tega vidika neprimerno (Žalec 2013). Nekateri avtorji (Drumbl 2005) tako celo opozarjajo, da sta občutje sramu in moralno očiščenje, ki ga prek tega lahko dosežemo, celo bolj učinkoviti, kakor bi bilo posamično preganjanje krivcev prek sodišč (npr. Ruanda). Za spravo naj bi bilo tako ustrežnejše obnovitveno (restavrativno) gojenje sramu kakor pa povračilno (retributivno) uvajanje oziroma vsiljevanje krivde. Znotraj obzorja razprave o spravi je pomembno tudi to, da je ta razprava pogosto oblikovana s (pre)šibkim oziroma (pre)tankim pojmom odgovornosti, ki v preveliki meri poudarja dimenzije krivde in v premajhni dimenzije sramu (Haggerty 2009, 304–305).

Na podobno vrzel pri osredotočanju zgolj na krivdo izpostavi tudi Williams, ki pozove k ponovnemu premisleku o pomenu sramu. Krivda »nas lahko usmeri k tistim, ki so bili prizadeti ali oškodovani in terjajo povračilo preprosto v imenu tega, kar se jim je zgodilo. Toda sama po sebi nam ne pomaga razumeti našega odnosa do teh dogodkov niti nam ne pomaga ponovno zgraditi nas same kot te, ki smo to storili, in svet, v katerem moramo živeti. Samo sram lahko to omogoči, saj vključuje pojmovanja nas samih in našo povezanost z drugimi.« (Williams 1993, 94) Gaita omenjene premisleke ponazori na podlagi avstralske preteklosti ter zločinov in odrekanja pravic, ki so doleteli tamkajšnje avtohtono aboriginsko prebivalstvo (najprej jim je bila odvzeta zemlja – tako dejansko kakor tudi v pravnem smislu, z razglasitvijo statusa *terra nullius* –, še dolgo pozneje pa s številnimi diskriminacijskimi politikami in ukrepi, ki so posebno boleče zarezali v družinsko življenje (odvzem otrok). Sprava in nov začetek sta zahtevala poseben odnos do takšne preteklosti. »Potreba po tem, da se ta napačna dejanja pripoznajo, ter potreba po materialni popravi krivic morata biti podani v resničnem duhu tega pripoznanja, ki je temeljno za nas kot moralna bitja in tudi kot politična bitja. Pripoznati moramo zločine, ki so jih naši sodržavljanji doživeli s strani krivcev, in te zločine moramo razumeti kot različne od enakih škod (na primer smrti, poškodb ali izgube lastnine), ki bi jih lahko doletele v običajnem toku narave. Iz enakega razloga moramo tudi zločine nad aborigini razumeti in pripoznati na enak način. Sistematična narava teh zločinov ter njihova povezanost z državnimi in vladnimi ustanovami sramoti narod in tudi to mora biti pripoznano na način, ki pritiče tem vladnim ustanovam. In to ne glede na to, da se mnogi tej ideji z vso gorečnostjo upirajo.« (Gaita 2000, 11) Vse to pa predpostavlja priznanje, da je to naša zgodovina, zgodovi-

na neke določene skupnosti, ki ne more napredovati v pravnih procesih, dokler do tega priznanje na pride.

Sprava takšno priznanje resnice predpostavlja, predpostavlja pa jo tudi prevzem vsaj dela odgovornosti (ki drugače presega običajni obseg odgovornosti). »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 zaradi tega, ker gre pri tem za priznanje dejstva, da moramo vzpostaviti ta resnicoljuben moralni odziv na pomen tega, znotraj česar smo se znašli – pogosto tudi brez naše krivde –, lahko tak odziv upravičeno imenujemo sprejem odgovornosti.« (102)

Resnicoljubnost je tako prvi pogoj vzpostavitve moralnega sramu, s tem pa tudi prvi pogoj pravičnosti. Žalec tako izpostavi naslednje pomembne povezave med spravo in pravičnostjo: »Spravni pristop sestoji iz sprejemanja restavrativnih, kompenzacijskih in (drugih) zahtev pravičnosti, vključno s prihodnjo pravičnostjo. Potemtakem je pravičnost bistveni del procesa sprave. Po drugi strani pa je sprava pozitiven dejavnik, podlaga ali celo pogoj (prihodnje) pravičnosti.« (Žalec 2013, 167)

Šele resnicoljubnost omogoča ustrezne odzive na pretekle dogodke in s tem tudi sočutje. Vse to pomaga, da se kot skupnost v prihodnosti izogibamo praksam političnih, pravnih ali drugih državnih ustanov, ki bi spodbujale ali dajale zgled članom skupnosti, da gojijo takšno brezbržnost do, na primer, trpljenja tistih, ki so izključeni ali potisnjeni na rob družbe. Nasprotno, spodbujati moramo priznanje polne človeškosti drugih in našo odzivnost nanje kot nam enakovredne. In brez enake pozornosti do žrtev ne more biti resnične pravičnosti. V tem smislu lahko rečemo, da je le tako razumljena pravičnost podlaga za vzpostavitev sprave oziroma pomiritve med posameznimi skupinami, ker so komaj tako vzpostavljene na isti ravni. Poprava krivic je pristna šele na tej ravni.

Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avbelj, Matej.** 2011. Kaj je integriteta? Ius info – kolumna, 21. 1. <http://www.iusinfo.si/DnevneVsebine/Kolumna.aspx?id=62841> (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Carroll, Noël.** 2001. Interpretation, History and Narrative. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 246–265. New York: Routledge.
- Drumbl, A. Mark.** 2005. Punishment, Postgenocide: From Guilt to Shame to »Civis« in Rwanda. *New York Law Review* 75:1221–1326.
- Frankfurt, Harry.** 1988. *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.
- Gaita, Raimond.** 2002. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. London & New York: Routledge.
- Grdina, Igor.** 1989. *Vreme katedrale*, Georges Duby [ocena istoimenske knjige]. *Zgodovinski časopis* 43:455–456.
- . 2003. *Poti v zgodovino: tri razprave (z dodatkom)*. Šentjur: I. Grdina.
- Haggerty, Daniel.** 2009. White Shame: Responsibility and Moral Emotions. *Philosophy Today*, 53:304–316.
- Juhant, Janez.** 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:175–189.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga?. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:495–509.
- Levi, Primo.** 1984. *The Periodic Table*. New York: Schocken Books.

- MacIntyre, Alasdair.** 1984. *After Virtue*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.
- Orwell, George.** 1943. *Looking back on the Spanish War*. http://orwell.ru/library/essays/Spanish_War/english/esw_1 (pridobljeno 10. aprila 2015).
- Roberts, Geoffrey, ur.** 2001. *The History and Narrative Reader*. New York: Routledge.
- Strahovnik, Vojko.** 2011. Občutje krivde in sramu v kontekstu sprave. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog: spravi procesi in Slovenci*, 111–126. Ljubljana: Teološka fakulteta in Družina.
- — —. 2012. Guilt, shame and reconciliation within the context of humanity. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the way of healing and growth*, 129–137. Münster: Lit Verlag.
- Topolski, Jerzy.** 1991. Towards an Integrated Model of Historical Explanation. *History and Theory* 30, št. 3:324–338.
- — —. 1999. The Role of Logic and Aesthetics in Constructing Narrative Wholes in Historiography. *History and Theory* 38, št. 2:198–210.
- White, Hayden.** 1990. Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja. V: Oto Luthar, ur. *Vsi Tukididovi moške*, 95–136. Ljubljana: Krt.
- — —. 2001a. The Historical Text as Literary Artifact. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 221–236. New York: Routledge.
- — —. 2001b. Historical Emplotment and the Problem of Truth. V: Geoffrey Roberts, ur. *The History and Narrative Reader*, 375–389. New York: Routledge.
- Williams, Bernard.** 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Žalec, Bojan.** 2013. Sprava kot način trajnega reševanja konfliktov in njena povezanost s pravičnostjo, z odpuščanjem ter z dialogom. *Dignitas* 59/60:203–217.
- — —. 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–213.



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**

*Slatinek Stanislav***Zloraba resnice v zakonski zvezi**

Povzetek: V sodni praksi rimske rote je veliko primerov ničnosti zakona zaradi zvi-jačne prevare (*deceptus dolo*). Da je eden od zaročencev zlorabil resnico in zakon sklenil s prevaro, so potrebni naslednji kriteriji: prikrivanje neke pomembne osebne lastnosti; zvijača mora biti povezana z neko človeško lastnostjo, ki bi bila lahko skupna vsem ljudem (*qualitas communis*); pomembna sta kriterij ocenjevanja in kriterij odzivanja nedolžnega zakonca; namen zvijačne prevare je vedno sklenitev zakonske zveze. Kadar so navzoči vsi omenjeni kriteriji, govorimo o zvijačni prevari. Zakon je tedaj neveljavno sklenjen in ničen. Da bi bilo takšnih zakonov čimmanj, je potrebna temeljita (daljna, bližnja in neposredna) priprava na zakon.

Ključne besede: zloraba resnice, zvijačna prevara, rimska rota, zakonska zveza, priprava na zakon

Abstract: **Abuse of Truth in Marriage**

In the jurisprudence of the Roman Rota there are many examples of nullity of marriage on account of deceitful fraud (*deceptus dolo*). In order to determine that one of the fiancés has abused the truth and wed by deception it is necessary to establish the following criteria: concealment of some important personal characteristics; reference to a feature or quality that could be common to all people (*qualitas communis*); assessment and response on the part of the innocent spouse; intentional use of deception in order to enter the marriage contract. The presence of all these criteria establishes deceitful fraud, which means marriage in this case has been invalidly entered and is therefore null. In order to minimize the incidence of such marriages it is necessary to hold thorough (distant, close and direct) preparatory classes for marriage.

Key words: abuse of truth, marriage, nullity of marriage, deceitful fraud, fraud, deceit, preparation for marriage

1. Uvod

V deželah, kjer je proces sekularizacije zelo močan, je priprava ljudi na zakon in na družinsko življenje potrebna bolj kakor kadarkoli. Ugotavljamo, da sta za srečen zakon pomembni ne samo svobodna privolitev, ampak tudi ljubezen do resnice. Če zaročenca nista drug do drugega iskrena in resnicoljubna, potem je vprašljiva

tudi njuna svobodna zakonska privolitev. Mnogi zakonci zelo trpijo, ker je zakon nastal zaradi zlorabe resnice o takšni lastnosti zaročenca, ki more po svoji naravi zakonsko življenjsko skupnost zelo motiti. V Zakoniku cerkvenega prava (ZCP, kan. 1098) in v sodni praksi rimske rote se takšno ravnanje zaročencev imenuje zvijačna prevara (*deceptus dolo*).

2. Pojem zvijačna prevara

Že v rimski dobi je obstajalo nepošteno, zvijačno ali goljufivo ravnanje med ljudmi. Zvijače nasproti roparju ali zunanjemu sovražniku so imeli za nekaj dobrega. Ko pa se je življenje proti koncu rimske republike vsestransko razvilo, je nepošteno ravnanje začelo nastopati tudi v pogodbenih odnosih, kamor je sodila zakonska zveza. Zavestno goljufanje druge stranke je imelo v rimski dobi hude posledice. Kdor je zaradi zvijačne prevare pred zakonom utrpel fizično ali moralno škodo ali je pri ljudeh izgubil dobro ime in ugled, je lahko sprožil tožbo in zahteval, da preneha zakonska zveza (Plöchl 1963, 365).

Goljufanje in zvijačno prevaro poznajo vse civilizacije. Omenjeni delikti so se še posebno stopnjevali v času državljanskih sporov in narodnih spopadov. Po drugi svetovni vojni beležimo tudi v Sloveniji izredno veliko neveljavnih zakonskih zvez, ker je eden od zaročencev sklenil zakon z »masko na obrazu« in v odnosu do drugega zaročenca zlorabil resnico. Nekateri zakonci so v neveljavnem zakonu živeli do smrti. Drugi pa so se razšli, ker jih je zloraba resnice ali zvijačna prevara pred samo sklenitvijo zakonske zveze tako prizadela, da z goljufivim zakoncem niso mogli več vztrajati. Dejstvo je, da so se mnogi poročili »s figo v žepu«, ker svojemu prihodnjemu zakoncu niso upali ali hoteli povedati vse resnice o svoji preteklosti. Mnogi moške in žene so sodelovali v tajnih vojaških organizacijah ali imeli na vesti celo kak zločin. Strah in bojazen, da bo resnica ogrozila njihovo svobodo, življenje in sploh možnost, da se poročijo, sta jih gnala v nepošteno in zvijačno ravnanje. Z lažno podobo o sebi so sklepali zakonsko zvezo in prihodnjemu zakoncu zamolčali resnico (Dežman 2014, 621–628).

3. Zvijačna prevara v sodbah rimske rote

Kako usodna je zvijačna prevara za zakonsko zvezo, beremo v sodbah rimske rote. Po letu 1983 je rimska rota pogosto obravnavala zvijačno prevaro v ničnostnih zakonskih pravih (Franchetto 2014, 108–126). Da bi osvetlili problem zvijačne prevare, smo s tega vidika pregledali ničnostne zakonske pravde rimske rote, ki so bile objavljene za leto 2002. Rimska rota je v tem letu obravnavala 136 ničnostnih primerov (100 %) in v 4 primerih (3 %) presojala, ali je zakonska zveza nična zaradi zvijačne prevare. V dveh primerih je sodišče potrdilo zvijačno prevaro in razglasilo ničnost zakonske zveze. V dveh primerih pa zvijačna prevara ni bila ugotovljena. Oglejmo si posamezne primere.

3.1 Očetovstvo pred poroko

Zakonska pravda Spiren, o kateri je rimska rota razsojala dne 31. januarja 2002, opisuje zaročenca, ki je pred poroko zamolčal svoji zaročenki, da ima z drugo žensko že dva nezakonska otroka. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Toženi: »Pred poroko s tožnico sem imel z drugo žensko že dva nezakonska otroka. /.../ Pred poroko sem ji to prikril, ker sem vedel, da se ne bo hotela poročiti z menoj, če bo vedela za moje očetovstvo.«

Tožnica: »Mislila sem, da toženega poznam in nisem dvomila v njegovo iskrenost.«

Toženi: »Tožnica je pred poroko delno poznala mojo preteklost. Ni vedela, da sem oče dveh otrok. /.../ Že pred poroko sem oba otroka občasno obiskoval in zanju skrbel. Iskal sem priložnost, kako bi tožnici to povedal.«

Tožnica: »Popolnoma sem zaupala toženemu, saj je bil iz globoko verne katoliške družine. Skupaj sva hodila k obhajilu in sem bila prepričana, da govori resnico. /.../ Če bi vedela, da je oče dveh nezakonskih otrok, se z njim ne bi nikoli poročila. /.../ Resnica o njegovi preteklosti me je hudo prizadela. /.../ Ko sem izvedela za njegovo prevaro, sem ga zapustila.« (Coram Erlebach 2002, 45–50)

3.2 Zakonska nerodovitnost

Zakonska pravda Zamoscien-Lubaczovien, o kateri je rimska rota razsojala dne 21. marca 2002, opisuje zaročenko, ki je pred poroko svojemu zaročencu zamolčala, da v zakonu ne bo mogla imeti otrok. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Toženka mi je prikrila, da je nerodovitna. /.../ Po ločitvi mi je priznala, da ni vedela, kako naj mi pove vso resnico. /.../ Nisem se mogel sprijazniti z dejstvom, da v zakonu ne bova imela otrok. /.../ Po ločitvi sem jo vprašal, zakaj mi ni povedala o svoji sterilnosti. Rekla je, da so tudi zakoni brez otrok in jih to nič ne moti. /.../ Nikoli se ne bi poročil s toženko, če bi vedel, da je nerodovitna in da v zakonu ne bo mogla imeti otrok. /.../ Prepričan sem bil, da bova v zakonu lahko imela otroke.«

Toženka: »Pred poroko se nisva pogovarjala o otrocih.«

Tožnik: »En mesec po sklenitvi zakona sem izvedel za njeno sterilnost. /.../ Šele po poroki sem izvedel, da nikoli ni imela ženskega ciklusa. /.../ Prepričan sem, da je toženka pred poroko dobro vedela za svojo sterilnost.«

Toženka: »Ko sem bila še dekle, mi je zdravnik povedal, da ne bom mogla imeti otrok. /.../ Nisem vedela, kako naj tožniku povem resnico. /.../ Imela sem ga rada in sem se želela z njim poročiti. /.../ Sklenila sem, da mu vse povem po poroki.«

Tožnik: »V zakonu sem si želel imeti veliko otrok. Tudi moje sestre so poročne in imajo otroke. /.../ Ko sem izvedel, da je toženka nerodovitna, sem bil šokiran. /.../ Tega nisem mogel preboleti in sem takoj zahteval ločitev.«

Toženka: »Ko je tožnik zvedel, da sem nerodovitna, me je zapustil. Vrnil se je k svojim staršem. Rekel je, da ne more živeti z menoj brez otrok. /.../ Najin zakon ni nikoli zaživel.« (Coram Defilippi 2002, 153–155)

3.3 Odprava plodu

Zakonska pravda Bratislavi-Tyrnavien, o kateri je rimska rota razsojala dne 8. maja 2002, opisuje zaročenko, ki je pred poroko zamolčala svojemu zaročencu, da je tri dni pred poroko naredila splav. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Po poroki mi je toženka povedala, da je prekinila z nosečnostjo, ker je tri dni pred poroko naredila splav. /.../ Če bi mi pred poroko povedala, da noče imeti otroka z menoj, se midva ne bi poročila. /.../ Zelo sem bil prizadet in nisem mogel razumeti, kako je lahko toženka sklenila z menoj poroko in mi prikrila tako pomembno resnico o sebi. /.../ Toženka je vedela, da se želim z njo poročila predvsem zato, ker je noseča. /.../ Ker me je prevarala in je svojevoljno naredila splav, ne more biti več deležna mojega zaupanja.«

Toženka: »Poznala sva se malo časa. /.../ Pred nosečnostjo se nisva pogovarjala o poroki. /.../ Želela sem najprej končati svoj študij. Nosečnost me je pri tem ovirala. Zato sem tri dni pred poroko naredila splav. Tožniku sem to zaupala na poročnem slavlju.«

Tožnik: »Ker me je toženka prevarala in naredila splav brez moje vednosti, sva se kmalu razšla. /.../ Najin zakon ni zaživel. /.../ V zakonsko zvezo sem privolil samo zato, ker sem pričakoval najinega otroka. /.../ Nikoli ne bi privolil v poroko, če bi vedel za splav.« (Coram López-Illana 2002, 300–305)

3.4 Porušen *modus vivendi*

Zakonska pravda Cerretana-Thelesina-Sanctae Agathae Gothorum, o kateri je rimska rota razsojala dne 22. novembra 2002, opisuje, kako sta se zaročenca pred poroko dogovorila, da bosta po poroki živela na tožnikovem domu. Po poroki je toženka povedala tožniku, da si nikoli v resnici ni želela selitve na njegov dom. Na zaslišanju sta stranki izjavili:

Tožnik: »Pred poroko sem toženki verjel, da se bo po poroki preselila na moj dom. /.../ O tem sva se veliko pogovarjala. /.../ Pred poroko toženka temu ni nasprotovala, zato nisem dvomil v njeno iskrenost. /.../ Po poroki pa je pozabila na obljubo in izjavila, da se nikoli ne bo preselila na moj dom. Takšen sklep je naredila že pred poroko. /.../ Ker mi je resnico zamolčala, me je s prevaro dobila v zakon. /.../ Po poroki je prihajala na moj dom le ob vikendih, pozneje pa je tudi to navado opustila. /.../ Ker me je z zvijačo pridobila v zakon, se je popolnoma porušil najin *modus vivendi*.«

Toženka: »Nikoli si nisem želela preseliti na njegov dom. /.../ Pred poroko mu tega nisem povedala, ker sem vedela, da se drugače ne bo poročil z menoj. /.../ Mislila sem si, da lahko tudi po poroki živiva vsak na svojem domu.«

Tožnik: »Po poroki je toženka prihajala na moj dom. Nikoli se ni nastanila za stalno. Ostala je kvečjemu za dva dni. /.../ Če bi to vedel pred poroko, se s toženko ne bi poročil. /.../ Živela sva ločeno in najin zakon ni nikoli zaživel.« (Coram Turnaturi 2002, 710–712)

4. Razprava

Primeri rimske rote opisujejo, kako pomembne so osebne lastnosti zaročencev za zakonsko zvezo. Kadar zaročenec zvijačno ravna in skuša s prevaro pridobiti svojega partnerja za zakon, ravna nepošteno. Ko nedolžni zaročenec ugotovi, da je bil s prevaro potegnjjen v zakon, lahko vedno sproži tožbo zoper prevaranta. Prevaro je treba, kakor ugotavlja rimski pravnik Nercij, vedno kaznovati (*dolus omnimodo puniatur*) (D. 44,4,11,1). Zato sodišče rimske rote ugotavlja zvijačno ravnanje, ki ima za cilj sklenitev zakonske zveze. S potrditvijo zvijačne prevare sodišče razsodi ničnost zakonske zveze.

V kanonskem pravu velja, da vsako goljufivo ravnanje še ne pomeni zvijačne prevare. O zvijačni prevari, katere namen je, doseči zakonsko privolitev, lahko govorimo takrat, ko goljufivi zaročenec z domislicami, z lažmi in z zvijačami zamolči neke pomembne osebne lastnosti in tako bistveno spremeni svojo lastno identiteto (npr. da boleha za kako težko boleznijo ali spolno deviacijo, da je nerodoviten, da trpi zaradi impotence, zaradi odvisnosti od drog, zaradi prostitucije ali da se mu je zgodila nosečnost, ki ji je vzrok druga oseba, itd.) (Witzel 2009, 114). Pri presoji zvijačne prevare je pomembno ugotoviti namen zaročenca, da je partnerju zamolčal neko svojo pomembno življenjsko okoliščino (npr. da ima dedno bolezen, da se zdravi zaradi spolne bolezni, da ima zdravniško diagnozo o sterilnosti itd.). Sodišče rimske rote zato najprej ugotavlja namen prevare (*animus decipendi*) in kakšno je bilo razmišljanje goljufivega zaročenca o poroki (*intuitus matrimonii*) (Coram López-Illana 2002, 294). Zvijačnež se navadno giblje v splošnih besedah, kakor pravi rimski pregovor: »*Dolus versatur in generalibus*.« (Kranjc 2006, 72) Zato je treba iz izjav strank in prič ugotoviti: zvijačni zaročenec je pri sklepanju poroke ravnal naklepno, da bi pri drugem zaročencu povzročil zmoto in dosegel zakonsko privolitev. Kadar se zvijačni naklep goljufive stranke dokaže, se zvijačna prevara tudi potrdi.

Pri ugotavljanju zvijačne prevare je nadalje pomembno, da zvijača zadeva kako pomembno »psihično, telesno, pravno, moralno, versko ali družbeno« skupno človeško lastnost in ne zgolj nekega dejstva (Coram Defilippi 2002, 145). Primer Coram Turnaturi opisuje obljubo, da bosta zaročenca po sklenitvi zakona živela skupaj na toženčevem domu. Zgled ima vse značilnosti zvijačne prevare, ne opisuje pa splošnih skupnih človeških lastnosti. Obljuba zaročencev, da bosta po poroki živela skupaj na nekem domu, je lahko zelo pomembna za zakon. Privolitev v zakon se lahko doseže tudi s prevaro, z lažjo in z zvijačo. Navadno (nedolžni) zaročenec v čisti vesti privoli v zakon in upa, da se bo drugi (goljufivi) zaročenec držal svoje obljube. Če se obljuba ne izpolni, lahko to zelo ogroža zakonsko življenjsko

skupnost. Kljub temu pa lažniva obljuba ne določa nobene splošne skupne lastnosti zaročenca. Za potrditev zvijačne prevare je pomembno, da je zvijačni zaročenec skrival lastnost, ki bi lahko bila skupna vsem ljudem (*qualitas communis*). Kadar se opisujejo zgolj osebne lastnosti (npr. da je oseba lažniva, da ne drži obljube, da je krivična, hudobna, skopa, jezljiva, ljubosumna itd.), se teže ugotovi zvijačna prevara. V takšnih primerih lahko sodišče rimske rote razsodi zmoto v lastnosti osebe (ZCP, kan. 1097 § 2). Tudi v primeru Coram Turnaturi sodišče rimske rote ni ugotovilo zvijačne prevare toženke.

Pri dokazovanju zvijačne prevare je zelo pomemben tudi kriterij ocenjevanja (*criterium aestimationis*): govorimo o pomembni splošni skupni lastnosti, ki more zelo motiti zakonsko življenje kot takšno (Slatinek 2014, 46–47). To pomeni, da ni dovolj, če je zvijačna prevara povezana zgolj z neko posamično osebno lastnostjo, kakor smo videli v primeru Coram Turnaturi. Redko postane tudi kaka posamična osebna lastnost tako odločilna, da se dokaže zvijačna prevara. Primer Coram López-Illana opisuje odpravo plodu (*abortus*), ki ga je storila toženka nekaj dni pred poroko. Zgled ne obravnava kake splošne skupne lastnosti, ampak je bolj opis dejstva, ki se je zgodilo. V primeru Coram López-Illana so sodniki rimske rote razsojali, ali bi takšno dejanje, kakor je odprava plodu, po svoji naravi hudo motilo vsako zakonsko skupnost. Ker je na takšno vprašanje težko dati zanesljiv odgovor, je v takšnih primerih odločujoča sodnikova sodba. Sodnik je dolžan zbrati zanesljive dokaze o tem, da to ni zgolj opis dejstva, ampak da govorimo o zelo pomembni osebni lastnosti (roditev otroka). Če sodnik ugotovi, da je bilo pred sklenitvijo zakona zaročencu zamolčano, kako zaročenka odklanja roditelje otroka, potem se lahko v takšnem primeru tudi razsodi zvijačna prevara, ki razveljavlja zakonsko privolitve. V primeru Coram López-Illana je toženka prikrila tožniku, da ne želi roditi njegovega otroka, to pa je bilo za tožnika tako pomembna osebna lastnost, da se s toženko ne bi nikoli poročil, če bi vedel za vso resnico. Zato je v primeru Coram López-Illana sodišče rimske rote razsodilo zvijačno prevaro toženke (312).

Za potrditev zvijačne prevare je izredno pomemben tudi kriterij odzivanja (*criterium reactionis*) nedolžnega zaročenca (Slatinek 2005, 42–43). Žrtev zvijačne prevare namreč s svojim vedenjem sporoča, kako ocenjuje zvijačo in kako prevara, ki jo je doživel, vpliva na njegovo življenje in na zakonsko skupnost. V primeru Coram Erlebach (55) je tožnico bolj kakor zamolčano očetovstvo prizadela neiskrenost toženega. Od svojega partnerja si je predvsem želela iskrenosti. Ko pa je spoznala, da je lažniv in da mu ne more verjeti, je začela dvomiti v obstoj njenega zakona. Domneva se, da so za srečen zakon pomembne nekatere osebne lastnosti, kakor so iskrenost, pridnost, delavnost, poštenost, marljivost itd. To so osebnostne lastnosti, po katerih se ljudje razlikujemo med seboj. Ta pisana lestvica človekovih značilnosti določa osebni temperament. Vsak človek ima takšne osebne lastnosti, ki ustrezajo njegovemu temperamentu. Zaročenci si od partnerja navadno želijo, da bi imel čimveč dobrih osebnih lastnosti in pozitiven temperament. Kadar nedolžni zaročenec ugotovi, da njegov partner nima zelenih lastnosti, potem se takšni primeri v kanonskem pravu ponavadi rešujejo v smislu zmote o lastnosti osebe (ZCP, kan. 1097 § 2) in ne v smislu zvijačne prevare (ZCP, kan. 1098). Ker zamol-

čano očetovstvo za toženko v primeru Coram Erlebach ni bilo izpostavljeno kot pomembna splošna skupna lastnost druge strani (*alterius patris qualitate*), ki bi po svoji naravi lahko ogrožala njuno zakonsko skupnost, je rimska rota razsodila, da tukaj ni dokazana zvijačna prevara (63).

Med štirimi zgledi iz leta 2002, v katerih je rimska rota raziskovala obstoj zvijačne prevare, na poseben način izstopa primer Coram Defilippi, ki opisuje toženkino nerodovitnost. Njena nerodovitnost, jalovost in sterilnost so bile pred sklenitvijo zakona zamolčane nedolžnemu zaročencu. Tožnika je to močno prizadelo, saj to ni bila kaka preprosta laž, ampak prikrivanje zelo pomembne osebne lastnosti, da namreč ni sposobna za rojevanje otrok. Rodovitnost se v sodbah rimske rote uvršča med zelo pomembne skupne lastnosti zaročencev. Umanjkanje takšne lastnosti more po svoji naravi zelo motiti zakonsko skupnost. V primeru Coram Defilippi je tožnik zakon sklenil v dobri veri, saj je bil prepričan, da bosta s toženko lahko imela veliko otrok. Zato ga je spoznanje, da je toženka nerodovitna, hudo razočaralo in močno prizadelo. Toženka je v odnosu do tožnika nastopila kot goljufiva stran (*pars decipiens*) in z zvijačo dosegla, da se je toženi znašel v vlogi ogoljufane strani (*pars decepta*), to pa je v njem povzročilo kvalificirano zmoto (Coram Turnaturi 2002, 699). V dobri veri je bil prepričan, da toženka govori resnico, zato je privolil v zakon. Ključni razlog za ugotavljanje zvijačne prevare v tem primeru je povezava med zvijačo (toženke) in privolitvijo v zakon (tožnika) (700). V primeru Coram Defilippi je toženka zaročencu namerno prikrila resnico o svoji jalovosti. To potrjujejo izjave tožnika: »Toženka mi je prikrila, da je nerodovitna. /.../ En mesec po sklenitvi zakona sem izvedel za njeno sterilnost. /.../ Šele po poroki sem izvedel, da nikoli ni imela ženskega ciklusa. /.../ Prepričan sem, da je toženka že pred poroko vedela za svojo sterilnost. /.../ Po ločitvi mi je to priznala. Izjavlja, da ni vedela, kako naj mi to pove. /.../ Nisem se mogel sprijazniti z dejstvom, da v zakonu ne bova imela otrok. /.../ Po štirih mesecih sem zahteval ločitev najinega zakona. Po ločitvi sem jo vprašal, zakaj mi prej ni povedala o svoji sterilnosti. /.../ Rekla je, da so mnogi zakoni brez otrok in da jih to nič ne moti.« (151–157) Da je resnico o svoji nerodovitnosti prikrila tožniku, je tudi toženka potrdila s svojo izjavo: »Vedela sem za svojo sterilnost. /.../ Nisem vedela, kako naj tožniku to povem.« (157) Sodišče rimske rote je v primeru Coram Defilippi ugotovilo zvijačno prevaro toženke, ker je s prikrivanjem resnice in z zvijačnim ravnanjem pridobila od tožnika privolitev v zakon. Če bi tožnik vedel za njeno nerodovitnost, se nikoli ne bi odločil za zakonsko zvezo. Imel je iskren namen, da s toženko sklene zakon, v katerem bodo tudi otroci. Zato je sodba potrdila, da so v tem primeru navzoči vsi elementi zvijačne prevare.

5. Kako preprečiti zvijačno prevaro – nekaj praktičnih načel

Da bi bilo goljufivih in nepoštenih zakonov čimmanj, sta dolžni poskrbeti predvsem civilna družba in Cerkev. Navajamo nekaj praktičnih načel:

1) Številne škofije po svetu iščejo vedno ustrežnejše oblike priprave na zakon. Zelo pomembna je daljna priprava, ki obsega otroštvo in se prvenstveno dogaja v domači družini. Vzgoja otrok se začne že pred rojstvom in se nadaljuje skozi odrasčajočo dobo. Starši so glavni vzgojitelji svojih otrok; vzgajajo za krščanske kreposti, med katerimi sta zelo pomembna iskrenost in resnicoljubnost. Tako se otroci že v mladosti učijo govoriti po resnici. Otrok, ki goljufa, spletkari in je zahrbtnen, se bo premeteno in zvijačno (*dolosus*) vedel tudi pozneje kot zaročenec. Zato je tako pomembno, da se otroci že v zgodnji dobi odrasčanja učijo svoje lastnosti opisovati iskreno, brez vsakega pretiravanja in olepševanja (Urrutia 1990, 268).

2) Med vzgojnimi temami je zelo pomembna spolna vzgoja, ki jo dobijo otroci od staršev v dobi odrasčanja. Danes zaskrbljeno ugotavljamo, da veliko staršev otrokom daje permissivno vzgojo in vprašanja spolnosti sploh ne vključujejo v vzgojni proces. Še večje težave pa so v družinah, v katerih so otroci žrtve spolnega nasilja. Zato je treba okrepiti mladinsko pastoralo, ki bo za odrasčajočo mladino ustvarjala primerno okolje za sproščen in poučen pogovor o človeški spolnosti.

3) Celostni proces vzgoje, ki vključuje vsa vprašanja, pomembna za zakon, mora biti pri srcu katehetom, animatorjem in še posebno duhovnikom – župnikom. Treba je iskati vedno nove oblike evangelizacije, da bodo mladi, ki so poklicani v zakon, globoko doumeli vprašanja, povezana s spolnostjo, z ljubeznijo in z zadržnostjo, in da bodo imeli dovolj priložnosti, spregovoriti tudi o svojih lastnih travmah (spolno nasilje mladoletnih, ki ga doživijo od staršev ali sorodnikov) in o družinskih skrivnostih (spolne ali dedne bolezni, ki so navzoče v družini) (Franchetto 2014, 102).

4) Zlasti v obdobju bližnje priprave na zakon (čas zaroke) je treba mladim pomagati, da premagujejo sebičnost in se učijo iskrenega pogovora in popolnega darovanja. To je dragoceni čas, ko mladi potrebujejo pomoč, da odkrijejo veliko vrednost zakramenta sprave in evharistije. Dobro je, da se v pripravo zaročencev vključi čimveč strokovno sposobnih ljudi, ki so po možnosti strokovnjaki v medicini, v pravu in v psihologiji in duhovniki (Bianchi 1996, 360).

5) Prednostno skrb je treba nameniti neposredni pripravi zaročencev (Slatinek 2009, 44). Neposredna priprava na zakon mora namreč vsebovati vprašanja, ki zagotavljajo, da se zaročenca dovolj poznata in da sta resnično pripravljena svobodno skleniti zakonsko zvezo. O tem je pogosto razmišljal zaslužni papež Benedikt XVI. O pripravi zaročencev pravi: »Nikdar se ne sme pozabiti, da je neposreden cilj priprave na zakon spodbuditi svobodno obhajanje resničnega zakona. Med razloge za ugotavljanje, da je priprava zaročencev res dobra, spada predzakonski pogovor. 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.« (110) Samo tako se z različnimi sredstvi, ki so na voljo za skrbno pripravo na zakon, lahko razvije učinkovita zakonska pastorala, s katero je mogoče prekiniti, kolikor je mogoče, začarani krog zvičajnih prevar in rastoče število ničnih zakonov.

6) Neposredna priprava na zakon pa mora nujno vsebovati tudi razlago nekatereh zelo pomembnih vprašanj, kakor so: enost, zvestoba, nerazdružljivost, rodovitnost, vloga zakramentalne milosti in pomen zakonske privolitve. Zaročenca je treba opozoriti na nevarnosti, ki nastanejo, če kateri od zaročencev zlorablja resnico in ima zvijačni namen, da bi s prikrivanjem resnice o sebi dosegel zakonsko privolitev. Dobro je, če se zaročenca na primeren način seznanita tudi s hibami v privolitvi, ki povzročijo ničnost zakona (Saje 2014, 93–105). Zaročenec, ki hoče z zvijačno prevaro doseči zakonsko privolitev, je krivičen do drugega zaročenca in do otrok. Otroci, ki se bodo rodili v zakonu, si zaslužijo poštene starše, resnicoljubne in odkrite drug do drugega. Zaradi zvijačne prevare navadno najbolj trpijo otroci (Benedikt XVI. 2012, 107).

7) Za uspešne zakonske zveze, v katerih ne bo zvijač in goljufanja, je koristno tudi stalno spremstvo poročenih. Zakonske skupine in redna terapevtska srečanja lahko pomagajo zakoncem ohranjati in negovati zakonsko ljubezen, medsebojno zakonsko komunikacijo in kreposti zakonskega življenja. Tako se lahko tudi v zakonu zdravijo nekatere boleče rane (neiskrenosti, laži in goljufije) iz mladosti.

Kratice

Coram – vpričo, pred navedenim sodnikom rimske rote.

D. – *Digesta seu Pandectae*. V: *Corpus Iuris Civilis Romani*. 1830 (ime za zbirko povzetka rimskega prava rimskega cesarja Justinijana iz 6. stol. po Kristusu, ki je bila del pravne zbirke *Corpus iuris civilis*).

RRDec. – *Rotae Romanae Tribunal*. 2010. *Decisiones seu sententiae selectae inter eas quae Anno 2002 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983. Ljubljana: Tiskarna Ljudske pravice.

Reference

Viri

Coram Defilippi, razsodba z dne 21. marca 2002, RRDec., zv. 94:150–158.

Coram Erlebach, razsodba z dne 31. januar 2002, RRDec., zv. 94:42–55.

Coram López-Illana, razsodba z dne 8. maja 2002, RRDec., zv. 94:292–312.

Coram Turnaturi, razsodba z dne 22. novembra 2002, RRDec., zv. 94:692–727.

Druge reference

- Benedikt XVI.** 2011. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *Acta Apostolicae Sedis* 103:108–113.
- — —. 2012. Ad Sacrae Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis. *Acta Apostolicae Sedis* 104:103–107.
- Bianchi, Paolo.** 1996. Esempi di applicazione giurisprudenziale del can. 1098 (dolo): casistica e problemi probatori. *Quaderni di diritto ecclesiale* 9:357–378.
- Corpus Iuris Civilis Romani.** 1830. [https://archive.org/details/corpusiuriscivil03gode](https://archive.org/details/corpusiuriscivil03gode/pridobljeno5.junija2015) (pridobljeno 5. junija 2015).
- Dežman, Jože.** 2014. Preseganje travmatskih bremen titoizma. *Bogoslovni vestnik* 74:611–638.
- Franchetto, Fabio.** 2014. Fatti circostanziati e qualità personali in relazione all'errore doloso: riscontri giurisprudenziali. *Quaderni di diritto ecclesiale* 27:90–127.
- Mingardi, Massimo.** 2008. L'errore di fatto, spontaneo e doloso (cann. 1097 e 1098). *Quaderni di diritto ecclesiale* 21:184–205.
- Plöchl, Willibald M.** 1963. *Storia del diritto canonico*. Zv. 2. Dunaj: Herold.
- Saje, Andrej.** 2014. Simulacija privolitve v zakon. *Bogoslovni vestnik* 74:93–105.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- — —. 2014. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- — —. 2009. (Ne)sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok. *Bogoslovni vestnik* 69:43–54.
- Urrutia, Francisco Javier.** 1990. Dolus in iure canonico. *Periodica de re morali canonica liturgica* 79:267–292.
- Witzel, Raffaella.** 2009. La nullità del matrimonio ob dolum (can. 1098) nella giurisprudenza della rota romana. Aspetti probatori. *Quaderni dello Studio Rotale* 19:99–130.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,275—285
 UDK: 159.942.3
 Besedilo prejeto: 06/2015; sprejeto: 07/2015

Tomaž Erzar

Nedovoljeno, nezaželeno in nepriznано žalovanje: analiza fenomena v luči štirih slovenskih dokumentarnih filmov o otrocih in o sirotah druge vojne

Povzetek: V prispevku je predstavljen pojem nedovoljenega žalovanja, ki opisuje okoliščine, v katerih je žalujočim s prepovedjo ali neodobravanjem preprečen normalni potek žalovanja in soočanja z izgubo. Opisana je poznejša razširitev pojma na notranje vidike žalovanja, pa tudi potek normalnega žalovanja ter dejavniki in posledice nenormalnega žalovanja pri odraslih in pri otrocih. Nenormalno žalovanje prizadetim osebam otežuje prepoznavanje potrebe po žalovanju, varno ubesedenje bolečine, dostop do sočutne medosebne opore in aktivno prizadevanje za preseganje izgube. V zadnjem delu prispevka je pojem nenormalnega in nedovoljenega žalovanja apliciran na usodo slovenskih otrok, ki so med drugo svetovno vojno ali neposredno po njej izgubili starše. Posledice takšnega žalovanja pri otrocih so prikazane z analizo in primerjavo štirih dokumentarnih filmov.

Ključne besede: druga svetovna vojna, izguba staršev, žalovanje, nedovoljeno žalovanje, motnje žalovanja, vloga žrtve, dojemanje sebe, dokumentarni film

Abstract: **Disenfranchised, Unwanted and Unrecognized Grief: Analysis of the Phenomenon based on four documentary films about Slovenian war children and orphans**

The article presents the concept of disenfranchised grief by describing the circumstances in which the bereaved face prohibition or disapproval of their grief, which in turn prevents the normal course of grieving and coping with their loss. The concept has subsequently been expanded to include internal aspects of grieving, the normal course of grieving, and consequences of abnormal grief in adults and children. Abnormal grief makes it difficult for the affected persons to identify the need for grieving, verbalize their pain in a safe interpersonal environment, access compassionate support and become engaged in efforts to overcome the loss. The last part of the article applies the concept of abnormal and disenfranchised grief to the fate of the Slovenian children who were orphaned during the Second World War or in its aftermath. The consequences of such abnormal grieving in children are demonstrated through analysis and comparison of four documentary films.

Key words: Second World War, loss of parents, grief, disenfranchised grief, grief disorders, victimhood, self-perception, documentary film

Izraz »nedovoljeno žalovanje« (angl. *disenfranchised grief*) je prvi uporabil Kenneth Doka (1989, 4) in z njim opisal stiske oseb, ki jim družba, okolica ali kultura ne daje pravice do žalovanja ali okrevanja po travmatični izgubi. Doka razločuje tri situacije, v katerih je žalovanje lahko v očeh okolice neupravičeno: kadar se žalujočim ne prizna odnos z umrlim, kadar se jim ne prizna izguba in kadar je žalujoča oseba izključena iz kroga tistih, ki so upravičeni do žalovanja. Tem situacijam je pozneje dodal še dve: kadar sama smrt ni priznana in kadar so prepovedane oblike žalovanja (2002, 10). Doka ugotavlja, da številne oblike nedovoljenega žalovanja zavirajo proces normalnega žalovanja, saj žalujočim zmanjšajo možnosti za sočutno oporo in za izražanje stiske.

Pojem nedovoljenega žalovanja je prvotno meril na primere, v katerih je žalovanje prepovedovala zunanja avtoriteta ali javnost: družba in javnost vojnim veteranom ne dovolita, da bi o vojni povedali kaj drugega kakor herojske zgodbe. Pozneje se je pokazalo, da prepoved žalovanja lahko postane tudi notranja ali pa je v celoti samo notranja: veterani pogosto tudi sami ne želijo o vojni povedati več, kakor pričakuje javnost (Kauffman 2002). Primerov, ko se zunanjemu neodobravanju pridruži tudi notranje, je še več: sorodniki žrtev vojne na poraženi strani, ki zaradi občutka krivde in sramu opustijo žalovanje za svojci, sorodniki ljudi, ki so zagrešili družbeno ali etično nesprejemljiva dejanja, sorodniki ljudi, ki so naredili samomor, posvojeni otroci, ko žalujejo za starši, ki teh otrok niso priznali za svoje, starši, ki so se odrekli svojim otrokom, otroci, ki jih skušajo starši ali skrbniki z zanikanjem zavarovati pred bolečo izgubo (Corr 2002).

1. Nedovoljeno žalovanje vojakov

V svojih prvih raziskavah je Doka preučeval posledice nedovoljenega žalovanja pri veteranih ameriške vojske iz Vietnama in iz Severne Koreje. Ugotovil je, da so skoraj vsi fantje ali možje, ki se vračajo z bojišč, obremenjeni s prizori ali dejanji, v katerih je nekdo nasilno izgubil življenje ali bil hudo poškodovan, zato se ob vrnitvi domov borijo z občutji, za katera čutijo, da jih ne smejo ali ne morejo povedati svojim najbližjim. Še dolga leta po vrnitvi so jih preganjali občutki krivde, nemoči, groze ali besa, ki pa si jih niso priznali ali so jih celo zanikali. Čeprav žalovanje ni bilo izrecno prepovedano, so fantje čutili, da pri nadrejenih in v javnosti ni zaželeno in da niso upravičeni do opore in pomoči.

Nadaljnje raziskovanje je odkrilo, da imata pri ustvarjanju razmer, ki vojakom ob vrnitvi preprečujejo žalovanje, posebno vlogo vojaška propaganda in mitologiziranje vojne (Aloi 2011). Ker propaganda izhaja iz vojnih ciljev in potreb, je razumljivo, da vedno prikazuje popačeno podobo spopadov; pri tem zanika svoje lastne izgube in slavi uspehe, medtem ko poudarja nasprotnikove izgube, njegovo moralno pokvarjenost in nečloveškost. Ker večina vojaštva nehote sledi propagandi, bo v strelskih jarkih hitro doživela razočaranje. »Take vojne si nismo predstavljali,« so sporočali domov slovenski vojaki, ki so v klavnico prve vojne vstopali s prepričanjem, da bo vojne konec v nekaj tednih. Sestavni del vojne propagande

pa je tudi mitologiziranje vojne, ki nima nujno strateških ciljev in je del širšega družbenega dojemanja vojne, vojn in vojnih smrti (Camillo 2006, 22). Mitologiziranje vojne v prvi vrsti pomeni, da ljudje vojno dojemajo kot pravično zmago ali obrambo pred zlom (Maros 2014, 569). V razmerah, ko je vojna končana in ko udeleženi in prizadeti spoznavajo, kakšen nesmisel je bilo pobijanje, hujskanje, sovrašтво, je mitologiziranje vojne zelo dobrodošlo na vseh straneh, saj preprečuje ali blaži soočanje z nepopravljivimi in najmanj pričakovanimi posledicami vojne: nesmiselna in krivična smrt najbližjih, krutost in nepravilnost vojne, izguba ozemlja, ljudi, premoženja ali zdravja, brezbrilnost načrtovalcev vojne, izdajstvo domačih ljudi ali politikov. Mitologiziranje vojne večinoma podpirajo sami udeleženci spopadov, pa tudi sorodniki žrtev, ki se bojijo, da bi razkrivanje drugačne resnice o smrti njihovih najbližjih naredilo njihovo izgubo še večjo in žalovanje še težje.

2. Zunanja in ponotranjena prepoved žalovanja

Prav mitologiziranje vojne kaže, da problem vračanja vojakov v normalno življenje ni samo problem zunanjih, javnih pričakovanj ali prepovedi, ampak tudi problem ponotranjenja teh pričakovanj in notranjega doživljanja posameznika. Včasih tisti, ki bi morali žalovati in se soočiti z izgubami, živijo svoje življenje, ne da bi se zavedali, kako so bili prizadeti, kaj jih bremeni in kako bi se spopadli s to težavo, čeprav jim tega nihče ne preprečuje. Včasih pa so okoliščine, ki prizadete odvrtaajo od žalovanja, povsem zunanje: prizadeti se zaveda izgube in čuti, da se moral temu posvetiti na običajni način, toda politična ali kaka druga oblast tega ne odobrava ali celo zanika in prepoveduje.

Zunanja prepoved ali neodobravanje žalovanja lahko zadeva tudi sam način žalovanja, na primer izražanje žalosti ali smrti primernih čustev, ali vedenje, ki naj bi se ne ujemalo s pričakovanji večine ali okolice. Prav tako ni nujno, da je neodobravanje izrecno ali ubesedeno, saj je pogosto še bolj učinkovito, če se kaže v obliki namigov, prikritega posmeha ali sramotenja, obrekovanja, moraliziranja in posrednih pritiskov, katerih cilj je, preprečiti žalovanje in izkazovanje sožalja. V takšnih primerih ima seveda zunanja prepoved ali neodobravanje resne posledice za posameznikovo notranje doživljanje, kolikor mu preprečuje, da bi razumel in sprejel svoja občutja in jim sledil (Kauffman 2002). Še posebno to velja za tiste osebe, za otroke, starejše in sozakonce na primer, ki svojega doživljanja ne zmorejo ustrezno prepoznati in samostojno izraziti, ker so čustveno odvisni od drugih ljudi in od okolice, ali pa so zaradi izgube in izpostavljenosti zelo dovzetni za odzivanje soljudi (Oltjenbruns 2001).

Problem zunanjega neodobravanja, še posebno če je podprto z avtoriteto oblasti, vere, znanosti ali kulture, je torej v tem, da poseže v posameznikovo doživljanje prav v trenutku, ko bi človek najbolj potreboval oporo, sočutje in spremljanje, in ga tako prikrajša za uspešno spopadanje z izgubo (Attig 2004, 201). Zlasti pri mlajših otrocih, ki še potrebujejo varno navezanost na starše ali odrasle skrbnike,

lahko izguba osebe navezanosti skupaj z zanikanjem žalovanja in otrokovih čustev povzroči, da potreba po žalovanju začasno povsem izgine in da te osebe šele čez desetletja stopijo na pot iskanja svojih korenin in spominjanja zgodnjih izgub (Pynoos 1992). Zato je najbolj ustrezno, da pri nedovoljenem žalovanju govorimo tako o zunanjih kakor o notranjih ali ponotranjenih dejavnikih, pa tudi o njihovem prepletanju in medsebojnem součinkovanju.

Raziskave o premagovanju travmatičnih izkušenj kažejo, da ima to, kako prizadete osebe vidijo sebe in kako jih vidi in sprejema okolica, pomembno vlogo pri soočanju s travmo in z nadaljnjimi razvojnimi izzivi (Janoff-Bulman 1992, 4). Otrokov pogled nase vedno odseva ponotranjene pretekle izkušnje navezanosti z najbližjimi, pa tudi izkušnje vključenosti v širše socialno okolje. Če so bile te izkušnje pretežno negativne, bo negativno tudi otrokovo dojemanje sebe ali/in drugih. Prav tako bo večja tudi verjetnost, da se bo otrok soočenju z izgubo izogibal in da bodo zunanje prepovedi to izogibanje še okrepile (Silverman in Worden 1993).

3. Posledice nenormalnega žalovanja

Normalno žalovanje predpostavlja, da žalujoči sprejme dejstvo smrti kot dokončno, da se sooči s čustvenimi reakcijami na izgubo, da se prilagodi na potrebne spremembe v svojem življenju, poglobi svoje odnose s soljudmi in poišče oporo, da zgradi nove odnose in se dejavno loti novih pobud, da ohranja povezanost z umrlim, najde smisel ali razlog smrti in da nadaljuje normalni proces odrasčanja v poznejših razvojnih fazah (Goodman idr. 2004, 8). Bistvena značilnost normalnega žalovanja je, da žalujoči zmore ohraniti funkcionalnost v svojem aktualnem življenju in se hkrati vračati k čustveni bolečini, ki jo je povzročila izguba. Fleksibilno prehajanje pozornosti od sedanjosti na preteklost in nazaj omogoča postopno integracijo izgube in z njo povezanih čustev v aktualno doživljanje (Stroebe in Schut 1999; Stroebe idr. 2001). Žalujoči mora, na primer, znati poskrbeti za svoje finančno preživetje, za redno prehranjevanje in osebno higieno, znati mora poiskati nove stike v svoji neposredni okolici, poskrbeti mora za prevzete obveznosti in naloge, pri tem pa se ne sme izogibati čustev in spominov, povezanih z izgubo. Nenormalno žalovanje nastopi, kadar se ta proces ne začne ali se pri neki določeni nalogi zaustavi. Takrat govorimo o kroničnem, podaljšanem, zapletenem, travmatičnem ali odloženem žalovanju.

K motenemu poteku žalovanja prispevajo številni dejavniki: umrla oseba in odnos žalujočih do nje, čustvena povezanost oziroma bližina umrle osebe žalujočemu, oblika in potek smrti, starost in spol žalujočega, osebne poteze žalujočega in stil navezanosti, sposobnost žalujočega za soočanje s stresom in sposobnost izražanja čustev, drugi socialni dejavniki in dodatni viri stresa. Če govorimo o otroku, se k temu pridružijo še nerešene razvojne potrebe, zato so težave še bolj skrite in hkrati sežejo globlje, saj otrok ob vsakem večjem razvojnem prehodu, spremembi ali ločitvi trči tudi ob preteklo izgubo. Največkrat pri motenem žalovanju deluje hkrati več negativnih dejavnikov; eden od njih je zagotovo tudi nedovolje-

no žalovanje, še posebno kadar prizadene kako ranljivo populacijo (mlajši otroci, sirote, starejši, matere, invalidi), ki je že poprej slabše opremljena za soočanje z izgubo in s travmatičnimi izkušnjami.

Moteno žalovanje se najprej pokaže tako, da se znaki prizadetosti s časom ne zmanjšajo. Pogostost teh motenj v splošni populaciji niha med 10 % (Kersting idr. 2011) in 20 % (Shear idr. 2011). K razvoju motenj poleg sočasne travme prispeva tudi predzgodovina izgub, poprejšnja tesnoba in depresivnost, ne-varni stil navezanosti, skrbniška vloga do pokojnega, nasilna oblika smrti in odsotnost opore (Lobb idr. 2010, 680). Znaki motenega žalovanja so: intenzivno ali pretirano pogrešanje, ki ovira vsakodnevno funkcioniranje žalujočega, zmedenost glede nadaljevanja življenja in doživljanja sebe, nezmožnost sprejemanja smrti, izogibanje vsemu, kar spominja na smrt ali izgubo, pretirano ukvarjanje z izgubo in okoliščinami smrti, sumničavost ali nezaupanje do okolice, kronična zagrenjenost ali jeza, čustvena odreenelost in občutje nesmisla življenja ter nesposobnost za vključevanje v aktivno življenje. Tem znakom se lahko pridružijo tudi simptomi posttravmatske stresne motnje (šok, pretirana vzdraženost, podoživljanje) in depresije (izoliranost, slaba samopodoba, brezvoljnost, nespečnost, izčrpanost). V splošnem lahko rečemo, da motnje žalovanja izpostavijo in poglobijo šibke točke posameznikovega delovanja in čustvovanja. Motnje so tesno povezane z drugimi negativnimi posledicami kronično obremenjenega življenja, kakor so samomorilnost, pre zgodnja smrt, slabše fizično in psihično zdravje, zasvojenost, slabša delovna sposobnost in medosebno funkcioniranje.

4. Motnje žalovanja in posledice izgube pri otrocih

Problem žalovanja je pri otrocih dodatno obremenjen s tem, da otroci navadno izgubijo koga od staršev ali nekoga, na kogar so tesno navezani, in da je bila ta smrt v vojnem in v neposredno povojnem času pri nas praviloma nasilna. V primerjavi s travmiranimi otroki, katerih starši niso umrli, imajo otroci, ki so izgubili vsaj enega od staršev, tako neposredno po dogodkih kakor še leta zatem več znakov podoživljanja in odreenelosti, višjo stopnjo vznemirjenja in zaskrbljenosti, več depresivnosti in sprememb glede domovanja in tudi večkrat tožijo zaradi fizičnih simptomov (Goenjian idr. 2001, 790). Podobno imajo otroci, ki izgubijo enega od staršev ali kako bližnjo osebo, ki je skrbela zanje, v primerjavi z otroki, ki so izgubili sorojence ali sorodnike, s katerimi niso bili tesno povezani, več simptomov in dolgotrajnejše simptome duševne stiske (Shear idr. 2011). Včasih so podoobe, misli in čustva povezani z izgubo najbližjih, za otroke tako nevzdržni, neobvladljivi in zastrašujoči, da se jim otrok ne samo izogiba, ampak jih izključuje iz zavesti. Otroci, ki so zaradi preteklih izkušenj s skrbniki in zaradi izgube izkusili, da se ne morejo varno opreti in zanesti na odrasle, bodo tudi v svojih nadaljnjih odnosih reagirali v skladu s temi izkušnjami, to pa pomeni, da bodo pogosto soočeni z možnostjo, da se odnosi skrhajo in prekinejo (Bowlby 1969). Njihovo doživljanje odnosov, sebe in bližnjih bo še dolgo po vstopu v odraslost zaznamovano z občutji

negotovosti in nezaupanja, praznine in osamljenosti, z odklanjanjem bližine in z zmanjševanjem pomena odnosov.

Številne raziskave so motnje žalovanja povezale s stilom navezanosti v izvorni družini (Parkes 2006). Lahko si na primer predstavljamo, da bo otrok, ki je odraščal v razmerah, v katerih se je bal ločenosti od staršev in je razvil tesnoben stil navezanosti in slabo zavedanje sebe, tudi na vse poznejše izgube reagiral s povečanim izražanjem stiske, s pretiranim ukvarjanjem z izgubo in s pretirano osebno vpletenostjo. Socialni negativni odziv na žalovanje tega otroka ali mladostnika bo zagotovo poglobil njegovo slabo podobo o sebi in utrdil njegovo vlogo žrtve, medtem ko bi imel pri bolj varno navezanem otroku, ki lahko računa na sočuten in konsistentno naklonjen odziv najbližjih, ta vpliv okolja manjše posledice. Podobno velja za otroke, ki bi ob starših razvili izogibajoči stil navezanosti in bi zato ob izgubi reagirali z zanikanjem stiske in s prikrivanjem bolečine, da bi to lahko povzročilo tipično odloženo žalovanje. Posledice zunanje prepovedi bi bile drugače tudi tu manjše ali pa sploh ne bi bile zaznane.

V nadaljevanju bomo predstavili rezultate analize štirih dokumentarnih filmov o usodi slovenskih otrok v drugi svetovni vojni, iz katerih bomo lahko razbrali, kako so se zunanji dejavniki žalovanja prepletli z notranjimi. Žalovanje otrok, potem ko so izgubili katerega ali oba od staršev, ki so bili na strani protikomunističnih sil, ali zaradi revolucionarnega nasilja, sodi med tipične zglede nedovoljenega žalovanja, saj je oblast poboje vsa leta zanikala, prikrivala in preganjala oblike žalovanja. Toda tudi žalovanje otrok, ki so izgubili katerega od staršev na tako imenovani »pravi« strani, je bilo zaradi mitologiziranja vojne ali zaradi neprepoznavanja in nepriznavanja njenih travmatičnih posledic moteno in v javnosti nezaželeno.

5. Žalovanje, dolgo sedem desetletij

Analiza je zajela štiri filme, ki so nastali po obdobju demokratičnih sprememb v Republiki Sloveniji: *Banditenkinder* režiserke Maje Weiss (2014), *Izza žice* režiserja Dorina Minguttija (2012), *Otroci s Petrička* režiserja Mirana Zupaniča (2007) in *Moč preživetja* režiserja Jožeta Možina (2004). Filmi skozi slikovni material, prek pričevanja in v intervjujih prikazujejo štiri skupine otrok: sirote, ki jih je nemški okupator po usmrtni ali izgonu njihovih staršev odpeljal v nemške zavode in družine, otroke, ki so preživeli italijansko internacijo na Rabu in v Gonarsu, sirote, ki jim je komunistična oblast po koncu vojne usmrtila starše in jih nato zaprla v dom na Petričku pri Celju, in otroke domobranskih staršev, ki si prizadevajo odkriti usodo svojih umorjenih staršev in najti njihov grob.

Cilj analize je bil: a) opisati način, kako nekdanji otroci, žrtve vojne in vojne sirote, dojemajo sebe v vlogi žalujočih žrtev, b) kako je njihova usoda prikazana skozi oči režiserjev filmov in skozi oči njihovih sogovornikov v filmih, c) kako se v dojemanju žrtev prepletajo zunanji in notranji dejavniki, ki so onemogočali in morda še onemogočajo žalovanje, okrevanje in polno življenje v sedanjosti. Do-

mnevali smo, da se bodo pokazale razlike med skupinami, saj so bili nekateri otroci privilegirane in družbeno priznane žrtve, medtem ko so bili drugi otroci zaradi usode svojih staršev deležni izpostavljanja, šikaniranja in diskriminacije. Prav tako smo domnevali, da bodo te razlike odsevale tudi v načinu, kako so žrtve prikazane v filmih, kolikor je njihova optika samo izraz tega, kako te žrtve dojema in sprejema širše okolje.

Analizo vsebine filmov sta izvedla dva raziskovalca ob večkratnem ogledovanju filmov, ob izpisovanju citatov in ob beleženju čustvenega razpoloženja. Raziskovalca sta najprej izpisala izjave, ki zadevajo preteklo in sedanje doživljanje oseb, prikazanih v filmih, nato izjave, ki kažejo na njihovo dožemanje sebe in okolice, in izjave njihovih sogovornikov. V naslednjem koraku analize sta najpogostejše izjave ovrednotila na podlagi stilov navezanosti, dožemanja sebe in drugih, ki je značilno za posamezni stil, in izraženih ali impliciranih čustev, pri katerih sta različne rezultate uskladila s konsenzom. Prikaz rezultatov analize je razdeljen na tri sklope: v prvem navajamo citate osrednjih protagonistov filmov, ki kažejo na to, kako izražajo svoje dožemanje sebe kot žrtev ali sirot in kako opisujejo posledice izgub v otroštvu; v drugem sledi opis njihovega dožemanja sebe in tega, kako je njihova usoda prikazana v filmu; v tretjem je prikazan opis njihovega žalovanja in morebitnega okrevanja po izgubi.

5.1 Banditenkinder

»Ne morem vam povedati, kako hudo je bilo!«; »Jaz imam še danes tisti krik v sebi!«; »Jaz sem ukradeni otrok!«; »Ni treba na račun naših žrtev plošče zidat'!«

Dožemanje sebe: osebe v filmu izražajo jasno zavest o tem, da so bili okupatorjeve nedolžne žrtve, upravičene do žalovanja, do javnega priznanja in do enakega denarnega nadomestila, ki pripada partizanskim sirotam. Njihovi starši so se borili za domovino. Toda usoda teh otrok v rajhu ni bila enaka, saj so bili nekateri posvojeni v nemške družine, v katerih so bili deležni sočutja in naklonjenosti. Drugi se nikoli niso vrnili v domovino svojih staršev. Socialistična Jugoslavija jim ni hotela priznati statusa vojnih sirot, to pa jih je razočaralo in jezilo. Zaradi dobrega znanja nemščine so jih po vrnitvi obravnavali z nezaupanjem. Sami sebe predstavljajo kot skupino (organizirana kot društvo) in tako so prikazani tudi v filmu; to najbrž nakazuje, da jim ta status zagotavlja več socialne varnosti in opore. Čustveno vzdusje filma: jeza in upravičenost.

Žalovanje in motnje žalovanja: skupina v filmu obiskuje kraje v Nemčiji, kjer so bili nastanjeni med vojno. Večkrat jezni povedo, da niso odpustili svojim preganjalcem. Čutijo potrebo, da o svoji usodi poučijo nemške sogovornike. Le redko omenijo ljudi, ki so jim bili v oporo in kako so preživeli odrasli del svojega življenja.

5.2 Izza žice

»Že vse življenje nosim v sebi glasove, kako so umirali tisti dojenčki!«; »Nikoli pa nisem nikomur povedala, da sem bila v taborišču, ker sem mislila, da bom manjvredna, če to povem!«; »Navzven živim veselo, igram ...«; »Več čas moram nekaj

delati z rokami, da se zamotim ...«; »Po 68 letih imam še vedno tiste slike pred očmi ...«; »V internatu sem se ponoči zbujal in kričal ...«; »V sebi sem depresiven, nemiren in žalosten, toda lahko bi bil najsrečnejši človek na svetu, pa nisem; kadar čakam na svojega vnuka, da pride iz šole, mi ta pravi, ko me vidi: Nono, spet si žalosten!«; »Vsako normalno življenje gre skozi dve vojni ...«.

Dojemanje sebe: osebe se dojemajo kot žrtve italijanske okupacije in terorja. Pripovedi nekdanjih otrok so žive in podrobne; to lahko pripišemo dejstvu, da je ta skupina otrok tudi najstarejša med vsemi tremi. Spominjajo se, da jih je bilo pred vrstniki sram tega, da so bili v taborišču, čeprav jim je bila oblast naklonjena in so jim sosede in lokalni prebivalci s slovenske in s hrvaške strani meje pogosto pomagali. Glavni pripovedovalec v filmu pripoveduje o svoji izkušnji taborišča šolskim otrokom. Čustveno vzdušje filma: tesnoba, žalost in osamljenost.

Žalovanje in motnje žalovanja: glavni pripovedovalec omenja značilne simptome posttravmatske motnje, depresije in delno motnje žalovanja. Drugi opisujejo, kako jih je izguba staršev zaznamovala in kako so se znašli v poznejšem življenju. Hkrati jih skrbi, da bi njihovi otroci zaradi tega ne trpeli posledic.

5.3 Otroci s Petrička

»Po šestdesetih letih še vedno sanjam partizana, ki gre name z baseball palico in me hoče ubiti ...«; »To so travme, ki se ne bodo nikoli pozdravile ...«; »Celo življenje sem se moral boriti, vsak problem sem moral rešiti sam, končati šolo, si ustvariti družino, zgraditi dom ...«; »Odraščal sem z občutkom, da me nihče nima rad ...«; »Moj brat in sestra nista znala racionalno dojeti tega našega problema in sta oba končala v alkoholu, imela sta šibek značaj in premalo samozavesti ...«; »Jaz sem izgubljeni otrok, čutim, da nisem popoln, da nekaj manjka, a ne vem, kaj, in da tudi svojim otrokom ne morem dati prave ljubezni, ker je v meni velika praznina ...«

Dojemanje sebe: osebe ne povedo, da se imajo za žrtve. Nikoli niso slišale nikogar govoriti o tem, da so otroci ali »ubogi otroci« ali celo »sirote«. Sprva so bili obravnavani kot odrasli nasprotniki režima. Njihove pripovedi so bolj travmatične kakor v prvih dveh filmih: v tem filmu spoznamo, da so bili po krivici in po nepotrebnem deležni krutega obravnavanja po koncu vojne in da je režim skrival njihovo usodo pred javnostjo. O sebi včasih govorijo tako, kakor da bi bili še vedno otroci. Ne izražajo jeze in ne kažejo zanimanja za politične vidike svoje usode. Žalovanje jim ni bilo dovoljeno, v šoli so bili tarče zasmehovanja in poniževanja kot »narodni izdajalci« in »fašistični kolaboranti«. Čustveno vzdušje filma: žalost, sočutje.

Žalovanje in motnje žalovanja: nedovoljeno in pri odraslih tudi neprepoznano žalovanje in zanikanje trpljenja je najverjetneje prispevalo k temu, da so šele pred nekaj leti začeli izražati svojo stisko in govoriti o povojnih dogodkih. Zase pravijo, da jih je izguba staršev trajno in nepopravljivo prizadela. V filmu je prikazana medosebna opora dveh glavnih pripovedovalcev.

5.4 Moč preživetja

»Moje otroštvo je minilo kot brez mene same, kot ga skoraj ne bi bilo, kot bi mi spolzelo skozi prste ...«; »Ob praznikih, za veliko noč in božič, ko se zbere družina in bi bili vsi veseli, smo pri nas večinoma jokali, moja stara mama je jokala za svojo hčerko, našo mamo, in mi otroci smo tudi jokali ...«; »Jaz nisem crkljala svojih otrok, ker tudi sama nisem bila pocrkšana, imela sem jih rada, ampak nisem vedela, kako naj jim pokažem, da jih imam rada!«; »Moja teta je bila dobra z mano, toda ves čas sem imela občutek, da sem nekakšen nebodigatreba, spraševala sem se: Zakaj sem še na svetu, če pa so mi najdražje vzeli? Imeli so nas za norca. Potem pa so pošiljali pisma iz Avstrije, da bi mi mislili, da so od očeta in da je še živ.«

Dojemanje sebe: Podobno kakor prejšnja skupina so tudi ti otroci morali do spremembe oblasti skrivati svojo žalost in jezo in molčati. V otroštvu in med odraščanjem so bili deležni poniževanja, groženj in uradnega zanikanja nasilne smrti svojih staršev. Zdaj izražajo jezo, ker še vedno ne dobijo dovolj javnega priznanja za svoje žalovanje in trpljenje in še vedno iščejo podrobnosti o smrti staršev in o njihovem grobu. Doživljajo se kot žrtve pretekle in sedanje oblasti. Vodilna tema filma so krivice in zločini, ki jih je zakrivila med vojno in po njej partizanska oblast in ki jih še vedno jezijo in bolijo. Osebe opisujejo tragične okoliščine, v katerih so bili ubiti njihovi starši. Čutijo potrebo, da povedo svojo resnico javnosti in da dobijo družbeno priznanje (in odškodnino) kot žrtve vojne. Čustveno vzdušje filma: jeza, žalost in sočutje.

Žalovanje in motnje žalovanja: osebe se še vedno borijo za pravico, da povedo svojo zgodbo in spoznajo okoliščine smrti svojih staršev; nekateri med njimi so dosegli sodno razveljavitev krivičnih obsodb, na podlagi katerih so bili starši ustreljeni; o tem govorijo z zagrenjenostjo in poudarjajo, da so bili trajno prikrajšani za normalno življenje. Film prikazuje tudi poskus soočenja s storilci.

6. Interpretacija

Analiza filmov kaže, da so izgube staršev v vojni in po njej globoko prizadele takrat odraščajoče otroke, ki so po svojih lastnih besedah ostali zaznamovani z izgubo vse življenje. Na potek in motnje žalovanja so vplivali dejavniki, ki jih omenja že strokovna literatura: čustvena bližina svojcev (teta, stara mama, starejša sestra in brat) in drugih naklonjenih odraslih (posvojiteljska družina, učiteljica), odsotnost takšnih oseb, možnost izražanja stiske (jok ob praznikih, jok na skrivnem), javno priznanje njihove izgube oziroma javna prepoved žalovanja in poniževanje, ponotranjena podoba o sebi (sram pred vrstniki in v javnosti), travmatične okoliščine smrti staršev, odraslo življenje v svojih lastnih družinah in odraščanje njihovih otrok (Parkes 2006).

Primerjava med filmi oziroma skupinami otrok je pokazala, da nedovoljeno žalovanje ni prizadelo samo otrok na protikomunistični strani, ampak je nanje učinkovalo hkrati z drugimi, za otroka pomembnejšimi dejavniki: odsotnost ali navzoč-

nost naklonjenih odraslih skrbnikov, starost ob izgubi, vrstniški pritisk, dojemanje sebe kot nevrednega. Osebe v filmih izražajo dojemanje sebe, v katerem prevladuje prizadetost in krivica, to pa nakazujejo tudi čustvena vzdušja, jeza, žalost in sočutje. V svojih lastnih očeh in v očeh ustvarjalcev filmov se osebe predstavljajo kot trajne žrtve. Tako na primer ni poudarka na tem, kako so se soočali s težavami in kako so našli smisel in motivacijo za nadaljnje življenje. Rezultati analize potrjujejo prepletanje in součinkovanje zunanjih dejavnikov (odsotnost staršev in naklonjenih odraslih v odraščanju, odsotnost javnega priznanja, zanikanje pravice do žalovanja) in notranjih dejavnikov motenega žalovanja (slaba samopodoba, tesnobne motnje, izogibanje bolečini, občutek trajne prizadetosti in nemoči, kronična jeza, osamljenost, alkoholizem, občutek praznine in nesmisla). Ker je bila naša analiza retrospektivna in se je opirala zgolj na izjave v filmih, ni bilo mogoče ugotoviti in nadalje raziskati, kakšna je bila vloga posameznih dejavnikov in kako so se prepletali med seboj (npr. zakaj so si nekateri otroci ustvarili družine, njihovi sorojenci pa so postali alkoholni odvisniki).

7. Sklep

K širšim družbenim razmeram, ki so v 20. stoletju onemogočale ljudem in družinam učinkovito soočanje s smrtjo njihovih najbližjih, zagotovo sodi tudi dejstvo, da se je v zgolj dveh generacijah nakopičila dotlej nezaslišana obremenjenost s krutimi in nesmiselnimi izgubami in smrtmi. Ljudje so se znašli pred nemogočo nalogo, da se v svojem zasebnem življenju poglobijo v travmatično jedro teh izgub in sami poiščejo pot do upanja in smisla življenja (Jalland 2005, 42). Šele v zadnjih desetletjih spoznavamo in preučujemo globino in dolgotrajnost prizadetosti, ki so jo utrpele generacije otrok in odraslih v drugi vojni. Ob tem ugotavljamo, da jim družba ni zmogla ustrezno pomagati, ker ni prepoznala niti čustveno sprejela travmiranosti teh oseb, še posebno ne otrok in sirot, kakor je potrdila tudi naša analiza. Pri nas so bili otroci, žrtev medvojnega in povojnega revolucionarnega nasilja, izpostavljeni tudi neusmiljeni prepovedi žalovanja, ki je žalujočim otrokom najbolj škodovala s tem, da je prikrivala in zanikala smrt staršev, to pa je pri njih povzročalo dolgotrajno negotovost in odloženo soočenje z dejstvom smrti. Poleg tega je bila posledica tega tudi to, da žalujoči praviloma niso iskali medosebne opore in si niso mogli pomagati z javnimi oblikami žalovanja in pomoči.

Reference

- Aloi, Janice A.** 2011. A Theoretical Study of the Hidden Wounds of War: Disenfranchised Grief and the Impact on Nursing Practice. ISRN Nursing. 18. 4. <http://www.hindawi.com/journals/isrn/2011/954081/cta/> (pridobljeno 10. maja 2015).
- Attig, Thomas.** 2004. Disenfranchised grief revisited: discounting hope and love. *Omega* 49, št. 3:197–215.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and loss*. Zv. 1. *Attachment*. London: Hogarth Press.
- Camillo, C. Bica.** 2006. The mythologizing of war from Vietnam to Iraq. *The Humanist* 66, št. 2:20–24.
- Corr, Charles.** 2002. Rethinking the concept of disenfranchised grief. V: Kenneth Doka, ur. *Disenfranchised grief: New directions, challenges, and strategies for practice*, 39–60. Champaign, IL: Research Press.
- Doka, Kenneth J., ur.** 1989. *Disenfranchised Grief: Recognising hidden sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books.
- — —. 2002. *Disenfranchised Grief: New directions, challenges, and strategies for practice*. Champaign, IL: Research Press.
- Goenjian, Armen K., Luis Molina, Alan M. Steinberg, Lynn A. Fairbanks, Maria Luisa Alvarez, Haig A. Goenjian in Robert S. Pynoos.** 2001. Posttraumatic stress and depressive reactions among Nicaraguan adolescents after hurricane Mitch. *American Journal of Psychiatry* 158:788–794.
- Goodman, Robin F., Judith Cohen, Carrie Epstein, Matthew Kliethermes, Christopher Layne, Robert Macy in Dottie Ward-Wimmer.** 2004. *Childhood traumatic grief education materials*. Childhood Traumatic Grief Task Force Education Materials Subcommittee, National Childhood Traumatic Stress Network. Los Angeles: United States Department of Health and Human Services.
- Hadler, Susan Johnson, Ann Bennett Mix in Calvin Christman.** 1998. *Lost in the victory: Reflections of American war orphans in World War II*. Denton: University of North Texas Press.
- Jalland, Pat.** 2005. A private and secular grief: Katharine Susannah Prichard confronts death and bereavement. *History Australia* 2, št. 2:42/1–42/15.
- Janoff-Bulman, Ronnie.** 1992. *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. New York: Free Press.
- Kauffman, Jeffrey.** 2002. The psychology of disenfranchised grief: Liberation, shame, and self-disenfranchisement. V: Kenneth Doka, ur. *Disenfranchised grief: New directions, challenges, and strategies for practice*, 61–77. Champaign, IL: Research Press.
- Kersting, Anette, Elmar Brähler, Heide Glaesmer in Birgit Wagner.** 2011. Prevalence of complicated grief in a representative population-based sample. *Journal of Affective Disorders* 131:339–343.
- Lobb, Elisabeth A., Linda K. Kristjanson, Samar M. Aoun, Leanne Monterosso, Georgia K. B. Halkett in Anna Davies.** 2010. Predictors of complicated grief: a systematic review of empirical studies. *Death Studies* 34:673–698.
- Maros, Zorica.** 2014. Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:565–574.
- Oltjenbruns, Kevin A.** 2001. Developmental context of childhood grief and regrief phenomena. V: Margaret Stroebe, Robert Hansson, Wolfgang Stroebe in Henk Schut, ur. *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care*, 169–197. Washington, DC: American Psychological Association.
- Parkes, Collin Murray.** 2006. *Love and Loss: The Roots of Grief and its Complications*. Hove: Routledge.
- Pynoos, Robert.** 1992. Grief and trauma in children and adolescents. *Bereavement Care* 11, št. 1:2–10.
- Shear, M. Katharine, Katie A. McLaughlin, Angela Ghesquiere, Michael J. Gruber, Nancy. A. Sampson in Ronald C. Kessler.** 2011. Complicated grief associated with Hurricane Katrina. *Depression and Anxiety* 28:648–657.
- Silverman, Phyllis R., in William J. Worden.** 1993. Children's reactions to the death of a parent. V: Margaret Stroebe, William Stroebe in Robert Hansson, ur. *Handbook of bereavement theory, research, and interventions*, 300–316. New York: Cambridge University Press.
- Stroebe, Margaret S., in Henk Schut.** 1999. The Dual Process Model of coping with bereavement: rationale and description. *Death Studies* 23:197–224.
- Stroebe, Margaret S., Robert O. Hansson, Wolfgang Stroebe in Henk Schut.** 2001. *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*. Washington, DC: American Psychological Association.



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**

Mateja Centa

Stigmatizacija čustvenosti in strah pred sočutjem onemogoča proces sprave

Povzetek: Stigmatizacija čustvenosti oziroma stigmatizacija sočutja otežuje ali onemogoča soočenje z resnico, nato spravo in s tem očiščenje travm, ki so nastale v vojnem času. V prispevku naštevamo vzroke stigmatizacije čustvenosti oziroma stigmatizacije sočutja; to so negativni predsodki, ki jih je ustvarila družba na podlagi osebnih prepričanj, vrednot. Sočutje je eno od čustev, ki je bistveno pri vzpostavitvi pristnih medčloveških odnosov, za katere pa med vojnim časom ni prostora. Zato vsi ti predsodki oziroma vzroki strahu pred sočutjem človeka odvrčajo od soočenja s sočutjem in ga tako »pohablajo« v njegovi človeškosti. Delajo ga neobčutljivega zase in za druge. V prispevku se bomo dotaknili tudi vplivov kulture strahu in kako v povezavi s stigmatizacijo čustvenosti onemogočajo procese sprave.

Ključne besede: stigmatizacija, čustva, sočutje, resnica, strah, prepričanja, vojna

Abstract: **Stigmatization of Emotions and Fear of Compassion Preclude the Process of Reconciliation**

Stigmatization of emotions and especially stigmatization of compassion make it difficult or even impossible to confront the cruel truth, which in turn hinders or even precludes reconciliation and purification of the trauma that occurred during wartime. We argue that stigmatization of compassion is caused by the negative beliefs and prejudices society has created based on its own beliefs and values. Compassion, which is one of the most important emotions and essential for establishing genuine, true and honest human relationships, has no place in wartime. These factors cause fear of compassion, which discourages engagement with compassion and thus handicaps the humaneness of people. The affected people become insensitive to themselves and to others. This urges us to attempt to understand the meaning of emotions that arise under the pressure of unusual situations such as wars.

Key words: Stigmatization, emotions, compassion, truth, fear, beliefs, war

Najprej pogledjmo širši argument, ki ga bomo obravnavali in njegov sklep zagovarjali v tem prispevku. Obstajajo vrste čustev, na katera lahko načrtovano vplivajo pritiski iz širšega družbenega konteksta, posebno ideološki pritiski. Strah in sočutje sta takšni čustvi, na kateri lahko vplivamo. Vojni čas je še zlasti primeren za

ideološke pritiske, tako na prepričanja kakor tudi na čustvena stanja ljudi. Iz tega sledi, da sta sočutje in strah v vojnem času nadvse občutljiva za manipulacijo in pritiske. Obdobje vojne in (po)vojnih grozodejstev pomeni tako poseben kontekst za oblikovanje tako imenovane kulture strahu, ko strah postane prevladujoča perspektiva posameznikov in skupnosti. Takšna kultura pa ima tudi poznejše odmeve, ki jih je zaznati pri procesu sprave.

Ožje pa se bomo osredotočili na strah pred sočutjem in zagovarjali tezo, da strah pred sočutjem vznika predvsem iz predsodkov o sočutju oziroma iz negativnih prepričanj o sočutju. V vojnem času, ki je izredno stanje preživetja, pa dobijo ta prepričanja še večji pomen. Predsodke in negativna prepričanja v prispevku združujemo pod oznako stigmatizacija in tako obravnavamo stigmatizacijo sočutja. Ob koncu pokažemo nekatere vplive te stigmatizacije na pravne procese.

1. Strah, sočutje in ideologija

Čustva prežemajo vse družbeno življenje, to pa vključuje tudi različna družbena gibanja (Jasper 2008, 398): proteste, stavke ..., v našem raziskovanju tudi izredne družbene situacije: z ideologijo podloženi totalitarni sistemi, vojne. »Čustva nas lahko vodijo v dejanja, ki se nam zdijo realna in primerna, lahko pa nas zapeljejo v dejanja, ki jih kasneje obžalujemo. So kompleksen proces, ki vključuje vrednotno ocenjevanje situacije, fiziološke in druge reakcije.« (Eckman 2003, 13) Ko smo torej v vsakdanji situaciji čustveno izzvani – od sodelavca, partnerja, otroka itd. –, si lahko vzamemo čas za premislek in se odločamo o svojih nadaljnjih dejanjih, čustva premišljeno uporabljamo in tako lahko gradimo dobre odnose in kot posledica tega pozitivno vplivamo na kvaliteto našega življenja. Zgodi pa se, da tega časa za premislek o čustvih, ki so bila izzvana, nimamo in smo zato pod prevelikim pritiskom teh okoliščin, to pa onemogoči pristno komunikacijo s seboj in z drugimi. Jasper navaja, da te okoliščine, pa čeprav so izzvane v vsakodnevni rutini, lahko privedejo do nasilnih čustvenih odzivov, prav zato, ker je bila ta rutina prekinjena. Kadar pa so dogodki nenavadni, lahko sprožijo še burnejše, intenzivnejše odzive (Jasper 2008, 398), še posebno če trajajo daljše obdobje, na primer protesti, stavke, vojna. Nenavadni dogodki namreč ljudi postavijo pod pritisk iz različnih razlogov, kakor so na primer hitre odločitve in dejanja, nestrpnost, in če dolgo trajajo, ljudje čutijo tudi pritisk nevzdržnosti v težkih življenjskih razmerah, nepredvidljivost in spremembe dnevne rutine ter nemoč nad njimi, pokažejo se različni strahovi (preživetveni, izdajstvo, nezaupanje ...), uničujejo se medosebni odnosi itd. Čustva v nenavadnih dogodkih, kakor dalje navaja Jasper (398), tako več »niso samo del posameznikovih odzivov na dogodke«, kakor se dogaja na primer v kakem osebnem konfliktu s partnerjem, kolegom ali v protestih, staveh, ki trajajo krajše obdobje, »marveč postanejo oblikovalci nadaljnjih osebnih ciljev in dejanj«. To pomeni, da zunanje vsiljena čustva posameznik vzame kot svoja in z njimi uravnava odnose, ki niso več pristni. V prispevku nas zato natančneje zanimajo vrste čustev, na katera lahko načrtovano vplivajo pritiski iz širšega družbenega konteksta,

posebno ideološki pritiski, in se nam vsiljujejo. Značilnost teh čustev je, prvič, da so pomembna za preživetje. Kadar je namreč posameznik pod pritiskom strahu, ko na primer nastopi vprašanje življenja ali smrti, ga je lahko voditi in v vojnem času je celo pripravljen ubiti sočloveka. In drugič, ta čustva bistveno prispevajo h graditvi (pristnih) človeških odnosov. Odnosi so namreč bistvena potreba za preživetje posameznika, so prostor, v katerem posameznik (varno) razrešuje svoja čustva, občutja. Človek potrebuje sočloveka, da z njim sočustvuje. Med vojnim časom pa so pristni odnosi onemogočeni, da bi posameznik čimbolj služil vojni politiki. Posameznik se tako zaradi nezaupanja, strahu, laži, na primer v svoji lastni družini, med prijatelji, zaradi »varnosti« na neki način loči/zapre, tako pa tudi onemogoči pristen pretok čustev/odnosov in postane lahko vodljiv za vojno politiko. Zgleda takšnih čustev sta strah in sočutje. V vojnem času sta ti dve čustvi še posebno občutljivi čustvi za manipulacijo in pritiske. V prispevku se bomo osredotočili na strah, ki je odvisen od ideološke naravnosti oziroma širše izhaja iz kulture strahu; ker je zmanipuliran, daje lažni občutek boja za preživetje; nadalje je uničevalec pristnih medčloveških odnosov; upravlja življenje posameznika. Pozneje se bomo bolj podrobno dotaknili tudi čustva sočutja oziroma strahu pred sočutjem in njegove stigmatizacije; podobno kakor pri čustvu strahu vpliva na odnose, cilje in preživetje vsakega posameznika v vojni situaciji.

2. Strah

SSKJ opredeljuje »strah« kot neprijetno stanje vznemirjenosti zaradi neposredne ogroženosti, (domnevno) sovražnih, nevarnih okoliščin. To je čustvo, ki nas opozarja pred nevarnostmi, kakršne lahko ogrozijo naše preživetje. Strah ima torej prvotno biološki izvor oziroma nevrobiološki temelj v amigdali, vendar je tudi osebno in družbeno povzročen in oblikovan, predvsem v smislu, da je lahko močno odvisen od našega videnja sveta okoli nas, od nevarnosti, ki jih to vključuje, in od predstav o naših zmožnostih odziva nanje (Strahovnik 2012, 53). »Čeprav je strah vedno vezan na neko določeno resnično nevarnost oziroma problem, pa se zlahka premesti drugam, posebno če je ta proces pravzaprav posredovan z retoriko in ideologijo.« (Strahovnik 2014, 238) V prispevku se bomo osredotočili na družbeno privzeti strah, ki nastane v vojnih situacijah. V kulturi strahu torej vlada (privzeti) strah, da je skupnost soočena z močnimi in uničujočimi silami, ki ogrožajo njen obstoj (Svendsen 2008, 19). Strah je stanje družbe, v katerem se zdi, da strah prežema in zaobjema vse pomembne vidike človekovega življenja in v katerem je perspektiva strahu tista, prek katere dojemamo svet okoli sebe (Furedi 2006, ix–x; Svendsen 2008, 26–27, v: Strahovnik 2012, 52–53). Takšen strah ljudi lahko celo napravi pasivne, saj daje občutek nesposobnosti, nezmožnosti ukrepanja, kakor pravi Furedi (2006, 20): »Kultura strahu pretirano poudarja nevarnosti, ki jim je izpostavljena, ter hkrati tudi spodkopava zmožnosti, da bi se soočila s stiskami. Ko se tako oseba znajde v stiski, je tam kot ranljiv posameznik in se sam ne more spopasti z njo.« Strah je lahko zato v takšni kulturi tudi izjemno močno sredstvo manipulacije in nadzora. Prevladuje

načelo previdnosti, ki posameznikovo vedenje napoti v smer izogibanja vsem tveganjem (Strahovnik 2012, 53), torej posameznik raje verjame slišnemu in temu sledi, kakor da bi raje vklopil svoje lastno razmišljanje in se soočil z realno situacijo. Situacijo pa še dodatno otežijo razčlovečeni odnosi, kakor pravi Juhant (2012, 17), kakor je v vojnem času še posebej vidno, saj ti odnosi kulturo strahu tudi vzdržujejo. V vojni situaciji, ki je polna podkupovanj, prevar, nezaupanja, laži, prikrivanja tako med prijatelji kakor med sorodniki ..., se namreč prostor za ustvarjanje pristnih odnosov kot posledica tega zoži, saj primanjkujejo pristna čustva oziroma so igrana. Tako pa se tudi poveča prostor za manipulacijo čustev oziroma vsiljevanje teh čustev iz zunanjega sveta. »Namesto medosebne izmenjave in odnosov, ki so bistveni za varno razreševanje temeljnih bojazni/tesnob, se namreč razvijejo osebni in skupinski mehanizmi prisilnih strahov, nadomestkov upravljanja s strahom in/ali celo mehanizmi dodatnega ustrahovanja.« (Juhant 2012, 17) Vojni čas je v tem uničevanju medčloveških odnosov in s tem človeškosti skrajna oziroma uničujoča oblika kulture strahu. Kajti v takšnem kontekstu je odvzeta vsaka koristnost oziroma pozitivnost funkcije strahu kot nečesa, kar bi vodilo do pravih presoj in odločitev. Arendtova je v tem kontekstu pomembno izpostavila procese vojnega terorja, ki brišejo običajno vlogo strahu. »V okoliščinah totalnega terorja celo strah več ne more rabiti kot nasvet, kako se obnašati, kajti teror svoje žrtve izbira ne glede na posamična dejanja ali misli, izključno v skladu z objektivno nujnostjo naravnega ali zgodovinskega procesa. V totalitarnih pogojih je strah verjetno bolj razširjen kot kadarkoli prej; toda strah je izgubil vso praktično uporabnost, ko dejanja, ki jih usmerja, več ne morejo pomagati, da bi se človek izognil nevarnostim, ki se jih boji.« (Arendt 2003, 563)

Če povzamemo, strah je v vojnem času zmanipuliran, tako da koristi za nadaljnjo manipulacijo ljudi in odnosov, sproža nezaupanje, laži in prikrivanje, preprečuje oziroma zatira druga čustva, kot posledica tega pa povzroči zatiranje pristnih človeških odnosov, saj namreč sam postal glavni pogon v človeških odnosih.

Za vojno situacijo je značilno tudi stanje brezčutnosti, oziroma bolje rečeno, stanje brez sočutja. Zgledi ekstremov takšnih brezčutnosti do sočloveka so na primer: masovna posilstva v Bosni in Hercegovini, množični masakri v Ruandi, kjer so se ljudje med seboj pobili z mačetami v nekaj mesecih, zakopavanje in metanje živih in ranjenih ljudi v rudnike (Huda jama), v jame, v brezna. Gottschall (2004, 129–130) resda poizkuša pojasniti te okrutnosti in pravi, da so se posilstva in poboji večinoma dogajali masovno in da zgodovinski in antropološki izsledki kažejo, kako je tej praksi uspelo prevladati nad raznolikimi zgodovinskimi epohami kljub krutosti. Tako je posilstvo v kontekstu vojne ostalo v starodavni človeški praksi. Vendar kljub vsemu ostajajo takšna dejanja do neke mere nedoumljiva.

Kar vidimo skupnega v naštetih primerih, je, da sočutja do sočloveka v teh dejanjih ni bilo. V vojnih razmerah je sočutje stigmatizirano, saj pomeni šibkost človeka. Šibkost je veljala tako za žrtve kakor za rablje. Zato se pokaže še neka druga oblika strahu, to je strah pred sočutjem. O strahu pred sočutjem bomo govorili natančneje v naslednjem delu prispevka, saj moramo prej pojasniti pojem stigmatizacije čustvenosti, ki temelji na predsodkih, kakršne je ustvarila izredna situacija (vojna).

3. Stigmatizacija čustvenosti

Oxfordov slovar (2015) definira »stigmatizacijo« kot tisto ravnanje, ki stigmatiziranemu povzroča nelagodje, občutke, da je slab in nepomemben. Druge definicije stigmatizacije se prav tako navezujejo na specifično neprimerno in ponižujoče vedenje do drugih, zato naj bi bilo posameznike, ki so predmet takšne stigmatizacije, sram. Če je, na primer, nekdo stigmatiziran, je obravnavan od drugih tako, kakor da je slab in se mora zato sramovati.

Stigmatizacija je torej socialni, kulturni in moralni proces ali pojav (Kleinman in Hall-Clifford, 2009). Opredelimo jo lahko kot »močno družbeno neodobravanje zaradi individualne značilnosti, prepričanja ali vedenja, ki nasprotujejo normam, ki so lahko ekonomske, politične, kulturne ali socialne.« (Lauber 2008, 10)

Ena od značilnosti stigmatizacije, ki je pomembna za prikaz stigmatizacije čustvenosti, je, da nakazuje zunanje vsiljevanje negativnih podob o nekih določenih osebah, skupinah ali fenomenih, ki izražajo drugačne podobe, prepričanja, vrednote. Te zunanje vsiljene negativne podobe pogosto izhajajo iz nerazumnih, ne-reflektiranih prepričanj ali obsodb, ki jih je dana družba ali skupnost ustvarila na podlagi svojih lastnih dogovorjenih vrednot, norm, idej. Zaradi želje po pripadnosti in zaradi pritiska strahu pred drugačnostjo pa se lahko negativne podobe, ki jih neka skupina oziroma skupnost ustvari ali vzbuja in spodbuja, prenesejo na nekatera občutja in čustva, ki jih nato člani občutijo kot »svoja lastne«. Nastala »skupina oziroma skupnost je, kot da bi imela svojo kulturo, simbole, sankcije in obredja, v katere mora biti novi član socializiran. Na podlagi teh so lahko tisti, ki jim ne uspe doseči skupnih norm, izključeni.« (Marshall 1998, 488).

Stigmatizacijo pa uporabljajo ideologije, ki izpostavljajo posamezne značilnosti drugih skupnosti, posameznikov itd. kot slabe oziroma širijo svoja lastna prepričanja, ki jih imajo za edino prava. Ta prepričanja so izkrivljena, popačena tako, da lahko pripadnik neke ideologije nadaljuje stigmatiziranje, brez pomisleka, da deluje izkrivljeno. Prepričanja se širijo s pritiskom strahu (preživetvenim ali kako drugo obliko), vendar ves čas ostajajo prepričljiva in vsa dejanja opravičljiva. Zato ljudje želijo pripadati ideologijam oziroma jih podpirati. Problem obstoja ideologij je tudi, da so izredno prepričljive; kakor izpostavi Arendtova. uporabljajo ideologije večkrat videz znanstvenosti oziroma znanstvene utemeljenosti, da bi bile prepričljive. »Ideologije so znane po svojem znanstvenem značaju: znanstveni pristop združujejo z rezultati filozofske pomembnosti in trdijo, da gre za znanstveno filozofijo. Njen predmet je zgodovina, na katero se »ideja« aplicira ... Ideologije trdijo, da poznajo skrivnosti celotnega historičnega procesa ..., ne zanima jih čudež bivanja. So historične, ukvarjajo se z nastankom in izginotjem, z vzponom in propadom kultur, tudi če poskušajo zgodovino pojasniti s pomočjo kakega »naravnega zakona«. Na primer: Beseda »rasa« v rasizmu ne označuje kakšne pristne radovednosti glede človeških ras kot polja znanstvenega raziskovanja, temveč pomeni »idejo«, ki gibanje zgodovine razlaga kot en sam konsistenten proces.« (Arendt 2003, 564–565) »Kolikor torej ideologija deluje kot spontano obrambno mišljenje ali napad na drugega, s tem zakriva resnične razloge za občutja, ki so v ozadju takšne-

ga mišljenja.« (Erzar 2014, 283) Tako se, na primer, vzpostavlja sovraštvo med judi in nejudi ali pa nestrpnost med Mariborčani in Ljubljančani, Romi, geji, med ljudmi druge barve kože, med revnimi ..., čeprav posameznik ni imel osebnega stika oziroma spora z nekim (ne)judom ali prebivalcem druge regije, ga sovraži ali ne prenese. Vse deluje na zaupanju (znanstvenim) vrednotam in prepričanjem v družbi, skupinam ali posameznim ideologijam. Torej imamo sistem prepričanj, ki deluje s čustvom strahu tako, da uničuje pristne odnose, razčlovečuje, ko onemogoča pristnim čustvom vzpostavljanje odnosov, prevzema nadzor nad drugačnim razmišljanjem z močjo strahu pred smrtjo in drugačnostjo. Problem torej nastane, kadar občutja in čustva, ki jih neko prepričanje izzove, ostanejo iz različnih razlogov nepremišljena in nenagovorjena. Eden od razlogov je predvsem strah, značilen za totalitaristično ideologijo, ki se pravzaprav s tem čustvom tudi učinkovito ohranja. Kakor že rečeno, je namreč vse, kar se z izbranimi vrednotami, normami ali idejami družbe ne ujema, lahko označeno kot napačno oziroma odklonilno ter sprevrženo in zato odvisno od pritiska »drugačnosti« oziroma raznih strahov pred posledicami stigmatizacije. Vzpostavi se torej neke vrste mehanizem, ki je kakor nekakšen ločevalnik med večino in »drugimi člani« oziroma stigmatiziranimi in hkrati tudi vzdrževalnik te negativne podobe. Ustvari se pritisk podrejanja logiki ideologije, ki je nikoli končan proces, narekuje odrekanje osebni notranji svobodi in uklonitev zunanji tiraniji (Arendt 2003, 569).

Nekako torej vidimo, da je posameznika strah tudi samih posledic stigmatizacije, ki so lahko izključitev, vsiljena samopodoba, razčlovečenje, vsiljeni sram in druga negativna čustva. S tega vidika vidimo tudi, da se stigmatizacija navezuje na moralno identiteto posameznikov: za stigmatiziranega ali tistega, ki stigmatizira, je lahko porušena oziroma vsiljena. Če povzamemo, stigmatizacijo čustvenosti definiramo kot tisto ravnanje, ki nakazuje oziroma vsiljuje (zunanjo) negativno podobo ali negativno vedenje glede izražanja čustev ali čustvenosti. Navadno je čustvenost zamenjana s pretirano čustvenostjo ali nekontroliranimi odzivi (npr. kričanje, ko smo jezni; »nepremišljen« pobeg, ko smo prestrašeni; nekontroliran jok ...).

4. Stigmatizacija sočutja

Ti mehanizmi označevanja neposredno zadevajo tudi stigmatizacijo sočutja, ki je, kakor smo izpostavili zgoraj, povezano z človeško moralnostjo oziroma medčloveškimi odnosi. Zato lahko v kontekstu vojne kot izrednega stanja, polnega nasilja, terorja in izkrivljenih prepričanj o svetu, izpostavimo izvore oziroma vzroke za stigmatizacijo sočutja, ki vidno vplivajo na moralnost posameznikov oziroma odnosov. Prvič, pri sočutju govorimo o predstavi šibkosti: če se človek pokaže ranljivega, ga bodo zato ljudje lahko izkoriščali ali pa jim bo celo edino zatočišče, to pa lahko postane za to osebo prevelik napor. Drugič, sočutje naj bi bilo neuporabno v zahtevnih oziroma »hudih časih«, že ideja, misel ali predstava o grozodejstvih je težka, kaj šele, če je treba nekoga mučiti ali ubiti – zato je treba zatreti vsak kanček čutenja z dru-

gim, drugače povzročijo dvom in omahovanje in nenazadnje neuspešno opravljeno nalogo. Sočutje je podobno empatiji, vključuje namreč domišljijo in življenje oziroma razumevanje situacije (Nussbaum 1997; Pence 1983, 189) trpeče osebe. V vojni pa tako žrtvi kakor rablju to ni dovoljeno, če želi preživeti. V tem duhu govorimo o zatiranju strahu in sočutja, ki se kaže v raznih prispevkih o vojnah in ga prikazujejo čustveno močni nagovori vodij in vojskovodij; vojakom hočejo odstraniti še zadnje strahove, še posebno (naravno) človekovo sočutje. K zatiranju strahu in sočutja lahko dodatno prispevajo še različne droge in alkohol, dejanja namreč, ki so jih morali opravljati vojaki, kako opisuje Doris (2002, 56): »... so bila nevzdržna v treznem stanju. Nacistični zdravniki tudi poročajo o pretiranem uživanju alkohola pred usmrtitvami /.../; prav tako velja za SS Einsatzgruppen, ki so bili poslani vojaki, da pomorijo jude s strelom v vrat iz neposredne bližine. Delo naj bi opravljali le eno uro naenkrat, kljub fizično nezahtevni nalogi in obilici namensko užitega alkohola ...« Tretji predsodek je, da sočutja ni mogoče razvijati med vojnim časom, ko vladajo nečloveški oziroma nepristni odnosi. Pristni odnosi so namreč bistvena potreba za preživetje posameznika; so prostor, kjer posameznik (varno) razrešuje svoja čustva, občutja. Med vojnim časom pa so pristni odnosi onemogočeni, da bi se čim bolje služilo vojni politiki. V odnose, ki jih posameznik pozna, se naselijo nezaupanje, laži, podtikanja in kot posledica tega se posameznik zaradi svoje lastne navidezne »varnosti« loči ali zapre pred sočutjem oziroma ga prepozna kot neuporabnega. Zadnji predsodek ali stigma sočutja pa se bolj očitno kaže tudi danes, ko se pogovarjamo o resnici in spravi. To je strah pred sočutjem, ker to lahko tudi boli. Ljudje nočemo trpeti, zato odlašamo, kolikor je le mogoče dolgo, da se ne zgodi soočenje s to bolečino, tudi če nas to moralno preoblikuje ali vodi v nemoralna dejanja. Podobno pravi tudi Žalec (2012, 25): »... da proti svoji vesti lahko ravnamo tudi zaradi strahu pred trpljenjem. Sprejeti trpljenje oziroma ne pobegniti od njega, če to zahteva moralnost, je vsekakor zelo težko. Tu ne govorimo samo o mučeništvu /.../, ki je najvišja oblika srčnosti, in se je ne da izsiliti /.../, ampak tudi o manjših žrtvah.«

Vsi ti predsodki oziroma vzroki strahu pred sočutjem človeka odvrčajo od soočenja s sočutjem in ga s tem »pohablajo« v njegovi človeškosti. Delajo ga neobčutljivega zase in za druge, tako pa je človek bil, je in bo sposoben takšnih grozovitosti.

5. Poskus pojasnitve stigmatizacije čustvenosti, sočutja

Proces in podlago za stigmatizacijo čustvenosti in čustvenosti lahko najbolje pojasnimo z vidika socialne in kulturne teorije čustev. Teorija trdi, da so čustva socialni, družbeni konstrukti, to pomeni, da so čustva produkti, ki so naučeni prek družbenih norm, vrednot, pričakovanj, izkušenj družb in kultur. Te norme, vrednote in pričakovanja so kakor neka pravila za izražanje primernih čustev ob neki določeni situaciji (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. emotion). Ob eksekuciji namreč, naj bi vojak čutil ali strah (več oblik, npr.; preživetveni), gnus, jezo, Toda v trenutku, ko se vzpostavijo neka pravila, so ta pravila lahko kršena. Če torej posa-

meznik ali skupina ta pravila krši oziroma jim ne sledi, je lahko izločena in/ali stigmatizirana. Vojak, ki bi na primer izkazal v trenutku eksekucije sočutje ali ne bi bil ubogljiv, kakor mu je bilo ukazano, bi bil ali ustreljen ali pa izločen iz skupine. To je torej razosebljenje tako žrtev kakor tudi rabljev. Juhant (2012, 18) navaja: »Stric mi je pripovedoval iz partizanskega zapora v Novem mestu po vojni. Po jutranji telovadbi je bila komanda: Tek!, potem pa opozorilo: Na zadnje bomo streljali! Vsak dan so pobrali mrtve ali ranjene, ki so jih postrelili, jih zmetali na kamione in odpeljali. Teror ne pozna oseb.« Še bolj nazorno lahko stigmatizacijo čustvenosti ponazorimo z vidika teorije čustev v odnosu do družbenih vlog. V skladu s tem pogledom se pravila, katero čustvo se oblikuje in izraža, urejajo oziroma določajo prek družbene vloge (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. emotion). Posameznik torej prevzame čustva, ki so v skladu z dano situacijo, in če kakorkoli odstopa od dane vloge ali izražanja primernih čustev tej vlogi, je ta vloga označena kot neprimerna oziroma odklonilna in sprevržena (Internet Encyclopaedia of Philosophy 2015, s. v. »emotion«). Poseben problem je verjetno enodimezionalnost in trdnost teh vlog v vojnem času, kjer je to izreden čas, ko so čustva še bolj intenzivna in določena vlogam. Za vojaka, na primer, sočutje ni sprejemljivo, ni del njegove vloge. Vendar tudi same žrtve ne »smejo« občutiti sočutja, če želijo preživeti, ko v samobrambi ubijejo vojaka. Prav tako velja tudi za vodje in za politike. Zato so lahko posledice nepoznavanja primernih odzivov oziroma vedenja v čustvenih vlogah usodne za posameznika in prav tako tudi za njegovo moralnost: nizka samopodoba ali popolna razčlovečenost, povečanje strahu, nervoza, izbira slabih in škodljivih odnosov, depresija, samomor in druga odklonila obnašanja. Stigmatizacija lahko vpliva tudi na moralni položaj stigmatiziranega posameznika ali skupine in tudi tistega, ki stigmatizira. »Moralni položaj posameznika ali skupine določa njihov lokalni družbeni svet in zato je vzdrževanje moralnega položaja odvisno od izpolnjevanja teh lokalnih in dogovorjenih družbenih norm, vrednot, pravil. Stigmatizirani pa so de facto onesposobljeni izpolnjevati te zahteve. Namreč stigma uničuje oz. onemogoča sposobnost vzdrževanja tistega, kar je običajnim ljudem iz nekega lokalne skupnosti najbolj pomembno, kot npr. bogastvo, odnosi in ostale življenjske priložnosti. Vendar ne glede na položaj posameznika, ki je ali stigmatiziran ali pa je tisti, ki stigmatizira, je v določeni lokalni skupnosti, v kateri se nahaja, prek odnosov povezan. Enaka stigma pa je lahko značilna tudi v drugih skupnostih, kulturah, družbah, vendar vseeno, specifično vpliva le na življenje v izbrani lokalni skupnosti.« (Kleinman in Hall-Clifford 2009, 418) Tu pa je tudi morebitni izziv za reševanje stigme, povezanost lokalne skupnosti je namreč zagotovo lahko prednost v takšnem procesu; z ravnanjem po zgledu že morebitnih rešitev stigem v drugih kulturah ali družbah lahko namreč posamezniki razrešijo tudi svojo lastno stigo.

6. Sprava in spravni procesi

V vojnem času in ob odsotnosti sočutja vidimo, da ima to dvojne posledice za moralni status, saj je ta status odvzet vojakom in kot posledica tega tudi žrtvam. Go-

vorimo o stigmatizaciji sočutja na splošno. To pa po takšnih obdobjih onemogoča tudi pot k resnici in spravi. Prvič, to onemogoča priznanje človekovega dostojanstva in drugič, to preprečuje priznanje ranljivosti in soodvisnosti. Resnica in sprava sta namreč konkretno soočenje z bolečino bremena krivde, svoje ali pri drugih. Vendar kakor navaja Krašovec (1999, 284–287), so spreobrnjenje, odpuščanje in sprava mogoči celo po najbolj bridkem odpadu. V skladu z božjo popolnostjo ima Bog samo en cilj: spremljati uspešen razvoj ustvarjenega veselja in izvoljenega ljudstva — torej pozdraviti spreobrnjenje tistih, ki so zablodili. Stvarnik ne more popolnoma zapustiti ustvarjenega sveta, zato je vedno pripravljen na soočenje, dialog, pogovor, razrešitev. To je začetek »sprave, ki je konec nesporazuma in začetek novega odnosa, je proces ustvarjanja možnosti za različne ideje, dejstva, ki soobstajajo, vendar si ne nasprotujejo« (Oxford Learner's Dictionary 2015, s. v. reconciliation). Sprava je v psihološkem pogledu družbeni in kulturni proces in zajema večino članov neke družbe, ki oblikuje nova prepričanja o nekdanjem nasprotniku, o družbi in o odnosu med obema skupinama. To ni formalni postopek, saj zahteva spremembo družbenih prepričanj (Bar-Tal 2000, 356). Zato danes, ko se pogovarjamo o preteklem času, času vojn in konfliktov, ni smiselno nadaljnje vzdrževanje mehanizma, ki ga je vzpostavila vojna situacija in ga napaja strah, marveč je čas za spremembo družbenih prepričanj, za priznanje medsebojne človeške odvisnosti in za sočutje s sočlovekom, kakor pravi Juhant: »da je brez priznanja svoje omejenosti, ranljivosti težko priti do odpuščanja in še težje do medsebojne sprave, je pa le-ta v človekovi moči in ne le v moči Boga« (Juhant 2011, 32). Žalec (2012, 24–25) še dodaja: zmožnost, da trpljenje sprejmemo in ne pobegnemo od njega, tudi če imamo to možnost, zahteva ne samo neko golo spoznanje, da bi bil pobeg od trpljenja nemoralen, ampak potrebujemo tudi neko protiutež strahu, ki je na isti ravni kakor strah in ima enako pogonsko moč. To je ljubezen.

Zato je treba vse našteje predsodke, stigme strahu pred sočutjem odpravljati in gojiti sočutje, ga sprejeti oziroma se ga učiti. Sočutje je namreč pot (nazaj) k človeškosti in sredstvo razbremenitve krivde, sporov in strahov. Skupaj z zavezanostjo resnici nam pomaga preseči ideologije in njihove posledice. To pa lahko začnemo uresničevati s priznanjem (popolne) resnice ali resnic o človeku in v tem najdemo tudi sočutje, tako do žrtev kakor tudi do rabljev; to omogoča spravo in je pot očiščenja, razbremenitve travm in miru v posameznih osebah in v družbi.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bar-Tal, Daniel.** 2000. From intractable conflict through conflict resolution to reconciliation. *Political Psychology* 21, št. 2:351–365. <http://www.jstor.org/stable/3791795> (pridobljeno 5. junija 2015).
- Česnik, Staša.** Emocionalni svet moških in žensk. Diplomsko delo. Fakulteta za humanistične študije, Koper. <https://share.upr.si/fhs/PUBLIC/diplomske/Cesnik-Stasa.pdf> (pridobljeno 4. aprila 2015).
- Doris, M. John.** 2002. *Lack of character; Personality and moral behaviour*. New York: Cambridge University Press.
- Ekman, Paul.** 2003. *Emotions revealed; Recognizing*

- faces and feelings to improve communication and emotional life*. New York: Times Books Henry Holt and Company. <https://www.emotionsrevealed.com/> (pridobljeno 5. junija 2015).
- Erzar, Tomaž**. 2014. Sposobnost religij za razgradnjo ideologij. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:281–286.
- Feldman, L. Barrett, in Eliza Bliss-Moreau**. 2009. She's emotional. He's having a bad day; Attributional explanations for emotion stereotypes. *Emotion* 9, št. 5:649–658. <http://www.affective-science.org/pubs/2009/shes-emotional-2009.pdf> (pridobljeno 14. aprila 2015).
- Furedi, Frank**. 2007. The only thing we have to fear is the »culture of fear« itself. <http://www.frankfuredi.com/pdf/fearessay-20070404.pdf> (pridobljeno 1. junija 2015).
- Gottschall, Jonathan**. 2004. Explaining wartime rape. *The journal of sex research* 41, št. 2:129–136. <http://www.jstor.org/stable/3813647> (pridobljeno 15. aprila 2015).
- Jasper, M. John**. 1998. The emotions of protest; Affective and reactive emotions in and around social movements. *Sociological forum* 13, št. 3:397–424. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/684696.pdf?acceptTC=true> (pridobljeno 6. junija 2015).
- Juhant, Janez**. 2011. Sprava kot projekt slovenskega postkomunističnega dialoga. V: *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog?*, 13–41. Ljubljana: Družina.
- — —. 2012. Strah in kultura strahu. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 9–20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kleinman, Arthur, in Rachel Hall-Clifford**. 2009. Stigma: social, cultural and moral process. *Journal of epidemiology and community health* (1979–) 63, št. 6:418–419. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/20720972.pdf> (pridobljeno 15. aprila 2015).
- Krašovec, Jože**. 1999. Obračun ali sprava? *Bogoslovni vestnik* 59, št. 3:279–288.
- Lauber, Christoph**. 2008. Stigma and discrimination against people with mental illness: a critical appraisal. *Epidemiologia e psichiatria sociale* 17, št. 1:10–13.
- Link, G. Bruce, in Jo. C. Phelan**. 2001. Conceptualization of stigma. *Annual review of sociology* 27:363–385. <http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/2678626.pdf?acceptTC=true> (pridobljeno 4. marca 2015).
- Marshall, Gordon**. 1998. *A dictionary of sociology*. New York: Oxford University press.
- Nussbaum, C. Martha**. 1997. *Cultivating humanity; A classical defense of reform in liberal education*. Cambridge: Harvard University Press. <http://www.cic.edu/meetings-and-events/Leadership-Development/Documents/Colloquium-Readings/Nussbaum.pdf> (pridobljeno 15. aprila 2015).
- — —. 2012. *The new religious intolerance; Overcoming the politics of fear in an anxious Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pence, E. Gregory**. 1983. Can compassion be taught? *Journal of medical ethics* 9, št. 4:189–191. <http://jme.bmj.com/content/9/4/189.full.pdf+html> (pridobljeno 3. maja 2015).
- Strahovnik, Vojko**. 2012. Kultura strahu in kultura(z)upanja. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 51–62. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.
- Svendsen, Lars**. 2008. *A philosophy of fear*. London: Reaction Books.
- Žalec, Bojan**. 2012. Strah in ljubezen kot osnova etičnosti: Od sv. Tomaža Akvinskega do Alberta Schweitzerja. V: *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 21–31. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,297–311

UDK: 27-1-9“04/05“

Besedilo prejeto: 12/2014; sprejeto: 2/2015

*Wolfgang L. Gombocz***Dionys vom Areopag¹: eine trans-philosophische Gotteslehre**

Zusammenfassung: Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts n.Chr. werden Existenz und Einfluss einer »transzendentalisierten«, dh. einer iterierten negativen Übertheologie in den Schriften des Dionys vom Areopag für Theologie- und Philosophiehistoriker bzw für Dogmengeschichtler greifbar. Sowohl der griechische Osten wie der lateinische Westen werden in ihren theologischen Bewegungen bzw Entwicklungen der negativen wie der symbolisch-mystischen Theologie durch Dionys richtungsweisend beeinflusst. Der Aufsatz analysiert indes nur den originellen Denker mit der hagnonymen Selbstbezeichnung »vom Areopag«, der eine überschaubare Textmenge hinterlassen hat. Dabei werden Übernahme und »christliche Adaptionen« theologischer Lehren des ihm zeitgenössischen Platonismus kritisch erhoben und unter Hinweis auf die zum Teil gewalttätigen Eingriffe des Dionys bewertet und schließlich eingeordnet. Am überragenden Einfluss von Dionys kann kein Zweifel bestehen.

Schlüsselwörter: Dionys vom Areopag, Dionysius Pseudo-Areopagita, negative Theologie, mystische Theologie, kataphatische Theologie, apophatische Theologie, göttliches Dunkel, überseiender (= transzendeter) Uranfang, Unio mystica, Epekeina

¹ *Floruit* nach 476 A.D., aber vor 536. Wegen eindeutiger wörtlicher Textabhängigkeiten ist das *Corpus Areopagiticum* bezüglich seines Entstehens nach dem Athener Herzeige-Platoniker und Scholarchen Proklos/Proclus (412–485) zu datieren. Darüber hinaus kennt der hagnonyme Verfasser Dionys das Credo in der Messe, womit seine Lebenszeit auf nach 476 *anno Domini*, dem Zeitpunkt der Einführung des Credos in die Messe durch Petrus Fullo, zu datieren ist. – So kann man annehmen, daß die Abfassungszeit im späten 5. oder frühen 6. Jahrhundert liegt. Als Terminus *ante quem* können die Jahre 510 oder 518/28 angesehen werden, in denen die Schriften des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien verfaßt wurden, wo erstmals aus dem CD [= *Corpus Dionysiacum*, WG] zitiert wird. (Kobusch 1995, 85) Textkritische Ausgabe: *Corpus Dionysiacum* (1990/1991). – Übersetzungen: Luibheid (1987), Stiglmayr (1911), Mário Santiago de Carvalho (1996). – Hier und als deutsche Vorlage für meine immer verbessernden Übersetzungen findet Verwendung Endre von Ivánkas Verdeutschung von »De mystica theologia« und von »De divinis nominibus« I–V, VII, XI, XIII (von Ivánka 1990). – Wichtige Sekundärliteratur zu den realienkundlichen Mitteilungen in CDI hinzu und neben dem erfrischenden Kommentar von Santiago de Carvalho sind Paul Rorem (1993), Inglis P. Sheldon-Williams (1967), Thomas von Aquin (Boiadjiev, Kapriev und Speer 1996), Bogoljub Šijaković (1996) und Denys Turner (1995). – Seit Ilarion Kanakis (1881) haben wir im Prinzip nicht viel zu den »Lebensumständen« des (Plotin und vor allem Proclus »kennenden« hagnonymen) Dionys dazugelernt, wenn auch Kanakis nirgendwo in den Literaturverzeichnissen oder Registern, auch bei Suchla [CDI, XVII–XXIV] und Ritter [CDII, 266–267] nicht, aufscheint. – Vgl. auch meinen Aufsatz Dionys vom Areopag als Theosoph (Gombocz 2000).

Povzetek: **Dionizij Areopagit: transfilozofsko bogoslovje**

V začetku 6. stoletja po Kristusu zaznamo v spisih Dionizija Areopagita obstoj in vpliv »transcendentalizirane« oziroma iterativne (ponavljalne) negativne teologije. Tako grški Vzhod kakor latinski Zahod sta v razvoju svoje negativne oziroma simbolno-mistične teologije neposredno pod vplivom Dionizija. Članek analizira samo izvirnega misleca Dionizija. Tako bomo kritično obravnavali njegovo posvajanje in »krščansko prilagoditev« njemu sodobne platonistične teološke misli in jo bomo z ozirom na njegove (včasih »nasilne«) posege pazljivo ovrednotili in uvrstili v krščansko bogoslovno izročilo. Brez dvoma je Dionizij Areopagit pomembno vplival na razvoj teologije.

Ključne besede: Dionizij Pseudo-Areopagit, negativna teologija, mistična teologija, katafatična teologija, apofatična teologija, božja tema, transcendentno praporočilo, unio mystica, epekeina

Abstract: **Dionysius the (Pseudo-) Areopagite: A Transphilosophic God-Lore**

At the beginning of the sixth century A.D. we can detect the existence and influence of a "transcendentalized" or iterated negative theology in the writings of Dionysius the Areopagite. Dionysius has directly influenced the Greek East as well as the Latin West in their development of negative or symbolic-mystical theology. The article, however, analyses only the original thinker Dionysius. His adoption and "Christian adaptation" of the contemporary platonistic theology shall be critically assessed and, with reference to his (in parts "violent") interventions, evaluated with care and finally properly integrated into the tradition of Christian theology. There is no doubt about the significant influence of Dionysius the (Pseudo-)Areopagite.

Key words: Dionysius the Pseudo-Areopagite, negative theology, mystical theology, cataphatic theology, apophatic theology, darkness of God, transcendent prime origin, Unio mystica, Epekeina

1. Vorbemerkung

Wenn ein in München vom Verlag Beck publiziertes und von Münchner Professoren »ökumenisch« (katholisch und evangelisch) herausgegebenes zweibändiges Standardwerk *Klassiker der Theologie* fünfundvierzig Namen, beginnend mit Irenäus von Lyon (2. Jh. n.Chr.) und endend mit Dietrich Bonhoeffer († 1945) und Romano Guardini († 1968), aber nicht den des Dionysios Areopagitês, anführt, dann – ja, was dann?

Es herrschen einmal Überraschung und Ratlosigkeit bei der informierten lesenden Person, die – wie der Verfasser – eine ökumenisch-theologische wie eine säkular-philosophische Ausbildung (ein Jahr davon in Göttingen bei Carl Andresen, Carsten Colpe und Werner Strothmann bzw. bei Wolfgang Wieland, Olaf Welding, Erhard Scheibe und Rykle Borger) durchlaufen und auch abgeschlossen hat und den hagionymen Dionys erst dann draußen lassen würde/dürfte, wenn sie die Anzahl von

(abend- und morgenländischen) Klassikern auf unter (zweimal) zehn drücken müsste. Ein zweiter Blick der ungläubig-skeptischen Person im Leser fällt auf das »Münchener« Loch von etwa 600 Jahren zwischen Cyrill von Alexandrien († 444) und Anselm von Canterbury (11. Jh.) und das lesende Auge des Geistes vermisst nun auch Boethius, Johannes Philoponus, Johannes Eriugena, Photius, Petrus Damianus, Michael Psellus und vielleicht auch andere, insbesondere dann, wenn eine Theologen-Ökumene »Altorientalen«, Syrer, Griechen, Armenier, »Byzantiner«, Bulgaren, Ukrainer, Russen, Serben usw. einschließen wollte, was sie sollte. Ein dritter Blick entdeckt weitere kleinere Lücken, allerdings aber auch Gregorios Palamas und Sergej Bulgakov als zwei der fünfundvierzig *christlichen* Theologen-Klassiker in den zwei Bänden. Also fand schließlich ein vierter, jetzt mehr denkender Blick alles wieder in Ordnung! Oder doch nicht? Und wenn nicht, warum nicht? Die Aufnahme unseres Dionysius Pseudo-Areopagita² in den 1995 ebenfalls bei Beck in München veröffentlichten Band »Klassiker der Religionsphilosophie«, der bereits mit Kierkegaard (1813–1855) endet, als eines von – nun auch *nichtchristlichen* – achtzehn Klassikern weist in die Richtung einer brauchbareren Historiographie, welche dem Verfasser des Dionysius-Beitrags, Theo Kobusch (1995), zu danken ist. Die Richtung stimmt.

Wie die *Großen Kappadokier* im ausgehenden vierten Jahrhundert erweist sich auch Dionys nicht als Neuerer, sondern als Bewahrer und Übermittler bereits reicher Traditionsströme, welchen Umstand er jedoch mittels der hagionymen Rückdatierung seiner selbst um mehr als vierhundert Jahre mit großer Anstrengung zu verdecken trachtet. Dies kann aber auch deswegen nur schwer gelingen, weil die unbarmherzige Hereinnahme spätneuplatonischer Philosophie und religiös-theurgischer Praxis die christlichen Lehren von Gottheit, Seele und Menschheit zu sprengen droht. Dionys gibt sein Lehrgebäude als rein christlich, ja als apostolisch und biblisch aus. Und obgleich er nur die Bibel (beider Testamente) und einige obskure christliche Autoren wie einen Heiligen Justus (Ioûstos; CDI 218.8) und einen »Apostelschüler« Hierotheus (diesen als Vertreter heidnisch-philosophischer Ideen; CDI 139.18; 143.8) anführt, sind Lehre und auch Stil zum Einen mit Sicherheit von den Großen Kappadokiern, insbesondere von Gregor von Nyssa (c335–394), beeinflusst³. Zum Anderen erwächst der Gesamtentwurf seiner – innerhalb der christlichen Tradition – signifikant neuartigen »hierarchisch-theurgischen Weltanschauung« als eines Aufstieges aus den Tiefen des Diesseits in die Höhen und mystischen Überhöhen des Jenseits aus der bereitwilligen Adoption, das ist der monistisch-monotheistisch orientierten Rück- und Umerziehung und der durchaus eiligen Taufe, des heidnisch-platonischen Findlings.

² Bedauerlich ist, dass die auf Beate Regina Suchla zurückgehende Namensansetzung von CDI-II »Pseudo-Dionysius Areopagita« lautet und nicht »Dionysius Pseudo-Areopagita«, da ja ausschließlich die Hagionymie als *der* Paulinische Areopagita ausgeschlossen werden muss bzw. kann, ohne dass es irgendeinen Anhaltspunkt gibt, es könne sich hier nicht doch um einen Dionysios genannten Weltweisen des 5. oder des beginnenden 6. Jahrhunderts handeln.

³ Vgl. dazu Richard Heinzmann (1992, 206): »Die Originalität von Dionysius hält sich in Grenzen. Der Rahmen, in dem sich seine Gedanken entfalten, ist der Neuplatonismus. Neben Plotin sind es Philon und Origenes, denen er verpflichtet ist. Den stärksten Einfluß hat jedoch nachweislich Proklos auf ihn ausgeübt, an dem er sich auf weite Strecken unmittelbar orientierte.«

Einen Teil heidnisch-philosophischen und also ursprünglich außerchristlichen Gedankenguts entnahm Dionys bereits den christlichen Quellen⁴ (hauptsächlich des *vierten* Jahrhunderts), während die starke Abhängigkeit vom Denken und von der quasi-religiösen Praxis des Schulplatonismus des *fünften* Jahrhunderts eine große Nähe zur 529 »geschlossenen« Athener Akademie aufweist (Proclus ist Schulhaupt ab etwa 438 bis zu seinem Tode im Jahre 485), möglicherweise jedoch auch aus besagtem, sonst aber unbekanntem Hierotheus entspringt, dessen behauptete Lehr-tätigkeit und Existenz nicht unbedingt von Dionys erfunden zu sein braucht und der also direkter Proclus-, wenn schon natürlich nicht Paulus-Schüler, gewesen sein könnte. Augenfällig ist die Übernahme der Theurgie durch Dionys in die dem schul-philosophischen Teilbereich der Praxis entsprechenden Lehren vom Leben des Men-schen auf Erden unter dominantem eschatologisch-anagogischem Gesichtspunkt. Seit Jamblich (c240/245–c325/326; vgl. CDII 246) richtete sich die Theurgie zunächst und hauptsächlich auf den (Seelen reinigenden bzw. rettenden) Gebrauch verschie-dener Sinnendinge, da es die auf Grund der innerkosmischen und das All zusam-menhaltenden *Sympatheia* allem »Irdischen« innewohnenden Kräfte zu nützen galt. Dies führte bei Dionys zur Ausbildung einer christlichen Theurgie neben und zu den kirchlichen Sakramenten hinzu, welche das spätneuplatonisch-anagogische Gedan-kengut⁵ *en gros* einbezog und unter Anderem als das Wirksamwerden ritueller Hand-lungen und feierlicher Zeremonien zuerst »kirchlicher Hierarchien«, dann aber auch »der himmlischen«, angesehen wurde. Hierbei kam es im Basisbereich der vernunft-geleiteten Erörterung der Praxis des irdischen, im Jenseits fortzusetzenden Lebens naturgemäß zu einer Verschmelzung mit der Sakramenten- und Eschatalehre einer-seits, zu einer Verstärkung epistemischer, also »gnostischer« Gesichtspunkte entlang des weiteren Aufstiegswegs andererseits: Die durch den Menschen qua Seele aufge-nommene Wanderung durch die »kirchliche Hierarchie« hindurch bzw. mittels die-ser bringt dem Menschen selbst neben Ordnung, Reinigung und Aufstieg auch Gno-sis ein, welche innerhalb der unmittelbar anschließenden Fortsetzung der Rückwan-derung durch die »himmlische Hierarchie« zu *Epistêmai*, zu einem (sc. höherstufigen bzw. meta-epistemischen) Wissen im Plural, also zu Wissenschaften führt, welche gegebenenfalls in eine *Agnôsia*⁶ bezüglich der transzendenten Gottheit, also in eine überunwissbare *Epignôsis*⁷ münden. Philosophisch beklagenswert ist der Umstand, dass die christlich-nachdionysische Auffassung der Praxis als geschäftiger Theurgie schließlich eine philosophische Ethik und Tugendlehre zum Verlöschen brachte, was

⁴ Vgl. dazu W.L. Gombocz (1997, 264–275 [Die Kappadokier] und 318–331 [Dionysius vom Areopag]. – Die Register in CDII (besonders 256–265) weisen neben Gregor von Nyssa Basilios, Clemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz und Origenes als die wichtigeren »christlichen Autoren« aus.

⁵ Vgl. Werner Beierwaltes (1994, 211–2): »Today it is undisputed that the philosophical structure of Dionysius's thought has its origin in Neoplatonism. This is evident from the ontological orientation of his hierarchical thought, from his stress on the immanent self-realization of the triadic principle, and from the drive towards abstraction which is decisive for his *theologia mystica* and which plays such a great role in Neoplatonic thought about the One, as well as in the form of life which is bound up with this thought.«

⁶ = Unwissenheit, Unkenntnis, Unbekanntheit, Nichtwissen, Wissenslosigkeit.

⁷ = Wiedererkennen, Wissen um / Einsicht in / eigene Unwissenheit und damit Neu-Wissen = Erkenntnis auf einer Metaebene.

übrigens auch innerhalb des heidnisch bleibenden Athener Platonismus (bis zu seiner kaiserlich-amtswegigen Außerkraftsetzung im Jahre 529) zu beobachten war, und dass die pseudo-areopagitische Seelenlehre (in nachaugustinischer Zeit) verstärkt dualistische Züge erkennen lässt, wenn sie z.B. keine erste »Unio« der rückkehrwilligen Seele mit dem darüber liegenden Nus, sondern nur jene letzte einzige mit dem Ersten Einen kennt. Die neue Gotteslehre, welche zunächst die Reste der schulphilosophischen *Theôria* verschlungen hatte, sollte sich über die christliche Form von Seelenrettingslehre und allzu praktischer Theurgie auch noch die (philosophische Disziplin) *Praxis* einverleiben. Das Endergebnis war ein ziemlich unifiziertes theurgisches Amalgam, das Dionys und »seine Schule« *Symbolische Theologie* nennen sollten.

Triadische und zugleich monadisch gedeutete Strukturen in sämtlichen Bereichen, auf allen Ebenen und bei jeder Einzelheit des dionysisch-theosophischen Universums sind die typisch platonisch-proclischen Elemente dieses »neuen« Denkens. Ihrer Herkunft nach gehen diese (die Systematik nun vertikal wie horizontal strukturierenden) Dreiergruppen mindestens bis auf Plotin (c204–270; vgl. CDII 249–250) und dessen Schüler Porphyry (c234–c305; vgl. CDII 250) zurück, haben als solche schon die Trinitätsspekulationen der Kappadokier stimuliert und über die Vermittlung von Ambrosius von Mailand (c339–397) zu Augustinus von Hippo Regius (354–430) schließlich lateinisches wie griechisches Denken in ähnlicher Weise beeinflusst, ohne es aber in der Um- und Neugestaltung zu vergewaltigen. Hier bei Dionys wie auch bei den Athener Schulplatonikern der letzten beiden Generationen wird das monadisch-triadische Strukturelement zum herrschenden Prinzip des gesamten Denkgebäudes; es findet sich im kleinsten Detail des »Mikrobereichs«, untergliedert und segmentiert auch den »Makrokosmos« und baut das Systemganze unter Einschluss der darüber erhabenen, überseienden Gottheit auf. Außerdem sind auch Methode und theoretische Rede selbst zu einem Großteil triadisch verfasst. Jede dionysische Themenstellung, sei es die überseiend-transzendente Gottheit, das ideale Reich der Formen, der Kosmos als Ganzes oder eine einzelne transmundane Idee, betrachtet ihren Gegenstand unter drei Aspekten, welche im Gegenstand zwar untrennbar gegeben sind, aber abgetrennt und unabhängig voneinander erörtert werden können. Jedes der genannten Subjekte zeigt sich (1.) einmal als das, was es an und für sich selbst ist, was es unveränderlich bleibt, und es zeigt sich zugleich als ein solches Wesen, welches selber nirgendwohin durch Metochê teilnimmt und worin selbst nichts anderes teilhat. Weiters (2.) offenbart sich jedes dieser Subjekte als *causa efficiens*, als welche sie von der Art ist, dass die aus ihr hervorgehenden Dinge in bzw. an ihr teilhaben, weswegen die Causa selbst als »teilgehabt« rubriziert wird. Schließlich (3.) erweist sich jeder Gegenstand in seiner Funktion als *causa finalis* als Ziel und Auslöser der Rückhinwendung der aus ihm hervorgegangenen »Produkte« oder »Effekte«, welche durch Teilhabe an der »Finalursache« in Angriff genommen wird. Dieser Dreiteilung entspricht die Klassifikation der genannten (wie überhaupt aller) Wesenheiten als *amethektos*⁸,

⁸ CDII 271 gibt 12 Stellen zu *amethektos* und eine zu *amethexia* an.

als *methektos*⁹ und als *metechôn*¹⁰ (als »unteilgehabt«, »teilgehabt« und »teilhabend«). In der Redeweise der platonisch-plotinischen Hypostasenontogenese handelt es sich um *monê*, *prohodos* und *epistrophê* der sogenannten Hypostasen, wozu das von Porphyri »aristotelisch« zur Triade *ousia*, *dynamis* und *energeia* erweiterte Potenz-Akt-Paar tritt. In analoger Weise entsteht auch eine dreigeteilte Rede von Gott, welche sich nach Dionys in den drei Disziplinen der kataphatischen, symbolischen und mystischen Theologie widerspiegelt, welche drei ihrerseits jeweils drei »Gegenstandsbereiche« haben, die selbst wiederum triadische Gliederungen aufweisen.

Die *kataphatische Theologie* entfaltet sich als Rede und Wissenschaft von Gott als der *Causa efficiens* oder als *Prohodos* der ewigseienden Ideen und im weiteren z.B. als Rede von Gott als dem Guten und als der Allursache. Die *symbolische Theologie* entwickelt ihre Rede und Wissenschaft von Gott aus der Tatsache der *Epistrophê*, wobei der Rückaufstieg zur *Causa finalis* durch raum-zeitlich wahrnehmbare und durch überempirisch-geistige »Symbole« vermittelt wird, die ihrerseits z.B. kirchlichen oder himmlischen entstammen. Der *Theologia mystica* gerät die Rede von Gott zur Redelosigkeit, theologisches Wissen zum Unwissen, da sie sich um die »Wissenschaft« von Gott als der den Sinnen und dem Denken unzugänglichen *Monê* kümmert. Die mystische Theologie geht mittels mehrstufiger apophatischer Rede (wie überhaupt mit streng apophatischer Methode und Meta-Methode) vor, indem sie alle kataphatischen Aussagen über Gott, als z.B. den Guten oder als die Allursache, als für die Gottheit in ihrer Überseiendheit irrelevant erklärt und dadurch eine vollständige und explizite Ablehnung aller »null- und niedrigstufigen« traditionellen Prädikationen nach sich zieht. Implizit wiederholt sich diese methodologisch-apophatische Negation auch angesichts der (metatheoretischen) Aussagen der symbolischen Theologie sowie insbesondere jener der mystisch-apophatischen selbst. Dieses Terrain iterierter Denkbewegung(en) auf mehrstufigen Prädikationsebenen lässt sich beschreiben als ein grundsätzlich apophatisches Voranschreiten auf sich soteriologisch-anagogisch vereinheitlichenden Wegen: Von der Verneinung aller niedrigstufigen theologischen Prädikate über die Totalverweigerung jedweder Rede von Gott hin zur erkannten und also bewussten Redelosigkeit und zur *Agnôsia*, zu einer Wissenslosigkeit (als reflektiertem Über-Unwissen) bezüglich des Unausdenkbaren (als eines Über-Unwissbaren), und durch diese *Agnôsia* und Denkslosigkeit hindurch zur *Henôsis*, zu jener überunausdenkbaren und dem Verstand unzugänglichen Vereinigung mit Gott, zur *Unio mystica*.

2. Die – kataphatische – Weisheitsrede von Gott

Gott als *Causa efficiens* klassifiziert Dionys als *to nôêton*, dh. als einen (sc. den höchsten) Gegenstand des Wissens bzw. als eigentlichen Gegenstand des Geistes,

⁹ CDII 288 gibt zwar nur 1 Stelle zu *methektôs* an, man vgl. aber die nächstfolgende Anmerkung.

¹⁰ CDII 289 gibt eine Unzahl von Stellen zu *metechô*, *metochê* (zu *methexis* CDII 288), *metochikos* und *metochos* an.

des Nus. Das Wissbare an bzw. von Gott ist benennbar, Gottes Wesen allerdings ist unerkennbar und daher unbenennbar. Kataphatische Rede von Gott verlangt daher besondere Aufmerksamkeit und große Vorsicht auf Seiten des Philo- bzw. Theosophen. Dieser untersucht die (für einen Christen unhintergehbare) Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung wie in der Heiligen Schrift, er übersetzt und deutet die biblischen Namen innerhalb seines philosophischen Rahmens. Er konzentriert sich auf »unter-wesentliche« Benennungen und verwendet zu den bereits oben erwähnten Dreiergruppen hinzu Triaden¹¹ wie z.B. *archê-synochê-peras* (etwa Urgrund-Zusammenhalt-Endziel), Weisheit-Leben-Sein oder Weisheit-Macht-Friede, wobei als exegetisch-dominante Parallele die allgemein-platonische Dreiheit *monê-prohodos-epistrophê* fungiert. Gott ist z.B. Weisheit (*sophia*) als unvergänglicher, »bleibender Ort« der ewigen Ideen, Macht oder Quelle (*dynamis*) als All[ein]-Ursache der Hervorgänge und ihrer Existenzhaltung, und Friede (*eirênê*) als Wiederhersteller von Einheit und Harmonie bei/nach Konflikten und als dasjenige, das als Ziel der Rückhinwendung die Vielheit wieder zur Einheit führt. Die Idee, die Dialektik von *via positiva* und *via negativa* durch eine *via eminentiae* zu überhöhen, scheint Dionys fremd zu sein. Es stellt sich daher die Frage, ob Dionys neben seinem Verdienst der programmatisch grundsätzlichen Durchsetzung völliger theosophischer Apophase wenigstens auch ein Beitrag zur Erhaltung¹² der altehrwürdigen *Via positiva* zuzuschreiben ist.

Einer der Gedankenstränge, der die nach Umfang und Inhalt gut überschaubaren Schriften zusammenbindet, ist die (allerdings sehr komplexe!) Antwort auf die Frage, ob und, falls ja, wie die völlige Transzendenz oder Über- und Außerseiendheit Gottes mit dem Lehrstück seiner Selbstmitteilung, dh. mit seinen Theophanien, einerseits, und mit der biblisch begründeten Tatsache, dass er Schöpfer und Grund des Seins für alle seienden Dinge ist, andererseits, verträglich ist. Die Frage an Dionys lautet demnach: In welchem Sinne bzw. in welchem Ausmaße ist Gott, ist *dieser Gott* direkt oder zumindest indirekt erkennbar? Ist es möglich, die bzw.

¹¹ Vgl. Christopher Stead (1994, 75): »...their [sc. Neoplatonists'] divine hierarchies tend to become more complicated, and so to diverge more completely from Christian conceptions of the divine Trinity. The correspondence had never been very close, since although the Platonic triads often contained fair approximations to God the Father and the divine Logos, their third member – Soul, or the cosmic soul, or the ensouled cosmos – have never looked very like the Holy Spirit. But secondly, the Christians themselves began to move away from any appearance of an alliance as a result of the movement which led to the Councils of Nicaea and Constantinople. Origen, Eusebius and the Arian party, whatever their differences, had all believed in a serial or subordinationist Trinity with three Persons ranked in descending order of dignity. Nicaea pronounced the Father and the Logos coequal and led to a distinct conception of a Trinity as one God distinguishable into three Persons, rather than one God made into a Trinity by the addition of other persons. It is the more remarkable that the complex divine hierarchy taught by Proclus in the fifth century was adapted and Christianized in the very influential work of the writer we know as Dionysius 'the Areopagite' about AD 500.«

¹² Vgl. Endre von Ivánka (1964, 282–3): »Die klare Negation beider Motive bei Dionysius – der wesenhaften Göttlichkeit der Seele, als Erklärungsgrund ihrer Gotteserkenntnis und ihrer Gotteignung, und des stufenweisen Aufstiegs zu Gott, als der Form und Weise dieses 'einswerdenden Erkennens' – und ihre Ersetzung durch die Idee einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der Liebe zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer »ekstatischen« Wirkung die Seele unmittelbar mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrer eigenen Wesenheit heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt – das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in seinem wesentlichsten Punkte.«

gewisse Inhalte einer solchen Erkenntnis, welche ja gemäß der Einsicht in unsere eigentliche Wissenslosigkeit, soweit es Gottes Wesen angeht, beschrieben werden müssen, verständlich auszudrücken bzw. mitzuteilen?

Was hier – programmatisch – gesucht wird, ist eine dem Denken kohärente und in der Sprache der *theosophischen Wissenschaft* ausformulierbare, also logisch mögliche Klammer von Gottes gänzlich »über- und außerseiender« Transzendenz und seiner innerkosmischen seinsbestands- und wesensbegründenden Zuständigkeit. Es ist die Frage, ob nach der Entdeckung und allgemeinen Etablierung der apophatischen Theo-Logie (als einer Gott-Rede[losigkeit]) in irgendeinem richtungweisenden Sinne noch Platz für die »objekttheologische« *Via positiva*¹³ geblieben ist. Die Suche nach einer brauchbaren Antwort erweist sich für Dionys deswegen als so schwierig, weil man – durch die ersten sechs Kapitel von »De divinis nominibus« hindurch – zu der dem Spätneuplatoniker und dem Christen gemeinsamen Einsicht gelangt ist, Gott, der »überseiende und überwesentliche« Gott, sei weder etwas Sinnlich-Wahrnehmbares, noch etwas durch menschlichen Vernunftgebrauch Erkennbares, noch überhaupt eines von den seienden Dingen, er sei in den Worten von »De mystica theologia« (I 3 [CDII 143.17; PG 1000C; Santiago 14.4]; cf. »De divinis nominibus« I 1 [CDI 107-110]) »*ho pantôn epekeina*«, »der Allem-Jenseits«, di. »der Jenseits-von-Allem/n«, der Allem-Jenseitige¹⁴. Er ist – was sich mit der (bei Dionys wie auch beim Verfasser des vorliegenden Aufsatzes) an ihre Grenzen stoßenden Sprache nur noch schwer ausdrücken lässt – der durch reines Absprechen, der durch ausschließliche Apophasis, also durch eine allerletzte Erhebung in ein Jenseits (*epekeina*) über alle Arten des Wirklichen, vernünftig und sprachlich noch irgendwie bezeichnenbare, alle Positivität vorheriger und alle Negativität darauf folgender Stufen schließlich ein allerletztes Mal negierende, »über-transzendente« Urgrund von allem. Daher auch ist die bereits weit über das an dieser Stelle zu Erwartende hinausgehende Antwort des Dionys (Kap. VII der »Göttlichen Namen«; CDI 193–200; Zitatbeginn CDI 197.18) sehr passend mit einem an die Spitze gestellten Fragezeichen eingeleitet: »Ist es nicht richtig zu sagen [*mêpote oun alêthes eipein, hoti theon ginôskomen*], dass wir Gott überhaupt nicht aus seiner eigenen Natur erkennen, denn die ist unerkennbar ..., sondern dass wir nur von der Ordnung des Alls aus, welche aus ihm hervorgeht und die Abbilder ... der göttlichen Urbilder in sich enthält, nach bestem Vermögen schrittweise zu dem emporsteigen, was jenseits von allem ist, dadurch, dass wir der Ursache alles Seienden alles absprechen und uns über alles erheben? So wird der Gott [*ho theos*; 198.2] in allem und doch abgetrennt [*chôris*; 198.3] von allem erkannt. So wird der Gott [*ho theos*; 198.4] durch Gnôsis [198.4] und

¹³ Vgl. Kobusch 1995, 91: »Deswegen ist nach Ps.-Dionysius Gott nicht nur jenseits aller Erkennbarkeit und in diesem Sinne unerkennbar, sondern auch der 'Überunerkenbare' ... oder Überunaussagbare. In diesem Sinne endet auch die Schrift *Mystische Theologie* mit einer Aufzählung der Verneinung verschiedener Gegensätze: Gott ist weder Gleichheit noch Ungleichheit ... er ist weder etwas vom Seienden noch vom Nichtseienden ... Gott ist allen Setzungen und Abstraktionen unseres Bewußtseins entzogen.«

¹⁴ *De mystica theologia* I.3 verwendet »*ho pantôn epekeina*« zweimal (CDII 144.12–13, PG 1001A; Santiago 14.20–21=15.27 im Genetiv).

durch Agnôsia [198.4] erkannt, und so gibt es noêsis [ein Verstehen; 198.5], logos [eine Definition bzw. ein Reden/Urteilen], epistêmê [ein Wahrheitswissen], epaphê [eine 'begreifende/haptische' Wahrnehmung], aisthêsis [eine nichthaptische Sinneswahrnehmung], doxa [ein Fürwahrhalten; 198.5], phantasia [eine Vorstellung; 198.6] und onoma [einen Namen; 198.6] von ihm, und sonst alles dergleichen, und doch wird er weder erkannt, noch definiert, noch benannt und ist keines der seienden Dinge, und wird in keinem der seienden Dinge erkannt, ist alles in allem, und nichts in keinem, und wird aus allen Dingen einem jeden erkennbar, und niemandem aus keinem Ding. Denn alles das wird mit Recht über Gott ausgesagt, und aus allen diesen einzelnen seienden Dingen heraus entsteht Lob und Preis in verhältnismäßiger Entsprechung zu allen Dingen, deren Urheber er ist. Und doch ist die göttlichste Gottes(er)kenntnis [theiotatê theou gnôsis; CDI 198.12] die, die durch Unwissenheit auf Grund der über den Nus [hinausgehen-den] Einung erkennt, wenn der Geist, von allem Seienden sich abwendend und sodann sich selbst verlassend, geeint wird mit den überhellen Strahlen von dort her – und dort selbst erleuchtet wird von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit [CDI 198.15] ...«

3. Die – mystische – Weisheitsrede von Gott

Trotz der – die gesamte aufstiegstheologische Höhenwanderung bis hin zur »übervernünftigen« aber »göttlichsten« Erkenntnis, ja bis hin zu einer Schau in und durch »Überwindung« der Wissenslosigkeit der (zum Nus gekommenen) Seele – und trotz der – die nun folgende und den Weg abschließende übergeistige, dh. sogar den Geist überfordernde Einigung mit »den überhellen Strahlen ... der unerforschlichen Tiefen der Weisheit« preisgebenden – Antwort ist anzumerken, dass verschiedene Stufen dieses hier so raschen und steilen Aufstiegs bedeutsame, legitime und für die Folgezeit *autoritative Philosophumena des Pseudo-Areopagiten* und seiner Gefolgschaft bleiben. Unter Berufung auf die »Logia« Gottes [sc. in den Hl. Schriften], in welchen der grundsätzlich verborgene Gott einiges über sich selbst geoffenbart habe, hält Dionys zum Beispiel eine kataphatische »biblische Fundamentaltheologie«, eine – so könnte man sagen: elementar-alltägliche – Theosophie, für recht und würdig. Sie hat die Aufgabe, die Gottesnamen der »Logia« sowie die in der paganen Philosophie gewonnenen Gottbenennungen zu interpretieren. Eine solche bejahende Theosophie (»nullter« Stufe) erreicht aber Gott nie als den überseienden Nichtseienden, nie als den überguten Nichtguten, nie als den überunausdenkbaren Unerkennbar-Nichterkannten, alle menschliche Denkanstrengung also, so der Schluss, weiß oder sagt a fortiori nie, wie Gott an sich, was er in sich, wer er für sich ist. Daraus ergibt sich für Dionys mit Denknöwendigkeit der – nächste, aber prinzipiell immer auch schon letzte – Schritt in die Apophasie, hier einmal und zunächst in das Absprechen aller null- und niedrigstufigen Prädikate der traditionellen Ausdrucksweise der Theologie, schließlich in ein allumfassendes Absprechen und »Ab-Denken«, ja in ein »Über-

Abdenken« hinein, welches zur Schau »überheller, von ihm ausgehender Strahlen« (also ganz eigentlich zum Nicht- bzw. zum Nichts-Schauen) führt und schließlich zur Unio mit ihm wird.

Fazit: Gott ist und bleibt allem unmittelbaren menschlichen Begreifen entzogen, er ist eine dem denkenden Menschen verborgene Gottheit, er ist unwissbar und auch überunwissbar. Nach Gott fragen bzw. epistemisch nach Gott suchen, heißt, das göttliche Dunkel zu erforschen. Dieses göttliche Dunkel ist zugleich auch ein menschliches; das wesenhafte Dunkel göttlicher Überunerkenbarkeit entspricht einem menschlichen Dunkel der Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Wissens-, Denk- und Einsichtslosigkeit (*De mystica theologia* I.3; CDII 143.10–144.15; PG 1000C–1001A; Santiago 12.23–14.23): »... dass von der guten Ursache des Alls viel auszusagen ist und zugleich wenig, ja dass sie unsagbar [alogos] ist, weil keine Rede [logos] und kein Denkbegriff [noêsis] ihr entsprechen, da sie überseiend [hyperousiôs; CDII 143.12] über allem steht und nur denen sich unverhüllt und wahrhaft zeigt, die durch alles Unreine und auch durch alles Reine hindurch und über alle Stufen aller heiligen Höhen hinweg emporsteigen und alle göttlichen Lichter, Klänge und Worte vom Himmel her abseits liegen lassen und in das Dunkel [eis ton gnophon; 143.16] eindringen, wo nach den Worten der Schrift der Allem-Jenseitige wirklich wohnt [ontôs estin; 143.17]. ... Und dann macht er sich los von [all] jenem, was gesehen werden kann und was sieht, und sinkt hinein in das wahrhaft mystische Dunkel des Unerkennens [144.10–11: eis ton gnophon tês agnôsiâs eisdynêi ton ontôs mystikon], in dem er sein inneres Auge aller erkennenden Auffassung verschließt, und gelangt in das ganz und gar Unfassbare und in das ganz und gar Unschaubare, vollständig [Teil] dessen werdend, der jenseits von allem ist, und niemandem mehr angehörend, weder sich selbst noch einem anderen, dem gänzlich Unerkennbaren im Stillstand aller Erkenntnis im Ausmaß größtmöglicher Vollkommenheit einverleibt [kata to kreiton¹⁵ henoumenos; 144.14] und über den Nus hinaus erkennend dadurch, dass er nichts erkennt.« – Und weiter unten (III; CDII 147.7–10; PG 1033B–C, Santiago 20.5–8) wird in die Richtung des Aufstiegskontinuums weiterdenkend angefügt: »Denn je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte, wie wir auch jetzt, wenn wir uns in das Dunkel jenseits des Nus versenken, nicht (bloße) Wortarmut, sondern völlige Redelosigkeit und Denklosigkeit [anoêsian; 147.10] vorfinden werden.« – Es ist indes immer noch ein Weg der Erkenntnis, es ist eine kontinuierliche, epistemisch bleibende, wenn auch steile »Höhenroute«, welche ein prinzipiell wissenshungrig seiendes Subjekt bis ans Endziel gelangen lassen kann: Um diese Via Dionysiaca tatsächlich zu Ende zu gehen, um an ihren Ziel- und Schlusspunkt, an bzw. »in« das Peras zu gelangen, muss der Mensch aus seinem gesamten Denken in der Ekstase heraustreten (*De mystica theologia* I.1; CDII 142.5–10; PG 997B–1000A; Santiago 11.14–13.4): »... wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemühst, lass die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit zurück, alle Sin-

¹⁵ Santiago 15.28 trifft, obschon sehr frei wiedergegeben, den Kern der komplexen Rede: »...unindo-se da forma mais perfeita ...«. Vgl. Rorem 1993, 191: »... one is supremely united ...«

nendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und alles Seiende, und strebe – soweit dies möglich ist – erkenntnislos auf das Geeintwerden mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden hin. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie [pantôn aschetô ... ekstasei; 142.9–10] und rein von allem gelöste Heraus-treten (durch Ekstase) aus Dir selbst wirst Du, alles abstreifend und aus allem er-löst, zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden.«

4. Zusammenfassung und Ausblick

Innerhalb der *Symbolischen Theologie* sucht der strebende und denkende Mensch für sich einen mehr oder minder »theurgisch gepflasterten« Aufstiegs-pfad aus dem Bereich der Sinnendinge in das Reich des Geistigen. Dieser Weg setzt sich dann vermittelt der apophatischen Theologie fort, indem er vom Wissbar-Geistigen zum Unwissbar-Übernoetischen weiter führt, um in einer überepistemischen und außernoetischen Vereinigung mit dem transzendenten Ersten Einen, in der Unio mystica, zu gipfeln. Das philosophische Grundvokabular dieser dionysischen Ausführungen – »Sinnending«, »Geistiges« bzw. »Wissbares«, »Unwissbares«, »Vereinigung« – hat neben seiner objektiven Bedeutung auch einen subjektiven, einen subjektbezogenen Sinn. Die Terme beziehen sich auf bzw. benennen entweder eine Eigenschaft des (epistemisch auf sein Objekt gerichteten) »tätigen« Subjekts, der Seele qua Mensch, oder sie bezeichnen z.B. im Falle der Sinneswahrnehmung eine Qualität des Sinnendinges, welche jenen epistemischen Zustand im Wahrnehmenden erst hervorruft. Die Sinnenwelt ist, objektiv gesehen, jener Teil des Universums, der zwar den Sinnen des Menschen, aber dem Menschen eben auch nur über und durch die Sinne zugänglich ist. Durch logische Transposition müsste folgen, dass ein bloßes Sinnenwesen Mensch auf den Bereich des »empirischen Inputs« beschränkt bliebe, da dieser ja nichts über die Sinne Hinausgehendes liefere. Sehen, Hören usw., eben Wahrnehmen, wäre schon alles, es gäbe nichts zu denken und auch nichts über das Empirische Hinausgehendes zu suchen. Der Kreis von Sinnendingen und reinem Sinnenwesen bliebe objektiv geschlossen. Hier setzt die symbolische Theosophie an und hebt, so könnte man es ausdrücken, das geistbegabte Seelenwesen aus diesem Kreislauf des Stofflich-Körperlichen heraus.

Da bzw. insofern der wahrnehmbare Kosmos (bei Dionys) als Folge der göttlichen Prohodos von Logoi erfüllt ist, ward er zu einer Welt auch voller Zeichen und Symbole. Der Seinsgrund eines solchen Zeichens liegt nicht in seiner raum-zeitlich-empirischen Erstreckung als eines Stückes Materie, sondern besteht in seinem »symbolischen« Gehalt, di. im (anagogischen) Zeichencharakter von Gegenständen auch der stofflichen Dingwelt. Symbolische Theosophie ist durch ihr Auffinden dieser Zeichenhaftigkeit der Sinnenwelt und durch das Ausrufen und Ausdeuten der jeweiligen Symbole und ihrer (sakramentalen bzw. theurgischen) Wirkung Wissenschaft von der Überwindung der Materie, auch des Körpers, Wissenschaft vom Ablegen des Stoffes. Sie ist darin »Negation« und bildet insofern bereits eine

erste Stufe bzw. die Vorstufe apophatischer Theorie, die hier alles Materielle hinter sich lässt, die Zeichen aber bewahrt. (Apophatische Theosophie negiert indes auf ihrer letzten Stufe selbst die Symbole.) Durch die Methode des Absprechens und durch den gemeinsamen Ausgangspunkt im Grundsatz, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden – Geistwesen, Menschen, Sinnendinge – entsprechend ihrer Wesensnatur als Symbole des Ersten Einen oder als Theophanien Gottes zu verstehen, entwickeln symbolische und mystisch-apophatische Theosophie ihre Lehren in einem aufsteigenden methodischen Kontinuum. Der Ziel- und Schlusspunkt ist zugleich Öffnung eines Tores, er ist neuerliche Fortsetzung des Kontinuums ins »Epekeina« hinein: Die jenseits der Sphäre des Erkenntnismäßigen sich vollziehende Schau Gottes, die Einigung mit Gott im mystischen Erlebnis ist jedoch nicht etwas dem Erkennen grundsätzlich Entgegengesetztes, sondern steht dergestalt über dem Erkennen, dass es zugleich eine Fortsetzung des angesprochenen rationalen Aufstiegsweges und eine Überhöhung des vernunftgeleiteten Erkennens bildet, die geradezu geradlinige Verwirklichung seines tiefsten epistemischen Strebens darstellt. Dieser Gedanke findet sich schon bei den Großen Kappadokiern, er ist unverkennbar spätneuplatonisch und durch die Autorität des *Corpus Dionysiacum* – ausgesprochen christlich und fehlt dennoch im ökumenischen Verständnis Klassischer Theologie (zumindest im München der achtziger Jahre)! Um so besser für uns: Dionys kehrt in den Kreis der Theosophen, also in den der Philosophen zurück!

Der »spätneuplatonische Taufwerber« kann aber nicht jede seiner anthropologisch-soteriologischen, aber eben heidnischen Eigenschaften über sein Katechumenat in die neue Gemeinschaft mit herein bringen. Schon von Beginn weg muss Dionys – und müssen seine Glossatoren erst recht – diesen Täufling vorweg noch mehrfach beschneiden: Wie schon kurz erwähnt, wird z.B. die Hypostasenlehre durch Dionys (und Johannes von Skythopolis [*floruit* um 530]) in signifikantem Ausmaß dogmatisch-trinitarisch umtheologisiert und im Sinne der bereits etablierten Heilslehre adaptiert. Die Seele verliert ihre im Platonismus wesentliche Göttlichkeit und Präexistenz und der über ihr und unter der Gottheit stehende göttliche Nus wird dem dreieinig-dreifaltigen Ersten Einen einverleibt. Die spätneuplatonische, die zwei oberhalb des Seelischen liegenden Hypostasen durchlaufende Rückhinwendungs- und Aufstiegslehre wird auf die nun schon standardisierte soteriologische Gott-Mensch-Dualität reduziert. Dionys und seine Exegeten der ersten Stunde negieren zu diesem Zwecke zwei der ererbten außerchristlichen Motive der anagogischen Psychologie: Die christlich notwendige Ablehnung der wesenhaften Göttlichkeit und Präexistenz der Seele nimmt dieser den platonischen Erklärungsgrund für die Möglichkeit ihrer Gotteserkenntnis und für die – gegebenenfalls endzeitliche – Realisierung ihrer Gotteinigung als Gottwerdung. Die Einverleibung des Nus in das innertrinitarische »Leben« von Gott als dem Ersten Einen, welches auch noch den Logos und das Paradigma der Formen einbezieht, zerstört eine wesentliche Bedingung für das Modell des stufenweisen Aufstiegs des Menschen (qua Seele) zu Gott. Dadurch erfahren Zielnähe und Ende der Rückhinwendung, d.i. »einswerdendes Erkennen« und Unio eine »stufenlose«

Umdeutung. Der mehrstufige Vorgang der Gotteinigung wird ersetzt durch die dionysische Innovation einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der Liebe zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer »ekstatischen« Wirkung die Seele unmittelbar mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrem eigenen Wesen heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt. Das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in einem der wesentlichen Punkte, Dionys wird schon durch diese einzelne »Umerziehung« zum Taufpaten des *Plato Christianus*.

Derlei Innovation scheint Dionysios Pseudo-Areopagitès, jedenfalls überall dort, wo er existierendes christliches Dogma als Richtschnur vor Augen hat, keine besonderen denkerischen Probleme aufzuerlegen. Überhaupt fällt auf, dass er bei manchen derartigen »Zusammenstößen« eine gewisse Leichtigkeit an den Tag legt, die er gelegentlich auch selbstbewusst als solche erkennt bzw. verkündet (*De divinis nominibus* XI.6; CDI 222.3–15; PG 953C–956A; meine Kursivierung): »Was aber meinen wir ... überhaupt mit dem 'Sein selbst' [to autoeinai; CDI 222.3], dem 'Leben selbst' [tên autozôên; CDI 222.3], oder wovon wir sonst noch sagen, dass es abgesondert und uranfänglich bestehe, und *als erstes aus Gott hervorgebracht worden sei? Das ist nicht so verwickelt, sondern ganz einfach und leicht zu erklären*. Denn wir sagen nicht, dass das Sein selbst, welches die Ursache davon ist, dass alles Seiende ist, irgendein göttliches oder engelhaftes Wesen ist, denn der alleinige Ursprung, der Seinsgrund und die Ursache dessen, dass alles Seiende ist und besteht, ist das überseiende Sein selbst. Noch sagen wir, dass es eine andere lebensspendende Gottheit gibt außer jenem übergöttlichen Leben, das die Ursache alles Lebenden und des Lebens selbst ist ... Sondern wenn wir vom Sein selbst, vom Leben selbst, von der Gottheit selbst [autoeinai kai autozôên kai autotheotêta; CDI 222.13–14] sprechen, so meinen wir *im ursprunghaften, göttlichen und ursächlichen Sinne den einen überursprünglichen und überseienden (= transszedenten) Uranfang und die Ursache von allem ...*«

Die hier vorliegende innertrinitarische Deutung der *Prohodos* und die damit zusammenhängende innergöttliche »Reduktion« der systembildenden platonischen Noo- und Ideologie auf christliche Trinitariologie als Dreieinigkeitslehre sind ein weiteres Stück großzügigen Umganges mit Ererbtem, wobei wiederum der einverleibenden Taufe eine tatkräftige und tiefgehende Beschneidung vorausging. Wer Dionys liest, kann sich regelmäßig nicht des Gefühls erwehren, dass er »... should have done a little more rejecting and a little less incorporating ...«⁸. Inwiefern? Wie so oft, so gilt auch hier an der eben zitierten Stelle der »Göttlichen Namen«, dass die Art und Weise, wie Dionys das Eine Erste des athenischen Platonismus mit dem christlichen Gott in Beziehung, um nicht zu sagen, gleich setzt, viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält.

An dem überragenden Einfluss, den Dionys ausübte, kann kein Zweifel bestehen. Dabei hält sich die Originalität des Pseudo-Areopagiten als eines selbständigen orthodoxen Denkers ebenso in Grenzen, wie auch seine »Platonisierung« des christlich-philosophischen Denkens – eine reziproke Formulierung wäre ebenfalls

zulässig – dem Abendland eine »ausreichend« breite, dabei sicherlich glänzende, und doch in den Tiefen des Fundamentes äußerst schwankende Ausweitung der Basis, ie. Quellen, Tradition, Autorität, Orthodoxie und Interpretationsmuster gleichermaßen bestimmend, innerhalb der bereits real existierenden augustinisch-boethianischen Vorgaben eingepflanzt hat: Postdionysische Hypostasen- und Emanationslehre lassen z.B. der »Genesis«-Kosmologie ebenso Raum wie sie die Trinitariologie am ehesten »christlich« verfestigen. Und obschon er die »Hierarchien« erfunden und begrifflich ausgeprägt hat, hält die postdionysische Tradition daran fest, dass alles Seiende von Gott *unmittelbar*, jedenfalls ohne Hierarchien und ohne Mittlerwesen, verursacht wird bzw. ist. – So wohl auch die Münchner »Klassiker« – und drauß' bist Du – Dionys!

Referenzen

Textkritische Ausgabe

- CDI** – *Corpus Dionysiacum*. 1990. Bd. 1., *De divinis nominibus*. Patristische Texte und Studien 33. Beate Regina Suchla, Hrsg. Berlin: de Gruyter.
- CDII** – *Corpus Dionysiacum*. 1991. Bd. 2., *De coelesti hierarchia*. Patristische Texte und Studien 36. Günter Heil, Hrsg. Berlin: de Gruyter.

Übersetzungen

- Luibheid, Colm**. 1987. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. The Classics of Western spirituality. New York: Paulist Press.
- Santiago de Carvalho, Mário**. 1996. *Pseudo-Dionísio Areopagita: Teologia mística*. Versão do grego e estudo complementar. Textos e Estudos 10. Porto: Medievalia.
- Stiglmayr, Josef**. 1911. *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*. Kempten: Kösel.
- von Ivánka, Endre**. 1990. *Von den Namen zum Unnennbaren*. [Verdeutschung von *De mystica theologia* und von *De divinis nominibus* I–V, VII, XI, XIII]. 3. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Sekundärliteratur

- Beierwaltes, Werner**. 1994. Unity and Trinity in East and West. In: Bernard McGinn und Willemin Otten, Hrsg. *Eriugena: East and West; Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago and Notre Dame, 18–20 October 1991*, 209–231. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Boiadjiev, Tzotcho, Georgi Kapriev und Andreas Speer**. 1996. *Gutheit, Schönheit, Licht: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Dionysius* (cap. IV, lect. 1–8). Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur 3. Sofia: s.n.
- Gombocz, Wolfgang L.** 1997. *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, 264–275 [Die Kappadokier]; 318–331
- [Dionysius vom Areopag]. Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Wolfgang Röd, Bd. 4 München: Beck.
- – –. 2000. Dionys vom Areopag als Theosoph: Eine philosophische Gotteslehre. *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur* [Sofia], Heft 6:149–164.
- Heinzmann, Richard**. 1992. *Philosophie des Mittelalters*. Grundkurs Philosophie 7. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kanakis, Ilarion**. 1881. *Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt*. Leipzig, Phil. Fak., Univ., Diss. Leipzig: Rossberg.
- Kobusch, Theo**. 1995. *Dionysius Areopagita* (um 500). In: Friedrich Niewöhner, Hrsg. *Klassiker*

der Religionsphilosophie: Von Platon bis Kierkegaard, 84–98. München: Beck.

Martin, Christopher. 1996. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rorem, Paul. 1993. *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*. Oxford: Oxford University Press.

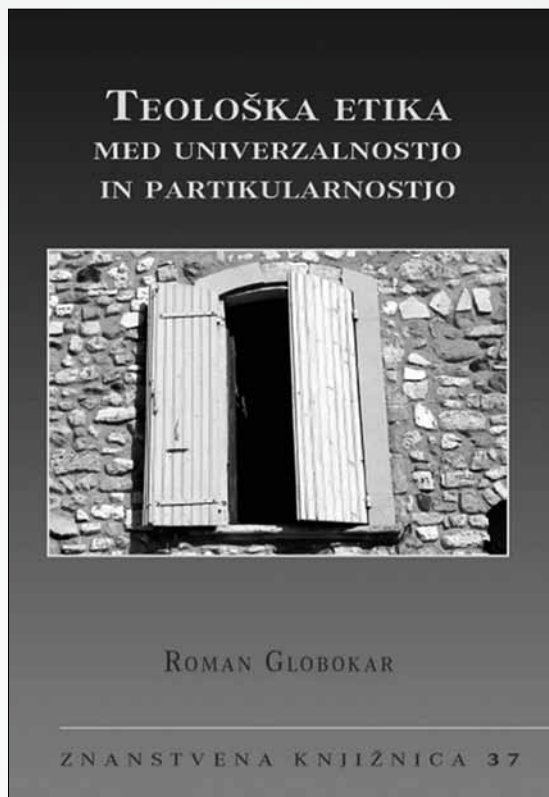
Sheldon-Williams, Inglis P. 1967. The Pseudo-Dionysius. In: Armstrong, A. H., Hrsg. *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, 457–472. London: Cambridge University Press.

Stead, Christopher. 1994. *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge: University Press.

Šijaković, Bogoljub. 1996. Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis. In: *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*. Podgorica: Oktoih. Vorher erschienen in: *Orthodoxes Forum* 8, (1994): 189–199.

Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

von Ivánka, Endre. 1964. *Plato Christianus : Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.



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

Jože Krašovec

Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations

Abstract: A holistic perception of all dimensions of justice in its organic essence opens horizons of human life that lie beyond the scope of merely formal and legal justice. In this way we reach the basis of the highest ideals: love, solidarity, reconciliation, peace and longing for goodness. The dimensions of justice have to be investigated both in terms of its immense interrelated content and in terms of the representation of justice in literary sources, in philosophical and theological discourse and in various applications of justice in law, education and historical events. The paper focuses on semantics of basic terms that designate the concept of justice in the culture of the Ancient Near East and on the artistic, literary-poetical language that covers the dynamics of vital circumstances. Biblical literary-poetical speech reflects human comprehension and feeling in the range between the concrete and the abstract, the temporal and the infinite.

Key Words: justice, righteousness, semantics, arts, literary representations, ethics, philosophy, theology, law

Povzetek: **Semantika koncepta pravičnosti in njegove literarne reprezentacije**

Celostno dožemanje vseh razsežnosti pravičnosti v njenem organskem bistvu odpira obzorja človekovega življenja onkraj dometa zgolj formalne in pravne pravičnosti. Na ta način pridemo do osnove najvišjih idealov: hrepenenje po dobrem, ljubezen, solidarnost, sprava in mir. Razsežnosti pravičnosti je treba raziskovati tako glede njene brezmejne med seboj povezane vsebine kot tudi glede reprezentacij pravičnosti v literarnih virih, v filozofskem in teološkem diskurzu in v različnih aplikacijah pravičnosti v pravu, vzgoji in zgodovinskih dogodkih. Članek se osredotoča na semantiko osnovnih terminov, ki označujejo koncept pravičnosti v kulturi starega Bližnjega vzhoda, in na umetniški, literarno-poetski jezik, ki pokriva dinamiko vitalnih okoliščin. Svetopisemski poetični nagovor odraža človekovo dožemanje in čutenje v razponu med konkretnim in abstraktnim, časovnim in neskončnim.

Ključne besede: pravičnost, pravšnost, semantika, umetnosti, literarne reprezentacije, etika, filozofija, teologija, pravo

In the Bible, consideration of interrelation between personal, social and cosmic dimensions of justice is crucial for understanding the biblical conception of reali-

ty. Irena Avsenik Nabergoj states how various aspects of the concept of reality and truth are expressed in relation to cosmic and to personal realities: »Usage of the vocabulary from this semantic field shows that the concept of reality and truth in the broadest scope of meaning sometimes expresses a state in the order of creation. However, most biblical texts reveal an understanding of the concept of reality and truth in relation to man and God as personal beings in their reciprocal relationships« (Avsenik Nabergoj 2014, 29). This paper approaches biblical understanding of justice and righteousness in all relevant dimensions by considering the cosmic, social and personal presentation of justice in various literary types and forms. The focus is on the personal or ontological foundation, which is by far the most important dimension of justice in the Bible. Since biblical texts are literary in nature, all linguistic and literary means of expression have to be considered: semantics of relevant concepts, stylistics, rhetoric and literary analysis.

1. Semantics of the Concept of Justice in Its Cross-Cultural Relations

For clarification of the vocabulary used in the Bible it is important to investigate systematically the semantic field (*Wortfeld*) of the root *šdq* in relationship with its various forms and with other words from the roots *yšr*, *ḥsd*, and *špt* in a single sentence and literary structure. Antonyms are mainly derivatives of the root *rš'*, *ḥtt'*, and *'wn*. The corresponding semantic field in Greek, as used in the Septuagint, New Testament and many apocryphal writings, covers the derivatives of the root *dike*. In the sense of judgment the words *krima* and *krisis* are important. The Latin root for justice is *ius*, which became the basis for the concept of justice in all the Romance languages and also in English, besides the term *right* derived from Latin *rectus*. Of this root is reminiscent also the collective Germanic root *rehta*. The meaning of the original German base *rehta* and its derivatives in individual Germanic languages is very general and undefined, similarly to the Latin *ius*. The basic meaning clearly indicates only direction in communication. This basic meaning is associated also with the collective Slavic base with a very broad and indefinite meaning: *prav*. In this connection, mention may be made also of words designating justice in other ancient cultures: *me* (Sumerian), *kittu* (Accadian); *maat* (Ancient Egyptian); *r(i)ta*, *dharma* (Ancient Indian) (Krašovec 1988, 293–304; 2014 three articles).

All the above-mentioned roots and their derivatives reflect the primeval adjustment of the human being to communication and harmony. However, it is precisely here that actual problems begin in the evaluation of the word-stock within the framework of different cultures and religions and the interpretations of these word-stocks. The question is raised whether the vocabulary only covers the meaning that is an expression of the universal feature of human existence and its fundamental adjustment to some order, of natural and social law, or whether it is something more specific and more radical in existential terms. Only a total eva-

uation of individual religions and cultures shows that the dimensions of justice are not the same in all respects. In comparison with the dimensions of justice in the Hebrew, the decisive difference lies in the fact that the Sumerian and Accadian, Egyptian, Ancient Indian, Greek and Roman roots and their derivatives within their cultures did not rise above the framework of cosmic and collectivist social laws. The great advantage of the biblical understanding of justice is that it conceives of justice in terms of interpersonal relationships between God and humans as well in mutual human relationships.

In accordance with postulates of Hebrew religion the words derived from the Hebrew root *šdq* and equivalents in the Greek Bible derived from the root *dike* occur very often in synonymous combination with some other related words or in contrast patterns such as »righteous« and »unrighteous,« »faithful« and »unfaithful,« »salvation« and »condemnation,« etc. Words are basic units of semantics, but their meaning cannot be stated in isolation, only in relation to other words, to the whole sentence proposition and even sometimes to the whole literary structure. The grammatical and literary structure tells us little about the underlying fundamental understanding of the world, of the value of interpersonal relations and of the ultimate purpose of human life. Since the conception of righteousness of God is based on the dynamic of a relationship between God and humans, there is an existential basis available for the consideration of how righteousness of God definitely outweighs evil manifested by antagonists to God's authority and sanctity. Close correspondence between the meaning of linguistic and literary forms and truth conditions in which God manifests his power turns our attention to the passages dealing with the effective ways of God's righteousness in favour of the righteous people by subjugating hostile subjects and forces.

The distinction between the passages dealing with God's righteousness and those dealing with human righteousness is of utmost importance, because the concept of the righteousness of God is the origin, ontological norm and the basic model for the concept of human righteousness. Since God is the centre of admiration, reflection and prayer for refuge or deliverance from the enemies, formulaic compositions using synonyms and antonyms is much more characteristic of passages dealing with God's righteousness than in those dealing with human righteousness. The search for the meaning of the root *šdq* and Greek *dike* in relation to God shows that the meaning of the term covers such aspects as God's fidelity to the faithful people, God's steadfast love, saving help and victory against oppressors. Righteousness of God is an expression of God's loving attitude towards individuals, the covenant people and the entire world, an attitude which is based on God's sovereignty and is independent of human norms, knowledge and merit. Righteousness of God means the very best fruits of God's self-revelation and actions among humans. In the final analysis, righteousness of God is the distinctive mark of the Creator and the Redeemer, who is indisputably the beginning and the end of the whole of history. In view of all this, the semantic range of *šdq* vocabulary is extremely broad and yet indefinite. In different contexts it expresses various aspects of one and the same truth about God and of the constant hope of

humans in expectation of manifestation of God's righteousness. The absolute supremacy of God means that God is the only object worthy of returning human righteousness.

2. Interpersonal Communication and the Ways of Literary Representation of Justice in the Bible

It is obvious that in literary structures synonyms and antonyms expressing the concept or symbol of justice help to determine the meaning of individual words. On account of the prevailing expressions in *parallelismus membrorum*, the Hebrew Bible offers a possibility for investigating words according to the principle of semantic fields. Almost all the synonyms and antonyms frequently form parallel phrases or parallel formulas in different literary genres and structures. The frequent combination of synonyms and antonyms in the same syntagma in the form of parallelism confirms the validity of the theory of semantic fields. The limited feasibility of the theory must, however, be complemented by consideration of the context of passages containing the word-stock of the semantic field. In order to determine the meaning of a passage, all grammatical, stylistic and structural elements must be taken into consideration in their correlations and interactions. Representation of truth in literature helps us to penetrate beyond a semantic field of words to a deeper layer of human experience. A comparative literary approach helps to disclose the complex relationships between the reality of the world and life, language, culture, belief and truth. Irena Avsenik Nabergoj explains advantages of literary representations of reality and truth: »Immersing oneself in the nature and purpose of literature shows that all writers try, in the most varied of ways, to depict reality when they choose their subject matter, themes, and motifs from their material, cultural, and spiritual environments and from history, and when they endeavour to show man in his intellectual and spiritual state and in his relations with others« (Avsenik Nabergoj 2013, 208).

The priority of understanding God as person and the supreme authority of law over the cosmic and formalist social dimensions of justice discloses the centrality of the covenant in the Bible. The covenant relationship between God and Israel should not be considered as a formal norm but as a symbol of the close and intimate society of the family, mutual family life and emotional bond of friendship. Existential grounds and the bonds of interpersonal relations automatically include the requirement of faith, hope and love towards God and towards fellow human beings, extended to the sphere of humanity as a whole. The intentions and aims of elementary existential unity and of mutuality of interpersonal relations are beneath and beyond any legal and formal social norm. God manifests his righteousness by nature on the stage of the entire world, and hence it is not dictated by stipulations of the covenant. On the contrary, the righteousness of God is the content of his covenant, the foundation of the inherent principle of mutuality and the ultimate criterion of the attitude of humans towards God and fellow people.

Since God has granted fellowship with him to his people and to all mankind, he is also the only justifiable challenger of the whole world. On this theological ground we may conclude that cosmic, social and personal spheres should not be conceived as separate domains but rather in their organic interaction in relation to fulfilment in love union of persons. Matthew W. Levering deduces from the characteristic teleological biblical conception of interpersonal relations his unifying concept of »natural law,« and concludes: »From a theocentric perspective attuned to human creatureliness, natural law doctrine highlights the teleological attraction of the good, and thereby makes clear that human fulfilment is found in going outside oneself rather than in self-seeking actions« (Levering 2008, 224).

The nature of mutual righteousness between family members means that an intimate relationship is based on unexpected acts of goodness, kindness, righteousness and love and cannot be defined in terms of legal obligations. Given the fact that God as Creator infinitely surpasses humans in strength and power, it is all the more clear that in relation to him mutuality of righteousness cannot be presupposed or automatically expected. It is natural that God expects from humans loyalty, faithfulness and truthfulness towards him and constant mutual kindness in interpersonal relations among people. The only possible reason for the break-up of intimate common life and mutuality of relations is refusal to return to God and to humans acts of goodness, faithfulness and love. Disloyalty is therefore the most reprehensible sin Israel and nations could commit.

Since infidelity, ingratitude and obduracy in interpersonal relations among humans is a permanent state of affairs, the antithesis between God's saving and punitive acts manifests itself as a permanent crisis. When we see God as analogous to a judge in a criminal case it seems to be impossible to attribute both justice and mercy to him. But God has »many rights with respect to His creatures. Thus His mercy may be viewed as His deciding, out of love or compassion, to waive certain rights that He has – not to violate certain obligations that He has« (Hampton 1988, 177). God considers human frailty on the one hand and his final purpose of creation on the other. This helps to explain theologically why God manifests forgiveness and mercy in most situations of his dealing with humans (Lim 2002). The concept of righteousness of God expresses only generally the extent of divine grace, faithfulness and mercy. Hence it is understandable that the concept occurred in a set of related and to a great extent polysemous words that share a common semantic property yet have multiple meanings. It is therefore necessary to consider words that are in any sense related to the same semantic field.

The ideal is not to define the meaning accurately at any price: most often we must be content with only an approximate definition of the notion of God's righteousness. Passages dealing with the righteousness of God show the actional nature of *šdq* and its great semantic range as a part of a larger semantic field. In relation to recipients of God's righteousness the following designations are possible: goodness, fidelity, truthfulness, correctness of God's acts, deliverance, redemptive deeds, victory success, good fortune and mercy. The »negative« reason

for manifestation of righteousness of God shows itself in expression of divine mercy towards transitory mortal and sinful people (cf. Pss 51 and 103). Regarded from God's side, righteousness of God expresses itself as a promise or assurance; seen from the human perspective it is perceived as hope, frequently as hope against hope. There are two main circumstances stimulating hope against hope: firstly, oppression by adversaries; secondly, confronting one's own sinfulness. When oppressed by wicked adversaries, the righteous people hope and beg for deliverance; in cases of affliction caused by their own guilt and the guilt of their father, they beg God to bear with them and proffer them his redemptive grace. Since righteousness of God is by its very nature a redemptive concept, it cannot mean God's judgment according to strict justice. The holier and the more faithful God reveals himself to be, the more the gravity of human sinfulness enters the consciousness of the covenant people. In this relationship God is by definition a merciful redeemer, in spite of the people's sinfulness.

3. Limits of Judicial Symbolism and Polyphonic Representation of Justice in Literature

The most impressive texts dealing with the issue of justice and righteousness in literature, including the Bible, are not explained by words but by themes, motifs, symbols, characters, literary figures and structures. The same is true for all later poets and writers that reveal a profound need to reveal all dimensions of the secret of the human soul in interpersonal communication. Mikhail M. Bakhtin, one of the most influential philosophers of language and literary modes of representation, explained the essential role of dialogue in his influential works: *Toward a Philosophy of the Act*; *Problems of Dostoyevsky's Poetics*; *The Dialogic Imagination*; *Speech Genres and Other Late Essays* (see references). In his *Philosophy of the Act* he acknowledges the uniqueness of one's participation in Being. In interpersonal communication our irreplaceable uniqueness is expressed by means of the uniqueness of the dialogue between persons.

In *The problems of Dostoyevsky's Poetics* Bakhtin introduces three interrelated concepts: the concept of unfinalizable self, the relationship between the self and others, and the polyphony of many voices that speak for an individual or groups. His ideas are based on the fact that truth and justice can be distinguished from untruth and injustice only in mutual engagement and commitment to the context of real-life events. The dialogue between persons creates communication in which individuals hear the voices of others and mutually shape the characters. In *The Dialogic Imagination* Bakhtin defends primacy of context over text, the hybrid nature of language (polyglossia) and the relation between utterances (intertextuality). In his work on speech genres he deals with language as a living dialogue (translinguistics). He indicates that genres exist not merely in language, but rather in communication. Bakhtin acknowledges extra-literary genres and makes the distinction between primary genres that are acceptable in everyday life and secon-

dary genres that are characterized by various types of text, such as legal, scientific, etc.

Bakhtin's views are wholly applicable to our innovation of the ways of literary representations of dimensions of justice in the Bible and in the rest of ancient and of later literature, especially in religious and ethical domains. A genuine dialogue becomes possible where regular conventions are broken or reversed. Insight into the modes of dialogue in literature represents a substantive shift from views on the nature of language and knowledge by rejecting the separation of language and content. The dialogic nature of human communication inspires creation of verbal dialogue or literary representation of reality, especially of dimensions of justice (cf. the book of Job). In order to do justice to literary modes of representation of dimensions of justice one must take all forms of communication into account. Basic literary forms (such as parable, fable, moral tale and story) express unique meaning based on experience and understanding of the world. Colin McGinn states the utmost importance of basic literary forms in literature:

»In reading a novel we have ethical experiences, sometimes quite profound ones, and we reach ethical conclusions, condemning some characters and admiring others. ... Our ethical knowledge is aesthetically mediated. There is a clear interplay between art and ethics in moral education: the artistic and the ethical are processed simultaneously and in complex interpenetrating ways. ...« (McGinn 2007, 174)

Literature aims at a search for symbolic understanding of both meaning and expression of truth and justice through what is regular or irregular in human experience – in literature, world, mind, and word; in the structure of the world, the ordering power of thought, and the articulation of language; in truth, beauty and virtue interact companionship in the search for justice within the healing powers of nature. This explains the range of meaning of »poetic justice« in literature. The scope of poetic justice is to show how justice, law, and literary forms intersect through their conflicting appeals to nature and human nature in order to create logical, ethical, and emotional satisfaction for readers. The demand of satisfaction implies the belief that there must be an intrinsic capacity to distinguish between good and evil. In his study *Poetic Justice and Legal Fictions*, Jonathan Kertzer claims that »there must be some working model of human deeds, desires, powers, virtues, and frailties in order to formulate an authoritative system to judge and regulate conduct« (Kertzer 2010, 71).

Gustave Flaubert expressed his »devotion to justice as the supreme literary value« in his explanation of the »just word« (*le mot juste*). According to Flaubert »the right word appears when the idea is true, but only the right word will express its truth« (Kertzer 2010, 1).¹ Flaubert believes that »language may be not only eloquent and accurate, but just;« ... »when words are beautiful in their precision

¹ Kertzer explains: »*Le mot is juste* when it contributes to a justice of expression, thought and judgment. It permits a fusion of aesthetic and ethical values.« (1–2)

and precise in their beauty, they reveal that the world, the ordering power of the mind, and the structure of language are congruent« (Kertzer, 2). Flaubert praises »art for rendering justice in an unjust world« (Kertzer 2010, 3). The awareness of an intrinsic capacity to distinguish between good and evil implies a healthy awareness of the darker side of human nature, reflected in the deep and the widespread disorder among human beings. There is an evident gap between inclination to good ends and rebellion, between natural and positive law, and between the natural and rational demands of natural law. In our life situation, a clear vision of »the whole truth« comes after a trial of error.

Kertzer states: »Literary justice is defined differently in different historical periods, but traditionally it is associated with the virtue of poetic thought to organize, interpret, and justify the chaotic misrule of experience« (Kertzer 2010, 4). Cultivation of *le mot juste* is, however, often confronted with deception, namely, of an illusory world of one's own devising. »In modernist writing, *le mot juste* is not regarded as an agent of transcendental or platonic insight, but as one of realism. It is 'just' in its ability to do justice to its subject, that is, to touch the world and render the intensity of its physical presence« (Kertzer 2010, 5).² Kertzer continues: »Poetic justice« in literature »assures readers that we can know exactly what characters deserve, because secure knowledge of motives, actions, and responsibilities, as well as faith in the moral standards by which to assess them, are readily available to us.« ... »Poetic justice« makes it possible that readers »agree about what characters deserve and feel satisfied when they are treated appropriately. Even more basically they agree, at least temporarily, about what *is* appropriate so that artistic and moral propriety can sustain each other. Such calculations seem no longer arbitrary, biased, or historically relative, but poetical and just« (Kertzer 2010, 11). The inner appeal of justice raises attention to Kertzer's explanation of the aim of poetic justice in terms of satisfaction:

»As my glance at Shakespearean comedy illustrates, the satisfaction or dissatisfaction of literary justice operates not only as theme but as form and audience response. Satisfaction is therefore a function of genre, which offers an imaginative sanctuary, a privileged space where rule can be legislated, enforced, relaxed, or even dispelled. Genres are characterized by the kind of satisfaction they define and provide, where satisfaction involves a vision of what is just and proper. ... Satisfaction is a matter of fulfilment, sufficiency, completion to exactly the right degree. There is nothing more to be done, because enough has been done, and done properly – the end. We feel satisfied when justice is satisfied, and it is satisfactory when it fulfils its own principles and formal procedures. This ideal may seldom be realized in everyday experience, but one of the joys of literature is that it convinces us at least for as long as we are reading, that we can know

² Kertzer explains further: »This survey shows that the justice of *le mot juste* may be formulated differently, but in each case it relates consciousness to the world by seeking higher forms of accommodation and satisfaction, both of which are implied in the notion of jurisdiction.« (6)

exactly what is sufficient, and be content when it is achieved.« (Kertzer 2010, 14)

4. Conclusion

Justice can be considered a cosmic system, a virtue of social institutions or practices, agreement among parties about common interest, or integral righteousness of persons discerned by intuition. This distinction is fundamental and far-reaching. The article aims at disclosing complementary and contrasting relationships between dimensions of justice in the span between the cosmic, social and personal domains and the way of expressing them in speculative and metaphorical literary terms. The Jewish-Christian understanding of justice in all its aspects goes beyond any formalistic, let alone pragmatist considerations. This understanding is based on grounds of existential interdependence between humans as persons. Biblical beliefs in creation, covenant, and redemption establish connections between family structures and the transcendental social order. Assuming justice as the principal virtue of institutions is supplemented by the belief that every human being has intrinsic value and positive purposes within the human family. God as a Person and humans as persons are authors of law, and therefore our systems have no higher authority or deeper basis than holistic relationships among persons. From this view follows the recognition of the primacy of the moral over the conventional, the personal over the impersonal, the existential over the merely stipulative. Human rights and retribution are equal to and existentially prior to any contract or convention. Our being is both common and unique, dignity belongs to everyone, and all our formal institutions must be held to moral purposes. Jewish-Christian belief assimilates justice to benevolence; the ideal is an association of saints who forego authority over one another and who work selflessly together for one end, the glory of God and salvation of humankind. The dignity of humans deepens understanding of guilt, making it a sickness to heal rather than a wrong to punish. Based on this belief, literary representations of dimensions of justice in actions transcend the force of »poetic justice« by correlating justice with compassion, love, and forgiveness.

References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre–Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. *Synthesis Philosophica* 28, 1–2:195–210.
- — —. 2014. Semantika resničnosti in esence v Svetem pismu [Semantics of Reality and Truth in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 74, 1:29–39.
- Bakhtin, Mikhail M.** (1981) 2011. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist; trans. Caril Emerson and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- — —. (1984) 2011. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. Caryl Emerson; introd. Wayne C. Booth. Theory and History of Literature 8. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- — —. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Trans. Vern W. McGee; ed. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press. Reprint 2010.
- — —. (1993) 1999. *Toward a Philosophy of the Act*. Trans. and notes Vadim Liapunov; ed. Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- Hampton, Jean, and Jeffrie G. Murphy.** 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. OBO 76. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- — —. 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki [Comparative Scrutiny of the Concept of Justice in Antiquity]. *Edinost in dialog: Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* [Unity and Dialogue: Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue] 69, 1–2:17–31.
- — —. 2014. Punishment. *Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics*, 167–174. Vol. 2. Ed. Robert Brawley. New York: Oxford University Press.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Lim, Johnson T. K.** 2002. *Grace in the Midst of Judgment: Grappling with Genesis 1–11*. BZAW 314. Berlin: De Gruyter.
- McGinn, Colin.** 2007. *Ethics, Evil and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.

Irena Avsenik Nabergoj

Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji

Povzetek: Namen članka je, prikazati temeljno posebnost svetopisemske narativne poetike. Vse literarne vrste in zvrsti literature nastajajo na podlagi neke življenjske zgodbe. Zgodba je lahko osebna, lahko je to zgodba naroda ali celotnega človeštva oziroma vesolja. Pesniki in pisatelji v zgodbah prikazujejo resničnost in resnico človekove samopodobe in njegovih odnosov v razmerju do sveta, do človeka in do transcendence. Vodi jih želja po spoznanju resnice; pogosto naravnost povedo, da se čutijo notranje, tudi brezpogojno zavezani resnici. S tem se do skrajnosti izostri najtežji vidik resničnosti in resnice: vprašanje etike. Ko eksperiment resnice ni nevtrarno razglabljanje na konceptualni in na sistemski ravni, ampak se dogaja v konfliktnih situacijah osebnega in družbenega življenja, postane zgodba, ki je po vseh kriterijih resnična. Intenzivnost doživljanja konkretnih življenjskih zgodb daje nešteto možnosti za literarno ustvarjanje s posnemanjem, z iskanjem analogije in tipologije in s težnjo po preseganju dosedanjih modelov. Za razumevanje pomenske razsežnosti koncepta resnice pa ni dovolj analiza strukture literarnega dela, ki v marsičem spominja na nekatere podobnosti v zunajbiblični literaturi od antike do danes. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima svetopisemsko literarno besedilo svoje mesto v kanonu Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti literarna besedila Svetega pisma razlagali v simbolnem, pogosto alegoričnem smislu.

Ključne besede: resničnost, resnica, pripoved, poetična pripoved, zgodovina in fikcija, simbol, alegorija, kanon

Abstract: **Reality and Truth in the Poetics of Biblical Narrative and Its Interpretation**

The aim of the article is to present the fundamental peculiarity of biblical narrative poetics. All genres of literature are born on the basis of some sort of life story. This story can be personal, but it can also be a story about a nation, mankind, or the universe as a whole. It is through stories that poets and writers show the reality and truth of man's self-conception and his relations to the world, to mankind and to the transcendental. They are guided by the desire to recognize the truth, and often they state directly that they are internally and also unconditionally subject to the truth. With this insight we zero in on the most difficult aspect of reality and truth: the question of ethics. Whenever the

test of truth is not a neutral consideration at the conceptual and systematic level, it plays itself out in the conflicting situations of personal and social life, thereby becoming a story that is true in all its criteria. The intensity of experience of specific life stories, however, provides countless possibilities for literary creation through imitation, searching for analogy or typology, and tends to go beyond pre-existing models. To understand the dimensions of the meaning of the concept of truth, it is not enough to analyze the structure of the poem, which in some respects resembles that in non-biblical literature from antiquity to the present. 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.

Key words: reality, truth, narrative, poetic narrative, history and fiction, symbol, allegory, canon

V Svetem pismu imajo pripovedi posebno odlično mesto. »Zgodbe« Svetega pisma so od nekdaj pa vse do danes vsestransko vplivale na življenje, na miselnost in na ustvarjalnost ljudi. Pripovedi so nastale kot produkt delovanja oseb ali karakterjev v njihovi komunikaciji. Njihova bistvena značilnost so odnosi med pripovedjo in aktivnostjo, med reprezentacijo in komunikacijo. Pripovedi živo prikazujejo, kaj se je zgodilo, kaj bi se lahko zgodilo in kaj se po naših pričakovanjih lahko zgodi v prihodnosti. To so torej temeljne resničnosti človekovega življenja, zato sta v sestavi zgodbe enako pomembna življenjska zgodba in način njene reprezentacije. Gregory Currie v svoji odmevni knjigi *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories* (2010) meni, da so literarne pripovedi artefakti posebne vrste. So intencionalne reprezentacije, ki izpolnjujejo svojo vlogo pripovedovanja zgodb z manifestiranjem intenc njihovih pisateljev. Veliko užitka v narativni komunikaciji naj bi bilo odvisnega od globoko zakoreninjenih in zgodaj razvitih tendenc v človeškem bitju po imitiranju in po skupni pozornosti. Imitacija se tako pokaže kot ključ do razumevanja pomembnih literarnih prijemov. Gregory Currie v svoji knjigi izpostavi glavne značilnosti literarne pripovedi: angažiranost v komunikaciji nastopajočih karakterjev; način, kako je njihovo delovanje prikazano, da vzbuja empatijo; izražanje motivov in stališč, ko delujejo v življenjskih situacijah. V predgovoru piše o razmerju med dejanskim in možnim dogajanjem v reprezentaciji zgodb:

»Pripovedovalci zgodb so odkrili načine za odpiranje drugih vrat do zgolj možnega z oblikovanjem svojih zgodb na načine, ki nas spodbujajo, da nanje odgovorimo iz neraziskane, včasih razburljive, včasih vznemirljive perspektive. Zgodbe nam dajejo alternative k resničnosti, pa tudi alternativne načine odgovora na te alternative.« (Currie 2010, v)

Avtor meni, da je to odvisno od edinstvene sposobnosti ljudi, ki jo imenuje »udeleženosť v čustveni pozornosti«, in pove: »Udeleženi smo v čustvih, ne samo v smislu tega, kar se je nekoč zgodilo tako, da je v istem čustvenem stanju, ampak v smislu izkušnje, vrednotenja naših čustvenih stanj kot udeleženi.« (v) Razumljivi-

vo torej, da »pripoved« zadeva velik krog disciplin: zgodovino, fikcijo, literarne oblike, jezik, komunikacijo, spomin, osebnostna vprašanja, psihiatrijo (vi).

David Jasper je v svojem članku o literarnem branju Svetega pisma zapisal, da literarno branje Svetega pisma ravno v biblični kritiki ni bilo vedno dovolj upoštevano: »V tem kratkem uvodu spomnimo na to, da je bilo Sveto pismo kot celota in v svojih specifičnih literarnih elementih in žanrih nenehno v interakciji z zahodno literaturo, celo znotraj svojih teoloških namenov, in je bilo temeljni vir »literarnega branja« in kritičnih pristopov, ki jih je biblična kritika sama pogosto zemarjala, predvsem v zadnjih dveh stoletjih.« (Jasper 2010, 22) V vrednotenju različnih pristopov k interpretaciji Svetega pisma Jasper meni, da je v interpretaciji treba izhajati bolj iz besedila samega kakor pa iz konteksta: »Ko se osredotočamo bolj na *tekst* kakor na *kontekst*, literarna branja Svetega pisma hočejo preseči hermenevtični problem o »dveh horizontih«, to je vrzel med starim besedilom in sodobnim bralcem. Ko se osredotočimo na literarne kvalitete svetopisemskih besedil, se bralec bolj neposredno sreča z njihovo močjo in skrivnostjo. Tako kot vsa velika besedila literature, jih vidimo kot zgodovinska *in* sodobna, kot tista, ki živijo znotraj zgodovine.« (27)

V zadnjih desetletjih je nastalo več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1985, Parker 1989, Fokkelman 1981–1993, Fokkelman 1991, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. Nekatere študije obravnavajo vpliv Svetega pisma v kulturi v širšem smislu: Dobschutz 1914 in 2012, Sivan in Paul 1973, Sawyer 2006, Klauck idr. 2009–. Dragocen je zbornik o interakciji med judovstvom in krščanstvom v zgodovini, religiji, umetnosti in v literaturi: Poorthuis, Schwartz in Turner 2009. Pomembne pa so tudi nekatere novejšje študije o etiki v literaturi na splošno: Singer in Singer 2005, Pojman in Vaughn 2011.

1. Značilnosti svetopisemske pripovedi

Pripovedi o svetopisemskih zgodovinskih dogodkih zahtevajo posebne premisleke glede razmerja med zgodovinskimi dejstvi, sporočilnim namenom in literarno reprezentacijo dogodkov. O tem temeljnem vprašanju je V. Philips Long napisal knjigo *The Art of Biblical History* (1994). Relevantno je njegovo stališče, da je poleg presoje o zgodovinskem ozadju za razumevanje pomena besedila potrebna presoja notranje koherentnosti besedila: »Ko verjamemo, da imamo neki občutek o tem, kaj ugotavlja zgodovinska resnica, ki jo predstavlja svetopisemski pričevalec, je naš naslednji korak, da preverimo zanesljivost teh ugotovitev tako, da jih podvržemo dvojnemu preverjanju. Prvič, ali je pričevanje notranje skladno? Drugič, ali se te ugotovitve ujemajo s tem, k čemur nas drugi viri in dokazi vodijo, da verjamemo v njihovo resničnost? Ker je naše težišče na svetopisemskem pričevanju, bodo nekateri razlagalci raje verjeli pričevalcem, medtem ko jim drugi ne bodo. V vsakem primeru velja: ko bomo preverili naše pričevanje glede notranje in zunanje skladnosti, bomo morda sposobni potrditi ali zavreči naše začetne sodbe.« (Long 1994, 185)

Ciljni literarni pristop k svetopisemskim in sploh literarnim besedilom se začne z vrednotenjem večpomenskosti besede na ravni jezika. Garth L. Hallett v svoji knjigi *Language and Truth* (1988) razkriva vse razsežnosti resnice, ki si jih lahko predstavljamo glede na svojo bivanjsko in kognitivno izkušnjo. V predgovoru pravi: »Preiskovanje koncepta *resnično* (true) deskriptivno in normativno, v širini in globini, me bo vodilo do tega, da bom govoril o medsebojnem delovanju med besedami, mislimi, rečmi; o uprizoritvah, izjavah, kognitivnih primerjavah, sekundarnih čutih in figurativnih izrazih; o empiričnem, trans-empiričnem, moralnem in vrednostnem diskurzu. Toliko bom govoril o jeziku in njegovem delovanju, kot bom govoril o resnici; od tod naslov.« (Hallett 1988, vii)¹ Tako kakor so posamezni jezikovni elementi lahko namenjeni tudi izražanju nadempiričnih in sintetičnih izkušenj, se »takšna intertekstualna igra večkrat zgodi v hebrejskem Svetem pismu s prevzemanjem njegovih ločenih elementov za neko mobilno, nepredvidljivo enoto« (Alter 1987, 14). Alter v uvodu k Stari zavezi v monumentalnem zborniku *The Literary Guide to the Bible* pravi: »Pisatelji postavljajo skupaj besede v nekem všečnem redu zato, ker red ugaja, a tudi, zelo pogosto, ker jim red pomaga po-
žlahtniti pomene, narediti pomene bolj spomina vredne, bolj zadovoljivo kompleksne, tako da tisto, kar je bolj izoblikovano v jeziku, lahko močnejše pritegne svet dogodkov, vrednot, človeških in božanskih ciljev.« (Alter 1987, 15)

V svoji knjigi *The Art of Biblical Narrative* ponuja Alter zelo inovativen pogled na hebrejsko Biblijo z literarnega vidika; prikaže jo z vidika tehnike ponavljanj, kontrastov, razvoja karakterjev idr. V knjigi jasno izrazi svoje vrednotenje biblične pripovedi: »Moj pristop se razlikuje od pristopa novih naratologov po občutku, da je pomembno iti naprej od analize formalnih struktur v globlje razumevanje vrednot, moralne vizije, ki je utelešena v določeni vrsti pripovedi.« (Alter 1981, x) Alter zelo posrečeno opredeli interakcijo med naracijo in spoznanjem v biblični pripovedi:

Ta nepozabno ponazarja, kako nas prijetna igra fikcije v Bibliji prestavlja v notranje območje kompleksnega spoznanja o človekovi naravi, o božjih namenih in močnih, a včasih konfuznih nitih, ki povezujejo oboje. Dovršena umetelnost zgodbe vključuje izdelano in domiselno rabo večine večjih tehnik biblične pripovedi, ki smo jih upoštevali v tej študiji: postavljanje tematskih ključnih besed; ponavljanje motivov; subtilno opredelitev karakterja, odnosov in motivov, večinoma z rabo dialoga; rabo, predvsem v dialogu, dobesednega ponavljanja, z majhnimi, a pomembnimi spremembami, ki jih dialog uvaja; pripovedovalčeve premike od strateškega in sugestivnega zadrževanja komentarja do občasnih samozavestnih in vsevednih pregledov; uporabo virov, s katerimi bi zajeli večplastno naravo fikcijskega subjekta. (176)

V knjigi *The Art of Biblical Poetry*, eni najzanimivejših študij o poetični tehniki, v kateri avtor bralcu omogoči, da doživi lepoto in čudež svetopisemske poezije,

¹ Jezikovna in retorična analiza nekaterih besedil torej ne posreduje samo poglobljenega razumevanja pomembnih vidikov skladnje, temveč tudi pomembne uvide v strukturo in v interpretacijo bibličnih besedil (Miller 1996).

prikaže Alter interakcijo med jezikom in poetičnimi izraznimi sredstvi vse do muzikalčnosti in konča takole:

Seveda nikoli ne bomo znova slišali teh pesmi točno tako, kakor so jih slišali nekoč v starem Izraelu. Toda napor, da postavimo ob stran literarne in religijske predsodke in v okviru biblične poetike na novo odkrijemo, kar moremo, je v veliki meri zagotovljen. Tudi omejen uspeh v prizadevanju za ponovno odkritje nam mora pomagati, da si bolj popolno prisvojimo izjemno moč teh antičnih pesmi, zamotane bistvene vezi med poetičnimi sredstvi in religiozno vizijo pesnikov ter ključno mesto korpusa bibličnega pesništva v kompleksni rasti zahodne literarne tradicije. (Alter 1985, 214)

Z literarno obliko pripovedi se je zelo intenzivno ukvarjal izraelski literarni teoretik Meir Sternberg. V svoji izjemni in obsežni knjigi *The Poetics of Biblical Narrative* je razkril teoretične osnove svetopisemskih besedil in prikazal Sveto pismo kot delo, ki manifestira visoko prefinjeno in uspešno pripovedno poetiko. Po vzoru literarnega načina predstavljanja resničnosti pri Erichu Auerbachu zelo poglobljeno razlaga svoje poglede o vlogi literarnih oblik prikaza zgodovinskih situacij, ki so razvidne iz starozaveznih zgodb. Njegov kredo je: »V nasprotju s tem, kar predpostavljajo nekateri novejši poskusi »literarne« analize, oblika nima nobene vrednosti ali pomena ločeno od komunikativne (historične, ideološke, estetske) funkcije.« (Sternberg 1987, xii) Posebno pozornost posveča biblični značilnosti božje vsevednosti in v zvezi s tem pravi:

Biblija zaradi tega predpostavlja pripovedovalca s tako svobodnim gibanjem skozi čas in prostor, javno in zasebno sfero, da svoje dramatizacije obleče z avtoriteto vsevednosti, ki je enaka vsevednosti Boga. /.../ Ne glede na to, ali razlagalci verujejo ali ne, ne morejo doseči pravega pomena pripovedi, če ne prevzamejo lastne vsevednosti pripovedovalca kot institucionalno dejstvo in njegovo dokazovanje božje vsevednosti kot utemeljeno načelo. (90)

Med novejšimi študijami o interakciji med kulturnimi, verskimi in literarnimi tradicijami in končno strukturo bibličnega besedila v kanonu velja omeniti knjigo *Leviticus as Literature* (2000) priznane antropologinje Mary Douglas. Avtorica v tej zelo kompleksni knjigi različnih verskih predpisov in razlag vidi literarno umetnino, ki v religioznih strukturah poudarja resnico o božji pravičnosti in usmiljenju.

Izjemen pomen Svetega pisma za razvoj evropske in svetovne kulture je razlog za izjemno zanimanje za svetopisemske motive in vsebine pri umetnikih od antike do danes. Literarnih interpretacij posameznih svetopisemskih karakterjev, motivov in vsebin je zelo veliko. Odmevnost svetopisemskih besedil v literarni interpretaciji je prikazana v nekaterih ciljnih študijah. Tu navajam samo nekatere novejše: Weiss 1984, Kamin 1991, Oražem 1996, Krašovec 1998, Kvam 1999, Lang 2009, McAuliffe 2010, Barton 2010, Verheyden 2013, Sekine 2014. Od leta 2009 dalje izhaja edinstveno delo zveze biblicistov in drugih izvedencev svetopisemskih izročil v interpretaciji Svetega pisma z naslovom *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Predvidenih je trideset leksikonskih zvezkov, doslej jih je izšlo že deset (Klauck idr. 2009–). Stephen D. Benin končuje svoj članek o iskanju resnice v Sve-

tem pismu pri judovskih in krščanskih razlagalcih v srednjem veku z mislijo: »Tako Judje kot kristjani so verovali, da so podedovali besedilo, ki je večno veljavno in ki lahko razodene resnico tistim, ki so jo vneto iskali. Toda iskanje resnice se nikoli ne konča, zato so strokovnjaki vsake generacije čutili potrebo, da so se raziskovanja lotili zase.« (Benin 2010, 26) John Barton daje podobno oceno v zvezi s temeljnim vprašanjem, kaj Sveto pismo pomeni: »Na to vprašanje nikoli ni mogoče odgovoriti enkrat za vselej, ne zato, ker bi se Sveto pismo spreminjalo, ampak zato, ker sta za dožemanje pomena potrebna dva: besedilo in njegov razlagalec. V vsaki dobi razlagalci postavljajo različna vprašanja, tako pa se pojavljajo različni vidiki pomena besedila. Namen interpretacije, v nasprotju z raziskovanjem, se že v načelu nikoli ne konča.« (Barton 2010, 1)

2. **Recepcija resničnosti in resnice v svetopisemski literaturi in v judovskem filozofskem diskurzu**

Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja religiozne in svetne kulturne zgodovine je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in v sinhronem preseku gradiva, ki je na voljo. Splošno primerjalno načelo je v 20. stoletju močno spodbudilo raziskovanje svetopisemskih besedil in izraelske kulture v odnosu do kultur starega Bližnjega vzhoda. Primerjalne študije pa so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali posamezne prvine podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, kakor jih zasledujejo avtorji. Zato nekateri zgodovinarji, raziskovalci fenomena religije in teologi upravičeno poudarjajo, da je podobnosti in razlike, skupne značilnosti in posebnosti mogoče spoznati šele na podlagi celote gradiva, ki nam je na voljo. (Kitchen 2003) Pogosto se pokaže, da je temeljno sporočilo kljub skupnemu izvoru izročila in kulturnega okolja, ki je izoblikovalo skupne kulturne oblike, v celoti novih stvaritev bistveno različno. Pisatelji – pa tudi njihovi razlagalci – namreč ne izbirajo samo posameznih pojmov, besednih zvez in umetnih struktur, temveč v svoje pripovedi in analize vnašajo tudi svoje vrojene ideje in vnaprej določene sodbe.

Primerjave med kulturnim okoljem in tradicijo in razsežnostmi reprezentacije resničnosti in resnice v literaturi kažejo podobnosti in razlike. Personalistična in preroška usmerjenost hebrejske religije ima za posledico, da je težišče vedno na odnosih v razmerju med Bogom in ljudmi, to pa odpira pereča moralna vprašanja. Ta orientacija po definiciji vključuje antitetični način dožemanja etičnih vprašanj. K. van der Toorn ugotavlja: »Že sam nastanek antitetičnega modela v Izraelu kaže na razdaljo, ki je Izrael ločila od Mezopotamije.« (Toorn 1985, 114) Personalistično podlago hebrejske religije je v novejšem obdobju značilno označil Martin Buber s svojo osrednjo tezo, da resničnost in resnica prideta do veljave v zavesti edinstvenosti človekove osebe, to pa se kaže v osebni dialogu. Maurice Friedman v svojem vrednotenju Bubrove razlage »večnega Ti« ugotavlja, da Buber v hebrejski

religiji vidi edinstvenost v živetem dialogu. »Večni Ti« pa ni izraz za Boga v metafizičnem smislu, temveč »za naš edinstveni dialog z Absolutnim, ki ga ni mogoče spoznati samega na sebi« (Friedman 1984, 369).

Aktualnost konceptov resničnosti in resnice v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji je spodbudila veliko število mislecev, filozofov in teologov k primerjalnemu diskurzu o ontoloških, o kognitivnih in o etičnih vidikih recepcije resničnosti in resnice v Svetem pismu, v judovstvu in v krščanstvu. Tu se omejujem na filozofski diskurz judovskega filozofa Solomona Maimona (1953–1800), ki v svojih delih vprašanje resničnosti in resnice postavlja v središče.

Za zelo bogato judovsko hermenevtiko razsežnosti resničnosti in resnice je značilno iskanje enotnega načela in celovitosti dojemanja resničnosti. V filozofski tradiciji prizadevanje za racionalnost ni ločeno od intuitivnega dojemanja resničnosti. Dojemanje objektivne in subjektivne resničnosti je osrednja tema judovskega filozofa Solomona Maimona, ki se v temeljnih pogledih opira na vélikega judovskega filozofa Maimonida iz 12. stoletja (1135–1204). Maimon svojo razlago razsežnosti koncepta resničnosti in resnice razvija primerjalno in tako dokaj jasno pokaže, kje so glavni poudarki. V pogostem sklicevanju na Kantove poskuse racionalne razlage »stvari same na sebi« (*Ding an sich*) izpostavi judovsko tradicijo verovanja, da naše spoznavanje ni vedno vezano na razmerje med obliko in materijo. Ker je Bog čisti um (*intellectus, ens intelligens* in *ens intelligibile*), smo sposobni dojemati resničnost in resnico neposredno, neodvisno od kategorije časa in prostora. Maimon pa se zaveda, da smo državljani dveh svetov. Po eni strani smo sposobni »čistega spoznanja in čistega hrepenenja« in s tem presegamo prostor in čas svojega bivanja, po drugi strani smo vpeti v »eksistenco« empiričnega sveta. Spoznanje in hrepenenje v odnosu do nekega določenega predmeta človeka omejuje in zaslužnjuje, »višje spoznanje in višje hrepenenje« pa ga dvigata onkraj vsake kontingentne forme, ker je kognitivni impulz notranje povezan z impulzom hrepenenja, »kognitivni impulz« pa je sam v sebi namen.

To spoznanje je temelj za Maimonovo teorijo etike interakcije »materialnega« impulza, ki je odvisen od pogojev čutnega sveta in se lahko uresničuje le znotraj časa, »kognitivni impulz« pa deluje brez odnosa do časa. Bergman pravi: »Bistvena značilnost resnice je splošna veljavnost spoznanja. To postavlja vprašanje, ali je kognitivni impulz edini impulz, ki teži po splošni veljavnosti, ali pa obstajajo še kakšni drugi takšni impulzi. Zdi se, da je eden takšen impulz, ki zahteva univerzalno veljavnost, etičen impulz, čut za etično obveznost.« (Bergman 1967, 183) Za človekovo dojemanje in vrednotenje življenja je zelo pomembno vprašanje, ali zares obstaja resničnost, kakor je »etični impulz« z zavestjo zavezanosti moralnemu načinu življenja. Kako je to mogoče dokazati? Maimon vidi dokaz v človekovi zavesti in povezuje izkušnjo o vnemi za resnico z izkušnjo o vnemi za delovanje iz občutka dolžnosti. V obeh vidi splošno veljavnost: vse resnice so resnice za vsako racionalno bitje in vse dolžnosti so dolžnosti za vsako racionalno bitje (184).

Maimon ima človekovo sposobnost hrepenenja za dejstvo, ker ga povezuje z objektivno resničnostjo višje kognitivne sposobnosti. Kognitivni impulz je zgled, v

katerem se sposobnost hrepenenja določa *a priori*. Bergman ugotavlja: »Maimon je problem resničnosti višje sposobnosti hrepenenja razrešil s tem, da je kognitivno sposobnost jasno opredelil kot *primer* višje sposobnosti hrepenenja. Z drugimi besedami, impulz obveznosti obstaja, ker obstaja *impulz resnice*, to pa je samo po sebi impulz obveznosti. /.../ Maimon se zadovoljuje z neposredno intuicijo – prizadevanje za resnico je obveznost; impulz za resnico je impulz obveznosti; *obveznost* je *dejstvo*.« (Bergman 1967, 185) Na tej točki se postavlja vprašanje vloge človekove volje. V svojem delu *Kritische Untersuchungen* iz leta 1797 Maimon doktrino o brezčasnosti mišljenja dokazuje s svobodo »čiste« volje. Bergman ugotavlja:

Maimon gre dalje in pravi, da je volja, ki jo določa višja sposobnost hrepenenja, svobodna, ker je ne določajo objekti, ki so dani *a posteriori*, ampak se določa *a priori* z razumsko obliko, ki deluje skladno z lastnimi zakoni, ki niso odvisni od objektov. Ta »čista« volja ima splošno veljavo, ker intelektualna forma subjekta *na splošno* poseduje splošno veljavnost v odnosu do vseh posameznih subjektov, to pa velja tudi za voljo, ki jo ta določa. (Bergman 1967, 186)

Razum na čisto voljo deluje prek čustev, ki so neodvisna od objektov. Ker pa so vsi človekovi motivi vezani na čustva, Maimon razlikuje med nižjimi in višjimi čustvi, se pravi: med čustvi, ki so odvisna od stvari, in čustvi, ki ne zadevajo objektov, temveč obliko. Bergman razlaga:

Vsaka uresničitev *a priori* oblike, kot so resnica, lepota in krepost, se povezuje s prijetnim občutkom. Človek želi utelesiti čisto obliko v materiji na svetu in obdržati pred seboj oblike in reprezentacije, ker mu ta uresničitev objektov njegove intuicije daje čisto zadovoljstvo. Njegove oči dviga k višjemu območju eksistence. Ta prijetni občutek, ki ga sproža spoznanje resnice ali materialno utelešenje čiste oblike v materiji, znanosti, umetnosti ali delovanju, ni odvisen od časa ali kakšnega določenega pogoja kakršnegakoli subjekta ali od zunanjih okoliščin. Veselje spoznanja ne izhaja iz temperamenta, tudi ne iz spoznanega objekta; občutek je tisto, kar ima *universalno veljavo*, ki ni podvržena niti spremembi niti povzdigovanju. /.../ Čiste volje ne določajo naravni zakoni, ampak je *a priori*. Ta določitev ni vzročna; njena osnova ni zunaj volje, temveč je neločljiv del njenega bistva. (Bergman 1967, 190)

Etični ideali so odvisni od človekove razpetosti med nižjim snovnim svetom in višjim svetom, v katerem vlada razum. Etičen ideal je popoln moder človek. Najvišji etični ideal in sploh najvišje dobro sta zajeta v pravilu, da se je treba držati resnice (Bergman 1967, 208). Če je svet racionalen in ni protislovja med človekovo čisto višjo kognitivno sposobnostjo in njegovo nižjo sposobnostjo, ki je vezana na čas, pomeni, da odsotnost protislovja omogoča postavko o višjem bitju, torej koncept resničnega Boga, neskončno popolnega Bitja (272–276).

Noetika Solomona Maimona temelji na predpostavki duševno-telesne enosti človeka; priznava človekovo sposobnost neposrednega uvida. Za človeški razum in za njegovo hrepenenje po spoznanju je sprejemljivo le tisto, kar je razvidno. Robert Petkovšek je v svoji študiji o noetiki Frana Kovačiča pokazal, da je ontološki temelj noetike značilen tudi za »zmerni realizem« novotomizma, ki ga je med dru-

gimi razvijal slovenski filozof Fran Kovačič (1867–1939), toda Petkovšek njegova izvajanja v marsičem izpopolni z bolj poglobljeno in jasnejšo razlago in sklene: »Izvestna resnica je razvidna resnica ... Najvišje gibalno iskanje resnice je resnica sama, ki je umu zadostno razvidna. Um po naravi teži k resnici in se ne umiri, dokler je ne doseže. K pritrditvi ga ne more prisiliti nič drugega kakor razvidnost in jasnost resnice same. Zato je umska pritrditev utemeljena le, če temelji na resnici ... Če razvidnost resnice ni obenem samorazvidnost, ne moremo govoriti o temeljnih resnicah. Samorazvidnost je bistvena lastnost temeljnih resnic.« (Petkovšek 2007, 205)

Vprašanja vloge človekovega razuma, volje in vere se dotika tudi Branko Klun. V svoji razpravi o tem vprašanju razlikuje tri ravni razuma ali racionalnosti: instrumentalni razum, etični razum in »višji« razum in sklene: »Šele ob nenehnem dialogu z razumom in ob doseganju osnovne človeškosti lahko vera verodostojno pričuje za presežni *logos* in apelira na višji razum. Toda kakor vemo, to pričevanje ni v prvi vrsti pripovedovalne narave, temveč zahteva celovito življenjsko pričevanje. Ali kakor bi rekel Avguštin, zadnje besede nima spoznanje resnice, temveč izvrševanje, »delanje resnice« (*veritatem facere*).« (Klun 2013, 505) Tu se Klun navezuje na začetek desete knjige Avguštinovih *Izpovedi*, ki ga z dobrimi razlogi navajam: »*Glej, resnico si ljubil. Zakaj kdor dela po resnici, pride k luči. Jaz hočem delati po resnici v svojem srcu, z izpovedjo pred teboj, po resnici v moji knjigi, z izpovedjo pred mojimi pričami.*« (prevod Sovrè in Gantar 1984, 195)

3. Recepcija resničnosti in resnice v primerjalni hermenevtiki

Osnovni vir judovske filozofije, teologije in sploh religije je Sveto pismo Stare zaveze. Na Staro zavezo se opirata zelo bogata judovska intertestamentarna in poznejša literatura: grški in aramejski prevodi Svetega pisma, mišna, talmud, apokrif, midraši in druga besedila so nastajala večinoma v judovski diaspori v okviru helenistične kulture, ki sta jo prepojili grška miselnost in kultura. V tem položaju so bili Judje pogosto v konfliktu s prevladujočo grško kulturo. Judom pa ni šlo samo za preživetje, temveč za iskanje argumentov, da judovska religija tudi v »tujem« kulturnem ambientu najde ustrezne načine posredovanja spoznanja o resničnosti in resnici. Tu se omejujem na biblicista in religijskega analitika Karla Mateja Woschitz, ki je razvil samobitno hermenevtiko svetopisemskih in drugih judovskih spisov.

V svoji zelo obsežni študiji z glavnim naslovom *Parabiblica* Karl M. Woschitz analizira vsa pomembnejša dela intertestamentarne literature, razlaga pluralizem judovske eksegeze Svetega pisma, pestro rabo literarnih vrst in zvrsti, predvsem pa opozori, kaj je bilo za Jude najpomembnejše: »V spopadu mnenj gre za zahtevo po resnici. Osrednje vprašanje, ki se postavlja, je, kako je mogoče judovske tradicije znotraj grških miselnih kategorij povezovalno utrditi in obvarovati zahtevo po resnici v razodetju.« (Woschitz 2005, 7) Govorimo o »religiozni resnici«, ki jo Judje posredujejo v živem dinamizmu interpretacije Svetega pisma in izročila:

»Judovstvo je eksegetska religija s Svetim pismom. Veliko referenčno povezavo religijske identitete sestavljajo Tora in tradicija, v okviru tega referenčnega okvira pojmi, usmeritve, podobe, simboli in pripovedi šele dobijo svoj smisel.« (8)

Nova zaveza dopolnjuje Staro zavezo v vseh dimenzijah osredotočenja na osebne odnose v razmerju do Boga in do človeka. Glede problematike koncepta resnice je najbolj znano mesto Pilatovo vprašanje med zasliševanjem Jezusa: »Kaj je resnica?« (Jn 18,38) Pilat to vprašanje postavi v sodnem postopku, ki so ga zahtevali Judje z obtožbo, da se Jezus razglaša za kralja in s tem ogroža cesarjevo oblast. Jezusa najprej sprašuje: »Si ti judovski kralj?« (Jn 18,33) Jezus prizna svoj status kralja z razlago, ki Pilatu ni mogla biti razumljiva: »Ti praviš: kralj sem. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas.« (Jn 18,37)² Na Pilatovo vprašanje »Kaj je resnica?« Jezus ni imel več priložnosti za odgovor. Celotni Janezov evangelij pa je tako izrazito osredotočen na utelešenje božje Besede, da Jezusovega pričevanja za resnico ni mogoče razlagati drugače kakor v odnosu do Jezusove božanske osebnosti: z nesporno božansko avtoriteto osebno »pričuje za resnico«, ki zahteva odločitev. Karl Woschitz jasno razloži to specifiko razumevanja koncepta resnice v povezavi s konceptom kraljestva: »Drugi pojem je pojem resnice (*alêtheia*), ki se v svojem odnosu do Kristusa ne razkriva filozofsko ali spoznavnoteoretsko, ne kot Kaj, ampak kot Kdo, kot Jezus v osebi, kot ›Jaz sem‹ (14,6).« (Woschitz 2012, 486)

Pilatovo skeptično vprašanje: »Kaj je resnica?« in Jezusova razlaga njegove vloge kot pričevalca za resnico v absolutnem smislu simbolizirata vse vrste nasprotij v razumevanju resnice. Jezusovo pričevanje za resnico do skrajnosti zaostri antitezo med svetom dejstev in svetom resnice o nad-materialnem božjem redu, med avtoriteto formalne oblasti in avtoriteto Mesija, ki prihaja z božjimi pooblastili. Ostrina te alternative v okviru Stare zaveze spominja na ostrino spopada med Mojzesovim pričevanjem za absolutno božjo avtoriteto in faraonom, ki se oklepa svoje lastne formalne oblasti (2 Mz 3–15). Vsa tovrstna nasprotja zadevajo možnosti, meje in smisel človekovega življenja. Jezusovo pričevanje za resnico pomeni, da samo v sprejetju njegovega pričevanja za človeka obstaja možnost bivanja in smisla. Karl Woschitz razlaga: »Vprašanje po smislu je treba enačiti z vprašanjem po resnici, ki življenje nosi in za življenje daje pooblastila. Tako ima vprašanje resnice, ki ga postavlja vprašanje o smislu, eksistencialno razsežnost, ali človek resničnost svojega življenja razume in prestane.« (Woschitz 2012, 487) Pereče človekovo iskanje smisla življenja v Svetem pismu Nove zaveze zadeva tudi druge temeljne koncepte, še prav posebej koncept upanja (*elpís*). Karl Woschitz v sklepu svoje monumentalne študije o tem konceptu ugotavlja: »V nasprotju z grškim načinom gledanja na *elpís* kot predvidevanje iz resničnosti, ki je dostopna, Pavel upanje – nasproti videzu obstoječe resničnosti – opredeljuje kot zaupanje v Boga, ki oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni (Rim 8,24sl.; 4,17sl.).« (Woschitz 1979, 764)³

² Podobno velja za nasprotja v razlagi znamenj, kakor so sanje. Egipčanski Jožef jih, na primer, razume kot božje znamenje, ki ne dopušča manipulacije, njegovi bratje pa Jožefove sanje samovoljno povezujejo s svojim položajem in se čutijo ogrožene vse do konca, ko postanejo priče uresničitve njegovih sanj (1 Mz 37–50).

³ Karl Woschitz se razumevanja resničnosti in resnice dotika še v nekaterih drugih delih: *Erneuerung aus*

4. Sklep

Glavni preizkus za pesnike, pisatelje, dramatike, filozofe in teologe je človekova vpetost med objektivne resničnosti sveta in naravni zakon ter med objektivno in duhovno doživljanje pomena življenja in zgodovine, predvsem pa pričakovanje prihodnosti. Zato je načelo posnemanja (*mimesis*) od antike dalje temeljno vodilo umetnosti vseh vrst, v veliki meri pa to načelo velja tudi kot merilo človekove praktične modrosti. Ko pesniki in pisatelji želijo prikazati harmonijo in konflikte v človekovem subjektivnem doživljanju, načelo posnemanja presežejo z načelom analogije, ki je podlaga za iskanje simbolov. Nenadomestljiva vloga simbolov je v tem, da ob stiku z objektivno resničnostjo omogočajo posredovanje izkušnje o presežni resničnosti in o vrednotah. To pa pomeni, da je svetopisemska religija bistveno več kakor iskanje razlage sveta, več kakor zbirka nekih določenih, konvencionalnih pravil za življenje. Bistvo svetopisemske religije se kaže v preroški viziji moralnega zakona ob stiku z osebnim Bogom in z bližnjimi. Po moralnem kriteriju resnica ne pomeni skladnosti med sodbami o svetu in človekovem življenju ter dejanskostjo sveta in življenja, temveč skladnost med sodbami in nameni srca osebe, ki daje sodbe. Iz tega sledi, da filozofski diskurz omogoča le ugotovitve, ki so hipotetične, življenjska izkušnja o izzivih, ko se je treba odločati po moralnih motivih, pa omogoča razpon med bedo človeka, ki zavrača resnico, in popolno trdnostjo osebnosti, ki je brezpogojno zavezana resnici. To razloži, zakaj je v Svetem pismu najvišji ideal resničnosti in resnice ljubezen. Neposredni stik z Bogom in z ljudmi omogoča celo mistično doživljanje življenja in preroške vizije.⁴

Reference

- Alter, Robert**, in **Frank Kermode**, ur. 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Alter, Robert**. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- — —. 1985. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Avguštin, Avgustij**. 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovrè in Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2013. *Reality and Truth in Literature: From Ancient to Modern European Literary and Critical Discourse*. Göttingen: V&R Unipress.
- Barton, John**, ur. 1999. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Benin, Stephen D.** 2010. *The Search for Truth in Sacred Scripture: Jews, Christians, and the Authority to Interpret*. V: Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish in Joseph W. Goering, ur. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, 13–32. Oxford: Oxford University Press.
- Bergman, Samuel Hugo**. 1967. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Prev. iz hebr. Noah J. Jacobs. Jerusalem: At the Magnes Press, the Hebrew University.
- Currie, Gregory**. 2010. *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobschutz, Ernst von**. 1914. *The Influence of the Bible on Civilisation*. New York: C. Scribner's Sons. Ponatis 2012.

dem Ewigen (1987), *Das manichäische Urdrama des Lichtes* (1989) itd., vendar v zvezi s tematikami, ki ne zahtevajo težišča obravnave na razumevanju resničnosti in resnice.

⁴ Avtorica izčrpno obravnava poglede znanih filozofov, literarnih kritikov in umetnikov besede od antike do danes glede vseh temeljnih vprašanj spoznavanja resničnosti in resnice v svoji monografiji *Reality and Truth in Literature* (2013).

- Douglas, Mary.** 1999. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Fokkelman, Jan P.** 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum. Ponatis, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Fokkelman, Jan P.** 1981–1993. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. Zv. 4. Assen: Van Gorcum.
- Friedman, Maurice.** 1984. Martin Buber's Approach to Comparative Religion. V: Haim Gordon in Joachim Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*. Eilat: Ben-Gurion University of the Negev.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler in Anthony D. York.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Hallett, Garth L.** 1988. *Language and Truth*. New Haven, London: Yale University Press.
- Jasper, David, in Stephen Prickett.** 2010. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Jasper, David.** 1999. Literary Readings of the Bible. V: John Barton, ur. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 21–34. Oxford: Oxford University Press.
- Kamin, Sarah.** 1991. *Jews and Christians Interpret the Bible*. Jerusalem. The Magnes Press, the Hebrew University.
- Kitchen, K. A.** 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Klauck, Hans-Josef, idr., ur.** 2009—. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Zv. 1–9. Berlin: de Gruyter.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73:495–505.
- Krašovec, Jože, ur.** 1998. *Interpretation of the Bible/ Interpretacija Svetega pisma*. Ljubljana: Založba SAZU; Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing in Valerie H. Ziegler, ur.** 1999. *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Long, V. Philips.** 1994. *The Art of Biblical History*. Foundations of Contemporary Interpretation 5. Grand Rapids: Zondervan.
- Maimon, Solomon.** 1797. *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*. Leipzig: Gerhard Fleischer.
- McAuliffe, Jane Dammen, Barry D. Walfish in Joseph W. Goering, ur.** 2010. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Cynthia L.** 1996. *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*. Harvard Semitic Monographs 55. Atlanta: Scholars Press.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oražem, France, ur.** 1997. Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma: *Bogoslovni vestnik* 57. št. 1–2.
- Parker, Simon B.** 1989. *The Pre-Biblical narrative Tradition*. SBL Resources for Biblical study 24. Atlanta: Scholars Press.
- Petkovšek, Robert.** 2007. Noetika Frana Kovačiča. *Bogoslovni vestnik* 67:193–206.
- Pojman, Louis P., in Lewis Vaughn.** 2011. *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Poorthuis, Marcel, Joshua Schwartz in Joseph Turner, ur.** 2009. *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*. Leiden: E. J. Brill.
- Prikett, Stephen.** 1999. The Bible in Literature and Art. V: John Barton, ur. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 160–180. Oxford: Oxford University Press.
- Sawyer, John F. A., ur.** 2006. *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*. Malden: Blackwell Publishing.
- Sekine, Seizo.** 2014. *Philosophical Interpretations of the Old Testament*. Prev. iz japonščine J. Randall Short ob sodelovanju Judy Wakabayashi. Behihte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 458. Berlin: de Gruyter.
- Singer, Peter, in Renata Singer.** 2005. *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Malden: Blackwell Publishing.
- Sivan, Gabriel, in Shalom M. Paul, ur.** *The Bible and Civilization*. Jeruzalem: Keter Publishing House.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toorn, K. van der.** 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Studia Semitica Neerlandica 22. Assen: Van Gorcum.
- Verheyden, Joseph.** 2013. *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 16. Leiden: E. J. Brill.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad in Melissa Yarrington.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Weiss, Meir.** 1984. *The Bible from Within: The Method in Total Interpretation*. Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University.
- Woschitz, Karl Matthäus.** 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*. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 13. Freiburg: Herder.

Igor Babovec

Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics

Abstract: Many events show that Western civilization is in a period of major crisis. Due to excessive individualism and subjectivism and a lack of common good, the dominant mode of thinking and acting are destructive nihilism and immanent narcissism. We believe that these two ways of thinking cannot deliver a solution to the social crisis. In this paper we summarise Sorokin's analysis of how historical society dealt with such a deep social crisis.

We provide some proposals for contemporary democratic communitarianism, in response to the excessive individualism and moral emptiness of contemporary society. Finally, we give some elements of a genuinely creative Christian response to the crisis: the importance of genuine dialogue, the importance of the principle of person and the process of personalisation, fraternity, reflection and discernment, relationship ethics, and of memory and wisdom.

Key words: socio-cultural crisis, individualism, Sorokin, person, reflexivity, communitarianism, societal changes

Povzetek: **Krščanstvo v soočenju z individualizmom in s krizo zahodne kulture: pomen osebe, skupnosti, pristnega dialoga, refleksivnosti in etike odnosov**

Mnoga dogajanja kažejo, da je zahodna civilizacija v obdobju velike krize. Zaradi pretiranega individualizma in subjektivizma ter pomanjkanja skupnega dobrega sta prevladujoči drži destruktivni nihilizem in imanentni narcisizem. Menimo, da ti drži ne omogočata izhoda iz takšnega stanja. V prispevku povzema Sorokinovo analizo, kako so se pretekle družbe srečevale s takimi globokimi družbenimi krizami. Predstavimo tudi nekatere predloge sodobnega demokratičnega komunitarizma, ki je odgovor na pretirani individualizem in na veliko moralno praznino sodobnega družbe. Nazadnje opišemo elemente pristno krščanskega ustvarjalnega odzivanja na krizo: pomen pristnega dialoga, osebe in procesa poosebljenja, bratstva, refleksivnosti in razločevanja, etike odnosa ter spomina in modrosti.

Ključne besede: družbeno-kulturna kriza, individualizem, Sorokin, oseba, refleksivnost, komunitarizem, družbene spremembe

Many events show that Western civilization is in a period of great transition. We are witnessing the end of the modern era in the form in which it has been known for centuries. In this paper we will look at some of the characteristics of the transitional period and show the potential contribution of Christianity to resolving this crisis period in European history.

The first part provides a brief analysis of the contemporary postmodern situation, different trends of postmodern society and some specifics of Western culture. In the second part, we identify some issues where there may be genuine dialogic encounters between the Christian faith and contemporary culture. In this context, special attention is paid to contemporary communitarianism. We are interested in what might result from a perspective that is based on elements like genuine dialogue, genuine person, community, fraternity, intermediary institutions, relationship ethics, and wisdom. It seems that these issues form an important part of changes which could transform society in the direction of a »culture of life« and a »new civilisation of love«.

1. The crisis of Western culture – are we facing a major transitional period?

Developments of Western civilisation in recent decades indicate more and more strongly that we are probably facing a deep social and cultural crisis. Among the various aspects often mentioned are the financial, economic, ecological and recently also more frequently, moral aspects of the crisis. We agree with these findings, but we believe that the crisis should be viewed in the context of broader social changes. It seems that the crisis extends into most areas of life.

Many indicators confirm that the findings of various mid-20th century – and indeed even earlier – authors concerning »the end of the modern era« were correct. For example Nikolai Berdyaev developed such reflections in philosophy, Pitirim Sorokin in sociology, Arnold Toynbee in history, Romano Guardini in theology¹. Post-war techno-economic progress has indeed alleviated some of the external aspects of the crisis for several decades. But since no thorough recasting of the depths of the cultural substance (including the spiritual substance) of Western civilisation occurred at the same time, it is becoming increasingly apparent that Western culture is in crisis, which is further deepening. The very core of this crisis is the weak spiritual substance of contemporary Western civilisation.

We agree with Pitirim Sorokin and those other authors mentioned who speak of the fact that we are in a transitional period from the modern era to the so-called postmodern era. What the dominant cultural orientation of this period will be like, we do not yet know.

¹ N. Berdyaev, *Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy* (1924); P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941 (4 volumes); resume in 1957); A. Toynbee, *A Study of History* (1936–1954; 1961 (12 volumes); R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung* (1950).

According to Gallagher (2003) there are three main directions of contemporary culture. One answer is destructive and nihilistic, denying the possibility of the existence of truth and common values. The second response is to emphasise immanence, in a culture of isolation, narcissism and self-realization. Both directions are characterised by passivity, apathy, temporality and fluidity. But there is also a third way, a constructive critique of modernity. This is characterised by the recognition of weakness and feelings, humble seeking, healing of old wounds and by creativity in finding new solutions. According to Griffin (1988, 10) so-called destructive post-modernism should actually be considered to be ultra-modernism – the continuation of the destructive tendency of the modern era.

The three trends of postmodernity were shown also by several other authors. Three seminal attitudes are fundamentalistic, relativistic and dialogical (Bahovec 2005).

We believe that Pitirim Sorokin made one of the most powerful insights into the core problems of the current period of Western civilisation. From his analysis of the socio-cultural dynamics of two thousand five hundred years of Western civilisation, Sorokin (1957) concludes that we are in a major transition. In the future the highest reality, the deepest foundation, the fundamental orientations of western society will be essentially different from those of the modern era.

1) Throughout history there have been periods, in which one of three types of consistent integrated supra-cultures dominated: *ideational*, *sensate*, and *idealistic*. As regards the *sensate* culture, the ultimate reality is this-worldly reality available to our senses – examples: late Hellenism, modern era. In the case of the *ideational*, the ultimate reality is supra-sensate, supra-rational, transcendental, symbolic, divine - examples: Homeric Greece, Middle Ages. In an *idealistic* period *human reason (ratio)* somehow consistently connects (integrates) both realities – two examples: the classical period of ancient Greece, the High Middle Ages. In some periods none of these three coherent forms of culture predominates, but we observe either mixed types of two of the above-mentioned cultures or of different non-consistent forms of culture. It is particularly important to note that an integrated culture includes consistency of internal and external expression, since pseudo terms and expressions are also known, for example in the pseudo-ideational type, which is such only according to its external expression and not according to the internal one. It is ideational only in form and not in the inner substance and/or ways of its realisation.

It should be emphasised that in Sorokin's analysis, no society has had only a single type of (supra)culture – there have always been other types of culture present, even if only in very small proportions. However, when a particular type of culture has experienced a serious crisis, then major changes have been born of another type of culture, a culture with a different foundation and orientation. »By virtue of the principle of immanent change, each of the three integrated forms, or phases, of Ideational, Idealistic and Sensate suprasystems cannot help changing; rising, growing, existing full-blooded for some time, and then declining.« (Sorokin 1957, 676)

2) Our time has many similarities with late Hellenism when there was a fundamental change in the Roman Empire. The western part of the Empire underwent a catastrophic change, while the eastern part, after the transitional period of turbulence, changed the central core of its culture (or cultural substance). Instead of the dominating form of the sensate supra-culture of late Hellenism, there emerged the ideational supra-culture of Byzantium. In the West, the culture of the Middle Ages, which is also ideational, slowly began to develop. Both cultures were creative responses to the crisis of sensate culture.

It is important to mention that the exceptional creativity of the Byzantine civilisation facilitated the apostolic work of the brother saints Cyril and Methodius, who responded to the invitation and brought Christianity to some of the Slavic regions of central Europe while respecting their language and culture. This interaction, between Christianity and the culture of the (old) Slavic nations, is an example of one of the most successful inculturation, genuine dialogic encounters between religion and culture. The fruits (in both faith and culture) are evident in many Orthodox countries, from Macedonia and Bulgaria to Russia and Belarus. But unfortunately it did not survive in Slavic Central Europe, where the church and political leaders effectively banished their followers.

3) During transitional periods, the law of polarisation and limited creativity of each culture is intensified. In every culture system the higher creative abilities are then stunted - when this has occurred, then negative aspects of this kind of culture take over. Sorokin has shown that many transitional phases in the past lasted at least 150 years and it is not to be expected that it would be otherwise today.

4) According to Sorokin the most important, essential part of all cultures concerns social relationships. Sorokin distinguishes three types of social relations that are internally consistent, coherent and integrated: *contractual*, *familistic* (genuine *Gemeinschaft*-like), and *compulsory* types of social relationships. There are also mixed types of social relationships - but these are either internally inconsistent or are fragmented, fluid, changeable - and pseudo forms where the internal and external aspects are not consistent. Sorokin's analysis showed that in the last centuries a mixture of contractual and compulsory relationships dominated, and the proportion of genuine *Gemeinschaft*-like relations strongly decreased.

Interestingly, the division into three types of social relationships can be found reflected also in other, very different, authors. Here are some: Spektorski (1932) discusses the three types of government in ancient Greece (tyranny, usurpation; democracy, agreement; an organic, spiritual authority), Arendt (1993 [1961]) distinguishes three types of authority (coercion and leadership; rational discussion, obedience and persuasion), Berger (1997) three types of mediation (imperative type; pragmatic type (agreement between the interests); dialogical type of mediation). Comparison of typologies of different authors (for different aspects of social life) shows that there are many similarities among the three types and that Sorokin's is most elaborated.

In recent centuries either compulsory (for example, in politics absolutism, dic-

tatorships and totalitarian regime in the planning economy) or contractual type of social relationships (democracy, market economy) predominated in Europe. Typical understanding of the relationship between human beings tended towards either individualism or collectivism (class, racial, national), or a combination of both (consumer society, mass popular culture).

Therefore, we think that the answer to the next stage of civilisation considerably depends on what will be the response to contemporary individualism.

2. Individualism and subjective culture

Individualism is not a new phenomenon; it has been described already by classical sociologists such as Emil Durkheim and Pitirim Sorokin (1957) as a phenomenon of atomistic individualism. Individualism is actually an older concept and is one of the important aspects of the Enlightenment understanding of Man. Even Hobbes' theory of the social contract arises from individualistic assumptions (Archer 2011, 121; Rožič 2013, 29–30). However, as Bellah et al. (1985) showed for the United States, it is important to distinguish between two expressions of individualism. In the classical form of individualism in the USA (both biblical and republican individualism) the tendencies of individual and community (religious or national) were balanced.

In the modern form of individualism this is no longer the case: utilitarian individualism in the public sphere and expressive individualism in the private sphere rank an individual's autonomy over that of the community. The culture of individualism in Western society has been strengthened and has reached a level which leads some authors to characterise contemporary society as a society of individuals (Norbert Elias) or individualised society (Bauman 2001). According to Beck »individualisation is becoming *the social structure of second modern society itself*« (in Archer 2011, 124).

The culture of individualism is reflected in the characteristic of the dominant trends of contemporary Western society such as consumerism, popular culture: mass society goes hand in hand with individualism.

Sociological analyses of values (such as the European Values Study and the World Value Survey) indicate that in Western civilisation, particularly in Europe, compared to other parts of the world, values associated with individualism, pluralism and secularisation are those more emphasised. There is a strong emphasis on individualisation and subjectivisation in various areas of life, and tolerance is seen as a superior response to the contemporary pluralism (Luckmann 1991; 1999).

The prevalence of individualism in Western societies is also evident from Hofstede's studies.² Western countries differ from all other civilisations in the indica-

² According to Hofstede's study in the 1980s, values that distinguish countries from each other can be statistically grouped into four clusters. They show different ways in which societies deal with differences between genders (masculinity versus femininity), power inequality (power distance), uncertainty (uncertainty avoidance), the relationship between individuals and (primary) groups (individualism versus

tors of individualism and power distance (Table 1). With other indicators the differences are not so unambiguous.

	Individualism Index	Power Distance Index
Western Europe	67,1	39,8
USA, Australia, Canada, New Zealand	85,0	34,3
South America	22,3	67,8
Sub-Saharan Africa	28,2	68,2
Islamic countries (North Africa and Near East)	38,3	74,9
Asia (without Near East)	26,0	72,8

Table 1: *Hofstede's indicators of individualism and power distance (average values of countries group, own analysis). Source: Samovar at al. 2007, 142–147.*

These trends are quite strongly reflected also in the changing of social religion. In respect to personal religiosity, it is clear that there has been a decline of church religiosity in the last half-century. However, there is also a search for spirituality – both inside and outside Christianity (Platovnjak 2013). Contrary to the secularisation thesis, »spirituality« has become a surprisingly central word in today's culture« (Gallagher 2003 [1997], 149). We are witnessing a true boom of alternative spiritual search, revival of the esoteric, the occult and openness to various aspects of Asian spiritual practices (Campbell 2007). A special place is given to New Age spirituality in a broader sense (Bahovec 2009). It is interesting that one of the leading researchers of the New Age (Sutcliffe 2003) showed that »seeker-ship« represents the main form of spiritual path in New Age. Spiritual seeking does not mean the same as in Christianity, where a seeker is looking to meet Christ /God and stay with him. In New Age seekers are »invited« (also supported by spiritual leaders) to move between different spiritual paths in the network of (alternative) spiritual offers and practices, without making lasting commitments.

This may also be confirmed with the words of a person I met discussing New Age in one small Christian group. He had searched for a long time in groups of New Age spirituality, and then found Christianity. He said that in searching in different New Age groups he never found peace – there was always achievability, he had to go elsewhere, forward. But when he met Christianity he no longer had the need to go elsewhere because he recognised that he had found his home, a place where he is »at home«, to which he can always return.

All this shows that a new social form of religion has been established, which Thomas Luckmann (1991) a few decades ago termed »subjective religiousness«.

collectivism). Later on, the fifth dimension of national culture was added: short-term versus long-term orientation (Samovar at al., 2007, 140-151).

3. Christianity and dialogical answer to the signs of the times

How should Christianity respond to the challenges of contemporary times, including those presented above? What should be the Christian response to the crisis of western civilisation? We believe that the appropriate answer connects several aspects.

According to our reflection the most important aspect is the promotion of genuine reflection and action which together strengthen and expand the relationship of genuine community. This is an acceptance of the fact that the human being is fundamentally relational and develops the culture of neighbourliness and brotherhood, which is so frequently emphasised by Pope Francis. According to sociologist Margaret Archer (2011, 136): »The opposite of individualism is not collectivism but fraternity«. In other words: »How we may envisage getting from the micro-level of friendship to the macro-level of societal fraternity, [...] is the most important question to answer in order to transcend the crisis that is Modernity.« (137)

3.1 The shift is already underway

First, Christianity in the different Churches is already responding to the changes described.³ According to our evaluation, the 2nd Vatican Council should be understood as a typical »postmodern« event. Council movements – including most of its decisions – cannot be placed in the framework of the modern era. There are also other »postmodern« elements in contemporary Christianity, including decisions in favour of new evangelization, inculturation and genuine dialogue in relation to other religions, cultures, unbelievers. These, of course, are the creative characteristics of a new culture, which does not necessarily mean, however, that this culture has already become the prevailing general culture – not even within Christianity. The most we can say is that this is the sign of a different culture in a transitional period which is still ongoing.

However, we believe that some expressions of new cultures have already been developed in society, not only in the Church. Although they do not yet constitute the mainstream of Western culture they are already an integral part of it. For example: in the last period, a strong emphasis has been placed on the dialogue between cultures and civilisations. As regards genuine dialogue, Peter Berger (1997) – a prominent Western sociologist – notes that there was no systematic knowledge about dialogue in the social sciences with the exception of inter-religious dialogue. Later, there was more emphasis on dialogue, as shown by the European Year of Intercultural Dialogue and World Year of Dialogue among Civilizations.

This suggests a special opportunity for meeting between the Church and the world. Knowledge of ecumenical and interreligious dialogue can help to develop knowledge about dialogue between cultures and in other areas of life. However,

³ This is also supported by some ecumenical movements, the emergence of new ecclesiastical lay communities and movements, by »multi« religious prayer meetings (Assisi) etc.

it must also be remembered that the transfer of knowledge into another area requires taking into account the diversity of issues – and that is why cooperation of experts and practitioners in both the areas concerned are necessary - they need to listen to each other in a creative examination of the differences under consideration.

3.2 Communitarian answer to contemporary individualism

We already mentioned that many sociologists characterise modern society as a society of individuals. According to Archer (2011, 126) »pervasive individualism without-dignity« should be seen as the main form of contemporary individualism. However, although we may agree to some extent with such denotation, we claim that it is not really a complete reflection of modern times.⁴ There are also theoretical conceptions and practices with a non-individualistic conception of man, searching for deeper cultural substance and moral solidarity. Among these we should particularly mention contemporary communitarianism (communitarianism is not to be confused with collectivism) and the perspective of intermediary institutions.

One of the central ideas of new communitarian thinking is that contemporary excessive individualism does not provide the optimal response to the demands of life in society. In a good society, there is a balance between individual and common good, between rights and responsibilities. The approaches of welfare state politics and a free market do not cover social needs; both civil society organisations and different forms of communities are needed for genuine personal and social life. An important role is given to active citizenship – but not, however, to individuals acting alone but in conjunction with civil society and community.

In this regard an important, even irreplaceable, source of social renewal is connected with revival of genuine intermediary institutions. These are institutions which act as intermediaries between individuals and social macro institutions (the state, free market etc.). Their important role is to mediate between individuals and macro-institutions, and this in both directions (Berger and Luckmann 1995; Luckmann 1998). If they do not do this, they will remain a private enclave of life or they will be the »extended hand« of macro-institutions (state, political parties, big business...). Also small groups within the church - parishes, (lay) ecclesiastical movements - are potentially authentic intermediaries. Whether or not they play this role in practice is an open question and must be examined for each case individually.

According to communitarianist authors three central aspects are:

1) The basic task of society is promotion of the individual both as a person and as an active community member. We become who we are through our relation-

⁴ It is true that prominent individualism is actually a characteristic of the dominant current of contemporary Western society, both in the forms of mass culture (i.e. consumerism, popular culture) and in central institutions of modern society (both the free market and the welfare state are in the current form highly individualistic).

ships. To develop his/her potential as a person each human being needs community, needs to be integrated in relationships with others. Participation takes place at different levels of society. In particular, it is important to be active participants in both »small life-world« and in broader civil society associations and movements.

2) *A good society is able to distinguish between core values and other values.* Complex western societies need to find a means to accept contemporary pluralism while at the same time contributing to social cohesion. *Core values are essential elements of the balance between pluralism and achievement of the necessary unity in diversity.* First, a society must not put forward the values of just one existing group (community) but must simultaneously work on two aspects which together allow for the preservation of liberty, active participation and other values of a genuine democracy. On the one hand, it must recognise and enforce the necessary common core values without which it is impossible to achieve sufficient cohesion and integration while, on the other, it must preserve diversity to give room for other values (Etzioni 1995).

3) The communitarian view recognises a community as genuine where the values of piety and civility do not exclude but complement each other (Selznick 1992, 387). The norms of piety are personal and passionate, the norms of civility are rational. Important forms of filial piety are love, obligations of family life, patriotism, friendship, vocational pride etc. Civility builds frameworks within which people can cooperate despite their divergent views and interests. Communitarianism values belonging to »complementary« associations, including the family, local community, cultural, ethnic and religious groups / institutions, economic organisations, trade unions and professional associations, the national state.

4. Conclusions: reflexivity and discernment, process of personalisation and fraternity, dialogue and relationship ethics, memory and wisdom society

It cannot be expected that many solutions to contemporary questions will be found without a common search and cooperation between Christianity and people of good will. Indeed, Christians, Jews, agnostics and atheists developed contemporary communitarianism jointly. Communitarianism also has a lot in common with the social teaching of the Catholic Church, such as the importance of the person, the common good, solidarity, and subsidiarity.

Among the key tasks in recovering from the contemporary crisis of our Western culture, according to our assessment, the following are particularly important:

1) To find a way out of individualism, more specifically out of the twins of individualism and collectivism. We believe this is the key step to moving towards developing processes of genuine *personalisation* (and not individualisation) and *fraternity*. The main precondition for this is to move from emphasising the individual to emphasising the person. The essence of the person is relationship, the

fullness of the person in a free and binding relationship with the other – this is love in the meanings of all three Greek words for love: *Eros*, *Philia* and *Agape*. Responsible freedom is an integral part of the principle of person and personalisation (Rupnik 1997).

Another important aspect of a person is the way he or she relates to culture, history, different communities, and social structure. Personal development is dependent on living memory and real traditions, which are open to new developments. From the meeting of old and new true creativity is born. Traditionalism is a diminishing of our inheritance (our tradition) for it maintains only its outer appearances and has no creative thrust.

2) The movement from the individual to the person is also related to a shift from society to *genuine community*. According to Sorokin, in a modern society the fundamental and predominant type of social relationship is either »social contract« (contractual relationships in democratic societies and capitalistic economies) or compulsory relationships (in absolutism, dictatorships, and totalitarian political regimes).

The contractual type of relationship also has limitations, since its central interest can be a barrier to really accepting and recognising another person. The other in this relationship remains a »stranger«. Therefore, it is not surprising that contemporary society puts a strong emphasis on tolerance of others (who are different). On the one hand, tolerance is necessary, but on the other hand, it is not sufficient. Tolerance alone does not provide comprehensive solutions to the requirements of cohabitation. An authentic contact requires true dialogue! The dialogue can occur when people recognise our interconnectivity (personal principle) and the merits of the cultural communities. So we can say that the quest for dialogue is at the same time a striving for a real personal principle and personalisation (not individualisation) and developing true mutual »*Gemeinschaft*-like« interpersonal relationships, not merely a contractual society, but a communal spirituality (Platovnjak 2012, 650) and a culture of fraternity.

According to Pope Francis (2015) fraternity is a necessary pillar of good society: »History has shown well enough, after all, that even freedom and equality, without brotherhood, can be full of individualism and conformism, and even personal interests. ... Today more than ever it is necessary to place fraternity back at the centre of our technocratic and bureaucratic society: then even freedom and equality will find the correct balance.«

3) The third necessary shift is the transition from that kind of subjectivity, which is popular, arbitrary and does not include the reason, to *genuine reflexivity*. Subjectivity is necessary – every process of personalisation also includes a subjective aspect. Genuine personalisation includes the reason and intellect. However, it is not about *ratio* in the sense of modern rationality – it is about »postmodern« reason, which is not based on the modern separation of subject and object. Two important terms of such use of reason are: (a) reason as part of reflection and confrontation of subjective feelings with objective aspects of religion and knowl-

edge, and (b) reason as part of wisdom. Reason in this context plays a key role in reflection and discernment - without that, all subjectivity becomes irrational.

4) The listed shifts also include a shift in ethics, which might be called a shift from emphasising »normative morals« or rational ethics to »*relationship ethics*«. The essence and foundation of such ethics is genuine community relationships (including love) and not rational reason. We can also call it »*interpersonal ethics*« because the foundation of such ethics and morality is confidence and trust in other persons and in interpersonal relationships. The foundation of such ethics is not an individualistic understanding of human rights, but a relational understanding of human dignity.

All these and other elements, so we believe, support a fundamental shift in Western civilisation, a shift to integral realisation, to deepening of the spiritual substance of our culture, to the implementation of specific knowledge that has been neglected in the modern era: (genuine) wisdom. It is a shift towards a *wisdom society* (Blasi 2006). Wisdom is based on reflected experience, symbolic communication, and memory rooted in social community and cultural-historic identity (Spidlik and Rupnik 2010). This also implies a shift in the dominant type of social relations – the shift might be called a shift from interest, contractual relations to genuine *Gemeinschaft*-like relationships. It is not surprising that Sorokin stressed that the very core of transition is transition to a new type of social relationships.

These are the elements with which Christianity has transformed the late Hellenistic approach. Living memory and the inspiration of the first centuries of Christianity extend beyond the critical confrontation with contemporary culture: this allows a genuine dialogue and a courageous and creative encounter with modern culture.

References

- Archer, Margaret S.** 2011. The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine. In: *Crisis in a Global Economy: Re-planning the Journey*, 118–137. Pontifical Academy of Social Sciences, acta 16. <http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta16/acta16-archer.pdf> (accessed 10.2.2015).
- Arendt, Hannah.** 1993 [1961] *Between Past and Future: eight Exercises in Political Thought*. [»What is authority?«]. New York: Penguin Books.
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- — —. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.
- Ballin, Ernst H.** 2003. European Identity and Interreligious Dialogue. In: Wil Arts, Jacques Hage-naars in Loek Halman, eds. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421–432. Leiden: Brill.
- Bauman, Zygmunt.** 2001. *The individualized society*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, Robert N.** 1995/1996: Community Properly Understood: A Defence of »Democratic Communitarianism«. *The Responsive Community* 6, 1 (winter): 49–50.
- Bellah, Robert N., R. Madsen et al.** 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkley: University of California Press.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann.** 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh:

Bertelsmann Foundation.

- Berger, Peter L., ed.** 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Berger, Peter L.** 1999. The Desecularisation of the World: a Global Overview. In: P. L. Berger, ed. *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1–18. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blasi, Paolo.** 2006. The European University – Towards a Wisdom-based Society. *Higher Education in Europe* 31, 4:403–407.
- Etzioni, Amitai, ed.** 1995: *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Francis, Pope.** 2015. General conference (Saint Peter's Square, Wednesday, 18 February). http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150218_udienza-generale.html (accessed 5.3.2015).
- Gallagher, Michael Paul.** 2003 [1997]. *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*. New York: Paulist Press.
- Griffin, David Ray, ed.** 1988. *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. New York: SUNY.
- Luckmann, Thomas, ed.** 1998. *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Luckmann, Thomas.** 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platovnjak, Ivan.** 2012. Ekumenska duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 72, 4:645–651.
- – –. 1999. The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass* 46, 3:251–258.
- – –. 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73, 2:205–213.
- Rožič, Peter.** 2013. The illiberal founding of modern political science and its implications for the contemporary study of politics. *Theoria* 56, 2:23–36.
- Rupnik, Marko I.** 1997. *Dire l'uomo: Persona cultura della Pasqua*. Roma: Lipa.
- Samovar, Larry A., Richard E. Porter and Ewin R. McDaniel.** 2007. *Communication Between Cultures*. Wadsworth: Thomson.
- Selznick, Philip.** 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and The Promise of Community*. Los Angeles: University of California Press.
- Sorokin, Pitirim A.** 1957. *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent.
- Spektorskij, Evgenij V.** 1932. *Zgodovina socialne filozofije*. Vol. 1, *Od starega veka do XIX. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Spidlik, Tomás, and Marko I. Rupnik.** 2010. *Una conoscenza integrale: La via del simbolo*. Roma: Lipa.
- Sutcliffe, Steven J.** 2003. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,347—360
 UDK: 27-72-1
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 07/2015

Simon Malmenvall

Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega

Povzetek: Skozi zgodovino izražena napetost med pravovernostjo (ortodoksijo) in vesoljnostjo (katoliškostjo) Cerkve je v besedilu preučevana znotraj pojmovanja narave Cerkve, kakor jo utemeljujeta dva med seboj različna pogleda, vzeta iz ruske kulture modernega obdobja. Prvi pogled predstavljajo »zahodna«, katolištvu in papeštvu naklonjena stališča filozofa Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900), drugi pogled pa »vzhodna«, izročilu cerkvenih očetov in soglasju vseh pravoslavnih krajevnih Cerkva zavezana stališča teologa in zgodovinarja Georgija Vasiljeviča Florovskega (1893–1979), drugače kritičnega tudi do pogošte nacionalne »zaprtosti« v zgodovini ruskega pravoslavja. Obema omenjenima pogledoma se pridružuje avtorjeva refleksija, ki poskuša medsebojno primerjati ekleziologijo obravnavanih mislecev in obenem ponuditi svoj lastni pristop k razreševanju vprašanja o (izgubljeni) edinosti in vesoljnosti Cerkve.

Ključne besede: Vladimir Solovjov, Georgij Florovski, ekleziologija, vesoljnost Cerkve, ekumenizem, pravoslavje, katolištvo

Abstract: **Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky**

The article presents the tension between orthodoxy and universality (catholicity) of the Church, which manifests itself throughout the course of history, within the conceptualization of the nature of the Church, as understood by two different points of view that originate in modern Russian culture. The first point of view is represented by the "western", pro-Catholic and pro-papal position of the philosopher Vladimir Sergeyevich Solovyov (1853–1900). The second is represented by the "eastern" position of the theologian and historian Georges Vasilyevich Florovsky (1893–1979), which is bound to the tradition of the Church fathers and consensus of all Orthodox local Churches; he is nevertheless critical of the common national "isolation" of the Russian Orthodoxy throughout history. The presentation of both points of view is followed by a reflection of the author that attempts to compare the ecclesiology of the two thinkers and subsequently offer his own approach to answering the question about the (lost) unity and universality of the Church.

Key words: Vladimir Solovyov, Georges Florovsky, ecclesiology, universality of the Church, ecumenism, Orthodoxy, Catholicism

Vladimir Sergejevič Solovjov in Georgij Vasiljevič Florovski sta odločilno zaznamovala ne le rusko, temveč tudi celotno krščansko misel 20. stoletja. Solovjova je po ustaljeni sodbi idejnozgodovinskih študij mogoče označiti za prvega predstavnika ruske religiozne filozofije oziroma začetnika tako imenovanega ruskega religioznega preporoda ob koncu 19. stoletja. Florovskega pa navadno opredeljujejo kot utemeljitelja nove paradigme znotraj pravoslavne teologije 20. stoletja – povzete s pojmom neopatristična sinteza ali krščanski helenizem –, ki je v imenu obuditve cerkvenega izročila oziroma »patrističnega obrata« pomenila protiutež domnevno filozofsko-idealistični smeri Solovjova. (Gavrilyuk 2014, 229; 253; 257–261; Raeff 1993, 232; 235–237)

Tako Solovjov kakor Florovski se pri pojmovanju narave Cerkve in njene veseljnosti ali katoliškosti sklicujeta na avtoriteto pravovernosti znotraj obstoječe ruske pravoslavne Cerkve, ki jo presojata vsak s svojo interpretacijo. Bistvene prvine ekleziologije Solovjova prinašata dve razpravi: *O razkolu v ruskem narodu in družbi* (1883) in *Veliki spor in krščanska politika* (1887). Bistvene prvine ekleziologije Florovskega pa je mogoče najti v preglednem teološko-historiografskem delu *Poti ruskega bogoslovja* (1937) in v člankih *Binkoštni zakrament* (1934) in *Katoliškost Cerkve* (1934).

1. Solovjov in njegova izhodišča

Bistvena značilnost religioznega »preporoda« je v osmislitvi vloge pravoslavja pri razvoju ruske kulture in nacionalne zavesti. V kontekstu razmisleka o zgodovini in prihodnosti ruskega naroda je Solovjov – na podlagi naslova svojega predavanja iz leta 1888 v Parizu – izoblikoval pojem ruska ideja. Omenjena besedna zveza označuje prepričanje o posebnem, od Boga določenem poslanstvu ruskega naroda, ki zadeva prihajajoče (ponovno) pokristjanjenje Evrope in združitev celotnega človeštva v eno Cerkev kot pripravo na drugi Kristusov prihod. Za Solovjova je ruska ideja pomenila preplet nacionalne in nadnacionalne razsežnosti. Segala je tako na področje ruske zavesti kakor tudi na področje njenega preseganja zaradi velike duhovne odgovornosti do sveta; pri tem je bil ruski narod razglašen za »orodje« v božjih rokah. Posebno poslanstvo Rusije pri združitvi pravoslavnih in katoliških kristjanov je Solovjov utemeljeval na razbiranju božje previdnosti oziroma »znamenj časa«. Rusija naj bi namreč s svojo zgodovinsko izkušnjo ponujala enkratno priložnost za uveljavitev cerkvene edinosti. Ohranjena pobožnost ruskega naroda, politična moč konservativne ruske monarhije, ki se še ni odrekla krščanski veri, in dejstvo pripadnosti družini slovanskih narodov, usodno sprtih zaradi ločitve med katolištvom in pravoslavjem, se po njegovem prepričanju kažejo kot povedna znamenja v prid vzpostavitve prenovljene, ekumenske naravnane ruske kulture in zunanje politike. (Maslin 1990, 10–15; 1967, Vvedenie 1967, XVIII; Gavrilyuk 2014, 110; Raeff 1993, 232; 235–237)

Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj vseskozi ostajal enak: poiskati celovitost znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. V kontekstu

nenehnega iskanja celovitosti je posebno mesto zasedala želja po vnovični edinstvi med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne ali katoliške Cerkve. Ekumenski naboj njegove misli je temeljil na treh predpostavkah. Prva predpostavka zadeva še vedno obstoječo bistveno ali mistično edinstvo med vzhodnim in zahodnim delom Cerkve, ki se kaže v priznavanju Jezusa Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka ali Bogočloveka, v priznavanju skupnega apostolskega nasledstva njune hierarhije in v črpanju duhovnih moči iz istih zakramentov. Druga predpostavka zadeva nujnost vnovične zunanje ali zgodovinske in ne zgolj mistične edinosti Cerkve, ki bi dotlejšnje prejemanje božje milosti nadgradila z učinkovitim pričevanjem o Cerkvi kot enem Kristusovem telesu na zemlji in kot posledica tega z uresničevanjem vere v Bogočloveka na vseh področjih človekove dejavnosti. Tretja predpostavka zadeva razloge za vidno razklanost Cerkve, ki naj bi bili v preteklem pomanjkanju npravstvene volje krščanskih voditeljev za vključevanje svojih lastnih kulturnih posebnosti v bistveno ali mistično edinstvo. (1967, I–V; XI; Solov'ev 1967a, 78–85; Florovskij 1983, 308; 310–311; 313–321; 425; 462; Gavriljuk 2014, 17; 110; 123; Williams 1993, 326–327; Krečič 2012, 654; 657–658)

Dejansko katoliškost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči na dva medsebojno povezana načina: s priznanjem že obstoječe mistične edinosti obeh delov Cerkva in z npravstvenim naporom pri doseganju tudi pravno ali navzven poenotene Cerkve. Glede pristnega poenotenja Solovjov opozarja pred enačenjem katoliškosti z »latinstvom« oziroma razkrojitvijo vzhodnih izrazov vernosti in teologije na račun popolne uveljavitve »latinskih« značilnosti. Pristno poenotenje Cerkve naj bi tako pomenilo sobivanje in dopolnjevanje »zahodnega« z »vzhodnim« na podlagi soglasja v temeljnih dogmah – kakor jih je opredelilo sedem vesoljnih cerkvenih zborov iz prvega tisočletja krščanstva. Izhajajoč iz tega, Solovjov svoje ekumenske drže ni razumel v smislu odhoda iz ruske pravoslavne Cerkve, temveč v smislu vključitve obeh delov Cerkva v isto Kristusovo mistično telo na zemlji. (1967, V; XIII; XXI; 1967a, 78) Poenotenje Cerkve je nadalje po Solovjovu v veliki meri odvisno od pripravljenosti svetnih oblastnikov za sodelovanje pri množenju duhovnih dobrin, ki tako prek Cerkve kakor tudi prek krščansko urejene družbe vodijo k zveličanju. Tovrstno prenovljeno družbo v zanj najbolj idealni obliki ne pomeni le enotna cerkvena hierarhija pod vodstvom papeža, temveč tudi enotna svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane svetna »roka« papeževe duhovne oblasti. Ideal svobodno dosežene vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost svetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k oprijemljivemu uresničevanju krščanskih načel v vsakdanjem življenju in s tem k učinkovitem pričevanju o enem mističnem Kristusovem telesu na zemlji. Kakor je Kristus z učlovečenjem v svoji osebi božjo naravo »nedeljivo in brez pomešanja« združil s človeško, tako naj bi se človeštvo po Kristusovem vstajenju prek Cerkve in krščanske države – pod duhovnim vodstvom papeža kot vsakokratnega naslednika apostola Petra – združilo z Bogom. Tesno sodelovanje med eno Cerkvijo in eno svetovno krščansko državo je za Solovjova pomenilo logično posledico prenovljene človeške narave, dosežene z darom odrešenja po ljubečem Bogočloveku. (1967 VII–VIII; X; XIV–XV; Gavriljuk 2014, 110; Williams 1993, 326–327)

2. Solovjov in njegove izpeljave

Razprava Vladimirja Solovjova z naslovom *O razkolu v ruskem narodu in družbi* se začena z ugotovitvijo, da sta za vesoljnost Cerkve potrebni predvsem dve merili: prvič, odsotnost nacionalne, geografske ali kakršnekoli podobne zamejenosti; drugič, zaobjemanje človeka v njegovi celovitosti, tako telesni in čustveni kakor tudi razumski, družbeni in duhovni razsežnosti. Naravo Cerkve kot »bogočloveško« celovitega organizma po Solovjovu najbolj razkrivajo različni razkoli, ki so pravo nasprotje za Cerkev značilne celovitosti – s prikazovanjem sebe kot nečesa, kar Cerkev ni, posredno kažejo na to, kar Cerkev dejansko je. Na podlagi tovrstnega sklepanja velja razkol v ruski pravoslavni Cerkvi sredi 17. stoletja, s katerim se Solovjov v omenjeni razpravi ukvarja, za vzorčni zgodovinski zgled, prek katerega je mogoče spoznati naravo vesoljne Cerkve (1967b, 3).

Položaj ruskih razkolnikov naj bi odlično odseval splošne zakonitosti krhanja vesoljnosti Cerkve. Njihov upor v imenu spoštovanja izročila je namreč po Solovjovu celovito ali katoliško izročilo ponižal na raven boja za ohranitev človeških časovno in prostorsko omejenih navad, tukaj specifično ruske liturgične prakse tedanje dobe. Boj za izročilo Cerkve je bil tako nadomeščen z bojem za vselej enako narodno starino. Ohranitev nekaterih zgodovinsko relativnih oblik se je pri tem prepletala tudi z nasilnim uveljavljanjem reforme (izganjanje, pobijanje); k temu sta se redno zatekali tako Cerkev kakor država. Vse to je razkolnike v zavesti velikega dela ljudskih množic napravljalo za mučenike in kot posledica tega moralne zmagovalce. Prav mešanica med zagovarjanjem delnosti na račun celovitosti in grešnostjo cerkvenih voditeljev, ki so moč svetne oblasti zlorabljali za uveljavljanje v bistvu plemenitih ciljev, se za Solovjova razkriva kot pogubni vzorec, pred katerim naj se varuje vsak, komur vesoljnost Cerkve pomeni nedotakljivo vrednoto. (1967b, 3; 6–9)

Po Solovjovu je glavna lastnost slehernega razkola vselej enaka: to naj bi bila privatizacija vere. Miselni svet protestantskega, ruskega ali kateregakoli drugega razkolnika naj bi bil odločilno zaznamovan s prepričanjem o nepopravljivih posledicah grešnosti cerkvene hierarhije in skupaj z njo celotne vidne Cerkve, to pa se v ruskem primeru navezuje na izgubo starega liturgičnega reda. Nepopravljive posledice grešnosti za razkolnika nadalje pomenijo ukinitve Cerkve kot živega nadnaravnega hierarhičnega občestva, skozi katero se skozi zgodovino neprekinjeno razodeva božja modrost. Glede na zapravljenost verodostojnost hierarhije in od tod povzročeno prekinitve delovanja božje modrosti se nekdanja avtoriteta vesoljne Cerkve prenese na »preostanek zvestih«, ki svoje človeško mnenje prikazujejo kot edino merilo resnice. Razkolništvo namreč v tej luči pomeni izgubo upanja v organski razvoj Cerkve, ki ga kljub človeškim stranpotem vselej oblikuje Sveti Duh. Boj za delne resnice in nebistvene prakse – denimo ohranitev starega ruskega obreda ali absolutizacija Svetega pisma pri protestantih – po Solovjovu vselej privede do izgube celovite vere in do opustitve zakramentalnega prenavljanja tako svojega lastnega kakor občestvenega življenja. (1967b, 9; 14–20; 28–30)

Razprava *Veliki spor in krščanska politika* je posvečena preseganju kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom. Glavno značilnost vzhodne kulture Solovjov

prepoznavna v pokornosti vsega človeškega nadnaravnim dobrinam (prevlada božjega in odrivanje človeškega), glavno značilnost zahodne pa v individualni ustvarjalnosti človeka (prevlada človeškega in odrivanje božjega). Ti glavni značilnosti dveh zelo različnih kultur naj bi navzven združil že »svetovni« rimski imperij, globinsko pa naj bi bili obe kulturi na način medsebojnega dopolnjevanja vključeni v Cerkev, ki si je do 5. stoletja duhovno podredila tudi sam rimski imperij. Oba vidika človekovega odnosa do življenja – pokornost božjemu in ustvarjalna svoboda posameznika – je v tem oziru Cerkev povezala z Bogočlovekom Kristusom kot idealom polne človeškosti. Po Odršeniku dosežena sprava med Bogom in človekom naj bi namreč človeku že na zemlji omogočala prejetje božje narave. Po Solovjovu tvori pravi »bogočloveški« organizem, prostor svobodnega občestva med »nebo« in »zemljo«, natanko Cerkev kot mistično Kristusovo telo, v katerem so vsi, ki v Bogočloveka verujejo in so ga deležni po zakramentih. Resnica o Bogočloveku govori o ponižanju Boga v človeško krhkost in kot posledica tega o odrešenju kot možnosti človekovega dviga v božjo neskončnost, od koder izhaja poudarjanje celovitosti človeškega bitja. Temelj vesoljnosti Cerkve po Solovjovu pomeni »bogočloveška« razsežnost Cerkve, ki od vernika zahteva razvitje vseh zmožnosti odrešenega človeka: duhovnih, razumskih, čustvenih, družbenih ipd. Cerkev je torej vesoljna predvsem zato, ker v sebi nosi tako vzorec skladnosti med Bogom in človekom kakor tudi od Boga zapovedano dejavno kristjanovo poslanstvo nenehnega oblikovanja sveta v smeri vse večje skladnosti z Bogom. (1967a, 37–39)

Kakor je Cerkev s posredovanjem resnice o Bogočloveku med seboj spravila vzhodno (božje) in zahodno (človeško) načelo, tako mora Cerkev – po Solovjovu – svojo celovito »bogočloveškost« vzdrževati s svojo lastno edinostjo, ki naj ne bo zgolj mistična, temveč tudi zunanja. Prav izvirno nasprotje med Vzhodom in Zahodom naj bi se skozi zgodovino krščanstva postopno spremenilo v razlog za izgubo zunanje edinosti Cerkve, ki traja vse od sredine 11. stoletja dalje. Obe polovici vesoljne Cerkve naj bi namreč zaradi slavljenja svoje lastne kulture poudarjali vsaka svoj vidik Kristusovega mističnega telesa. Vzhod naj bi poudarjal nespremenljivost Cerkve, ki jo varuje izročilo, in od zgodovine odmaknjeno teženje vernika k večnosti, Zahod pa njegovo hierarhično-pravno koristnost pri ustvarjanju krščanske družbe na zemlji. (1967a, 40–43) Ohranjanje edinosti Cerkve in s tem celovitosti »bogočloveškega« življenja je po Solovjovu mogoče doseči z enakomernim upoštevanjem izročila, hierarhične oblasti in osebne svobode: »V razodetju dana in v izročilu ohranjena svetinja Cerkve (duhovništvo, dogma, zakramenti) pomeni začetek, s to svetinjo povezana duhovna oblast je posrednica, svobodno bogočloveško življenje pa je konec ali cilj božjega delovanja.« (1967a, 42)

Bistvo nepreseženega razkola po Solovjovu razkriva vprašanje, ali je poslanstvo Cerkve odvisno od enotne vrhovne oblasti, ki jo predstavlja papež, naslednik sv. Petra kot od Boga postavljenega voditelja apostolov. Zahodna stran naj bi pri tem zagovarjala družbeno dejavno Cerkev, ki si na zemlji prizadeva odsevati »nebeški red«. V tem oziru papeževa monarhična oblast izkazuje podobnost z božjim vladarstvom in tako pomeni pravno zagotovilo ne le izpovedovanja, temveč tudi učinkovitega družbenega izpolnjevanja zahtev svobodno sprejete vere. Oblast Cerkve s

papežem na čelu ima po interpretaciji Solovjova trojno naravo: vse delne pristojnosti različnih hierarhičnih služb in časti se stekajo v najvišjo pristojnost rimskega škofa; oblast Cerkev je po svoji prvenstveno duhovni naravi moralno nadrejena vsakršni posvetni oblasti ali državi; vsak, kdor se je odločil za sprejetje vere in za pridružitve Cerkvi, mora oblast Cerkev sprejemati brezpogojno. (1967a, 53–54; 64–65) Papeževa monarhična oblast po Solovjovu ni utemeljena na od Boga danem zakramentu svetega reda, temveč je vsakokratni papež kot poosebljena cerkvena (ne božja) ustanova nosilec najvišje pravne (ne zakramentalne) pristojnosti znotraj škofovske stopnje duhovništva. Argumentacija za smiselnost papeštva tako ne sega na zakramentalno, temveč na zgodovinsko in praktično raven. Če sledimo avtoriteti apostola Petra, bi rimski škofje že od prvih stoletij krščanstva v vesoljni Cerkvi uživali poseben ugled pri razreševanju različnih vprašanj o nauku in o pravni ureditvi. Če pa sledimo učinkovitosti vodenja Cerkev, naj bi prav enotna vrhovna oblast v osebi rimskega škofa kar najbolje omogočala usklajeno uresničevanje njenega »bogočloveškega« poslanstva na zemlji. (1967a, 58–60)

V kontekstu razpravljanja o papeštvu in o družbeni vlogi Cerkev se Solovjov naposled usmeri k pojmu krščanske politike. Ta pojem označuje npravstveno prizadevanje za vzpostavitev edinosti vesoljne Cerkev, ki bi privedla do razrešitve tako vzhodnih kakor zahodnih zgodovinskih stranpoti. Prenovljena vesoljna Cerkev pod vodstvom papeža bi bila po eni strani naravnana k preseganju vzhodne težnje po odmaknjenosti od sveta in po zanemarjanju pravnih norm, po drugi pa k zavrnitvi zahodne srednjeveške zlorabe papeževe oblasti (npr. papeška država). Omenjena zloraba naj bi namreč zahodno Cerkev trajno ponižala s prekmernim posnemanjem države oziroma tekmovaljem z njo na svetnem področju. Cilj delovanja Cerkev se po Solovjovu ne kaže v neposrednem obvladovanju družbe na način prevzetja nalog svetne oblasti, temveč v pozivanju vseh ljudi k sprejetju resnice o Bogočloveku in o njegovi vesoljni Cerkvi. Prav svobodna pripadnost vesoljni Cerkvi čim večjega deleža človeštva in njegovih voditeljev je za Solovjova tisti temeljni pogoj, ki omogoča nadgraditev mističnega vidika Cerkev z zunanjim, moralno podreditev svetne oblasti cerkveni in kot posledica tega uspešno grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod. (1967a, 66; 69; 77–83; 85)

3. Florovski in njegova izhodišča

Drugače od Solovjova pa pri Florovskem ni mogoče najti trditev o mesijanskem poslanstvu Rusije. Kljub temu je Florovski v svojem najbolj znanem delu *Poti ruskega bogoslovja* ubral pristop, ki močno spominja prav na predstavnike religioznega »preporoda«, od katerih se je drugače deklarativno ograjeval. Svoj poziv k neopatristični sintezi ali krščanskemu helenizmu je namreč utemeljil zgolj na ovrednotenju izkušnje ruske idejne zgodovine. Zglede iz ruskega okolja oziroma nečesa »delnega« je tako uporabil za uveljavitev nečesa »vesoljno« cerkvenega. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Raeff 1993, 261) Svoj lastni pogled na rusko idejno zgodovino in na prihodnost pravoslavne teologije nasploh je med drugim

zagovarjal s poudarjanjem nepogrešljive vloge cerkvenih izobraževalnih ustanov, treh pravoslavnih akademij (moskovske, peterburške, kijevske) in vrste semenišč pri razvoju avtohtone ruske filozofije in historiografije v 19. stoletju (1983, 145–147; 174; 226–227; 232–233; 240; 242; 364–367; 369–373). Temu se je pridruževalo označevanje Solovjova za »sanjaškega« oziroma nemški idealistični filozofski smeri podrejenega misleca. Florovskega je motilo zlasti njegovo domnevno poučevanje »umika iz zgodovine«. Z iskanjem popolne in s človeškim nrvstvenim trudom načrtane skladnosti – med vero in razumom, med Cerkvijo in družbo, med papežem in ruskim carjem – naj bi se Solovjov oddaljil od zgodovinske razsežnosti Cerkve, od njene pričevanjske kontinuitete v spremenljivih okoliščinah in od raznolikega delovanja Svetega Duha v njej. Iskanje vesoljnega ideala naj bi Solovjova delalo podobnega antičnim gnostikom. Florovski je svojo kritiko Solovjova dejansko uporabil v smislu relativizacije kulturnozgodovinskih zaslug religioznega »preporoda«, ki naj bi zaradi okrnjene zvestobe pravoslavni Cerkvi povzročil zmedo na duhovnem področju in hkrati povečal odvisnost sodobne ruske filozofije od zahodnih vplivov, zlasti od nazorov nemške idealistične filozofije in necerkvene mistike. (1983, 250–253; 308; 310–318; 320–321; 463–464; 466; 492–493; Gavriljuk 2014, 98–99; 106–112; 143; 182; 229; 263; Raeff 1993, 255–257; 272–274)

Jedro neopatristične sinteze Florovskega pomeni krščanski helenizem, ki ga je mogoče razumeti kot nekakšno pravoslavno »večno filozofijo«, posamezno kulturo presegajoči krščanski nazor, na temelju katerega naj bi bili zgrajeni sodobna pravoslavna filozofija in teologija. Pri krščanskem helenizmu govorimo o prepletu med univerzalnim razumsko dojemljivim cerkvenim naukom in zgodovinsko izkušnjo Boga, ki po svetopisemskem vzorcu človeka nagovarja osebno, prek njegove vključenosti v Cerkev in prek neizogibnega etičnega odločanja v odnosu do sveta. V skladu s Florovskim je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Izhajajoč iz vesoljnosti krščanskega oznanila, vrednoti Florovski tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot povabilo k izstopu svojega iz lastnega trenutnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo, po sledih logike Florovskega, vselej zahteva razumevanje nekaterih »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Prav zgodovinska božjega razodetja naj bi skupaj s filozofsko natančnostjo podelila smisel izročilu kot bistvenemu intelektualnemu gradniku Cerkve. Izročilo naj bi namreč prek zgodovinske spremenljivosti vedno znova celovito pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom ter med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve vselej odsevalo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. (1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324)

Patristična teologija je za Florovskega pomenila normo, po kateri naj se presoja vsaka poznejša teološka smer. Pri tem je zastopal stališče, da je bila ruska pravoslav-

na teologija od 16. stoletja dalje »ujetnica« zahodnih vplivov: sprva katoliških, pozneje protestantskih in razsvetljenskih, naposled tudi romantično-idealističnih. Zaradi njih naj bi ruska teologija ne le izgubila svojo istovetnost, temveč predvsem povzročila vrsto »psevdomorfoz« pravoslavja, zapravila zvestobo pravoslavnemu izročilu oziroma navezanost na izvorno patristično teologijo. Ta teologija naj bi bila ob spodbudi verskega nacionalizma moskovske države z očitkom o grški »tujosti« v dobršni meri odrinjena že na začetku 16. stoletja. (1983, 24–28; 49; 56; 77; 81–84; 97–98; 104–105; 107; 117–119; 149–150; 200–201; 252–253; 285–288; 294; 330; 404–409; 412–413; 432–433; 450–451; 454–456; 492–500; 502–505) Prav iz prepričanja o »psevdomorfozi« je Florovski izpeljal cilj svoje neopatristske sinteze: postala naj bi reformni program celotne pravoslavne misli in temelj ekumenskega dialoga. »Vrnitev« k cerkvenim očetom je zanj pomenila vzpostavitev intelektualne in duhovne kontinuitete z antično in zgodnjeresrednjeveško Cerkvijo. Neopatristska sinteza ni bila mišljena kot restavracija starodavnosti – Florovski je patristično teologijo želel napraviti za sodobno in vselej verodostojno. Iz prepričanja o svežini izročila je tako katoliško kakor protestantsko teologijo in moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, razumel kot zastarele in ozkogledne. V tem oziru je Florovskega mogoče označiti za inovativnega tradicionalista oziroma nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno pridružil dilemam svojega lastnega časa, ne da bi pri tem izročilo podvrigel relativizaciji. (1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; 219)

4. Florovski in njegove izpeljave

Kritika religioznega »preporoda« je Florovskega spodbudila k poseganju po tradicionalnem načelu pravoslavne ekleziologije. V skladu s tem načelom mora biti pravi teolog dejavno vključen v liturgično-zakramentalno življenje Cerkve in od tod pri sebi dosledno uresničevati »krščanski način življenja«. Krščanski teologi, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega ne sodijo med verodostojne Kristusove pričevalce, saj naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Celotna ekleziologija Florovskega je zgrajena prav na omenjeni zavezanosti izkustvu Cerkve, ki naj bi s pomočjo delovanja Svetega Duha prinašala tudi edino končno merilo resnice. (1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269) V tem kontekstu se Florovski v *Poteh ruskega bogoslovja* pogosto ustavlja ob »tragediji« ruske pravoslavne Cerkve in kulture, ki naj bi postopni prehod od moskovskega verskega nacionalizma do religioznega idealizma doživeli prav zaradi zavezne izločitve njenih mislecev iz liturgičnega življenja Cerkve. Prav dvojnost med liturgijo in teologijo, med versko prakso in izobrazbo, naj bi namreč Cerkev v ruski družbi sčasoma preoblikovala v zastarelo in reakcionarno ustanovo. Od Cerkve odtrgana teologija in z njo povezana filozofija naj bi tako postali odsev poljubno razumljenega »napredka«, bodisi utilitarno sekularnega bodisi subjektivno idealističnega. (1983, 84; 92; 101; 201; 252–253; 311; 314; 316–318; 492–499; 502–505; Gavriljuk 2014, 178–184; 220–222; 228–229; Raeff 1993, 267–269; 271)

Florovski v članku *Binkoštni zakrament* razglša Cerkev za eno in jo izenačuje s pravoslavno Cerkvijo, ki je po njegovem hkrati edina vesoljna oziroma katoliška. Cerkev ni katoliška zato, ker bi bila razširjena po vsem svetu, temveč zato, ker je v njej človeštvo predstavljeno na novo raven bivanja, da bi se izpopolnjevalo v edinosti po podobi življenja Svete Trojice. Cerkev je ena v Svetem Duhu in Sveti Duh jo »izgraja« v celovito Kristusovo telo. V Cerkvi kot Kristusovem telesu je vse-skozi uresničevana skrivnost učlovečenja, združitve božje in človeške narave. Cerkev je predvsem ena v medsebojno odvisnem delovanju zakramentov, ki so temelj njenega celotnega življenja. Cerkev je tudi ena v binkošti, ki pomenijo dan njene ustanovitve in posvetitve, to pa omogoča označevanje Cerkve za »binkoštni zakrament«. Binkošti tako zagotavljajo izvir in polnost posameznih zakramentov. Živeti v Cerkvi pomeni zlasti, biti deležen nenehne aktualizacije binkoštnega praznika, ki je delovanje Svetega Duha. (1976, 189–190; 1972b, 38–39; 41–42) Binkošti postajajo večne v apostolskem nasledstvu, to je: v neprekinjenosti hierarhičnih posvečenj, po katerih je sleherni del Cerkve vselej združen s Kristusom in z apostoli. Apostolsko nasledstvo in na njem zgrajena hierarhija nista zgolj pravno okostje Cerkve, temveč predvsem karizmatično načelo, ki služi posredovanju zakramentov. Prav zaradi posredovanja zakramentov tvori hierarhija »organ« edinosti vesoljne Cerkve. Posebnost škofovske naloge je, delovati kot »organ« apostolskega nasledstva. Škof se od duhovnika razlikuje po moči posvečevanja oziroma skrbi za kontinuiteto apostolskega nasledstva, to pa je tudi edina razlika med njim in duhovnikom. Po Florovskem je vsaka krajevna Cerkev prek svojega škofa vključena v polnost Cerkve kot celote. Prek svojega škofa je povezana s preteklostjo in s sedanjostjo in tako pomeni del živega organizma telesa vesoljne Cerkve. V svojem škofu vsaka posamezna Cerkev prerašča svoje lastne meje, prihaja v stik z drugimi Cerkvami in se vanje zliva. (1976, 190–191; 1972b, 45)

Iz binkoštnega dogodka Florovski izpeljuje misel o temeljni enakosti vseh članov Cerkve, a hkrati o njihovi pozitivni raznolikosti: »Čeprav je Duh eden, so darovi in službe v Cerkvi zelo raznolike. Medtem ko je Duh v zakramentu binkošti prišel na vse, je zgolj dvanajsterim podelil moč in hierarhično stopnjo duhovništva, ki jim jo je obljubil naš Gospod v dnevih svojega učlovečenega bivanja.« (1976, 192) Notranja skladnost Cerkve ne zadeva le objektivne edinosti v Svetem Duhu po zakramentu krsta in evharistije, temveč tudi subjektivno edinost »skupnega življenja« ali bratstva, ki odseva podobnost z božjo popolnostjo. Podoba telesa Cerkve je namreč Kristusova zapoved ljubezni. Ta zapoved pomeni sposobnost, videti sebe v svojem bratu, ki tako postane posameznikov »drugi jaz«. Še več: pravi kristjan vidi v slehernem bližnjem tudi samega Kristusa. Takšna celovita ali katoliška ljubezen je mogoča zgolj prek spreobrnjenja duše, doseženega z »zatajitvijo« samega sebe. Katoliškost nadalje kljub »zatajevanju« samega sebe ne predvideva kolektizma. Prav nasprotno: »zatajitev« razširja domet posameznikove osebnosti, jo krepi in v njej zaobjema številne bližnje. Vse to ne pomeni, da vsak član Cerkve že samodejno dosega raven katoliške ljubezni, temveč to, da je k njej poklican in jo tudi zmore doseči. (1972b, 42–44)

V povezavi z binkoštnim dnem in z apostolskim nasledstvom se Florovski napoti k temi izročila. Po njegovem apostolsko nasledstvo ne more biti ločeno od apo-

stolskega izročila. Apostolsko izročilo ni zgolj zgodovinski spomin; zvestoba izročilu ne pomeni zgolj premočrtnega vztrajanja na tem, kar je staro. Izročilo je namreč enako duhovnemu življenju Cerkve. V prvi vrsti je to neprekinjeni tok duhovnega življenja, pritekajočega iz dvorane zadnje večerje, za živo vez z vso polnostjo Cerkve. (1976, 194; 1972b, 46) Izročila po Florovskem ni mogoče zamenjevati s konservativnostjo, temveč ga je treba razumeti kot začetek življenja, kot njegovo prenavo in rast. Izročilo je moč za poučevanje in pričevanje iz globine izkušnje Cerkve. Ta moč pa je že vsebovana v apostolskem nasledstvu, saj je po božjem določilu podeljena škofovskemu zboru. Hierarhija je s svojo učiteljsko pristojnostjo »ustnice« celotne Cerkve. To ne pomeni, da hierarhija za svoje poučevanje potrebuje dovoljenje cerkvenega ljudstva, saj ji to pristojnost podeljuje Sveti Duh po »maziljenju resnice« v zakramentu posvečenja. Znotraj Cerkve je namreč izključno hierarhiji dana pravica in obenem dolžnost poučevanja in pričevanja. Hierarhija znotraj Cerkve ne ustvarja česa samozadostnega, saj na katoliški način ali celovito poučuje edino takrat, ko Cerkev resnično v sebi zagovarja in zaobjema. Vse to posameznemu verniku nikakor ne jemlje možnosti do svobodnega izražanja osebnega mnenja. Ker je škofu podeljena moč, da deluje kot »srce« ljudstva, ima ljudstvo, zasledujoč notranjo skladnost Cerkve, tudi pravico in dolžnost strinjanja ali nestrinjanja. (1976, 194–196; 1972b, 46–47; 53–54) Moč za poučevanje tako temelji na dvojni kontinuiteti. Prvič, na neprekinjenosti duhovnega življenja v Cerkvi. V občestvo s Svetim Duhom je mogoče priti po zakramentih, ob tem pa se mora vsak član Cerkve truditi, da bi bil prek molitve in dobrih del s Svetim Duhom tudi »napolnjen«. Drugič, občestvo v zakramentih je mogoče doseči izključno prek neprekinjenosti duhovniškega nasledstva, ki presega zgodovinsko relativnost posameznih obdobij. Svoboda teološkega raziskovanja je utemeljena prav v tem hierarhičnem »maziljenju resnice«. Prav apostolsko nasledstvo je namreč tisto, ki na področju teologije dovoljuje gledanje onkraj duha nekega določenega časa in vstopanje v polnost resnice. (1976, 196; 1972b, 46–47)

V kontekstu upoštevanja učiteljskega glasu naslednikov apostolov se Florovski osredotoča tudi na temo odnosa med izročilom in Svetim pismom. Sveto pismo je po Florovskem vpeto v globino Cerkve, saj je iz nje izšlo in je bilo za njene vernike tudi sestavljeno – Cerkev in izročilo sta potemtakem »pred« Svetim pismom. Sveto pismo Florovski razume kot zapisano izročilo oziroma enega od njegovih tokov in utemeljiteljev. Oznanjati sporočilo Svetega pisma za Florovskega pomeni: oznanjati nikejsko-konstantinopelski obrazec veroizpovedi, ki posreduje bistvo božjega razodetja. Edino vnaprejšnja vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve, naj bi namreč svetopisemska besedila napravljalna za prepričljiva v vseh zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera prvenstveno zaupa preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so izkusili božjo ljubezen, po njej živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo Cerkve je po Florovskem izraz njene neomajne zvestobe Bogu. Merilo zanesljivosti izročila naj bi bilo njegovo praktično potrjevanje v življenju Cerkve. Izročilo se tako najprej kaže kot »pravilno življenje« (ortopraksija) in šele drugotno kot »pravilno prepričanje« (ortodoksija). Nepogrešljivo razsvetljevanje po Svetem Duhu naj bi namreč izhajalo prav iz zvestobe Cerkvi in iz truda za sve-

tost. Z doktrinarnega in zakramentalnega vidika avtoriteta cerkvenih očetov kot razlagalcev Svetega pisma in nauka Cerkve temelji na dejstvu, da so bili povečini škofje ali duhovniki. Z zgodovinskega vidika pa njihova avtoriteta temelji na tem, da so bili tudi oblikovalci sklepov sedmih vesoljnih cerkvenih zborov. Doktrinarno-zakramentalni in zgodovinski argumentaciji avtoritete cerkvenih očetov Florovski dodaja še etično: cerkveni očetje so medsebojno skladnost v mislih in kot posledica tega medsebojno potrjevanje dosegli s svojim krepostnim življenjem, ki jim je sploh omogočilo razumevanje navdihov Svetega Duha. Izhodišče in vrhunec »ortopraksije« je po Florovskem liturgija – najtesnejše združevanje z Bogom, s Cerkvijo, z angeli in s svetniki. Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodovinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. Izročilo Cerkve, iz katerega raste teologija, ima tako svoj zgodovinski in vsebinski začetek v liturgiji. Izročilo po Florovskem ne zaobjema samo predajanje nauka, različnih pravil in obredov, temveč pomeni tudi posredovanje milosti in posvečevanja, to je: edinost zakramentov v Svetem Duhu. Prav zaradi predpostavljene zakramentalne edinosti je izročilo mogoče najti zgolj v Cerkvi, zgolj tam, kamor se neprekinjeno steka milost Svetega Duha, ki razkriva resnico. Izročilo kot »konstitutivna« prvina katoliškosti po Florovskem pomeni najvišjo obliko pričevanja o Sveti Trojici znotraj Cerkve in pričevanja o naravi Cerkve zunaj nje. (1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103)

5. Edinost in vesoljnost Cerkve: iskanje izgubljenega in spoštovanje že obstoječega

Ekleziologija obeh obravnavanih mislecev – Solovjova in Florovskega – je odločilno zaznamovana s temo edinosti Cerkve in njene vesoljnosti. Kljub obstoju skupne preučevane teme se med njima kažejo pomembna razhajanja, ki po svojem bistvu pomenijo različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve na pravoslavno in katoliško polovico. Solovjov v tem oziru jasno prepozna tragičnost razkola, zaradi katerega je po njegovem Cerkev postala družbeno manj prepričljiva. Od tod izpeljuje svojo željo po spravi med katolištvom in pravoslavjem, ki bi privedla do vnovične vzpostavitve vidne edinosti Cerkve. Nasprotno Florovskega vidni razkol ne vznemirja in ga zato ne dojema v tragični luči. Dejansko edinost in vesoljnost – tako notranjo kakor tudi vidno – namreč prepozna že v trenutno obstoječi pravoslavni Cerkvi, ki jo obenem pojmuje tudi kot edino pravo Cerkev. Temelj pojmovanja dejstva razdeljenosti Cerkve je pri Solovjovu iskanje izgubljene edinosti oziroma preseganje trenutnega stanja, pri Florovskem pa je temelj vrednotenja istega dejstva spoštovanje že obstoječe edinosti znotraj samozadostne doktrinarne in hierarhične strukture pravoslavne Cerkve.

Različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve vodi oba misleca tudi do razlike v družbeni razsežnosti njune ekleziologije. Solovjov namreč s svojim pojmom krščanske politike, ki zadeva državno pomoč pri uresničevanju vidne cerkvene edinosti in krščanskega načina življenja, sega onkraj ožje ekleziologije oziroma teologije. Naspro-

tno se Florovski ne ukvarja niti z neposrednimi družbenimi posledicami ali zahtevami že obstoječe krščanske edinosti znotraj pravoslavja niti z vprašanjem o posebnem poslanstvu ruskega naroda in tako brez kakršnekoli politične vizije ostaja v okvirih Cerkve kot izrazito duhovnega »organizma«. Različno vrednotenje razdeljenosti Cerkve pri Solovjovu in pri Florovskem je na podlagi omenjenega mogoče razumeti v smislu napetosti med filozofskim ali razumskim pristopom na eni strani (Solovjov) in teološkim ali avtonomno cerkvenim pristopom na drugi strani (Florovski). Napetost med filozofskim in teološkim pristopom se pomenljivo kaže na področju različnega pojmovanja uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve. Za Solovjova je uresničitev prave podobe Cerkve ideal, ki se odmika od trenutnega stanja in je prestavljen v nedoločeno prihodnost, za Florovskega pa je uresničitev prave podobe Cerkve dosegljiva že »tukaj in sedaj«. Solovjov želi do edinosti in vesoljnosti s človeškim naporom šele priti, Florovski pa edinstvo in vesoljnost jemlje kot po milosti Svetega Duha nikoli prekinjeno dejstvo pravoslavne Cerkve. Ker Solovjov celote neskladnosti med pravoslavjem in katolištvom na področju nauka in pravne ureditve ne razume kot odsev premišljenih teoloških razlogov, temveč kot posledico kulturnih razlik, se v tovrstno neskladnost na idejni ravni ne pogloblja. Zato njegovo pojmovanje uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve deluje pragmatično. Ker Florovski izhaja iz stvarnosti obstoječega pravoslavja in ga vidna razdeljenost med obema deloma nekdanje enotne Cerkve ne vznemirja, njegova ekleziologija ne prerašča v poseben načrt o prihodnosti Cerkve in družbe, temveč vsebuje misijonarsko povabilo k spreobrnjenju vseh ljudi oziroma k njihovi vključitvi v edino pravo Cerkev, ki je izenačena s pravoslavno.

V kontekstu prizadevanja za zблиževanje obeh delov nekdanje enotne Cerkve je mogoče s posebno naklonjenostjo izpostaviti dve ugotovitvi Solovjova: ugotovitev o tragičnosti razkola, ki zahteva rešitev, in ugotovitev o nikoli izgubljeni bistveni edinosti, ki zadeva zakramente in skupni apostolski izvor obstoječe hierarhije. V istem kontekstu pa je mogoče z enako naklonjenostjo izpostaviti tudi dve ugotovitvi Florovskega: ugotovitev o potrebnem izkustvu cerkvenosti oziroma vključenosti v življenje Cerkve, ki s preoblikovanjem osebnosti posameznega teologa omogoča ohranjanje pristne teologije, in ugotovitev o glavni avtoriteti Svetega Duha kot pravega vodnika Cerkve. Kljub temeljitemu preučevanju vesoljnosti Cerkve in njuni intelektualni pronicljivosti se Solovjov in Florovski nista dovolj ustavljala pri morebiti ključnem zgodovinskem vidiku Cerkve, brez katerega nastop razkola med pravoslavjem in katolištvom ostaja težko razumljiv. Ker je namreč Cerkev ne le božji, temveč obenem tudi človeški in kot posledica tega grešni »organizem«, lahko zgodovinsko ponavljanje vrste sporov in razkolov – vključno z neprešeženim razkolom iz leta 1054 – pričuje o nadvse običajnem in pričakovanem pokazatelju človeške slabosti. V tej luči prizadevanje za vzpostavitev edinosti ne more zadevati zgolj poenotenja nauka in pravne ureditve, temveč istočasno tudi osebno čimbolj neoporečno krščansko življenje slehernega pripadnika vzhodnega ali zahodnega dela nekdanje enotne Cerkve. Zato je edinstvo Cerkve potemtakem odvisna tudi od posameznikove osebne edinosti z Bogom, vključujoč zavedanje o pristni teologiji, ki se mora »napajati« iz molitve, iz liturgije in iz asketskih vaj.

Čeprav lahko iskanje rešitev za preseganje razkola iz leta 1054 pomeni predrzno poseganje v zapletene odnose med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, je ob zavedanju o tragičnosti prenehanja vidne edinosti Cerkve vendarle mogoče iskati izhod v smeri temeljnega soglasja, izpričanega skozi zgodovino prvega tisočletja krščanstva, zlasti skozi sedem vesoljnih cerkvenih zborov. Nikoli izgubljena veljavnost zakramentov, ki se ji pridružuje neprekinjeno skupno apostolsko nasledstvo, bi bila tako nadgrajena s temeljito preučitvijo smotrnosti vseh poznejših medsebojno neskladnih pravoslavnih in katoliških prvin nauka in pravne ureditve v odnosu do skupnega soglasja iz prvega tisočletja. V ta kontekst pa bi, izhajajoč iz resnicoljubnega upoštevanja skupne zgodovine, neizogibno sodila tudi določitev vloge papeža kot prvega v zboru škofov (naslednikov apostolov), zavzemajočega častno mesto v hierarhiji vesoljne Cerkve, na čigar avtoriteto bi se bilo mogoče sklicevati pri odločanju o občutljivih vprašanih nauka in pravne ureditve.

6. Sklep

Preučevanje Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega v njuni medsebojni zvezi omogoča postavitev sklepa: vsak s svojo ekleziologijo izražata po svojem bistvu različno vrednotenje stvarnosti kot takšne, saj se gibljeta znotraj dvojnosti med nezadovoljivo sedanostjo oziroma potrebo po idealu skladnosti sveta na eni strani (Solovjov) in sprejemanjem obstoječih možnosti oziroma pozivom k priznanju v svetu že polno delujoče vesoljne Cerkve na drugi strani (Florovski). Kljub različnemu vrednotenju stvarnosti je obema mislecema skupna predpostavka o edinosti in vesoljnosti kot temeljni in vselej potrebni značilnosti Cerkve, mističnega Kristusovega telesa na zemlji. Izguba ali zameglitev edinosti in vesoljnosti v tem oziru pri obeh velja za hudo poškodovanost Cerkve, ki sama po sebi zahteva ustrezno rešitev. Prepoznavanje morebitne poškodovanosti Cerkve in iskanje ustrezne rešitve pa se kažeta kot zahtevna naloga sleherne generacije kristjanov.

Reference

- Florovskij, Georgij V.** 1983. *Puti rusckago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- Florovsky, Georges.** 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1976. The Sacrament of Pentecost. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 3., *Creation and Redemption*, 189–198. Belmont: Norland Publishing Company.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Krečič, Primož.** 2012. Developement and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:653–644.

- Maslin, Mihail A.** 1990. *O Rossii i ruskoj filosofskoj kulture: filosofy russkogo posleoktjabr'skogo zarubež'ja*. Moskva: Nauka.
- Raeff, Mark.** 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Solov'ëv, Vladimir S.** 1967a. Velikij spor i hristianskaja politika. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 37–86. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- . 1967b. O raskole v ruskom narode i obščestve. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 3–34. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Vvedenie.** 1967. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, I–XXI. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

*Peter Nastran***Krščanska molitev v sekulariziranem svetu**

Povzetek: Z vidika krščanstva današnjo družbo zaznamuje problem sekularizma, kateremu botrujeta pozunanjenost in ideja uspeha. Po metodi kompilacije članek povzema predvsem iz virov cerkvenega učiteljstva in sintetično opiše pojme, ki pojasnjujejo podarjenost, nujnost izvajanja in ohranjanja in možnost razvoja krščanske molitve. Pristna molitev, ki upošteva te temelje, prinaša sado. Deskripcija sadov molitve daje neposredni odgovor na problem nasprotnega toka današnje družbe. Molitev, ki je pomembna pastoralno-teološka tema zadnjih papežev, se kot temeljna izbira pokaže kot pot k osebnemu odrešenju in kot možnost za preroško delovanje v sekulariziranem svetu.

Ključne besede: molitev, sekularizacija, sadovi molitve, eksistenca, lepota, svetost, občestvo

Abstract: **Christian Prayer in a Secularized World**

From the Christian perspective, today's society is characterized by the problem of secularism, which is marked by exteriorization and the idea of success. Using the method of compilation, the article draws mainly from the sources of the Magisterium of the Church and synthetically describes the concepts that explain the gift, the necessity of performance and preservation, as well as the possibility of development of Christian prayer. Genuine prayer, which comprises these fundamentals, yields results. Fruits of prayer provide a direct response to the problem of counter-flow in today's society. Prayer is an important pastoral-theological theme of the recent Popes; it is also a fundamental choice that leads to personal salvation and confers the capacity for prophetic action in secularized world.

Key words: prayer, secularization, the fruits of prayer, existence, beauty, holiness, communion

1. Molitev v času številnih možnosti

Živimo v času številnih možnosti, prepričan, življenjskih nazorov in moralnih vzorcev. »Današnji čas kaže očitne znake sekularizma. Zdi se, da je Bog izginil z obzorja nekaterih ljudi ali je postal realnost, do katere ne zavzemamo nikakršnega odnosa.« (Benedikt XVI. 2013, 14) Današnji svet pomeni civilizacijo podobe in dela, to je kultura, ki postavlja v ospredje dve bistveni vrednoti. Prva vrednota je podo-

ba: človek je toliko, kolikor nastopa, kolikor se kaže navzven, kolikor se – na primer – najde v medijih. Druga vrednota je delo: človek teži k fiksni ideji uspeha; človek je toliko in je tisto, kar dela. V zvezi z nešteto možnostmi in celovito različnimi nazorji se današnjemu človeku kaže nešteto identitet: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo technicus*, *homo technologicus*, *homo digital*, *homo athleticus* ... (Masseroni 2007, 44; Benedikt XVI. 2013, 15)

Prevladujoči tok današnje sekularizirane in pozunanjene družbe v veliki meri zaznamuje tudi kristjana, še posebno katehumena ali novokrščenca. Številni kristjani, ki so pristopili k zakramentom uvajanja kot odrasli ali so uvajanje v krščanstvo izpolnili v dobi odraščanja s prejemom zakramenta birme, niso bili uvedeni v redno molitveno življenje in ga niso nikoli osvojili. Mistagogija, ki sledi katehumenatu, naj bi bila osnovna šola redne osebne molitve. Med vsemi dejavnostmi verujočega je molitev najbolj tipični odsev njegovega odnosa do Boga. Molitev je najosnovnejše sodelovanje s krstno milostjo. Benedikt XVI. navaja nauk cerkvenega učitelja sv. Alfonza Marije Ligvorija: molitev rezultira v dokončno opredelitev človeka do Boga. Molitev, ki pomeni naš odnos z Bogom, je nekaj bistvenega za naše življenje (Benedikt XVI. 2013, 241–243).

Kljub prevladujočemu sekularizmu in pozunanjenosti, ki dominirata današnjemu človeku in družbi, pa so vidni znaki prebujenja religioznega čuta. Odkriva se pomembnost božjega za človekovo življenje. Kaže se potreba po duhovnosti, ki bi presegala zgolj horizontalni pogled na človekovo življenje. V zaznavanju notranjega domotožja, domotožja po notranjem svetu in po duhovnosti, se človek ponovno čuti kot *homo religiosus* (religiozno bitje), ali še točneje, kot bitje, ki je poklicano k neposrednemu odnosu z Bogom, *homo orans*. (Benedikt XVI. 2013, 15–17; Masseroni 2007, 44)

Sekularizacija sodobne družbe daje krščanstvu na več področjih poziv k osebni odnosu do presežnega. Štuhec ugotavlja, da je sekularizacija priložnost za novo religioznost. Religija se osvobaja od konfesionalne cerkvenosti in se vse bolj opira na posameznika in na njegovo svobodno izbiro (2012, 609–610). Krščanstvo bo preživel modernost v verujočih posameznikih, ki bodo v demokratični družbi prosto vstopali v razpravo s sekulariziranimi člani družbe (616–617). Krščanstvo tudi ne more obstati zgolj kot vsebina verskih resnic, saj bi s tem prišlo v nevarnost, da bi svoje resnice razumelo kot ideje. S tem bi se približalo ideologiji in izpostavilo očitku idolatrije. Temelj vere je v tem, da je ne moremo utemeljiti z občo logiko, ampak nujno vključuje razsežnost zaupanja v odnosu s povsem Drugim, s presežnim Bogom. (Klun 2014, 196–197) Povezanost s presežnim pa tako rekoč ni sama sebi namen, da bi zgolj ohranjala eksistenco krščanstva, ampak daje tudi jamstvo svobode v družbi (Šilak 2014, 332–338) in jamstvo za ohranitev vrednot, posebno vrednote življenja (Osredkar 2013, 469). Krščanstvu bo uspelo uresničiti poslanstvo v današnji sekularizirani in postsekularizirani družbi iz resnične pristnosti, ki jo omogoča povezanost s presežnim. To povezanost pa naravnost uresničuje molitev.

Na pomembnost molitve v današnjem času kaže kontinuirani nauk cerkvenega učiteljstva. Pastoralno naravnani nauk o molitvi je pomembna pastoralno-teološka

tema zadnjih papežev: apostolska spodbuda *O Marijinem češčenju* Pavla VI.; apostolsko pismo *Rožni venec Device Marije* Janeza Pavla II., ki je nekakšna aplikacija dokumenta Kongregacije za verski nauk *O meditaciji*, kot zadnje pa nam petinštirideset splošnih avdienc Benedikta XVI. v letih 2011 in 2012 prikaže kolikor mogoče širok in oprijemljiv nauk o molitvi. Pojem molitve se pogosto najde v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Posebej pa se z molitvijo ukvarja *Katekizem katoliške Cerkve*. Ves četrti del je posvečen molitvi. Ta katekizemski del osvetljuje celotno vsebino katekizma in opozarja, da mora biti prav vse udejstvovanje vere, izpovedovanje, obhajanje in življenje, utemeljeno na molitveni povezanosti z Bogom, v resničnem, živem in osebnem odnosu (KKC 2558).

V naslednjih odstavkih bomo premislili, kako je krščanska molitev po zakramentalni milosti človeku podeljena zmožnost, da nam je zapovedana, kako jo je mogoče razvijati in kakšni so sadovi razvijanja te veščine.

2. Podarjena zmožnost krščanske molitve

Dar molitve je po božjem odrešitvenem načrtu splošno navzoč v stvarstvu: Jezus Kristus je z učlovečenjem v to zemeljsko izgnanstvo prinesel hvalnico, ki se na veke razlega v nebeških prebivališčih. V tem združuje vse človeško občestvo, da skupaj z njim prepeva to božjo hvalnico. (B 83) V kenozi svojega učlovečenja in trpljenja je prevzel nase žejo hrepenenja, da more biti človekovo hrepenenje naravnano na Boga. Sveti Duh je tisti, ki vzbudi v človekovem srcu željo po molitvi. Ta želja, ki se pokaže v srcu ponižnih, pomeni Očetov vesoljni klic vsej človeški družini k molitvi. (Corbon 2000, 97–99; KKC 2559–2561)

Neposredni uvod v krščansko molitev omogoča razodetje molitve, na katero človek odgovarja z vero. V samem izhodišču smo ljudje od Boga preveč oddaljeni in sami od sebe ne vemo, kako naj molimo. Zato nam Bog prihaja naproti z razodetjem. Že Stara zaveza razkrije božje ime, ki daje možnost, da Boga pokličemo, da vstopimo v odnos z njim. V besedah Svetega pisma nam Bog sam od sebe daje molitvene besede in nas uči moliti. Posebno novost molitve prinese Nova zaveza. To je molitev Jezusa Kristusa, ki na prošnjo svojih učencev razodene nauk o molitvi. Poleg tega, da nam Jezus pokaže poseben sinovski odnos do Očeta, nam v Duhu podari še besede molitve. Sin razodeva edinstveni odnos z Bogom Očetom, zaupni odnos molitve v Duhu. To je osebni pogovor z živim Bogom, molitev s srcem, v globini duše, ki je naravnana na Boga. Molitev, ki je osebna in občestvena. Molitev, pri kateri se izrečena beseda ujema s srcem in z Duhom. Jezus nam s tem daje delež pri njegovi lastni molitvi, uvaja nas v notranji pogovor troedine ljubezni. (Benedikt XVI. 2007, 147–156; Corbon 2000, 97–98; 102; KKC 2566–2649; Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 4–7; IGLH 3)

Prejem zakramenta svetega krsta pomeni neposredni odgovor na povabilo razodetja k molitvi. Krst je maternica krščanske molitve, prerojenje v občestvo z Bogom. Krščanska molitev ni molitev v zunanem odnosu do Boga, ampak je molitev

v Bogu samem. Po krstu postane Sveta Trojica naše življenjsko okolje. Molitev pomeni dihanje tega novega življenja v občestvu Svete Trojice. Dar krščanske molitve obstoji v Očetovem daru Svetega Duha in v posinovljenju v Kristusu. S krstom vcepljeni na Kristusa postanemo udje njegovega telesa, ki je Cerkev. Naša molitev je molitev samega Kristusa, molitev glave telesa, ki so je deležni udje. (Corbon 2000, 97–101; KKC 2565; 2769; 2782; 2791; IGLH 7; Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 13–15)

Zakrament birme dopolni zakrament krsta. Krščenu podeli še posebni pečat Svetega Duha. Sveti Duh naloži krščencu še popolnoma nove naloge: postane deležen krstnega duhovništva. Molitev je eno najpomembnejših dejanj, s katerimi krščenci opravljajo duhovniško službo. Trikrat sveti Bog nas na podlagi povsem zastojkega in trajnega daru svetega krsta kliče, naj ga molimo, in nas tega sam uči. (Corbon 2000, 102–104; KKC 1268, 1303–1305; IGLH 7, 8)

Evharistija kot tretji zakrament uvajanja v krščanstvo pomeni posebno deležnost pri Kristusovi molitvi. Sveti Duh odpre naša srca za poslušanje in umevanje božje besede. V naše srce položi pripravljenost za molitev, ki jo vzbuja bogoslužje božje besede. Sveti Duh nas stori deležne najglobljega razpoloženja Kristusovega srca, njegove darovanske naravnosti. V evharistiji je naša molitev na poseben način deležna Kristusove molitve, zahvale in prošnje. Pri očenašu smo deležni posebne zaupnosti z Očetom, ko molimo z darom molitve Boga v Bogu. Kličemo za prihod kraljestva in se zedinjamo z Očetovo voljo. Molitev v Sveti Trojici, ki jo slavimo pri sveti evharistiji, pomeni nepojmljivo domačnost v Bogu in Boga v nas. Molitev nedeljive Trojice nam daje izkustvo božje ljubezni, ki nas naravnava k ljubezni do bratov. (Corbon 2000, 107–114; KKC 1368)

Glede podarjenosti molitve Balthasar prav tako izhaja iz subjektivnega osebnostnega področja: Sveto pismo in krstna milost sta izhodiščna darova za razvoj osebne molitve. Ta molitev vodi od poslušanja k premišljevanju in napreduje v kontemplacijo (Balthasar 1994, 7). Molitev je resnični zaklad, v katerem smo deležni božjih lastnosti: božje neskončnosti, resnice, veličastva in ljubezni (5). Poseben dar molitve pa je obsežen v prostoru Cerkve, kjer je premišljevanje Svetega pisma – v molitvenem poslušanju Besede – povezano z zakramenti, v duhu marijanske poslušnosti Besedi in pod vodstvom Svetega Duha, ki znotraj Cerkve nezmotljivo veje. V prostoru Cerkve ima kristjan za svojo molitev največjo možno zanesljivost in varstvo. (20)

3. Molitev je zapovedana

Moliti smo dolžni najprej zato, ker smo za to zmožni. Ker nas je Bog ustvaril, da moremo moliti, nam je dal tudi sposobnost, drugače bi nasprotoval samemu sebi in ne bi bil resnica. Kljub trenutkom nezmožnosti nam je po daru vere Bog dal načelno sposobnost, da smo zmožni moliti. Vera nam omogoča, da onkraj svoje lastne človeško-svetne resnice dostopamo do absolutne resnice Boga, ki se nam

razodeva. Kdor veruje razodetju resnice, v to resnico privoli, jo ljubi in upa vanjo, ta je molivec. Bilo bi pa protislovno, če bi božjemu razodetju navzven pritrjevali in obenem zavračali sodelovanje, da bi nad razodeto resnico in ljubeznijo obupali. Od Boga je do nas vedno objektivna odprtost, da moremo k njemu dostopati z molitvijo. In v tej božji predanosti do nas je tudi vsebovana milost naše odgovarjajoče predanosti Bogu. V božji zavzetosti za človeka je vsebovana božja zahteva, da mu človek v svoji celotni eksistenci odgovarja. (Balthasar 1994, 21–23)

Molitev je zapovedana od Kristusa. V vdanosti njegovi zapovedi je osnovni izraz ljubezni do Boga. (Fenton 1939, 56–57) Kar je Kristus sam delal, je tudi zapovedal: naj molimo, prosimo v njegovem imenu. V očenašu je dal vzor molitve. Opozarjal je, da je molitev potrebna, in to čuječa, vztrajna, zaupljiva, s čistim namenom in v skladu z božjo previdnostjo. (IGLH 5; KKC 2598–2622) Kristusovo zapoved so udeležili in posredovali apostoli. Prav tako so dali zgled molitve, zapustili molitve same in zapovedali molitev: naj molimo vztrajno in stanovitno, hvalno, zahvalno, prosilno in posredovalno. (IGLH 5; KKC 2623–2625) Kristusova molitev se razprostira v Cerkev (IGLH 6–8; KKC 2623 sl.). Molitev sodi k samemu bistvu Cerkve, ki jo izraža v občestvu, z občestveno molitvijo (IGLH 1; 9). Molitev Cerkve je najprej usmerjena k Bogu, kot hvalnica skupaj z nebeško Cerkvijo (15). Hkrati je molitev Cerkve nenehna priprošnja v Kristusovem imenu za ves svet (17). Osebna molitev posameznika ima znotraj bogoslužne molitve Cerkve, glede na svojo globino največjo moč in učinkovitost, da verniki bolj krščansko živijo in prispevajo k edinosti in evangelizaciji (B 1–14). Molitev je konstitutivni element Cerkve, saj se po njej molitev razprostira zgodovinsko kot izročilo, hierarhično kot posredovalna molitev (C 18–47) in povezovalno z različnimi načini in stopnjami zemeljskega in onstranskega bivanja (48–51), in ima misijonski posredovalni pomen (15–17). Jasno je razvidno, da brez molitve ne moremo biti ne po volji Kristusu, niti zvesti izročilu nauka vere, niti resnično vključeni v občestvo Cerkve.

4. Razvoj krščanske molitve

Zakramenti uvajanja, predvsem krst in evharistija, so objektivni začetek kristjanovega zedinjenja z Bogom. Na tej podlagi pa more molivec dosegati osebno in posebno povezanost z Bogom. (Kongregacija za verski nauk 1990, tč. 22) Za to je potrebno uvajanje v molitveno življenje, ki vključuje človeške naravne sposobnosti, spreobrnjenje, šolo molitve in milost Svetega Duha (tč. 16–18). Dejanski problem številnih današnjih kristjanov je, da kljub sprejetju krsta krščanstva niso spoznali kot ideal, h kateremu bi se naravnavali in ga izpopolnjevali. Krščanske svetosti ne prepoznavajo, ne kot ideal niti kot zahtevo za večno zveličanje. Samo znotraj tega lahko obstaja motivacija za razvoj krščanske molitve. Tako more biti dvoje izhodišč za razvoj osebne molitve: krščansko okolje, ki posameznika v dobi odraščanja k temu vzgaja, ali pa korenito osebno spreobrnjenje po milosti. Adrienne von Speyr predstavi obe izhodišči za izpopolnjevanje odnosa z Bogom:

Spreobrnjenje je potrebno človeku, ki ne sodeluje z darom vere in ima zato ozek pogled samospoznanja. V svojem osebnem bivanju in delovanju si postavi meje v tem, kar je njemu po človeško mogoče. Potrebno pa je, da gledamo nase v luči božje brezmejnosti in naše obdarjenosti z njegove strani. (Speyr 1997, 13) V tem pogledu človek vidi drugačno zahtevo in možnost za razvijanje svojih talentov, za doseganje moralnih norm in za podarjanje v ljubezni. Ta razvoj dosega z molitvijo, ko se za preseganje svojih lastnih meja odpira božji darežljivosti. Če smo verniki, ki vedo za moč molitve, si upamo dalje – oprti ne sami nase, ampak na milost. Molitev nam sploh omogoča spoznanje, da postavljamo prave meje in jih pomikamo v smeri proti Bogu. (13–14) Spreobrnjenje od nevere k veri torej predpostavlja izkustvo Boga. To izkustvo pusti v nas nekakšen »spomin vere«, zaradi katerega se kljub temi ponovno vračamo v molitev, in to s takšno zavzetostjo, da ponovno zaslutimo življenje troedinega Boga, notranjo troedino ljubezen v večnem kroženju. (17–18)

Drugo izhodišče za razvoj krščanske molitve je v duhovnem napredku odraslega človeka, ki vzporedno z naravnimi sposobnostmi razvija tudi svojo molitev: Vera, ki jo otrok prevzema od svoje matere, je še polna skrivnosti. Več vidikov odkrije pri verouku, po izkustvu v Cerkvi in v vsakdanjem življenju. Bog je po veri njegove družine navzoč med njimi in kakorkoli zavzemamo odnos do njega, se na tem snuje življenje molitve. Otrok v odnosu s starši razvije podobo o Bogu. Z odraščanjem se oddaljuje od zaupnega odnosa s starši in od skupne molitve. Okoliščine in njegova lastna duhovna in osebna potreba ga vodijo dalje, da vstopi v osebni odnos jaz – Ti z Bogom. Po tem novem izkustvu Boga se vedno znova vrača v srečanje z njim v molitvi. V tem vsakokratnem srečanju z Bogom prepozna svoja napačna čustva, katerim se mora odpovedati. Če zanemarija to očiščevanje in je pri ponovnem prihajanju pred Boga površen tudi v odpuščanju, potem njegov odnos do Boga postane mlačen. Božja razpoložljivost ga vedno kliče k poglobljenemu odnosu. Kdor je že prišel do osebnega srečanja z Bogom, zanj ni več poti nazaj. Mora razvijati dar molitve. (Speyr 1985, 238–241)

Razlogi in zakonitosti za razvoj in ohranjanje molitve so najprej v troedinem Bogu, izvirajo iz znotrajtrinitarnih odnosov. Nadalje so razlogi za razvoj in ohranjanje molitve v človeku: osebna rast in razvoj, interakcija z različnimi dogodki v življenju, neodrešenost v času, nenehno služenje v ljubezni. Speyr tako razlaga »pričakovanje in izpolnitev« – kot Sinovo polno odgovarjanje Očetu na rojevanje iz njega. V analogiji te relacije človek v Kristusu, v svoji molitvi postavlja v odnos do Boga svoje bivanje in življenjski razvoj. (28–33) Kljub vsej izpolnjenosti v troedinem Bogu je v odnosih med božjimi osebami izmenjevanje med verovanjem, gledanjem in ljubeznijo. Že v Bogu je dinamični odnos na način vere, upanja in ljubezni ter akcije in kontemplacije. (33–51) Glede na te ugotovitve in dejstva je pomembno, da se zavedamo: molitev ni nikoli nekaj dokončnega in sklenjenega, ampak zahteva nenehno izvajanje in trajno napredovanje.

Izpopolnjevanje krščanske molitve se kaže kot vseživljenjska naloga. Vsekakor pa pot razvoja molitve vodi v smer, v kateri se s človeškimi sposobnostmi in z darom milosti vsakokrat zavestno vračamo v odnos z Bogom (KKC 2564), dokler ne

bomo dosegli takšne zaupnosti z njim, kakor jo je imel prvi človek Adam. Živel je preprosto, pod božjim pogledom, v veri in veselju in v popolnem ujemanju z božjim gospodstvom. (Speyr 1985, 14–16)

5. Sadovi krščanske molitve

5.1 Krščanska eksistenca

Prvi med sadovi, ki jih prinaša molitev, je utrjevanje krščanske eksistence, ki določa temeljno pripadnost Bogu in vso človekovo naravnost. Strle razjasni antropološki temelj eksistence in jo povezuje z molitvijo: eksistenca je način bivanja, ki pripada samo človeku. Človek je tisto bitje, ki razmišlja o svoji preteklosti in dela načrte za prihodnost. Človek je odprt navzven, proti neskončnemu obzorju biti. Ta transcendenca, to preseganje samega sebe je človeku nekaj najbolj bistvenega. Obenem je človek zelo krhko bitje, omejeno v času in v prostoru. Človek tudi razlikuje med seboj in svetom, zavzema svoje stališče do sveta in mesto nad njim. Človek je »končnost v neskončnosti«. Kot ustvarjena bitnost je nekaj končnega; toda po svojem hotenju in teženju je neskončen, poklican je, da nastaja in da se izpopolnjuje. S svojo danostjo stoji pred obličjem neštevilnih prihodnjih možnosti. Človek ne le obstaja, ampak sega »iz« svoje narave (»ex-sistit«). Človek ni le neizbežna danost, ampak mora iz sebe napraviti in dopolniti razliko med tem, kar mu je dano, in tem, kar mu je naloženo kot naloga. Prav v tej odprtosti k neskončnosti je človekova naravna bogopodobnost in naravna disponiranost za odnos z Neskončnostjo troedinega Boga. V tej posebnosti človekove narave je temelj za molitev. Molitev notranje sodi k človekovi eksistenci in jo naravnost uresničuje. (Strle 1992, 365–366)

Še bolj nazorno duhovno-teološko povezavo pokaže Guardini: molitveno življenje v človeku razvije precej drugačno zaznavanje, drugačno zavest o sebi, o Bogu in o svetu. Molivec pridobi zaupanje v božjo previdnost, ki ima najboljši namen, da nas privede k zveličanju. Namesto da bi se krčevito prizadeval za trdnost v bližnji prihodnosti, išče v svojih molitvah božjo voljo, oblikuje pravilno lestvico vrednot in živi v naravnosti na večnost. (Guardini 1979, 68–77) Človek s krepkim molitvenim življenjem se čuti predvsem kot večnostno bitje, v živi povezanosti z Bogom, z eshatološko naravnostjo na večnost.

Molitev hrani naše duhovno življenje in preoblikuje našo eksistenco. Te eksistence ne more uničiti nobena človeška slabost, ne skušnjave, ne duhovna suhoča. Krščanska eksistenca je neuničljiva v veri, ki jo udejanja popolna pokorščina razuma in volje (KKC 154–155) in zaupanje v vsemogočnost božje ljubezni v Jezusu Kristusu (Rim 8,38–39; Benedikt XVI. 2013, 221–227).

5.2 Lepota svetosti

Eksistenca, ki je utrjena s kontemplacijo, sama po sebi prehaja v akcijo. Molitev nas v hrepenenju po Bogu vodi skozi očiščenje k resnični deležnosti božjega življe-

nja, ki prinaša kreposti, kakor so pravičnost, čistost, red (Guardini 1979, 29–33). Te kreposti se v človeku, prenovljenem po Kristusu (KKC 1701), navzven kažejo kot lepota svetosti. Lepota svetosti je zunanji izraz eksistence.

Pojem sveto ali svetost ima svoj izvor v spoznanju Boga kot edinega svetega. Svetost se pripisuje Bogu, ki je absolutno drugi, drugačen, transcendenten. (Downey 2000, 105) Ločenost Boga pa kljub temu ni takšna, da bi bila pot do nje in do doseganja njegove svetosti nedostopna. Učlovečenje in odrešitveno delo Jezusa Kristusa imata končni namen v posvečenju človeka: Kristus v svoji nebeški slavi ne sije sam sebi ali zase. Božja svetost ni nekaj osamljenega, kar bi bilo nedeljivo. Kajti Kristus je luč od luči, Sin, istega bistva in sijaj Očeta, živi in kraljuje v občestvu Svetega Duha. Sijaj njegove slave ni zaseben, zakaj on je luč sveta, ženin, ki daje lepoto nevesti (Cerkvi). Po vstajenju je njegova slava edinstvena, vendar ne nedeljiva. Pomeni vso lepoto božjih sinov, ki jo razliva na človeštvo (Ps 44,3). Na njegovi desnici je njegova mati, Devica, s telesom in dušo oblečena v njegovo slavo, in ob njenem dvoru je nepregledna množica tistih, ki so očiščeni v njegovi krvi. Kristus je krona vseh svetnikov. (Saward 1997, 19)

Svetost potemtakem velja za osebo, ki je povezana s transcendentnim, z Bogom, nadvse svetim. Iz klasične poti posvečenja, kakor jo prikaže Downey, moremo razbrati tri temeljne korake: oseba, ki ima višjo poklicanost ali hrepeni po višjih ciljih, se najprej loči od sveta, od družbe, ki je vedno zaznamovana s kolektivnim grehom. Puščavniška samota posamezniku omogoča, da se v korenitem spreobrnjenju in očiščenju naravna na Boga samega. V tretjem koraku se more človek iz tega novega izhodišča vključiti v skupnost, v kateri se uresničuje radikalna svetost. Iz tega radikalnega temelja se more obračati nazaj v svet in mu posredovati lepoto božje svetosti. (Downey 2000, 105–107)

Lepota človekove svetosti razodeva Boga samega, Troedinega, v vseh izrazih njegove ljubezni. Tako so poglobljeni molivci na svojem obličju (Mt 17,2; 2 Mz 34,29) razodevali veličastvo božjega erosa (Benedikt XVI. 2006, 7–10). Božji *eros* je izraz ljubezni, ki spominja na Svetega Duha, popolno vez med Očetom in Sinom. Lep zgled je življenje arškega župnika: med mašo je imel »ognjene oči, ki so ožarjale njegovo obličje« (Kolarič 1999, 327). Sveti Duh, »ki je govoril po prerokih« (nicejsko-carigradska veroizpoved), se navzven izraža tudi kot privlačna božja *modrost* (2 Krn 9,1–12); kažejo jo cerkveni pastirji in učitelji. Svetniki, karitativni delavci, so ljubezen prav tako črpali v molitvi pred Gospodom in z dobrimi deli navzven razodevali lepoto božje dobrote. Ta dobrota izraža ljubezen *karitas*, ki spominja na Boga Očeta. Benedikt XVI. med svetniki navaja blaženo Terezijo iz Kalkute, častilko evharističnega Gospoda in služabnico ubogih (Benedikt XVI. 2006, 18). Tretji izraz božje lepote je v ljubezni *agape*, ki pomeni novozavežno novost (3). *Agape* je izraz ljubezni, ki potrpi in se daruje, spominja na Sina, Kristusa, ki se je daroval za nas (Ef 5,2). Kateri drug zgled te lepote, izražene pri človeku, nam izpričuje to nazorneje kakor pričevanje prvega mučenca, sv. Štefana? Njegova kontemplacija neposredno zre božjo slavo in Jezusa na božji desnici (Apd 7,55–56). V tem zrenju sklene svoje mučeniško darovanje, z besedami svojega Učenika Kristusa, z besedami priprošnje za svoje mučitelje (Apd 7,59–60; Benedikt XVI. 2013, 196–

197). Božja lepota more neokrnjeno izžarevati na obličju in v življenju resničnih molivcev. Človek, ki je resnično povezan z Bogom in zre njegovo troedino, ljubezni polno obličje, to obličje ali podobo tudi kaže svetu.

5.3 Občestvo ljubezni

Največji od sadov molitve je občestvo. Nastajanje prvega krščanskega občestva se začne z molitvijo poslušanja in pričakovanja obljubljenega daru Svetega Duha. Prve korake je Cerkev naredila v ozračju molitve. To je bila usklajena, enodušna, vztrajna molitev, ki je bila v prvem občestvu vseskozi navzoča (Apd 1,14; 2,46). Usklajena molitev je bila temeljna prvina prvega občestva in mora biti v Cerkvi vedno temeljna. Številna preganjanja tega občestva niso niti prestrašila niti razdelila, ampak so bili zedinjeni v molitvi in so kot en človek klicali Gospoda. Njihova edinost v preizkušnjah ni bila omajana, temveč je bila vzdrževana z neomajno molitvijo. Niso prosili, da bi bili rešeni sedanjih stisk, ampak da bi z vso drznostjo, pogumom in svobodo oznanjali vero. (Apd 4,29; Benedikt XVI. 2013, 175–186) Izrazita solidarnost tega občestva se kaže v duhovnih dobrinah, v molitvi za širjenje evangelija. Duhovna solidarnost se vidi tudi v molitvi za apostola Petra, ko je bil v ječi (Apd 12,5; Benedikt XVI 2013, 198–202). Znana je tudi velika solidarnost v materialnih dobrinah, ki so jih delili med seboj. Zlasti se to izkaže v izvolitvi sedmih diakonov, to pa hkrati izpostavi primat molitve. (Apd 6; Benedikt XVI. 2013, 187–197)

Takšno občestvo, ki ga prešinja božja ljubezen, danes uresničujejo molitvene skupine: nastajajo znotraj širših območij več župnij. Tem skupinam se iz notranjega nagiba pridružujejo posamezniki, da bi doživeli Boga, njegovo odrešenje in bratstvo. Molitvena srečanja pomenijo skupno doživljanje božje navzočnosti in odrešitvenih posegov. Skupna molitev omogoča ubesedenje in podelitev izkustev. Medsebojno pričevanje krepi vero in medsebojno povezanost. Manjša občestva doživljajo osebno spoznavanje drug drugega in zato tudi potrebno pomoč v molitveni in v materialni podpori. Moltmann razlaga, da takšno občestvo ustreza življenju troedinega Boga. To občestvo živi socialni program, ki presega konkurenčnost, lakomnost in privilegije. (Moltmann 2010, 160–164)

Globoko skupno mistično združenje z Bogom v občestvu nas more usposobiti in usmeriti k »mistiki srečanja«, h kateri vabi papež Frančišek. To je sposobnost pristne komunikacije v pristrčnih transparentih in iskrenih človeških odnosih. Skupno življenje more po izkušnji Boga preiti k milosti bratstva. Skupnost postane kraj, kjer postaja izkušnja evangelija stičišče med skrivnostjo človeka in skrivnostjo Boga. (Kongregacija za ustanove posvečenega življenja 2015, 13)

6. Molitev kot temeljna izbira

S svojimi sadovi se molitev kaže kot učinkovit odgovor vere današnjemu svetu. Na začetku smo izpostavili problem sekularizacije, z utrjeno krščansko eksistenco bomo v svetni družbi ohranili vso naravnost na Boga. Svetost bo kot drugi sad molitve, odgovor pozunanjeni družbi, v pričevanju lepote, ki ima svoj izvor v re-

snični povezanosti z Bogom. Tretji sad molitve je občestvo ljubezni, občestvo z Bogom in z brati in sestrami. Ta sad se kaže kot resnični cilj človeka, ki je v ljubečem odnosu z Bogom in z bližnjimi. To je pričevanje družbi, ki išče svojo napačno uresničitev: zgolj v delu, v urejanju snovnega sveta in v kopičenju materialnih dobrin, pozabi pa si vzeti čas za odnose z Bogom in z bližnjim.

S tem v zvezi moremo razumeti povabilo papeža Frančiška v letu posvečenega življenja: posvečeno življenje je v sedanjem trenutku poklicano, da posebno intenzivno živi *statio* posredovanja v molitvi. To je preroškost, ki dviga svoj glas iz gorečnosti za človeštvo. Ob pastoralni *parresia* besede je potrebna tudi *parresia* molitve. Posredovalna molitev občestva naj posodi glas človeški revščini, *adventus* in *eventus*, za mistično milostno srečanje z Bogom. (Kongregacija za ustanove posvečenega življenja 2015, 17)

Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju. V: *Koncilski odloki*. 2004.
C – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki*. 2004.
IGLH – Splošna ureditev molitvenega bogoslužja [Institutio Generalis Liturgiae Horarum]. V: Slovenski medškofijski liturgični svet. 1972.
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 2008.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1994. *Premišljevalna molitev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Benedikt XVI.** 2006. *Bog je ljubezen*. Cerkveni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
- , 2007. *Jezus iz Nazareta*. Zv. 1, *Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Ljubljana: Družina.
- , 2013. *Prayer: Catecheses given by Pope Benedict XVI. during his weekly general audiences from May 4, 2011, to October 3, 2012*. Huntington: Our Sunday Visitor.
- Corbon, Jean.** 2000. Moliti v Sveti Trojici. *Communio* [mednarodna katoliška revija] 10, št. 2:97–115.
- Downey, Michael.** 2000. *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality*. Maryknoll: Orbis Books.
- Fenton, Joseph Clifford.** 1939. *The Theology Of Prayer*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Guardini, Romano.** 1979. *Uvajanje v molitev*. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina, Slovenska škofovska konferenca.
- Klun, Branko.** 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74:191–199.
- Kolarič, Jakob.** 1999. *Arški župnik: življenjepis sv. Janeza Marije Vianeya*. Koper: Ognjišče.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 2004. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja.** 2015. *Pozorno opazujte: posvečenim osebam na poti Božjih znamenj; leto posvečenega življenja*. Cerkveni dokumenti 146. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za verski nauk.** 1990. *O meditaciji*. Cerkveni dokumenti 44. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Masseroni, Enrico.** 2007. *Zgled sem vam dal: lectio divina v »duhovnikovem dnevu«*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- Moltmann, Jürgen.** 2010. *Sun of Righteousness, Arise!: God's Future For Humanity and the earth*. Minneapolis: Fortress Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2013. Sekularizacija – samomor religije? *Bogoslovni vestnik* 73:463–470.
- Saward, John.** 1997. *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the*

Truth of Catholicism. The Bernard Gilpin lectures in pastoral theology. San Francisco: Ignatius Press.

Speyr, Adrienne von. 1985. *The world of prayer.* San Francisco: Ignatius Press.

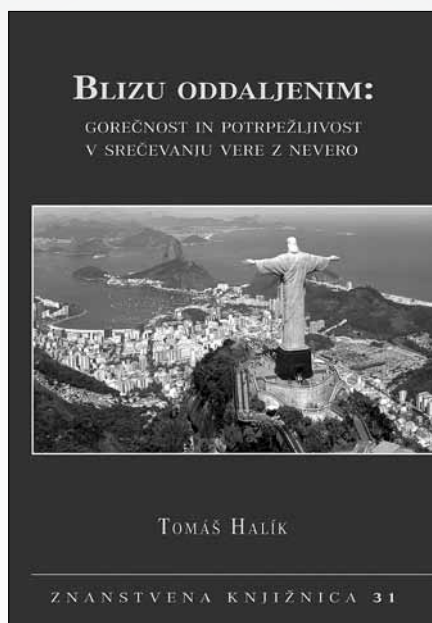
— — —. 1997. *Človek pred Bogom.* Ljubljana: Družina.

Splošna ureditev molitvenega bogoslužja. 1972. V: Slovenski medškofijski liturgični svet. *Molitveno bogoslužje: navodila za molitev prenovljenega brevija*, 15–99. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Strle, Anton. 1992. *Božja slava – živi človek: teološka antropologija.* V: *Izbrani spisi.* Zv. 3. Ljubljana: Družina.

Šilak, Jernej. 2014. Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi. *Bogoslovni vestnik* 74:327–339.

Štuhec, Ivan. 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72:609–618.



Tomáš Halík

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

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

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

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

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

Paul L. Gavrilyuk. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 290 str. ISBN: 978-0-19-870158-3.

Monografija *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Georgij Florovski in ruski religiozni preporod) je zasnovana kot pregled in hkrati izvirna interpretacija idej Georgija Florovskega (1893–1979), ruskega emigrantskega pravoslavne filozofa, teologa in zgodovinarja. Delo Paula L. Gavrilyuka, Američana ukrajinskega rodu, doktorja teologije, strokovnjaka za cerkvene očete in profesorja na Univerzi sv. Tomaža v St. Paulu (Minnesota) z zgodovinsko-teološkega vidika pojasnjuje ključne teze in ugotovitve Georgija Florovskega, ki so odločilno vplivale tako na njegovo poznejšo osebno intelektualno pot kakor tudi na usmeritev celotne pravoslavne teologije v drugi polovici 20. stoletja. Omenjena monografija obravnava njegovo zgodnje in zrelo obdobje (1920–1948), ki ga je preživel v Evropi, zlasti čas med letoma 1925 in 1948, ko se je mednarodno uveljavil kot univerzitetni profesor na Inštitutu za pravoslavno teologijo sv. Sergija v Parizu. V tem obdobju je med drugim izdal *Poti ruskega bogoslovja* (1937), obsežno in tedaj prebojno študijo o glavnih silnicah ruske idejne zgodovine; postala je njegovo najbolj hvaljeno in obenem najbolj sporno delo. Gavrilyuk še posebno skrbno preučuje za Florovskega tako zelo značilno poglobljanje v rusko idejno zgodovino in občudovanje spisov cerkvenih očetov, pri tem pa glavni razlog za znameniti »patristični obrat« prepoznava v vplivu tako odkri-

tih kakor prikritih polemik Florovskega s filozofom Vladimirjem Solovjovom (1853–1900), predvsem pa s teologom Sergejem Bulgakovom (1871–1944).

Georgij Florovski velja za enega najpomembnejših iz vrst tistih mislecev, ki so se v 20. stoletju na področju teologije zavzemali za »vrnitev« k cerkvenim očetom. Njegovo filozofsko, teološko in historiografsko prepričanje, zaobjeto v pojmu neopatristična sinteza ali neopatristična teologija, je postalo vodilo sodobne pravoslavne teologije in nekažna oporna točka pravoslavne intelektualne istovetnosti na Zahodu. Neopatristična sinteza Florovskega je skupaj z njegovima idejnima naslednikoma, Aleksandrom Schmemmannom (1921–1983) in Johnom Meyendorffom (1926–1992), navadno postavljena v nasprotje z »modernistično« religiozno filozofijo Vladimirja Solovjova, Sergeja Bulgakova, Nikolaja Berdjajeva (1874–1948), Pavla Florenskega (1882–1937) in drugih predstavnikov tako imenovanega ruskega religioznega preporoda s konca 19. in z začetka 20. stoletja. Bistveni namen Gavrilyukove monografije je novo ovrednotenje tega ustaljenega razumevanja pravoslavne misli 20. stoletja, utemeljenega na poenostavljeni dvojnosti med »tradicionalnim« ali »cerkvenim« načelom na eni strani in »modernističnim« ali »avtonomnim« načelom na drugi strani. Avtor želi dokazati, da po svojih stališčih nedvomno »tradicionalna« neopatristična sinteza Florovskega vendarle izhaja iz kritičnega prevzema osrednjih tem in pojmov tako imenovanega ruskega religioznega preporoda, denimo odnosa med vero in naravnim razu-

mom, pomena stvarjenja in zgodovine in razsežnosti človeka kot osebe (personalizem). Vse značilnosti neopatristske teologije – osredotočenost na osebo Jezusa Kristusa, izkustvo eklezialnosti oziroma prostovoljna podreditev Cerкви in »krščanski helenizem« – se v tem oziru kažejo kot poudarki, ki jih je nemogoče razumeti brez upoštevanja poprejšnjega religioznega »preporoda« z vsemi njegovimi prednostmi in slabostmi. Poleg tega Gavrilyuk dokazuje, da je bila religiozna misel s preloma stoletja navsezadnje tista, ki je Florovskega pomembno oblikovala v njegovi mladosti in tako v nemajhni meri načrtala njegovo nadaljnjo intelektualno pot. Teologija stvarjenja, kakor jo je zastavil Florovski, po Gavrilyukovi interpretaciji pomeni prikrito polemiko s sofologijo (nauk o sveti Modrosti) Sergeja Bulgakova. Normativnost cerkvenih očetov oziroma njihova »vrnitev« v sodobno pravoslavno teologijo pa naj bi bila podobno posledica kritičnega odziva Florovskega na domnevno spekulativno, subjektivistično in od izročila pravoslavne Cerkve odtrgano pisanje njegovih ruskih predhodnikov, od Vladimirja Solovjova dalje. Prav pod vplivom religioznega »preporoda« naj bi Florovski posegel po tradicionalnem pravoslavnem načelu, češ da je dober teolog zgolj tisti, ki je vključen v liturgično življenje Cerkve in od tod pri sebi dosledno uresničuje »krščanski način življenja«. Po Gavrilyuku se ponovno odkritje cerkvenih očetov v pravoslavni filozofiji in teologiji ni zgodilo z neopatristsko sintezo, temveč je bilo močno navzoče že pri ruskih »modernistih« z začetka 20. stoletja, ki pa so izročilo cerkvenih očetov vsekakor obravnavali drugače od Florovskega. Predmet spora med generacijo Bulgakova in generacijo

Florovskega naj bi se tako ne vrtil okrog pomembnosti ali nepomembnosti cerkvenih očetov za sodobno pravoslavje – saj naj bi jih obe strani cenili kot avtoriteto –, temveč okrog tega, kako in ob katerih predpostavkah patristsko izročilo aktualizirati oziroma povezati s sodobno mislijo z in življenjsko prakso.

Po Gavrilyuku celotni opus Georgija Florovskega vsebuje izrazito kritiko samozadostne in pogosto intelektualnim iskanjem nenaklonjene drže dobršnega dela takratne pravoslavne hierarhije, v skladu s katero je bilo izogibanje vsemu, kar se je zdelo »visoko« intelektualno, razglašeno za pristno krščansko ponižnost, za »pastoralno« skrbnost in za »pomirjenost« s svetom. Po vzoru tako imenovanega ruskega religioznega preporoda je Florovski vztrajno ponavljal, da se pravoslavna Cerkve ne sme odvrniti od intelektualne kulture. Ob tem je dodajal, naj bo Cerkve vsakokratno posvetno kulturo vselej pripravljena pogumno najprej poslušati in spoznati, nato v njej sodelovati, naposled pa jo na »misijonarski« način postopno preoblikovati oziroma pokristjaniti. Jedro neopatristske sinteze Florovskega je pojmovanje »krščanskega helenizma«, ki ga je razumel kot nekakšno pravoslavno ustreznico »večne filozofije«, kot edinstveni in posamezno kulturo presegajoči krščanski nazor, na temelju katerega naj bi bili zgrajeni sodobna pravoslavna filozofija in teologija. Pri »krščanskem helenizmu« govorimo o prepletu med univerzalnim, razumsko-filozofsko jasno razdelanim cerkvenim naukom in človekovo zgodovinsko izkušnjo Boga, ki po biblijskem vzorcu človeka nagovarja osebno, prek njegove vključenosti v skupnost (po Kristusovem vnebohodu je to Cerkve) in prek njegovega neneh-

nega etičnega odločanja v odnosu do fenomenov sveta oziroma zgodovine. V skladu s Florovskim je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi cerkvenega nauka oziroma poznoantičnih dogmatskih opredelitev neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Florovski v luči univerzalnega krščanskega oznanila tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij vrednoti pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot »previdnostno« povabilo k izstopu iz svojega lastnega trenutnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo, po logiki Florovskega, vselej zahteva razumevanje ali razlago nekaterih »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne pri naša idealistično-ezoteričnih dognanj, temveč razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Prav zgodovinska razsežnost, vpisana v samo »naravo« božjega razodetja, naj bi skupaj s filozofsko natančnostjo podelila smisel izročilu kot bistvenemu intelektualnemu gradniku Cerkve. Izročilo naj bi namreč skozi zgodovinsko spremenljivost vedno znova dopolnjujoče in celovito pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Staro in Novo zavezo, Svetim pismom in »helenističnim« cerkvenim učiteljstvom, zapisanimi nauki in liturgijo, apostolsko dobo, patrističnim obdobjem sedmih vesoljnih cerkvenih zborov in poznejšo zgodovino Cerkve po Florovskem vselej dosledno odsevajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. Sveti Duh tako s »stari« ne prelamlja, temveč na njem gradi po svojem bistvu nespremenljivo »Kristusovo telo« vesoljne apostolske

Cerkve. V okviru globokega spoštovanja izročila je patristična teologija za Florovskega pomenila normo, po kateri naj se presoja sleherni poznejši teološki sistem. Izhajajoč iz patristične normativnosti, je zastopal stališče, da je bila ruska pravoslavna teologija od 17. stoletja dalje »ujetnica« zahodnih, katoliških in protestantskih vplivov, zato naj bi izgubila svojo istovetnost in pronicljivost. Od tod je izpeljal tudi cilj svoje neopatristične sinteze: postala naj bi pravi reformni program ne le ruske teologije, temveč tudi optimalna usmeritev celotne pravoslavne misli in temelj ekumenskega dialoga. »Vrnitev« k cerkvenim očetom je zanj pomenila vzpostavitev intelektualne, psihološke in duhovne kontinuitete z antično in z zgodnjersrednjeveško Cerkvijo. Neopatristična sinteza ni bila mišljena kot podoživetje ali restavracija ranljive starodavnosti. Florovski je namreč patristično teologijo želel napraviti za sodobno in vselej verodostojno – moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, pa je razumel kot dejansko zastarele in ozkogledne. V tem oziru je Florovskega mogoče označiti za »inovativnega tradicionalista« oziroma nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno pridružil dilemam svojega lastnega časa, ne da bi izročilo pri tem naredil odvisno od relativizacije.

Glavna pomanjkljivost Florovskega je po Gavriljuku njegovo kratko, jedrnato in shematično izražanje; od tod izhaja neizostrenost številnih (celo ključnih) pojmov in sklepov, ki nastopajo v njegovih delih. Ob tem naj bi ga njegov značilno zgodovinski pristop oviral tako zelo, da mu ni uspelo ustvariti svojega lastnega teološkega sistema oziroma na enem mestu zaobjeti svojih idej. Večina njegovih del je bila namreč zasnovana

zgodovinsko, njegove zgodovinske ugotovitve pa so istočasno vodili teološki razlogi. Florovski je bil v tem oziru predstavnik zgodovinske teologije v času, ko še ni bila splošno priznana kot ena od disciplin teološke znanosti. Zgodovinski pristop Florovskega z vso svojo pronicljivostjo in hkrati omejenostjo najbolje odseva njegovo osrednje delo *Poti ruskega bogoslovja*, ki pod površjem temeljite raziskave ruske idejne zgodovine občasno prinaša prave teološke pamflete. Kritično vrednotenje zgodovine ruske misli v *Poteh* se namreč istočasno kaže kot poziv k novi usmeritvi pravoslavne filozofije in teologije. Florovskemu je pri zastavitvi nove usmeritve uspelo – toda tega ni dosegel s preglednim teološkim sistemom, temveč z vrsto ustvarjalnih in idejno drznih člankov oziroma zgodovinsko-teoloških »variacij« na patristično »temo«.

Gavrilyukova monografija je vsebinsko izrazito zgoščena in kot posledica tega za branje zahtevna. Poleg tega od bralca pričakuje razmeroma dobro predznanje tako s področja teologije kakor tudi s področja ruske kulturne zgodovine in zato ni najbolj primerna za ti-

ste, ki se s posameznimi odseki ruske (religijske) kulture šele seznanjajo. Monografijo odlikujejo dosleden zgodovinski pristop, bogat izbor arhivskega gradiva skupaj s še neobjavljenimi besedili in uporaba obsežne pomožne literature. Pomembna prednost omenjenega dela je vključitev zasebne korespondence Florovskega, prav tako tudi spominov njegovih sorodnikov, prijateljev in učencev oziroma osvetlitev njegovega zasebnoprostočasnega življenja, ki je v marsičem sooblikovalo proces intelektualnega dozorevanja neopatristične sinteze. Gavrilyuk svoje ugotovitve predstavi nazorno in jih prepričljivo podpre z natančnim znanstvenim aparatom ter s tem ustvari dober temelj za nadaljnje specialne raziskave ali razprave. Izhajajoč iz vsega omenjenega in zlasti iz dejstva, da je misel Georgija Florovskega v slovenskem prostoru neznana, bi bilo to delo vsekakor koristno za vsakega globljenega slovenskega rusista in teologa, še bolj smiselno pa bi bilo spoznati »osnovno branje«, to je *Poti ruskega bogoslovja*, ki je zdaj v fazi prevajanja.

Simon Malmenvall

Ivan Fuček. *Ispovjednik i pokornik: Moralno-duhovni aspekti*. Pazin: »Josip Turčinović«, 2014. 404 str. ISBN: 978-953-56288-2-8 (Biskupija).

Avtor knjige, jezuit Ivan Fuček (1926), ima za seboj bogato duhovniško, teološko in pedagoško pot. Zelo mlad je sprejel službo provinciala hrvaške jezuitske province (1962), bil je profesor na Filozofsko-teološkem inštitutu Družbe Jezusove in na Teo-

loški fakulteti v Zagrebu (1962–1980), profesor moralne teologije na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu, član Mednarodne teološke komisije in Apostolske penitenciarije (Rim, 1980–2010), teolog Bioetičnega centra Katoliške univerze v Italiji (Milano–Rim), po vrnitvi v domovino (2010) pa je postal profesor in spiritual v semenišču Redemptoris Mater v Puli (Istra).

Fuček je plodovit teološki pisatelj. Njegova teološka misel je zbrana v zbirki *Mo-*

ralno-duhovni život (deset zvezkov), v katerih sto znanstvenih razpravah v mednarodnih znanstvenih revijah in v številnih člankih po domačih verskih časopisih.

Službe, ki jih je opravljal, kažejo, da je bilo njegovo življenje razgibano in bogato, kakor med drugim dokazuje tudi monografija, ki jo imamo pred seboj. Knjiga se tako po vsebini kakor po metodi obravnavanja ne ujema s klasičnim priročnikom, ki sistematično usposablja kandidate za duhovništvo za službo spovednika, vzgojitelja in pastoralnega svetovalca v zapletenosti in kompleksnosti vprašanja današnjega časa. Knjiga je namreč namenjena tudi laikom, ki so s svojimi vprašanji avtorja spodbujali k teološko-moralnemu razmišljanju in k pisnim in osebnim odgovorom. Iz njih spoznamo široko paleto verskih, duhovnih, moralnih, bioetičnih in drugih družbenih vprašanj, ki jih prinaša današnji čas. Knjiga namreč obravnava kar sto dvajset resda različnih, vendar vsebinsko sorodnih vprašanj.

Navajamo najprej vsebinsko zasnovo knjige, ki je prej raznolika kakor enovita, kakor je tudi življenje samo raznovrstno. Ni vsem vprašanjem posvečena enaka pozornost. Glavno mesto imajo osebna in družbena moralna vprašanja: človek in njegovo dostojanstvo, (samo) vzgoja, nramnost, spolnost pred zakonom in v zakonu, poklicanost človeka, liberalna miselnost, krepost čistosti, zakrament spovedi z vidika spokornika in spovednika, pomen človeških zakonov, vloga medijev, raba interneta, pomen športa, današnje družbene anomalije (korupcija, igralništvo ipd.).

Posebno pozornost avtor posveča bioetičnim vprašanjem, kakor so razne oblike uravnavanja spočetij (kontracepcija), zunajtelesna oploditev (homolo-

gna in heterologna), splav, usoda zamrznjenih embrijev, evtanazija, skrb za življenje, aids, raba kondoma itd. Odgovori obsežno obravnavajo pomen in razumevanje spolnosti, to pa je zlasti pomembno za mlade v času dozorevanja, v pripravi na zakon in v zakonskem in družinskem življenju. Avtor se ne zadovolji z množtvom navodil, ampak v vprašanjih odkriva duhovno razsežnost, ki jo mora odgovore iščoč človek najti v sebi, v razumnem razmišljanju in v govorici vesti. Brez Duha ni mogoče prepoznati ustreznih odgovorov. Iskati jih mora ob pomoči božje milosti, ki mu je dana, da živi duhovno, pošteno in prepričljivo, da napreduje v popolnosti in svetosti, h kateri je poklican.

Med vprašanja in odgovore so vključena tudi nekatera verska področja, kakor so Sveto pismo, vera, kristološka in mariološka vprašanja, verski simboli, zakrament krsta, pomen nedelje in maše, liturgije, specifična vprašanja vere mladostnikov, ezoterični kult, obstoj hudiča ipd.

O teh in podobnih vprašanjih je avtor (že) odgovarjal v svojih knjigah, v domačih (hrvaških) in v tujih teoloških revijah in verskih časopisih, v nekaterih tudi skozi več desetletij. To dejstvo pove, da je bil zaželen sogovornik in svetovalec mnogim (škofom in duhovnikom, laikom in strokovnemu osebju, zlasti zdravstvenemu in pedagoškemu), ki so iskali odgovore na življenjska in poklicna vprašanja. Pogosto omenja ali celo navaja, kje in kdaj je na neko vprašanje že odgovoril. Svetuje: spraševalec naj *per analogiam* v vprašanjih in v odgovorih drugim prepozna tudi svoje vprašanje in najde nanje odgovor.

Naštevane moralnih, verskih, duhovnih, družbenih in drugih vprašanj govo-

ri o širokih in različnih področjih, s katerimi se je avtor srečeval v svojem študiju in v poklicni (svetovalni) dejavnosti, s katerimi se ukvarja današnji človek.

Zanima nas tudi način (metodologija), kako avtor obravnava in odgovarja na vprašanja.

Priročnik presega kazuistično metodo v obravnavanju vprašanj, na katera ima odgovor ne glede na osebo, ki stoji pred pomembnimi odločitvami. Pred seboj ima konkretnega človeka z imenom (kdaj pa kdaj tudi s priimkom in s službo) in s specifičnim vprašanjem in izkušnjo. Odgovarja mu osebno, kliče ga po imenu, z njim išče pot do resnice, ki ima objektivno veljavo. Ko z nekaj besedami ponovi vprašanje vprašujočega in opredeli področje obravnave (*status quaestionis*), navede antropološka, svetopisemska in moralno-teološka izhodišča, na katerih odgovor utemeljuje. Poleg cerkvenih očetov, nauka cerkvenega učiteljstva, zlasti njenih novejših dokumentov, Katekizma katoliške Cerkve, teoloških avtorjev (moralistov), navaja dosežke in spoznanja sodobne znanosti in jih ovrednoti v duhu razumske in objektivne resnice, ki odkriva človeku utemeljeno, razumno in obvezujoče delovanje. Odgovor je treba iskati v naravi dejanja, v njegovi notranji vsebini, ki človeku kaže pot delovanja. Tako neka-ko, kakor pravi filozofski in etični aksiom: *Agere sequitur esse!* To človeku odkriva ne samo možnost moralnega delovanja, ampak tudi pot k osebni moralni dopolnitvi.

Pomemben vidik, ki ga vsebujejo odgovori, je, da je človek sposoben spoznati versko in moralno resnico in jo v življenju tudi spolnjevati. Fučkovi odgovori ne puščajo človeka v dvomu in nejasnosti, ampak glede na stanje dana-

šnje verske in etične refleksije bralca vodijo k nadaljnjemu osebnemu razmišljanju in odločitvam.

V razčlenjevanje in odgovor je vključena tudi duhovna komponenta, ki omogoča človeka presega-joče spoznanje. Bog, začetnik življenja in njegov končni cilj, je oseba, ki združuje vse razsežnosti človeškega bivanja: spoznanje, odločitve, dejanja, osebno srečo in dopolnitve, ki izhajajo iz resnice in ljubezni.

Kot zgled navajamo vprašanje evtanazije (Fuček, 96–102). Leta 2008 je v Italiji in v svetu odmeval primer dekleta Eluane, ki je živela šestnajst let v komi (vegetativno stanje). Oče je dosegel odločitev sodišča, da smejo izključiti vse naprave, ki podaljšujejo življenje. Mnena so bila deljena. Postopek zadeva človekovo dostojanstvo, spoštovanje in varovanje življenja. Z njim se ukvarja tako medicina in medicinska deontologija kakor moralna teologija. Cerkev je v zadnjem času večkrat spregovorila o tem vprašanju (*Izjava o evtanaziji*, 1980; Okrožnica *Evangelij življenja* (EŽ), 1995; *Katekizem katoliške Cerkve*, 1993). Izključena je kakršnakoli oblika neposredne evtanazije, ki je umor še živečega (EŽ, 65). Osebi v takšnem stanju je treba omogočiti umiranje v skladu s človeškim dostojanstvom, to je: zagotavljanje naravnih sredstev za ohranjanje življenja, vode in hrane (zraka) torej, čeprav z aparati, vso do naravne smrti. Na številne ugovore, ki se sklicujejo na svobodno človekovo izbiro, humanistične ali ekonomske razloge in zagovarjajo »kulturo smrti«, evangelij zagovarja »kulturo življenja«, saj je tudi smrt (umiranje) sprejeta v skrivnost odrešenja.

Fučkova knjiga obravnava žgoča

vprašanja časa; odseva miselnost današnjega človeka; odgovori so utemeljeni na antropoloških in filozofskih prvinah

razumevanja človeka in življenja, ki imajo potrditev v teološko-etični refleksiji.
Rafko Valenčič

Bogdan Kolar. *Martinišče v Murski Soboti*. Veržej: Marianum, 2015. 80 str. ISBN: 978-961-93181-4-0.

Profesor dr. Bogdan Kolar nadaljuje raziskovanje življenja Cerkve na Slovenskem v povezavi s salezijanskim delom v Sloveniji in dodaja k svojim študijam do sedaj precej neraziskano področje Prekmurja v času med obema svetovnima vojnama. Tako tokratna monografija predstavi delo salezijancev v Murski Soboti in ga poveže s širšimi družbenimi dogajanji. Pomembnost te knjige ni le v natančni predstavitvi internata za gimnazijce, ampak tudi v opisu zgodovinskih okoliščin, ki so spremljale vzgojno in pastoralno delo salezijancev na področju sedanje mursko-soboške škofije. V spremni besedi salezijanski inšpektor mag. Janez Potočnik opozori, da vloga Martinišča ni le vzgojna, ampak tudi pastoralna in prav sadovi s tega področja so v Prekmurju še kako živi (5).

Razmere po prvi svetovni vojni, ki so predstavljene v prvem poglavju, so bile še posebno zapletene na področju Prekmurja, tistega dela današnje Slovenije, ki je pripadal ogrskemu delu nekdanjega habsburškega imperija. Prebivalci te pokrajine so bili brez pravih stikov z matičnim narodom in le zasluga mnogih duhovnikov, ki so na področju, kjer je močna tudi protestantska skupnost, skrbeli za narodno in katoliško zavest. Prav duhovniki in še posebno Jožef Klekl so, potem ko je Prekmurje pripadlo novi kraljevini južnih Slovanov, čutili po-

trebo po katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanovah. Ker so nekateri že poznali salezijansko delo in ker je v bližnjem Veržaju delovala salezijanska ustanova, so povabili salezijance, da bi začeli delo z dijaškim domom: skrbel bi tako za duhovne poklice kakor za svetno inteligenco, ki se je izobraževala v novonastali državni gimnaziji; izrecno je bilo omejeno: »Morate sprejeti našo ustanovo pod pogojem, da bo zavod gojil samo za nas predvsem svetne duhovnike in svetno inteligenco.« (14) Gimnazija je težko napolnila razrede brez dobre in predvsem poceni možnosti za bivanje, saj je bila večina ljudi revnih in si starši niso mogli privoščiti dragih stroškov izobraževanja za svoje sinove, izkazalo pa se je tudi, da bivanje pri zasebnikih ni dobro ne za šolski uspeh ne v vzgojnem smislu. Vodilni pobudnik je bil narodni buditelj in že prej omenjeni duhovnik Jožef Klekl. Avtor ob njegovi predstavitvi pokaže tudi na težave, s katerimi se je srečeval, ko je poskušal urensičiti to idejo. Ne samo materialne težave, ki so bile v tistem času izredno žgoče, ampak tudi osebna nasprotovanja so zavlekla začetek dijaškega doma. Mnogi duhovniki so nasprotovali salezijanski navzočnosti v Murski Soboti v strahu, da bodo bolj skrbeli za svoje lastne poklice, kakor pa za vzgojo škofijskih duhovnikov in posvetne inteligence. Zato je to delo tudi bogat oris različnih pastoralnih in vzgojnih pogledov in praktična ocena posledic takšnega razumevanja položaja Cerkve in duhovni-

ka za stanje duha v tistem času in prostoru. Hkrati pokaže tudi širšo cerkveno politiko, saj je področje Prekmurja, ki je bilo prej del škofije na Madžarskem, tedaj pripadlo drugi državi in je bilo treba urediti tudi cerkvenopravne razmere. Ime Martinišče, ki ga je dobilo po sv. Martinu, je znamenje povezanosti s škofijo Szombathely, kjer je bil doma sv. Martin in je tudi njen zavetnik.

Nadaljnja poglavja predstavijo postopno in težavno nastajanje tega vzgojnega zavoda. Kljub nedorečenosti in brez pravih materialnih podlag so vzgojno delo začeli leta 1924. Poleg začetka vzgojnega dela, ki je močno povezano z J. Radohom, prvim ravnateljem te ustanove, avtor opiše tudi način pridobivanja salezijanskih poklicev pred njihovim prihodom v Slovenijo. Kljub temu da je bil J. Radoha domačin, Prekmurec, kakor so tudi zahtevali domači duhovniki od salezijancev, je vedno bolj ostajal sam v prizadevanju za razvoj dijaškega doma. Težave salezijancev niso ustavile in število gojencev je vztrajno rastlo. Pokazalo se je, da odbor za zidanje dijaškega doma ni opravil svojega dela in se je vedno bolj umikal od naloge, ki si jo je zadal. Z dokumenti in pričevanji je avtor pokazal, kako so vzgojitelji prevzeli vso odgovornost in na svojo lastno pest začeli v težkih trenutkih ekonomske krize zbirati sredstva za najprej vzdrževanje stare zgradbe in končno za gradnjo novega internata. Nazadnje jim je uspelo leta 1929 zgraditi novo zgradbo, ki je omogočila bolj ali manj ustrezno pedagoško delo. Tipične salezijanske pedagoške dejavnosti (glasba, šport, gledališče itd.) so bile nekaj novega za to področje. Obširno so predstavljene dejavnosti dijakov, ki so jih spodbujali vzgojitelji in ki so pomagale tako dijakom ka-

kor okolici k višji ravni kulturne in narodne zavesti. Posebej sta predstavljeni tudi duhovna in pastoralna vloga zavoda za okoliško prebivalstvo, pa tudi težave, ki so jih zaradi razumevanja tega njihovega dela imeli mnogi domači duhovniki. Kljub omejevanju, ki so za njim stali okoliški duhovnik, jim je uspelo vključiti zavodsko življenje v prizadevanje za duhovno blaginjo v bližnji in v daljni okolici. Pobožnost do Marije Pomocnice na primer, ki so jo začeli v zavodski kapeli, je preživela vse do danes. Najbolj preprosta pastoralna dejavnost je vključevala pomoč župnikom pri njihovem delu na župnijah, hkrati pa so salezijanci zagotovili v zavodu redne duhovne vaje za različne stanove, za duhovno vodstvo in predvsem priložnost za spoved.

Za takrat sorazmerno kmečko prebivalstvo je bilo nedeljsko in praznično zbiranje mladih nekaj posebnega. Kljub temu da se je vedno bolj kazalo, kako pomembno je povezovati mlade in jih ustrezno zaposliti, so tem poskusom nekateri močno nasprotovali, predvsem z očitkom, da na primer šport mlade raztresa pri študiju in podobno. A salezijanci so kljub vsemu organizirali nedeljski in praznični oratorij, to pa je močno motilo tiste, ki so imeli pred očmi strogo zaprti internat brez vsakršnih stikov z zunanjim svetom. Prikazana vzgojna in pastoralna modrost takratnih salezijancev kaže na njihovo gorečnost in izvirnost, saj so se znašli tudi v tako drugačem in nasprotujočem okoljem. Ker je bil zavod ustanovljen predvsem, da bi skrbel za svetne duhovne poklice iz Prekmurja, je predstavljeno tudi delo salezijancev na tem področju. »Pregled opravljenega dela, ki ga je pripravil zadnji ravnatelj zavoda Franc Dündek,

kaže, da je v dvajsetih letih delovanja v Martinišču določen čas imelo vzgojo in izobraževanje vsaj 45 poznejših duhovnikov, od tega 30 iz lavantinske škofije, po eden iz sombotelske, ljubljanske in zagrebške škofije, 7 salezijancev ter po en član redovnih skupnosti jezuitov, benediktincev, kartuzijancev, kapucinov in don Orionejeve skupnosti.« (51) Poleg tega je treba omeniti, da je iz zavoda prišlo kar nekaj misijonarjev in številni podporniki zanje. Za tem so predstavljene salezijanci vzgojitelji v dijaškem domu, to pa omogoči lažje razumevanje predstavljenega vzgojno-pastoralnega delovanja.

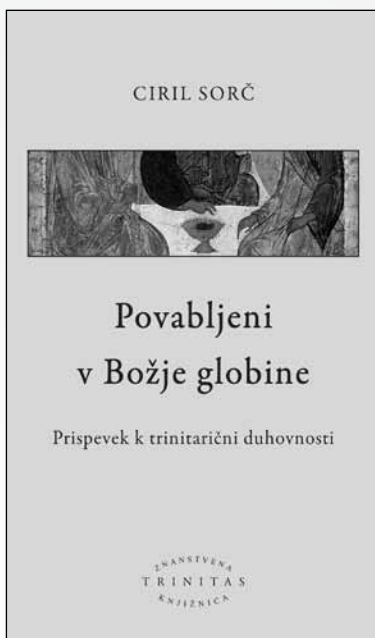
Zaton dela v tem zavodu pomeni druga svetovna vojna. Področje je zasedla Madžarska in poskušala uvesti popolno madžarizacijo tudi pri vzgojno-izobraževalnem delu. Salezijanci so se temu poskušali na vsak način izogniti. Pri tem so jih podpirali tudi madžarski sobratje in vodstvo v Rimu (57), a so morali na koncu vsi skupaj popustiti in predati delo madžarskim salezijancem. Kljub močnemu uničenju opreme v zavodu, izropanju vsega, kar se je uporabljal za življenje in vzgojo v njem, so že pred koncem vojne slovenski salezijanci poskušali obnoviti svoje delo. Ker pa so si razne vojske dobesedno podajale kljuko, kaj takšnega ni bilo mogoče. Po koncu vojne je bil zavod nacionaliziran in tako je bila salezijanska vzgojna navzočnost v Prekmurju zatrta, čeprav av-

tor opiše še nekajletno bivanje salezijancev po raznih farah in način, kako so poskušali najti nove možnosti za svoje apostolsko poslanstvo.

V sklepnem delu so še pričevanja in opisi dveh nekdanjih gojencev. Pričevanje Lojzeta Kozarja, duhovnika in pisatelja, in spomini treh na dr. Ernesta Frumna, pomembnega poslovneža v Kanadi in velikega dobrotnika salezijanskih vzgojno-pastoralnih ustanov, osvetlijo še z drugega vidika pomen te ustanove. Oba velika moža sta bila deležna salezijanske vzgoje v tem zavodu in sta poudarjala, da brez tega ne bi bila, kar sta. Lojze Kozar ugotavlja: »Podobna ustanova, kakor je bilo Martinišče, danes v Prekmurju zelo manjka in je s tem, da so salezijancem Martinišče odvzeli, bila narejena ogromna škoda, ki bi jo bilo treba na vsak način popraviti.« (70) Vse to kaže na uspešno, čeprav kratko vzgojno in pastoralno delo salezijancev.

Knjiga, ki je večjega formata in je tudi bogata z izvirnimi fotografijami, viri in literaturo – to daje delu znanstveno težo – se bo lahko uporabila kot vir navdiha za nove pastoralne in vzgojne pobude v Prekmurju. Za študijske namene pa bo na voljo predvsem bogato predstavljeno ozadje delovanja tega zavoda v Murski Soboti, zlasti na cerkvenem, pa tudi na političnem področju med obema vojnama.

Janez Vodičar



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**

Mednarodni simpozij

Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete ob zgledu benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov

Stična, 14. april 2015

Muzej krščanstva na Slovenskem v Stični, ki je uvrščen med slovenske muzeje državnega pomena in je »osrednja slovenska muzejska ustanova na področju zbiranja, preučevanja in razstavljanja premične sakralne kulturne dediščine«, je dne 14. aprila 2015 pripravil enodnevni mednarodni simpozij z gornjim naslovom. To je bil dogodek, pripravljen v okviru evropskega projekta RISECI (Religion in the Shaping of European Culture Identity – Religija pri oblikovanju evropske kulturne identitete). Muzej, ki je drugače v slovenskem prostoru navzoč s pripravljanim razstav, z raznimi publikacijami in z drugimi prireditvami, je k projektu pristopil leta 2013. Polovico sredstev za sodelovanje v projektu je zagotovilo Ministrstvo za kulturo RS, ki je financer Muzeja krščanstva na Slovenskem, drugo polovico sredstev pa je muzej pridobil iz evropskega projekta RISECI. V projekt so vključene še specializirane ustanove iz Španije, iz Švedske in iz Škotske.

Uvodnim pozdravom Nataše Polajnar Frelj (direktorice Muzeja krščanstva), p. Janeza Novaka (opata stiške skupnosti) in Silvestra Gabersčka (sekretarja na Ministrstvu za kulturo) je sledilo dopoldne pet predavanj in popoldne štiri predavanja. Poleg slovenskih predavateljev so z izkušnjami in spoznanji o prispevku redovnikov za Evropo, zlasti o njihovem deležu pri pospeševanju kulturnih dejavnosti, sodelovali še strokovnjaki iz Nemčije, Portugalske, Nizozemske in iz Španije.

Iz slovenskega prostora je sodelovalo pet strokovnjakov. Dr. Anton Jamnik je svojemu prispevku dal naslov *Identiteta Evrope temelji na krščanskih koreninah* in v luči primerjave z drugimi okolji, kjer prevladujejo drugi verski sistemi, poudaril pomen krščanstva za oblikovanje in razvoj enotnega evropskega prostora. Bolj kakor ugotavljanje dejstev, ki so sama po sebi zadosti zgovorna, se tukaj postavlja vprašanje o priznavanju vloge in pomena krščanstva pri nastajanju evropske in slovenske družbe. Dr. Anton Nadrah, dober poznavalec cistercijanske navzočnosti na Slovenskem in pomena sv. Bernarda, je spregovoril o *Vplivu Pravila sv. Benedikta na evropsko umetnost*. Ob dejstvu, da so predvsem člani Benediktovih skupnosti Evropo naredili krščansko in postavili tudi njene duhovne temelje, je bilo vsekakor temeljno spoznanje o vlogi, ki ga je zanimanju za gradnje samostanov in cerkva ter njihovega opremljanja dajal sv. Benedikt in ga je zapisal v svojem Pravilu. Dr. Mija Oter Gorenčič, sodelavka Umetnostnozgodovinskega inštituta Franceta Steleta ZRC SAZU, je predavanje namenila mestu *Profanega v srednjeveški umetnosti reformnih redov v Sloveniji*. Osrednjo pozornost je namenila predstavitvi ohranjenega srednjeveškega arhitekturnega okrasja v samostanih cistercija-

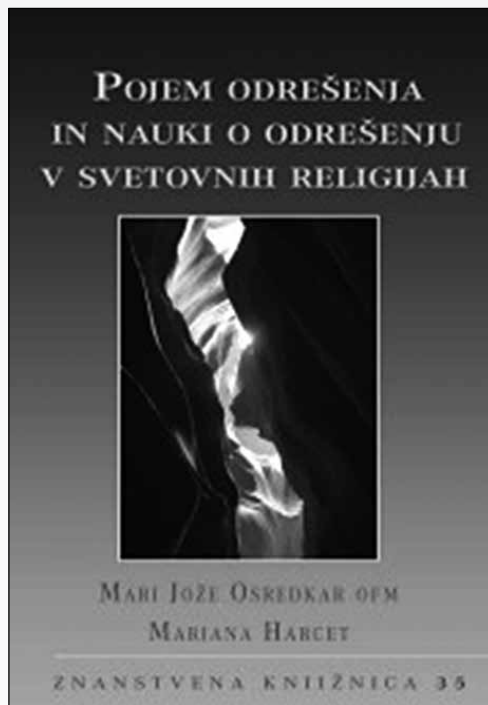
nov in kartuzijanov, to pa je bil poseben izziv raziskovalnega dela, saj je bilo znano, da sta omenjeni skupnosti nasprotovali razkošju in okrasju, s katerim so se ponašale ustanove starejših benediktincev. V teku stoletij je odpor novih skupnosti do profane ornamentike skopnel. Silvester Gaberšček je svoj prispevek naslovil *Krščanstvo v koreninah slovenske kulture* in v njem predstavil glavne postaje razvoja krščanstva v prostoru, kjer so se naselili predniki Slovencev, in vpliv, ki so ga na ta prostor imela cerkvena središča v sosesčini. V krajih, kjer so zaživele, so meniške ustanove vplivale na vse vidike življenja ljudi, tudi na gospodarstvo, na izobraževanje, na vzgojne in socialne dejavnosti, poleg izvirnih duhovnih in cerkvenoupravnih. Podobe slovenske dežele si ni mogoče predstavljati brez njihovih izvirnih potez, ki jih sestavlja okoli tri tisoč cerkva in na tisoče znamenj. Še težje bi bilo govoriti, »kakšen bi bil odraz njenih ljudi brez stoletnih ustvarjalnih vzgibov, ki so vzklikali iz krščanstva«. Arhitekt, fotograf in oblikovalec Zvone Pelko, ki je v preteklosti veliko pozornosti namenjal skrbi za promocijo védenja o kartuzijah na Slovenskem, je svojemu prispevku dal naslov *Meniške poti Slovenije*. V sliki in besedi je predstavil svoja prizadevanja in prizadevanja članov KD Zgovorna tišina za oživiljanje povezave starejših meniških redov in njihovega mesta tako v slovenskem prostoru kakor v duhovni in kulturni resničnosti srednje Evrope danes. Ob podobi kartuzijana z antifonarijem je pokazal na duhovno in kulturno bogastvo kartuzijanskih ustanov v slovenskem prostoru.

Predavatelji iz zgoraj naštetih dežel so s svojimi prispevki opozorili na duhovno in kulturno povezanost evropskega prostora in na delež, ki so ga pri tem, čeprav vsak na svoj izvirni način, razvili menihi iz treh redovnih skupnosti. Dr. Krijn Pansters, predavatelj na univerzi Tilburg v Utrechtu in raziskovalec na Katoliški univerzi v Leuvenu, je spregovoril o kartuzijanski duhovnosti in gradnjah in prispevku dal naslov *Gradnja kontemplacije. O duhovni obrti kartuzijanov*. Kot dober poznavalec srednjeveške mentalitete in religiozne misli je ob zgledu kartuzij v zahodni Evropi začrtal pomen kartuzijanske kontemplacije in molka za razvoj njihove duhovnosti in vpliva na pobožnost drugih ljudi. Predavanje z naslovom *Cistercijanska in benediktinska arhitektura na Frankovskem – opatije in samostani v okolici Bamberga* je predstavila Annette Schäfer iz Hirschaida pri Bambergu, strokovnjakinja za karolinško in otonsko arhitekturo. Ob zgledu štirih benediktinskih in cistercijanskih opatij je pokazala pomen umetnosti za samostansko življenje, na njihov vpliv na arhitekturo v južni Nemčiji in na zgodovinski pomen umetnikov, ki so sodelovali pri njihovem nastajanju, v srednji Evropi. Dr. Maria Adelaide Miranda je prišla iz Portugalske, kjer predava umetnostno zgodovino v Lizboni in se posveča predvsem srednjeveški umetnosti, barvam, ikonografiji in iluminacijam. Njeno predavanje je bilo naslovljeno *Santa Maria de Alcobaça: globalni projekt cistercijanske umetnosti in duhovnosti*. To je bila predstavitev ugledne cistercijanske opatije, ki je imela pomembno vlogo v zgodovini portugalskega kraljestva in srednjeveške arhitekture. Izvirna je po svoji opremi, liturgičnih predmetih, knjižnici in po številnih iluminiranih rokopisih. Nastajala je pod vplivom sv. Bernarda in je bila izraz njegovih estetskih načel. Predavanje, ki ga je predstavil dr. Miquel Tresserras Majó iz Španije, zaslužni profesor zgodovine in sodobne misli, je bilo predstavljeno kot

odgovor na vprašanje *Ali je mogoče imeti sodobno krščansko umetnost na ravni tiste, ki so jo ustvarjale srednjeveške samostanske in stolnične skupnosti?* Po njegovem prepričanju je vsaka umetnost usmerjena v transcendentnost. Krščanska umetnost se je rodila znotraj krščanske skupnosti in je dobivala navdihe v krščanski teologiji. Za ilustracijo je predstavil dela, ki so nastala v delavnicah okoli šole ob stolnici v mestu Vico in v benediktinskem samostanu Ripoll v Kataloniji. Zaradi zadržanosti predavatelja dr. Imma Bernharda Eberla, vodja mestnega arhiva Große Kreisstadt Ellwangen, Nemčija, je odpadlo njegovo predavanje *Cistercijani – red za evropsko enotnost od srednjega veka naprej*.

Priprava mednarodnega simpozija vsekakor pomeni pomembno obliko vstopanja Muzeja krščanstva na Slovenskem v slovensko javnost in v širši evropski prostor. Vodstvu muzeja je uspelo pridobiti ugledne strokovnjake s področja srednjeveške monastične kulture in zagotoviti dobre možnosti za izvedbo simpozija. Predavanja in spremljajoče razprave so ponovno potrdile, da so bile redovne skupnosti pomembna vez slovenskega prostora s širšim evropskim prostorom, od koder so posredovale nove ideje in umetniške pobude, hkrati pa so v temeljih zaznamovale identiteto ljudi in prostora. Vsa predavanja in diskusije so bili simultano prevajani. Pripravljen je bil predstavitveni zvezek in upati smemo, da bodo predavanja pripravili tudi za tisk.

Bogdan Kolar



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**

Samo Skralovnik

Pomen in interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in 'wh. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 351 str.

Samo Skralovnik je dne 22. septembra 2009 v Mariboru končal univerzitetni dvopredmetni program teologija in zgodovina z zagovorom skupne diplomske naloge pod naslovom *Pri tebi ne bo smelo biti reveža (5 Mz 15,4): Primerjalna študija med Svetim pismom in nekaterimi mezopotamskimi zakoniki*; mentorja sta bila dr. Terezija S. Večko in dr. Janez Marolt. Po končanem dodiplomskem študiju se je v študijskem letu 2009/2010 na Teološki fakulteti v Ljubljani vpisal na doktorski študij teologije pod mentorstvom dr. Terezije S. Večko.

Raziskava, ki jo je avtor opravil za diplomsko nalogo, ga je spodbudila k raziskavi pomena poželenja v Dekalogu. Pričakoval je, da bo z analizo mest v Stari zavezi, v kateri se najdeta korena hmd in 'wh v pomenu po/želeži, pokazal, da termin(-a) originalno označuje(-ta) stanje, ki mu neizogibno sledi tudi dejanje. Nastop istega termina v deseti božji zapovedi bi s tem dokazal, da je to mogoče razumeti (tudi) kot prepoved konkretnega dejanja, ki poželenju sledi. Tako deseta božja zapoved ne prepoveduje le notranjega vzgiba in želje po tem, *kar je tvojega bližnjega*, temveč tudi udejanjenje tega (po)želenja. To potemtakem pomeni, da je deseto božjo zapoved mogoče razumeti kot prepoved poželenja, ki je imelo za posledico revščino kot posledico ekonomskega izkoriščanja. Obenem to pomeni reakcijo in zavrnitev vpliva, ki ga je pri oblikovanju družbenega življenja Izraela imela prejšnja in okoliška kultura.

Avtor je kot raziskovalno orodje uporabljal semantiko, ki odkriva pomen besede na leksikalni ravni. Ker je za določitev pomena besede odločilno vsakokratno besedilo v vsej strukturalni celoti, v povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin, je raziskavo izvedel strogo po zakonitostih semantike, ki jih je predstavil v uvodnem delu.

Nato je kot prvo predstavil osnovni pomenski razpon glagolskega korena הָמַד , ki v različnih oblikah opisuje tako aktivno željo subjekta kakor predmet, h kateremu se obrača želja. Vrsta poželenja je odvisna od sobesedila in od objekta poželenja. Analiza vseh mest, kjer se najde ta glagolski koren, ne kaže na posameznikovo prirojeno težnjo, temveč na (trenutno) dinamiko poželenja, ki jo od zunaj sprožijo čutne zaznave, vizualni vtis želenega predmeta ali osebe. Avtor je v raziskavi takšnih mest ugotovil, da ima oseba prilastitev za svoj temeljni cilj. Dejanje prilastitve je posledica, ki je splet primernih okoliščin in tudi posameznikovega

delovanja v tej smeri. Objekt poželenja je lahko tudi božja postava, katere vrednost je opisana z uporabo primerjave z najdragocenejšimi in najboljšimi zemeljskimi dobrinami, ki človeka privlačijo prek čutnih zaznav. Glagolski koren **חָמַד** ne sodi v tipično religiozno besedišče, temveč izraža vse odtenke človekovega poželenja (hotenja), kljub temu pa je hrepenenje po postavi (oz. po Bogu) opisano s terminologijo eksistencialne privlačnosti, ki žene človeka k izpolnitvi mesenih teženj. To je seveda (po)želenje v najbolj pozitivnem pomenu besede.

Področje, kjer se ta glagolski koren uporablja, zajema besedila od narativnih do modrostnih tradicij, od preroških besedil vse do devterokanonične Sirahove knjige in do kumranskih rokopisov. Iz navzočnosti vseh opredelitev v kontekstu je avtor pokazal na moralno pozitivni ali negativni predznak (po)želenja.

Drugi glagolski koren **הוּא** na vseh mestih označuje željo, apetit ali lakoto, večinoma po hrani. Medtem ko je za koren **חָמַד** značilna premišljena in razumna odločitev, umska privolitev skušnjavi, koren **אָוה** označuje nagonsko sledenje čutnim dražljajem in telesnim potrebam. Označuje človeško hrepenečo (instinktivno) naravo in razkriva, da je človek po svoji naravi hrepenenje samo (**הוּא**). Ta glagol lahko izraža tudi božjo željo, ki izvira iz Boga, iz njegove iniciative in popolne svobode. Dinamika želje, ki jo izraža glagolska oblika korena **אָוה**, se dogaja na predmiselni in predzavestni stopnji. Želja, ki jo izraža koren **חָמַד**, pa deluje globoko v središču človeka na ravni zavestnega, v srcu, ki je notranjo počelo in gibalo človeških dejanj.

Kot najpomembnejše avtor ugotavlja, da je to, kar bistveno opredeljuje glagol **חָמַד**, namera po prilastitvi. Razlikovanje med čustvom, to je poželenjem, ki je ostalo neuresničeno in ni imelo zunanjih posledic, in poželenjem z namero, ki je največkrat vodilo do »ustreznega« dejanja, potrjujejo tudi antične rabinske interpretacije. Avtor jih predstavi v nadaljevanju raziskave. Razloži tudi pomenske premike v grškem prevodu Septuaginti in povratek novozaveznega razumevanja prepovedi poželenja v Staro zavezo.

Avtor je predvidevanja v hipotezi potrdil. S preučevanjem vseh mest, kjer se najdeta glagolska korena za poželenje, je odkril raznoliko življenjsko dinamiko na medosebni ravni, z močnim poudarkom na odnosu Bog – človek in narobe. Ta široki spekter pomenov je potrdil hipotezo, da dekalog s svojo jasno prepovedjo poželenja, ki mu sledi dejanje, z božansko avtoriteto stoji na poti človeški pohlepnosti in prek tistih, ki poslušajo njegov glas, spreminja človeško družbo.

Terezija S. Večko

Irena Avsenik Nabergoj

Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in v njihovi literarni interpretaciji. Doktorska disertacija. Mentor Jože Krašovec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015. 286 str.

Doktorska disertacija Irene Avsenik Nabergoj je sad njenega dolgoletnega znanstvenega raziskovanja v okviru programske skupine Teološke fakultete, raziskovalnih projektov Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in predavanj o literarni teoriji na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici. To nalogo je avtorica kot svojo drugo disertacijo pripravila v okviru doktorskega programa s področja teologija na Teološki fakulteti UL. Svojo prvo disertacijo je kot mlada raziskovalka v okviru raziskovalnega programa Teološke fakultete pripravila v okviru doktorskega programa s področja slovenistike na Filozofski fakulteti UL z naslovom: *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*. To nalogo je v sestavi komisije red. prof. dr. Helge Glušič (UL, predsednica komisije), doc. dr. Aleksandra Bjelčevića (UL), akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (TEOF, UL) in doc. dr. Jožice Čeh (UM) z uspehom zagovarjala dne 3. februarja 2004. V nekoliko prirejeni obliki je disertacija leta 2005 izšla pri založbi Mladinska knjiga v Ljubljani (794 strani) z naslovom *Ljubzen in krivda Ivana Cankarja*. Novembra 2006 je Irena Avsenik Nabergoj za to delo na predlog Univerze v Novi Gorici prejela (državno) Zoisovo priznanje za pomembne dosežke.

Ta druga disertacija je nastajala v okviru intenzivne raziskovalne dejavnosti doma in v tujini. V poletnem času je v zadnjem obdobju vsako leto kot gostujoča profesorica obiskovala Univerzo v Cambridgeu. Od leta 2006 dalje je rezultate svojih raziskav skoraj vsako leto predstavila v okviru Ameriškega združenja za slovanske in vzhodnoevropske jezike in književnosti (AATSEEL = American Association of Teachers of Slavic and East European Languages) na letnih kongresih AATSEEL (Filadelfija 2006, Chicago 2007, Filadelfija 2009, Seattle 2012, Boston 2013, Chicago 2014, Vancouver 2015). Nekatere vsebinske vidike disertacije, ki se dotikajo bibličnih, teoloških in religioloških vsebin, je v zadnjih letih objavila tudi na kongresih združenja za srednjeveške študije IMC v okviru Univerze v Leedsu in ob diskusijah dobila nove vpogleds v različne vidike resničnosti in resnice v literarnih, filozofskih, zgodovinskih in v teoloških delih. Nastopala pa je tudi na številnih domačih literarnih, bibličnih, teoloških in lingvističnih znanstvenih konferencah.

Navedene okoliščine največ povedo, zakaj se je avtorica v svoji drugi disertaciji lotila zelo zahtevne interdisciplinarne teme, ki predpostavlja zelo dobro poznavanje več področij: svetovno književnost s posebnim poudarkom na svetopisemski literaturi, na umetnostni zgodovini (njeno drugo študijsko področje), na filozofiji in na teologiji. Poleg tega je za to tematiko potrebno poznavanje temeljnih spoznavoslovnih problemov izkustvenih znanosti. Resničnost in resnica sta temeljni vprašanji vseh znanosti, razlika med vsebino obeh konceptov pa je v tem, da se koncept »resničnost« uporablja na vseh področjih znanosti kot osrednji pojem za

vsako vrsto bivajočega, tudi za »stvar samo na sebi«, koncept »resnica« pa je etično kvalificiran in je zato temeljnega pomena predvsem v domenah etike in religije. To razloži, zakaj je pojem resnice zbirni pojem vseh kreposti v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. Druga pomembna okoliščina je dejstvo, da je v zadnjih desetletjih očiten obrat v interpretaciji Svetega pisma od pretežno zgodovinskokritične metode v celostno interpretacijo (po Martinu Bubru »Total Interpretation«) ob upoštevanju literarnih značilnosti Svetega pisma. Celostna metoda literarne analize besedila najbolj zanesljivo pokaže, kateri vidiki resničnosti in resnice so izraženi v različnih literarnih vrstah in zvrsteh Svetega pisma in literature sploh.

1. Struktura doktorske disertacije

Disertacija je smiselno strukturirana tako, da ima daljši uvod, ki je v bistvu sestavljen iz sprejete dispozicije disertacije (6–22), tri glavne dele, dvojezični povzetek (413–442) in seznam bibliografije (443–468). V uvodu avtorica opisuje namen raziskave, zasnovo in opis metod in izvirnost rezultatov. Prvi del naloge ima naslov Razsežnosti resničnosti in resnice v literaturi in obsega šest poglavij: I. Opredelitve konceptov resničnosti in resnice; II. Literarne vrste kot sitem komunikacije in umetnost izražanja resničnosti; III. Resničnost in resnica v starejši filozofski misli o umetnosti in v literarni teoriji; IV. Resničnost v mitu, v zgodovini in v fikciji; V. Resničnost in resnica v biografski in avtobiografski literaturi; VI. Predstavitev vrednot v književnosti in v verskih tradicijah. V teh poglavjih avtorica predstavi stališča priznanih filozofov in literarnih teoretikov od antike do danes: o možnostih in mejah racionalnega diskurza o resničnosti in resnici na splošno in o načinih reprezentacije resničnosti in resnice v literaturi.

Ključnega pomena je prvo poglavje I. dela naloge. Avtorica takoj na začetku naloge izpostavi semantiko konceptov resničnosti in resnice v Svetem pismu Stare in Nove zaveze in opredelitve konceptov resničnosti in resnice pri izbranih največjih pesnikih in pisateljih: Johann Wolfgang von Goethe, John Keats, Lev Nikolajevič Tolstoj in Ivan Cankar. Poglavje sklene z argumentacijo, da je literarnokritični, literarnoteoretični in simbolni pristop osnovno metodološko načelo naloge. V smislu tega vodila avtorica v II. poglavju predstavi Aristotelovo klasifikacijo literarnih vrst in zvrsti in njegovo razlago resničnosti v pesništvu. Poleg Aristotelove literarne teorije avtorica izčrpno prikaže tudi Horacijevu pesniško razlago enotnosti in skladnosti v pesništvu. V III. poglavju bolj izčrpno obravnava Platonove utemeljitve spoznanja in izražanja resničnosti in resnice v filozofiji in literaturi, s posebno pozornostjo na Platonovem stališču, da obstaja »stari spor med filozofijo in pesništvom« (*Država*, knj. 10). V tem poglavju se avtorica dotika tudi razlage večpomenskosti besed in simbolov pri Tomažu Akvinskem. V IV. poglavju avtorica obravnava kompleksno vprašanje možnosti in meja predstavitve resničnosti v mitu, v zgodovini in v fikciji. V. poglavje prinaša veliko gradiva iz starejše in iz novejše biografske in avtobiografske literature, ki kaže na razmerje med zgodovinskimi dejstvi in namenom pisateljev, ko pišejo o drugih in o sebi. V VI. poglavju avtorica

večjo pozornost posveča vprašanju, kako so v literaturi in v kulturni tradiciji predstavljene vrednote kot razpoznavni znak resničnosti in resnice.

Vsestranska predstavitev stališč filozofov in literarnih kritikov v I. delu je podlaga za kritično aplikacijo pomenskih vidikov konceptov resničnosti in resnici v II. delu, ki obravnava resničnost in resnico v biblični pripovedi in v njeni literarni interpretaciji, in v III. delu, ki z nekaj izbranimi pesnitvami predstavi resničnost in resnico v svetu lepote in iskanja resnične ljubezni. II. in III. del naloge vsebujeta vsak po tri poglavja. V treh poglavjih II. dela avtorica predstavi nekaj zgledov recepcije resničnosti in resnice v biblični pripovedni literaturi, v judovstvu in v krščanstvu (prvo poglavje), preizkus, preizkušnjo in skušanje v grški misli in v Svetem pismu (drugo poglavje) in zgodbo o egiptovskem Jožefu v Svetem pismu, v izročilu in v umetniški predelavi (tretje poglavje). V treh poglavjih III. dela avtorica obravnava Visoko pesem v svetopisemskem kontekstu (prvo poglavje), poglede o ljubezni in lepoti pri nekaterih znanih literarnih teoretikih od antike do novejšee dobe (drugo poglavje), ljubezen in žrtvovanje v Prešernovem *Krstu pri Savici* (tretje poglavje).

V sklepu in v izčrpnem povzetku avtorica v slovenščini in v angleščini analitično predstavi vsa bistvena spoznanja, ki jih je pridobila s kritično presojo pogledov filozofov in literarnih kritikov, predvsem pa z analizo izbranih literarnih del iz Svetega pisma in iz nekaterih drugih del, ki so nastala pod vplivom duha Svetega pisma. Obsežen seznam literature (str. 443–468) zgovorno kaže, kako izčrpna in vsestranska je znanstvena obravnava konceptov resničnosti in resnice v disertaciji, saj so vsa navedena dela zares tudi obravnavana v tej študiji.

2. Interdisciplinarnost v iskanju ustreznih metod

Disertacija Irene Avsenik Nabergoj z interdisciplinarnim pristopom odgovarja na vprašanja: Pod kakšnimi vidiki je mogoče govoriti o resnici? Kakšno je razmerje med literarnimi deli, ki imajo za tematiko zgodovinske dogodke, in pesništvom, ki opisuje človekova čustva iz bivanjske izkušnje brez neposredne povezave z zgodovino? Ali so vidiki resničnosti oziroma resnice, ki jih izražajo literarna dela, komplementarni, ali pa velja stališče nekaterih, da so si lahko tudi v pravem nasprotju? Kakšne so možnosti razumskega dojetja in opredeljevanja resnice v zgodovini, umetnosti na splošno in posebej v literaturi? Kakšne so možnosti za opis duhovnega pomena besedil? Kako se spraševanje po resnici v svetopisemskih besedilih navezuje na razmerje med naravnim zakonom in razodetjem? Kakšno je razmerje med bivanjskimi danostmi človeka in zgodovinsko pogojeno interpretacijo človekove dejavnosti v zasebnem in družbenem življenju?

Tako zasnovano raziskovanje zahteva soočenje s pogledi, ki so jih izoblikovali znani starejši in novejši avtorji o resničnosti in resnici v umetnosti na splošno in posebej v literaturi. Avtorica je za izhodišče znanstvene hipoteze vzela vprašanje, kako je mogoče razlikovati med resničnostjo ali resnico v odnosu do zunanjega

poteka stvari in do družbenih norm in resnico v osebnem, globljem moralnem pomenu, torej med »zunanjo« in »notranjo« resnico. Namen te študije je, da avtorica z natančnejšo analizo izbranih besedil odkrije ustrezne kriterije za razlikovanje med enostranskimi, pristranskimi in vsestransko utemeljenimi pogledi teoretikov estetike, literarnih teoretikov, eksegetov, filozofov in teologov o pomenskih vidikih resničnosti in resnice. V okviru Svetega pisma so v središču pozornosti načini reprezentacije resničnosti in resnice v pripovednih in v pesniških besedilih. Pripovedi živo prikazujejo, kaj se je zgodilo, kaj bi se lahko zgodilo in kaj se po naših pričakovanjih lahko zgodi v prihodnosti.

»Pripoved« zadeva velik krog disciplin: zgodovino, fikcijo, literarne oblike, jezik, komunikacijo, spomin, osebnostna vprašanja, psihiatrijo. V novejšem obdobju številni literarni kritiki in eksegeti ugotavljajo, da literarno branje Svetega pisma prav v biblični kritiki ni bilo vedno dovolj upoštevano. Ta študija torej pomembno zapolnjuje to vrzel. V zadnjih desetletjih je nastalo več študij o Svetem pismu z vidika umetnosti besede, se pravi: literature: Alter 1981 in 1985, Sternberg 1985, Parker 1989, Fokkelman 1981–1993, Fokkelman 1991, Norton 1993, Long 1994, Gabel, Wheeler in York 1996, Jasper in Prickett 1999. Nekatere študije obravnavajo vpliv Svetega pisma v kulturi v širšem smislu: Dobschutz 1914 in 2012, Sivan in Paul 1973, Sawyer 2006, Klauck idr. 2009–. Dragocen je zbornik o interakciji med judovstvom in krščanstvom v zgodovini, religiji, umetnosti in v literaturi: Poorthuis, Schwartz in Turner 2009. Pomembne pa so tudi nekatere novejšje študije o etiki v literaturi na splošno: Singer in Singer 2005, Pojman in Vaughn 2011. Z literarno obliko pripovedi se je zelo intenzivno ukvarjal izraelski literarni teoretik Meir Sternberg. V svoji izjemni in obsežni knjigi *The Poetics of Biblical Narrative* (1987) je razkril teoretične osnove svetopisemskih besedil in prikazal Sveto pismo kot delo, ki manifestira visoko prefinjeno in uspešno pripovedno poetiko. Nikoli pa še nihče ni poskušal z analizo izbranih besedil kritično presoditi, koliko pogledi filozofov in literarnih kritikov ustrezajo izzivom reprezentacije resničnosti in resnice v literarnih besedilih.

Iskanje resnične ljubezni je po naravi povezano z doživljanjem lepote ali njene ga nasprotja, predvsem pa je izraz človekove intimne, ki je resničnost svoje vrste. Pomembne so študije, ki poskušajo raziskati vse vidike človekove čustvene odzivnosti na moč intimne v konkretnih partnerskih odnosih. Pregled obstoječih študij kaže, da je sorazmerno malo takšnih, ki bi se načrtno lotevale nekaterih temeljnih vprašanj glede ontologije intimne: Katere so osnovne značilnosti človekovega hrepenenja po ljubezni? Ali je mogoče v omejenih življenjskih okoliščinah doživeti izpolnitev ljubezni? Ali je hrepenenje po ljubezni močnejše kakor smrt? V literaturi različni avtorji intimno čutenje oseb prikazujejo na različne načine, v številnih kompleksnih položajih notranje resničnosti. Moč hrepenenja in ljubezni je naravno povezana z dožemanjem razsežnosti lepote. Na področju literature bistveno zadeva svet simbolov, ki izražajo medosebne odnose, ki se gibljejo med hrepenenjem in obupovanjem, med ljubeznijo in sovraštvom, med lepim in grdim. Umetniki besede in drugih umetnostnih izraznih sredstev v slikanju hrepenenja, lepote in ljubezni ne čutijo potrebe, da bi uporabljali abstraktno besedišče, kakor sta

termina »resničnost« in »resnica«, ker je sama narava vsebin tako resnična, da presega možnosti abstraktnih opredelitev in opisov.

3. Izvirnost teze in veljavnost njenega dokazovanja

Izvirnost teze in veljavnost njenega dokazovanja je vsestransko nesporna. Iskanje ustrezne opredelitve pojmov resničnosti in resnice, ki omogočata ustrezno, celostno dojetje sporočila v literaturi, zahteva kritično presojo teorij na področju filozofije in literarne teorije. Na tej podlagi je mogoče narediti korak naprej v ugotavljanje specifičnosti svetopisemskega pojmovanja resničnosti in resnice. Analiza izbranih bibličnih in nekaterih drugih besedil in vidikov njihovih aktualizacij v poznejših literarnih delih omogoča dobro zasnovo bolj sistematične in sintetične obravnave resnice v medkulturnih in globinsko osebnostnih razmerjih.

Avtorica disertacije ugotavlja, da sodobni literarni teoretiki na splošno govorijo o resnici v bolj ali manj relativnem smislu, Sveto pismo pa glede na svoje teološke postavke vse etične vidike resnice postavlja v absolutnem smislu. Absolutni kriterij antiteze med resnico in lažjo je sam po sebi nenehen izziv za svetovno kulturo. Brezkompromisno je nasprotje med nasiljem in idealom miru, med politično močjo in močjo duha. Pri tem se odpira vprašanje, kolikšna je stopnja formativnega vpliva Biblije na evropsko in svetovno literaturo. Pregled pogledov na umetnost na splošno in posebno na literaturo v zvezi z vprašanjem resničnosti in resnice od antike do danes kaže, da zavzema to vprašanje osrednje mesto v vsaki podrobnejši razpravi.

Poleg iskanja ustreznega interdisciplinarnega pristopa za kritično presojo veljavnosti pogledov o resničnosti in resnice in prepričljivosti literarnih reprezentacij vsebin te vrste na več mestih vodi do utemeljenega sklepa, da filozofski pristop ne zadošča za presojanje resničnosti in resnice v življenjskih situacijah in v literarnih predstavah. Specifično področje filozofskega razglabljanja je namreč prizadevanje za racionalno presojo konceptov po deduktivni metodi ali čistem umskem uvidu, literatura pa temelji na izkustvu življenjskih zgodb v konkretnih okoliščinah. Avtorica prepričljivo pokaže, kako pesniki in pisatelji v življenjskih zgodbah prikazujejo resničnost in resnico človekove samopodobe in njegovih odnosov v razmerju do sveta, do človeka in do transcendence, kako jih vodi želja po spoznanju resnice in kako jih včasih določa zavest, da so brezpogojno zavezani resnici. To velja zlasti za tiste, ki verjamejo v obstoj absolutne resnice v smislu Gandijeve izjave v uvodu njegovega dela *Zgodba o mojih eksperimentih z resnico*: »Resnica je zame vrhovno načelo, ki vsebuje še mnoga druga. Ta resnica ni zgolj resnicoljubnost v besedi in misli in ne zgolj relativna resnica našega dojetja, temveč absolutna resnica, večno načelo, se pravi Bog.« (Gandi 2010, 17) Literarna ustvarjalnost je po naravi postopek pomiritve med »idealizmom«, »realizmom«, »materializmom« in »eksistencializmom«.

Zgodbe o življenju, kakor so na primer zapisane v pripovednih besedilih številnih literarnih vrst in zvrsti, so velikokrat zelo preproste in vsem razumljive; jasno

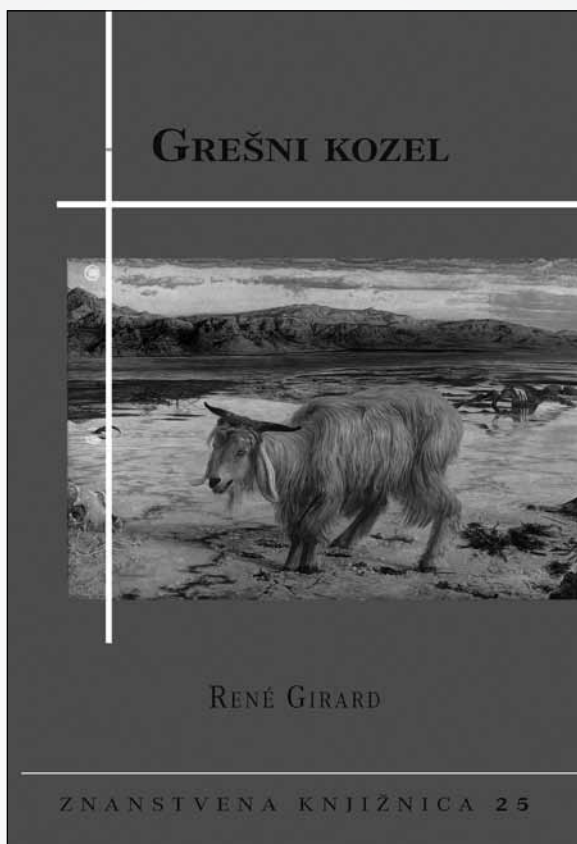
je razviden tudi »konec« zgodbe, kakor v zgodbi o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50). Vsako doživljanje zgodbe je vendarle v marsičem novo, ker sta življenjski položaj in pričakovanje bralca in raziskovalca sklenjena v novo sintezo. Avtorica v interdisciplinarni raziskavi kompleksnega vprašanja, kako se človeku kaže resničnost in resnica v literarnih zgodbah in v poetičnih vizijah, jasno izpostavi nesporno dejstvo, da branje živeti zgodb utrjuje občutek za red v strukturi sveta in zgodovinskega ritma, za duševno in duhovno stanje človekove osebnosti in družbe. Nekatere življenjske zgodbe, ki so v literarni obliki ustrezno prikazale človekovo dostojanstvo, njegovo strastno prizadevanje za ljubezen, veljavo pravičnosti in solidarnosti med ljudmi, so postale lokalni ali univerzalni simboli, ki imajo pomembno vlogo kot kriterij v doživljanju in presojanju človekovih kriz in rešitev. Vse, kar na področju znanosti, filozofije in teologije deluje kot teorija, ki nagovarja razum, se v literaturi »učloveči« in spregovori človekovemu srcu, ki zlasti sredi življenjskih dram strastno išče resnico. Človekovo naravno naravnost na resničnost in resnico v pravičnosti, v solidarnosti in v ljubezni razumejo nekateri filozofi, teologi, pesniki in pisatelji kot človekov brezpogojni notranji zakon, ki določa človekovo eksistenco. Brezpogojna zavezanost smislu, resnici in ljubezni je gonilna sila celotne umetnosti, zato je logično tudi edina prava razlaga za aktualnost umetnosti, še posebno literature.

4. Sklepna ocena

Disertacija Irene Avsenik Nabergoj je izjemno delo, ker v nadpovprečnem obsegu obravnava vsa temeljna vprašanja resničnosti in resnice v soočenju z zgodovino filozofske racionalnosti od antike do danes s težiščem na analizi izbranih svetopi-semskih pripovednih in pesniških besedil, ki resničnost in resnico nazorno prikazujejo v resnih življenjskih konstelacijah v razponu med resničnostjo in utvaro ter med resnico in lažjo. V svojem redu je delo edinstveno. To je med drugim razvidno iz zelo obsežne bibliografije, ki kaže, da so vprašanje resničnosti in resnice številni pesniki, pisatelji, literarni kritiki, filozofi in teologi obravnavali parcialno, nihče pa ni tvegala komparativne analize literarnih besedil ob nenehnem soočanju z zgodovino racionalnega diskurza. Naloga je relevantna za vsa znanstvena področja, še posebno za področje humanistike in družboslovja, znotraj humanistike pa na področju teologije in religijskih študij pomeni najbolj temeljno in aktualno vprašanje. S svojo inovativnostjo in izvirnostjo ter znanstveno nespornostjo avtorica odpira nove raziskovalne smeri, novo področje raziskav in pedagoške prakse, ki jih doslej na Slovenskem še ni in na področju humanistike primanjkujejo. Med drugim je letos to tematiko ponudila kot poseben izbirni predmet za doktorski študij Teološke fakultete UL. Naloga se vsestransko vključuje v sodobne domače in mednarodne aktualne diskurze oziroma debate o teh vprašanjih. Ker je avtorica upoštevala vso dosegljivo mednarodno znanstveno literaturo, pomembno posreduje spoznanja svetovne akademske sfere v slovenski akademski prostor. Interdisciplinarnost naloge kaže težnje po medkulturnem, medreligijskem dialogu in sploh po

preseganju različnih omejitev. Naloga je tudi v formalnem pogledu sestavljena vzorno, v skladu s sistemom, ki je na Teološki fakulteti v veljavi za objave v *Bogoslovnem vestniku* in v zbirkah znanstvenih monografij.

Jože Krašovec



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijskega ponaša prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. 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. Objave 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