

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO
OB 140. OBLETNICI ROJSTVA FRANCA GRIVCA
IN 10. OBLETNICI SMRTI FRANCA PERKA

- | | |
|----------------------------|--|
| Igor Grdina | <i>Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin</i> |
| Neža Zajc | <i>Uvod v osebno teologijo Franca Grivca</i> |
| Bogdan Dolenc | <i>»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih</i> |
| Nik Trontelj | <i>Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca</i> |
| Jan Dominik Bogataj | <i>Neopatristična sinteza in ressourcement</i> |
| Marjan Turnšek | <i>Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim«</i> |
| Anton Štrukelj | <i>Ekumenska misel Franca Perka</i> |
| Maja Kaninska | <i>Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji</i> |
| Marko Mohor Stegnar | <i>Predstavitev objavljenih del Franca Perka</i> |
| Stanislav Hočevar | <i>Franc Perko kot beograjski nadškof</i> |
| Vinko Škafar | <i>Ekumensko delovanje Franca Perka</i> |
| Rafko Valenčič | <i>Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku</i> |

DRUGE RAZPRAVE

Glasilno Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME**

EKLEZILOGIJA, EKUMENIZEM IN ZGODOVINA: OB 140. OBLETNICI ROJSTVA FRANCA GRIVCA IN 10. OBLETNICI SMRTI FRANCA PERKA
ECCLESIOLOGY, ECUMENISM AND HISTORY: 140th ANNIVERSARY OF BIRTH OF FRANCA GRIVEC AND 10th ANNIVERSARY OF DEATH OF FRANCA PERKO

- 887** **Uvodnik / Editorial (Bogdan Dolenc in Simon Malmenvall)**
- 889** **Igor Grdina, Detajli na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin**
Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin
- 901** **Neža Zajc, Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti**
An Introduction to the Personal Theology of Franc Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec's Research into Slavonic Literacy
- 915** **Bogdan Dolenc, »Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom**
»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts
- 927** **Nik Trontelj, Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini**
Franc Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian
- 943** **Simon Malmenvall, Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca**
Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franc Grivec
- 957** **Jan Dominik Bogataj, Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno**
Neo-patristic Synthesis and Ressourcement: Between Tradition and Postmodernity
- 971** **Marjan Turnšek, Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim«**
Franc Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«
- 981** **Anton Štrukelj, Ekumenska misel Franca Perka**
Ecumenical Thought of Franc Perko
- 993** **Maja Kaninska, Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji**
The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franc Perko and the Serbian Press
- 1005** **Marko Mohor Stegnar, Predstavitev objavljenih del Franca Perka**
Presentation of Published Works of Franc Perko
- 1017** **Stanislav Hočvar, Franc Perko kot beograjski nadškof**
Franc Perko as Archbishop of Belgrade
- 1023** **Vinko Škafar, Ekumensko delovanje Franca Perka**
Ecumenical Work of Franc Perko

- 1031 Rafko Valenčič, Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008)**
Memories, Thoughts and Reflexions about Archbishop Franc Perko (1929–2008)

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 1037 Ján Zozulák and Michal Valčo, Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications**
Bizantinska filozofija osebe in njene teološke implikacije
- 1051 Domen Krvina in Andrej Lažeta, Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino**
The Influence of Kajkavian Prayer Books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje
- 1075 Urška Flisar in Mari Jože Osredkar, Pravni sistemi islama**
Legal Systems of Islam
- 1087 Robert Cvetek and Mateja Cvetek, The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version**
Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- 1101 Milena Marković, Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji**
Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapys

NOVA DOKTORICA IN NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 1111 Vesna Mirt Čampa, Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (Katarina Kompan Erzar)**
- 1113 Borut Pohar, Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (Robert Petkovšek)**

CELOLETNO KAZALO (2018) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2018)

- 1117 Celoletno kazalo**

SEZNAM RECENZENTOV (2018) / LIST OF CRITICS (2018)

- 1125 Seznam recenzentov**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 1127 Navodila sodelavcem**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije, patristična teologija Theology Student, Patristic Theology
 Studium Biblicum Franciscanum, École Biblique et Arcéologique
 St. Francis Street 1, P.O.B. 186, IZ – 91001 Jeruzalem
jan.dominik.bogataj@rkc.si

Mateja CVETEK

dr., doc., zakonska in družinska terapija PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@teof.uni-lj.si

Robert CVETEK

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

Bogdan DOLENC

dr., doc., osnovno bogoslovje in dialog PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Dialogue
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@teof.uni-lj.si

Urška FLISAR

mag. religiologije, mlada raziskovalka M.A. in Religious Studies, Junior Research Fellow
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.flisar@teof.uni-lj.si

Igor GRDINA

dr., prof., slovenistika in kulturna zgodovina PhD, Prof., Slovene and Cultural History
 ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, Institute Of Cultural History
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
igor.grdina@zrc-sazu.si

Stanislav HOČEVAR

mons., beograjski nadškof metropolit Mons., Archbishop Metropolitan of Belgrade
 Svetozara Markovića 20, SRB – 11000 Beograd
ordinarijat@kc.org.rs

Maja KANINSKA

mag. religiologije, doktorska študentka M.A. in Religious Studies, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
kaninska@sbb.rs

Lia Katarina KOMPAN ERZAR

dr., doc., zakonska in družinska terapija PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.cvetek@teof.uni-lj.si

Domen KRVINA

dr., znan. sod., jezikoslovje PhD, Research Associate, Linguistics
 Znanstvenoraziskovalni center Research Centre of the
 Slovenske akademije znanosti in umetnosti Slovenian Academy of Sciences and Arts
 Novi trg 4, SI – 1000 Ljubljana
dkrvina@zrc-sazu.si

Andrej LAŽETA

univ. dipl. teol., doktorski študent B.A. in Theology, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.lazeta@gmail.com

Simon MALMENVALL

dr., asist., filozofija, religiologija in aplikativna etika PhD, Assist. Prof., Philosophy, Religious Studies and Applied Ethics
 Katoliški inštitut, Fakulteta za poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Business Studies
 Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
malmenvall@gmail.com

Milena MARKOVIČ

univ. dipl. iur., doktorska študentka B. A. in Law, Doctoral Student
Odvetniška družba Markovič o.p., d.o.o. Law Firm Markovič
Kolodvorska ulica 7, SI – 1000 Ljubljana
odvetnica.milena.markovic@siol.net

Mari Jože OSREDKAR

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

Robert PETKOVŠEK

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

Marko Mohor STEGNAR

univ. dipl. teol., kaplan v Zavodu sv. Stanislava B.A. in Theology, Chaplain in St. Stanislav's Institution
Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid
marko.mohor.stegnar@stanislav.si

Vinko ŠKAFAR

dr., upokojen, izr. prof., pastoralna teologija PhD, Retired, Assoc. Prof., Pastoral Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.skafar@rc.si

Anton ŠTRUKELJ

dr., prof., dogmatična teologija PhD, Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@teof.uni-lj.si

Nik TRONTELJ

mag. teol. in zgod., doktorski študent M.A. in Theology and History, Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@yahoo.com

Marjan TURNŠEK

dr., doc., dogmatična teologija PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Michal VALČO

dr., prof., zgodovinske znanosti ThD, Prof., Historical Sciences
Univerza v Prešovi, Grškokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
valcovci@gmail.com

Rafko VALENCIČ

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

Neža ZAJC

dr., znanstvena sodelavka, PhD, Research Associate,
kulturna zgodovina in slovanski študiji Cultural History and Slavic Languages
Znanstvenoraziskovalni center Research Centre of the
Slovenske akademije znanosti in umetnosti Slovenian Academy of Sciences and Arts
Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
nzajc@zrc-sazu.si

Ján ZOZUL'AK

dr., prof., filozofija ThD, Prof., Philosophy
Konstantin The Philosopher University in Nitra, Faculty of Arts
Hodžova 1, SK – 949 74 Nitra
jzozulak@ukf.sk

Uvodnik

Cerkev doživljam kot domovino ohranjanja spomina sredi splošnega pozabljanja in hkratnega hlastanja po novem. Njeno srce je obred, pri katerem se spolnjuje naročilo: »To delajte v moj spomin.« Vse, kar Cerkev dela – oznanjevanje evangelija, bogoslužje, delitev zakramentov, obhajanje godov svetnikov in še marsikaj –, je ena sama »memoria«, ena sama skrb, »da se kaj ne izgubi« (Jn 6,12). Vedno me prijetno preseneča ta tenkočutna skrb Cerkve, da se spominja tudi obletnic, ki navadnemu verniku sploh ne bi prišle na misel. Tako smo leta 1983 obhajali izredno sveto leto ob 1950. obletnici odrešenja, leta 1987/1988 Marijino leto ob (približni) dvatisočletnici Marijinega rojstva, leta 2008/2009 leto apostola Pavla, prav tako ob dvatisočletnici njegovega rojstva. K tej pozorni skrbi spadajo tudi pomembne obletnice koncilov in velikih svetnikov, kakor denimo sv. Terezije Avilske. Poslanstvo ohranjanja spomina ima tako vesoljna Cerkev kakor tudi vsaka krajevna Cerkev in ustanove v njenem okviru. Teološka fakulteta v Ljubljani z enoto v Mariboru prihodnje leto (2019) obhaja svojo stoletnico. Tudi za to znanstveno in vzgojno ustanovo velja znano pravilo: fakulteta so ljudje, tako tisti, ki ji danes dajejo življenje, in oni, ki so pred nami »prenašali težo dneva in vročino« v Gospodovem vinogradu (Mt 20,12). Mednje spadata dva naša profesorja, prof. dr. Franc Grivec (1878–1963) in prof. dr. Franc Perko (1929–2008). V letu 2018 sovpadata njuni obletnici: 140. obletnica Grivčevega rojstva in 10. obletnica Perkove smrti. Dejstvo, da gre za dva naša glavna »domača« ekleziologa (v tujini sta delovala in se uveljavila tudi prof. dr. Janez Vodopivec in prof. dr. Jožko Pirc, oba na Papeški univerzi Urbaniana v Rimu), je bil razlog, da jima je Teološka fakulteta v februarju 2018 pripravila kratek simpozij v organizaciji Katedre za osnovno bogoslovje in dialog. S tem se je fakulteta želela oddolžiti spominu dveh mož, ki sta najbolj oblikovala našo ekleziološko in ekumensko misel v prejšnjem stoletju, ki velja za »stoletje Cerkve« in »stoletje ekleziologije«. Med nami je še dosti nekdanjih slušateljev teologije, ki hranijo dragocene spomine na predavanja profesorja Perka, precej manj je tistih, ki so poslušali profesorja Grivca.

Pričujoča številka *Bogoslovnega vestnika* prinaša večino znanstvenih prispevkov, ki so bili predstavljeni na simpoziju. Izjemno obsežen znanstveni opus prof. Franca Grivca je bil že v preteklosti predmet temeljitega preučevanja. Njegovo ekleziologijo obravnava doktorska disertacija že pokojnega p. dr. Lojzeta Kovačiča DJ (1983). Posvečen mu je bil tudi simpozij v Rimu leta 2002, pri katerem je sodelovalo 21 raziskovalcev in na podlagi katerega je bil leto pozneje izdan zbornik

znanstvenih prispevkov. Delovanju prof. Franca Perka se je posvetil teolog Marko Mohor Stegnar v svoji diplomski nalogi »Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju« (2013).

»Dokler se te kdo z ljubeznijo spominja, nisi popolnoma mrtev,« je zapisal razsvetljenec Immanuel Kant. Hvaležnemu spominu na dva moža, ki sta ljubila Cerkev, se poglobljala v njeno skrivnost in preučevala dediščino svetih bratov Cirila in Metoda, so posvečeni znanstveni prispevki v pričujoči številki *Bogoslovnega vestnika*.

Bogdan Dolenc in Simon Malmenvall,
urednika tematskega bloka

Referenci

- Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: L. Kovačič. 361 str.
- Škulj, Edo, ur.** 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Simpoziji v Rimu 20. Celje: Mohorjeva družba.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,889—900

UDK/UDC: 929"18/19"

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Igor Grdina

Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin¹

Povzetek: Življenjski poti Franca Grivca (1878–1963) in Ivana Prijatelja (1875–1937) sta zelo različni, vendar sta iz gimnazije, kjer sta se spoznala, ohranila živo zanimanje za slovanski duhovni prostor, in v tem okviru še posebej za rusko kulturo. Oba sta – vsak na svoj način – Slovence in mednarodno javnost seznanjala s kulturno in literarno zgodovino slovanskih narodov. Grivec je imel pri tem veliko večji mednarodni odmev, medtem ko je Ivan Prijatelj evropeiziral slovensko literarno zgodovino. Grivčev sloves je primerljivi s slovesom malce mlajšega Janka Lavrina (1887–1986), ki je bil v svojem »angleškem« obdobju eden vodilnih raziskovalcev ruske kulture na Zahodu. Čeprav ne Grivec, ne Prijatelj in ne Lavrin niso bili primarno zgodovinarji, je njihovo delo za slovensko historiografijo temeljnega pomena. Grivec je nemara največkrat citirani slovenski humanistični raziskovalec v svetu. Samo po sebi se zastavlja vprašanje, čemu so kljub velikemu pomenu vsi ti raziskovalci v slovenskem duhovnem prostoru ostali v senci nekaterih manj prodornih kolegov. Pri tem gre predvsem misliti na vlogo politike. Prijatelja je že pred drugo svetovno vojno grobo napadel Boris Kidrič, Franc Grivec je bil kot duhovnik po letu 1945 v komunizmu zapostavljen, Lavrin pa je bil kljub prevodom svojih del daleč in metodološko samosvoj.

Ključne besede: Ivan Prijatelj, Franc Grivec, Janko Lavrin, ruska književnost, staro-cerkvenoslovansko slovstvo

Abstract: **Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin**

The life paths of Franc Grivec (1878–1963) and Ivan Prijatelj (1875–1937) were very different. However, from their high school years onwards, when they had met, they managed to preserve their living interest for the Slavic spiritual space, especially for the Russian culture. Both of them, each in his own particular way, informed the Slovenes and the international public with the cultural and literary history of the Slavic nations. In doing this, Grivec gained a much greater international recognition, while Ivan Prijatelj succeeded to place the Slovene literary history in the European context. The reputation of Grivec is comparable with the reputation of Janko Lavrin (1887–1986) who was, during his »English« period, one of the leading scholars dealing with the Russian culture in the West. Grivec, Prijatelj and Lavrin were not primarily historians – nevertheless, for the

¹ Razprava je nastala v okviru izpolnjevanja programa P6-0094 (A) Biografije, mentalitete epohe, ki ga iz proračunskih sredstev Republike Slovenije financira ARRS.

Slovene historiography their work is of fundamental importance. Grivec is perhaps the most cited Slovene humanistic scholar in the world. In this context, a self-evident question arises: Why all of these scholars, despite their great importance, within the Slovene spiritual space stayed in the shade of some of their less propulsive colleagues? In this case, the role of politics can be seen as an adequate answer. Prijatelj was even before the Second World War fiercely attacked by Boris Kidrič, Franc Grivec was, as a priest, neglected during the Communist regime after 1945, while Lavrin, despite translations of his works, lived far away from his homeland and was methodologically peculiar.

Key words: Ivan Prijatelj, Franc Grivec, Janko Lavrin, Russian literature, Old Church Slavic literature

Trije za Slovence doslej najpomembnejši poznavalci ruske književnosti in kulture – Ivan Prijatelj, Franc Grivec in Janko Lavrin – so pripadali eni veliki generaciji.² Rojeni so bili v kratkem časovnem razmaku, prvi leta 1875, drugi 1878 in tretji 1887. V javnem prostoru so se uveljavili skoraj hkrati, v obetavnih ter hkrati tesnobnih dneh *fin de siècle* in *belle époque*, ki jih v smeri proti preteklosti omejuje doba vere v nezadržni napredek, proti prihodnosti pa prva svetovna vojna.

Prijateljeva, Grivčeva in Lavrinova generacija se od ljudi, ki so bili stebri slovenskega sveta pred njo, razlikuje po širini dejavnosti. Deloma je to povezano z logiko naglo modernizirajočega se življenja, ki je pri doseganju vrhunskih rezultatov na vseh področjih terjala čedalje večjo specializiranost. Polihistorstvo, ki je bilo še v prvi polovici 19. stoletja kar običajno – Franc Ksaver vitez pl. Miklošič tako ni zapustil markantnih odtisov le v raziskovanju slovanskih jezikov, temveč tudi v albanologiji in romologiji, prav tako pa je bil eden od očetov političnega programa Zedinjene Slovenije –, je tedaj izgubljalo tla pod nogami. Josip Vošnjak, ki se je rodil januarja 1834, je lahko na vseh področjih, na katerih je zapustil sled (medicina, politika, pisateljstvo, združništvo), le dajal pobude, medtem ko se do vrhunskih rezultatov ni mogel več prebiti. Edino v tehniki, ki je šele začela prodirati v vsakdanje življenje, je bilo tudi v drugi polovici 19. stoletja še mogoče dosežati opazne rezultate na različnih področjih. Toda širine Thomasa Alve Edisona, ki je v razmiku pičlega leta dni izumil fonograf in žarnico (Rousseau 1955, 614), že njegovi neposredni nasledniki niso več dosegali. Zato je za dosežke posameznih skupnosti in regij postajalo čedalje pomembnejše sodelovanje oziroma medsebojno dopolnjevanje ljudi, ki so s svojim delom utirali pot v različne smeri. V drugi polovici 19. stoletja je bilo na dlani, da je uspeh človeških prizadevanj čedalje izraziteje navezan na generacije in njihova razumevanja sveta. Posameznik ni pomenil manj kakor prej, le rezultat njegovih naporov je bil vse bolj odvisen od tvor-nega stika s sodobniki.

Na Slovenskem so bili vse do zadnje četrtine 19. stoletja za duhovno in siceršnje življenje ljudi odločilni posamezni krogi prijateljev oziroma znancev. To velja tako

² V to generacijo sodi tudi veliki poznavalec starocerkvenoslovenskega in ruskega jezika Rajko Nahtigal, vendar je bilo njegovo raziskovalno delo večinoma izrazito filološko.

za humaniste kakor za reformatorje, več skupin prenoviteljev katolicizma, operoze, prosvetljence in romantike. Čeprav so se po letnicah rojstva opazno razlikovali, jih je združevala osebna (ostna) povezanost. Poznali so se bodisi prek pisane besede bodisi prek salonov oziroma združenj. Dejansko so na tak način delovali tudi še staro- in mladoslovenci, čeprav je pri obojih šlo za precej velika kroga somišljenikov. Spremembe v svetu so bile v dobi, ki so jih zaznamovali s svojimi prizadevanji, mnogo počasnejše kakor ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Zato tedaj generacije, ki jih kljub nazorskim, političnim in poklicnim razlikam povezuje kopica enakih vprašanj oziroma problemov, še niso igrale tolikšne vloge kot pozneje. Med staroslovenci so tako imeli glavno besedo ljudje, ki so se na pot življenja podali z več kot dvajsetletnim razmikom. Janez Bleiweis je bil, denimo, rojen novembra 1808, Lovro Toman avgusta 1827, Etbin Henrik Costa pa oktobra 1832. Nič drugače ni bilo z njihovimi tekmeči. Med mladoslovenci je bil najstarejši Davorin Trstenjak, ki se je rodil novembra 1817, Josip Jurčič kot najdejavnejši med njimi pa je luč sveta ugledal marca 1844.

Prijateljeva, Grivčeva in Lavrinova biografija so povezane na več načinov. Eni so osebni, drugi poklicni, tretji tipološki oziroma tematski. Družilo jih je predvsem zanimanje za ruski in pravoslavni svet, ki je drugačen od priatlantskega in srednjeevropskega, vendar pa je od vseh preostalih civilizacijskih con Zahodu najbližji. Civilizacija, ki je zrasla na tleh Kijevske in Moskovske države oziroma carstva Rurikidov in Romanovih, je bila s tisto na Slovenskem in sosednjih predelih vedno v dialogu. Ta je bil enkrat bolj, drugič spet manj očit in intenziven. Rusija se je stoletja dolgo ukvarjala z vprašanjem, ali se naj dojame kot ena od evropskih dežel ali pa kot samosvoja kulturnopolitična enota. Pri razhajanjih med »zapadnjaki« in »slavjanofili« sama njena razsežnost in geografska lega nista igrali tolikšne vloge, kakor bi bilo mogoče sklepati po pogledu na zemljevid. Odločilna so bila razumevanja in prizadevanja ljudi. (Figs 2007, 79)

V času imperatorjev, ki so sledili Petru Velikemu, se je pretežno zdelo, da bo po stoletjih posebne poti skozi visoki srednji vek, za katero je poskrbel vdor Mongolov v 13. stoletju, Rusija prej ali slej postala integralni del Evrope. Večkrat je odločilno posegla v tok zgodovine stare celine. V času velike severne vojne je postala vodilna sila ob Baltiku, leta 1812 je zlomila hrbtenico Napoleonovemu cesarstvu, izbruh planetarnega spopada julija oziroma avgusta 1914 pa bi brez nje sploh ne bil mogoč, saj bi bili Nemčija in Avstro-Ogrska preprosto premočni, da bi lahko druge sile brez pomoči imperija Romanovih v merjenju moči z njima računale na zase ugoden izid bojevanja. Rusija se je tudi naglo modernizirala: februarja oziroma marca 1861 je imperator Aleksander II., ki dandanes velja za zadnjega velikega carja, odpravil tlačanstvo. (Miljukov 1939, 618–631) Glede na to, da je bil fevdalizem v habsburški monarhiji ukinjen septembra 1848 in da je predsednik Lincoln v Združenih državah sužnje osvobodil januarja 1863, ta korak ni bil posebej pozen.

V obdobju 1890–1914 je Rusija postala vsestranskega upoštevanja vredna veselila: v nekaterih najpomembnejših gospodarskih panogah je prišla od zanemarljivih deležev do 80 % moči wilhelmskega Reicha (Dukes 1998, 189; 190). Njen najsposobnejši državnik, finančni čarovnik Sergej Juljevič Witte, je vzpodbudil gra-

dnjo največjega objekta na Zemlji – Čezsibirske železnice (1891–1903/1916) (Von Laue 1963, 78–84). Ruski pisatelji – zlasti Lev Nikolajevič Tolstoj, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, Ivan Sergejevič Turgenjev in Nikolaj Vasiljevič Gogolj – ter skladatelji s Petrom Iljičem Čajkovskim, Modestom Petrovičem Musorgskim ter Aleksandrom Profirjevičem Borodinom na čelu so postali priznani in občudovani po vsem svetu. Šele z neuspehi carstva v prvi svetovni vojni in z oktobrskim prevratom v okviru revolucije, ki je izbruhnila februarja 1917, se je pot najrazsežnejše države na zemeljski obli spet ločila od evropske. A kljub temu da se je najprostranejša med vsemi deželami v dobi Josifa Visarionoviča Stalina – ki se je izkazal za najmočnejšega od vseh ruskih carjev, čeprav ni bil ne car in ne Rus – odločno obrnila k viziji posebne civilizacije, je tudi pozneje še vedno posegala v Evropo in krojila njeno usodo. Tako je ostalo vse do danes.

V slovenski kulturi je poznavanje Rusije izjemno pomembno zato, ker gre za prostor, ki je od njenega v mnogih pogledih drugačen, vendar pa ga je kljub temu mogoče dovolj dobro razumeti. To se je zaradi sorodnosti jezikov na zahodnem in vzhodnem robu slovanskega sveta izkazalo že v 16. stoletju, ko so Žiga Herberstein, Peter Bonomo, Pavel Oberstain in Janez Cobenzl skrbeli za pogajanja z odposlanci moskovskih velikih knezov oziroma carjev. (Simoniti 1979, 70) Prav tako je Rusija, ki je v 15. stoletju, po padcu Carigrada v roke osmanskih osvajalcev, postala najpomembnejše in najvplivnejše središče pravoslavnega sveta, vzbujala zanimanje zaradi pripadnosti krščanski tradiciji. Resda je bila ta drugačna kakor na Slovenskem, vendar upanje na vnovično zedinjenje v veri ni bilo nikoli pokopano. Da so torej Prijatelj, Grivec in Lavrin na duhovnem in stvarnem zemljevidu odkrili Rusijo, je kar razumljivo. Prostrana država na vzhodu za Slovence ni bila eksotika, kakor celine onstran oceanov, prav tako pa ne zgolj po govoricu razlikujoča se dežela (takšne so bile, denimo, južnonemške ali severnoitalijanske pokrajine). Razmere v Rusiji so vsekakor mogle dati premišljevalcem o domačih rečeh dovolj jasno predstavo o meri vrednosti posameznih dosežkov. Ob primerjavah je bilo mogoče jasno videti, kaj je na Slovenskem zares posebno, kaj je srednjeevropsko, kaj pa je v določeni dobi splošno.

Prav tako je pomembno, da je proti koncu 19. stoletja tudi že minevala prva vznesenost nad odkritjem Rusije: Fran J. Celestin se je iz carstva, kamor se je napotil v profesorsko službo (Göstl 1896, 102–103; 145), vrnil osvobojen mnogih iluzij in je o razmerah v daljni slovanski deželi pod vladavo carja osvoboditelja Aleksandra II. napisal precej neveselo knjigo (1875). Nekritično slavljenje slovanske in pravoslavne velesile ter »severnega strica« na njenem prestolu, ki so si ga privoščili v časniku Slovenski narod leta 1886 in 1887, je naletelo na velik odpor: razburilo je celo samega Franca Jožefa (Melik 1984, 629–631). Popotniki, ki so se potem odpravili v Rusijo, so bili večinoma zgroženi nad avtokratsko vladavino osebno impresivnega Aleksandra III. in njegovega šibkega sina Nikolaja II. Anton Aškerc je ohranil simpatije do najštevilčnejšega slovanskega naroda, čeprav je njegova kmečka večina živela v zelo skromnih razmerah, v kritiki režima pa je tako odločno podpiral poglede liberalnih »zapadnjakov«, da si je prislužil prepoved dela svojih spisov v celotnem carstvu Romanovih. (1993, 1051–1052)

V času, ko so začeli v javnosti nastopati Ivan Prijatelj, Franc Grivec in Janko Lavrin, je bil vsekakor potreben kritičen razmislek. O Rusiji se je vedelo že marsikaj, toda pomen vse številčnejših posameznih podatkov je bil brez poglobljenega študija nejasen. Tako je bilo pravzaprav na vseh področjih življenja: moderni svet, ki je imel več nadstropij – pa hkrati očem zakritih katakomb – kot kateri koli pred njim, se je marsikomu zdel težko razberljiv hieroglif. A s talenti bogato obdarjena generacija, rojena sredi druge polovice 19. stoletja, je nalogo, ki ji jo je naložila zgodovinska stvarnost, izpolnila. Ljudje, ki so bili rojeni med 1860 in 1890, so Slovence notranje osamosvojili in jih neposredno povezali s svetom. Poslej ni bilo več treba nobene ožje povezanosti s kakim drugim duhovnim prostorom – kakor poprej z nemškim. Leta 1918, ob koncu prve svetovne vojne, je tako lahko prišlo do velikega zasuka v slovenski zgodovini. Načelo samoodločbe narodov, ki so jo vsaj v Evropi pod moralnim pritiskom »profesorja sveta« Thomasa Woodrowa Wilsona uveljavljale antantne in pridružene sile, je tako moglo vplivati tudi nanjo.

Prijatelj in Grivec sta se dobro poznala: bila sta sošolca na gimnaziji. Tudi njuno v začetku samoniklo spoznavanje Rusije in njene kulture je kmalu dobilo skupnega mentorja – prefekta Alojzijeviča ter pozneje gimnazijskega suplenta in profesorja Josipa Debevca. (Slodnjak 1935, VII) Oba sta se že od tretjega razreda srednje šole dalje vneto učila najvzhodnejšega slovanskega jezika (XVII). Skupaj s sošolci, med katerimi je bil najpomembnejši Josip Murn Aleksandrov, sta pred maturo leta 1898 pripravila almanah *Na razstanku*. Zbornik, ki je nastal pod patronatom Franje Tavčarjeve (XVII), je natisnil rodoljubni goriški založnik Andrej Gabršček. Prijatelj je v njem objavil novelo »Brez vesla«, Grivec pa razpravo »Ruski realizem in njega glavni zastopniki«, ki je vzbudila precej pozornosti. Avtor je v njej s simpatijo na eni ter z estetsko in etično občutljivostjo na drugi strani prikazal veliko generacijo pisateljev, ki je carstvo Romanovih napravila za kulturno velesilo. Celu neprizanesljivi Evgen Lampe, ki je s kot britev ostro mislijo zavrnil Murnove pesmi ter mlademu ustvarjalcu zaželel, da »se strezne«, je našel v Grivčevih premislekih nekaj razlogov za pohvalo – čeprav je avtorju očital pomanjkanje »modroslovnega temelja«. (1898, 607)

Čisto gotovo sodi razprava »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« med pomembnejše literarnozgodovinske spise slovenskega *findesiècla*. Grivec se je v njej razkril ne samo kot poznavalec literarne stvarnosti, temveč tudi kot globok preišljevalec o problemih umetniške ustvarjalnosti. Nikakor ni preveč drzno videti v njegovi zgodnji publicistiki korenin poznejših tenkočutnih analiz Brižinskih spomenikov in starocerkvenoslovanskih tekstov. Mogoče pa je opaziti še nekaj: Grivec je bil svojevrstna refleksivna opora Prijatelju, ki je na večer 19. stoletja še mislil, da se bo v javnosti uveljavil kot pisatelj. Razprava »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« namreč zagovarja takšno slogovno usmeritev, kot jo je skušala uveljaviti novela »Brez vesla«. (Slodnjak 1952, XVII) Pozneje tako različna sošolca sta bila tedaj v mislih o literaturi še povsem uglašena. Treba pa je tudi reči, da je realizem v ruski literaturi kljub visokim in bohotno razpenjenim valovom simbolizma tedaj še ohranjal vitalnost: z Antonom Pavlovičem Čehovom in poznejšim nobelovcem Ivanom Aleksejevičem Buninom je celo doživljal novi razcvet. Prijateljeva

umetniška usmeritev, s katero je Fran Grivec odkrito simpatiziral, torej nikakor ni bila brezperspektivna. Vendar pa je imela na Slovenskem premočnega tekmeča, da bi lahko prevladala: Cankarjeva varianta modernizma, ki za razliko od nemško-avstrijske secesije ni bila voljna na široko odpreti vrat naturalističnim pobudam, ji je bila preveč sugestiven tekmeč.

Prijateljeva in Grivčeva pota so se potem v skladu z naslovom almanaha, ki je bil najlepše spričevalo maturantske generacije 1898, razšla. Prvi se je napotil na dunajsko univerzo študirat medicino, vendar se je po zgolj treh mesecih pod silnim vtisom ruske ljudske poezije prepisal na slavistiko (1935, VIII), drugi pa je vstopil v ljubljansko bogoslovje. Ko se je bližal konec njegove semeniške dobe, je na svoj način poskušal ponoviti izkušnjo zbornika *Na razstanku*: zbral je generacijske vrstnike, ki so vstopali v sveti poklic, in jih navdušil za skupno predstavitev v javnosti. Tako je leta 1901 v njegovem uredništvu in založništvu ugledal luč sveta *Almanah slovenskih bogoslovcev*, ki je s svojimi strokovnimi prispevki vzbudil precej pozornosti. Bil je deležen celo kar zagrete časnikarske polemike, v kateri je prapor svobodomislecev vehementno vihtel sam Ivan Cankar. Znameniti pisatelj, ki se je v mladosti trudil postati literat po meri liberalnega tabora – pa mu to nazadnje zaradi neredukcionistične osebnostne strukture ni uspelo in se je tako lahko hitro razvil v osrednjega modernističnega umetnika pri nas –, je mlade slovenske bogoslovce obravnaval z jedko ironijo in pikrim sarkazmom. Zapisal je:

»Srečni ljudje, srečen tisti svet za semeniškimi zidovi.

Sili me, da vam razodenem svoja čustva. Kritike ne mislim pisati, – kdo bi mogel pisati kritiko o tem delu? ›Jezik je pravilen, slog suhoparen in trd, razen v stvareh, ki jih je napisal Frančišek Grivec,‹ – to je vsa kritika, ki je v tem slučaju mogoča. /... / Ti resni in samozavestni ljudje so deli na rešeto svoje stroge modrosti vso znanosti in umetnost človeško. Oni, ki stoje na visokem in vzvišenem stališču ›absolutne‹ resnice, resnice ›zadnje instance‹, gledajo z nebeškim mirom na to blodnjo, ki se imenuje zgodovina človeštva, oni vedo, kje je izvor in kje je zadnji cilj tega divjega toka, ki se vali globoko doli pod njimi iz stoletij v stoletja, hrepeneč, stokajoč. O, prijatelji, oni vedo vse! Vse vedo ti resni samozavestni ljudje!« (Cankar 1973, 94)³

Cankarju teološko mišljenje pač ni bilo blizu; prav tako se je na prehodu iz 19. stoletja v 20. oddaljil od svoje izhodiščne katoliške vernosti, ki jo je vnovič odkril šele na obisku v Sarajevu jeseni 1909. Značilno se zdi, da so almanahovci, ki jim je pisatelj avgusta 1901 poskušal »vzeti mero«, v slovenskem življenju pozneje odigrali izjemno pomembno vlogo prav zaradi nekoč tako bridko očitane samozavesti oziroma odločnosti. Jakob Ukmar je bil trn v peti tako fašistom kot komunistom; vse do smrti je ostal velika opora rojakom za mejniki italijanske države. Matija Slavič je v svojo materinščino iz izvornih jezikov prevedel skoraj celotno Sveto pismo ter postal mednarodno uveljavljen teološki pisec in dvakratni rektor lju-

³ O leposlovnih prispevkih v *Almanahu* je Cankar povedal samo to, kar je citirano: da je njihov jezik pravilen, slog pa suhoparen in trd.

bljanske univerze, vrhu vsega pa je imel leta 1919 odločilno vlogo pri naporih za pridružitve Prekmurja Kraljestvu SHS. Evald Vračko, ki je med rojaki postal znan kot neupogljivi šentiljski župnik, je v zadnjih letih habsburške monarhije in ob prevratu 1918 preprečil germanizatorjem, da bi spremenili značaj severnega dela Slovenskih goric.

Fran Grivec, ki mu je kot verjetno nikomur poprej uspelo povezati bogoslovce iz različnih (nad)škofij (iz Ljubljanske, Lavantinske oziroma Mariborske, Tržaške, Goriške) in metropolij (iz Salzburške in Ilirske), je Cankarja presenetil s poznavanjem in razumevanjem sodobne literature. Pisatelj se je čudil, kako lahko človek, ki se je njemu prikazoval kot vseved, razume pesnike, katerih verzi pričujejo o romanju za skrivnostmi neskončnosti. Grivec, ki je takšne ustvarjalce ne glede na njihovo deklarirano veroizpoved ali svetovni nazor dojemal kot hrepeneče po katoliškem občutenju stvarstva in življenja (Grivec 1901), je po njegovi sodbi zagovarjal prave poglede z napačnimi utemeljitvami in razlogi (Cankar 1973, 97–98). Toda Cankar je pozneje, ko je obračunal z d'Annunziem, zapisal stavek, ki relativizira nekatere njegove poprejšnje filipike. Ob obsodbi glasnika italijanskega nacionalizma, ki je na debelo reklamiral svojo literaturo – dejansko je izumil moderno samopromocijo –, je namreč pri zavračanju kritizirančeve poze estetskega preroka spravljivo zaklical: »Bodi mu! Kdor nikoli ni bil prazen, nikoli nečimrn, nikoli gobezdav, ta naj vrže kamen nanj!« Nikoli ne bomo vedeli, kako je pozneje sodil o svojem mladostnem obračunu s slovenskimi bogoslovci.

Čisto gotovo pa so bili mladostni spisi Frana Grivca žrtve svetovnonazorske pristranskosti tistega dela slovenske literarne zgodovine, ki si je po ustanovitvi Ljubljanske univerze njeno filozofsko fakulteto zamišljal kot protikatoliško kulturno-bojno postojanko. Nekateri profesorji, ki so celo humanistiko dojemali kot monološko strukturo, svojega protiverskega fanatizma in politične angažiranosti niso niti poskušali prikrivati.⁴ Tako je zgodovinar Ljudmil Hauptmann, ki se je razglašal za »kranjskega Evropejca«, sredi leta 1923 v časniku *Jutro* zagrmel: »Znanost, ki načeloma laže, potvarja in krade čast, se zove katoliška. S svoje poganske strani dodajam temu samo, da seveda za »katoliško« znanost potem ne gre pri nas ustanavljati vseučiliških stolic.« (1923) Pozneje – leta 1940 – se je v tisku celo pohvalil, da je napisal negativno oceno znanstvene kvalifikacije prvemu modernemu slovenskemu historiku Josipu Malu (1940, 409).⁵ Anton Ocvirk pa je še leta 1961 razglabljal o raziskovanju literature, kakor da bi nikoli ne bilo ne Celestinovih študij ne zgodnjih Grivčevih razprav v zborniku *Na razstanku, Almanahu slovenskih bogoslovcev* ter v revijah *Katoliški obzornik*, *Dom in svet* in *Čas*;⁶ zatrdil je namreč:

⁴ Med slavističnimi profesorji na ljubljanski univerzi je po tovrstni angažiranosti prednjačil France Kidrič, ki je sicer v javnosti po prvi svetovni vojni želel vzbuditi vtis, da deluje zgolj kot znanstvenik. O tem, da je bila zanj celo v strokovnih rečeh pomembna tudi politična usmerjenost, glej v: Dolinar 2001, 110; 171; 172.

⁵ Že leta 1923 je Hauptmann v pravi kulturnobojni maniri Mala, ki je slovensko preteklost interpretiral drugače kot on, razglasil kar za »zgodovinskega oficioza klerikalne stranke«.

⁶ Grivec se v svojih zgodnjih študijah ni posvečal samo ruski in zahodnoevropski literaturi, temveč tudi češki in poljski.

»Slovenska literarna zgodovina se vse do Prijatelja ni kaj prida ukvarjala s slovstvenimi strujami, prav tako pa tudi ni skušala dognati resnične podobe dob po njihovih idejnih in stilnih sestavinah. Pogled večine raziskovalcev na literarno dogajanje pri nas je bil še /... / daleč v naše stoletje docela neproblemski in nihče tudi ni upošteval pri tolmačenju slovstvenih pojavov mednarodnih sil, ki gibljejo tokove in oblikujejo osebnosti. Temu je bila kriva zastarelost metod in raziskovalnih postopkov, v veliki meri pa tudi nerazgledanost po Evropi. Zaprti v ozek prostor slovenskega okolja in zaverovani v veličino vsake domače besede, so mislili, da nastaja v literaturi vse kar samo po sebi, tako rekoč avtohtono in brez stikov z Evropo.« (1961, 577)⁷

Dejansko je Grivec še pred sošolcem Prijateljem pomembno prispeval stroki, ki se ji je slednji – obdarjen z mnogimi talenti (Slodnjak 1952, XVIII) – potem zapisal z dušo in telesom. Žal je bilo v poznejših letih stikov in soglasja med gimnazijskima vrstnikoma zaradi svetovnonazorskih razhajanj vse manj; zato se je marsikomu zdelo, da nikoli nista mogla imeti česa globinsko skupnega. Značilno so se razpoke med njima najprej pokazale ob razumevanju opusa Antona Pavloviča Čehova, ki je bil obema pri srcu. (Barbarič 1975, 11)⁸ Prijatelj se je kmalu profiliral kot eden vodilnih svobodomiselnih intelektualcev na Slovenskem, vendar je zaradi odstopanj od politične linije liberalnega tabora po blešččem začetku ljubljanske univerzitetne profesure v javnosti polagoma izgubljal vpliv.⁹ Umril je zagrenjen, ker med rojaki kot arbiter dobrega literarnega okusa ni mogel opraviti misije, za katero je menil, da je poklican. Čeprav so ga študentje zelo cenili, je kmalu prenehal objavljati svoja dela. Janku Lavrinu je tik pred smrtjo celo dejal: »Če hočete kaj resnega napraviti v življenju, ogibajte se Slovencev.« (Lavrin 2004, 34) Glede na to, da so skrb za natis njegovih spisov prevzeli drugi, te besede niso bile povsem proste krivičnosti. Izdajale so globoko depresijo, ki ni zadevala le osebnega položaja v slovenskem mikrokozmosu, temveč tudi usodo slednjega.

Zato pa je Grivec, ki ga je pot življenja vodila na najbolj katoliško univerzitetno središče v habsburški monarhiji, v tirolski Innsbruck, postal veliki raziskovalec Cerkve. Ker je genezo njenega vzhodnega vprašanja videl predvsem v srednjeveški

⁷ Brez dvoma sta Grivčevi študiji »Ruski realizem in njega glavni zastopniki« ter »Iz naturalizma v mysticism« pomembna prispevka v zakladnico slovenske literarne zgodovine. Obe tudi razbijata stereotip o njeni zaprtosti in omejenosti na pretrese domačega slovstva. Prav tako ne gre spregledovati, da je že v 19. stoletju na Karla Štreklja močno vplivala slovansko literarno zgodovino in etnologijo raziskujoči bratranec Nikolaja Gavriloviča Černiševskega Aleksander Nikolajevič Pipin.

⁸ V Ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici se hrani 11 Grivčevih pisem Ivanu Prijatelju iz let 1898–1902.

⁹ Prijatelj se je z liberalnimi političnimi prvaki, ki so bili v Jugoslaviji večinoma odločni zagovorniki unitaristično pojmovane državne enotnosti, razšel pri vprašanju slovenske avtonomije. Prav tako ni pomembno, da se je njegovo razumevanje posebnih oblik kulturnega boja na Kranjskem in v sosednjih deželah močno razlikovalo od standardnega svobodomiselnega interpretacijskega modela. Prijatelj v Mahničevem nastopu ni videl apriorne negativnosti, temveč predvsem konec načelnega kaosa in zbitritev razmer. Kulturni boj, ki se je v bismarckovski Nemčiji, kjer se je pojavil najprej, kazal kot poskus državnega obračuna s Katoliško cerkvijo, je na Slovenskem pomenil le ločitev duhov. Slednja se je v novem veku v takšni ali drugačni obliki izvršila pri vseh evropskih narodih. Glej tudi: Prijatelj 1966, 223–244.

stvarnosti, se je zapisal tudi preučevanju davne preteklosti. V tem okviru je celo dosegel največji mednarodni odmev med vsemi slovenskimi zgodovinarji. Grivec je že za življenja postal je historiografski klasik oziroma večni sopotnik pri raziskovanju cirilmetodijske duhovne in stvarne pokrajine. Da ga je k tej veliki temi začelo usmerjati mladostno zanimanje za rusko kulturo in duhovnost, je na dlani. Med njegovim zgodnjim in zrelim obdobjem ni preloma ali zeva, temveč razviden in vseskozi kontinuiran razvoj. In čeprav so Grivca skrajno neugodne zunanje okoliščine, ki so nastopile z drugo svetovno vojno, spremljale vse do smrti, je do konca ostal neupogljiv – vendar ne tudi tog –¹⁰ izvrševalec svojega poslanstva.¹¹ V tem je bil popolno nasprotje Ivanu Prijatelju, ki mu ni bilo dano razumeti, da mora biti slovenski zgodovinar vedno v konfliktu z domačo javnostjo.¹²

Janko Lavrin je Rusijo odkril drugače kot njegova kolega: dežela, ki je po razsežnosti sama zase skorajda celina, po duhovni plati pa že od srednjega veka dalje pravcati planet, zanj prvotno ni bila literarna, temveč biografska pokrajina. Vanjo se ni podal toliko zaradi njene kulturne privlačnosti, kolikor zaradi odbojnosti stvari in pojavov, s katerimi se je srečeval v habsburški monarhiji. Sam je v svojem 99. letu v pismu Radu Lenčku o tem povedal:

»Že kot šestleten otrok /sem bil/ popolna sirota, brez očeta in matere. Precej solidna kmetija, ki /sem jo/ podedoval v Beli Krajini, je bila dana v najem, toda ves dohodek je navadno šel v žep in želodec mojega jeroba (strica). Pozneje so me izkoriščali tudi nekateri drugi sorodniki. To pomeni, da sem moral v gimnaziji /v Novem mestu in na Sušaku/ precej trpeti in tudi garati kot učitelj manj uspešnih sošolcev.

Po maturi sem zapustil Avstrijo, katere politika mi je bila /zoprna/ in sem sklenil nadaljevati študije v tujini. Ker sem imel v Rusiji nekaj znancev in celo mladih prijateljev, sem se napotil v Petrograd. Okrog 1909. leta sem bil tam soredaktor skromnega mesečnika *Slovanski svet* /... /, ki je izhajal dve leti in prinašal prevode drugih slovanskih pisateljev in članke o slovanskih kulturah. Tu smo predstavili Rusom tudi slovenske moderniste, zlasti Cankarja in njegove novele. Prevedli smo /celo/ njegovo Hišo Marije Pomčnice.

Tekom 1911. ali 1912. leta sva izdala s pesnikom Sergejem Gorodeckim zbornik *Veles*, v katerem so bili prispevki ne-ruskih Slovanov in nekaterih ruskih modernistov.« (2004, 269–270)¹³

¹⁰ Grivec značilno ni imel težav s priznanjem, da so razlage kakega znanstvenika prepričljivejše od njegovih (1963, 158). Prav tako je bil nenehno v dialogu z drugimi raziskovalci, zlasti z jezikoslovci (184–185).

¹¹ Zunanje okoliščine so Grivcu celo onemogočile, da bi kdaj koli obiskal Rusijo, o kateri je vedel mnogo več kot številni očitvidci njene krvave drame v 20. stoletju (Zajc 2014, 197).

¹² Prijatelju je to ob petdesetletnici povedal njegov literarno najnadarjenejši slušatelj Srečko Kosovel. Glej v: Kosovel 1977, 156.

¹³ Lavrin se je iz Avstrije najprej podal na Norveško in v Francijo; tam se je po vsej verjetnosti seznanil z Rusi, ki jih v citiranem odlomku omenja kot znance in prijatelje.

Vedno v prihodnost usmerjeni Lavrin, ki je v življenju za seboj večkrat porušil vse mostove in se zato marsikdaj ni imel kam vrniti, je bil pred prvo svetovno vojno tudi prijatelj uglednih ruskih literarnih ustvarjalcev. Ob simbolistu Gorodeckem, ki je bil med rojaki že tako priznan, da ga je skupaj z ženo na slikarskem platnu leta 1914 ovekovečil sam Ilja Jefimovič Repin, pozneje pa si je z ustvaritvijo »nemoharhističnega« besedila za Glinkovo opero *Življenje za carja* v vrstah kritične inteligence pridobil klavrn sloves sovjetskega upognjenca (Hodge 1998, 4), je dodobra spoznal tudi Velimirja Vladimiroviča Hlebnikova in Vasilija Vasiljeviča Rozanova (Smith 2000, 90). Slednji je danes znan po tem, da je pri ločevanju komunističnega in svobodnega sveta že leta 1918 uporabljal pozneje obče znan pojem železna zavesa (Sebestyen 2014, 163).

Med prvo svetovno vojno je bil Lavrin balkanski dopisnik velikega petrograjskega časnika *Novoje vremja*, ki je moral zaradi konservativne politične usmerjenosti po boljševiškem prevratu jeseni 1917 prenehati izhajati. K sreči je Lavrin na poti iz vzhodnega Sredozemlja v Petrograd – v Rusijo se je podal prek Pariza in Londona – spoznal vodilnega britanskega poznavalca imperija Romanovih Bernarda Paresa. Ker so bile razmere v bivšem carstvu, ki se je najprej znašlo pod oblastjo začasne vlade, potem pa mu je z diktatorsko roko zavladal Vladimir Iljič Lenin, zelo nestabilne, je ostal na Otoku. S pomočjo novih znancev – ob Paresu je treba omeniti vsaj še izdajatelja književnega tednika *The New Age* Alfreda Richarda Oragea – si je na nottinghamski univerzi pridobil lektorsko mesto za ruščino. (Smith 2000, 90)

Že leta 1923 je Lavrin postal profesor in razširil področje svojega akademskega delovanja tudi na druge slovanske jezike in kulture. Še posebej veliko je naredil za širjenje vednosti o Slovencih. Čeprav je bil nad nekaterimi rojaki zelo razočaran, nikoli ni opustil priloženosti za uveljavitev njihovih umetniških del v velikem svetu.¹⁴ Ker je na Zahodu dolgo časa po vsej pravici veljal za enega vodilnih poznavalcev slovanskega sveta, je njegova beseda imela primerno težo in je Slovencem odpirala tudi vrata, ki bi jim sicer ostajala zaklenjena. Študije Janka Lavrina o osrednjih ruskih literarnih ustvarjalcih – o Fjodorju Mihajloviču Dostojevskem, Levu Nikolajeviču Tolstoju, Nikolaju Vasiljeviču Gogolju, Mihailu Jurjeviču Lermontovu, Antonu Pavloviču Čehovu in Ivanu Aleksandroviču Gončarovu – so si v anglosaksonskem prostoru pridobile status temeljnih del, psihokritična metoda, ki jo je razvil, pa je veljala za svojevrstno aplikacijo srednjeevropskega freudizma (čeprav je šlo le za posebno varianto nekoč zelo moderne »znanosti o duši«). Značilno so ga pritegovali tudi najrazličnejši teozofski »preroki« – od A. R. Oragea do Dimitrija Mitrinoviča, ki je bil v mladosti, kot je pozneje dejal Ivo Andrić, naravnost »fantastična figura«. (Passerini 1999, 231; Horvat 2006, 115)¹⁵ Med drugo svetovno vojno je Lavrinova večjezičnost koristila vojnim naporom Velike Britanije, ki se je skupaj s

¹⁴ Kljub svetovljanski odprtosti in pisanju predvsem v angleščini je Lavrin ostal zvest slovenstvu. To seveda ni izključevalo njegove velike zainteresiranosti tudi za druge Slovane ter skandinavske in nemške avtorje. A za »našo« je v svoji korespondenci označil le slovensko literaturo. (Moravec 2002, 87–88)

¹⁵ Mitrinovič, ki je veljal za enega osrednjih voditeljev jugoslovansko usmerjene mladine v habsburški monarhiji pred prvo svetovno vojno, je nosil za svojo mrzlično dejavnost značilen vzdevek Mita Dinamika.

svojim imperijem na življenje in smrt spopadla s Hitlerjevim Reichom. Kot sodelavec BBC-ja je nottinghamski profesor spoznal tudi vodilnega zunanjepolitičnega strokovnjaka slovenskega katoliškega tabora Alojzija Kuharja ter ga kljub svetovnonazorskim razhajanjem ohranil v lepem spominu – »kot simpatično in zelo tolerantno osebnost«. (Lavrin 2004, 261)

Prijatelj, Grivec in Lavrin, ki v humanistiki niso odigrali manjše vloge kakor velika modernistična četverica v literaturi, prodorna generacija impresionistov v slikarstvu ter Plečnik, Fabiani, Jager in Vurnik v arhitekturi, so s svojimi opusi močno razširili slovenski duhovni prostor. Rojakom so dali možnost, da v poznavanju Rusije oziroma slovanskega sveta ne zaostajajo za drugimi. A ta velika priložnost je bila izkoriščena le deloma. Res pa je, da Slovenci za to niso bili krivi zgolj sami. Grivec je bil po letu 1945 zapostavljan zaradi fanatičnega ateizma komunističnih oblasti in zato nikoli ni mogel postati član akademije znanosti. Lavrin je bil daleč ter formalno v časteh, zato pa so bila njegova dela študentom rusistike na ljubljanski univerzi dolgo časa avtoritarno odsvetovana.¹⁶ Prijatelj, ki se je za zmerom poslovil že prej, je bil neposredno po drugi svetovni vojni izpostavljen najrazličnejšim ne ravno dobronamernim (ob)sodbam. Bogo Grafenauer – ki si je decembra 1946 drznil v svojem nastopnem predavanju Grivca označiti za »nestrokovnjaka stare vrste« – raziskovalni metodi pokojnega slavista celo ni priznaval znanstvene »neoporečnosti« (1947, 16–17).¹⁷ Značilno pa je v isti sapi močno hvalil Franceta Kidriča, ki se na tej ravni ni bistveno razlikoval od Prijatelja – le da je bil veliko slabši pisec in duhovno preprostejši oziroma ožji mislec.¹⁸ A takšni so bili časi: monološki, nevarni in vsestransko omejeni. Slovenci preprosto niso smeli imeti od svojih velikih duhov vsega, kar so ti ustvarili in dognali. Vsiljene so jim bile avtoritete in vrednote ne ravno plemenite sorte.

Reference

- Aškerc, Anton.** 1993. *Zbrano delo*. Zv. 7. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Cankar, Ivan.** 1973. *Zbrano delo*. Zv. 24. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Barbarič, Štefan.** 1975. Srečanja in soočenja. V: *Prijateljjev zbornik: Ob stoletnici rojstva*, 5–17. Ur. Štefan Barbarič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Celestin, Fran J.** 1875. *Russland seit Aufhebung der Leibeigenschaft*. Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg.

¹⁶ Tisti študentje, ki so si vseeno drznili prebirati Lavrinove študije o Dostojevskem, Tolstoju in drugih ruskih ustvarjalcih, so bili presenečeni, da v njih piše marsikaj, kar se jim je povedalo na predavanjih. Tako jim je tudi kmalu postalo jasno, zakaj ni zaželeno, da bi se neposredno seznanjali z dognanji v Angliji živečega rojaka. Nekateri ljubljanski profesorji pač niso hoteli dobrih učencev in si niso prizadevali za to, da bi ti presegli njihovo vednost.

¹⁷ Pozneje je Bogo Grafenauer ostro sodil tudi o delu Josipa Mala, medtem ko je Ivana Slokarja, ki se je v mednarodnem prostoru uveljavil s knjigo o industriji habsburške monarhije v času cesarja Franca I., iz svojih pregledov pomembnih slovenskih historiografov preprosto izpuščal.

¹⁸ Prijateljjevo delo je lahko v povojni Sloveniji doživelo določeno revitalizacijo šele s Slodnjakovo izdajo razprav in esejev leta 1952 oziroma 1953, ko je bil Boris Kidrič, ki je pokojnega kolega in sprva tudi podpornika svojega očeta ostro kritiziral v predvojni Sodobnosti – v njej je nastopal pod psevdonimom A. Javor –, že v Beogradu.

- Dolinar, Darko.** 2001. *Pisma Franceta Dolinarja Franu Ramovšu*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Dukes, Paul.** 1998. *A History of Russia: Medieval, Modern, Contemporary, c. 882–1996*. Basingstoke: Macmillan.
- Figes, Orlando.** 2007. *Natašin ples: Kulturna zgodovina Rusije*. Prev. Matej Venier. Ljubljana: Modrijan, Studia humanitatis.
- Göstl, Fran.** 1896. Dr. Fran Celestin. *Ljubljanski zvon* 16, št. 2–5:99–104; 145–147; 292–297.
- Grafenauer, Bogo.** 1947. Problemi in naloge slovenskega zgodovinopisja v našem času. *Zgodovinski časopis* 1, št. 1–4:11–30.
- Grivec, Franc.** 1963. *Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod: 863–1963*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1901. Iz naturalizma v misticizem. V: *Almanah: Spisali slovenski bogoslovci*, 72–89. Ur. Frančišek Ks. Grivec. Ljubljana: Frančišek Ks. Grivec.
- Hauptman, Ljudmil.** 1940. Mal J., Probleme aus der Frühgeschichte der Slowenen. *Ljubljanski zvon* 60, št. 7:407–409.
- . 1923. Katoliško. *Jutro*, št. 146, 23. junij.
- Hodge, Thomas P.** 1998. Susanin, Two Glinkas, and Ryleev: History-Making in A Life for the Tsar. V: *Intersections and Transpositions: Russian Music, Literature and Society*, 3–19. Ur. Andrew B. Wachtel. Ewanston: Northwestern University Press.
- Horvat, Josip.** 2006. *Pobuna omladine 1911–1914*. Zagreb: SKG Prosvjeta, Gordogan.
- Kosovel, Srečko.** 1977. *Zbrano delo*. Zv. 3. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lampe, Evgen.** 1898. Na razstanku: Spisali slovenski osmošolci. *Dom in svet* 11, št. 9:606–607.
- Lavrin, Janko.** 2004. *Pisma v domovino*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Melik, Vasilij.** 1984. Ivan Hribar in njegovi Spomini. V: Ivan Hribar. *Moji spomini*. Zv. 2, 619–661. Ljubljana: Slovenska matica.
- Miljukov, Pavel.** 1939. *Istorija Rusije*. Prev. Andra Miličević in Nikola Trajković. Beograd: Narodna kultura.
- Moravec, Dušan.** 2002. *Korespondenca med Jankom Lavrinom in Antonom Slodnjakom (1951–1983)*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Ocvirk, Anton.** 1961. Slovenska literatura in realizem. *Naša sodobnost* 9, št. 7–9:577–589; 692–708.
- Passerini, Luisa.** 1999. *Europe in Love, Love in Europe: Imagination and Politics in Britain between the Wars*. London, New York: I. B. Tauris.
- Prijatelj, Ivan.** 1966. *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848–1895*. Zv. 5. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rousseau, Pierre.** 1955. *Zgodovina znanosti*. Prev. Ciril Kovač. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sebestyen, Victor.** 2014. *1946. The Making of the Modern World*. London: Pan Macmillan.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slodnjak, Anton.** 1952. Ivan Prijatelj. V: Ivan Prijatelj. *Izbrani eseji in razprave, V–LV*. Ur. Anton Slodnjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1935. Življenje in delo Ivana Prijatelja. V: Ivan Prijatelj. *Duševni profili slovenskih prepovediteljev, V–XVI*. Ljubljana: s.n.
- Smith, Gerald Stanton.** D. S. *Mirsky: A Russian-English Life, 1890–1939*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Von Laue, Theodore H.** 1963. *Sergei Witte and the Industrialization of Russia*. New York: Columbia University Press.
- Zajc, Neža.** 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,901—914

UDK/UDC: 27-1Grivec F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Neža Zajc

Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti

Povzetek: Prispevek poskuša zaobjeti obseg Grivčevega ukvarjanja s problemi opredeljevanja v znanosti tematike starocerkvenoslovanske pismenosti. Slednje je namreč vključevalo tako slovensko udeležbo v zgodovinskem obdobju vzpostavljanja t.i. slovanske liturgije (jezikovno-teološko gradivo *Brižinskih spomenikov*) kot tudi preučevanje dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda – ter tudi možnosti stika in povezave med omenjenimi. Prek vpogleda v Grivčevo rokopisno zapuščino in korespondenco pa je obeležena tudi širina njegovega znanstvenega delovanja, ki je združevalo teološke, slavistične in cerkvene raziskave. Na ta način bo omogočeno misliti globlje vzroke in pobude Grivčevega osebnega teološkega nazora.

Ključne besede: Franc Grivec, Ciril in Metod, teologija, slavistika, srednji vek

***Abstract:* An Introduction to the Personal Theology of Franc Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec’s Research into Slavonic Literacy**

The article attempts to capture the extent of Franc Grivec’s engagement with the problems of scientifically determining Old Church Slavonic literacy. His project took into account both Slovenian participation in the historical period that saw the establishing of the so-called Slavonic liturgy (within linguistic and theological material of the *Freising manuscripts*) and research activities into Saints Cyril and Methodius – as well as the possibility of contact and connections between the two. The breadth of his scientific work will be denoted by means of examination into Grivec’s personal manuscripts and a huge correspondence which upgrade his theological, Slavic and ecclesiastic research. In this way, it is possible to think deeper causes and motivations for Grivec’s personal theological worldview.

Key words: Franc Grivec, Cyrill and Methodius, theology, Slavic studies, Middle Ages

1. Uvod

Prispevek se osredotoča na posamezne razprave teologa, rusista in slavista Franca Grivca, ki podrobneje obravnavajo problematiko zgodnje staroslovanske pismenosti, z namenom, da bi bila osvetljena povezava z Grivčevo osebno teologijo. Ob kompleksnem razumevanju njegovega filološkega prizadevanja in korespondenčnih vezi s tedanjimi vodilnimi vzhodno-zahodno usmerjenimi teologi (ki bo tudi v prispevku predstavljeno) je namreč šele mogoče misliti osebni teološki nazor Franca Grivca.

2. Staroslovanska pismenost in teologija

Franc Grivec se je že zelo zgodaj posvetil raziskovanju najstarejše slovanske pismenosti, temi, ki ji je ostal zvest do konca življenja in ga je notranje zadevala in duhovno pojila ves čas njegovega teološkega delovanja. Plod Grivčevih zgodnjih raziskav (1918; 1921) predstavlja daljša knjižna razprava z naslovom *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*, ki je leta 1921 deloma v slovenščini deloma v latinščini izšla pri Bogoslovni akademiji v Ljubljani. V uvodu je avtor zapisal, da se zaveda ključnih razlik med vzhodno in zahodno tradicijo krščanstva, ki so se zaključevala v jezikovnih razhajanjih. Knjigo je namenil obema polovicama krščanskega obzorja:

»Knjiga je pisana za katoličane da jim pojasni, kako se je v pojmovanju cerkve i njenega prvenstva razvijalo odtujevanje med Vzhodom in Zapadom. /... / Pravoslavni bratje, katerim bi knjiga prišla v roke, naj bodo uverjeni, da knjiga nima polemičnega namena, ampak samo hoče katoličanom pojasniti bizantinsko pojmovanje ter s tem ublažiti nesporazumljenje med vzhodnim i zapadnim bogoslovjem.« (3)

V resnici je prav jezikovna problematika, ki je z nesporazumi glede določenih jezikovnih oblik, razprla nesoglasja glede teoloških izrazov, različnih v latinskem in v grškem jeziku, že od začetka ločitve cerkva odločala tudi o globlje nazorskem razdoru med krščanskim Vzhodom in Zahodom. Slednji je izhajal iz trajnejših in bolj naravnih razlik med dvema po izvoru različnima tradicijama in mentalitetama premišljevanja o krščanskem Bogu v Sveti Trojici. Franc Grivec se je v svojem teološkem raziskovanju seveda tudi dotaknil neopredeljenosti in teoretične nedoločenosti cerkvenoustavnih določil, kot so bile značilne za zgodnjekrščansko cerkev. Spraševal se je namreč o bistvenem vprašanju papeškega primata (ali je politična prednost Rima samo priložnostna (*occasio*) ali pa morebiti pravi vzrok (*causa*) in izvor tudi cerkvenega prvenstva). Odgovor je potrdil prvo, okazionalno možnost, sicer po višjem navdihu sv. Petra (!) političnega prvenstva, dodeljenega Rimu. Pri tem je ugotavljal, da se je položaj bistveno zapletel, ker je bil »rimski škof obenem metropolit, pozneje pa patriarh Zahoda« (18). Iz tega je Grivec sklepal, da je razvoj metropolitne in patriarhijske oblasti rimskega škofa historično utemeljen, cerkve-

nopravno pa podoben razvoju vzhodnih metropolij in patriarhatov. Zadeva se je zapletla, ko je Bizantinsko cesarstvo tudi ustanovilo svojo metropolijo in patriarhijo. Od cerkvenega razkola leta 1054 naprej naj bi bil, po Grivcu, v Bizancu postale razširjene napačne teorije, ki jih je opredelil s štirimi vodilnimi nauki ali teorijami (o političnem temelju cerkvenega prvenstva t. i. Novega Rima; o pentarhiji patriarhov; o častnem prvenstvu; o mističnem pojmovanju cerkve).

Ob raziskovanju teh teorij se je F. Grivec lotil tudi preučevanj posameznih odločb–kanonov vesoljnih ali svetovnih cerkvenih zborov (gr. *oikoumenikos* – bizantinsko pojmovanje vesoljnosti grškega cesarstva) v jezikovno-komparativistični perspektivi, torej v latinsko-grško-slovanski primerjavi. Tako je v poglavju De unitate ecclesiae primerjal različne teološko odločilne izraze v zgodovinski prevodni misli. Še posebej se je osredotočil na *Nomokanon*, ki ga je prevedel sveti brat Metod v zadnjih letih svojega življenja, znotraj katerega je 28. kanon kalcedonskega cerkvenega zbora (koncila) predstavljal polemično mesto. *Nomokanon* naj bi namreč za dekret (ne kot kanon) kalcedonskega zbora, ki je določal privilegije sedeža v Konstantinoplu, štel 28. kanon (grška *Sintagma* ga dodaja 27. kanonom). Poleg tega šteje dva nadaljnja dekreta kalcedonskega zbora za 29. in 30. kanona, ki sta vsebovala popise iz dejanj zbora (aktov), ohranjena sta le v grški *Sintagmi*, ne pa tudi v latinski tradiciji zbirke kanonov. (Mühlenberger 2006, 123) Papež Leon I., ki ga vzhodna liturgija še vedno slavi kot »naslednika vrhovnega Petrovega prestola, glavo pravoslavne cerkve Kristusove« (Grivec 1921, 43), je potrdil dekrete, v pismu z dne 21. marca leta 453 pa je izrazil svoje nasprotovanje pre-eminenci sedeža v Konstantinoplu, saj je vztrajal pri prepričanju, da je kalcedonski zbor tako ali tako ohranjal dekrete prvega nicejskega zbora: imel je v mislih 6. nicejski kanon, ki je priznaval dva vzhodna patriarhata in rimskega, z izrazi, da je stara ureditev predvidevala nadzor aleksandrijskega škofa nad Egiptom (*Alexandrinus episcopus horum omnium*), Libijo in težko določljivim »Pentapolimom« (izraz, prisoten v spisih pred-gracijanskega cerkvenega prava), rimsko škofijo (*Romae episcopo*) in tem(u) sorodno (*similiter autem*) antiohijsko cerkveno oblast s privilegiji nad ostalimi provincami. (Alberigo 2006, 23) O tem vprašanju je Franc Grivec presojal takole:

»Na Vzhodu je bilo mnogo cerkva ustanovljenih od apostolov. A med temi sta se dve odlikovali po posebni avtoriteti i po odličnem apostolskem naslovu: aleksandrijska i antiohijska. /... / Antiohijsko cerkev je ustanovil sam apostol Peter, aleksandrijsko pa Petrov tovariš Marko. /... / Torej so imele v krščanskem svetu tri Petrove cerkve odličnejšo avtoriteto; njim se je običajno prideval apostolski naslov. A ker se je sv. Peter definitivno naselil v Rimu i tam umrl, zato ima v Rimu svoje naslednike. Samo rimski cerkvi se je prideval antonomastični naslov *Petri cathedra*. Istotako se je od konca 4. stoletja dalje rimska cerkev antonomastično imenovala *sedes apostolica*.« (1921, 48)

Grivec je trdil, da je ta kanon dal pobude za napačno razumevanje rimskega primata, saj ni ločeval med zgodovinsko ustanovljenimi patriarhati in metropolit-

sko-vrhovno oblastjo rimskega škofa. Zmotno in površno pojmovanje rimskega primata, tesno vezanega zgolj na središče rimskega cesarstva, naj bi širil patriarh Fotij. *Nomokanon* pa naj bi bil nedvomno povezan s prvim patriarhatom Fotija. (1927, 110) Metod je grški izvornik dobil skupaj z ostalimi spisi hagiografske narave pri svojem zadnjem obisku Konstantinopla leta 881–882 (Jugie 1941, 154). Grivec je ugotovil, da je 28. kanon z utemeljitvijo prednosti carigrajskega škofa, in obenem priznavanjem rimskega primata, nacionaliziral bizantinsko, to je grško pojmovanje cerkvene ustave in tako v celoti izpričeval bizantinsko tradicijo (1921, 21–25). Ta kanon se je ohranjal skozi stoletja v posebni redakciji, znani le v slovanskem prevodu (81–89), vendar naj bi sveti Metod v celoti priznaval rimsko prvenstvo, kot so potrdile študije (Pavlov 1897, 150–152; Grivec 1927, 112). Izročilo Cirila in Metoda tako ni dajalo prednosti carigrajskemu patriarhu, ampak bizantinskemu cesarju, ki naj bi bil pokrovitelj tako papeža kot vesoljne cerkve (Grivec 1927, 114). Dvoumnost (nasprotovanje svobodi cerkve na Vzhodu in hkrati rimskemu prvenstvu) ter polemičnost tega kanona, ki je prešel med uradne kanone cerkve po nastopu patriarha Fotija in po katerem je bilo le še korak do uradnega razkola med cerkvama, je Grivca vodila do raziskav bizantinskega pojmovanja duhovnosti in vzhodnega meništvja, ki naj bi edino ohranjalo davne pravoslavne tradicije (1921, 27). Ugotovil je, da v spisih, pripisanih svetima bratoma Cirilu in Metodu, ni mogoče najti sledi o bizantinskih teorijah državniške enotnosti, niti o pentarhiji, zato je sklepal, da sta imela drugačno zamisel o samostojni slovanski cerkveni organizaciji (32). Na podlagi rabe (pomanjševalno-ekspresivne?) staro-cerkvenoslovanske besede »apostolik« ali apostolski gospod, pogosto rabljene v panonskih legendah o sv. Cirilu in Metodu (Žitje Konstantina, Žitje Methodija) (1921, 44–56; 1927, 113) in v rimski (italski) legendi o sv. Cirilu (*Vita [Constantini] cum translatione s. Clementis*), pa je Franc Grivec utemeljeval neko posebno navezanost na papeža, ki naj ne bi samo dokazovala nasprotovanje patriarhu Fotiju, temveč tudi prisegala na apostolsko podlago in častno prvenstvo rimskega sedeža, poleg tega pa odražala arhaično meniško jezikovno izrazje grških samostanov. Dejavnost Cirila in Metoda naj bi po Grivčevi interpretaciji bila razmeroma osamljen pojav na Zahodu, ki je našla edino razumevanje v grških samostanih Rima (1927, 53–56), ki so, prej (do 9. stoletja) še branili cerkveno enotnost, v 11. stoletju pa že postali odločni nasprotniki Rima (41).

S svojim raziskovanjem začetkov cerkvenoslovanske in staroslovenske pismenosti pa je Franc Grivec zadel ob nacionalno, teološko in zgodovinsko izjemno občutljivo problemsko jedro filološko-bogoslovskega preučevanja duhovnega bogastva ostalin staroslovenske pisno-literarne dejavnosti. Pravzaprav ga je zanimal stik med Brižinskimi spomeniki in panonsko-moravskim misijonom svetih bratov Cirila in Metoda, natančneje, vprašanje njihove medsebojne jezikovne odslikave. Vendar je med slovenskimi somišljeniki zaman iskal pritrditve. Zelo kmalu se je moral soočiti z ostrim nasprotovanjem slovenskih jezikoslovcev, predvsem Franc Ramovša,¹ ki so zavračali mogočo povezavo med tremi besedili slovenskih Brižin-

¹ Treba je povedati, da je Grivec pričal o tem, da je tudi Ramovš »pozneje z velikim razumevanjem priznaval dokaze za vzhodne in csl. prvine« (1955, 173).

skih spomenikov ter starocerkvenoslovanskim jezikom, ki sta ga kot jezik prve slovanske liturgije širila med pravoslavni verniki bizantinska meniha in učenjaka Konstantin in Metod. Pomembno pa se danes, ko se problemi staroslovanske pismenosti še vedno goreče in zavzeto z novimi generacijami slavistov raziskujejo tako na Vzhodu kot tudi na Zahodu, dozdeva dejstvo, da se je Grivec tudi po spoznanju jasnih očitkov domačih slovenistov, še vedno vračal k enakim dognanjem in izsledkom ter je ostal enako prepričan v pravilnost zgodovinskih virov, ki so potrjevali njegove domneve in krepili njegova prepričanja.

Knjižico *Slovanska apostola Sv. Ciril in Metod* je Grivec izdal leta 1927, opremljeno s 42 slikami ter natančnim popisom življenja in dela svetih bratov. V njej so zanimivi podatki, sicer vredni preverbe, kot na primer, da se je Ciril učil na visoki dvorni šoli v cesarskem dvorcu Magnaura pod pokroviteljstvom osebnega svetovalca cesarice Teodore, kancelarja Teoktista, da je znal na pamet spise Dionizija Areopagita in Gregorja Nazianskega (17) ter se je pred moravsko-panonsko misijo pridružil bratu Metodu na meniški gori Olimp (27–29). V tej študiji je tudi zapisano, da sta se pri maševanju sveta brata strogo držala izpovedi brez latinskega dodatka *filioque* (114–115), ki je v tedanjem času postal sporen in na krščanskem Zahodu močno aktualen, pravzaprav pa natanko od leta 802, ko je to na podlagi Avguštinovega nauka začel utemeljevati v svoji trinitarni teologiji Alkuin iz Yorka (Siecien-ski 2010, 95). Velja še omeniti Grivčevo razpravo Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (*De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii*), ki je bila objavljena v *Bogoslovnem vestniku* leta 1935 (1–35) in v kateri je avtor tudi povedal, da se zaveda, da zaradi specifično teološko obravnavanih problemov, ki se jih je lotil v svojih raziskavah pisnega izročila Cirila in Metoda, slavisti s težavo sprejmejo njegove izsledke (3). Na podlagi analize in prenovljenega slovenskega prevoda uvoda Žitja Metoda je ponovno izpostavil, da sta bila glavna vira teologije bratov Cirila in Metoda prav Sveto pismo in liturgično branje (ob nicejsko-carigranskem *Credo* predvsem starozavezne Sirahove knjige, ki ponujajo pesniški govorniški pregled biblične zgodovine ter Pavlovega pisma Hebrejcem 11,4-33). Grivec je potrdil močan vpliv Gregorja Nazianskega na meniški nazor Konstantina, še zlasti njegovih patrističnih spisov in govorniških govorov, posvečenih Baziliju Velikemu in Atanziju Aleksandrijskemu, ki sta nastala med leti 373 in 381, obenem pa Grivčeva analiza priča tudi o rabi liturgije sv. Janeza Zlatousta med slovanskimi apostoli ter o nanašanju na spise Gregorja iz Nise, opredeljeno kot bizantinsko meniško bogoslovje. Pomembno je novo uvajanje (»slavospjev«) dogme svete Trojice, ki je utemeljena in izražena s slovanskim izrazom oseba (za grško hipostazo), izhajanje svetega Duha (na podlagi Jn 15,26) ter enotnosti krščanskega Boga Očeta, ki ni nikdar vzrok zla, kakor je bilo to značilno poudarjeno v teologiji Gregorja Nazianskega. Posebej se je Grivec ustavil pri ubeseditvi kralja Davida, ki ga starocerkvenoslovanski tekst slavi kot krotkega pevca, pobožnega pesnika in pastirja, ki zato pravomerno napoveduje Kristusa, ki ima enake značilnosti. Zato je Grivec na koncu naslednjega citata vzhičen zapisal:

»Pravilni pomen v luči 1 Mak 2, 57 in Ps 77, 72 je: David je s krotkostjo kot pastir zavladal nad ljudstvom. K pastirski preprostosti v prosti naravi pa spada tudi pesem. Zato je drugi del stavka, da je namreč David ljudstvo

božjih pesmi naučil, vprav tenkočutno in pesniško spojen s prvo polovico. David je prepeval, ko je pasel čredo, a pel je tudi kot pastir svojega ljudstva. Krasna misel in prelepa harmonija.« (18–19)

Bibličnemu uvodu k Žitju Metoda je sicer dodan tudi seznam cerkvenih zborov skupaj s seznamom papežev (ki pa ne izpričuje povezave s patristiko Gregorija Nazianskega), ter epični govor o tristoosemnajstih Abrahamovih hlapcih. Tovrstni biblični uvod dokazuje, da je bil Žitju Metoda dodan pozneje, prvotni namen te biblične zgodovine je bil namreč govorniška in hagiografska vzorčna podlaga za širjenje slovanske liturgije.

Leta 1936 je Franc Grivec napisal prvo avtorsko teološko knjigo *Kristus v cerkvi*, ki kaže vse značilnosti kontemplacije o svetovni cerkvi, kot jo je najti pri Vladimirju Solovjovu ter kritično krščansko zaznamovano misel, kot jo je vzpostavil Peter Bergardovič Struve. To knjigo je Franc Grivec pomenljivo namenil slovenskim »izobražencem«. S tem izrazom je avtor označil tiste slovenske intelektualce, ki jim jezikovna oblika veliko pomeni. V tem delu, ki predstavlja eno prvih novoveških (to je od Primoža Trubarja naprej) izvirnih slovenskih teoloških refleksij, pa je Grivec kot odzivanje na izbrane ruske literarne teme in teološko-zgodovinske misli, ki se kažejo v poglavjih »Veliki inkvizitor« in »Katoliško dejstvo«, predstavil tudi jasne smernice za vzpostavitev široke osebne teologije zaznamovane z globoko zgodovinsko vednostjo in poznavanjem dogmatike sodobnejše prakse konfesionalnih doktrin. V teh poglavjih se je avtor navezoval na najstarejše pojmovanje krščanske povezanosti, kot je bila potrjena na kalcedonskem cerkvenem zboru, kar je raziskoval že v prvi omenjeni razpravi iz leta 1921. Pri obravnavi krsta, evharistije in evharistične daritve se je tesno zvezal z jezikom apostola Pavla (»včlenjenje v Kristusa in življenje iz Kristusa« kot središče Pavlovega osebnega verskega življenja) (1936, 228) in se približal občutju verovanja in življenja v veri prvih Kristijanov: »V Apostolskih delih beremo, kako so bili prvi Kristijani stanoviti v bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah. /... / V najstarejši obhajilni molitvi v spisu Nauk dvanajstih apostolov je še druga nazorna misel o evharistiji kot zakramentu edinosti.« (175)

V neoporečnem teološkem jeziku je Grivec jasno izrazil zaznamke o težnji po hierarhiji v bizantinskem bogoslovju, ki se je nadaljevala od asimilacije antičnega filozofskega sistema v teoloških hvalnicah Gregorija Nazianskega (195) ter pravilno umestil mesto Božje Matere v odrešenjskem procesu z besedami, da je »liturgična pobožnost prepletena s češčenjem svetnikov in posebej Marije, Matere Božje«, ki je mati še zlasti »Kristusovega mističnega telesa« (231–232). S tem se je Grivec navezal na najstarejšo evangeljsko tradicijo, ki je od apostola Pavla in cerkvenih očetov (Janez Zlatoust, Hieronim) naprej pojmovala cerkveno enotnost prek izključno nadnaravnih vezi (191). Skrivnost Kristusovega evangelija je bila najuspešnejša obramba pred prepadom med narodi in stanovi ter pred prepadom med poganskim mnogobožstvom in krščanskim pobožnim in čistim življenjem (228).

Leta 1938 je izšla Grivčeva monografija *Slovenski knez Kocelj*, v kateri je izjemno povedno, narativno spretno in tudi zgodovinsko točno poustvaril vzdušje in do-

godke, ki so spremljali ustanovitev liturgičnega jezika za Slovane, kot sta jo uresničila Ciril in Metod in s tem tudi izpostavil pomen kneza Koclja ne samo za širjenje cirilo-metodijskega nauka, temveč tudi za slovensko zgodovino, kar je bilo dotlej prezrto (Orožen 1996, 64). Knjiga je bila s strani slovenskih jezikoslovcev – kakor tudi skoraj vse ostale Grivčeve študije – kritizirana.

Kajti povedati je treba, da so, kakor je Franc Grivec zapisal leta 1942 v uvodu v knjižico *Zarja stare slovenske književnosti (frisinški spomeniki v zarji sv-Cirila in Metoda)*, nekatera zgodovinska pričevanja in raziskave vedno bila in bodo govorila v potrditev tovrstnim smerem raziskav prvoslovanske bogoslužno-literarne dejavnosti, kot jih je načrtoval prav on. Zapisal je: »Vsi poznavalci stare cerkvene slovanske književnosti od Vostokova, do Jagiča, Lavrova in Nahtigala soglašajo, da so frisinskim spomenikom vtisnjeni sledovi cerkvene slovanščine.« (9) O izvoru Brižinskih spomenikov sta namreč obstajali dve tezi, karantansko-slovenska (F. Ramovš, M. Kos) in interferenčna, karantansko-panonskoslovenska (J. Kopitar, F. Miklošič, I. Grafenauer, R. Nahtigal, A. Isačenko, F. Grivec). Grivčeva teza je upoštevala širše kulturološko-zgodovinske ozadje nastanka ter sočasne sociolingvistične dejavnike, obenem pa se je osredotočala na primerjalno tekstološko-teološko analizo, ki je ob (sicer še nenajdenih, zato nedoločljivih)² latinsko-nemških predlogah razkrila mogoče vzhodne, vsebinsko-oblikovno soodvisne vzporednice v starocerkvenoslovanščini ter knjižne rešitve na skladenjski in leksikalni ravni. Njegove študije je vedno vodil namen odkrivanja globljega religioznega namena, ki mu je omogočil, da je bil pozoren na idejne prvine bizantinske teologije v obliki odmeva (prevod, zrcaljenje) vrhunskih slogovnih vzorcev grške cerkvene retorike. (Orožen 1996, 20–22)

Ramovševe argumente zgolj z jezikovnimi primeri je Franc Grivec zavračal z jezikovnim okoljem, slogom in teološkim smislom ter z zgodovinskimi dokazi, kot so bila pričevanja o uspešnosti solunskih bratov v Panoniji prav v času zapisa *Brižinskih spomenikov*. Posebej zanimivo se zdi, da je Franc Grivec videl v svetopisemskih fragmentih (prostih ali dobesednih) *Brižinskih spomenikov* jasne odraze starocerkvenoslovenskega prevoda, v rabi sestavljenega preteklika-perfekta pa značilen panonski vpliv, ki je opazen tudi v Kijevskih listkih kot najstarejšem ohranjenem starocerkvenoslovenskem prevodu rimske maše. Tako je zaključil, da je Cirilova šola med Slovenci upoštevala domače ljudske izraze in oblike. (1938, 8–9) V tem pogledu je nadaljeval razumevanja Frana Miklošiča, ki alpske in panonske slovenščine ni istovetil, in je imel jezik Brižinskih spomenikov za alpsko slovenščino. Franc Grivec je poudarjal pomen Panonije skupaj z vso dejavnostjo kneza Koclja za obstoj tako Brižinskih spomenikov kot tudi starocerkvenoslovenskega pismenstva. (Orožen 1996, 52) Nekoliko prenašel pa je Grivčev sklep, da je bil Drugi brižinski spomenik Metodova last (Grdina 2004, 157). Sprejel pa je dognanja Ivana Grafenauerja, še zlasti glede raziskav liturgične rabe frisinskih spomenikov (1938, 57). V tej izdaji je, po mnenju Martine Orožen, Franc Grivec kljub pomanjkljivemu je-

² Pomenljivo se zdi, da sta tako Grivec kot tudi Isačenko (1943, 9–10; 28) odkrivala, da Drugi brižinski spomenik ni preveden iz nemščine, latinščine ali grščine.

zikoslovnemu znanju in napačno segmentiranemu besednemu redu dosegel najvišjo stopnjo zaželene oblikovno-pomenske in stilistične ustreznosti, saj se je posvetil tudi globinskim podstavam sporočila (1996, 28).

Istega leta je Franc Grivec napisal tudi razpravo Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini, ki je izšla v filozofsko-filološko-historičnem razredu SAZU leta 1942. V tej razpravi je pomembno nadaljeval raziskovanje opomenjanja sveto-pisemske vsebine v starocerkvenoslovanskem pismenosti, povezanem z izročilom svetih bratov Cirila in Metoda. Čeprav se je od podrobne jezikovne primerjave z grškimi izvirniki F. Grivec oddelil, njegova redakcija kaže ključna dognanja o posebnem razumevanju jezika Svetega Pisma, kot je bilo značilno za nauk in učence svetih Cirila in Metoda, poleg tega pa tudi vnaša nujne popravke v prejšnje izdaje Clozovega rokopisa z obširnim znanstvenim aparatom. Ponovno je raziskovalec najdeval poleg jezikovnih tudi vsebinske (bogoslovne) navezave med starocerkvenoslovanskimi spisi in Brižinskimi spomeniki, ki naj bi oboji odražali Zlatoustove homilije in s tem grško krščansko kulturo. (386) Opazil je osrednjo vlogo krsta v tem spomeniku ter vez z mučeništvom, ki je prisotna tudi v Brižinskih spomenikih, v katerih je sicer izpostavljena še poslednja sodba in spoved. V tem spomeniku je Franc Grivec prvi našel izvirni (anonimni) glagolski govor. Ugotavljal je Metodov avtorski delež (»duhovno očetovstvo obeh govorov«) pri omenjenem govoru v Clozovem glagolitu in v frisinškem spovednem nagovoru, ki naj bi spadal v okvir Sinajskega spovednega reda, sestavljenega za rabo v Panoniji (391), oba pa naj bi imela enak izvor kakor uvod k Žitju Metoda. Metodov zgolj posredniški vpliv je Grivec pripisal sestavi Žitja Konstantina, ki pa po Grivčevem mnenju ne samo »pomenljivo osvetljuje Drugi brižinski spomenik, temveč tudi potrjuje njegovo zvezo s solunskima bratoma in panonskim knezom« Kocljem. V razpravi Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini je Franc Grivec kot teolog sicer omilil svoja prepričanja o zvezi med Brižinskimi spomeniki in poslanstvom Cirila in Metoda, vendar od svoje teze ni odstopil. Oprl se je na Nahtigalova dognanja, da je vsebina homilije razumljiva le s stališča staromoravskih razmer (31), obenem pa poudaril, da bi svarila pred Svetopolkom, kot to opisuje *Klimentovo Žitje*, mogel govoriti le Metod (374). Tudi o Klimentovem avtorstvu Clozovega glagolita je Rajko Nahtigal dvomil (1936, 59) in sugeriral vez z Metodovim jezikom (31–37). V zaključku razprave je F. Grivec, ki je cirilo-metodijsko dejavnost in njun osnovni teološki nauk povezoval z arhaičnim obnavljanjem vzhodnih meniških tradicij iz klasične dobe krščanstva 4. in 5. stoletja, zapisal: »Frisinški spomeniki pa so priče domače slovenske besede 9. in 10. stoletja, nekoliko uglajene po vplivu Cirilovega književnega jezika.« (1942b, 403) Še enkrat je poudaril, da je bil panonski knez Kocelj pobuda in zgled krščanskega idealizma svetih bratov Cirila in Metoda, o čemer priča tudi Kocljevo dopisovanje s papežem (395; 398–399).

Najpomembnejša, tematsko zaokrožena in teološko-jezikovno utemeljena Grivčeva razprava je bila objavljena leta 1949 v *Slavistični reviji* z naslovom »O cerkvenoslovanskih prvinah v drugem frisinškem spomeniku«. V tem članku Grivec je strnil lastna in tuja dognanja raziskav Brižinskih spomenikov med leti 1938 in 1944. Bil je kritičen (predvsem do neosnovane teze A. Isačenka o slovaškem izvoru Brižinskih spomenikov) tudi do lastnih del (glede prevoda v Grivec 1942), podal je novo razlago besedice »ežek«

(o kateri je že V. Jagić izrekel mnenje, da je morda karantanskega izvora): ta člen naj bi v Drugem brižinskem spomeniku pomenil starocerkvenoslovanski prevod grškega člena (gr. *to/tou*), ki je bil znamenje privzdignjenega sloga, obenem pa dokazoval stik Brižinskih spomenikov in cirilo-metodijskega misijona. Utemeljil je vez s Sinajskih evhologijem ter zaključil: »Frisinški spomeniki so po obliki in vsebini (zlasti drugi) zares medсловansko in mednarodno pomembni. Po nekaterih redkih starih oblikah (bratrica, eže i. dr.) so vredni pozornosti slovanskih jezikoslovcev.« (137) Leta 1955 je objavil nov članek v *Slavistični reviji* z naslovom »Frisigensia VII«, v katerem je ponovno utemeljeval vzhodno-zahodne jezikovne prvine v Brižinskih spomenikih, ter opozoril, da so njegove analize oziralnega zaimka srednjega spola »ježe«, ki naj bi bil prvotno slovanskega značaja (pozneje: iz iže > ki, iz ježe > oziralni zaimek ker), potrdili tudi nekateri drugi slavisti, na primer Stanislav Škrabec in Aleksander V. Isačenko (171–173).³

3. Odmev in pomen Grivčevih študij: mednarodni stiki in osebna kontemplacija

Tako bi se zdelo tudi pravilno razdeliti Grivčevo raziskovanje devetega stoletja v luči slovanske pismenosti na nekaj etap, če ne bi kmalu ugotovili, da se slednje med seboj niso razlikovale v dognanjih, temveč le v previdnosti izraženih idej. Da, res je, ne samo da se Grivčeva prepričanja z leti niso spremenila, temveč so naprotno po drugi svetovni vojni dosegla nemara večji krog mednarodne javnosti med preučevalci slovanske književnosti kakor raziskave mnogih slovenskih slavistov. Ime Franca Grivca je postalo stalnica v obvezni referenčni listi tudi sodobnih raziskovalcev začetkov staroslovanske pismenosti. O Grivčevi knjigi *Sveta Ciril in Metod in začetki slovanske književnosti* je poročal celo ugledni katoliški dnevnik *Osservatore Romano*. Njegove prevode starocerkvenoslovanskih besedil cirilo-metodijskega izročila so cenili mnogi tujo slavisti, med njimi tudi Nicolaas van Wijk (Grivec 1951, 264) in Roman Osipovič Jakobson.

Vse omenjeno govori o njegovi neprestani notranji želji, najti tisto vzajemno slogo med temeljnima krščanskima izročiloma, ki sta njega razpeli, a obenem tudi pojili in duhovno spodbujali v najdevanju odgovorov o prvobitnejšem krščanskem služanju. Zato ni presenetljivo, da je med Grivčevimi korespondenti, duhovnimi somišljeniki in učitelji mogoče potrditi pomembne srednjeevropske teologe, katerih bogata filološka izobrazba je bila zaznamovana tako z zahodno erudicijo kot s poglobljenim razumevanjem pravoslavne teologije: to so bili francoski duhovnik Michael d'Herbigny, ki je bil leta 1930 v Rimu izvoljen za predsednika posebne fundacije za Rusijo (*Pontificia commissione per la Russia*), organizirane za ureditev vezi med katoliško cerkvijo in Rusijo, ter je predsedoval znamenitemu rimskemu Inštitutu za vzhodne študije (*Pontificio Istituto Biblico ed Orientale*), in ki je s Francem Grivcem beležil dolgoletno korespondenco od leta 1925 (pisma je Grivcu pi-

³ Rajko Nahtigal je že zelo zgodaj ugotovil, da jezik Brižinskih spomenikov odraža sledove živega, govorenega jezika, ki je blizu ziljskim, rožanskim in rezijanskim slovenskim narečjem predvsem glede prvotnih nosniških glasov (1915, 116; 121).

sal izmenično v latinščini, srbo-hrvaščini, italijanščini in francoščini). Leta 1926 je ob 1100. obletnici smrti sv. Cirila pomagal Francu Grivcu v Rimu organizirati predavanje o svetih bratih. Na binkoštni dan (praznik svetih apostolov) je 29. junija leta 1934 (bilo je za časa papeža Pija XI.) je Grivcu pisal:

»Vaše tako dobro pismo me je resnično ganilo in se vam zanj zahvaljujem iz vsega srca. Jaz sem vam že izrazil svoje zaupanje zvestega prijatelja, in za to bratovsko dobrosrčnost, ki je izražena z molitvijo vam ostajam prav tako zelo hvaležen. Dragocene brošure, ki ste mi jih poslali, so me dosegle včeraj. Vesel sem, ko vidim, da vaše delo tako znanstveno kot apostolsko, spodbuja tudi mnoge druge. Deo gratias!« (Ms. 1202)

Že od leta 1909 si je Franc Grivec dopisoval z Martinom Jugiejem, izjemnim poznavalcem bizantinske patristike in teologije, ustanoviteljem francoske znanstvene revije *Revue des études byzantines* in avtorjem poznejših mednarodnih kritičnih izdaj *Patrologia Graeca*. Martin Jugie je Grivcu tri leta zaporedoma redno pisal pisma iz Konstantinopla. Grivcu se je že leta 1909 v pismu zahvalil za gradivo in sodelovanje pri njihovi organizaciji t. i. slovanskega seminarja (pismo z dne 5. 9. 1909). Prek njega je Grivec navezal stik s poznavalcem vzhodne liturgije S. Savillom, katerega študije je Grivec upošteval pri obravnavi vprašanj epikleze (1932, 22; 25), o čemer pričajo Grivčevi rokopisi. Bodisi v latinščini bodisi v francoščini sta si dopisovala vse do leta 1943. Martin Jugie je leta 1941 izdal knjigo, ki jo je pisal tretjino svojega življenja, z naslovom *Bizantinska shizma (Le schisme byzantin)*. V njej je citiral tudi F. Grivca, ko je analiziral enake odlomke iz *Nomokanona* kot nekoč že Grivec (1921, 94–96). V naslednjem navedku je opaziti medsebojno sodelovanje in dialog med obravnavanima teologoma:

»Zdi se nam najbolj verjetno mnenje, da je Metodo pripisati očetovstvo teh odlomkov, razen če raje ne izrečemo skupaj s F. Grivcem poslednje besede, da je sveti Ciril napisal v grščini, potem pa je med bivanjem v Rimu, leta 869, in pozneje njegov brat to prenesel v slovanski jezik. Pri tem pa je očiten prepoznaven rimski vpliv.« (1941, 154)

Franc Grivec se je s svojo posvetitvijo cirilo-metodijanskim študijam ter obenem staroslovenskemu bogoslužnemu jeziku odprl obsežni tradiciji ruske teološke šole in je v letih svojega preučevanja z vpogledom v rusko pravoslavno doktrinalno vzpostavljanje, obnavljanje in razvijanje tudi sam nadgrajeval svoje teološko-filološko znanje ter bogoslovsko-liturgično doumevanje tako zgodovinskih virov kot tudi krščanskih resnic. Prevedel pa je tudi celoten opus ruskega teologa in vodilnega teozofa Vladimirja Solovjova, ki je bil hranjen do leta 2013 v zasebnem arhivu jezuita Franca Kejžarja, po tem letu pa šele prenesen v Rokopisni oddelek ljubljanske Narodne univerzitetne knjižnice. Bil je v korespondenčnem stiku tudi z ruskimi slavisti v emigraciji. V rokopisni korespondenci sta se ohranili dve pismi Aleksandra Vasiljeviča Isačenka,⁴ s katerim sta se seznanila že v kratkem ljubljanskem obdobju A. V. Isačenka, med leti 1939 in 1941. Isačenko je oktobra leta 1947

⁴ Pismi sta reproducirani v: Zajc 2015, 42–43; 103–104.

Francu Grivcu pisal prijazno pisal o povabilu, da bi imel predavanje o Brižinskih spomenikih⁵ v Bratislavi ter o skupnih raziskovalnih interesih. V pismu 16. novembra 1947 mu je Isačenko med drugim pisal tudi o stikih s češkim slavistom Bohuslavom Havránkom: »Iz Prage doslej še nimam vesti. V začetku decembra se odpravljam sam osebno v Prago, kjer se moram pogovoriti s Havránkom, ki je, kot veste, član uredniškega odbora revije *Byzantinoslavica*.« (Zajc 2015, 31; 103) Franc Grivec si je dopisoval tudi z Grigorijem Andrejevičem Iljinskim, ki se mu je v pismu z dne 7. 2. 1933 iz Moskve iskreno zahvalil za poslano knjigo *Cerkveno prvenstvo po bizantinskem pojmovanju*. Franc Grivec si je dolga leta dopisoval tudi s protoprezbiterjem katoliške cerkve in eksarhom Apostolskega eksarha katolikov bizantinskega obreda v Rusiji, Leonidom Ivanovičem Fjodorovom. Slednji je Grivcu med bivanjem v Rimu (*Collegio Urbano di Propaganda Byzantina*) v enem od pisem (v katerem ga je imenoval »oče Ksaverij«) poslal celo notni zapis nekih starih grško-slovanskih irmosov (iz grško-slovanskega irmologija v polifoniji, v c-duru), ki jih je za Grivca zapisal ruski študent Nestor Polinski. Iz tega pisma je mogoče razbrati, da se je Franc Grivec pravzaprav zanimal za hvalnice v čast Janeza Zlatoustu, ki jih je želel peti pri bogoslužju (in ki jih v ruščini tedaj niso poznali).

Naj omenimo še, da si je v letih med obema vojnama (1932–1937) dopisoval tudi s teologom slovenskega rodu, Johnom Kapistranom Grudnom, (roj. 21. 10. 1884, Idrija–28. 10. 1962, Orlando, ZDA) in avtorjem knjige *The Mystical Christ: Introduction to the Study of Supernatural Character of the Church* (1936), ki je Grivcu sporočil, da bo njegovo knjigo Cerkev prevedel v angleščino in ji dodal poglavje »Kristus in liturgija« (v pismu z dne 12. 5. 1932). Bil pa je tudi dober raziskovalec, saj je opozoril na to, da prvi kristjani niso poznali pojma krščanstvo (to je šele protestantski termin) in se spraševal, kdo je uvedel besedo srce v pojmovanje evharistije (v tridentinskem koncilu so rabili *fons omnium gratiarum*). Kot poznavalca pravoslavne teološke misli je Grivca prosil, da bi mu za njegovo knjigo v angleščini napisal kratko poglavje ali epilog o pravoslavnem nauku mističnega telesa. V pismu, dne 17. maja 1932, je pohvalil Grivčevo jasno in nedvoumno izražanje glede temeljnih in pogosto spornih teoloških pojmov:

»Ne razumem, kako bi se upal kdo reči, da je Vaša knjiga nejasna. Ampak, gospod doktor, v jedni stvari se ne strinjam z Vami. V pismu ste me opozarjali, da naj dodam k str. 71 »v mističnem smislu«. »Kr. je v mističnem smislu glava cerkve.« Pravilno je, da je historični Kr. glava svojega mističnega telesa, in tudi je pravilno reči, da je Kr. mistična glava cerkve, ampak nikakor ne, da je Kr. glava v mističnem smislu. /... / Zato pa, po mojem mnenju, bi ne bilo prav govoriti o Kr. kot glavi cerkve – v mističnem smislu – *sensu mystice*. Vi pa pravilno razlikujete, metaforičen smisel od svojskega ali prvotnega, le malo pisateljev to poudarja. /... / Povedati je treba,

⁵ Treba je povedati, da je v uvodu svoje sporne izdaje Brižinskih spomenikov (1943) A. Isačenko navajal F. Grivca (z besedami: »L'utujem, že pred vytlačením tejto študie som nemohl prečíst' pracu l'ublianskeho univ. prof. Grivca, uverejnenú v ostatnom čísle Glasníka muzejskega društva, a že som ju preto nemohol citovat.«), čeprav se na njegove razprave ni več mogel skliceval v bibliografiji, saj naj bi ga dosegle prepozno (Orožen 1996, 99).

kako so te besede *mysterium* in mističen nastale, kakšen pomen imajo v modernih jezikih in kak pomen imajo v teologiji in v liturgiji.« (Ms. 1202)

Ameriški Slovenec je res potem napisal knjigo z naslovom *The Mystical Christ*. Leta 1936 je John C. Gruden sporočil Grivcu, da je tudi revija *The Eastern Churches Quarterly* objavila nekaj njegovih člankov (Grivec je že vedel za objavo v reviji *American Ecclesiastical Review*) in ga spodbujal k prevodu knjige v angleščino za izid v Ameriki pri Herderjevi založbi.

Po vojni se je začela Grivčeva kratka, a plodna korespondenca z vodilnim ruskim jezikoslovcem in slavistom v emigraciji Romanom Osipovičem Jakobsonom (z njim si je dopisoval od 21. marca leta 1952), ki je Franca Grivca obveščal o uspehu njegove knjige o Cirilu in Metodu v Berlinu, se mu zahvalil za njegovo analizo ritmičnih odlomkov iz Žitja Konstantina in Metoda ter mu v nekem pismu priznal odličen verzni prevod starocerkvenoslovanskih pesemskih fragmentov, natančneje prevod besedne zveze *sermone composito* kot »besѣdѣ съставль«, v pomenu homilije, ki jo je napisal Konstantin Filozof (po tistem, ko je sestavil abecedo za Slovane). Jakobson ga je tudi prosil, da mu pošlje svojo knjigo o knezu Koclju (Zajc 2017, 235) in se na Grivčeve študije v svojih raziskavah starocerkvenoslovanske poezije tudi navezoval in ga citiral (Jakobson 1996, 237; 302)

Grivčevi osebni rokopisni zapiski pričajo o tem, da je z veliko vnemo natančno preučeval temeljna vprašanja razhajanja med liturgično tradicijo v vzhodni in zahodni cerkvi. To so bile različne teološke teme, ki pa so prek Grivčevih osebnih raziskav, ki so razkrile historično pogojene sorodne premise, vodile tudi k najdenju skupnih rešitev. (Zajc 2015, 205) Poleg tega da se je posebej posvečal zgodovini ruske cerkve, je vredno omeniti, da se je ustavljal pri temah, kot so lat. *filioque*, florentinska unija (ideja unije in ideja razkola) ter problematika vic, v pojmovanju katerih se zdi, da se je približal pravoslavlnemu nazoru, ko je s sklicem na Petra Mogilo zapisal: »Srednjega stanja med nebom in peklom ni. A nekatere duše se lahko rešijo po molitvah i dobrih delih cerkve – zlasti po sv. maši. Same pa se ne morejo rešiti. Ni pa čistilnega ognja. /... / Simbolne knjige priznavajo, da po odpuščenju grehov ostanejo še kazni.« (Zajc 2015, 205) Ugotavljal je, da je »glede vic velika razlika v mnenju pravoslavlnih bogoslovcev in velika nejasnost, kakor se je že pokazalo na koncilu v Florenci«. O priprošnji za rajne je razmišljal, da se pravoslavni s katoliki ne skladajo v poslovnih izrazih glede priprošnje, ujemajo pa se v pojmovanju, da nekatere duše, ki po ločitvi od telesa še niso blažene, dosežejo blaženstvo na priprošnjo živih. (205) Zaključil je, da se torej pravoslavje sklada s katoliškim naukom v tem, da časne kazni vidi v onstranstvu, razlikuje se v presoji kazni duš (pravoslavje odreka kaznim sleherno zadoščenje).

Liturgično epiklezo je Grivec raziskoval tudi na podlagi odsevov v zahodnih molitvenih obrazcih (mozarabski, galikanski ali starošpanski liturgiji). Spoznaval je, da so že v starih cerkvah imeli navado vsak predmet pred uporabo posvečevati, tudi evharistijo pred obhajilom. Nekatere zahodne molitve so imele tudi vzhodni podobno epiklezo, zaradi česar je sklepal, da je v osnovi le-ta skupnega izvora. Prvotno je bila torej prošnja za blagoslov sv. Duha (483/491), šele nato pa prošnja za

izpremenitev darov (mašna daritev). Potemtakem je slednja poznejšega dodatka (okrog 492/493), ki je pravzaprav epikleza v grškem pomenu in sta jo poznala že Ciril Jeruzalemski in Janez Zlatoust. Ugotovil je, da so torej epiklezi pripisovali moč posvetitve – kakor že sv. Bazilij – besede epikleze morejo naravnost uvajati v skrivnost liturgije in imajo pomen, soroden blagoslovu krstne vode pri krstu. Janez Damaščan je leta 501 že uporabljal epiklezo v pomenu izpremenitve, Kristusove besede pa so potisnjene v ozadje. Že leta 512 imajo to molitev kot bistvena za izpremenitev že za poneverbo epikleze v strogem pomenu. Razlikovali so vedno dve obliki: prvo kot prošnjo, da bi sveti Duh posvetil, in drugo, da bi sprejel darove.

Franc Grivec, ki se je dotikal tudi vprašanj Svete Trojice, je tako vedno iskal skupne historično podkrepjene premise ter podrobno zasledoval trenutek v zgodovini, ko je bilo mogoče beležiti odstop in posledično nasprotje. Če k temu dodamo še notico, da je med prevedenimi spisi Vladimirja Solovjova Franc Grivec prevedel tudi redek, a pomemben kratek traktat o poeziji Fjodorja Ivanoviča Tjutčeva, lahko zaključimo, da se je Grivčeva teološka misel vedno napajala v izkušnji najstarejšega staroslove(a)nskega jezika v vzhodno-zahodni razsežnosti cerkvenoslovanskega bogoslužja, ki ga je navdihoval, in v katerem je s posluhom odkrival najnatančnejše in najbolj pretanjene izraze večnih krščanskih resnic: o skrivnostni vsebini, živem izročilu in bolečini Sina Božjega na Zemlji.

4. Sklep

Grivčevo preučevanje staroslovanske pismenosti ni nikdar zapustilo njegovega teološkega in znanstvenega zanimanja. Nazorno se kaže, da je z zmožnostjo tematizacije tako zahodnih kot tudi vzhodnih prvin krščanskega izročila prav staro-cerkvenoslovansko (cirilo-metodijsko pismenstvo) in staroslovensko (Brižinski spomeniki) jezikovno in teološko gradivo ustrezno prevzelo osrednja in najgloblja zanimanja Franca Grivca. V Grivčevih filoloških razpravah se namreč kaže ne samo njegovo dragoceno teološko-jezikovno znanje, temveč tudi sposobnost naracije, slogovne perfekcije, poetičnega izrazja in vrhunskega poznavanja virov bibličnega starega jezika. S svojimi študijami ostaja še danes eden izmed vodilnih svetovnih znanstvenikov začetkov staroslovanske pismenosti, osebne teologije Cirila in Metoda ter poznavalcev prve slovanske liturgije. Zato so njegova teološka dela po učinku manj inovativna, tem bolj pa jasna in napisana v teološko neoporečnem jeziku. Slednje pa predstavlja bistveno lastnost kritično utemeljenih in hkrati poglobljenih teoloških razumevanj krščanskega izročila.

Reference

Vir

Ms. 1202 – Narodna univerzitetna knjižnica v Ljubljani, Rokopisni oddelek, rokopisna zapuščina Franca Grivca, Ms. 1202.

Druge reference

Alberigo, Giuseppe, ur. 2006. *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Zv. 1, *The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea*

II (325–787). Bologna, Turnhout: Brepols Publishers.

- Grdina, Igor.** 2004: Raziskovanje in bibliografija Brižinskih spomenikov: Oris raziskav. V: *Brižinski spomeniki [Monumenta Frisingensia]*, 154–163. Ur. Darko Dolinar in Jože Faganel. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Grivec, Franc.** 1955. *Freisigensia VII. Slavistična revija* 8, št. 3–4:169–183.
- . 1951. Pripombe k Žitju Konstantina. *Slavistična revija* 4, št. 3–4:264–269.
- . 1949. O cerkvenoslovanskih prvinah v drugem frisinskem spomeniku. *Slavistična revija* 2, št. 1–2:126–177.
- . 1942a. *Zarja stare slovenske književnosti – Frisinski spomeniki in zarji sv. Cirila in Metoda*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1942b. *Clozev-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- . 1938. *Slovenski knez Kocelj*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1936. *Kristus v cerkvi*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1935. Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (*De historia biblica ss. Cyrilli et Methodii*). *Bogoslovni Vestnik* 15, št. 1:1–32.
- . 1927. *Slovanska apostola sv. Ciril in Metoda*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1921. *Crkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju [Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae]*. Ljubljana: Bogoslovna Akademija.
- Gruden, John C.** 1936. *The Mystical Christ: Introduction to the Study of Supernatural Character of the Church*. Saint-Louis: Herder.
- Jakobson, Roman.** 1996. *Selected Writings. Zv. 4, Early Slavic Paths and Crossroads. Del 1, Comparative Slavic Studies: The Cyrillo-Methodian Tradition*. Berlin: Mouton Publishers.
- Jugie, Martin.** 1941. *Le schisme byzantin*. Pariz: Lethielleux.
- Mühlenberg, Ekkehard.** 2006. Concilium Chalcedonense (451). V: *Alberigo* 2006, 119–151.
- Nahtigal, Rajko.** 1936. *Starocerkvenoslovanske študije*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna v Ljubljani.
- . 1915. *Freisigensia II: Zastopniki prv. slovan. nosnih samoglasnikov v brižinskih spomenikih. Časopis za zgodovino in narodopisje* 12:77–122.
- Orožen, Martina.** 1996. *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika (od Brižinskih spomenikov do Kopitarja)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Pavlov, Aleksej S. 1896. Anonimna grečeskaja stat'ja o preimuščestvah Konstantinopol'skago patriaršago prestola i drevneslavjanskij perevod eja s dvumja važnymi dopolnenijami. *Vizantijski Vremennik* 4:143–159.

Salaville, Sévérien. 1932. *Liturgies Orientales*. Pariz: Librairie Bloud & Gay.

Siecienski, Edward. A. 2010. *The Filioque: A History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press.

Zajc, Neža. 2017. Roman Osipovič Jakobson. V: *Pogled od zunaj (na slovenski jezik, prostor in kulturo)*, 219–252. Ur. Neža Zajc. Ljubljana: ZRC SAZU.

---. 2015. *Jezikovne etude, variacije in rime A. V. Isačenka*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturno.

---. 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,915—926

UDK/UDC: UDK 27-675-528“1900/1962“

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Bogdan Dolenc

»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom

Povzetek: Zedinitvena misel je v katoliški Cerkvi stoletja obstajala predvsem v obliki »ekumenizma vrnitve«. Formalno ga je razglasil papež Pij XI. s trditvijo, da do zedinjenja kristjanov more priti samo, če se zavzemamo za vrnitev ločenih kristjanov v eno in pravo Kristusovo Cerkev. Razprava sledi razvoju tega nauka v teku 20. stoletja, saj gre za uradni nauk katoliške Cerkve vse do 2. vatikanskega koncila. Profesor Franc Grivec je dosledno zagovarjal vrnitev vzhodnih kristjanov. Slovanske narode je Božja previdnost poklicala, da bi bili most med Vzhodom in Zahodom. Po koncilu je misel na »vrnitev« drugih kristjanov opuščena, umaknila se je ekleziologiji *občestva*. Ker Cerkev veruje tako, kakor moli, in moli tako, kakor veruje, so sledi »ekumenizma vrnitve« tudi v številnih predkoncilskih bogoslužnih besedilih. Kot primer smo navedli besedilo Posvetitve Srcu Jezusovemu papeža Leona XIII.

Ključne besede: »ekumenizem vrnitve«, papež, Franc Grivec, pravoslavje, vzhodni kristjani, 2. vatikanski koncil, Odlok o ekumenizmu, bogoslužje, Rimski misal

Abstract: **»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts**

The idea of a possible reunion of Christians has been alive in the Catholic Church for centuries, predominantly in the form of an »Ecumenism of the Return«. It was expressly enunciated by Pope Pius XI, who believed that the reunion of Christians could only be achieved by promoting the return to the one true Church of Christ of those who had separated from her. In the paper we follow various expressions in the development of this official Catholic doctrine throughout the 20th Century until Vatican II. Professor Franc Grivec consequently advocated the return of Eastern Christians. According to him, Slavic nations have been called by Providence to act as a bridge between East and West. After Vatican II, the doctrine of the »return« has been completely rejected and replaced by the *communio ecclesiology*. »Ecumenism of the return« found its expression in numerous liturgical texts prior to Vatican II, in accordance with the principle *Lex orandi – lex credendi*. An example of such text is the Prayer of consecration to the Sacred Heart by Pope Leo III.

Key words: »Ecumenism of the return«, pope, Franc Grivec, Orthodoxy, Eastern Christians, Vatican II, Decree on Ecumenism, liturgy, Roman Missal

1. Zedinitvena misel v katoliški Cerkvi v prvi polovici 20. stoletja

Ekleziološko in ekumensko (zedinitveno) misel je v prvi polovici 20. stoletja na Slovenskem oblikoval predvsem prof. dr. Franc Grivec (1878–1963), ki je bil od leta 1920 do 1962 profesor nauka o Cerkvi in vzhodne teologije na ljubljanski Teološki fakulteti. Odlikuje se kot ekleziolog (učitelj nauka o Cerkvi), poznavalec svetih bratov Cirila in Metoda, ljubitelj in preučevalec krščanskega Vzhoda in pionir ekumenizma. Slednje moramo jemati s pridržkom, kajti v njegovem času se je ekumensko gibanje šele porajalo, in sicer zunaj katoliške Cerkve, ki pa je čvrsto stala na stališčih t. i. »ekumenizma vrnitve« – obnovitev edinosti si je predstavljala izključno kot vrnitev ločenih kristjanov v naročje katoliške Cerkve.

Kakšno teologijo je pri svojem študiju vsrkaval mladi Franc Grivec in jo potem skozi dolga leta srečeval v teološki literaturi, ki jo je prebiral? Če hočemo to dooznati, se moramo najprej ozreti nekoliko nazaj, v 19. stoletje, ki ga zaznamuje predvsem pontifikat Pija IX. To je bil doslej najdaljši pontifikat v zgodovini katoliške Cerkve, saj je trajal celih 32 let (1846–1878). Yves Congar OP, pionir ekumenske misli v katoliški Cerkvi, ob pogledu na 19. stoletje ugotavlja presenetljivo dejstvo vsesplošnega »samoopravičevanja« in negibnosti: »Nihče ni pripravljen ničesar spremeniti. Vsak ostaja to, kar je, in vabi druge, da se mu pridružijo. Tega ne dela samo katoliška Cerkev, in to obilno, enako stališče imajo pravoslavni. Tudi protestanti se nedvomno držijo – le nekoliko prožneje – praktično iste naravnosti. Vedno je bil odgovor enak: vrnite se k izročilu ali k Svetemu pismu in vse bo šlo dobro; vrnite se k papežu in vse bo v redu; vrnite se k cerkvenim očetom in vse bo prav. Vsak ostaja tam, kjer je, nepremičen, in – z nekakšnim trdnim samospoznanjem in samoopravičevanjem – vabi druge, da se mu pridružijo.« (Congar 1984, 10)

Katoliško identiteto v tem času bi po istem avtorju lahko označili kot sistem, ki se mu pravi »tridentinizem«. Gre za »zaokrožen, strnjen, zelo strog sistem s svojo notranjo formo, toda z zelo ozkimi mejami«, ki je urejal celotno življenje Cerkve. Intelktualno življenje je usmerjala sholastika, ki so jo posredovali teološki priročniki. Vse je bilo urejeno s predpisi in uredbami: področje liturgije, cerkvenega prava, cerkvene discipline, morale, etike. Rimska kongregacija, ki je interpretirala koncil, je povedala, kako je treba razmišljati, kako je treba razumeti to ali ono stvar. V tem v sebi povezanem sistemu so se vzgajali bodoči duhovniki in redovniki.

V razmerju do drugih Cerkva je v času Pija IX. veljalo povabilo: »Mi smo Cerkev, vrnite se in stvari se bodo uredile.« Leta 1869 je papež na pravoslavne naslovil pisno povabilo, naj pridejo na koncil. Če pridejo in če sprejmejo rimsko prvenstvo, se bodo lahko skupaj s katoliškimi škofi kot »koncilski očetje« udeleževali koncila. Pismo naj bi vzhodnim patriarhom in škofom izročili osebno, neki rimski dnevnik pa ga je predčasno objavil in to je bil dovolj velik razlog, da so ga vsi naslovljenci odklonili. (11–13)

V tem obdobju o ekumenizmu še ne moremo govoriti, vzklija pa je cela vrsta molitvenih družb ali bratovščin, ki so si zadale nalogo moliti za edinost in ki so jih

cerkvene oblasti tolerirale ali celo odobrile. To zadnje velja tudi za Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki jo je leta 1851 ustanovil bl. Anton M. Slomšek. A to so bile vedno molitve za spreobrnjenje drugih. »Teden molitve za edinstvo v januarju« – njen začetek je v letu 1908 – »je načeloma vseboval en dan molitve za spreobrnjenje luteranov, drugi dan molitve za spreobrnjenje kalvincev, pa anglikancev in judov,« kot plastično pripoveduje Yves Congar (v opombi je povedano, da gre za zapis govornih besed). Šele Paul Couturier je uvedel nov pristop in predlagal, da se moli za »edinstvo, kakršno hoče Bog, in po poteh, ki jih On hoče« (19).

Papež Leon XIII. (1878–1903) je v apostolskem pismu *Orientalium dignitas* (1894) izrazil spoštovanje in naklonjenost do vzhodnih katoliških Cerkva in jih spodbudil, da ostajajo zveste svojim izročilom. V okrožnici *Satis cognitum* razčlenjuje in zagovarja katoliško ekleziologijo, kolikor zadeva cerkveno edinstvo. Brani prvenstvo rimskega papeža, kot ga uči 1. vatikanski koncil, in v njem vidi okronanje cerkvene edinstvi. Okrožnica se začne s povabilom nekatoliškemu kristjanu, da se pridruži katoliški Cerkvi ali – povedano s papeževimi besedami –, »da se za blodeli vrnejo v ovčjo stajo najvišjega pastirja duš, Jezusa Kristusa« (Leon XIII. 1896).

Pod papežem Pijem X. (1903–1914) ne zaznavamo premikov v razmerju do drugih Cerkva. V tistem času pa smo priče začetkom ekumenskega gibanja zunaj katoliške Cerkve. Leta 1910 so se v Edinburgu na Škotskem sešli predstavniki večine evropskih in severnoameriških Cerkva in misijskih družb na svetovni misijski konferenci. Navdihovala jih je zavest, da takšen misijon, v katerem si Cerkve delijo interesna področja in včasih celo vabijo vernike druge Cerkve k prestopu (prozelitizem) ter druga drugi odrekajo pravo krščanstvo, ne more delovati prepričljivo. Razdeljenost med kristjani je velika ovira za človeka, ki naj bi ga misijon nagovoril, in bistveno zmanjšuje verodostojnost krščanskega oznanila. Katoliška Cerkev je bila dokaj zadržana do teh začetkov ekumenskega gibanja. Rim je prijazen, a odločno odklanjal povabila na srečanja. Leta 1919 je Sveti oficij katoličanom prepovedal udeležbo na ekumenskih konferencah.

Papež Benedikt XV. (1914–1922) se je oziral na krščanski Vzhod. Leta 1917 je ustanovil papeški inštitut za vzhodne študije, nekaj mesecev prej pa Kongregacijo za vzhodne Cerkve. S tem je zgradil pomemben most med Vzhodom in Zahodom. Njegov naslednik Pij XI. je leta 1928 izdal okrožnico *Rerum Orientalium* in v njej spodbudil škofo, da pošljejo na inštitut bodoče profesorje vzhodne teologije. Storitni je hotel vse, kar bi koristilo »zaželeni vrnitvi tako znatnega dela Kristusove črede v edinstvo z njegovo pravo Cerkvijo«. Škofo prosi in roti, naj ostajajo v duhu zedinjeni z njim in si prizadevajo, »da bi čim prej napočil dan, ki ga že dolgo želimo, ko bomo mogli pozdraviti vrnitev ne samo nekaterih, temveč velikega dela Grkov, Slovanov, Romunov in drugih vzhodnih narodov, ki so še ločeni, v prvotno edinstvo z rimsko Cerkvijo«. V nadaljevanju se papež primerja z družinskim očetom iz Lukovega evangelija, ki je pripravil večerjo in jih mnogo povabil nanjo. Poslal je služabnika povabljenim povedat, »naj pridejo, ker je že vse pripravljeno« (Lk 14,17) (Pij XI. 1928a)

Istega leta je izšla okrožnica Pija XI. *Mortalium animos* (6. 1. 1928), v kateri je podano najizčrpnjše stališče katoliške Cerkve o vprašanih cerkvene edinosti in ekumenskega gibanja pred 2. vatikanskim koncilom. Tiste, ki se navdušujejo za zedinjenje Cerkva, imenuje »panchristiani«. Poudarjena je misel, da je mogoče vidno edinstvo Cerkve poglobiti in razširiti samo tako, da se nekatoliški kristjani vrnejo v katoliško Cerkev. Katoličanom se prepoveduje udeležba pri ekumenskih srečanjih. To stališče ima svoj temelj v nauku, da samo katoliška Cerkev izhaja iz ustanovitvene volje Jezusa Kristusa in iz Božjega razodetja. Iz tega sledi, da »mora biti Kristusova Cerkev vidna, vsaj v tem smislu, da mora obstajati kot eno samo telo vernikov, ki so soglasni v enem samem in enakem nauku, pod enim učiteljstvom in vodstvom« (Pij XI. 1928b, čl. 8). Okrožnica je izšla po prvih neuradnih katoliško-anglikanskih pogovorih v Mechelnu/Malinesu v letih 1921–1925, po stockholmski Svetovni konferenci Praktično krščanstvo (1925) ter Svetovni konferenci Vera in cerkvena ureditev v Lausanni (1927), in se lahko razume kot odgovor na te dogodke. Yves Congar pripominja, da je okrožnica sicer preteklost in da je zadnji koncil njen nauk korigiral, a nekaj od nje ostaja v veljavi: »To, kar je v okrožnici veljavno in kar moramo ohraniti, je naslednje: Obstaja Cerkev Kristusa in apostolov. Cerkve ni treba narediti. In če bi jo bilo treba narediti, kdo bi to zmozel?« (Congar 1984, 27)

Tradicionalni katoliški nauk o Cerkvi je vso prvo polovico 20. stoletja ostal v jedru nespremenjen. Tudi papež Pij XII. je ostal zvest liniji svojih predhodnikov. V njegovi okrožnici o Kristusovem skrivnostnem telesu (*Mystici Corporis*, 1943) je ta nauk dobil še strožji in zoženi izraz. Papež zatrjuje strogo istovetnost Kristusovega skrivnostnega telesa in katoliške Cerkve. V tem pogledu ne dela nobene razlike med krščenimi nekatoličani in nekristjani. Oboji so zgolj »naravnani na skrivnostno telo« (»ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur«) (Pij XII. 1944, čl. 104; 160).

Na začetku sicer izraža upanje, »da bo to, kar hočemo razložiti /... /, ljubo in koristno tudi tistim, ki so ločeni od katoliške Cerkve«. Pogled na Cerkev kot družbo ljubezni ter na njeno od Boga prejeto edinstvo naj bi jih pritegnil, da »tudi sami postanejo deležni te edinosti in ljubezni« (čl. 5; 43). Po nauku okrožnice nekatoličani niso udje Cerkve, saj velja: »Med ude Cerkve smemo dejansko šteti samo tiste, ki so bili prerajeni po krstu in izpovedujejo pravo vero ter se niso niti sami nesrečno ločili od sestava tega telesa, niti jih ni zakonita oblast zaradi velikih pregreh izobčila.« (čl. 21; 65) Proti koncu okrožnice papež priporoča molitve »za tiste, ki so po nesrečnem verskem razkolu ločeni od Nas, ki tu na zemlji zastopamo – čeprav nevredni – Jezusa Kristusa.« Nato se obrača na »tiste, ki še niso udje katoliške Cerkve« in jih vabi, da »si prizadevajo iztrgati se iz stanja, v katerem ne morejo biti varni svojega zveličanja. /... / Naj torej vstopijo v katoliško edinstvo, se vsi združijo z Nami v enem telesu Jezusa Kristusa ter /... / prihité k isti skupni Glavi. Z neprestanimi molitvami k Duhu ljubezni in resnice jih s povzdignjenimi in odprtimi rokami pričakujemo, ne kot tujce, ampak kot sinove, ki se vračajo v lastno in očetovo hišo.« (čl. 103–104; 159–160).

Leta 1948 papež Pij XII. odkloni povabilo, da bi katoliška Cerkev postala članica Svetovnega sveta Cerkva, ki so ga tisto leto ustanovljali v Amsterdamu. Leto ka-

sneje prek Svetega oficija naslovi na škofo instrukcijo, v kateri (prvič v zgodovini) pozitivno ovrednoti ekumensko gibanje kot sad delovanja Svetega Duha in škofo vabi, da ga podpirajo in budno spremljajo. Ostaja pa pri trditvi, da edinstvo zahteva vrnitev nekatoličanov h katoliški Cerkvi. Katoličani se lahko udeležujejo srečanj z drugimi kristjani, če se na njih ne obravnavajo vprašanja, ki zadevajo krščanske verske resnice. (Pij XII. 1949) Podobne nauke in napotke prinaša okrožnica *Humani generis* (1950). Ne uporablja pojma »ekumenizem«, ker ta ne velja za teološki pojem. Druge Cerkve zaslužijo pozornost, vendar se edinstvo doseže samo z vrnitvijo v katoliško Cerkev. Učiteljem v cerkvenih ustanovah ob sklepu polaga na srce, »naj se ne vdajajo napačnemu »irenizmu«, misleč, da je mogoče tiste, ki so od nas ločeni, in one, ki živijo v zmoti, srečno pripeljati nazaj v naročje Cerkve («ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse»), če se vsem ne predaja naprej neokrnjena resnica, ki jo najdemo v Cerkvi, brez vsakršnega kvarjenja in zmanjšanja.« (Pij XII. 1950)

Ko raziskujemo, s katerimi sočasnimi teološkimi idejami in pogledi se je srečeval profesor Franc Grivec, naj omenimo še papeža Janeza XXIII. (1958–1963) in 2. vatikanski koncil. O kakšnem vplivu tu ne moremo več govoriti, saj je Grivec svoje življenje sklenil isto leto kot svetniški papež (1963) in ni dočakal koncilskega odloka o ekumenizmu (21. 11. 1964). O »papežu Janezu Dobrem« je Yves Congar zapisal, da je vseskozi ohranjal misel o vrnitvi nekatoličanov: »Njegova ekleziologija ni bila nič drugačna kot ekleziologija Pija IX. Toda njegova duša, njegovo srce, njegov slog – to je bilo drugačno. Janez XXIII. – to je namreč slog, ki ga ni mogoče posnemati. /... / Slog Janeza XXIII. je bil on sam, njegovo življenje, s podobami, s konkretnim življenjem, s srcem, ki je bilo vedno odprto, kar so čutili vsi.« (Congar 1984, 32)

Ko je Janez XXIII. leta 1959 ob sklepu Tedna molitve za edinstvo razodel svoj namen, da skliče koncil, in ko je to za božič 1961 uradno storil, se edinstvo Cerkve omenja med glavnimi nameni koncila. Leto prej je v okviru priprave nanj ustanovil Tajništvo za krščansko edinstvo. Predsednik tega telesa je postal jezuit Augustin Bea, tajnik pa kardinal Jan Willebrands. S tem je katoliški ekumenizem končno »stopil iz svoje zibelke«, kot se izraža J.-M. R. Tillard (1995) v predavanju z značilnim naslovom: Od spreobrnitve k Rimu do spreobrnitve Rima. Najpomembnejša odločitev omenjenega tajništva je bila povabilo nekatoliškim teologom in pastorm, da se kot opazovalci udeležijo vseh štirih zasedanj koncila (1962–1965). Na prvem jih je bilo kakšnih štirideset, na zadnjem pa sto trije. Bili so navzoči pri vseh razpravah v koncilski avli. Ničesar jim niso prikrivali in vzpostavilo se je ozračje zaupanja. Niso bili zgolj pasivni gostje. Tedensko so se srečevali na sedežu tajništva, kjer so bili povabljeni, da povedo svoje mnenje o osnutku dokumentov in poteku razprav. Yves Congar, ki je kot *peritus* sam sodeloval na koncilu, je zapisal, da je bilo nekaj njihovih predlogov sprejetih v koncilski besedila. »Manjše število sicer, a gre za nekaj večjega, gre za duha, za odprtost /... / Zadostovalo je, da so [opazovalci] komisiji izjavili: »Tole pa ni ekumensko«, in komisija je črtala in zamenjala z drugim izrazom. Ta ekumenizem je bil povsem nekaj drugega kakor dotlej.« (Congar 1984, 33–34)

Različna gibanja znotraj katoliške Cerkve ter pionirske pobude posameznikov v prvi polovici 20. stoletja so obrodile svoj sad in se prelile v duha in sklepe 2. vati-kanskega koncila, ki je ekumensko gibanje priznal kot milostno delovanje Svetega Duha. Cerkev se je gibanju pridružila v skladu s svojim samorazumevanjem. Nav-zočnost in sodelovanje nekatoliških opazovalcev sta prispevala svoje k ekumenski usmerjenosti koncila, ki jo povzema Odlok o ekumenizmu (21. 11. 1964), »magna charta« ekumenskega gibanja in načrt poti za Cerkev v 21. stoletju. Dan pred skle-pom koncila (7. 12. 1965) sta papež Pavel VI. in carigrabski patriarh Atenagora v skupni izjavi preklicala medsebojno izobčenje (med predstavniki zahodne in vzhod-ne Cerkve) iz leta 1054 in ga »izbrisala iz spomina in iz srca Cerkve«.

Kardinal Walter Kasper, predsednik Papeškega sveta za edinnost, je ob 40. oble-tnici Odloka o ekumenizmu (2004) govoril o trajnem pomenu in nujnosti tega do-kumenta. Navajal je večkratno izjavo papeža Janeza Pavla II., da pot ekumenizma ne pozna vrnitve nazaj in da gre za eno od prvenstvenih pastoralnih nalog njego-vega pontifikata. Vendar pa Odlok o ekumenizmu ni padel že narejen z neba, ampak »je del ekumenskega gibanja, ki je nastalo zunaj katoliške Cerkve v 20. stole-tju (E, čl. 1; 4) in je doživelo odločilni preboj z nastankom Svetovnega sveta Cerkva leta 1948. Katoliška Cerkev je na to gibanje dolgo gledala z nezaupanjem. Spreje-la ga je na 2. vaticanskem koncilu. Korenine te odločitve pa segajo nazaj v katoliško teologijo 19. stoletja. Kot predhodnika in pionirja naj omenimo Johanna Adama Möhlerja in Johna Henryja Newmana. Pot je pripravljala tudi Sveti sedež. Dolgo pred 2. vaticanskim koncilom so papeži podpirali molitev za edinnost in teden mo-litve za edinnost. /... / Zato bi bili v zmoti, če bi spregledali to temeljno neprekinje-nost in videli v koncilu radikalen prelom s tradicijo in nastop neke nove Cerkve.« (Kasper 2004)

Odlok o ekumenizmu nikjer ne govori več o vrnitvi nekatoliških kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve in tudi izraza »vrnitev« ne vsebuje. V tem pogledu je po-menljiv naslov oziroma prvi stavek: *Unitatis redintegratio* – »Pospeševati obnovi-tev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatican-skega cerkvenega zbora«. (E, čl. 1) Da se je Cerkev dokončno odrekla »ekumeniz-mu vrnitev«, jasno sledi tudi iz besed kardinala W. Kasperja: »S te eshatološke in duhovne perspektive cilja ekumenizma ne moremo opisovati preprosto kot vrni-tev »drugih« v čredo katoliške Cerkve. Zadnji cilj, ki je popolna edinnost, je mogoče doseči prek spreobrnjenja, po katerem bo Božji Duh spodbudil vse, da se obrnejo k eni Glavi Cerkve, h Kristusu Jezusu. V tisti meri, v kateri bomo eno s Kristusom, bomo tudi eno drug z drugim. Tako bomo doživeli notranje katolištvo [tj. vesolj-nost] Cerkve v njeni konkretni polnosti. Koncil je ta cilj v teološki govorici opredel-il s pojmom *občestvena (communio)* edinnost.« (Kasper 2004)

2. »Ekumenizem vrnitve« v delih prof. Franca Grivca

Franc Grivec se je že med svojim študijem v Innsbrucku (1902–1905) posvečal pravoslavju in v svoji doktorski tezi prikazal zgodovinske poskuse zedinjenja s ka-

toliško Cerkvijo med vzhodnimi Slovani. Neposredno po ustanovitvi ljubljanske univerze leta 1919, katere ustanovna članica je bila Teološka fakulteta, je bil imenovan za rednega profesorja za osnovno bogoslovje. Izjemno bogata bibliografija njegovih del priča, kako od blizu je spremljal eklesiološka, medcerkvena in cirilo-metodijska vprašanja. Njegova ljubezen sta bila sveta brata Ciril in Metod in skupaj z njima pravoslavni svet. Tudi drugim profesorjem na fakulteti je predlagal, da se vsak v svoji stroki ozira na vzhodno teologijo. V odgovornosti do svoje stroke in bogoslovcev je na slovenska tla prenašal izsledke tujih teologov, predvsem pa je kot človek, ki je bil globoko vdan in poslušen Cerkvi, spremljal izjave cerkvenega učiteljstva (v njegovem času so rabili izraz »učeništvo«). Zato je razumljivo, da v njegovih spisih srečujemo prav takšen »ekumenizem vrnitve«, kot smo ga predstavili zgoraj.

V svoji knjigi *Pravoslavje* iz leta 1918 Grivec piše: »Bogoslovka in svetna znanost priznava, da je cerkveni razkol v veliko nesrečo krščanstvu in sploh človeštvu, v silno škodo evropski kulturi in slogi med evropskimi narodi. Katoličani in pravoslavni so prepričani, da razkol nasprotuje krščanski edinosti in ljubezni /... / Oboji se zavedajo, da so dolžni delati za cerkveno zedinjenje.« (Grivec 1918, 106) Katoliški Slovani so po zemljepisni legi, po značaju, rodu in jeziku najbolj sposobni za to nalogo ter »od Previdnosti poklicani, da tvorijo most med Vzhodom in Zahodom ter stopijo na čelo velikemu delu za cerkveno zedinjenje« (Grivec 1918, 113). Grivec je bil zagovornik cirilo-metodijske misli, ki je gledala v svetih bratih apostola vesoljne cerkvene edinosti in predstavnika ene, vesoljne Cerkve iz obdobja pred razkolom. Zagovarjal je nujnost združitve v duhu prvega tisočletja vesoljne Cerkve in edinstvene vloge, ki jo ima pri tem rimski škof – »apostolik«.

Edinost pojmuje prvenstveno v funkciji obnovitve vesoljnosti (katolištva), ne pa kot možnost za medsebojno obogatitev, ko piše: »Katoliška cerkev se je vedno trudila za *obnovitev davnega edinstva med katoliško in med vzhodno (pravoslavno) cerkvijo*, da bi še bolj zasijala vesoljnost Kristusove cerkve.« (Grivec 1943, 307)

Že Grivčevo izrazoslovje razodeva iskreno naklonjenost do vzhodnih kristjanov, ko npr. piše: »Katoliška cerkev je nasproti grško-slovanskim ločenim kristjanom zelo obzirna. V svoji prijaznosti jih imenuje ločene ali nezedinjene brate; nikoli jim ne očita krivoverstva.« (Grivec 1928, 47) Priznava jim tudi, da se upravičeno imenujejo »pravoslavni«, »pravoverni«, ker skupaj s katoličani priznavajo sedem cerkvenih zborov pred razkolom. Zato se »ločena vzhodna cerkev od katoliške cerkve loči samo toliko, kolikor se katoliška cerkev 9. ali 11. stoletja razlikuje od sedanje katoliške cerkve« (47). Zaradi pomanjkljivosti v verskem življenju (npr. redko prejemanje zakramenta spovedi in obhajila, pomanjkljiv verski pouk) pa je »vzhodna cerkev v verskem življenju prav tako kakor v verskem nauku podobna odlomljeni veji« (49).

V knjigi *Pravoslavje* z veseljem ugotavlja, da nekateri pravoslavni teologi učijo, »da sta katoliška in pravoslavna cerkev dve pravoverni sestri« in zato »radi poudarjajo potrebo in možnost zedinjenja s katoliško cerkvijo«. Edinost pojmujejo kot »bratsko edinost v veri in ljubezni« in priznavajo, da »papeštvo ni nepremostljiva

ovira zedinjenju«. Katoliško bogoslovje podaja roko vzhodnim bogoslovcem, ki s stališča vzhodnih cerkvenih zborov v 1. tisočletju učijo, da sta ti dve cerkvi »dve pravoverni sestri, ki ju loči samo nauk o prvenstvu rimskega škofa«. »S tega stališča kliče Benedikt XV. vzhodne narode, naj se zedinijo s katoliško cerkvijo, da obnovijo nekdanjo slavo vzhodne cerkve.« (Grivec 1918, 106–107; 112)

Tako prijazni in spravljivi pa so samo plemenitejši in samostojnejši zastopniki vzhodne cerkve. Večina njihovih teologov in uradnih zastopnikov pa so »verni učenci Fotija in Cerularija ter dediči bizantinskega nezaupanja do Zahoda« (108).

Nato se pisec ozre na katoliški Vzhod, k zedinjenim Cerkvam (danes jim rečemo »vzhodne katoliške Cerkve«), ki so sad t. i. »delnih unij«, in ugotavlja naslednje: »Katoliška cerkev si je neprestano prizadevala, da obnovi cerkveno edinstvo; ločene brate je ponovno pozivala, naj se vrnejo k edinstvu. Največ uspeha je dosegla med Slovani in Romuni.« Nadalje omenja rusinsko unijo v Brest-Litovsku (1596), ki se je ohranila v Ukrajini; unijo na Hrvaškem (po 1610), v Bolgariji (1860/61), v Grčiji (1911) in Romuniji (1697–1701). Katoličani grškega obreda so po Grivcu naravni most za cerkveno zedinjenje grško-slovanskega Vzhoda. (Grivec 1918, 109–110)

Zavzema se tudi za to, da bi se bolj povezal med seboj katoliško in pravoslavno bogoslovje. V ta namen je papež Benedikt XV. leta 1917 ustanovil inštitut za vzhodne študije v Rimu, ki ga bodo lahko obiskovali tudi pravoslavni bogoslovci. Poleg izraza »zedinjenje« rabi Grivec izraz »asimilacija«, ki prav tako spada v miselni okvir »ekumenizma vrnitve« in v današnjem ekumenskem izrazoslovju nima mesta. Ob koncu knjige optimistično ugotavlja: »Prepad med Vzhodom in Zahodom se zmanjšuje. Vzhod se zbližuje in asimilira z Zapadom. /... / Katoliški Slovani naj /... / pospešujejo krščansko asimilacijo med Vzhodom in Zapadom v duhu krščanske ljubezni in edinosti.« (115)

Grivec v svojih strokovnih in znanstvenih delih le mestoma omenja metodo vrnitve vzhodnih ločenih kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve. Tem pogosteje pa se ta misel pojavlja v njegovih poljudnih spisih. Kot preučevalec cirilo-metodijskih vprašanj je namreč postal glavni animator Apostolstva sv. Cirila in Metoda (ACM) v ljubljanski škofiji. To molitveno družbo je kot Bratovščino sv. Cirila in Metoda leta 1851 ustanovil bl. Anton M. Slomšek in jo je papež Pij IX. potrdil že naslednje leto (12. maja 1852). Ljubljanski škof Anton B. Jeglič je leta 1909 potrdil Apostolstvo za svojo škofijo. Pred prvo svetovno vojno se je razširilo po Avstriji, po Moravskem in Hrvaškem. Že od leta 1910 so začeli izdajati letno poročilo Kraljestvo božje na Jutrovem s podnaslovom Pobožna misijonska družba za razširjanje katoliške vere med Slovani in za zedinjenje vzhodne cerkve. V drugem poročilu (1911) je kratko opisan namen Apostolstva: gre za »miroljubno križarsko vojsko za rešitev jutrovih dežel iz teme razkola in zmote. Vsi smo prepričani, da Bog hoče, da Bog podpira in blagoslavlja to delo.« Po prvi svetovni vojni je zlasti po zaslugi prof. Grivca cirilo-metodijska ideja spet oživel in število članov po župnijah je močno naraslo. Leta 1927 je Grivec s sodelavci začel izdajati glasilo *Kraljestvo božje* (od 1929 do 1941 je bil mesečnik), ki je postalo glavna opora ACM in je objavljalo veliko Grivčevih strokovnih prispevkov.

Leta 1918 je ACM izdalo *Apostolski molitvenik* (1918), nekakšen poljuden katekizem o vzhodnem cerkvenem vprašanju z molitvami za cerkveno edinost, ki so jih uporabljale predvsem Marijine družbe. Čeprav avtorstvo ni navedeno, ni dvoma, da je glavni pisec bil Franc Grivec. Iz besedil je razvidno, da je bil namen celotne dejavnosti ACM sicer zelo plemenit in nesebičen, vendar v jedru misijonski in prozelitski, usmerjen k temu, da se posamezniki in Cerkve na Vzhodu pridružijo katoliški Cerkvi, kar je daleč od današnje ekumenske misli. V molitveniku bremo: »Kako neprecenljiva pridobitev bi bila, ako bi se še nepokvarjeni vzhodni narodi zedinili s katoliško cerkvijo! Sveta cerkev bi se silno okrepila za boj proti brezverstvu in poganstvu. Skozi krščanski Vzhod pelje pot v osrčje poganske Azije.« (Grivec 1928, 13) ACM se je vse od Slomška naprej zatekalo pod zavetje Matere Božje, ki je »skupna mati krščanskega Vzhoda in Zapada« in jo vseskozi častijo tudi vzhodni kristjani: »Preblažena Devica nam torej zbuja upanje, da se bodo po njeni mogočni priprošnji vzhodni kristjani povrnili k vesoljni cerkveni edinosti.« (19)

3. »Ekumenizem vrnitve« v predkoncilskih bogoslužnih besedilih

Staro liturgično pravilo, ki velja tako v katoliški kot v pravoslavni Cerkvi, se glasi *Lex orandi, lex credendi* in pomeni: Cerkev veruje tako, kakor moli, in moli tako, kakor veruje. Molitve izražajo vsebino vere. Dosledno s tem je bil »ekumenizem vrnitve« stalnica ne samo v uradnih besedilih cerkvenega učiteljstva in teoloških delih, ampak je bil čvrsto zakoreninjen tudi v liturgičnih besedilih. V Rimskem misalu, ki je veljal do koncilске liturgične prenovе, ga pogosto srečujemo. Najjasneje je izražen v slovesnih prošnjah ali molitvah vernikov, ki sestavljajo drugi del obredov velikega petka. V prošnji za edinost Cerkve je rečeno: »Molimo tudi za krivoverce in razkolnike, da jih Bog in naš Gospod iztrga iz vseh zmot in milostno pokliče nazaj k sveti materi katoliški in apostolski Cerkvi. /... / Vsemogočni, večni Bog, ki vse rešuješ in za nikogar nočeš, da bi se pogubil: ozri se na duše, zapeljane po satanovi prevari, da se srca blodečih otresejo vseh krivoverskih zmot, pridejo spet k spoznanju in se vrnejo k edinosti tvoje resnice.«¹ (*Rimski misal* 1965, 368–369)

V pokoncilskem prenovljenem misalu, ki je pri nas izšel leta 1975, se prošnja ustrežneje imenuje »za edinost kristjanov« (ne: Cerkve) in izraža nov, teološko ustrežnejši pogled na ločene kristjane: »Molimo tudi za vse brate in sestre, ki verujejo v Kristusa, naj jih Bog in naš Gospod varuje na poti resnice in milostno združi in ohrani v eni svoji Cerkvi. – Vsemogočni večni Bog, ti zbiraš razkropljene in zbrane ohranjaš. Poglej na vse, ki verujemo v tvojega Sina in nas isti krst posvečuje, naj nas druži tudi neokrnjena vera in vez ljubezni.« (*Rimski misal* 1992, 120).

¹ Zaradi tehtnosti besedila naj navedemo izvorno latinsko molitev: »Oremus et pro haereticis et schismaticis: ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis, et ad sanctam matrem Ecclesiam Catholicam atque Apostolicam revocare dignetur. /... / Omnipotens sempiternus Deus, qui salvas omnes, et neminem vis perire: respice ad animas diabolica fraude deceptas; ut, omni haeretica pravitate deposita, errantium corda respiscant, et ad veritatis tuae redeant unitatem.« (*Missale Romanum* 1950, 229–230)

Med votivnimi mašami (maše po želji) je bila v potridentskem misalu tudi »missa ad tollendum schisma«, kar je Metod Turnšek prevedel mileje kot »maša za cerkveno edinost«. Glavna mašna prošnja se glasi: »O Bog, ki zašle v zmoto vodiš k resnici, razkrojlene zbiraš in zbrane ohranjaš, prosimo te, razlij dobrotljivo na krščansko ljudstvo milost svoje edinosti, da zavrže razkol in ti bo združeno s pravim pastirjem tvoje Cerkve moglo vredno služiti.«² (*Rimski misal* 1965, 1193)

Predkoncilski Rimski misal – tako latinski kot slovenski iz leta 1965 – je vseboval tudi mašni obrazec za praznik sv. Cirila in Metoda, ki so ga pred koncilom praznovali 7. julija. V mašnih prošnjah ni bilo nobene omembe edinosti kristjanov. V sedaj veljavnem misalu, po katerem se njun god v Sloveniji praznuje kot slovesen praznik, je vsaj nakazano, da veljata svetnika za zavetnika krščanske edinosti: »Naj nam ti darovi pomnožijo ljubezen in spoštovanje do bratov po veri in vnemo za krščansko edinost.« (*Rimski misal* 1992, 529 [Prošnja nad darovi])

Rimski misal, ki ga je s sodelavci priredil dr. p. Metod Turnšek, prinaša tudi »prošnje za vse potrebe«, kot so bile začasno odobrene. Ena od njih se glasi: »Pokličí vse, ki so v zmoti, v edinost Cerkve in privedi vse nevernike k luči evangelija.« (*Rimski misal* 1965, 591) V pokoncilskem misalu pa veje iz prošnje nov duh: »Združi vse kristjane v medsebojnem spoštovanju in ljubezni v vesoljni Cerkvi.« (*Rimski misal* 1992, 936 [Prošnje na praznik Svetega Rešnjega Telesa])

Dotaknimo se kratko še molitve, ki jo velik del katoličanov v Sloveniji še zna na pamet, saj je zelo bogata in lepa – to je Posvetitev Jezusu Kristusu Kralju. Po naših cerkvah se moli pred izpostavljenim Najsvetejšim zakramentom po litanijah Srca Jezusovega ob prvih petkih. Najdemo jo v vseh naših pokoncilskih molitvenikih.

Značilen je tisti odstavek molitve, ki se nanaša na kristjane drugih krščanskih Cerkva in se glasi: »Kralj bodi tistih, ki jih slepi verska zmeta ali loči razkol, in pokličí jih nazaj v zavetje resnice in k edinosti vere, da bo kmalu ena čreda, en pastir.«³ (*Kristjan moli* 1982, 285) Izraz »slepi verska zmeta« se tu nedvomno nanaša na protestante, izraz »loči razkol« pa na vzhodne kristjane. Namen prošnje se ujema s teološkimi pogledi ob koncu 19. stoletja, ko je nastala.⁴ V pokoncilskem času pa

² Ključni del molitve se v latinščini glasi: »/... /ut, divisione rejecta, vero pastori Ecclesiae tuae se uniens, tibi digne valeat famulari.« (*Missale Romanum* 1950, [100]).

³ V latinskem izvorniku se glasi: »Rex esto eorum, quos aut opinionum error deceptos habet, aut discordia separatos, eosque ad portum veritatis atque ad unitatem fidei revoca, ut brevi fiat unum ovile et unus pastor.«

⁴ Vrhunec gibanja za posvetitev Srcu Jezusovemu, ki je bilo živo že v 19. stoletju, je bila posvetitev »človeškega rodu Presvetemu Srcu«, ki jo je izvršil Leon XIII. na praznik Srca Jezusovega (11. junija 1899) in jo označil kot »najpomembnejše dejanje našega pontifikata«. 25. maja istega leta je izdal okrožnico *Annum Sacrum* ter v njej napovedal skorajšnjo posvetitev. Posvetilna molitev je izšla kot dodatek k okrožnici. Papež je naročil, naj se posvetitev izvrši tisto leto v vseh cerkvah po svetu pred praznikom Srca Jezusovega. Posvetitev velja za duhovno oporoko papeža Leona XIII., naslovljeno na človeštvo ob zarji 20. stoletja. Za njim je papež Pij X. odredil, naj se obnavlja vsako leto pred izpostavljenim Najsvetejšim zakramentom na omenjeni praznik. Papež Pij XI. je z okrožnico *Quas Primas* (11. decembra 1925) vpeljal praznik Kristusa Kralja in določil, da se odslej na nedeljo Kristusa Kralja – zadnjo v oktobru – v vseh cerkvah zmoli posvetilna molitev. Besedilo je nekoliko dopolnil, da je podčrtal zadostilni značaj praznika. Janez Pavel II. je med svojim sedmim apostolskim potovanjem na Poljsko (5.–7. junija 1999) ob stoletnici prve posvetitve napisal pismo, v katerem je potrdil veljavo tega dejanja in priporočil, da se še naprej obnavlja vsako leto na praznik Srca Jezusovega. (Janez Pavel II., 1999)

so jo verniki in duhovniki – vsaj v navedenem odstavku – vse bolj doživljali kot anahronizem. Slovenski ekumenski svet je zato pred časom sestavil novo molitev, ki se vsebinsko naslanja na obstoječo, a je bolj biblična in ekumenska. Ta prenovljena molitev je vključena tudi v uradni *Cerkveni molitvenik*, ki ga je odobrila Slovenska škofovska konferenca. Ustrezni odstavek se sedaj glasi: »Zberi v edinost vse razkropljene otroke. Zedini kristjane v resnici in ljubezni, da bo tudi svet mogel najti edinost in mir v pravičnosti.« (*Cerkveni molitvenik* 2007, 249) Koncil je namreč zapisal, da ekumensko gibanje pomeni »na prvem mestu vsa prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju ločenih bratov in ki tako otežujejo medsebojne odnose z njimi« (E, čl. 4). Na drugem mestu pa priporoča »ljubezen do resnice, dobrohotnost in ponižnost« (čl. 11). Kar predolgo je trajalo, da smo tudi v tej točki izpolnili črko in duha koncila.

4. Sklep

Profesorju Francu Grivcu ni mogoče očitati, da je vseskozi učil, kar je učila katoliška Cerkev v njegovem času. Gibalo njegovih misli in neumornega dela je bila iskrena želja po obnovitvi edinosti in ljubezen do krščanskega Vzhoda. »Ekumenizem vrnitve« je zaznamoval precej dolgo obdobje v zgodovini katoliške Cerkve. V tem obdobju je veljalo: »Extra ecclesiam nulla salus,« pri čemer je »Ecclesia« pomenila katoliško Cerkev. Na 2. vatikanskem koncilu se je zgodilo nekaj, kar J.-M. R. Tillard označuje kot »conversion of Rome« namesto dotlej zaželeno »conversion to Rome«. Če je hotel koncil ubrati novo pot naproti edinosti, se je moral posloviti tako od ideje delnih unij, ki so bile razumljiv pojav nekega obdobja, kakor od »ekumenizma vrnitve«. Izraz je v resnici *contradictio in terminis*, ker v vrnitvi drugih kristjanov pod okrilje katoliške Cerkve danes skoraj nihče več ne prepoznava ekumenske perspektive. Po koncilu je nastala obilica del o tem, kako naj bi si predstavljali prihodnje krščanstvo kot »edinost v različnosti« ali – kot se je kot kardinal izrazil Joseph Ratzinger – kot »edinost prek različnosti« (»Einheit durch Verschiedenheit/Vielheit«). Edinost je »pot, po kateri hodimo skupaj,« je izjavil papež Frančišek. »Duhovni ekumenizem«, ki je duša vsega ekumenskega gibanja, pomeni neko drugačno »vrnitev«, namreč pristno vrnitev vseh h Kristusu, notranje spreobrnjenje vseh strani in udeležencev.

Kratice

ACM – Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.

E – *Koncilski odloki*. 1980. [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio*].

Reference

- Cerkveni molitvenik.** 2007. Ljubljana: Družina.
- Congar, Yves.** 1984. *Essais œcuméniques: Le mouvement, les hommes, les problèmes.* Pariz: Éditions du Centurion.
- Grivec, Franc.** 1918. *Pravoslavje.* Ljubljana.
- . 1928. *Apostolstvo sv. Cirila in Metoda in krščanski Vzhod.* Ljubljana.
- . 1943. *Cerkev.* Ljubljana.
- Janez Pavel II.** 1999. Il est urgent que le monde comprenne que le christianisme est la religion de l'amour. *La Croix.* 11. 6. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2209/Il-est-urgent-que-le-monde-comprenne-que-le-christianisme-est-la-religion-de-l-amour-2013-04-09-936170> (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Kasper, Walter.** 2004. Lasting significance and urgency of Unitatis redintegratio. *La Santa Sede.* 11. 11. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_en.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Kristjan moli.** 1982. Ljubljana: Družina.
- Leon XIII.** 1896. *Satis cognitum.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 29. 6. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Missale Romanum.** 1950. Torino, Roma: Marietti.
- Pij XI.** 1928a. *Rerum Orientalium.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 8. 9. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280908_rerum-orientalium.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- . 1928b. *Mortalium animos.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 6. 1. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Pij XII.** 1944. *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa.* Okrožnica. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1949. *De motione oecumenica.* *La Santa Sede.* 20. 12. <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-40-1948-ocr.pdf> (pridobljeno 18. 10. 2018).
- . 1950. *Humani Generis.* Lettera enciclica. *La Santa Sede.* 12. 8. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (pridobljeno 18. 10. 2018).
- Rimski misal.** 1965. Tretja izdaja. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov SFRJ Ljubljana.
- . 1992. Druga slovenska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Tillard, J.-M. R.** 1995. From conversion to Rome to conversion of Rome. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/xii-essays/rome-and-ecumenism> (pridobljeno 18. 10. 2018).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,927—942

UDK/UDC: 929Grivec F.(497.5Zagreb)

Besedilo prejeto/Received: 03/2018; Sprejeto/Accepted: 03/2018

Nik Trontelj

Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini

Povzetek: Kronologija delovanja prof. dr. Franca Grivca na Teološki fakulteti v Zagrebu pričuje o razmeroma kratkem obdobju, ki ga je profesor preživel na Hrvaškem. Kljub temu je priznani poznavalec vzhodnega bogoslovja s svojim delovanjem pustil pečat na tamkajšnji fakulteti in v strokovni javnosti. V virih bemo, da je prišel celo v najožji krog kandidatov pri izbiri novega dekana zagrebške Teološke fakultete za študijsko leto 1919/1920. Bogata Grivčeva bibliografija vsebuje vrsto spisov v hrvaščini. Največ jih je objavil med svojo nekajmesečno profesuro v Zagrebu, po dva članka pa segata tudi v čas pred in po tem. V Grivčevih hrvaških spisih se razodeva njegovo navdušenje nad idejo krščanske edinosti in nad ruskim filozofom Vladimirjem Solovjovom.

Ključne besede: Franc Grivec, Teološka fakulteta v Zagrebu, vzhodno bogoslovje, ekumenizem, Vladimir Solovjov

Abstract: **Franc Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian**

The chronology of Franc Grivec's work at the Catholic Faculty of Theology in Zagreb shows that the professor lived in Croatia for a relatively short period of time. Nonetheless, the great connoisseur of Eastern theology left a great mark on that faculty and on the professional public. Moreover, some sources suggest he was among the main candidates for a new dean of the Catholic Faculty of Theology in Zagreb for the academic year 1919/20. Grivec's comprehensive bibliography contains numerous essays in Croatian. Most of them were published during his professorship, but two were written before and two after that period. His Croatian essays show his enthusiasm for the Christian unity and Russian philosopher Vladimir Solovyov.

Key words: Franc Grivec, Catholic Faculty of Theology in Zagreb, Eastern Christian theology, ecumenism, Vladimir Solovyov

1. Uvod

Profesorska pot dolgoletnega predavatelja teološke fakultete dr. Franca Grivca se je začela leta 1907, ko je postal namestni predavatelj osnovnega bogoslovja in tomi-

stične filozofije na bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Po devetih letih predanega dela je bil leta 1916 imenovan za rednega profesorja obeh disciplin in je svoje delo na tej ustanovi opravljal še dve leti. Na bogoslovnem učilišču je Grivec preživel mnogo plodnih in ustvarjalnih predavateljskih let in že postal priznan znanstvenik in publicist. (Benedik 2003, 12) Med člani profesorskega zbora na bogoslovnem učilišču je naveden tudi v njegovem zadnjem akademskem letu 1918/1919 (Kolar 2009, 60). Na podlagi virov vemo, da Grivec v tistem letu ni veliko predaval v Ljubljani, saj se je posvečal znanstvenemu raziskovanju in se spomladi preselil na Teološko fakulteto v Zagreb, kjer je v letnem semestru začel poučevati vzhodno teologijo. Njegova odsotnost zaradi dela v Zagrebu je bila tudi razlog, da ni bil neposredno vključen v postopke ustanovitve ljubljanske univerze. (Benedik 2003, 14) Prof. Grivec se je profesorskemu zboru Teološke fakultete v Ljubljani pridružil spomladi 1920. V prispevku želimo predložiti natančen časovni prikaz Grivčevega delovanja na Teološki fakulteti v Zagrebu. Grivčevo zagrebško obdobje zavzema nezanemarljivo mesto na njegovi znanstveni poti, tudi če je trajalo le krajši čas. Že sam nastop službe na tamkajšnji Teološki fakulteti pričuje o Grivčevi veliki veljavi v našem širšem južnoslovanskem prostoru. Dr. Grivec je svoje poglede delil tudi zunaj strogo akademskega okolja, saj je v zagrebških časopisih izdal številne članke v hrvaščini, največ prav med svojo profesuro v Zagrebu. Njegovi spisi pogosto segajo na področje ekumenizma, ko obravnava odnose med krščanskim Vzhodom in Zahodom, dotaknil pa se je tudi aktualnih verskih in cerkvenih vprašanj, ki so vzniknili ob nastanku nove politične tvorbe južnih Slovanov. Pri vsem tem je bil vedno pripravljen na obrambo svojih stališč, posebno ko je bil neposredno izzvan. Grivčeve članke v hrvaščini želimo predstaviti in vsebinsko prikazati v drugem delu razprave.

2. Grivčevo delovanje v Zagrebu

2.1 Imenovanje na mesto profesorja vzhodnega bogoslovja v Zagrebu

Študijsko leto 1918/1919 je dr. Grivec začel kot profesor ljubljanskega bogoslovnega učilišča. V tem času je imela škofijska teološka šola za seboj že skoraj sedem desetletij življenja in je v svojem zadnjem letu že uspešno preraščala v univerzitetno teološko fakulteto. Že v novembru je delo začela Vseučiliška komisija, v kateri so sodelovali tudi nekateri profesorji teologije s škofijskega učilišča. Kmalu so se zavzeli za takojšnjo ustanovitev teološke fakultete v Ljubljani in s tem prvi dali pobudo za organiziranje visokega univerzitetnega šolstva v domovini in ne z vzpostavitvijo začasnih vzporednih slovenskih stolic na univerzi v Zagrebu, kakor je bil prvotni načrt Vseučiliške komisije. (Dekleva 2008, 30; Kolar 2009, 59)

V takšnih okoliščinah se je dr. Grivec 30. novembra 1918 obrnil na ljubljanski škofijski ordinariat s prošnjo za dopust, ki bi trajal vse do pomladi 1919. Med odsotnostjo od učiliščnih obveznosti naj bi po naročilu jugoslovanskih škofov natančno raziskoval vzhodno Cerkev in njeno teologijo in s tem namenom preiskal gradivo po pomembnejših knjižnicah v Jugoslaviji. Kljub temu je za drugi semester pokazal pri-

pravljenost za izvedbo nekaj svojih izrednih predavanj o vzhodni Cerkvi. Ordinariat mu je očitno brez težav odobril dopust za tekoče študijsko leto in za njegovega namestnega profesorja na učilišču postavil Janeza Fabijana. (Benedik 2003, 14) Težko je odgovoriti, kakšne načrte je Grivec še imel za svoj dopust z bogoslovnega učilišča in katerim dejavnostim se je želel posvetiti. Vsekakor pa kaže, da je bil Grivec prav tedaj že v stiku tudi z univerzo v Zagrebu. Najzgodnejša doslej najdena in upoštevana dokumenta, ki neposredno pričujeta o Grivčevem dogovarjanju z rektoratom zagrebške univerze, sta uradna dopisa, ki segata v prve decembrske dni 1918 in sta shranjena v arhivu zagrebške Teološke fakultete. Obe pismi je Grivec napisal v Ljubljani. V prvem pismu z dne 3. decembra 1918 podpisani »Franjo Grivec, doktor bogoslovja, profesor osnovnega bogoslovja in modroslovja«, rektoratu pošilja svoj akademski življenjepis in seznam objavljenih spisov (AKBF, curriculum vitae). Iz drugega pisma, ki ga je Grivec napisal kmalu zatem, 6. decembra, izvemo, da je zagrebškemu univerzitetnemu rektoratu v prejšnji pošiljki poleg življenjepisa in navedenih spisov poslal tudi fizične kopije svojih štirih spisov: knjigo *Pravoslavje* (1918) in članke Istočno crkveno pitanje (1911), *Tu es Petrus* (1911) in Vladimir S. Solovjev (1917). V drugem pismu pa rektoratu v prilogi pošilja svojo doktorsko diplomu in maturitetno spričevalo, ker mu je tako naročilo Narodno veče. Tokrat svojemu spremnemu besedilu prilaga spisa *Vzhod* (1917) in *Dostojevskij o pravoslavju i katoličanstvu* (1918). (AKBF, P. T. rektoratu sveučilišta u Zagrebu) Na podlagi omenjenih Grivčevih pisem iz zgodnjega decembra lahko sklepamo, da je bil v stikih z Zagrebom prav v času oblikovanja prvih načrtov glede ustanovitve ljubljanske univerze.¹

Kljub temu pa se naslednji koraki v zvezi z Grivčevim morebitnim delovanjem na zagrebški univerzi niso zgodili prav hitro. Vse do marca 1919 ne najdemo nobene omembe o kakem Grivčevem komuniciranju z zagrebškimi institucijami glede nastopa profesorske službe. V Ljubljani se je medtem razvoj dogodkov obetavno obračal v ugodno rešitev vprašanja o slovenski univerzi in glede ustanovitve teološke fakultete. Vseučiliška komisija je januarja 1919 sprejela sklep o preure-

¹ Ob upoštevanju uporabljenega vira ne moremo z zanesljivostjo pojasniti ozadja Grivčevega pošiljanja dokumentov v Zagreb. Ni mogoče reči, ali so bili postopki neposredno povezani z urejanjem zadev v zvezi z njegovo bližnjo profesuro na Teološki fakulteti v Zagrebu. Prav verjetno je, da je svoj življenjepis in teološke spise predložil v želji po pridobitvi profesorske habilitacije, ki jo je našim profesorjem teologije izdala zagrebška Teološka fakulteta. Kljub vsemu pa je Grivčev nastop službe v Zagrebu moral biti posledica posebnega povabila in ne zgolj morebitne zahteve zagrebške Teološke fakultete po začasni profesuri, s katero bi pridobil dodatne kompetence, ki bi mu pomagale do pridobitve naslova rednega profesorja, kakor naj bi jih v Zagrebu na vzporednih slovenskih stolicah pridobivali slovenski docenti (Mikuž 1969, 54). Dr. Grivec je bil namreč že na bogoslovnem učilišču redni profesor in je bil tudi na Teološki fakulteti v Zagrebu takoj imenovan za rednega profesorja. Znano je, da je Grivec že mnogo let deloval na ljubljanskem bogoslovnem učilišču in bil tudi s publicistično dejavnostjo predavateljsko in strokovno usposobljen za takojšnje imenovanje na novoustanovljeno Teološko fakulteto v Ljubljani (Benedik 2003, 15). Prvi trije profesorji teologije, ki so predložili svoje življenjepise in spise in v marcu 1919 dobili priznane učiteljske nazive, so bili Aleš Ušeničnik, Franc Ušeničnik in Janez Evangelist Zore (AKBF, Kvalifikacija vseučilišnih profesorjev). Dr. Grivec je bil glede predavateljskih kompetenc primerljiv s temi tremi profesorji, zato njegovega nastopa službe v Zagrebu ni mogoče povezovati z morebitnimi dodatnimi zahtevami za pridobitev profesorskega priznanja, ampak lahko v njem vidimo željo po trajnejšem sodelovanju s priznanim strokovnjakom. Poleg tega so ljubljanski teologi od začetka delovali v smeri ustanovitve teološke fakultete v Ljubljani in niso bili najbolj naklonjeni zamisli o vzporednih stolicah. Prof. Grivec službe v Zagrebu torej zagotovo ni nastopil zaradi kakršnihkoli pragmatičnih razlogov, ki bi mu pomagali do hitrejšega imenovanja na ljubljanski univerzi.

ditvi bogoslovnega učilišča v teološko fakulteto in o tem obvestila Narodno vladu za Slovenijo, ki bi se s to pobudo morala obrniti na Ministrstvo za prosveto v Beogradu. Še preden se je to zgodilo, so se pokazale boljše možnosti za ustanovitev slovenske univerze in ne le teološke fakultete, saj začetni načrti o slovenskih stolicah v Zagrebu niso obrodili sadov. Zagnana Vseučiliška komisija je februarja v Beogradu prosila za dovoljenje o ustanovitvi univerze v Ljubljani. Dne 6. marca 1919 je v Ljubljano prišlo dovoljenje za ustanovitev ljubljanske univerze, ki naj bi začela delovati že jeseni istega leta. (Ciperle 2009, 29–30)

Prav v marcu pa se je zgodil pomemben premik v Grivčevi zagrebški zgodbi. Le osemnajst dni po veliki novici za slovensko visoko šolstvo je prestolonaslednik – 24. marca 1919 – izdal odlok o imenovanju dr. Franca Grivca za rednega profesorja teologije vzhodne Cerkve na Teološki fakulteti Univerze v Zagrebu.² Po marčevskem kraljevem ukazu je bil 9. aprila izdan še odlok Hrvaško-slavonske deželne vlade v Zagrebu, ki je Grivca uradno postavil v službo profesorja na zagrebški teološki fakulteti. V tem dokumentu zagrebškega vladnega Poverjeništvu za uk in bogočastje je Grivec pozvan, da se v zvezi z nastopom nove službe predstavi rektorju univerze in dekanu Teološke fakultete v Zagrebu. (ATF, Dekret o postavitvi) Grivec je o svojem imenovanju kmalu obvestil ljubljanski ordinariat, to pa je pomenilo, da se je zaradi nastopa zagrebške profesure odpovedal službi na bogoslovnem učilišču, in ni bilo možnosti, da bi v letnem semestru v Ljubljani še predaval. Škof Jeglič je o tem obvestil Poverjeništvu za uk in bogočastje slovenske deželne vlade in želel, da se Grivcu ustavi profesorska plača v Ljubljani. (Benedik 2003, 14)

2.2 Grivčeva profesura v Zagrebu

Do konca aprila 1919 je bilo vse pripravljeno na začetek Grivčevega službovanja v Zagrebu. Službo je nastopil 29. aprila 1919, ko je opravil prisego pred predstojnikom zagrebškega Poverjeništvu za uk in bogočastje, Milanom Rojcem, v navzočnosti rednega profesorskega zbora (ATF, Potrdilo o prisegi). Dan pred nastopom nove službe, 28. aprila, je bil uradno razrešen službe na ljubljanskem bogoslovnem učilišču (ATF, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjanske državne službe). Dr. Grivec je torej v preostanku tekočega študijskega leta na zagrebški teološki fakulteti predaval vzhodno bogoslovje in bil v poletnem izpitnem obdobju študijskega leta 1918/1919 že naveden kot izpraševalec za vzhodno bogoslovje. Izpitni razpored je bil objavljen 23. junija 1919. Izpiti za različne predmete so potekali vsak dan od konca junija in v prvi polovici julija v prostorih dekanata z začetkom ob 8. uri. Izpit iz Grivčevega vzhodnega bogoslovja je bil predviden za petek, 11. julija, kot obveznost za študente 3. letnika. (AKBF, Red ispita)

Dr. Grivec je kot član profesorskega zbora sodeloval v upravnih organih fakultete. Profesorje teološke fakultete je 11. junija 1919 dekan obvestil o šesti in sedmi redni seji profesorskega zbora, ki sta bili napovedani za soboto, 14. junija. Med povabljenimi je bil tudi dr. Grivec. (AKBF, Poziv gg. profesorima) Dne 14. junija je

² Datum marčevskega kraljevega odloka o Grivčevem imenovanju se omenja zgolj v Dekretu o postavitvi in v Grivčevih uradnih formularjih, ki jih hrani ATF.

bilo na obeh rednih fakultetnih sejah navzočih osem udeležencev, trije so bili odsotni. Franc Grivec je bil navzoč na obeh srečanjih. Na šesti redni seji so navzoči fakultetni predavatelji pod vodstvom dekana Huga Mihalovića med drugim razpravljali o izpitnem redu za tekoči letni semester študijskega leta 1918/1919 in načrtovali raspored predavanj za zimski semester naslednjega študijskega leta 1919/1920. (AKBF, Zapisnik šeste redovite sjednice prof. zbora) Kakor smo že videli, je sprejeti izpitni red za letni semester kmalu stopil v veljavo.

Zelo zanimiv je zapisnik seje, ki pričuje o tem, da bi bil Grivec skoraj izvoljen na mesto dekana zagrebške teološke fakultete. Na sedmi redni seji, ki je potekala na isti dan kakor šesta seja, 14. junija 1919, so zbrani člani profesorskega zbora volili novega dekana Teološke fakultete v Zagrebu za naslednje študijsko leto 1919/1920. Pri prvem glasovanju osmih udeležencev seje je dr. Ivan Bujanović prejel tri glasove, dr. Franc Grivec dva, dr. Antun Sović in odsotni dr. Josip Pazman pa po en glas. Ena glasovnica je bila oddana prazna, to pa pomeni, da se je eden od navzočih odpovedal glasovanju. V drugem krogu glasovanja so torej izbirali med kandidatom, ki sta prejela največ glasov. Od osmih oddanih glasovnic je štiri glasove dobil Bujanović, tri Grivec, ena glasovnica pa je bila ponovno oddana prazna. Novi dekan Teološke fakultete v Zagrebu za študijsko leto 1919/1920 je postal dr. Ivan Bujanović, ki je službo sprejel. (AKBF, Zapisnik sedme redovite sjednice prof. zbora)³

Potek volitev novega dekana je svojevrsten dokaz zaupanja, ki ga je dr. Grivec užival med profesorskimi kolegi. Preseneti nas lahko dejstvo, da je Grivec po tako kratkem službovanju na zagrebški teološki fakulteti in brez poprejšnjih primerljivih vodstvenih izkušenj že prišel v položaj morebitne izvolitve. Dr. Grivec je sklepni del letnega semestra študijskega leta 1918/1919 torej preživel kot dobro sprejeti predavatelj v Zagrebu. Po koncu izpitnega obdobja je v poletnih mesecih 1919 objavil vrsto člankov v zagrebškem *Katoličkem listu* in nadaljeval svoje predavateljsko delo tudi v začetku zimskega semestra novega študijskega leta 1919/1920.

2.3 Povabilo na Teološko fakulteto v Ljubljani

Začasni fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani je 19. septembra 1919 predlagal profesorje različnih stolic (Miklavčič in Smolik 1969, 568).⁴ Seveda so se v Ljubljani pri sestavljanju profesorskega zbora ozrli tudi na slovenske teološke predavatelje, ki so delovali v tujini. Istega dne je začasni fakultetni svet sestavil uradno pisno povabilo dr. Grivcu, univerzitetnemu profesorju v Zagrebu, in mu ponudil delovno mesto profesorja osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani. Dr. Grivec očitno ni dolgo razmišljal, saj je 22. oktobra zagrebški rektorat že prosil

³ Dr. Bujanović je bil profesor starejše generacije in tedaj že dolgoletni predavatelj specialne dogmatike na Teološki fakulteti v Zagrebu. Pred vnovično izvolitvijo za dekana v juniju 1919 je dekansko službo opravljal že petkrat, vselej eno študijsko leto. (Mrkonjić 1981, 72–73) V študijskem letu 1919/1920 je zadnjič opravljal dekansko službo, za dr. Hugom Mihalovičem, ki je bil dekan pred njim. Za Bujanovičem je v študijskem letu 1920/1921 dekanoval dr. Stjepan Zimmermann.

⁴ Začasni kolegij Teološke fakultete so sestavljali trije profesorji (brata Ušeničnik in Zore), ki so že marca 1919 z zagrebške teološke fakultete prvi pridobili priznanja o predavateljski usposobljenosti. Dne 31. avgusta so bili imenovani za redne profesorje Univerze v Ljubljani in je bila njihova naloga, organizirati celotno teološko fakulteto. (Ciperle 2009, 31)

za štirinajstdnevni dopust in naj bi v tem času uredil postopke za selitev v Ljubljano. Na novoustanovljeni teološki fakulteti je nameraval začeti predavati že v zimskem semestru (Benedik 2003, 14); prva predavanja so se začela 1. decembra 1919 (Mikuž 1969, 67).

V nadaljevanju pa se stvari glede Grivčevega poklica v Ljubljano vendarle niso razpletale tako gladko. Dekan Franc Ušeničnik je ob koncu decembra 1919 obvestil dekanat Teološke fakultete v Zagrebu, da je hrvaško-slavonsko Poverjenišтво za uk in bogočastje 18. decembra potrdilo Grivčev dopust do konca januarja 1920 (AKBF, Dovoljenje za dopust dr. Grivca do konca januarja 1920). Profesuro v Zagrebu bi moral nadaljevati najpozneje 1. februarja, drugače naj se službi odpove. Ves ta čas si je ljubljanska teološka fakulteta prizadevala pridobiti akt o Grivčevem imenovanju na profesorsko mesto v Ljubljani, ki ga je prestolonaslednik na predlog Ministrstva prosvete v Beogradu po dolgih mesecih izdal šele 20. aprila 1920 (ATF, Imenovanje dr. Grivca na TF UL). Iz tega lahko sklepamo, da je bil Grivčev prestop na teološko fakulteto v Ljubljani nekoliko zavlačevan zaradi različnih pritiskov (Benedik 2003, 15). Zagnana Teološka fakulteta v Ljubljani je v svojem kadru želela imeti najboljše slovenske teološke profesorje, tudi tiste, ki so delovali v tujini. To je utegnilo vzbuditi nezadovoljstvo na zagrebški fakulteti, ki je imela s profesorjem dolgoročnejše načrte.

Očitno je, da si je dr. Grivec v vseh teh mesecih prizadeval pridružiti profesorjem v Ljubljani, saj se mu je z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani izpolnila dolgoletna želja po akademskem delovanju v domovini (Dolinar 1993, 252). Po aprilskem imenovanju se je Grivec lahko preselil na slovensko teološko fakulteto. Dekan Ušeničnik v juniju piše škofijskemu ordinariatu v Ljubljani, da je rektorat ljubljanske univerze dr. Grivca imenoval za profesorja osnovnega bogoslovja na teološki fakulteti dne 12. maja 1920 (NŠAL, Imenovanje dr. Fr. Grivca za profesorja). Po obeh imenovanjih je Grivec lahko začel predavati. V virih se navajajo nekoliko različni datumi začetka njegovega poučevanja v Ljubljani, sam pa je zapisal, da je na teološki fakulteti začel predavati 18. maja (Benedik 2003, 15).⁵ Rektorat Univerze v Ljubljani je 7. junija 1920 zagrebškemu Poverjeništvu za uk in bogočastje sporočil, da je dr. Grivec v Ljubljani že nastopil novo službo, in 1. junija na zagrebški teološki fakulteti ni več dobil prejemkov za mesec junij. Rektorat UL je prosil za zaustavitev zagrebških dohodkov, saj so se dr. Grivcu od 1. junija že nakazovali pri univerzitetni upravi v Ljubljani. (AKBF, Poverjeništvu za prosveto in bogoštovlje v Zagrebu) Zagrebško Poverjenišтво je julija obvestilo dekanat zagrebške teološke fakultete o prenehanju pošiljanja dohodkov za dr. Grivca od konca maja dalje (AKBF, Dekanatu bogoslovnog fakulteta u Zagrebu na znanje). Dr. Franc Grivec je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani prevzel katedro za traktat o Cerкви in začel predavati osnovno bogoslovje in vzhodno bogoslovje. Pri osnovnem bogoslovju je poleg nauka o Cerкви sprva predaval tudi snov apologetike.

V arhivu Teološke fakultete v Zagrebu najdemo seznam predavateljev za študij-

⁵ V Grivčevem uradnem uslužbenskem listu sta navedena uradna datuma razrešitve z zagrebške službe in nastopa profesure v Ljubljani. Delovno razmerje z zagrebško teološko fakulteto je prekinil 5. junija 1920, naslednji dan, 6. junija, pa je nastopil službo na Teološki fakulteti v Ljubljani. (ATF, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjanske državne službe)

sko leto 1920/1921. S seznama je jasno razvidno, da je mesto profesorja vzhodnega bogoslovja izpraznjeno (AKBF, Bogoslovni fakultet). Za Grivcem je vzhodno bogoslovje v Zagrebu dolga leta predaval dr. Janko Šimrak (Oberški 1963, 148).

3. Grivčevi spisi v hrvaščini

Ob upoštevanju bibliografije Franca Grivca, ki jo je pripravil Lojze Kovačič (2003) in velja za najpopolnejši seznam Grivčevih spisov, lahko ugotovimo, da je dr. Grivec objavil deset avtorskih člankov v hrvaščini.⁶ Dva prispevka sta v zagrebškem *Katoličkem listu* izšla pred njegovo profesuro v Zagrebu (1909 in 1918),⁷ šest člankov v *Katoličkem listu* datira v leto 1919, dva spisa pa je napisal v letih 1923 (objava v zagrebški reviji *Nova Evropa*) in 1925 (*Katolički list*).⁸

Grivec je v svojih hrvaških člankih posegal na tri temeljna področja. Na prvo področje sodijo njegovi ekumenski spisi o krščanski edinosti, ki se navdihujejo v liku in misli pravoslavnega ruskega filozofa Solovjova in v njegovi povezavi z zahodnim krščanstvom in z južnimi Slovani. V skladu z zgodovinskimi okoliščinami politične združitve južnih Slovanov po prvi svetovni vojni je v cerkveni edinosti po viziji Solovjova in v delovanju sv. Cirila in Metoda videl sredstvo za politično in družbeno slogo. S tem prvo področje prehaja v drugi vsebinski poudarek Grivčevih hrvaških spisov, v katerih cirilmetodijsko idejo edinosti navezuje na aktualne razmere. Tretje področje zavzemajo polemični članki, s katerimi dr. Grivec med svojo zagrebško profesuro v živahnem in izrazito apologetičnem tonu odgovarja hrvaškemu grškokatoliškemu teologu Juraju Paviću. Pri naši tematski obravnavi Grivčevih člankov bomo sledili tem trem omenjenim področjem.

3.1 Spisi o Solovjovu

Profesor Grivec se je za delo in osebnost ruskega misleca Vladimirja Solovjova začel zanimati že kot študent, velikemu Rusu pa se je nato posvečal skozi svoje celotno znanstveno delovanje. S posebno navdušenostjo je že v prvem obdobju akademske kariere študiral misel Solovjova o krščanski edinosti in njegovo vez z južnimi Slovani. Grivec je o Solovjovu neposredno pisal v svojih treh hrvaških člankih in jih objavil v *Katoličkem listu*. Prvi članek Strossmayer i Solovjev (1909) je kratkega obsega in piše o prijateljstvu med Solovjovom in djakovskim škofom Strossmayerjem. Pravo nasprotje pomeni drugi prispevek z naslovom Vladimir Sergejevič Solovjev (1918), ki je Grivčevo najdaljše hrvaško besedilo o Solovjovu

⁶ V prikazu Grivčevih člankov v hrvaščini se bomo omejili na objave, ki so bile izdane v zgodnejšem obdobju Grivčeve akademske kariere in so časovno blizu njegovemu službovanju v Zagrebu. Grivec je v svojem poznem obdobju, po letu 1952, v časopisu *Slovo*, ki ga je izdajal Staroslovanski inštitut v Zagrebu, objavil nekaj recenzij in jezikoslovnih znanstvenih člankov v slovenščini, ki jih v naši razpravi izpuščamo.

⁷ Obsežni članek o Vladimirju Sergejeviču Solovjovu iz leta 1918 je sestavljen iz treh delov in je bil objavljen v treh zaporednih številkah *Katoličkega lista*.

⁸ Vse Grivčeve članke v *Katoličkem listu* iz let 1918 in 1919 sem dobil na vpogled v Nacionalni in sveučilišni knjižnici u Zagrebu (NSK), preostale (1909, 1923 (*Nova Evropa*), 1925) pa v knjižnici jezuitske fakultete, Filozofski fakultet Družbe Isusove (FFDI); vsem zaposlenim se lepo zahvaljujem.

in ga je objavil v treh delih. Apologetska razprava Vladimir Solovjev i biskup Strossmayer (1925) je Grivčev najpoznejši članek v hrvaščini.

Dr. Grivec v svojih hrvaških spisih predstavlja ekumenski nauk Solovjova, ki ga uporabi kot popoln model za graditev edinosti med vzhodnim in zahodnim krščanstvom. Grivčevi pogledi na ekumenizem se tako ujemajo z izhodišči Solovjova, da je pogosto težko razločevati med idejami obeh avtorjev. (Arko 2003, 207) Kljub vsemu pa se v ozadju Grivčevega strinjanja s Solovjovom zrcali tudi odsev njegovega lastnega nauka. Grivec je nauk Solovjova sprejel z vsem žarom zaradi »kato-liškosti« Solovjova, ki je gojil simpatije do zahodnega krščanstva in do rimskega papeštva. V svojih hrvaških spisih je dokaj izčrpno orisal nekatere glavne postavke teologije Solovjova. Solovjov je do spoznanja o prvenstvu rimskega papeža v Cerkvi prišel prek osebnega študija teologije in zgodovine krščanstva. Poglobljal se je v Sveto pismo, v spise cerkvenih očetov, v nauk koncilov in v cerkveno zgodovino. Grivec posebej poudari, da je veliki intelektualec Solovjov Sveto pismo študiral v hebrejskem in v grškem izvirniku, cerkvene očete pa v grščini in v latinščini. (1925, 32) S tem je zagotovo prišel do pravih uvidov. Solovjov je razvil dve ključni ideji, ki sta ga vodili k zedinjenju s katolištvom: bogočloveškost in svobodna teokracija.

V Kristusovi osebi čudovito sobivata dve naravi, božja in človeška. Vzhodna Cerkev je pod grškim vplivom vedno bolj poudarjala Kristusovo božjo naravo (nevidno, duhovno), na latinskem Zahodu pa je bil večji poudarek na Kristusovi človeški naravi (praktično, konkretno). Cerkev mora nadaljevati Kristusovo bogočloveškost, saj je Gospod v sebi harmonično spojil obe naravi. Iz osrednje ideje Solovjova, bogočloveškosti, sledi logični sklep, da je potrebno zedinjenje vzhodne in zahodne Cerkve, edinost božje in človeške sestavine. (30) Iz študija zgodovine je spoznal, da za razkol ni kriva le katoliška Cerkev in da so goreči ruski slavofili narobe razumeli razkol. Menil je, da je razkol velik greh in nesreča Bizanca in da je Rusija poklicana k odkupitvi od tega greha in k pomiritvi med Vzhodom in Zahodom. (30–31)⁹ Posebno odgovornost pri delu za edinost z Zahodom je Solovjov pripisal Rusiji, saj naj bi bila to zaradi zgodovinsko ohranjene ruske pobožnosti in politične moči konservativne ruske monarhije njena zgodovinska poklicanost (Malmenvall 2015, 348). Cerkveni razkol je v nasprotju z bogočloveškostjo in z božjo voljo. Grivec je ideji bogočloveškosti in vseobsežnosti Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa sledil v vseh spisih Solovjova.

Solovjov je razvil dopolnjujočo idejo teokracije in na podlagi zgodovinsko-teološkega študija spoznal pravilnost rimskega primata. Če je sedanje življenje usmerjeno v večnost, potem se mora tudi vse svetno in človeško podrediti Bogu in njegovi volji. Grivec v tem smislu povsem opravičuje katoliško (sholastično) usmeritev srednjega veka na Zahodu, ko so se vse družbene in posameznikove sile podrejele verskim načelom. Ker pa je Bog ljubezen in deluje svobodno, mora tudi človek kot svobodno bitje sebe in vse svoje delovanje svobodno podrediti Bogu. To se mora zgoditi po

⁹ Po mnenju Solovjova kristjani slovanskih narodov niso nikoli odpadli od edinosti s katoliško Cerkvijo, saj je véliki razkol zadel le bizantinsko Cerkev v Konstantinoplu in ne ruske pravoslavne Cerkve (Herbigny 1918, 29).

vesoljni Cerкви, ki odseva božjo voljo in se ji bo zato uklonila tudi državna oblast. To je svobodna krščanska teokracija, saj Bog ne vsiljuje svojega vladarstva, ampak se mora človek zanj sam odločiti. Grivec nadalje razgrinja vizijo Solovjova in zapiše, da bo v svobodni božje-človeški zvezi vrhovni zastopnik državne oblasti ruski car, ki bo podrejen rimskemu papežu kot sin očetu, oba skupaj pa božji volji. Božje ljudstvo bi bilo tako pokorno duhovni in svetni oblasti. (1918b, 441)

Grivec je svoje argumentiranje primata resda gradil na podobi Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, v katerem je videl božjo in človeško stvarnost in jo na poseben način istovetil s hierarhično cerkveno ureditvijo, po kateri Kristus kot glava Cerkve izvršuje svojo oblast; pri tem se je lahko približal tudi pravoslavni nauku (Kovačič 1983, 148; 159). V dialogu z vzhodno Cerkvijo je rad poudarjal, da prvenstvo rimskega papeža do razkola ni pomenilo nobenih težav in da pravzaprav govorimo o skupni dediščini (Turnšek 2003, 121). Ruski narod je sprejel vero iz Bizanca pred razdorom edinosti in uradno razkola ni bilo nikoli. Pravoslavno Cerkev utemeljuje prvih sedem koncilov, ki so potekali vsi pred razkolom in so priznavali papeški primat, zato so vsa dogmatična oporekanja proti katoliški Cerкви pravzaprav le zasebna razmišljanja posameznih teologov. (Grivec 1918b, 442; Arko 2003, 206) Grivec rad zapiše mnenje Solovjova, da celo dodatek *Filioque* v veroizpovedi ne sme biti sporen, saj ne nasprotuje stanju pred razkolom in nekdanji edinosti (1918b, 442).

Zagotovo je bil Grivec predstavnik teološkega jezika svojega časa in svoje mnenje pogosto izraža v izrazito apologetičnem tonu, kot zastopnik katoliške Cerkve. Tudi če se odločno zavzema za rimsko cerkveno oblast nad vsem (krščanskim) svetom, ne zahteva »prestopanja« vernikov vzhodnih Cerkv v katoliško Cerkev. Niti vprašanje hierarhije niti vzhodna liturgija ne sme biti ovira za zedinjenje. Videli smo že, kako Grivec upravičuje papeški primat, pri vprašanju obredja pa tudi tolažilno pripoveduje, da ne sme biti bojazni. S katoliško Cerkvijo so že zedinjene nekatere vzhodne Cerkve, ki ohranjajo svoja obredja, saj morajo biti v katoliški Cerкви združene vse vzhodne in zahodne Cerkve in lahko v njej vsak narod ohrani svojo cerkveno identiteto. (256) Vzhodnih Cerkv ne smemo obravnavati z isto misijonsko metodo kakor »pogane«, ampak je treba izkazati spoštovanje do vzhodnih kristjanov, kakor je to pokazal Solovjov. Pravo pot za sodobni čas je Grivec videl v delovanju Apostolstva sv. Cirila in Metoda, ki je v Velehradu organiziralo letna srečanja za edinost med Vzhodom in Zahodom. (1918c, 454) Grivec je verjel, da se je dela za edinost treba lotiti molitveno in študijsko, s preučevanjem krščanskih Cerkv (Arko 2003, 211). Razberemo lahko, da bi po Grivčevem gledanju (ruska) pravoslavna Cerkev ob zedinjenju z Rimom dobila uniatski status, saj bi ji papež dopustil vzhodni obred in cerkveno avtonomijo. O takšni možnosti je na podlagi dopisovanja s Solovjovom razmišljal Strossmayer in o tem pisal cerkvenim oblastem. (Grivec 1909, 129) Solovjov cerkvene edinosti ni videl v zapustitvi pravoslavne Cerkve, ampak v sobivanju obeh Cerkv znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa (Malmenvall 2015, 349).

Grivec je v svojem zagrebškem članku leta 1925 obžaloval tedanje stanje v Rusiji, kjer je ugled Solovjova zaradi posledic revolucionarnega preobrata v zadnjih letih nazadoval. Ruski cerkveni predstavniki radikalnih pravoslavnih nazorov sredi

težkih razmer v domovini niso imeli posluha za glasnika krščanske edinosti. Tudi verni ruski intelektualci v izseljenstvu so se zaradi zaskrbljenosti za prihodnost ruskega pravoslavja ogibali njegovih idej. Ni znanstveno niti domoljubno, da slavofili odrivajo Solovjova, čeprav je sam izšel iz tega gibanja. (1925, 29; 34) Zedinitvene napore Solovjova morajo na poseben način nadaljevati slovanski narodi, posebno katoliški Slovani (32). Grivec s ponosom poudari povezavo Solovjova z našim prostorom in posebno s Hrvati, saj se je ruski filozof prek zgodovinarja Račkega spoznal s škofom Strossmayerjem, s katerim sta delila skupne poglede na zedinjenje katoliške in ruske pravoslavne Cerkve. Grivec apologetično zavrača očitke o tem, da je Solovjov svoje zelo »katoliške« poglede na edinost prevzel od Strossmayerja. Grivec meni, da z neupoštevanjem idej Solovjova sploh ni mogoče delati za edinost. Jugoslovani potrebujejo preveden življenjepis Solovjova (prevod d'Herbignyjevega dela),¹⁰ saj se takšen prerok v naših »ozkih balkanskih dolinah« ne bo nikoli rodil. (1918a, 454) To posebno nalogo naloži Hrvatom, ki so s Srbi zedinjeni v jeziku in tako pomenijo središče južnega slovanstva, nekoč pa so Solovjova tudi sprejeli medse. Če tega ne bodo storili, ne razumejo svojega zgodovinskega poslanstva. S primernim prevodom pa bi se ljudem približal lik Solovjova in s tem »bomo morda vendar nekoč doživeli, da ideje Solovjova zavladajo vsem srcem in umom od Triglava do Carigrada« (455). Sam Grivec je v svojem življenju objavil mnogo člankov in študij, s katerimi je naš prostor spoznaval s Solovjovom. Njegov življenjepis in izbrane spise je Grivec izdal v *Zborniku Teološke fakultete* leta 1959.

Grivec v svojih spisih vse pozornosti ne posveča le filozofiji in teologiji Solovjova, ampak ga zanimajo tudi njegove osebne kreposti. Zanimivo je, koliko prostora je namenil hvalospevu ruskega učenjaka. V njem vidi velikega človeka, ki z neskaljeno osebnostno držo potrjuje svoj nauk. Solovjov se je povsem razlikoval od običajnih smrtnikov, v sebi je harmonično združil telesno šibkost in duhovno moč. Njegove čudovite oči so bile uprte v višji svet, prav vse v njem je bilo nekako nadzemsko in duhovno. Bil je preprost in dobrohoten kakor nedolžno dete, tujec na zemlji, romar, ki zasleduje večni Jeruzalem. Nikoli se ni oklenil denarja, ampak je vsakršno imetje razdal ubogim. Stradal in prezebal je, da je le lahko nahrnil in ogrel siromake. Končno Grivec pride do sklepa, da je bil Solovjov utelešena dobrot. Po pričevanju nekdanjih študentov visokošolska predavanja Solovjova niso bila poučevanje, ampak preroško oznanilo. (430) Solovjova po njegovem poslanstvu, izvirnosti in odločnem približevanju Rimu imenuje celo »ruski Newman« (1918b, 442; 1918c, 454). Grivec povzame še pričevanje francoskega diplomata in orientalista de Vogüéja, ki se je s Solovjovom srečal med študijem v Egiptu in ga je zaradi telesnega trpljenja in velike ljubezni oklical za slovanskega Kristusa (1918a, 430).

3.2 Spisi o poslanstvu katoliških južnih Slovanov pri delu za edinost kristjanov

Grivec je v novi politični stvarnosti po prvi svetovni vojni videl veliko priložnost za delo v smeri zблиževanja med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, pri tem pa naj bi

¹⁰ Francoski jezuit Michel d'Herbigny je leta 1911 izdal knjigo *Vladimir Solovjov: ruski Newman*.

imeli posebno poslanstvo katoliški Slovani. Njegove nazore je možno razbrati iz spisov, ki jih je objavljala v tem času. O zgodovinski priložnosti za zedinjenje piše v člankih *Katoliškega lista*. V razpravi *Je li crkveno sjedinjenje moguće?* (1919) se ozira na možnosti zedinjenja katoličanov in pravoslavnikov in na dotedanje poskuse in poudari ugodnost sedanjega trenutka.¹¹ V članku *Sv. Ćiril i Metod* (1919) se Grivec po vzoru svetih bratov zavzema za uvedbo slovanskega bogoslužja med jugoslovanske katoličane, da bi se tudi tako vzpostavljala edinost na Balkanu. Grivčev prispevek *Slavensko bogoslužje rimskoga obreda* (1919) obravnava pomen slovanskega bogoslužja za južne Slovence in priporoča cirilsko transkripcijo glagolskega bogoslužja za hrvaške in za slovenske katoličane; s tem bi naredili korak v smeri ekumenskega zблиževanja s pravoslavnicimi kristjani. Grivec je objavil še članek o sodobnih verskih in narodnostnih vprašanjih. V zagrebški reviji *Nova Evropa* je izšel njegov članek *Katolički vjerski problem u Jugoslaviji* (1923), ki je napisan v cirilici.

Grivčeva začetna idealistična pričakovanja o verskem in družbenem blagostanju v Kraljevini SHS so se v letih po njenem nastanku srečala z realnejšimi obrisi nove države. Njegovim temeljnim izhodiščem in pogledom na razmere v novi politični tvorbi, ki je sploh prvič v zgodovini združevala katoliško in pravoslavno Cerkev ter njune vernike v približno enakem številu, lahko najlepše sledimo v članku *Katolički vjerski problem u Jugoslaviji* (1923), v katerem Grivec izraža svoje misli glede katoličanom neprijaznega uradovanja v praksi. (Dolinar 1993, 252) Članek se uvršča v prvo obdobje izhajanja *Nove Evrope*, ko se je v časopisu veliko razpravljalo o problemih realizacije jugoslovanske ideje in iskanja njene podobe v sobivanju različnih narodov in ver (Nećak 1992, 94). Grivec v svojem spisu poudari ukoreninjenost katoliške pripadnosti v hrvaškem in v slovenskem narodu in prispevek katoliških veljakov pri ustanovitvi skupne države. Seveda so trdno verjeli, da nova država ne bo nikakor ovirala svobodnega delovanja katoliške Cerkve, za glavni cilj pa so si postavili prijateljsko zблиževanje s pravoslavnicim srbskim narodom. (Grivec 1923, 244)

Grivec zatrjuje, da je slovensko katoliško kmečko prebivalstvo v kraljevini vdano svoji veri in njihovega prepričanja ne more nihče omajati. Če bi se izzval kulturni boj, bo katoliško ljudstvo branilo, kar mu je sveto. (245) V tistem času je jugoslovanska politika delovala v smeri jugoslovanskega integralizma, to pa je spodbudilo zahteve po »nacionalizaciji« katoliške Cerkve v Jugoslaviji v smislu nekakšne narodne Cerkve. V tem naj bi se približala pravoslavnicim Cerkvim in njenemu zgledu sožitja v odnosu med Cerkvijo in državo. Rešitev »nacionaliziranja« katoliške Cerkve in njenega preraščanja v jugoslovansko narodno Cerkev so nekateri pravoslavnicim krogi videli kar v njenem stapljanju s srbsko pravoslavnicim Cerkvijo. Grivca je posebej zmotil zgled s Češkoslovaške, kamor je srbska cerkvena hierarhija po prvi svetovni vojni poslala škofa Dositeja Vasića, da bi pridobil vernike, ki so zapuščali katoliško Cerkev, in vzpostavil cerkvene strukture srbske pravoslavnicim Cerkve. Prepričan je bil, da takšen način odtegotanja nezadovoljnih katoličanov ni v korist prijateljskim odnosom med katoličani in pravoslavnicimi in vzbuja dvome v centra-

¹¹ V vsebino članka *Je li crkveno sjedinjenje moguće?* sem imel omejen vpogled, saj sta mi bili zaradi slabše ohranjenega izvoda na voljo le dve strani.

listično-unitaristično srbsko vlado, posebno pa tovrstna praksa ni bila v skladu z Grivčevo idejo o krščanski edinosti in o graditvi mostu med katoličani in pravoslavnimi. Zavedni jugoslovanski katoličani so razvijanje takšne ideje narodne Cerkve razumeli kot izzivanje. (245–246)¹²

Grivec želi v članku v *Novi Evropi* poudariti, da so dobri odnosi med katoliško in pravoslavno stranjo ključni za državno blaginjo in za krščansko edinstvo. V svojem spisu je poudaril svoja stališča o katoliškem ekumenizmu in o bratskem približevanju slovanskemu krščanskemu Vzhodu. Grivec je v duhu svoje ekumenske misli, ki je bila v veliki meri obrnjena na Vzhod, verjel v spravo med krščanskim Vzhodom in Zahodom. (Janežič 2003, 192; Grivec 1919a; 255) Treba je presegati razlike, ki kristjanov ne smejo nadalje razdvajati, ampak naj se vedno ozirajo k skupni duhovni dediščini (Kovačič 1983, 95). Grivec nasproti zgledom srbske Cerkve in politike, ki jih je poprej obsodil, predlaga korake, ki bi mnogo ugodneje uresničevali jugoslovansko identiteto katoliške Cerkve in tako prispevali k njenemu »nacionaliziranju«. Apostolat edinosti južnoslovanskih katoličanov je videl predvsem na dveh področjih.

Prvo področje je jezikovno približevanje v bogoslužju. Grivec je v tistem času spodbujal uvedbo slovanskega bogoslužja rimskega obreda za vse katoliške južne Slovane. V spisih večkrat omenja uradno prošnjo jugoslovanskih katoliških škofov, ki so jo poslali v Rim in se sklicevali na sv. Cirila in Metoda. Čeprav njihova prošnja ni bila nikoli uresničena, se je o vpeljavi starega slovanskega bogoslužja veliko pisalo. V zvezi s tem se je razpravljalo o načinu transkripcije glagolskega bogoslužja, ki je bilo v uporabi ponekod na Hrvaškem. Glagoljaške bogoslužne knjige so bile potrebne posodobljene izdaje, Grivec pa se je zavzel za njihovo transkripcijo v cirilico in ne v latinico. Menil je, da je uporaba cirilice v bogoslužnih knjigah najprimernejša s kulturnega in s cerkvenega vidika. Vprašanja se ne sme reševati politično, kakor so to želeli storiti nekateri hrvaški intelektualci, čeprav so sami isto očitali Grivcu. Vprašanje se mora reševati znanstveno in teološko. Filološke razprave se študija staroslovanskega jezika lotevajo na temelju cirilske transkripcije, zato bi latinska transkripcija škodila teološki znanosti in tu nima svojega mesta, saj je staro slovansko bogoslužje starodavni privilegij in se je ohranilo v cirilici in v glagolici. Cerkev ne dovoljuje bogoslužja v narodnih jezikih in lahko pri vprašanju staroslovanskega bogoslužja daje na izbiro le cirilico in glagolico. Grivec pravi, da cirilici nasprotujejo le tisti, ki ne obvladajo cerkvene cirilice, in nekateri Hrvatje iz političnih razlogov. (1919č, 376) Na ugovore o stapljanju katolištva z vzhodno Cerkvijo in o zahtevnosti uporabe cirilice za mnoge hrvaške in slovenske duhovnike ob morebitni uvedbi bogoslužnih besedil v cirilici je Grivec odločno odgovoril. Katoliške vzhodne Cerkve in »nezedinjeni« pravoslavni v liturgiji uporabljajo cirilico. Zakaj bi se osamili od grškokatoličanov in ne ponudili roke vzhodnim kristjanom v znamenje zблиževanja v tako preprosti stvari? Žrtev, ki se pričakuje od duhovnikov, je dokaj majhna. Duhovniški stan ni stanje udobja, ampak žrtve. Za mnoge duhovnike pa cirilica ne bi bila niti žrtev. (375–376) Grivec je slovansko

¹² Znanih je še več takšnih primerov pravoslavnega prozelitizma v tistem času (Škafar 2003, 222–223).

bogoslužje rad predstavljal kot znamenje edinosti, saj sta njegova začetnika sv. Ciril in Metod delovala v času pred razkolom. Slovansko bogoslužje so podpirali tisti rimski papeži, ki so delali za edinost, slovansko bogoslužje pa so pozneje prevzeli tudi Rusi, ki sledijo bizantinskemu krščanstvu. (1919c, 350–351) Sam je več let predaval staro cerkveno slovanščino na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Drugo področje graditve jugoslovanskega ekumenskega katolištva Grivec pripisuje vlogi teoloških fakultet in znanosti. Znano je Grivčevo mnenje, da mora ljubljanska teološka fakulteta tudi s preučevanjem vzhodnih vprašanj povezovati vzhodno in zahodno teologijo. (Miklavčič in Smolik 1969, 569) Katolištvo bo lahko postajalo bolj »jugoslovansko«, če se mu bo dopustilo, svobodno razvijati teološko znanost. V tem oziru pravi, da mora teologija v posameznem narodu dobiti svoj lastni značaj, ki ga oblikujejo kultura, zgodovina in politično ozračje. Takšno poslanstvo opravljata teološki fakulteti v Zagrebu in v Ljubljani, ki moreta z nemotnim razvojem jugoslovanske teološke misli ugodno vplivati na zблиževanje s pravoslavno Cerkvijo in graditi resnično slovansko vzajemnost. Kakor ima namreč pravoslavje bizantinske vplive, ki za vzhodno krščanstvo niso nujno potrebni, ima podobno tudi katolištvo mnogo germanskih in romanskih potez, ki ne sodijo k bistvu katolištva. Le samostojna slovanska pravoslavna in katoliška teologija lahko uspešno opravi svojo nalogo krščanske edinosti in koristno prispeva k blaginji evropske kulture. (1923, 246) V ta namen se naj čimbolj poenoti tudi znanstveni jezik, ki bo močno pod vplivom srbohrvaščine; pri tem je Grivec sledil večinskemu prepričanju takratnih slovenskih izobražencev (Dolinar 1993, 252).

V ekumenski želji se Grivec pridruži mnenju Solovjova in kot glavni pogoj za napredovanje v rasti krščanske edinosti v skupni državi navede svobodo razpravljanja. Solovjov je sam čutil težo cenzure in zaprtosti za dialog med svojimi rojaki, Grivec pa neposredno po koncu prve svetovne vojne ugotavlja, da se v Jugoslaviji (tudi zaradi politične motiviranosti) celo spodbuja razprava o cerkveni edinosti. (1919a, 256)

3.3 Polemični spisi

Delo dr. Grivca je bilo verjetno tudi zaradi njegove profesure v Zagrebu opaženo med hrvaškimi izobraženci. V treh člankih, objavljenih v *Katoliškem listu* med Grivčevim službovanjem v Zagrebu, lahko sledimo njegovim odgovorom hrvaškemu teologu Juraju Paviću, ki je Grivca očitno izzval z nekaterimi pripombami glede njegove aktualne knjige *Pravoslavje*, izdane v Ljubljani leta 1918. Prvi Grivčev članek na to temo ima naslov *Opaske o istočnom crkvenom pitanju* (julij 1919), drugi je *Odgovor g. J. Paviću* (september 1919), tretji pa *Stvarna kritika g. Pavića* (november 1919). Njuna nekajmesečna akademska razprava v *Katoliškem listu* se je zapletala v ponavljajoče se argumentacije in končno prešla v »neakademsko osebno polemiko« (Grivec 1919e, 559).

Pavić je bil teolog mlajše generacije, rojen leta 1890 v grškokatoliški družini. (Vzhodno) teologijo je študiral v Lvovu, v Fribourgu in na Bizantološkem inštitutu v Münchnu in doktoriral na Teološki fakulteti v Zagrebu. Prav na Pavićevo pobudo

je bila v Zagrebu ustanovljena katedra za vzhodno teologijo. Njen prvi predstavnik je bil Grivec, nato Šimrak, za njim pa je vzhodno bogoslovje od leta 1944 dalje poučeval Pavić. (Oberški 1963, 148–149)

Grivec v svojem prvem odgovoru zapiše, da želi Pavić v knjigi *Pravoslavje* najti več odgovorov, kakor jih je delo zmožno dati. Pavićev glavni očitke je namenjen Grivčevemu navajanju Solovjova in njegovi zgodovinski presoji vloge pravoslavne Cerkve pri velikem cerkvenem razkolu. Pavić meni, da Solovjov ni zgodovinar in so zato njegove zgodovinske ugotovitve nezadostne oziroma slabe. Grivec zagovarja Solovjova in pravi, da Solovjov res ni pisal zgodovinskih razprav v ožjem pomenu, a je vselej natančno preštudiral zgodovinska dejstva pri njihovih izviri. Pavić naj bi navedek Solovjova iz *Pravoslavja* vzel iz konteksta in ga narobe razlagal, Grivec pa mu očita, da spise Solovjova na splošno slabo pozna. Grivec navede mnoge zgodovinske in filozofske zasluge Solovjova, ki je bil sprva cenjen tudi v Rusiji, a so bili njegovi uvidi nato zavrženi zaradi osebnega nagibanja h katolištvu. Tako velik poznavalec zgodovine filozofije in teologije zagotovo lahko presoja naravo pravoslavne Cerkve. Pavić nasproti Solovjovu rad omenja nemškega katoliškega teologa Alberta Ehrharda, za katerega pa Grivec večkrat poudari, da zanesljivo ni največji poznavalec vzhodne Cerkve.¹³ Njegovo področje je bila bizantinska teologija do 15. stoletja. Marsikateri pisatelji so bili tedaj še pomirljivega duha, to pa po Grivčevem mnenju ne pomeni več pogledov »današnjega« pravoslavja. (1919b, 342–343)

Zelo podobna sta tudi preostala dva članka, ki nakazujeta, da sta se oba pisatelja zapletala v neskončna dokazovanja z nekoliko tršim besednjakom. Grivec je svoj septembrski odgovor začel z opazko o Pavićevem nepoznavanju literature in predmeta razprave. Grivca so na Pavićev članek opozorili celo njegovi zagrebški slušatelji in ga spodbudili k novemu odgovoru. Grivec se spet zaustavi pri obrambi Solovjova in pravi, da bi trditev, ki Solovjova označuje za slabega zgodovinarja, pričakoval kvečjemu od kakega pristranskega ruskega nasprotnika cerkvene edinstvi, resni tuji avtorji pa mu priznavajo zmožnosti tudi na tem področju. Paviću nato spet očita precenjevanje Ehrharda, ki ni avtoriteta pri poznavanju grške Cerkve. Zanimiva je še Grivčeva tožba, ko izrazi svoje začudenje, da ga Pavić naziva kot profesorja apologetike. V tem vidi prikrito trditev, da Grivec zato, ker je »apologet«, ne more verodostojno presojati zgodovine vzhodne Cerkve. Pri tem je Pavić dokazal, da premalo pozna in ceni tudi katoliško teologijo. (1919d, 459–460) Zadnji odgovor je Grivec napisal v novembru. V njem večinoma ponavlja prejšnje argumente in se odziva na nekatere zbadljivke. Paviću očita razne terminološke in strokovne pomanjkljivosti, ki naj bi bile tudi posledica napačnih nazorov münchenske šole; tam je namreč Pavić obiskoval bizantinski seminar, ki ni bil teološki, ampak filološko-zgodovinski. (1919e, 560) Grivec je bil pripravljen odgovoriti na vsakršno obtožbo, naj je zadevala njegovo strokovno delo ali pa osebnostne značilnosti.

¹³ Verjetno dr. Grivec ni imel najboljšega mnenja o Ehrhardu tudi zaradi idejnih tokov, ki so nanj vplivali med študijem v Innsbrucku. Tam so se namreč z nemškimi modernisti, med katere je sodil tudi zmernejši Ehrhard, zapletali v ostra teološka obračunavanja (Benedik 2003, 8).

4. Sklep

Ob pogledu na potek Grivčeve zagrebške zgodbe lahko izluščimo nekaj sklepov. Dr. Grivec je bil v tistem času že uveljavljen kot strokovnjak za vzhodno bogoslovje, zato ga je zagrebška teološka fakulteta želela pridobiti v svoje vrste (Benedik 2003, 14). Čeprav so se prvi stiki z Zagrebom vzpostavili že ob koncu leta 1918, je bil Grivec na profesorsko mesto imenovan šele marca 1919. V oči sili vzporednica z marčevskim odlokom o ustanovitvi ljubljanske univerze in teološke fakultete. Verjetno gre tedanje imenovanje v Zagrebu pripisati tudi iznajdljivosti tamkajšnje teološke fakultete, ki kaže na željo po pravočasni pridobitvi teološkega strokovnjaka. Nadalje lahko v dejstvu, da bi bil skoraj izvoljen za dekana, vidimo naklonjenost, ki jo je Grivec užival med profesorskimi kolegi v Zagrebu. Pomenljivo je, da je razmeroma mladi slovenski profesor po tako kratkem delovanju v Zagrebu že prišel v ožji izbor volitev. Nazadnje je bil Grivec povabljen na Teološko fakulteto v Ljubljani, ki je opravljala zadnje priprave na začetek delovanja in pri svojem povabilu pričakovala, da bo slovenski profesor sprejel delo na domači slovenski univerzi; to se je po nekoliko zamudnih postopkih tudi zgodilo.

V svoji zgodnejši akademski karieri je Grivec objavil tudi nekaj člankov v hrvaščini, največ prav med svojim bivanjem v Zagrebu. Njegovi spisi kažejo široko poznavanje vzhodnega krščanstva in razodevajo ekumensko pripravljeno za obnovo izgubljene edinosti, čeprav pri tem njegova drža morda še ni ekumenska v njenem širšem pomenu današnjega časa. Trudil se je za uveljavitev ekumenske misli ruskega filozofa Solovjova, ki je zgodovinsko ogledalo nastavljal predvsem vzhodni Cerkvi in Rusijo klical k popravitvi škode in k zedinjenju z Rimom. Grivec je s svojim delom pritegnil pozornost strokovne javnosti in je bil v akademskem dopisovanju pripravljen braniti svoj ugled in stališča, da bi mogla povsem zasijati resnica, ki jo je vedno zasledoval.

Kratice

AKBF – Arhiv Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu.

ATF – Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani.

KL – *Katolički list* (Zagreb).

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

Reference

Arhivski viri

AKBF, Curriculum vitae, Spisi 1918, št. 201.

AKBF, P. T. rektoratu sveučilišta u Zagrebu, Spisi 1918, št. 201.

AKBF, Kvalifikacija vseučilišnih profesorjev, Spisi 1919, št. 97.

AKBF, Poziv gg. profesorima, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Zapisnik šeste redovite sjednice prof. zbora, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Zapisnik sedme redovite sjednice prof. zbora, Spisi 1919, št. 135.

AKBF, Red ispita, Spisi 1919, št. 135.

- AKBF**, Dovoljenje za dopust dr. Grivca do konca januarja 1920, Spisi 1919.
- AKBF**, Poverjeništvu za prosveto in bogoštovlje v Zagrebu, Spisi 1920, št. 264.
- AKBF**, Dekanatu bogoslovnog fakulteta u Zagrebu na znanje, Spisi 1920, št. 255.
- AKBF**, Bogoslovni fakultet, Spisi 1920, št. 317.
- ATF**, Dekret o postavitvi, 1919, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Potrdilo o prisegi, 1919, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Imenovanje dr. Grivca na TF UL, 1920, Predavatelji, Franc Grivec.
- ATF**, Uslužbeni list, XVII Tok celokupne gradjan-ske državne službe, Predavatelji, Franc Grivec.
- NŠAL**, Imenovanje dr. Fr. Grivca za profesorja, ŠAL/SP 5, š.k. 276, mapa 1920.

Druge reference

- Arko, Alenka**. 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Škulj 2003, 195–212.
- Benedik, Metod**. 2003. Franc Grivec – profesor. V: Škulj 2003, 7–25.
- Ciperle, Jože**. 2009. Univerzitetni teološki študij skozi stoletja in ustanovitev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. V: Kolar 2009, 17–35.
- Dekleva, Tatjana**. 2008. Teološka fakulteta Ljubljanske univerze. V: *Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani skozi čas in prostor*, 30–44. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Dolar, France**. 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–264.
- Grivec, Franc**. 1925. Vladimir Solovjev i biskup Strossmayer. *Katolički list*, št. 3, 22. januar.
- . 1923. Katolički vjerski problem u Jugoslaviji. *Nova Evropa*, št. 8–9.
- . 1919a. Je li crkveno sjedinjenje moguće? *Katolički list*, št. 22, 29. maj.
- . 1919b. Opaske o istočnom crkvenom pitanju. *Katolički list*, št. 29, 17. julij.
- . 1919c. Sv. Ćiril i Metod. *Katolički list*, št. 30, 24. julij.
- . 1919č. Slavensko bogoslužje rimskoga obreda. *Katolički list*, št. 32, 7. avgust.
- . 1919d. Odgovor g. J. Paviću. *Katolički list*, št. 39, 25. september.
- . 1919e. Stvarna kritika g. Pavića. *Katolički list*, št. 47, 20. november.
- . 1918a. Vladimir Sergejević Solovjev. *Katolički list*, št. 38, 19. september.
- . 1918b. Vladimir Sergejević Solovjev (Nastavak). *Katolički list*, št. 39, 26. september.
- . 1918c. Vladimir Sergejević Solovjev (Svršetak). *Katolički list*, št. 40, 3. oktober.
- . 1909. Strossmayer i Solovjev. *Katolički list*, št. 11, 18. marec.
- Herbigny, Michel d'**. 1918. *Vladimir Soloviev: A Russian Newman, 1853–1900*. Prev. A. N. Buchanan. London: R&T Washbourne.
- Kolar, Bogdan, ur.** 2009. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kolar, Bogdan**. 2009. Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. V: Kolar 2009, 58–75.
- Kovačič, Lojze**. 2003. Grivčeva bibliografija. V: Škulj 2003, 39–68.
- . 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Malmenvall, Simon**. 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Miklavčič, Maks, in Marijan Smolik**. 1969. Teološka fakulteta. V: Modic 1969, 567–573.
- Mikuž, Metod**. 1969. Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945. V: Modic 1969, 53–92.
- Modic, Roman, ur.** 1969. *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani: 1919–1969*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Mrkonjić, Tomislav**. 1981. Ivan Bujanović: Prinosi za životopis teologa Ivana Bujanovića (1852–1927). *Bogoslovna smotra* 51, št. 1:66–87.
- Nečak, Dušan**. 1992. Revija »Nova Evropa« in Slovenci. *Zgodovinski časopis* 46, št. 1:93–108.
- Oberški, Janko**. 1963. Dr. Juraj Pavić. *Bogoslovna smotra* 33, št. 2:148–150.
- Škulj, Edo, ur.** 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko**. 2003. Grivec – poznavalec srbskega pravoslavlja. V: Škulj 2003, 213–230.
- Turnšek, Marjan**. 2003. Grivec in Petrovo prvenstvo. V: Škulj 2003, 117–125.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,943–956

UDK/UDC: 271.2-72-1

Besedilo prejeto/Received: 02/2018; Sprejeto/Accepted: 02/2018

Simon Malmenvall

Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca¹

Povzetek: V članku je analizirana recepcija ekleziologije ruskega filozofa in teologa Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900), kakor se kaže v delih slovenskega teologa in zgodovinarja Franca Grivca (1878–1963). Analiza zajema izbrana reprezentativna dela o Solovjovu, ki jih je Grivec pisal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Avtor članka zagovarja stališče, da je Grivčevo recepcijo ekleziologije Solovjova mogoče strniti v naslednje ugotovitve: 1. Solovjov tvori eno od štirih nosilnih tem Grivčevega raziskovanja – poleg (splošne) ekleziologije, teologije in zgodovine vzhodnokrščanskih Cerkev in cirilmetodijskega vprašanja oziroma srednjeveške slovanske religiozne kulture; 2. Grivec pri preučevanju Solovjova obravnava predvsem njegovo ekleziologijo; 3. Grivec ekleziologijo Solovjova razlaga in vrednoti v luči prizadevanja za (ponovno) edinost kristjanov v eni, vesoljni (katoliški) Cerkev.

Ključne besede: ekleziologija, Vladimir Solovjov, Franc Grivec, ruska teologija, katoliško-pravoslavni odnosi, edinost kristjanov

Abstract: **Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franc Grivec**

In this article the reception of ecclesiology of the Russian philosopher and theologian Vladimir Sergejevich Solovyov (1853–1900) is analysed, as found in the works of the Slovene theologian and historian Franc Grivec (1878–1963). The analysis brings forth the chosen representative works on Solovyov written by Grivec during his entire academic career, from his early period at the beginning of the 20th century up to the late period at the beginning of the 1960s. The author of this article argues that the reception of Solovyov's ecclesiology by Grivec can be synthesized in the following findings: 1) Solovyov represents one of the four fundamental subjects studied by Grivec – together with (general) ecclesiology, theology and history of the East Christian Churches and the question concerning Cyril and Methodius, i.e. medieval Slavic religious culture; 2) in studying Solovyov, Grivec discusses primarily his ecclesiology; 3) Solovyov's

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije (P6–0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ecclesiology is explained and evaluated by Grivec in the light of the effort for the (renewed) unity among Christians within one universal (Catholic) Church.

Key words: ecclesiology, Vladimir Solovyov, Franc Grivec, Russian theology, Catholic-Orthodox relations, Christian unity

1. Uvod

Slovenski katoliški teolog in zgodovinar Franc Grivec (1878–1963), dolgoletni (1920–1963) profesor na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, se je s svojim tako kvalitativno kakor tudi kvantitativno bogatim znanstveno-publicističnim delom izkazal kot doslej največji slovenski mednarodno uveljavljeni strokovnjak za teme, povezane z eklezioologijo in z vzhodnim krščanstvom.² Sodeč po njegovi bibliografiji³ in sposobnosti združevanja različnih metodoloških okvirov, zlasti teoloških, zgodovinskih in filoloških (Zajc 2014, 199; 201), ga je skozi celotno akademsko udejstvovanje opredeljevalo zanimanje za štiri teme: 1. (splošna) eklezioologija; 2. teologija in zgodovina vzhodnokrščanskih Cerkva;⁴ 3. cirilmetodijsko vprašanje⁵ oziroma srednjeveška slovanska religiozna kultura; 4. teologija, v prvi vrsti eklezioologija ruskega filozofa, teologa in pesnika Vladimirja Solovjova (1853–1900).⁶

Izhajajoč iz dejstva, da preučevanje Solovjova tvori eno od nosilnih tem Grivčevega opusa, je ta članek zamišljen kot analiza Grivčeve recepcije eklezioologije omenjenega ruskega misleca. Analiza zajema izbrana reprezentativna dela o Solovjovu, ki jih je Grivec pisal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Izbrana reprezentativna dela so naslednja: Vladimir Sergejevič Solovjev (1917),⁷ Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev (1931), Solowjew, Wladimir (1937), Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva (1960) in odlomki iz druge izdaje monografije *Cerkev* (1943). Ta monografija pomeni Griv-

² Pregledni intelektualni biografiji Franca Grivca: Benedik 2003; Dolinar 1993.

³ Doslej najpopolnejša bibliografija Franca Grivca: Kovačič 2003.

⁴ Med pomembnejša Grivčeva dela o teologiji in zgodovini vzhodnokrščanskih Cerkva je mogoče šteti *Pravoslavje* (1918), *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju* (1921) in *Vzhodno bogoslovje* (1956).

⁵ Med pomembnejša Grivčeva dela o cirilmetodijskem vprašanju sodijo: *Zarja stare slovenske književnosti: frisinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda* (1942), Žitja Konstantina in Metoda (1951), *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven* (1960a) in »Ciril-metodijska ideja« (1962).

⁶ Pregledni intelektualni biografiji Vladimirja Solovjova: Vasilenko 2004, 54–101; D'Herbigny 1911. Pregled religiozne filozofije Solovjova: Müller 1956. Enega boljših pregledov misli Solovjova ponuja švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988) v drugem zvezku (1962, 647–716) svoje monumentalne študije o teologiji lepote.

⁷ Čeprav je Grivec znal rusko, se je pri poslovenjenem zapisu priimka »Solovjov« (rus. »Соловьѳв«, »Solov'ëv«) ravnal po nemškem zgledu (nem. »Solowjew«). Sodobna poslovenjena oblika »Solovjov« se od Grivčeve razlikuje v tem, da upošteva palatalizirani (mehčani) »e« (»ë«).

čevo prebojno delo na področju ekleziologije⁸ in obenem prvi pregled katoliškega nauka o Cerkvi v slovenskem jeziku.

2. Oris ekleziologije Solovjova

Teološko plat⁹ opusa Vladimirja Solovjova – v njem se kot najbolj poglobljeni ka-
žeta ekleziološki razpravi *Veliki spor in krščanska politika* (rus. Великий спор и
христианская политика, 1883) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (fr. *La Russie et l'Eglise
universelle*, rus. Россия и вселенская Церковь, 1889) – je smiselno umestiti v
okvir ruske neakademske laiške teologije, to je, v krog teologov, filozofov, publici-
stov in literatov, delujočih zunaj uradnega okvira Cerkve in njenih visokošolskih
(akademičnih) ustanov. Neakademski teologi po svoji primarni izobrazbi niso bili
niti teologi niti duhovniki, a so z ustvarjalnim obujanjem cerkvenega izročila in s
pogosto družbeno angažiranimi deli odločilno sooblikovali rusko pravoslavno ali
s pravoslavjem povezano teologijo sredine in druge polovice 19. stoletja in tako
pripomogli k utrditvi tega za Rusijo novega fenomena laiške teologije. Za nekate-
re ruske neakademske teologe je značilno tudi to, da so po smrti postali v doma-
čem in v mednarodnem okolju znani kot velika imena ruske klasične literature.
Med njimi je poleg Solovjova vredno omeniti vsaj še Alekseja Stepanoviča Homja-
kova (1804–1860), Nikolaja Vasiljeviča Gogolja (1809–1852) in Fjodorja Mihajlo-
viča Dostojevskega (1821–1881). (Hondzinskij 2017, 6–8; 13; 368–369)

Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj ves čas ostajal enak: poiskati celovitost
znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. V kontekstu is-
kanja celovitosti je posebno mesto zasedala želja po vnovični edinosti med vzho-
dnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne ali katoliške
Cerkve. Ekumenski naboj njegove misli¹⁰ izhaja iz dveh glavnih predpostavk. Prva

⁸ Grivec v svoji *Cerkvi* opozarja na takrat nekoliko zapostavljeno razsežnost Cerkve kot organizma, »Kri-
stusovega telesa«, na zemlji. Podoba (Kristusovega) telesa je prav v letu druge izdaje Grivčeve *Cerkve*
na ravni cerkvenega učiteljstva (znova) povzdignil papež Pij XII. (1939–1958), in to v svoji encikliki *My-
stici corporis Christi* (1943), še bolj pa se je ta podoba uveljavila v dogmatični konstituciji drugega vati-
kanskega koncila (1962–1965) o Cerkvi, *Lumen gentium* (1964). V tem pogledu lahko Grivec velja za
»predhodnika« drugega vatikanskega koncila. O primerjavi med Grivčevo ekleziologijo in ekleziologijo
drugega vatikanskega koncila: Dolenc 2003.

⁹ Meja med filozofijo in teologijo pri Solovjovu ni jasna. Leonid Ivanovič Vasilenko, strokovnjak za zgodo-
vino ruske religiozne filozofije, denimo, pojasnjuje (2004, 62–63; 367; 371), da misel Solovjova ni niko-
li postala teologija v ožjem pomenu besede, temveč je ostala »teologizirajoča filozofija«. Solovjov se
namreč v odnosu do pravoslavne Cerkve, ki ji je po krstu pripadal, ni nikoli zavezal k doktrinarni »čisto-
sti« svojih del – upošteva celovitost božjega razodetja, osvetljenega po cerkvenem izročilu –, temveč
je vanje vključeval veliko izvirnih, tudi necerkvenih prvin. Solovjov je pisal predvsem za izobraženo
(delno že sekularizirano) javnost in jo nagovarjal v filozofskem jeziku kot misleči kristjan z zapletenim
odnosom do Cerkve. Poleg tega Solovjov ni sprejemal ločevanja med filozofijo in teologijo, temveč je
zagovarjal oplajanje teoloških resnic z metafiziko in z znanostjo (in narobe). Hrepenel je po notranji in
zunanji obnovitvi Cerkve kot organizma verujočih, ki bi v ljubezni do Kristusa (Bogočloveka) poskušal
združiti celotno človeštvo. Na tej podlagi bi se morala Cerkev lotiti povezovanja in »krščanskega preo-
bražanja« različnih človekovih dejavnosti (politike, izobraževanja, umetnosti itd.), ki bi pričale o »vsee-
notnosti« človeštva v Kristusu.

¹⁰ Odpiranje tematike o (ne)zbliževanju pravoslavne Cerkve s katoliško je mogoče umestiti v tok teoloških
razprav zadnje tretjine 19. stoletja. Te razprave so se v veliki meri razvile kot odziv na dogmo o papeže-

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 pa zadeva nujnost vnovične zunanje in ne zgolj mistične edinstvo Cerkve, ki bi prejemanje zakramentov nadgradila s pričevanjem o Cerkev kot enem Kristusovem telesu na zemlji in kot posledica tega z uresničevanjem vere v Bogočloveka na vseh področjih človekove dejavnosti. (Malmenvall 2015, 348–349)

Dejansko katoliškost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči na dva medsebojno povezana načina: s priznanjem že obstoječe mistične edinstvo obeh delov Cerkve in z moralnim naporom pri doseganju tudi navzven zedinjene Cerkve. Pristno zedinjenje naj bi tako pomenilo sobivanje »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 svojega ekumenskega razpoloženja ni razumel v smislu odhoda iz ruske pravoslavne Cerkve, temveč v smislu zedinjenja obeh delov Cerkve v istem Kristusovem mističnem telesu na zemlji pod vodstvom rimskega škofa (papeža), to pa bi pravzaprav pomenilo razširitev in prenovitev obstoječe katoliške Cerkve. (Malmenvall 2015, 349; Hondzinskij 2017, 369) Zedinjenje je 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. Tovrstne prenovljene družbe v idealni obliki ne pomeni le cerkvena hierarhija pod papeževim vodstvom, temveč tudi svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane svetna »roka« papeževе duhovne oblasti. Ideal vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost svetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k svobodnemu uresničevanju krščanskih načel v družbenem življenju. (Malmenvall 2015, 349) Na tej podlagi je bistvo ekleziologije Solovjova mogoče zajeti z ugotovitvijo, da je »resnično« Kristusovo Cerkev prepoznava že v svoji lastni pravoslavni, v kateri pa je pogrešal »osrednji in vesoljni organ« po zgledu papeške oblasti. Težišče Cerkve tako ni v nebesih, temveč na zemlji, katere »središče« (prenovljena papeška oblast) naj vodi »preobrazbo« človeške družbe v svetovnem merilu. V tem pogledu je Solovjov organiziranost obstoječe katoliške Cerkve sprejemal tudi kot pragmatični temelj družbenega udejstvovanja proti vse močnejšim »protikrščanskim silam«. (Hondzinskij 2017, 382; 384; Vasilenko 2004, 54; 56–57; 76)

vi nezmotljivosti, razglašeno na prvem vatikanskem koncilu (1870). Ruska – tako akademska kakor tudi neakademska – teologija se je glede nezmotljivosti razdelila na dve skupini. Večina je dogmo zavračala in v tem kontekstu začela navezovati stike z anglikanci in s starokatoličani, za katere je upala, da se bodo kot nasprotniki katolištva in obenem kot ohranjevalci obhajanja evharistije s službenim duhovništvom vrnili v »pravo«, to je, v pravoslavno Cerkev; manjšina, kamor je sodil Solovjov, pa je izbrala katolištvu naklonjena stališča in iskala pot k pridružitvi pravoslavne Cerkve katoliški. (Hondzinskij 2017, 298–299) Zadnja tretjina 19. stoletja je za intelektualno dejavnost, ki se je porajala pod okriljem ali vplivom ruske pravoslavne Cerkve, nasploh pomenila obdobje razcveta. Takrat je močno naraslo število (znanstvenih in poljudnoznanstvenih) periodičnih in monografskih publikacij z versko vsebino; takrat se je uveljavilo tudi cerkveno zgodovinarstvo, ki je s svojimi klasičnimi deli prispevalo k razvoju splošnega (posvetnega) ruskega zgodovinarstva. (303; 308)

Ekleziologijo Solovjova opredeljuje prepričanje o presejanju kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom. Glavno značilnost vzhodne kulture Solovjov prepoznava v pokornosti vsega človeškega nadnaravnim dobrinam (prevlada božjega in odrivanje človeškega), glavno značilnost zahodne pa v človekovi individualni ustvarjalnosti (prevlada človeškega in odrivanje božjega). Oba vidika človekovega odnosa do življenja je po njegovem mnenju uspelo začasno uskladiti zgolj antični Cerkvi, ki ju je povezala z Bogočlovekom Kristusom kot idealom polne človeškosti; v sodobnem času pa naj bi bila tovrstno sintezo v okviru Cerkve zmožna vzpostaviti »povezovalna« ruska kultura, za katero naj bi bilo značilno tako sprejemanje »najboljših izkušenj« tujih narodov kakor tudi še ohranjena vera v Boga in čut za iskanje resnice. (Malmenvall 2015, 350–351; Hondzinskij 2017, 371; Vasilenko 2004, 78–79) Edinost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči z uravnoteženostjo med izročilom, hierarhično oblastjo in osebno svobodo: »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.« (Solov'ev 1967, 42) Cilj delovanja Cerkve se po Solovjovu ne kaže v neposrednem obvladovanju družbe s prevzetjem 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 Cerkve z zunanjim, moralno podreditev svetne oblasti cerkveni in kot posledica tega uspešno grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod. (Malmenvall 2015, 351–352; Balthasar 1962, 693–697)

3. Solovjov v članku iz leta 1917

Članek »Vladimir Sergejevič Solovjev«, ki ga je Grivec leta 1917 objavil v slovenski katoliški intelektualni reviji Čas, pomeni prvo celovitejšo osvetlitev omenjenega ruskega misleca ne le v kontekstu Grivčevega opusa, temveč v slovenskem jeziku nasploh. To je jasno in jedrnato besedilo, v katerem avtor bralca seznanja z življenjsko potjo in z idejami Solovjova, »preroka cerkvenega zedinjenja«, ki »se ni mogel zadovoljiti z ozkimi mejami zaostalega in separatističnega ruskega pravoslavlja« (254). Mogoče je opaziti, da Grivec v tem besedilu filozofski in pesniški razsežnosti Solovjova ne namenja posebne pozornosti; v tem kontekstu omenja, da je njegovo največje filozofsko delo etični traktat z naslovom *Opravičenje dobrega* (rus. *Оправдание добра*, 1897) (252).

Grivec kot glavna dela Solovjova prepoznava tri ekleziološke razprave: *Veliki spor in krščanska politika*, *Zgodovina in prihodnost teokracije* (rus. *История и будущность теократии*, 1885) in *Rusija in vesoljna Cerkev* (251). Rdeča nit Grivčevega besedila sta ekleziologija Solovjova in z njo povezano vprašanje (ponovne) edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, ki si jo avtor v duhu svojega časa¹¹

¹¹ Grivec je deloval v času, ko katoliška Cerkev ni sprejemala ekumenizma v sodobnem pomenu. Druge krščanske Cerkve in skupnosti (denominacije) je navadno razglašala za shizmatične (npr. pravoslavna

in obenem po zgledu Solovjova zamišlja kot pridružitve oziroma zedinjenje (unijo) pravoslavne Cerkve s katoliško (254–256; 258). Grivec poudarja: za ekleziologijo Solovjova je pomembno prepričanje, da pravoslavna Cerkev kot takšna ne uči herezij, saj za uradno doktrinarno-dogmatično avtoriteto priznava zgolj prvih sedem vesoljnih cerkvenih zborov, ki jih priznava tudi katoliška stran. Poleg tega po razkolu še ni bilo nobenega cerkvenega zbora, ki bi ga pravoslavna Cerkev razglasila za vesoljnega. Od tod naj bi sledilo, da so vse doktrinarne izjave proti katoliški Cerkvi zgolj zasebno mnenje posameznih pravoslavnih teologov ali teoloških šol, katoliška stališča, zlasti kontroverza *Filioque*, pa naj bi bila posledica organskega »dogmatičnega razvoja«, ki ga pravoslavna Cerkev prav zaradi ločenosti od Rima in zaradi svoje razdrobljenosti na regionalne ali nacionalne Cerkve ni bila zmožna nadaljevati. Še več, Rusi so krščanstvo sprejeli po posredovanju Bizanca, ko je bil Bizanc še v edinosti z Rimom, zato Rusi za obsojanje katoliške Cerkve nimajo zgodovinske podlage. (256–258) Grivec v dodatno potrditev ekleziologije Solovjova trdi, da je Solovjov postal katoličan, čeprav po letu 1889 zaradi pritiska cenzure – ne toliko zaradi osebnega razočaranja – uniatskih stališč ni več izražal javno (251–252; 260). V tem kontekstu Grivec omenja poznanstvo in osebne stike Solovjova z dvema uniatsko in slovansko usmerjenima hrvaškima katoliškima cerkvenima dostojanstvenikoma: z zgodovinarjem, politikom in kanonikom Franjem Račkim (1828–1894) in s politikom in đakovskim škofom Josipom Jurajem Strossmayerjem (1815–1905) (251).

Poleg poudarjanja ekleziološko-uniatske usmeritve Grivčevo recepcijo Solovjova odločilno opredeljujejo vnesene in vsaj nekoliko romantične sodbe o ruskem mislecu. Med njimi je vredno navesti: »Solovjev /... /, največji in najizvirnejši ruski mislec, velik pesnik in prerok svojega naroda. /... / Zdi se nam kakor viteški junak, ki je vzdramil začarano kraljično, rusko narodno dušo, od Bizantincev uspavano v tisočletno spanje, ter ji obenem bistril pogled /... /, da bi se z neskaljenim pogledom poglobila v božje-človeško, Vzhod in Zapad združujoče vesoljno krščanstvo.« (249) »Solovjev je bil sovražnik vsake pristranosti. Vedno je plaval proti toku; vedno je pobijal polovičarstvo.« (252) »Še nihče ni tako globoko umel problema Vzhoda in Zapada, še nihče ni tako bistroumno dokazal nujnost cerkvenega edinstva.« (262) Toda: »Zastonj je pričakoval, da se bo Rusija odzvala njegovemu klicu. /... / Rusija še ni bila zadosti pripravljena na tako važen korak.« (258) Kljub neuspahu Solovjova v domovini Grivec ne izgublja upanja. Zagovarja namreč stališče, da je poznavanje tega ruskega misleca ključno za vse ljudi in skupine, ki si prizadevajo za zedinjenje pravoslavne Cerkve s katoliško. V tem duhu predlaga, da bi bilo za poživitev »zediniteljskega gibanja« med Južnimi Slovani koristno prevesti kakovostno biografijo Solovjova (fr. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman*

Cerkve) ali heretične (npr. luteranstvo) in v tem duhu pospeševala prizadevanja za vrnitev »ločenih bratov« v katoliško Cerkev kot izenačeno z edino v polnosti Kristusovo Cerkvijo. Bolj diferencirano in dialoško naravnano gledanje na (prihodnjo) edinstvo kristjanov – a še vedno ob priznavanju katoliške Cerkve kot edine v polnosti Kristusove – je zavzel drugi vatikanski koncil v odloku o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* (1964). Za čas po koncilu je glede katoliškega odnosa do pravoslavne Cerkve posebno pomembno apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) *Orientalis lumen* (1995). Kratek pregled zgodovine ekumenskega gibanja: Thompson 2008.

russe), ki jo je leta 1911 objavil francoski jezuit in škof Michel D'Herbigny (1880–1957). (362–363)¹²

V tem besedilu se Grivčeva recepcija Solovjova kaže kot že izoblikovana. Grivec v poznejših besedilih Solovjova resda osvetljuje z več faktičnimi informacijami in z obsežnejšimi razlagami, a svojega dojemanja in vrednotenja tega ruskega misleca v bistvenem ne spreminja. Obravnavano besedilo je tako smiselno označiti za nekakšen »program«, po katerem bo Grivec slovenskemu bralcu Solovjova predstavljal še naprej, vse do svojega zadnjega članka o Solovjovu iz leta 1960. Na tej podlagi je Grivčevo preučevanje in vrednotenje Solovjova treba razumeti kot enovit tok, ki se skozi čas resda dopolnjuje, a obenem v bistvenem ne spreminja. Grivčeva besedila o Solovjovu so tako zgolj »variacije« na isto temo.

4. Solovjov v enciklopedičnem geslu in v *Cerkvi*

V svojih delih, ki so posredno ali v celoti posvečena Vladimirju Solovjovu, dojema Grivec ruskega misleca predvsem kot povezovalca katoliške in pravoslavne teološke misli in glasnika ideje o zedinjenju (uniji) pravoslavne Cerkve s katoliško. To dojemanje se kaže tudi v zgoščeni in po svoji funkciji reprezentativnem besedilu, ki ga je Grivec leta 1937 kot geslo »Solowjew, Wladimir« prispeval za deveti zvezek znamenitega nemškega priročnika *Lexikon für Theologie und Kirche*. V omenjenem geslu Solovjova razglaša za katoličana, saj mu poleg uniatske ideje pripisuje prestop v katoliško Cerkev leta 1896 (štiri leta pred smrtjo). Grivec nadalje jasno razlikuje med dvema smerema v delovanju Solovjova: med filozofsko smerjo, ki je rasla iz njegove prvotne intelektualne formacije, in teološko-ekleziološko smerjo. V tem kontekstu več pozornosti namenja teološko-ekleziološki, pri tem pa kljub temeljni skladnosti s katolištvom opozarja, da je bil Solovjov pod močnim vplivom gnosticizma, nemške idealistične filozofije in mistike. Prevladujoča pozornost do ekleziologije Solovjova je v tem primeru povsem razumljiva: to je namreč geslo v leksikonu, namenjenem osvetljevanju tematik v povezavi s »teologijo in Cerkvijo«, kakor je razvidno že iz njegovega naslova.

Podobno zgoščena in reprezentativna Grivčeva besedila o Solovjovu je mogoče najti v njegovi *Cerkvi*. Čeprav je pri *Cerkvi* pomemben splošni katoliški pregled ekleziologije, je pri skoraj vsakem podpoglavju te štiristo strani dolge monografije upoštevano in s (takratnega) katoliškega zornega kota kritično ovrednoteno pravoslavno stališče. Prav tako je za posamezno obravnavano tematiko navadno predstavljeno tudi stanje v pravoslavni ali s pravoslavljem povezani teološki literaturi zadnjih desetletij. V tem pogledu je Grivčevo *Cerkev* mogoče označiti za komparativno in s katoliškega stališča napisano sintezo ekleziologije. Skozi to delo se Grivec kaže (tudi) kot velik poznavalec pravoslavne ali s pravoslavljem povezane teološke misli, obenem pa jasno stoji na stališču katoliške Cerkve. Glede odnosa

¹² Dve leti pozneje, leta 1919, je že izšel hrvaški prevod D'Herbignyjeve monografije. Grivčeva želja se je očitno uresničila.

med katoliško in pravoslavno Cerkvijo poudarja stališče, da je njuna največja medsebojna razlika odnos do duhovnega in pravnega (juridičnega) prvenstva rimskega škofa oziroma papeža (1943, 13; 26).

Kljub dejstvu, da Vladimir Solovjov v obravnavanem delu ni in ne more biti v središču pozornosti, je v njem omenjen kar na devetih mestih (20; 26; 39; 54; 96–97; 115–117; 190–192; 267–268; 362–363); skupaj z Aleksejem Homjakovom, do katerega Grivec zavzema polemično stališče, je največkrat omenjen avtor. Grivec tako Solovjovu pripisuje veliko težo, predvsem pa ga prikazuje kot verodostojnega in s katoliškimi stališči večinoma usklajenega premišljevalca o Cerkvi. Po Grivčevih besedah se njegovi »globoki spisi prištevajo deloma k pravoslavni deloma h katoliški književnosti« (20). Za *Cerkev* velja enako, kakor velja za preostala Grivčeva del, ki se bodisi posredno ali v celoti posvečajo velikemu ruskemu mislecu: Solovjova obravnava predvsem v luči njegove eklesiologije in pri njem išče skladnosti s katoliškim pojmovanjem, pripisuje mu prenovljeno uniatsko (»zediteljsko«) pobudo, v skladu s katero naj bi se pravoslavna Cerkev vrnila v katoliško kot edino v polnosti Kristusovo Cerkev. Pri obravnavi Solovjova v *Cerkvi* je smotno izpostaviti Grivčevo sposobnost sinteze razmeroma obsežnih razlag ruskega misleca, prevzetih iz njegovih originalnih del (ne iz prevodov ali sekundarne literature), ki jih v poljudnejši obliki bralcu ponuja kot ključne argumente za katoliško eklesiološko polemiko s pravoslavno stranjo. V tem kontekstu se Grivec še posebno ustavlja pri potrebnosti priznavanja cerkvene hierarhije in papeža kot naslednika apostola sv. Petra, ki mu je Kristus podelil oblast nad vidno (zemeljsko) Cerkvijo, za uresničevanje celovite zakramentalne, doktrinarne in zunanje edinosti Cerkve; prav tako se posebej ustavlja pri potrebnosti družbene angažiranosti Cerkve oziroma njenih (tudi »navadnih«) članov, ki tako Kristusovo oznanilo širijo na vsa področja človekove dejavnosti (39; 54; 96–97; 115–116; 190–192; 267–268). Na podlagi omenjenega se kot ključne točke Grivčeve recepcije Solovjova v tem delu kažeta naslednja odlomka:

»Samo v edinstvu s Petrovo skalo more cerkev zbirati pravilne cerkvene zборе in avtentično izražati verske resnice. *Zakaj vzhodna cerkev že tisoč let molči?*¹³ /... / Kadar Peter molči, takrat so tudi drugi apostoli nemi, in oglašajo se samo kriva človeška mnenja. /... / Negacija papeževe nezmožnosti vede k absurdnosti. Odvzemite cerkvi središče Rim, in edinstvena čreda in vojska Kristusova razpade v ločene pokrajinske (državne) cerkve, zasušnjene po narodnih, državnih in zemskih elementih.« (267–268)

»*Vladimir Solovjev* opozarja, da se hierarhija vzhodne cerkve zato ne more zbirati na vesoljnih zborih, ker je pretrgala zvezo s Petrovo skalo. /... / Ve-

¹³ To zadeva dejstvo, da pravoslavna Cerkev, drugače od katoliške, v drugem tisočletju ni sklicala nobenega cerkvenega zbora (koncila), ki bi mu pripisala status vesoljnega (ekumenskega), in bi v tem pogledu na ravni zavezujočih odločitev razvijala oziroma poglobljala svoj nauk. Pravoslavna Cerkev priznava zgolj sedem ekumenskih koncilov – od prvega nicejskega (325) do vključno drugega nicejskega (787). O pomenu sedmih ekumenskih koncilov za samorazumevanje in pravno ureditev pravoslavne Cerkve: Perić 2006, 40–45.

soljni zbor je v vzhodni cerkvi nemogoč, dokler je ločena od zapadne ... Ako je normalna organizacija vesoljne cerkve in pravilna oblika njene vlade odvisna od vesoljnih zborov, potem je očitvidno, da pravoslavni vzhod /... / nima več niti pravilnega cerkvenega ustrojstva, niti pravilne cerkvene vlade. /... / S tem indirektno priznamo ono historično istino /... /, da današnje papeštvo ni samovoljna uzurpacija, marveč zakoniti razvoj onih načel, ki so očitvidno delovala pred cerkvenim razkolom.« (362–363)

Iz gornjih odlomkov je očitno, da Grivec skupaj s Solovjovom opozarja na doktrinarno-dogmatično »neživost«, nekakšno »okamenelost« pravoslavne Cerkve (Arko 2003, 206–207; Balthasar 1962, 698–700). Odkar je pravoslavna Cerkev ločena od katoliške, naj bi obstajala kot skupnost formalno povezanih, a dejansko razdrobljenih regionalnih ali nacionalnih Cerkva, ki naj bi bile prav zaradi izgubljenе umeščenosti v vseobsegajočo, na papeževem vodstvu temelječo cerkveno oblast prisiljene zgolj ohranjati dediščino prvega tisočletja enotnega krščanstva – pri tem pa je ves poznejši razvoj njenega nauka obsojen na status neobvezujočih mnenj posameznih teologov ali teoloških šol. Od tod po Solovjovu in Grivcu sledi, da je uradna pravoslavna dogmatika v temelju skladna s katoliško in tako tvori del skupno priznanih opredelitev sedmih ekumenskih koncilov; pomembnejše razlike naj bi izhajale iz posameznih neobvezujočih teoloških mnenj, ki pa so se na krščanskem Vzhodu v praksi uveljavila zaradi kulturnozgodovinskih okoliščin.

5. Solovjov v članku iz leta 1931 in iz leta 1960

Tudi v razmeroma obsežnem in komparativno zasnovanem članku z naslovom »Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev«, ki je bil leta 1931¹⁴ objavljen v *Bogoslovnem vestniku*, znanstveni reviji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Grivec velikega ruskega misleca obravnava predvsem kot teologa oziroma ekleziologa – v tem kontekstu kot zagovornika cerkvene edinosti, h kateri bi odločilno prispevala vrnitev pravoslavne Cerkve v katoliško. Ekleziološko plat Solovjova prenaša tudi na pisatelja Dostojevskega, saj njegovo ustvarjanje in »preroško intuicijo« (97) dosledno razbira skozi krščansko etiko in prizadevanje po aktivni vključenosti ruske izobražene javnosti v (pravoslavno) Cerkev. Kljub visoki oceni Dostojevskega kot pisatelja, ki je po Grivcu »za več desetletij prehitel evropsko literaturo« (97) – kot avtor, ki prek svojih literarnih likov »mojstrsko slika, kako v mraku zasije luč« (102) –, opozarja, da Dostojevski »ni učitelj življenja«. Njegova literarna dela imajo namreč »v sebi velike duhovne nevarnosti. Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih dvomih in padcih mogel dvigati k luči Kristusovi.« (102) V nasprotju s tem Grivec dodaja, da je »toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih odlična svetla stran Dostojevskega« (104). Temeljno krščansko usmeritev in zaznamovanost s filozofsko-teološkimi temami, a hkrati interpretativno odprtost literature Dostojevskega podkrepljuje z ugotovitvijo, da Dostojevski »ne slika in ne pripove-

¹⁴ Grivec je to besedilo sestavil ob 50. obletnici smrti Dostojevskega (1821–1881).

duje, marveč postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki se razgovarjajo in razvnamajo /... /, disputirajo o najvišjih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o sreči človeštva. /... / Jedro njegove umetnosti je ognjevita borba idej.« (103) S to ugotovitvijo je Grivec že napovedal »polifoničnost« romanov Dostojevskega; o tem je pozneje obširno pisal znameniti ruski literarni teoretik in zgodovinar Mihail Mihajlovič Bahtin (1895–1975) (2007).

Grivec v svoji primerjalni študiji o Dostojevskem in Solovjovu izpostavlja zlasti dva vidika: na eni strani prijateljske vezi med obema Rusoma,¹⁵ plodovitost njunega intelektualnega dialoga, podobnost med njunima resnico iščočima in izrazito individualnima značajema in njuno »preroško« napoved ruske družbene katastrofe pod podobo revolucije (101–102; 105; 107–111; 113), na drugi pa relevantnost Dostojevskega z zornega kota (takratne) katoliške teologije. Ideje Dostojevskega, izražene bodisi v njegovih literarnih delih bodisi v publicističnih ali dnevnih zapisih, so za Grivca zanimive toliko, kolikor omogočajo prepoznavanje povezanosti z idejami Solovjova kot glasnika cerkvene edinosti (99; 113–116). V tem pogledu Grivec zavrača »subjektivistično bogoslovje« Dostojevskega, ki je nagnjeno k ruskemu verskemu nacionalizmu, k obsojanju vsega zahodnokrščanskega in vsega, kjer ni (dovolj) navzoč pomen cerkvene hierarhije in ni razumskega poglobljanja v verske resnice, posredovane po izročilu. Čeprav pri Dostojevskem ceni iskrenost misli in globoko vero v Kristusa, njegovo povzdigovanje mesijanske vloge ruskega naroda in zavračanje katolištva ocenjuje kot »tragedijo« – tako zanj samega kakor tudi za Rusijo –, ki pa naj bi jo presegel nihče drug kakor Solovjov. (106–107; 114–116; 131–136).

»Z Dostojevskim je tudi Solovjev veroval v visoko poslanstvo ruskega naroda. A to ni več ponosno mesijanstvo edinega resničnega krščanskega naroda-bogonosca, marveč dolžnost ponižnega delovanja za spravo s katoliškim zapadom, ponižno priznanje svoje omejenosti in svojih napak. /... / V družbi Dostojevskega se je [Solovjev] poglobil v pojmovanje krščanske svobode. Pojem cerkve je spajal s pojmom svobodne teokratije.« (138) »Zato je Solovjev /... / dokazoval resnico: čim bliže Kristusu, tem bliže edinstvu. /... / V prijateljstvu Solovjeva in Dostojevskega je nekaj simboličnega in preroškega. Oba sta si podala roko v ognjeviti veri v Kristusa. Združevala ju je zavest, da je prenovitev v Kristusu po posredovanju njegove cerkve /... / edina rešitev pred brezbožno revolucijo.« (139)

Članek Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva, objavljen leta 1960 v *Zborniku Teološke fakultete*, nasledniku revije *Bogoslovni vestnik*, ne pomeni zgolj kronološkega, temveč tudi simbolni sklep Grivčevega preučevanja ruskega misleca. V njem so povzete pretekle Grivčeve ugotovitve o Solovjovu, vključno s poudarjeno ekleziološko recepcijo njegove misli in s prepričanjem, da je leta 1896 formalno prestopil v katoliško Cerkev (32). Prav tako je povzeto viso-

¹⁵ V tem kontekstu Grivec ne pozabi omeniti, da je bil Solovjov govornik na pogrebu Dostojevskega (129–130).

ko vrednotenje Solovjova, ki naj bi bil »največji ruski filozof, bogonadarjeni pesnik, zanosno idealen glasnik vesoljne cerkvene edinosti, v času, ko je Rusija zaslovela po svoji umetnosti in literaturi ter po političnem ugledu« (19). Kljub splošnemu odobravanju Grivec – ne le v tem delu, temveč tudi drugod – opozarja na slabosti teologije Solovjova (Kejžar 2003, 301–302; 304–306). Trdi, da je bil Solovjov »že od mladeniških let pod vplivom protestantske nemške filozofije in mistike. Poleg tega je bil trdno prepričan o objektivni resničnosti svojih vizij Sofije, svetovne duše. S to nejasno mistiko je zamegljeval svojo idejo cerkvene edinosti, [ki jo je dodatno] obremenjeval z idejo krščanskega cesarstva in jo s tem odtuževal moderni miselnosti.« (1960b, 32)

Za ekleziološko najbolj domišljeno besedilo Solovjova prepoznava razpravo *Veliki spor in krščanska politika*, v kateri naj bi ruski mislec glede vprašanja papeževskega prvenstva med drugim »krepko poudaril razliko med večno versko resnico cerkvenega prvenstva in med zgodovinskimi, časovnimi, človeškimi slabostmi rimskih papežev« (28). V povezavi s papeževim prvenstvom in cerkvenim učiteljstvom izpostavlja, da je po Solovjovu pravoslavna Cerkev »pravoverna, ker uči in mora učiti samo nauk prvih sedmih cerkvenih zborov. Vse drugo pa je le sporen nauk posameznih teologov. /... / Kjer ni Petra, tam tudi vesoljni cerkveni zbor ni mogoč. Če Peter molči, molči vsa Cerkev in se oglašajo le posamezna zmotna mnenja. Ločena vzhodna Cerkev že nad tisoč let nima živega cerkvenega učiteljstva.« (30–31) Še bolj pa je obravnavano Grivčevo besedilo pomenljivo v tem, da ekleziologijo Solovjova umešča v širši zgodovinski kontekst prizadevanj katoliške Cerkve za doktrinarno in pravno zedinjenje (unijo) pravoslavja s katolištvom – od koncila v Lyonu leta 1274 in prek florentinskega koncila leta 1439 vse do papeža Leona XIII. (1878–1903) in Grivčeve sodobnosti (20–25). Tako Solovjova prikazuje kot v temelju katoliškega misleca, ki tvori sestavni del večstoletne tradicije uniatske politike. S tem pa Grivec posredno uokvirja tudi svoje dolgoletno preučevanje Solovjova – ves čas ga namreč dojema prav v luči svoje lastne naklonjenosti do ruske in slovanske kulture in v podpiranju uniatstva.

6. Sklepne ugotovitve

Grivec se je Vladimirju Solovjovu posvečal skozi svoje celotno akademsko udejstvovanje, od zgodnjega obdobja na začetku 20. stoletja vse do poznega obdobja na začetku šestdesetih let. Grivčevo recepcijo ekleziologije ruskega misleca je mogoče strniti v naslednje ugotovitve: 1. Solovjov tvori eno od štirih nosilnih tem Grivčevega raziskovanja – poleg (splošne) ekleziologije, teologije in zgodovine vzhodnokrščanskih Cerkva in cirilmetodijskega vprašanja oziroma srednjeveške slovanske religiozne kulture; 2. Grivec pri preučevanju Solovjova obravnava predvsem njegovo ekleziologijo; 3. Grivec ekleziologijo Solovjova razlaga in vrednoti v luči prizadevanja za (ponovno) edinstvo kristjanov v eni vesoljni (katoliški) Cerkvi. Od tod sledi, da je Grivčeva teološka tendenca »izpodrivala« Grivca kot zgodovinarja in filologa (Zajc 2014, 201). Zanj značilno prepletanje teologije in zgodovine

je tako potekalo znotraj neke določene duhovno-cerkvene perspektive in motivacije, znotraj »uniatskega ekumenizma«. To se morda najjasneje kaže prav pri preučevanju Solovjova, pri katerem je ves čas v ospredju prav ekleziološko-uniatska razsežnost idej ruskega misleca. Tovrstna ekumenska motivacija je dobro vidna tudi pri obravnavi Cirila in Metoda oziroma slovanske religiozne kulture v srednjem veku: glede na zgodovinske okoliščine najzgodnejša slovanska pismenost, nastala še pred razkolom leta 1054, pomeni Grivcu konsenz med krščanskim Vzhodom in Zahodom; Grivec je namreč svojo ekumensko perspektivo poskušal utemeljiti tudi na podlagi iskanja argumentov v kontekstu slovanskega gradiva oziroma dediščine. (205) Podobno velja za njegovo celotno ukvarjanje s pravoslavno teologijo, v kateri v ospredje stopa prav ekleziologija kot tista veja teologije, ki najizraziteje kaže na razlike med katolištvom in pravoslavljem – zlasti glede vprašanja papeškega prvenstva –, obenem pa daje razloge za smiselnost ponovne edinosti (Arko 2003, 198–201; 203). Grivčeve erudicije in znanstvenega dela tako ni mogoče ločevati od Grivca kot ekleziologa in katoliškega duhovnika svojega časa.

Kljub jasnosti in doslednosti Grivčeva usmerjenost v ekleziološko-uniatski vidik Solovjova delno »zamegljuje« druge pomembne vidike, povezane z idejami ruskega misleca. Grivec, denimo, zgolj posredno poudarja (1937, s. v. »Solowjew, Vladimir«), da je, kar zadeva intelektualne zglede, tudi na področju ekleziologije Solovjov črpal pri nemški idealistični filozofiji, zlasti pri Georgu Wilhelmu Heglu (1770–1831) in pri Friedrichu Schellingu (1775–1854). Kakor pri nemškem idealizmu je tudi pri Solovjovu navzoča vera v spoznavno in duhovno-moralno evolucijo človeštva, prav tako iskanje harmoničnosti (»vseenotnosti«) med dvema nasprotujočima si načeloma ali fenomenoma (teza – antiteza – sinteza); podobno velja za pogosto tridelno zgradbo njegovih primerjav in miselnih konstruktov (npr. človek – Bog – Bogočlovek; Vzhod – Zahod – Rusija). (Hondzinskij 2017, 369–371; 378; Vasilenko 2004, 54; 65; 67–68)¹⁶ V tem kontekstu Grivec nadalje ne izpostavlja dovolj dejstva, da je Solovjov ob koncu življenja svoje predstave o zemeljski vesoljni Cerkvi zavrgel in pristno cerkveno edinost prenesel na eshatološko raven, v čas pred poslednjo sodbo oziroma drugim Kristusovim prihodom. Po »preroškem« videnju Solovjova – ki se kaže v njegovem zadnjem pomembnejšem delu z naslovom *Povest o Antikristu* (rus. Повесть об Антихристе, 1900), napisanem pod vplivom Janezovega Razodetja – bo »tik pred zdajci« peščica preostalih kristjanov (katoličanov, pravoslavnih in protestantov) zavrgla načrte Antikrista. Antikrist bo namreč prevzel oblast svetovnega voditelja in želel vzpostaviti enotno oziroma sinkretistično svetovno religijo. Takrat bodo kristjani dokončno izpovedali vero v Bogočloveka pod vodstvom rimskega škofa in zedinjeni dočakali Kristusov prihod »v slavi«. (Hondzinskij 2017, 401; Vasilenko 2004, 95–99; Grivec 1917, 261) Usmerjenost v ekleziološko-uniatski vidik je Grivca vodila tudi k zatrjevanju, da je Solovjov prestopil v katoliško Cerkev, čeprav se pravoslavni Cerkvi, v katero je bil

¹⁶ Na sorodnosti med Heglom in Solovjovom opozarja tudi von Balthasar. Idealistično-hegeljanske prvine so po njegovem navzoče tudi v ekleziologiji Solovjova. Navdušenje nad »univerzalnostjo« katoliške Cerkve oziroma papeštva odseva željo ruskega misleca po sintezi na prvi pogled nasprotujočih si duhovnih in družbenih silnic, po celovitosti sveta in človeštva, ki bi prešlo na »višjo raven« zavesti. (1962, 647–655)

po krstu vključen, formalno ni nikoli odrekel. Leta 1896 je drugače resda prejel obhajilo od vzhodnega katoliškega (uniatskega) duhovnika, a ga je pred smrtjo spovedal in obhajal pravoslavni duhovnik – Solovjov je tako umrl v miru s pravoslavno Cerkvijo (Vasilenko 2004, 54; 60–61). Grivčeva ekleziološko-uniatska recepcija Solovjova je navsezadnje povzročila prikazovanje ruskega misleca v svetli, delno tudi pretirano optimistični oziroma romantični luči. Grivec namreč ni pripravljen izrecno priznati, da je bila ekleziologija Solovjova – tako za njegovega življenja kakor tudi v poznejših desetletjih – pravzaprav obsojena na neuspeh. Za njegovega življenja Solovjova niso vzeli za svojega niti pravoslavni niti katoliški cerkveni krogi, čeprav so mu bili na idejni ravni bolj naklonjeni katoliški. Njegovo *Rusko idejo* (fr. *L'Idée russe*, rus. Русская идея, 1888) je resda prebral sam papež Leon XIII. (1878–1903) in poglede, izražene v tem delu, ocenil kot »čudovitek«, vendar hkrati »neuresničljive«. Poleg tega so nekateri takratni katoliški teologi (zlasti jezuiti) Solovjovu, ki se jim je skušal približati, očitali »sanjaštvo« in »samovoljnost«. Zaradi tovrstne intelektualne osamljenosti se je Solovjov počutil nerazumljenega in že na začetku devetdesetih let 19. stoletja opustil prizadevanje za vidno zedinjenje pravoslavne Cerkve s katoliško. (Vasilenko 2004, 58–59)

Reference

- Arko, Alenka.** 2003. Franc Grivec in vzhodna teologija. V: Škulj 2003, 195–212.
- Bahtin, Mihail M.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1962. *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik. Zv. 2, Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Benedik, Metod.** 2003. Franc Grivec – profesor. V: Škulj 2003, 7–25.
- D'Herbigny, Michel.** 1919. *Vladimir Solovjev (1853–1900.)*. Prev. Julije Adamovič. Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara.
- . 1911. *Vladimir Soloviev (1853–1900): un Newman russe*. Pariz: Gabriel Beauchesne.
- Dolenc, Bogdan.** 2003. Grivčeva ekleziologija v predverju drugega vatikanskega koncila. V: Škulj 2003, 107–116.
- Dolar, France.** 1993. Franc Grivec. *Bogoslovni vestnik* 53, št. 3:247–263.
- Grivec, Franc.** 1962. Ciril-metodijska ideja. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*. Zv. 11, 47–58. Ur. Stanko Cajnkar. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1960a. *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- . 1960b. Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*. Zv. 10, 19–35. Ur. Franc Grivec. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1956. *Vzhodno bogoslovje*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1951. Žitja Konstantina in Metoda. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1943. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1942. *Zarja stare slovenske književnosti: frisinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1937. s. v. »Solowjew, Wladimir«. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*.
- . 1931. Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev. *Bogoslovni vestnik* 11, št. 2–3:97–142.
- . 1924. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: s. n.
- . 1921. *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. Ljubljana: s. n.
- . 1918. *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1917. Vladimir Sergejevič Solovjev. Čas: znanstvena revija Leonove družbe 11, št. 6:249–263.
- Hondzinski, Pavel.** 2017. *Cerkov' ne est' akademi-ja: Russkoe vneakademičeskoe bogoslovie XIX veka*. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU.
- Kejžar, Franc.** 2003. Grivec o Solovjovu. V: Škulj 2003, 299–308.

- Kovačič, Lojze.** 2003. Grivčeva bibliografija. V: Škulj 2003, 39–68.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Müller, Ludolf.** 1956. *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Perić, Dimšo.** 2006. *Crkveno pravo*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Sládek, Karel.** 2017. Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:109–116.
- Solov'ëv, Vladimir S.** 1967. Velikij spor i hristianskaja politika. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 37–86. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Škulj, Edo, ur.** 2003. *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Thompson, David D.** 2008. Ecumenism. V: *Cambridge History of Christianity*. Zv. 9, 50–70. Ur. Hugh McLeod. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vasilenko, Leonid I.** 2004. *Vvedenie v ruskuju religioznuju filosofiju: Kurs lekcij*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Zajc, Neža.** 2014. Franc Grivec (1878–1963) in ruske študije. *Monitor ISH* 16, št. 1:195–219.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,957—969

UDK/UDC: 271.2-1“19“

Besedilo prejeto/Received: 02/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Jan Dominik Bogataj

Neopatristična sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno

Povzetek: Prispevek obravnava širšo problematiko razvoja pravoslavne teološke misli v drugi polovici 20. stoletja. Avtor prispevka problematizira različne tendence v miselnem okolju predvsem moderne grške teološke tradicije, za katero se zdi, da na začetku 21. stoletja doživlja spremembo teološke paradigme. Znotraj te teološke tradicije ima pomembno vlogo vrednotenje patristične misli, ki se pne od konservativnega, prepovednega gledanja »nazaj k očetom« v okviru paradigme tako imenovane neopatristične sinteze («generacija šestdesetih let»: G. Florovski, V. Loski, J. Romanides, D. Staniloe, C. Yannaras, N. Nisiotis, P. Nellas) vse do tendenc ustvarjalnega soočanja patristične tradicije s postmoderno, »skupaj z očetmi« v okviru tako imenovane postpatristične oziroma kontekstualne teologije (ruska teološka šola 20. stoletja: A. Schmemmann, P. Kalaitzidis, A. V. Nesteruk, P. L. Gavrilyuk, J. Zizioulas, A. Louth, T. G. Stylianos). Ta aktualistični pristop je kritično soočen s katoliškim teološkim gibanjem *ressourcement* oziroma *nouvelle théologie* (H. de Lubac, J. Daniélou). Avtor v ta kontekst uvršča tudi delo slovenskega teologa F. Perka (1929–2008), ki se je po drugem vatikanskem koncilu strokovno in osebno posvečal dialogu s pravoslavljem. Analiza Perkove recepcije patristične misli nakaže načine za ustvarjalno soočanje s sodobno kulturo. Na podlagi kratke analize nekaterih njegovih relevantnih (ne)objavljenih del (npr. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija* (1971), *Osnove teologije nekatoliških cerkva* (1977)) poskuša avtor kritično ovrednotiti njegov prispevek k reševanju izzivov soočanja teologije in sodobnosti.

Ključne besede: sodobna pravoslavna teologija, neopatristična sinteza, postpatristična teologija, ekumenizem, Franc Perko

***Abstract:* Neo-patristic Synthesis and *Ressourcement*: Between Tradition and Postmodernity**

This paper deals with broader issues of the development of East Orthodox theological thought in the second half of 20th century. The author discusses various tendencies in the field of mainly Greek contemporary theological tradition, which seems that it is facing a change of theological paradigm. Within this tradition the evaluation of patristic thought plays an important role. There are many different approaches, from the conservative view »back to the Fathers« in the paradigm of the so-called neopatristic synthesis («generation of the 1960s«, G.

Florovsky, V. Lossky, J. Romanides, D. Staniloe, C. Yannaras, N. Nissiotis, P. Nellas) to the more creative approach of confronting patristic tradition with postmodernity, »together or beyond the Fathers« in the so-called postpatristic or contextual theology (Russian theological school of 20th century, A. Schmemmann, P. Kalaitzidis, A. V. Nesteruk, P. L. Gavrilyuk, J. Zizioulas, A. Louth, T. G. Stylianopolis). This topical approach is critically compared with the Catholic theological movement of *ressourcement* or *nouvelle théologie* (H. de Lubac, J. Daniélou). In this ambient, the work of the Slovenian theologian F. Perko (1929–2008) is placed. Perko has dedicated much scholarly and personal effort to the dialogue with East Orthodoxy after the Second Vatican Council. The analysis of Perko's reception of the patristic thought reveals some ways for the creative confrontation with the contemporary culture. On the basis of brief analysis of some of his (un)published relevant works (e.g. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija* (1971), *Osnove teologije nekatoliških cerkva* (1977)) the author of this article tries to critically evaluate his contribution for the solving of the issues between theology and contemporary age.

Key words: contemporary Orthodox theology, neopatristic synthesis, postpatristic theology, ecumenism, Franc Perko

1. Uvod

Iskanje ustreznega postmodernega odgovora na konkretne izzive sodobne kulture za teologijo ni vedno lahka naloga. Pluralistična fragmentarnost, rapidna fluidnost brez temeljev in apatičnost za kulturna in duhovna obzorja bi lahko pomenile nekakšno pavšalno analize sodobnega *zeitgeista*. Kot del odgovora sodobne, postmoderne teologije se kaže povečano zanimanje za misel cerkvenih očetov. V sodobnem svetu »brez očeta« patristična teologija zažari s trdno avtoriteto navdiha Sveta Duha, s privlačno organskostjo in z estetskim občutkom za umetelnost jezika, z duhovno močjo eksistencialne nagovorljivosti. (Badilita in Kannengiesser 2006)

S tem prispevkom želimo očrtati motrenje teoloških silnic 20. stoletja, ki so na področju ponovnega odkrivanja patrističnih avtoritet odločilno zaznamovale sodobno razumevanje teologije in njenega odnosa do odzivanja na konkretno družbeno realnost, posebno na področju antropologije, ekleziologije in ekumenizma.

V prvem delu sta kritično soočena dva vsebinsko izjemno podobna procesa, neopatristična sinteza znotraj pravoslavne teologije in gibanje *ressourcement* v navezavi na drugi vatikanski koncil, ki pomenita idejno-metodološki zagon študija cerkvenih očetov. Drugi del prispevka v ta zgodovinsko-teološki okvir uvršča delo slovenskega teologa dr. Franca Perka (1929–2008) z raziskavo o njegovi navezavi in uporabi patrističnih virov. Tretji del članka pa prinaša nekaj avtorjevih lastnih uvidov, ki na podlagi patristične teologije in na temelju preučevanega dajejo nekaj smernic za aktivno soočanje s sodobno kulturo in za poglobljeno razumevanje antinomne sintagme, ki jo je G. Florovski izrazil kot »ustvarjalna vrnitev«.

2. Neopatristična sinteza v pravoslavni teologiji 20. stoletja

Ko sta leta 1782 Makarij iz Korinta in Nikodem Svetogorec pripravila izdajo *Filokalije*,¹ sta nekako tlakovala pot obnovljenemu zanimanju za dela cerkvenih očetov v 20. stoletju. Za osrednjo figuro tega gibanja velja Georgij Florovski (1893–1979), katerega pristop k teologiji zaznamuje tako imenovana neopatristična sinteza.² Florovski sam je pojem razumel bolj na ravni globinskega uvida kakor pa sistematično razdelane konceptualizacije, ki bi ponudila bolj precizno in definitivno metodologijo, zato je verjetno tudi pozneje sprožila tako različne interpretacije. Sam pravi: »Ko berem stare klasike krščanske teologije, cerkvene očete, vidim, da so bolj relevantni za izzive in probleme mojega obdobja, kot pa pisanja modernih teologov. /... / »V času kot je ta« moramo razširiti našo perspektivo, spoznati stare učitelje in skušati ustvariti eksistencialno sintezo krščanske izkušnje za našo dobo.« (1972, 16) Za njim je Vladimir Loski (1903–1958) to teološko sintezo jasneje izrazil in tesno povezal z apofatično mistično tradicijo. Pomemben prispevek so dodali tudi drugi pravoslavni teologi, kakor so Dimitru Stăniloae (1903–1993) z dogmatično in duhovno teologijo, John Meyendorff (1926–1992) s palamističnimi študijami, Ioannis Romanides (1927–2001), Ioannis Zizoulas (1931), Kallistos Ware (1934) itd. Za posebno smer neopatristične sinteze bi lahko označili dialog s sodobno filozofijo, katere predstavniki so Stelio Ramfos (1939), Sergej Averincev (1937–2004) in predvsem Christos Yannaras (1935), ki na temelju meniške in patristične literature iščejo kreativno soočenje s sodobnimi filozofskimi tokovi. (Williams 1993; Louth 2009; *Gonnet in Stavrou 2014, 200–289*; Malmenvall 2015, 348)

Od znanega predavanja leta 1936 v Atenah, v katerem je G. Florovski pozval »nazaj k očetom« in k zapustitvi tako imenovane babilonske sužnosti zahodne teologije,³ je do danes veliko teologov na različne načine razvilo njegov izvorni klic. Neko sodobno smer, ki deluje znotraj pojma neopatristične sinteze in gradi na zapuščini Florovskega, a predlaga preoblikovanje njegove zgodovinske metode, predstavljajo A. Louth, J. Behr, J. McGuckin, M. Plested, H. Alfejev. Med predstavnike druge smeri, do Florovskega pristopa bolj kritične, bi lahko uvrstili teologe, kakor so P. Kalaitzidis, A. Papanikolaou, R. Preda, A. Kattan, B. Gallagher. Ti teologi predstavljajo smer bolj ustvarjalnega soočanja patristične tradicije s postmoderno, »skupaj z očetmi«, v okviru tako imenovane postpatristične oziroma kontekstualne teologije. Ta smer se je oblikovala na polju odnosa do sodobnosti, kot odziv na večino predvsem grških teologov: v pozivu Florovskega so slišali predvsem »krščanski helenizem« in »nazaj k očetom« in zagovarjajo bolj konzervativno teološko metodo, ki ni naklonjena dialogu s sodobno kulturo in ekumenskemu dialogu. (Kalaitzidis 2010, 15–29; Sarisky 2017, 114–115)

¹ Izdajo v cerkveni slovanščini je leta 1793 pripravil Paisij Veličkovski.

² Obseg tega članka preprečuje, da bi temeljitjeje predložili zgodovinski pregled, osrednje predstavnike in glavne miselne tokove. Nekaj ključnih bibliografskih napotil: *Gavrilyuk 2014*; *Nesteruk 2008*; *Baker 2010*; *Alfejev 2002*; *Künkel 1991*.

³ Govor je bil objavljen pozneje: Florovsky 1939.

Florovski je te teološke trende lucidno in preroško bral v luči dogme kalcedonskega koncila: »Sodobna težnja med ›liberalizmom‹ in ›neo-ortodoksijo‹ je v resnici ponovitev starega kristološkega boja na novi eksistencialni ravni, v novem duhovnem ključu. Konflikt ne bo nikoli pomirjen ali rešen na polju teologije, če ne bomo privzeli širšega pogleda.« (1972, 15) Ko nadaljuje razpravo o krizi modernosti, govori Florovski o »novem duhovnem realizmu«, o ponovnem odkritju realnosti duhovnega bogastva vere. Neopatristična sinteza kot osrednja značilnost pravošlavne teologije 20. stoletja torej na različne načine išče, kako misel cerkvenih očetov navdihuje in ustvarja poti za relevantno soočanje s sodobnimi problemi.

3. *Ressourcement*: končan proces?

Gibanje za prenovu teologije znotraj katoliškega konteksta v 20. stoletju, ki se je opiralo na temeljne tekste prvih krščanskih stoletij, je doživelo več kritičnih refleksij in je bolj poznano. Nasprotniki ga porogljivo označujejo kot *la nouvelle théologie*; to široko in nehomogeno gibanje z izvorom že ob začetku 20. stoletja je želelo tedaj prevladujočo sholastično teološko paradigmo nadomestiti/dopolniti prek ponovnega odkrivanja izvirne teologije cerkvenih očetov. Pojem *ressourcement* prihaja od Ch. Péguja, ki ga je uporabil v političnem kontekstu: »Prava revolucija je klic od manj popolne k bolj popolni tradiciji, klic od plitkejše h globlji tradiciji, vračanje k tradiciji, prevzemanje globine, poizvedba v globljih virih; dobesedno *re-source*.« (Congar 1950, 602) Misleci, kakor so Möhler, Newman, Gardeil, Rousselot, Blondel, Péguj, Claudel, Mersch, Casel, Guardini, Adam, Stolz, de Lubac, Daniélou, von Balthasar, Congar, Chenu, Bouyer, so bili prepričani, da mora teologija govoriti sodobni situaciji v Cerkvi in družbi in da je ključ za to relevantnost v kreativnem odkrivanju preteklosti. (D'Ambrosio 1991; Gonnet in Stavrou 2014, 37–120; Gabriel in Murray 2012)

Cerkveni očetje so bili – tudi kot del procesa *aggiornamento* v drugi polovici 20. stoletja – postavljeni kot teološki fundament za bolj svobodno teologiziranje, ki se je ločilo od ustaljenega (neo)sholastičnega miselnega sveta. Sklicevanje na patristiko je tako pomenilo neko določeno avantgardo, v nekaterih primerih nerazumljeno in obsojeno. Daley pravi, da je prav novi pristop k branju teoloških tekstov eden od največjih prispevkov tega gibanja: »Teološke vire je treba brati kontemplativno, ne toliko argumentativno, ne v njih iskati le dogmatičnih *loci*, temveč tekste brati v zgodovinskih kontekstih znotraj teološke tradicije, ki še traja. Vedno znova iskati globlje razumevanje neizraznih skrivnosti vere.« (Echeverria 2014; Gabriel in Murray 2012, 111–124; 236–249; 333–354; 372–391)

4. Skupni komplementarni pogled

Vsebinska in metodološka podobnost in medsebojni vpliv omenjenih teoloških tokov sta bila do sedaj deležna zgolj omejene pozornosti (Louth 2009; Flynn in

Murray 2012, 495–507; Asproulis 2017). Brez ustavljanja pri konkretnih zgodovinskih polemikah in pri podrobnem predstavljanju posameznih problematik lahko uvidimo nekaj skupnih tendenc obeh gibanj.

Akademizem in sholasticizem sta bila za obe gibanji izhodiščna realnost, ki je sprožila pozive k študiju patrističnih del, katerih diverzificirana teološka metoda se zdi, da bolje odgovarja na zapleteno pluralnost sodobne kulture postmoderne. Prek obujenega zanimanja za patristično literaturo se je v obeh krogih zelo močno razvilo tudi obujeno zanimanje za globljo krščansko duhovnost in za tesnejšo povezavo med teologijo in življenjem. Na obeh straneh lahko zasledimo receptivni ekumenizem (ang. *receptive ecumenism*),⁴ ki ne gradi na osnovnem načelu, da primarna ekumenska odgovornost ni v spraševanju »Kaj se morajo najprej druge tradicije naučiti od nas?«, temveč v odgovornosti iskanja: »Kaj se moramo mi naučiti od njih?«

Izjemno zanimivo pa je tudi, da ta klic – »nazaj k očetom« – v očitanih sferah prav pod prizmo odnosa med tradicijo in sodobnostjo odmeva različno. Pravoslavna teologija zaradi (pre)tesne navezave na tradicijo, resda zgolj v nekaterih bolj progresivnih krogih, išče dialog z moderno kulturo prav s kreativnim izražanjem iz patristične tradicije, s postpatristično teologijo;⁵ medtem ko se zdi, da katoliška teologija prav v ponovnem odkrivanju temeljnih besedil krščanstva skuša vzpostaviti most do sodobnega iskalca in vernika.

5. Franc Perko in patristični viri

Koncilski premiki na področju ekleziologije, ekumenizma, medverskega dialoga, predvsem pa tudi glede teološke metode (vračanje k patristični misli) so temeljito zaznamovali misel in delo dr. Franca Perka (1926–2008), ki je bil eden od najpomembnejših slovenskih teologov 20. stoletja. Njegovo teološko najbolj plodovito obdobje je v veliki meri zaznamovano z drugim vatikanskim koncilom, saj je glavni del študija preživel prav med koncilom in tik po njem. Čeprav je njegova objavljena literarna zapuščina razmeroma skromna, je s svojim poučevanjem in delom zapustil veliko sled v našem in v širšem prostoru.

Temeljit pregled Perkove (ne)objavljene bibliografije (Stegnar 2013, i–liv) nam omogoča, da identificiramo Perkova pomembnejša dela in v njih skušamo razbrati sledi teh teoloških premikov, ki so zaznamovali drugo polovico 20. stoletja. Perkovo teološko zapuščino bomo premotrili z vidika recepcije patrističnih virov, da bi ga umestili v nakazane širše teološke silnice 20. stoletja, kritično ovrednotili njegovo delo in pokazali pozitivne pristope kot zglede za prihodnje soočanje s podobnimi problemi.

⁴ Glej tudi: Ford in Clemson 2013; Murray 2004; 2008; Slipper 2016.

⁵ Eden od vidnejših dogodkov je bila konferenca »Neo-Patristic Synthesis or Post-Patristic Theology: Can Orthodox Theology be Contextual?« leta 2010 v organizaciji The Volos Academy for Theological Studies, na kateri so številni renomirani sodobni teologi (npr. Gavrilyuk, Behr, Alfeyev, Nesteruk, Manoussakis, Zizioulas, Louth, Papanikolaou, Kalaitzidis) predstavili svoje poglede na te smernice.

5.1 Sv. Ciril in Metod in cerkveni očetje

Kakor že dr. F. Grivec je tudi Perko v sv. bratih Cirilu in Metodu uzrl tesno povezo s patristično dobo in teologijo. Kovačič v svoji disertaciji *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja* analizira tudi vpliv patristično usmerjene ekleziologije (1983, 115–118). Grivčeva misel je bila zaznamovana s poznavanjem mnogih teologov, ki so zagovarjali in prikazovali izvirno teološko ekleziološko miselnost cerkvenih očetov, na primer J. A. Möhler, Pierre Baffol, Adolt Harnack, Emil Mersch in Franz Hormann. Kovačič ugotavlja:

»Tudi sv. Ciril in Metod sta bila temeljito izobražena v nauku cerkvenih očetov. Tudi zato je Grivec visoko cenil patristične dokaze za podkrepitev svojih trditev. Čeprav se je Grivec zavedal pomembnosti študija patrističnih tekstov z ekleziološko problematiko, je vendar njegov prikaz večkrat iztrgan iz konteksta, ki ga je imel posamezni oče v pogledu. Bil je pač pod vplivom teoloških poudarkov v študiju nauka cerkvenih očetov.« (118)

Grivec je namenjal izjemno pomembnost Vzhodu in očetom, a še ni imel na voljo vseh metod za poglobljen in analitičen študij.

Na tej dediščini gradi pozneje Franc Perko, ki v svoji doktorski disertaciji namenja analizi vpliva cerkvenih očetov na Cirila in Metoda kar nekaj pozornosti. Najprej obravnava Konstantinovo filozofijo v širšem okviru vpliva patristične filozofije na bizantinsko filozofijo 9. stoletja (1963, 19–21). Predstavi pregled vpliva helenistične filozofije na Justina, na Klemena Aleksandrijskega in na Origena, predvsem pa vpliv platonizma na Kapadočane, na Gregorija iz Nise, na Bazilija Vélikega in na Gregorija Nazianškega, »katerega je posnemal Konstantin« (19).

Znan je namreč izraziti vpliv Gregorija Nazianškega na sv. brata, ki se kaže v zgodnjih prevodih njegovih del v staro cerkveno slovanščino, v navzočnosti njegovega zgleda v njunih Žitjih, v podobnosti govorniškega sloga ipd. (Gnidovec 1942) Perko omenja pomen Konstantinove zaroke s Sofijo za njegovo teologijo, ki naj bi nastala po zgledu iz del Gregorija Nazianškega (20–24), a Žitju Konstantina pripisuje lastno ustvarjalnost, ne zgolj preprostega posnemanja, saj »prav ta individualna svojstvenost Konstantinove zaroke s Sofijo potrjuje zgodovinsko pristnost zgodbe« (Perko 1963, 127). Perko tako kritično ovrednoti dotedanje znanstveno delo na tem področju in povezo z Gregorijem Nazianškim vidi posredno, vsebinsko, organsko, ne pa strogo formalno.

Nadalje Perko tudi teologijo sv. bratov postavi v miselni kontekst bizantinske teologije, ki je prežeta s patrističnim duhom. Morda preveč pavšalno ocenjuje bizantinsko teologijo 9. stoletju, ki ji pravi kar »sholastična« in naj bi se tudi na Vzhodu razvijala že od 5. stoletja dalje, čeprav so do danes številne študije pokazale veliko vrednost in izvirnost avtorjev pozne patristične dobe (npr. Maksim Spoznavalec). Perko kljub temu pravilno ugotovi, da so misleci poznobizantinske teološke smeri zelo tesno povezani s patrističnimi avtoritetami, to pa se potem kaže tudi pri Cirilu in Metodu. (1963, 44–45)

Oglejmo si še »pradedne časti«, ki so najbolj poznana izvorna značilnost teologije sv. bratov (Gnidovec 1942, 30–37). Perko išče vzore za ta nauk v razpravljanju grških cerkvenih očetov in v njihovi antropologiji, ko dokaj podrobno predstavi patristično misel glede naravne (κατ'εἰκόνα) in nadnaravne (καθ'ὁμοίωσιν) bogopodobnosti (Irenej L., Bazilij, J. Krizostom, J. Damaščan).

»Ali je Konstantin vsebinsko ločil oba izraza ali ne, ne moremo z gotovostjo reči. Morda je pač pod vplivom nekaterih cerkvenih očetov tudi on ločil naravno in nadnaravno, oziroma fizično in moralno bogopodobnost. Iz Konstantinove definicije filozofije, kjer sta ta dva izraza ohranjena, bi z večjo verjetnostjo sklepali, da ju je Konstantin uporabljal kot sinonimna izraza in sicer predvsem za moralno bogopodobnost, ki so jo človek »z delik pridobiva.« (1963, 105–111)

Perko dodaja: »Konstantin je nauk sv. pisma in cerkvenih očetov o božji podobi in sličnosti izvorno in bistroumno združil s češčenjem Sofije.« Filozofija je zanj pomenila uresničevanje približevanja k Bogu, pridobivanje izgubljene Adamove bogopodobnosti, to je: »pradedne časti in bogastva«. Perko na podlagi raziskav F. Grivca⁶ in F. Gnidovca pokaže, da je »pobudo za to idejo Konstantin lahko dobil pri nekaterih grških cerkvenih očetih, ki rabijo slične izraze in prisodobne« (117). Omenja Gregorija Nazianškega (izraz »prvotna čast«, τὸ πρῶτον ἀξίωμα), Janeza Krizostoma (»sijaj pred padcem«) in Gregorija iz Nise (»izgubljene kraljevske časti«), vendar sklone, da je ideja pradednih časti in bogastva »po svoji nazornosti in globini ter po praktični asketični in pastoralni uporabi izvorno Konstantinova. /... / Genialni Konstantinov duh je znal svetopisemsko idejo o božji podobi in sličnosti v človeku ter misli cerkvenih očetov o človekovi prvotni časti svojstveno oblikovati in jim dati centralno mesto v svoji teologiji in askezi.« (118)

Percepcija sv. Cirila in Metoda, kakor jo predstavi Perko, govori tudi o njegovem lastnem občudovanju patristične teologije in o idealu za sodobno teologijo: »Kakor celotni nauk sv. bratov tako razodeva tudi ta ideja neko arhaičnost. Sv. brata sta se naslanjala predvsem na cerkvene očete iz 4. in 5. st., ko je »teologija žarela v siju biblije in liturgije ter se prelivala v življenje in doživetje in v poezijo«. Zato spadata sv. brata Ciril in Metod pravzaprav bolj v patristično dobo, čeprav sta delovala v začetku sholastične dobe krščanske teologije.« (121) Zagotovo Perko ne zagovarja arhaizma kot takšnega, v današnjem pomenu besede, kot zastarelost, temveč občuduje izvorno plemenitost teologije, patino patristične misli (1965, 14–15; 1977b, 4).

Podobno misel Perko vključi tudi v sklep svoje disertacije, ko teologijo sv. bratov klasificira kot samostojno in izvorno, vključujočo »stare vzhodne tradicije, zlasti v nauku o Cerkvi in cerkveni edinosti ter v nauku o izhajanju Sv. Duha«, kot opiranje predvsem na bogato dediščino velikih grških cerkvenih očetov. Perko pokaže veliko občudovanje do njune teologije, saj »v njej še žari moč izvornosti, samostojnosti in

⁶ Na splošno se Perko veliko opira na izjemno delo F. Grivca; več v bibliografiji (Perko 1963, 3–10) in v opombi 2 (12; 167).

duhovne globine visoke patristične dobe«. Ta značilnost se odslikava tudi v pastoralno-misijonsko-asketični naravnosti teologije: »Kakor v patristični dobi ne gre cerkvenim očetom za sistem teologije, ampak rešujejo teološka vprašanja ob konkretnih apologetičnih in pastoralnih primerih, tako tudi sv. brata razvijata krščansko teologijo ne šolsko sistematično, ampak ob priliki konkretnih misijonskih in apologetičnih potreb ter v zvezi z lastnim napredkom v duhovnem življenju.« (1963, 158–159) Ob shematiziranju in predstavljanju njune teologije lahko posredno razbiramo tudi Perkov osebni ideal teologije, ki je sveža, konkretna, povezana z življenjem, temelji na patristični misli in je v dialogu s sodobnostjo; ta ideal je udejanjal tako s svojim strokovnim delom kakor tudi z življenjsko držo in prek osebnih odnosov.

5.2 Ekumenski dialog s (srbsko) pravoslavno teologijo

Na področju ekumenskega dialoga s pravoslavno teologijo ima največji pomen njegovo magistrsko delo *Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945*,⁷ v katerem obravnava srbske povojne teologe in njihova ekleziološka stališča. Daje dokaj podroben pregled različnih teologov, s katerimi poglobljeno polemizira. Razberemo lahko poznavanje tudi drugih pomembnejših pravoslavni teologov, na primer G. Florovskega (Perko 1963, 2), V. Solovjova, N. Afanasieva (1968, 4) in A. Homjakova (1968, 15). Drugje pokaže tudi poznavanje ruskih religioznih mislecev, na primer Dostojevskega, Solovjova, Bulgakova, Berdjajeva, s katerimi pa na akademski ravni kritično ne polemizira. (Perko 1990, 13; 1965, 38; 60)

Njegov zreli pogled na srbske teologe, predvsem na Justina Popovića, kaže neko določeno razočaranje, saj obžaluje njegovo ozkost in protizahodno usmeritev, čeprav je bil Popović zelo izobražen in je imel močne temelje v patristični teologiji (Štrukelj 1997). Tako Perko ločuje sodobno pravoslavno misel, ki je na nekaterih mestih, žal, ozkogledna, in patristično teologijo, ki pa naj bi resnično omogočala ekumenski dialog. Kot skupno točko teologije Perko predlaga idejo sobornosti: »Idea sobornost fundata est in conceptu theandritatis et mystici corporis Christi et exprimiti unitatem omnium fidelium in Christo et inter se.« (1968, 21) Sama na sebi temelji že v patristični dobi: »Idea collegialitatis iam a primis saeculis in Oriente magis viva erat quam in Occidente.« Kot takšna ima velik pomen za pravoslavno teologijo, konkretno tudi srbske teologe: »Secundum opinionem scriptorum serborum sobornost est notio fundamentalis ecclesiae Christi verae.« Za Perka ima pojem sobornost veliko ekumensko vrednost, ker ocenjuje, da se v marsičem lahko ujema s katoliškim naukom, saj poudarja edinost znotraj skupnosti, problem pa je v pojmovanju nezmotljivosti cerkvenega učiteljstva, ekumenskih koncilov in rimskega škofa.

Eden od osrednjih pojmov, ki so za Perka na temelju drugega vatikanskega koncila ključni, je teološki pluralizem (1977b, 1; 2002, 57). V skriptih *Principi ekumenizma* ga ovrednoti takole:

⁷ Delo, napisano v latinščini, nam je, žal, na voljo le v nedokončani obliki: tipkopis z rokopisnimi korekturami in komentarji. Dostopen je v njegovem osebni arhivu, ki ga hrani Katedra za osnovno bogoslovje in dialog na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

»Pozitivni premiki v teologiji, zlasti spoznanje možnosti teološkega pluralizma, dajejo upanje zblíževanja tudi na delikatnem področju verskih razlik. /... / Danes se poudarja duh dialoga, razumevanja in pluralizma. Seveda pa pri tem ne sme nikdar biti kompromisarstva na račun razodete resnice.« (1974, 3)

Sad koncila je bila torej zanj nova teološka metoda, ki želi spoznavati tudi druge tradicije:

»Celotna teologija mora dobiti ekumensko dimenzijo, ki jo usposablja za ekumenski dialog in ji daje hkrati globlje spoznanje razodetega nauka. Ekumenska teologija zahteva, da teolog izrazi katoliški nauk v taki obliki, da ga čim bolj približa teologiji ločenih krščanskih skupnosti, hkrati pa ohrani zvestobo resnici.« (1974, 4)

Ko navaja teologa D. Dimitrijeviča, Perko predlaga dialog ljubezni, ki mora biti pred teološko razpravo: »Dialogus charitatis, qui dialogi theologici antecedere debeat, quia caritas format unitatem et est factor oecumenicus primi ordinis.« (1968, 30) »Clima amicitiae« (34) je zanj prva stopnja in temelj vsakega nadaljnje- ga dialoga, ki mora po Janezu XXIII. poudarjati to, kar nas združuje, in ne tega, kar nas ločuje (1977b, 4).

5.3 Nova ekleziologija

Pomemben odlomek, ki morda najlepše predstavi Perkov pogled na spremembe drugega vatikanskega koncila v povezavi s patristično mislijo, je del članka Prihodnja ena krščanska Cerkev (1977a), v katerem govori o prihodnosti ekleziologije. V njem predstavi premik v pojmovanju Cerkve v odnosu do sodobnih dogajanj v svetu, premik od statične podobe hierarhično organizirane Cerkve kot družbe, ki obvladuje človekovo zasebno in družbeno zavest – »Extra hanc Ecclesiam nulla salus« –, do koncilске smeri pojmovanja Cerkve kot dinamične odrešenjske skupnosti tistih, ki so po Kristusu poklicani k odrešenju od začetka človeštva pa do konca časov. Perko ocenjuje, da ta vizija Cerkve vzpostavlja nove in bolj odprte odnose do drugih krščanskih skupnosti in celo do nekrščanskih verstev in ateistov. (237–238)

Nato v poglavju z naslovom Avguštinova misel: Cerkev od Abela ta premik opre na misel cerkvenih očetov:

»V ospredje stopa patristična misel, ki jo je najbolj jasno izrazil sv. Avguštin, misel o univerzalni Cerkvi, ki sega od pravičnega Abela do zadnjega izvoljenca. Po tej zamisli Cerkve ima sicer hierarhična cerkvena skupnost še vedno nek pomen, toda Cerkev kot odrešenjska stvarnost jo daleč presega. Celo nekrščanska verstva niso brez odrešenjskega pomena, so naravnana na Kristusa in s tem na odrešenjsko občestvo nove zaveze. So podoba ali *tipos* Cerkve in jih zato bolje imenujemo ne poganska ali nekrščanska, ampak predkrščanska verstva. Odrešenjski proces se je začel ob začetku člo-

veštva, dosegel svoj vrh v Kristusu, ko so prišli poslednji časi, in bo končan ob končni eshatološki prenovi sveta.« (238)

Avguštinove misli resda ne navede dobesedno oziroma s točnim navedkom ali referenco, temveč jo ustvarjalno povzame in ujame njen glavni smisel. Perko svojo misel gradi z Avguštinovim uvidom, ki mu pomeni navdih za ustvarjalno razvijanje misli.

Cerkev kot odrešenjski proces in odrešenjska stvarnost je glavni poudarek Perkove misli. Tudi v pojmovanju odrešenja, ki ga tesno navezuje na ekleziologijo, se kaže nov, svež pogled, ki v ospredje ne postavlja le greha, temveč nakazuje možnosti deleženja odrešenja vsem ljudem:

»Bistvo odrešenja ni namreč le v odrešenju od greha, ampak v dejstvu, da je človeštvo in vse stvarstvo poklicano k deležnosti božjega življenja, da mu je omogočeno dvigniti se iz ravni ustvarjenega bivanja, omejenega v prostoru in času, na raven božanskega bivanja. Za to bi bilo odrešenje potrebno, tudi če bi greha ne bilo.« (1997a, 238)

Perkova misel v navedenem članku je prežeta s ključnimi koncepti in značilnostmi patristične teologije. Združuje kozmično odprtost odrešenju, odrešenjsko pojmovanje zgodovine, grški pojem *henosis*, ki je značilen za vzhodno krščansko teologijo, itd. Vse to mu omogoča zelo odprt in širok pogled na sodobnost in na prihodnost:

»Odrešenjski proces je, gledano s krščanskega vidika, temeljni proces človeške zgodovine; vso zgodovinsko dogajanje ima v njem svoj smisel. To je proces, ki vodi ne le k edinosti z Bogom, ampak tudi k edinost vsega človeštva in vsega stvarstva. To je odrešenjski *enosis*, odrešenjsko združevanje, ki ga moremo zaslediti tudi v sodobnih dogajanjih v svetu, v tehničnem napredku, ki omogoča povezovanje človeštva, v sodobni socializaciji človeškega življenja, v zraščanju vsega človeštva v eno družino.« (238–239)

Ključno je torej pojmovanje Cerkve kot prostora odrešenja, kjer odrešenjski proces poteka, se uresničuje in učinkuje. Perkova misel na podlagi patrističnih teoloških uvidov tesno povezuje ekleziologijo s soteriologijo. (1974, 4; 43–44) V duhu cerkvenih očetov, pri katerih ekleziologija (še) ni bila posebna zvrst teologije oziroma teološka disciplina, temveč organsko povezana s Kristusovim odrešenjskim dogajanjem, ki se nadaljuje v občestvu, skupnosti učencev, more tako Perko upreti pogled v prihodnost. Časovna razdalja, nekaj desetletij od njegovega govora pa vse do danes, je razkrila tudi mnoge pasti, a iz Perkove misli veje temeljni krščanski optimizem za soočenje s sodobno kulturo in civilizacijo, kakor je bil značilen tudi za večino cerkvenih očetov.

5.4 Patristična recepcija in sodobnost pri Perku

Na podlagi raziskave ključnih Perkovih del lahko ugotovimo, da ne govorimo o patologu niti o patrističnem teologu, ki bi svojo teologijo gradil pretežno na misli

cerkvenih očetov. Redko eksplicitno omenja ali se sklicuje na cerkvene očete, a vendar tu in tam pokaže do njih veliko občudovanje (Perko 2002, 54–55). Področja njegovega študijskega delovanja so pogosto tesno povezana s teologijo cerkvenih očetov.

Izjemno zanimivo je v Perkovem delu zreti prve začetke oblikovanja pokoncilске teologije, ki vabi k spoznavanju drugih tradicij, saj je bil drugi vatikanski koncil že sam na sebi sad odkrivanja zgodnjekrščanske teološke misli (Flynn in Murray 2012, 1–19; 372–404). Eden od konceptov, ki se je razvil kot sad koncila in ki ga deloma lahko zasledimo že pri Perku, je princip *consensus patrum*, ki lahko pomeni trden temelj in izziv za ekumenski dialog (Bogataj 2016, 118–121; 128). »Nerešeno in težko rešljivo je vprašanje, kateri je tisti minimum soglasja, ki je potreben za vzpostavitve nove koinonije Cerkev in za uresničevanje interkomunije.« (Perko 1984, 121)

Tako Grivec kakor tudi Perko sta bila prek študija in ljubezni do solunskih bratov konkreten zgled udejanjene ideje o gibanju *ressourcement*. Perko je v svojem znanstvenem delu, predvsem pa v konkretnem ekumenskem delovanju živel ta ideal, ki ga je de Lubac izrazil kot nujnost tesne povezanosti med teologijo in življenjem. Prvine patristične misli, ki jih lahko zasledimo pri njem, so vsekakor pokazatelj, da se je globoko zavedal trdnega temelja krščanske teologije, ki se je ni bal obrniti tudi v prihodnost in v aktivno soočenje z aktualnimi družbeno-kulturnimi izzivi, to pa je v bistvu plemeniti sad drugega vatikanskega koncila.

6. Sklep: »sinteza srečanja« *ad mentem patrum*

Neopatristična sinteza na pravoslavni strani in gibanje *ressourcement* na katoliški strani sta obširna procesa znotraj teologije 20. stoletja, ki najdeta eno od presečišč prav v odnosu do sodobnosti oziroma (post)modernosti, zato lahko v nekem določenem smislu veljata za komplementarni prispevek.

Katoliška teologija lahko v neopatristični sintezi in v njenem »postpatrističnem« razvoju uzre dragocen prispevek pozitivne tesne navezanosti na patristično misel in načine odgovaranja na sodobne kulturne izzive »z umom očetov«. Obenem pa se sodobna pravoslavna teologija lahko iz samega dejstva potrebnosti procesov gibanja *ressourcement*, kakor se je pokazalo v 20. stoletju in je privedlo do drugega vatikanskega koncila, zave nujnosti varovanja bogastva patrističnega izročila, da ga ne bi prehitro zamenjala za preveliko navezavo zgolj na sodobne miselne tokove. »Ustvarjalni povratek«, kakor je to imenoval Florovski, oziroma ustvarjalna zvestoba torej združuje obe skrajnosti. Danes ne potrebujemo velikih parol skrajnosti – »nazaj k očetom« ali »onkraj očetov« –, temveč temeljito poznavanje in oplajanje misli v smeri »naprej z očeti« (Ladouceur 2012, 225–227).

Danes morda bolj kakor kadarkoli prej potrebujemo novo sintezo, »sintezo srečanja«, ki bo med tradicionalizmom in arhaizmom na eni strani ter modernizmom in postliberalizmom na drugi strani skušala s poglobljenim poznavanjem preteklega bogastva tradicije izraziti skrivnosti vere na nov, za našo kulturo relevanten

način. Paradigma »sinteze srečanja« nam v današnjem fragmentarnem dojemanju stvarnosti lahko ponudi formo, ki vključuje in povezuje tako misel kakor življenje; združuje »nove in staro« (Mr 13,52); razumeva resnice vere kot en sam *depositum iuvenescens* (Irenej L.). Krščanstvo je v bistvu srečanje z Resnico, z Osebo, ki je *tam antiqua et tam nova* (Avguštin). »Kultura srečanja« (tudi Giovagnoli 2015) nujno oblikuje sintezo, saj dialog brez jasnih in enotnih stališč ni mogoč, obenem pa se sintezno razmišljanje pusti obogatiti tudi drugemu. Iti naproti drugemu ima za posledico iti globlje k sebi. Dinamizem srečanja sproža kreativen in transformativen proces.

Poglabljajoče ponotranjanje patristične teologije, vstopanje *ad mentem patrum* in deleženje njihove izkušnje Boga namesto »modernističnega« spekulativnega preseganja *onkraj* očetov so potrebna, da bi teologija lahko uspešno nagovarjala sodobno kulturo. Krščanstvo je vera v Očeta, Boga očetov (1 Mz 26,24; 31,29; 2 Mz 3,15; Lk 1,55; 1,72–73), ki še danes govori prek očetov za sodobnost. Eden takšnih očetov v sodobnosti je bil tudi Franc Perko, čigar dediščina pomeni dragocen spomenik kreativnega pristopa k patrističnemu izročilu, izziv za nadaljevanje te poti in zgled, kako je *phronema* cerkvenih očetov lahko še danes izvrsten vir za sodobni kulturni relevantni teološki govor.

Reference

- Alfeyev, Hilarion.** 2002. *The Patristic Heritage and Modernity. The Ecumenical Review* 54:91–111.
- Asproulis, Nikolaos.** 2017. *Jean Daniélou and the Greek Theology of 1960s: A Fruitful and Critical Encounter.* Bologna: Ex Nihilo.
- Badilita, Christian, in Charles Kannengiesser, ur.** 2006. *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui.* Pariz: Éditions Beauchesne.
- Baker, Matthew.** 2010. Theology Reasons' – in History: Neo-patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality. *Theologia* 81, št. 4:81–118.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2016. »Consensus Patrum« kot temelj za reševanje vprašanja Filioque: od Pisma Marinu Maksima Spoznavalca do Notule Roberta Grossetesta. *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:117–129.
- Congar, Yves.** 1950. *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* Pariz: Cerf.
- Echeverria, Eduardo.** 2014. Ressourcement, Aggioramento, and Vatican II in Ecumenical Perspective. *Homiletic and Pastoral Review – Online Journal.* 28. julij. <http://www.hprweb.com/2014/07/ressourcement-aggiornamento-and-vatican-ii-in-ecumenical-perspective/> (pridobljeno 2. 2. 2018).
- Florovsky, Georges.** 1972. *The Church: Her Nature and Task. V: Collected Works of Georges Florovsky.* Zv. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Prev. Robert L. Nichols. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1939. *Patristics and Modern Theology. V: Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes: 29 novembre-6 décembre 1936*, 238–242. Ur. Hamilcar Alivisatos. Atene: s. n.
- Flynn, Gabriel, in Paul D. Murray, ur.** 2012. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology.* Oxford: Oxford University Press.
- Ford, D. F., in F. Clemson, ur.** 2013. *Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism.* Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance.* Oxford: Oxford University Press.
- Giovagnoli, Agostino, ur.** 2015. *L'umanesimo di papa Francesco: Per una cultura dell'incontro.* Milano: Vita e pensiero.
- Gnidovec, Franc.** 1942. Vpliv sv. Gregorija Nazianškega na sv. Cirila in Metodija ter na njuni Žitji. Inavguralna disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kalaitzidis, Pantelis.** 2010. From the »Return to the Fathers« to the Need for a Modern Ortho-

- dox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, št. 1:5–36.
- Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekzeziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Künkel, Christoph.** 1991. *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ladouceur, Paul.** 2012. Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 56, št. 2:191–227.
- Louth, Andrew.** 2009. The Patristic Revival and its Protagonists. V: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, 188–202. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekzeziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:347–360.
- Murray, Paul D., ur.** 2008. *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2004. *Reason, Truth and Theology in Pragmatist Perspective*. Louvain: Peeters.
- Nesteruk, Alexei V.** 2008. *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*. London, New York: T&T Clark.
- Perko, Franc.** 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (sintetični povzetek z dopolnili). Inavguralna disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1965. Uvod v ekumensko bogoslovje. Ljubljana: Teološka fakulteta. Tipkopis.
- . 1967. *Vzhodne Cerkve*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1968. Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945. Ljubljana: Teološka fakulteta. Tipkopis z rokopijsnimi komentarji.
- . 1969. *Za edinost kristjanov*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1971. *Nauk o Cerkvi: ekzeziologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1974. *Principi ekumenizma*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1977a. Prihodnja ena krščanska Cerkev. V: *Bog v človeški zavesti in življenju: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1976–1977*, 236–252. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1977b. *Osnove teologije nekatoliških cerkva: temeljne točke*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1984. Ali je edinost kristjanov možna? V: *20 let po koncilu: zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1983–1984*, 116–126. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1987. Priprava na vsepravoslavni koncil. *Kraljestvo božje* 42:129–132.
- . 1990. Rusko krščanstvo nekdanj in danes. V: *Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije*, 9–14. Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje. Ur. Aleksandra Derganc, Vanda Babič in Jože Sever. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2002. Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinost. V: *Kraljestvo božje* 57:53–62.
- Sarisky, Darren, ur.** 2017. *Theologies of Retrieval: An Exploration and Appraisal*. London: Bloomsbury.
- Slipper, Callan.** 2016. *Enriched by the Other: A Spiritual Guide to Receptive Ecumenism*. Cambridge: Grove Books Ltd.
- Stegnar, Marko M.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Štrukelj, Anton.** 1997. *Šivanje raztrgane suknje: ekumenizem v ekzeziologiji Justina Popovića*. Ljubljana: Družina.
- Williams, Georges H.** 1993. The Neo-patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.



Christian Gostečnik
Je res vsega kriv partner?

Knjiga, ki je pred nami, skozi najrazličnejša poglavja osebnih izkustev prvenstveno govori o osebni odgovornosti in sodelovanju, ki je nujno za vsak zdrav odnos. Gre za sodelovanje, ki pomeni, da se partner odloči vstopiti v odnos z drugim in je za to svoje dejanje tudi v polnosti odgovoren. Vstop v odnos, zlasti zakonski, zato zahteva svobodo posameznika, ki se odloči, da bo v ta odnos investiral najboljšega sebe in v njem tudi vztrajal zaradi sebe, sodeloval in ustvarjal zaradi sebe, ker se je tako odločil.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2015. 396 str. ISBN 9789616873383, 18€.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,971—980

UDK/UDC: 272-72-1Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Marjan Turnšek

Perkov nauk o Cerкви med »starim in novim«

Povzetek: Razprava želi predstaviti vlogo prof. Perka kot ključnega ekleziologa v slovenskih teoloških krogih pred in med drugim vatikanskim cerkvenim zborom, pa tudi po njem. Avtor pove, da je Perko to vlogo »mostu« med »starim« in »novim« v ekleziologiji dobro opravil in tako zaznamoval s svojim delom tako teoretično ekleziološko področje kakor tudi praktično pastoralno aplikacijo koncilске prenove samodojemanja Cerkve. Raziskava pokaže, kako prof. Perko ostaja v gradivih za študente zakoreninjen v apologetično-dogmatski metodi in tudi v predkoncilskem zaporedju eklezioloških tematik, medtem ko je v svojih samostojnih razpravah povsem koncilsko usmerjen, z močnim ekumenskih poudarkom. V njegovih delih izstopa zakramentalni pogled na skrivnost Cerkve in prav tako Cerkev kot božje ljudstvo. Slovenski teološki prostor je seznanjal tudi z vsemi sodobnimi tokovi v ekleziologiji. V slovensko pastoralno zavest je vztrajno klical predstavo župnije kot živega občestva malih občestev, v katerih se uresničuje odrešijska resničnost.

Ključne besede: ekleziologija, drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, Cerkev kot skrivnost, božje ljudstvo, malo občestvo, *communio sacramentorum*, *Mystici Corporis*

Abstract: **Franc Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«**

This discussion wishes to present the role of professor Perko as one of the key ecclesiologists in Slovenian theological circles in the time before, between and after the Second Vatican Council. The author presents how Perko mastered well the role as a »bridge« between »the old« and »the new« in ecclesiology, thus marking with his work the theoretical ecclesiological field as well as the practical pastoral application of the conciliar renewal of the self-awareness of the Church. Research shows how professor Perko stays in his material for the students rooted in the apologetic dogmatic method and in the pre-conciliar sequel of ecclesiological topics; while in his own independent discussions he is completely conciliar-oriented with strong ecumenical emphasis. In his works the sacramental view on the Mystery of the Church, and also the Church as God's People stands out. He also acquainted the Slovenian theological space with all modern currents in ecclesiology. Into the Slovenian pastoral consciousness, he persistently called the vision of the parish as a vivid congregation of small congregations, where the reality of salvation is being realized.

Key words: ecclesiology, Second Vatican Council, Church as Mystery, God's People, small congregation, *Communio Sacramentorum*, *Mystici Corporis*

1. Uvod

Vpogled v obsežni Perkov eklesiološki opus jasno razodeva in kar vsiljuje prepričanje, da je bil kot snovalec misli o Cerkvu skupaj s svojim učiteljem Grivcem resnični »most« med »starim« in »novim« pristopom v razvijanju nauka o Cerkvu – v tem je tudi presegel svojega učitelja. Z izrazom »staro in novo« želimo v svetopi-smemskem pomenu izraziti, da je Perko ostajal zvest dotakratnemu teološkemu pristopu do te tematike, a ga je sčasoma vedno bolj nadgrajeval z novimi spoznanji. Gibal se je med »starim« v smislu vizije, ki se je razvijala v času med prvim in drugim vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom, in »novim« v pomenu vizije, ki se je izoblikovala na 2Vt in jo izraža končna struktura *Dogmatične konstitucije o Cerkvu (Lumen gentium)*; še posebno izstopi, če jo primerjamo s poprejšnjimi shemami v procesu nastajanja LG. To vizijo je povsem posvojila pokoncilski eklesiologija. Pri Perku zasledimo na eni strani dokaj očitno zakoreninjenost v predkoncilski zasnovi nauka o Cerkvu, kakor to odsevajo predvsem njegova gradiva za predavanja na teološki fakulteti (zadnja verzija 1971), medtem ko so v drugih njegovih številnih razpravah izpostavljeni elementi koncilsko prenovljene podobe samodojemanja Cerkvu. Prav s teh dveh vidikov bomo predstavili Perka kot resnični »most« med pred- in pokoncilskim (2Vt) dojetjem Cerkvu kot odrešenjskega občestva.

2. »Stari« Perko v traktatu *Nauk o Cerkvu (1971)*

Najprej se osredotočimo na Perkova skripta za študente teologije. Najbolj izpopolnjena verzija je iz leta 1971. Pregledali jih bomo z vidika, kako se v njih zrcali njegov značaj »mosta« med »starim« in »novim« eklesiološkim pristopom.

V uvodnih poglavjih se Perko opredeli za metodo pri svojem delu. Ko najprej predstavi »apologetično« in nato »dogmatično« metodo, ugotovi: »Uporabljati moremo apologetično in dogmatično metodo, obojna mora seveda biti prežeta z ekumenskim duhom.« (13) Po predstavitvi bistvenih potez vsake se odloči: »V naši obravnavi nauka o Cerkvu bomo uporabljali tako apologetično kakor dogmatično metodo. Zgodovinsko apologetično predvsem v prvem in drugem delu, ki razpravljata o ustanovitvi Cerkvu ter njeni družbeni strukturi. Dogmatična metoda pa pride v poštev predvsem v obravnavanju skrivnosti Cerkvu.« (16) S tem je Perko prvi oporni element svojega »mostu« trdno zakoreninil v pristopu, ki je bil splošno uporabljen v manualistiki zadnjih desetletij pred 2Vt, zlasti v obdobju med letoma 1920 in 1940, ki ga označujemo za obdobje nastopa prenovitvenih silnic v eklesiologiji. 2Vt pa se je nato zavestno odrekel vsem obrambnim in omejitvenim držam, značilnim za apologetični pristop, ki je močno zaznamoval in oblikoval eklesiološko misel od tridentinskega koncila dalje: najprej kot močan »protireformacijski duh« in nato po 1Vt kot močno zaznaven »protimodernistični duh« (Kehl 2001, 48–49). Ta drža je bila navzoča vse do sredine 20. stoletja, torej ves čas osnovnega in nadaljnega teološkega oblikovanja profesorja Perka.

Po strukturi to Perkovo osnovno delo s področja nauka o Cerкви sledi ekleziološkimi traktatom iz tega predkoncilnega obdobja, predvsem kar zadeva sosledje tematik: izhaja iz priprave Cerkv v Stari zavezi in nadaljuje z ustanovitvijo Cerkv po Kristusu (1. poglavje); nato obdela družbeno ureditev Cerkv, pri kateri obravnava in poudari hierarhično ureditev in vprašanje apostolskega nasledstva škofov ter petrinsko službo in sklene s poslanstvom laikov (2. poglavje); sledi poglavje o poslanstvu Cerkv, ki je predstavljeno kot nadaljevanje Kristusovega odrešenjskega dela, in zato izpostavi tudi potrebnost Cerkv za zveličanje ter značilnosti in značke prave Kristusove Cerkv (3. poglavje); sklene z najkrajšim delom o naravi Cerkv, v katerem jo opredeli kot skrivnost (*mysterion*) in božje ljudstvo (4. poglavje).

Metodološko je Perkov pristop v veliki meri apologetične narave, saj redno gradi tematike tako, da jih sooča z nasprotnimi mnenji drugih Cerkv ali skupnosti oziroma teologov in jih zavrača s katoliškimi argumenti. V tem se precej ujema s prvo shemo v procesu priprave LG na 2Vt; sledila je ideji »vojskujoče se« Cerkv, ki je potrebna za zveličanje, in je kot osrednjo tematiko izpostavila službo škofov, nato stanov posvečenega življenja in šele nato je sledilo poglavje o laikih v Cerкви; bolj vidno so bili izpostavljeni tudi učiteljstvo Cerkv, avtoriteta in poslušnost; tudi odnosi Cerkv z državno oblastjo so bili vključeni. V tem torej lahko prepoznamo sledi »starega« v Perkovi ekleziološki shemi.

A pri tem svojem izvajanju ostaja Perko dovolj samokritičen in odprt v iskanju »novega«. Nedvomno je jasno čutil, da pretežno apologetično-dogmatični okvir ne zadošča več. Zato razmišlja tudi o nujnosti spremembe metode. Glede nove metode ugotavlja, da ta ne more biti več »defenzivno-apologetična«, marveč »ekumensko-apologetična«; in zato pri tem zelo izpostavlja zborna naravo Cerkv in oblasti v njej. (Perko 1966c)

S tem pa že stopamo na »drugi breg«, na katerem je postavljen drugi temelj Perkovega »mostu« med »starim« in »novim«. Kot povezovalni element z »novo« vizijo je treba poudariti, da Perko v ta »stari« metodološki okvir pri posameznih vprašanjih vpleta dokumente 2Vt; to opravičuje njegovo vlogo »mostu«, saj lahko rečemo, da je zunanja struktura pogosto podobna prvi ali drugi shemi v procesu priprave LG, vsebinska obravnava tem pa poleg apologetičnega pristopa uporablja tudi novost, ki jo je s svojo na koncilu samem spremenjeno vizijo LG prinesel 2Vt. To pot Perko opravlja postopoma, saj lahko zasledimo, da je leta 1966 izdal dodatno gradivo pri predmetu nauk o Cerкви, ki ga je takrat v osnovnem delu še vedno predaval po Grivčevih skriptih, zasnovanih okoli leta 1940. A korak naprej zaznamo v Perkovem dodatku, ki je dejansko eno samo dopolnilo nauka o Cerкви z vidika novih poudarkov 2Vt; zlasti se sklicuje in citira LG in nekatere druge vzporedne dokumente v okviru posameznih tematik.

V sklepnih ugotovitvi tega vidika Perkovega dela lahko povzamemo, da je njegov zunanji okvir še v veliki meri predkoncilski, vsebinsko pa zajema vse bistvene koncilne poudarke. Zanimiva je primerjava vrstnega reda tem pri Perku in v LG. 2Vt postavi v LG za osnovni in celovit okvir razmišljanja o Cerкви »Cerkev kot skrivnost« (1. poglavje LG) in znotraj te vizije jasno poudari njeno zakramentalno resničnost,

ko jo že opredeli kot »nekakšen zakrament« (*veluti sacramentum*); nadaljuje v 2. poglavju s podobo Cerkev kot »božjega ljudstva«. V Perkovem študijskem gradivu najdemo ti dve opredelitvi šele v najkrajšem, zadnjem poglavju (201–226). V poprejšnjih poglavjih pa je obsežno in bolj apologetično izpostavljena hierarhična struktura Cerkev z dolgim poglavjem o »družbeni ureditvi Cerkev« (2. poglavje), v katerem na dolgo utemeljuje apostolsko naravo škofovske službe in petrinsko službo z nezmotnostjo. Medtem ko LG postavi poglavje o božjem ljudstvu pred poglavje o hierarhični ureditvi Cerkev, najdemo v Perkovem študijskem gradivu to temo na zadnjih nekaj straneh. Vsekakor je nekoliko skrivnostno njegovo vztrajanje v študijskem gradivu, celo v gradivu iz leta 1971, na takšni zasnovi, ko pa je že leta 1966, torej takoj po sklepu koncila in po izidu njegovih dokumentov napisal obsežno razpravo v zborniku *Kraljestvo božje* (13–42), v kateri zelo natančno vsebinsko predstavi LG in poglobljeno obravnava Cerkev v luči LG z vidika božjega kraljestva. Med drugim tudi ugotavlja in prognozira: »Konstitucija o Cerkvah bo imela odločilen pomen za katoliško ekleziologijo, za sodobna ekumenska prizadevanja, za bodoči razvoj Cerkev kot socialne ustanove in za cerkveno versko življenje.« (13)

Vsekakor pa je Perko močno vpel v svoje gradivo ekumenske vidike, ki jih drugače pred koncilom vsaj v manualistiki ne zasledimo tako pogosto ali so celo povsem odsotni. Tu in tam pa prav ekumenski vidiki nekoliko »grob« trčijo s še ohranjeno apologetično metodo, ki brezkompromisno zagovarja katoliške vidike. V takšnih primerih se jasno zazna njegov ekumenski »eros«, ki je v študijskem gradivu ujet v morda še nekoliko neprimerno zunanjo strukturo.

3. »Novi« Perko v razpravah

Precej drugačna podoba Perka kot ekleziologa se pokaže v njegovih samostojnih razpravah, ki niso bile v prvi vrsti namenjene poučevanju na teološki fakulteti. Dejansko že prej, izrecno pa takoj po 2Vt se Perko jasno odloči za spremembo tudi v metodi. V Pokoncilskih marginalijah jo je zastavil takole:

»Poleg novega duha, ki preveva sodobno katoliško ekleziologijo, je važna nova metoda, ki jo le-ta uporablja. /... / Defenzivno apologetična metoda se danes umika tako imenovani ekumensko apologetični metodi, ki se skuša z vso objektivnostjo soočiti z zgodovinskimi dejstvi kakor tudi z nasprotnim naukom. Nasprotnika ne skuša pobiti, pač pa razumeti; ne išče samo tega, kar nas loči, ampak predvsem to, kar imamo skupnega; dopušča možnosti različnih izraznih oblik iste resnice. Poleg tega se vedno bolj uveljavlja tudi čista dogmatična metoda nauka o Cerkvah, ki pušča ob strani razlike z drugimi krščanskimi skupnostmi in teološko pogloblja pojmovanje Cerkev, predvsem na podlagi sv. Pisma in cerkvenih očetov.« (1966c, 266)

V zadnjih treh desetletjih pred 2Vt, ki jih je Perko močno doživljal tudi sam, se je poudarek v ekleziologiji gibal od pogleda na Cerkev, kakor ga je v encikliki *Mystici Corporis* (1943) usmeril papež Pij XII., do močno poudarjene ekleziologije

Cerkve kot božjega ljudstva in Cerkve kot radikalnega zakramenta (ta pristopa sta izstopila zlasti v obdobju 1940–1960); to je zagotovo odločilno vplivalo na eklezioološko vizijo tudi 2Vt samega.

Enciklika *Mystici Corporis* nedvomno pomeni neko novo obdobje v zgodovini ekleziologije predvsem z močnim poudarkom na Cerкви kot »živem organizmu«: predstavlja se kot skupnost, ki jo združujejo osebne vezi. To posebno izrazi pogled na Cerkev kot *Christus totus*, ki je izhodišče dojetanja Cerkve kot »Kristusovega skrivnostnega telesa«. S tem je papež Pij XII. postavil jasne meje racionalizmu in naturalizmu v ekleziologiji in prav tako nekaterim pretiranim oblikam eklezioološkega mysticizma in kvietizma, ki so tudi bile navzoče. Prav eklezioološka vizija »telesa«, in to »Kristusovega«, ki je seveda »mistično«, je pripomogla k obnovitvi biblično-patrističnega dojetanja enosti »udov« Cerkve s Kristusom in med seboj, to pa je za sabo potegnilo kopico praktičnih pastoralnih aplikacij in prenovilo pogled tudi na Cerkev kot institucijo.

S to požitvijo je enciklika sprožila nova raziskovanja in poglobljanja v dojetanju Cerkve. Ena od smeri je bila ekleziologija Cerkve kot božjega ljudstva. Ta podoba izpostavi zgodovinsko odrešenjsko dimenzijo Cerkve, ki se uresničuje v zavezi med Bogom in božjim ljudstvom (*historia salutis*). Izraženi so tudi enakost in različnost med člani tega ljudstva ter odnos »posameznik – skupnost«. Cerkev kot božje ljudstvo je »občestvo milosti« in »družbena tvorba«. Ta pristop je postal tudi ekumensko zelo perspektiven. Druga veja poglobljanja v tem obdobju je šla v smeri razumevanja Cerkve kot »radikalnega zakramenta«. Z vprašanjem zakramentalnosti Cerkve so se takrat ukvarjali praktično vsi najvidnejši teologi, ki so pozneje postali tudi koncilski teologi: H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger in H. Urs von Balthasar. Sintetično lahko povzamemo to smer takole: Cerkev je »zakrament« poveličanega Kristusa, a tudi Svetega Duha. Iz zakramentalnosti Cerkve izvira tudi njena dejanska učinkovitost in njena nujnost v redu odrešenja. (Anton 1987, 676–809) Seveda pa je ob tem treba zelo pazljivo izraziti tudi odnos Cerkve, ki je »nekakšen zakrament« (LG, prvo poglavje), do sedmih zakramentov, da ne bi bila Cerkev predstavljena kot osmi zakrament, zato je bolj primerno govoriti o zakramentalni naravi Cerkve kakor o Cerкви kot zakramentu, da se izognemo napačni interpretaciji.¹

Ob pregledovanju poteka Perkovega eklezioološkega snovanja je takoj opazno, da sta z Grivcem živo spremljala vse to eklezioološko »vrenje« v predkoncilskem času. Da je Perko zelo konkretno vstopil v ta tok, dokazuje že njegovo magistrsko delo »Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*« (1961) iz še predkoncilskega časa. Že v tem delu s pomočjo nekaterih zgoraj naštetih avtorjev Perko preseže apologetično-dogmatično metodo in se posveti bistveni notranji vsebini Cerkve: kot skupnost, ki obhaja zakramente, sama nastopa kot »osnovni zakrament« Kristusa, Kristus pa je »prazakrament«. Zanimivo je njegovo enačenje izrazov *communio sanctorum* in *communio sacramentorum*. Z zakramenti »se Cerkev sama gradi in katere Cerkev upravlja in deli. Zato je Cerkev res *communio sacramentorum*, zakramentalna služba, oziroma zakramentalni or-

¹ Glede te problematike glej: Turnšek 1990.

ganizem, v kolikor predstavlja nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela kot njegovo mistično telo.« (3) Perko s pomočjo nekaterih avtorjev dokazuje, da je Cerkev »občestvo zakramentov v tem smislu, da predstavlja skupnost oziroma živ organizem, ki ga zakramenti gradijo in oblikujejo«. Vloga zakramentov je, da »omogočajo vstop v to skupnost, zakramenti dajejo rast in notranjo moč, zakramenti tvorijo vez med člani skupnosti, z zakramenti je po besedah enciklike *Mystici Corporis Christi* poskrbljeno tudi za socialne potrebe Cerkve« (7). Seveda pa lahko Cerkev zakramentalno opredelimo le v tesni povezavi s Kristusom: »Po Kristusu, ki je glava Cerkve, je torej tudi Cerkev sama zakrament. /... / Zato nam Kristusov zakramentalni značaj razkriva tudi zakramentalni značaj Cerkve.« (12) Perko se odloči, da sprejme kot najbolj primerno Rahnerjevo predstavitev te problematike. »Najbolj dosledna in smiselna je opredelitev pojmov, kakršno zagovarja K. Rahner in njegova šola. Ta imenuje Kristusa prazakrament ali zakrament Presvete Trojice (*Ursakrament, sacramentum Trinitatis*), Cerkev pa imenuje osnovni zakrament (*sacramentum radicale*). /.../ Kristusova človeška narava je zaradi substancialne zveze z drugo božjo osebo res najprvotnejši zakrament, ki predstavlja začetek in vir vse zakramentalnosti Cerkve in posameznih zakramentov.« Iz tega razloga se Cerkev »upravičeno naziva osnovni zakrament (*sacramentum radicale*), ker po svoji povezanosti s Kristusom predstavlja osnovo, korenino posameznim zakramentom; kajti Kristus deluje v zakramentih le po Cerkvi«. Korektno pa Perko opozori tudi na latentno nevarnost, da bi lahko s takšnim obravnavanjem tudi preveč poistili Kristusa in Cerkve. Zato Perko poudari, da sta pojma »Kristus kot zakrament« in »Cerkev kot zakrament« »analogna pojma, ker ne odražata povsem iste stvarnosti«. (12–13)

V govoru na Tomaževi proslavi leta 1964 je Perko razpravljal z vidika nauka o Cerkvi o vlogi duhovnika v Kristusovem skrivnostnem telesu; v tem govoru je že zaznati istega duha, ki bo glede tega zavel na 2Vt. To je razvidno iz izredno močno izpostavljene služee narave duhovniške službe, ki dobi izraz v duhovnikovi očetovski ljubezni do občestva vernikov:

»Duhovnik-prezbiter pripada hierarhični strani udov Kristusovega telesa, zato ima po svoji službi v sebi dajajoči očetovski princip. Skupno s škofom, oziroma v zvezi z njim, predstavlja svojim vernikom očeta. To njegovo duhovno očetovstvo je odsev večnega očetovstva prve božje osebe. Zato je njegova naloga, da se v dajajoči ljubezni daruje zaupanim udom Kristusovega telesa in tako zbudi v njih božjo ljubezen. Iz te medsebojne ljubezni med duhovnikom in vernikom, ki je odsev večne ljubezni med Očetom in Sinom, izhaja skupna rodovitnost v dobrem, rast božjega življenja v udih Kristusovega telesa. Čim globlja je ta ljubezen, tem plodovitejša je. Skrivnost duhovnikovega življenja in delovanja sega tako v globine trinitaričnega božjega življenja. Bistvena značilnost duhovniškega delovanja mora biti očetovska ljubezen.« (375)

Na istem mestu je izrazil tudi svoje prepričanje, da je zato za duhovnika »najprimernejši naziv« prav »oče«; saj »gospod« zveni anahronistično.² V ta kontekst

² Iz razprave je razvidno, da je Perko budno spremljal delo koncila in pri svojem izvajanju upošteval tudi

sodi tudi Perkovo razpravljanje o odgovornosti v Cerкви, pravzaprav o soodgovornosti; vsi v Cerкви smo najprej odgovorni Kristus, ki živi v Cerкви, in nato drug drugemu, in posebej poudari, da tudi hierarhija ni odgovorna le Kristus, ampak tudi vernikom laikom. (1969a) V vsem tem Perko prepoznava »dinamičnost v Cerкви«: po 2Vt se je prenovila in poživila ter mu pomeni »znak obnovljenega življenja«, ki se izraža v duhu svobode, v pluralizmu in v vedno večji odprtosti Cerkve navzven (1969b). Stegnar v svojem diplomskem delu korektno in smiselno povzema ta vidik Perkovega delovanja takole:

»Po zaključku drugega vatikanskega koncila naj bi se le-ta nadaljeval v življenju Cerkve zaradi novega duha, ki ga je prinesel (gl. članek »Pokoncilске marginalije«). Vedno pa je nevarnost, »da žareča, živa lava božje stvarnosti v hladu človeškega elementa v Cerкви okameni. In tako se zdi, da je Cerkev sicer mogočen, toda ugasel ognjenik. II. vat. koncil pomeni nov izbruh božanskega elementa v Cerкви in razveseljivo je, da je danes bolj kakor prej jasno spoznanje, da mora ognjenik Cerkve ostati vedno živ, sicer bo Cerkev zopet postala v glavnem okamenina v novi obliki.« (Perko 1966, 263).« (2013, 34)

Te in podobne ideje Perko prenaša na vse nivoje posredovanja teološke misli. Tako o njih spregovori tudi na »teološkem tečaju za študente in izobražence« (danes se nadaljuje pod imenom Nikodemovi večeri): poslušalce želi navdušiti, da bi zavzeli dinamično, torej aktivno držo v občestvu Cerkve. Med drugim jih nagovarja tudi takole: »Tako stopa v dokumentih drugega vatikanskega koncila Cerkev pred nas kot aktivno božje ljudstvo, usmerjeno v vertikalno, v uresničevanje božjega kraljestva, hkrati pa živo zasidrano na zemlji, v zgodovini človeštva, solidarno z vsem človeštvom, v prizadevanjih za boljši svet, za vedno bolj človeške medsebojne odnose.« (1973a,16) V dialogu s študenti in izobraženci je Perko med prvimi začel razvijati misli o vedno bolj nujni prenovi tudi Cerkve na Slovenskem na temelju koncilске podobe. Načelno je opredelil to prenovu v štirih točkah: 1. načrtno oblikovanje krščanske zavesti, oprto na narodno tradicijo in odprto tokovom sodobnega sveta; 2. reorganizacija cerkvenih struktur; 3. vprašanje mesta Cerkve v razvoju samoupravne družbe; 4. lansiranje ideje o prihodnji slovenski sinodi. (1973c, 165–170) Vsekakor je preroška njegova vizija o nujnosti sinode Cerkve v Sloveniji, ki se je nato uresničila šele na prelomu stoletja oziroma tisočletja.

Z nekajletno oddaljenostjo od sklepa koncila se Perko v razpravi v *Bogoslovnem vestniku* spet zaustavi v prikazu spremembe ekleziološke vizije, ki je vladala med 1Vt in 2Vt: oriše institucionalni vidik in institucionalistično pojmovanje avtoritete, a še jasneje oriše Cerkev kot »odrešenjsko dogajanje«, ki nosi v svoji sredi veliko-

vmesne razprave koncilskih očetov. Razpravo namreč sklene takole: »Na 3. zasedanju II. vat. zbora so zbrani koncilski očetje razpravljali tudi o duhovništvu na podlagi predložene sheme: *De institutione sacerdotali*. Poudarili so pomen duhovniške službe v življenju Cerkve v sodobnem svetu in opozorili na resne pomanjkljivosti, ki jih ima predložena shema. Predlagali so ponovno predelavo sheme, ki naj ne bi govorila le o duhovniških dolžnostih, ampak izrazila tudi besedilo zahvale in ohrabrenja velikim žrtvam duhovnika današnjega dne. Spremenjena shema o duhovništvu bo verjetno sprejeta na 4. zaključnem zasedanju II. vat. zbora in takrat bom skušal na podlagi koncilskih razprav in sprejetega teksta napisati dopolnilo k tej razpravi.« (376)

nočno skrivnost in je zato »odrešenjsko občestvo« (1970). Podobnega vidika se je Perko lotil tudi na teološkem tečaju leta 1973, ko je predstavil nove teološke poglede na vodstveno službo v Cerkvi. Izpeljal jih je iz temeljnih značilnosti občestvenosti božjega ljudstva, spomnil pa tudi na nekatere enostranske poudarke glede vodstvene službe v preteklosti katoliške Cerkve in na takratno krizo avtoritete v Cerkvi. Iz tega je sklenil, da vse to zahteva nov pogled na vodstveno službo in na nosilce vodstvenih služb v Cerkvi; to bo še nekaj časa naloga cerkvenega občestva in najprej predvsem teologov. (1973b)

Delo pred koncilom je Perka pripravilo za kvalificiranega razlagalca in uresničevalca koncilske ekzeziologije in za prenos te vizije na teološko področje in v pastoralno življenje. Prvi članek, s katerim vstopa na področje LG, je objavil že leta 1966 v *Kraljestvu božjem*. V njem razpravlja, kako se uresničuje božje kraljestvo v božjem ljudstvu, in to poveže s pojmom Kristusovo kraljestvo. (1966a, 19; 1983, 85–87) Tudi v drugih razpravah takoj po koncilu osvetljuje bistvene spremenjene vsebinske poudarke koncilskega nauka o Cerkvi, za katere meni, da jih je treba čimprej prevesti tudi v konkretno oznanjevanje in katehezo: Cerkev kot skrivnost, Cerkev kot božje ljudstvo, vloga delnih Cerkva, mesto laikov v Cerkvi, zborna narava cerkvene oblasti in ekumenska naravnost življenja kristjanov. (1966b; 1966c) V odmev nove vizije Cerkve na 2Vt v konkretnosti pastoralnega življenja se Perko vedno znova vrača. Zlasti rad razpravlja o župniji kot »zakramentalni skupnosti«, saj se prav v njej dogaja odrešitveni načrt: izpostavlja vidike župnije kot zakramentalnega organizma, kot zakramenta odrešitvene dejavnosti (1968b, 41–43; 1979, 130–132); a pokaže tudi na nujnost medžupnijskega povezovanja (1978, 134–136). To so za življenje župnijskih občestev izredno pomembne novosti in vidiki, ki včasih skoraj dobesedno postavljajo »na glavo« dotakratno bolj pravno statično pojmovanje župnije kot teritorialno opredeljene stvarnosti, ki še zelo trdovratno korenini v miselnosti vernikov in duhovnikov. Vse kaže, da bo to »statičnost« dokončno izruvala šele kriza pomanjkanja duhovnikov, ki sili v nova pastoralna povezovanja. Zlasti v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* poskuša Perko v več člankih nakazati aktualizacijo idej 2Vt v življenju župnijskega občestva. V njih poudarja vlogo in celo nujnost malih občestev, saj se lahko le v njih uresničuje prava Cerkev, župnija pa zato postaja skupnost malih občestev. (1974, 65–67) Ob tem je treba ohranjati naravo vesoljnosti, edinosti in pluralnosti, še trezno dodaja. Zlasti pluralnost je po njegovem mnenju pomembna za odnose med krajevnimi Cerkvami, med župnijami in tudi znotraj župnijskih občestev. (1984, 34–35)

Praktično deset let po koncilu začne Perko bolj argumentirano in »glasno« razkrivati tudi pnevmatološki, karizmatični vidik organizma Cerkve, saj je odrešenjsko dogajanje lahko le karizmatično (1976, 4–6). Dinamični vidik življenja občestva določa to malo občestvo tudi kot »kraj novih odnosov«. Perko jih izvaja iz novih ekzezioloških temeljev, saj ni pomembna le kaka sociološka novost, marveč odrešenjska novost, kajti odnosi v malih občestvih Cerkve so »odrešenjski odnosi«, v njih in po njih se uresničuje odrešeno življenje v Cerkvi. V teh malih skupinah se kažejo tudi negativnosti, ki so potrebne odrešenja. »Cilj občestev Cerkve je odrešenje.« (1990, 56) Zato župnija ni predvsem »neko ozemlje, ampak je konkretna

odrešensjska skupnost Kristusove Cerkve, dinamično občestvo krogov različnih ljudi, poklicev in interesov« (2003, 13).

Perko pa se vedno znova izkaže tudi kot iščoči teolog, ki se ne zadovolji z že odkritim, zato najdemo pri njem tudi provokativne posege, s katerimi želi sprožiti razpravo in vnesti kritično razmišljanje tudi v slovenske teološke loge. V ta kontekst sodi prevod poglavja Künigove knjige *Die Kirche*, ki razpravlja o petrinski oblasti in službi. (1968a, 293–310) Zakaj se je lotil prevoda, nakaže njegova uvodna misel: »*Die Kirche* je eden izmed prvih poskusov sistematične pokoncilske ekleziologije. Delo samo gre daleč preko koncilskih formulacij. V iskanju nove podobe Cerkve se bolj opira na duha kakor na črko 2. vat. koncila. Zato tudi v pričujočem odstavku bolj čutimo avtorjeve orise bodoče vloge papeškega primata v Cerkvii, kakor pa dogmatično formulirani nauk o primatu.« (291) Hkrati pa ta prevod pokaže Perka tudi kot mladega teologa, ki je budno spremljal ekleziološke tokove v evropski teologiji.

4. Sklep: »stari« in »novi« Perko resnični »most« med »starim in novim« v ekleziologiji

Časovni okvir ekleziološkega snovanja prof. Perka »pred«, »med« in »po« 2Vt, mu je naravnost ponujal priložnost, postati »most« med »starim« in »novim« na področju teološkega samodojemanja živega organizma Cerkve. To vlogo je z vso živahnostjo svojega osebnega značaja sprejel kot izziv, ki ga je tudi z vso resnostjo in taktnostjo udejanjil. Raziskava njegovega opusa je jasno pokazala, da je v gradivih za študente na teološki fakulteti močno koreninil v predkoncilski metodi, ki je združevala apologetično in dogmatično metodo, in ohranjal tudi »staro« sosledje tematik; toda vse skupaj je dopolnjeval z močnim ekumenskim poudarkom in s poudarki 2Vt. Vsekakor pa je zanimiva ugotovitev, da je vzporedno v samostojnih razpravah in člankih, pravzaprav z magistrskim delom že pred koncilom zelo odločno segel v nove koncilske poudarke glede dojemanja Cerkve in jih prenašal v slovenski prostor. Še posebno moramo izpostaviti poudarke o Cerkvii »kot zakramentu« in o Cerkvii »kot skrivnosti«. Zelo močan je bil tudi v pastoralnih aplikacijah novih teoloških vizij o Cerkvii in pastoralne delavce, izobražence in študente spodbujal k živi udeležbi v življenju Cerkve. Jasno je zaznaval prihodnost župnijskega življenja v malih občestvih in pozival Cerkev na Slovenskem, naj se s sinodo (pokrajinskim koncilom) zave novih situacij in zato tudi novih potreb sredi globalno spreminjajočega se sveta. Ob koncu ostaja občutek, da je v cerkveni javnosti ostal bolj navzoč »stari« kakor »novi« Perko, da so teologi in duhovniki manj brali in poznali njegove razprave in članke in bolj ostajali v horizontih njegovih skript.

Vsekakor pa je prof. Perko na področju nauka o Cerkvii postavil temelje pokoncilske preнове vizije Cerkve na slovenskih tleh in prek svojih slušateljev imel pomemben vpliv tudi na konkretno pokoncilsko oblikovanje župnijskih občestev. Njegovo široko teološko, ekleziološko in ekumensko obzorje mu je dalo tudi izjemno izhodišče za dobro opravljanje zaupane mu naloge vodenja beograjske krajevne Cerkve v izredno razgibanem in občutljivem obdobju razpada Jugoslavije in vojne na nekaterih njenih delih.

Kratice

1Vt – prvi vatikanski koncil.

2Vt – drugi vatikanski koncil.

LG – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen Gentium* (1964)].

Reference

- Anton, Angel.** 1987. *El misterio de la Iglesia: Evolucion historica de las ideas eclesiológicas II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kehl, Medard.** 2001. *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter.
- Koncilija, Rudi, ur.** 1973. *Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Perko, Franc.** 2003. Uvod: Krog župnije Janeza Krstnika. V: Janez Pogačnik, Tadeja Krečič Scholten in Gašper Demšar. *Trnovski krogj*, 13–14. Ljubljana: Družina.
- . 1990. Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov. V: *Kateheza – vzgoja za nove odnose*, 52–59. Ljubljana: Medškofijski katehetski svet.
- . 1984. Vesoljnost – edinstvo – pluralnost. *Cerkev v sedanjem svetu* 18, št. 3–4:34–35.
- . 1983. Cerkev – kal božjega kraljestva. *Božje okolje* 7, št. 5–6:84–87.
- . 1979. Župnija – uresničenje Cerkve sedaj in tukaj. *Cerkev v sedanjem svetu* 13, št. 9–10:130–132.
- . 1978. Medžupnijsko sodelovanje – odsev novega pojmovanja Cerkve. *Cerkev v sedanjem svetu* 12, št. 9–10:134–136.
- . 1976. Cerkev – karizmatično gibanje. *Cerkev v sedanjem svetu* 10, št. 1–2:4–6.
- . 1974. Ekleziološke osnove malih občestev. *Cerkev v sedanjem svetu* 8, št. 5–6:65–67.
- . 1973a. Cerkev je božje ljudstvo. V: Koncilija 1973, 10–16.
- . 1973b. *Eden je Gospod*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- . 1973c. Zgodovinske značilnosti Cerkve na Slovenskem. V: Koncilija 1973, 148–156.
- . 1971. *Nauk o Cerkvi: ekleziologija*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 1970. Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje. *Bogoslovni vestnik* 30, št. 1–2:96–110.
- . 1969a. O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«. *Bogoslovni vestnik* 29, št. 3–4:267–284.
- . 1969b. Novi tokovi v pokoncilski Cerkvi. *Nova pot* 21, št. 10–12:387–394.
- . 1968a. Hans Küng, petrinska oblast in petrinska služba. *Nova pot* 20, št. 7–9:290–310.
- . 1968b. Zakramentalni značaj božjega občestva. *Cerkev v sedanjem svetu* 2, št. 3–4:41–43.
- . 1966a. Božje kraljestvo v dogmatični konstituciji »Luč narodov«. *Kraljestvo božje* 23:13–42.
- . 1966b. Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 26, št. 3–4:169–180.
- . 1966c. Pokoncilске marginalije I: Nova ekleziologija. *Nova pot* 18, št. 4–6:263–288.
- . 1964. Mesto duhovnika – prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu. *Nova pot* 16, št. 7–9:363–378.
- . 1961. Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Stegnar, Marko Mohor.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Turnšek, Marjan.** 1990. *Chiesa e sacramenti nella teologia del periodo preconciliare e nei decreti del Vaticano II: Indagine sul rapporto tra sacramentaria ed ecclesiologia*. Rim: Universitas Gregoriana.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,981—992

UDK/UDC: 27-675-1Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Anton Štrukelj

Ekumenska misel Franca Perka¹

Povzetek: Nadškof dr. Franc Perko je bil po svojem globokem bistvu človek dialoga, človek edinosti in krščanskega bratstva. Odlikoval se je z iskreno resnicoljubnostjo, s pogumno in spoštljivo besedo do sogovornika, s poštenostjo in dobroto. Zavzemal se je za svobodo mišljenja in veroizpovedi, za narodno spravo in mednarodno sožitje. Tu je na kratko prikazana Perkova ekumenska misel na osnovi njegovih spisov, predavanj in osebnega pričevanja. Perko je rad poudarjal, da smo kristjani kljub človeški nepopolnosti že »zedinjeni v Duhu«, saj je troedini Bog vir, počelo in cilj edinosti človeške družine in vsega stvarstva.

Ključne besede: Troedini Bog, Kristus, Cerkev, edinost, ekumenizem, resnica

Abstract: **Ecumenical Thought of Franc Perko**

Archbishop Franc Perko ThD was essentially a man of dialogue, a man of Christian unity and fraternity. He was distinguished for his sincere truthfulness, courage and respectfulness to everyone, for his goodness and honesty. He strived for the freedom of thinking, speech and confession, for the national reconciliation and international coexistence. This short treatise presents his ecumenical ideas on the basis of his writings, lectures and personal witness. Perko emphasized that we Christians are »united in Spirit«, despite our human weakness. The Holy Trinity is the source, principle and aim of the unity of the human family and whole creation.

Key words: Holy Trinity, Christ, Church, unity, ecumenism, truth

1. Uvod

Nadškof Franc Perko je bil po svojem globokem bistvu človek dialoga, človek edinosti in krščanskega bratstva. Izjemno razgledan ne le v teologiji, ampak tudi v zgodovini in filozofiji, se je odlikoval z iskreno resnicoljubnostjo, s pogumno in spoštljivo besedo do sogovornika, s poštenostjo in dobroto. Zavzemal se je za svobodo mišljenja in veroizpovedi, za narodno spravo in mednarodno sožitje.

Glede narodne sprave je bil preroško daljnoviden in nam je kot duhovno opo-

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti (P6—0262), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

roko zapustil naslednje sporočilo, ki je nekatere zelo vznemirilo: »Dokler ne bo prišla na dan resnica, ki je pogoj za spravo, bo nad našim narodom visel meč prekletstva.« V Kočevskem Rogu je imel na praznik Svete Trojice, 11. junija 2006 sveto mašo. V pridigi je med drugim povedal:

»Za nas kristjane velja pravilo: Niso zmagovalci tisti, ki delajo nasilje nad drugimi in ponižujejo človekovo dostojanstvo. Pravi zmagovalci so tisti, ki so kakor Kristus znali sprejeti žrtev, ne da bi žrtvovali drugega. Tu pred nami in po mnogih krajih slovenske domovine ležijo taki zmagovalci, ki jih je Bog kot mučence za vero, resnico in pravico sprejel v svoje kraljestvo resnice, pravičnosti in miru. Njim se priporočimo in jih prosimo, naj s svojo duhovno močjo pomagajo ohraniti vrednote, za katere so žrtvovali življenja, zlasti vrednote krščanske vere. Tako si bo slovenski narod zagotovil tudi svojo prihodnost.« (2006b, 313)

Franc Perko je v svojem življenju pogosto bridko izkušal, da je v svetu, kjer ima laž oblast, za resnico treba tudi trpeti. Kjer ni ničesar, kar bi bilo vredno trpljenja, tam tudi življenje samo izgubi svojo vrednost. Evharistija – središče našega krščanstva – sloni na darovanju Jezusa Kristusa za nas. Evharistija je rojena iz trpljenja ljubezni (*passio caritatis*), ki je dosegla svoj vrhunec na križu. Ljudje živimo od te podarjajoče se ljubezni. Perkovo trpljenje v zaporu in nato v škofovski službi ga potrjuje kot učitelja resnice, ki ne išče svojega, ampak to, kar je Kristusovega.²

² Podrobneje o tem v Perkovem življenjepisu (2006a), ki ga je sestavil na Mali Loki, kjer je popisal tudi svojo hudo duševno stisko, ki jo je preživel po večletnem zaporu. Iz obupa in brezizhodnosti ga je rešila Marija Pomagaj na Brezjah. O tem je nadškof Perko zapisal: »Duhovniško posvečenje sem prejel po rokah škofa Antona Vovka že po štirih letih 29. junija 1953. Po novi maši, ki sem jo opravil na god sv. Cirila in Metoda 5. junija 1953 na Krki, sem bil že čez 14 dni poklican na služenje vojaškega roka, ker je leto prej Teološka fakulteta prenehala biti državna. Vojsko sem služil v Beogradu 18 mesecev. Ob koncu so me namesto domov poslali v vojaški zapor v Beogradu. Obsojen sem bil zaradi »neprijateljske propagande« najprej na 3 leta strogega zapora. Pritožil sem se in vrhovno vojaško sodišče mi je povišalo kazen na 5 let zapora. Iz vojaškega zapora so me poslali v civilni zapor v Beogradu, od tam pa v zapor Zabela pri Požarevcu. Tam sem bil od junija 1955 do februarja 1956. Na intervencijo mojih domačih so me premestili v Slovenijo, kjer sem bil v zaporu najprej na Miklošičevi v Ljubljani, nato dva meseca na Igu, potem pa od maja 1956 v Mariboru. Tedaj mi je doma umrla mama marca leta 1957. V Mariboru sem delal nekaj mesecev na posestvu na Rogozi, nato pa v Mariboru v mizarskih delavnicah. V Sloveniji sem bil v družbi zaprtih duhovnikov. Vsako nedeljo smo bili pri maši, ki jo je daroval eden izmed nas v času odmora. Čeprav v mojem času v zaporu ni bilo fizičnega mučenja, je bilo vendar veliko psihičnega pritiska. 26. decembra (dan po božiču) leta 1957. sem bil pogojno izpuščen iz zapora. Tako sem prebil v zaporu 26 dni manj kot tri leta. Po zaporu sem moral najprej dokončati teološko fakulteto. Vendar sem bil že septembra 1958 nastavljen za kaplana v Šenčurju. Nekaj mesecev po prihodu iz zapora sem zadel v globoko psihično krizo, iz katere nisem videl izhoda. Hotel sem že pustiti duhovniško službo, ker tudi moliti nisem mogel nič. Škof Anton Vovk mi je svetoval naj počakam in grem na Brezje k Mariji, da bi se tam odločil. Storil sem tako in Mariji izročil vse probleme ter nastopil kaplansko službo v Šenčurju. Tam mi je župnik (g. Franc Vavpetič) naložil veliko verouka, na štirih krajih obširne župnije sem imel tedensko 33 ur verouka. V intenzivnem dušnopastirskem delu je po nekaj mesecih kriza prešla.« V pogovoru v *Mladini* (Nežmah 2003) je nadškof dr. Franc Perko podobno opisal svojo stisko, iz katere ga je rešila Marija Pomagaj na Brezjah: »Zame je bilo najtežje obdobje, ko sem prišel iz zapora in bil v hudi depresiji, kar sicer pravijo, da je zelo pogosto. Bil sem na tem, da pustim duhovniško službo. Mislil sem na samomor, na razne stvari ... To je obdobje, ko si v alogičnem stanju. Noben pogovor, nobeni argumenti nič ne zaležejo. Hodil sem tudi k psihiatru, a ni nobena stvar nič pomagala. Šel sem k škofu Antonu Vovku, ki je bil pameten, pa je rekel, počakajmo še malo, pojdite na Brezje in molite. Sem mu rekel: »Jaz ne morem več moliti.« – »No, pa pojdite samo gledat!« Šel sem tja, gledal in se odločil, da bom sprejel kaplansko službo v Šenčurju, ki mi jo ponuja. Sem rekel, kar bo, pa bo. Tam sem dobil zelo pa-

Na osnovi tega krščanskega etosa je prof. Franc Perko zastavil tudi vse svoje moči v prizadevanju za edinstvo kristjanov. Bil je odličen poznavalec zgodovine vzhodnih Cerkev, njihovega teološkega, duhovnega in liturgičnega izročila. Poznal je zgodovino razkolov med kristjani in vzroke zanje. S svojim temeljitim študijem v Ljubljani in na Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu se je usposobil za svojo profesorsko delovanje. Z nenehnim preučevanjem, pisanjem in predavanji je udeležan med nami velike zamisli drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Prav nauk o Cerkvah in ekumenska teologija sta srčika pokoncilske prenovi, za katero si je prof. Perko prizadeval skupaj s svojimi prijatelji, in sicer z gorečnostjo svojega učitelja prof. Franca Grivca. Po pravici smemo reči, da je prof. Perko oral ledino ekumenskega delovanja na Slovenskem. Trdno je bil prepričan o pravilnosti in nujnosti poti, za katero se je katoliška Cerkev odločila na drugem vatikanskem koncilu: to je pot ekumenskega zблиževanja vseh kristjanov v eni sami Kristusovi Cerkvah. Njegovo pisanje o ekumenizmu ima posebno vrednost zaradi osebnih stikov in konkretnih izkušenj s področja ekumenskih prizadevanj z ločenimi brati, še posebno s pravoslavnimi.

Vzhodno bogoslovje je profesor Perko razširil v ekumensko bogoslovje, v iskanje poti do edinstva. Bil je med pobudniki ekumenskih simpozijev, ki so jih od leta 1974 organizirale beograjska, zagrebška in ljubljanska teološka fakulteta. Na njih je dr. Franc Perko s svojo človeško toplino navezal številne stike. Poznal je skoraj vse pravoslavne škofove v Jugoslaviji in vse profesorje teologije. Ta njegova dragocena poznanstva so spodbudila papeža Janeza Pavla II., da ga je 19. decembra 1986 imenoval za nadškofa in prvega metropolita v Beogradu; tri dni poprej je namreč papež ustanovil beograjsko metropolijo s sufraganskima škofijama Subotico in Zrenjaninom. Papež ga je povabil v Rim, kjer mu je na praznik Gospodovega razglašanja, 6. januarja 1987 v baziliki sv. Petra podelil škofovsko posvečenje. Za svoje škofovsko geslo si je Perko izbral besede »Zedinjeni v Duhu«. Bil sem povabljen, da sem kot voznik spremljal ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, upokojenega beograjskega nadškofa msgr. Alojzija Turka in novoimenovanega beograjskega nadškofa dr. Franca Perka na posvečenje v Rim. Pozneje sem ga spremljal ob selitvi v Beograd.

Nikakor ne smem pozabiti velike naklonjenosti, ki mi jo je prof. Perko vedno izkazoval. Osebnostno me je pospremil na Papeški vzhodni inštitut v Rimu in mi omogočil študij (1982–1984). Za magistrsko delo mi je svetoval preučevanje velikega srbskega teologa, zdaj svetega Justina Popovića. Končno sem smel večkrat z njim obhajati Božjo liturgijo sv. Janeza Zlatoustega ali vzhodno bogoslužje.

metnega župnika, ki mi je naložil ogromno dela. Imel sem 33 ur verouka na različnih krajih, kjer sem se moral popolnoma angažirati. Po nekaj mesecih me je kriza minila. Popolna angažiranost v delu mi je pomagala. Bili so to trenutki, ko niti nisem podvomil o Bogu, bolj so bili trenutki, ko se človek upira Bogu, ko si popolni upornik: Zakaj? Čemu?»

2. Iskanje edinosti v različnosti

Perkova ekumenska misel jasno izraža prepričanje, da je Jezus Kristus hotel ustanoviti eno Cerkev (Jn 17,21) ter da je edinost možna le v raznoličnosti. Ekumenizem je integralni del Kristusove blagovesti že od samega začetka. (Perko 1964) Edinost je organski proces nenehnega zedinjevanja. Vsa teologija naj bi vsebovala ekumensko razsežnost. Pomen ekumenskih prizadevanj moremo pojmovati v okviru celote odrešenja. Dejstvo razdeljenosti krščanstva nasprotuje odrešenjskemu poslanstvu Kristusove Cerkve in Kristusovi volji. Cilj odrešenja je edinost stvarstva z Bogom in v Bogu; edinost z Bogom pomeni tudi popolno edinost vseh odrešenih v Bogu. Ta proces bo zaključen, ko bo dovršeno delo odrešenja ob koncu časov. Zadnji, najgloblji razlog potrebnosti edinosti je edinost treh Božjih oseb. Začetnik te edinosti je Oče, ki hoče človeka odrešiti, to je pritegniti ga v občestvo troedinega Boga. Edinost je sad in znamenje Božjega odrešenjskega delovanja. Uresničuje jo Oče po Kristusu v moči Svetega Duha v Cerkvi. (1974)

»Če naj Cerkev uspešno izvršuje svoje poslanstvo, se mora truditi za to, da bi se njeno katolištvo, ki je zaradi razcepljenosti in razprtij globoko zastrto in zatemnjeno, obnovilo in prenovilo v svojem resničnem izviru: v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajenja Jezusa Kristusa, tisti skrivnosti, v kateri se razodeva in podarja človeštvu in njegovi zgodovini ter celotnemu vesoljstvu večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu.« (Ferkolj 2016, 180)

Drugi vatikanski koncil poudarja, da je Cerkev ena po svojem izvoru: »Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu.« (E, št. 2) Cerkev je ena po svojem ustanovitelju: »Učlovečeni Božji Sin /... / je namreč s svojim križem vse ljudi spravil z Bogom, znova vse zedinil v eno ljudstvo in eno telo.« (CS, št. 78.3) Cerkev je ena po svoji »duši«: »Sveti Duh, ki biva v vernikih in napolnjuje ter vodi vso Cerkev, uresničuje to čudovito občestvo vernikov in vse tako tesno združuje v Kristusu, da je on počelo edinosti Cerkve.« (E, št. 2) »V tej eni in edini božji Cerkvi so že od začetka nastali nekateri razpori, ki jih apostol ostro graja kot obsodbe vredne; v poznejših stoletjih pa so nastala prostranejša nesoglasja in nemajhne skupnosti so se ločile od popolnega občestva s katoliško Cerkvijo, včasih ne brez krivde ljudi na obeh straneh.« (št. 3) Do prelomov, ki ranijo edinost Kristusovega telesa, pride zaradi grehov ljudi. Origen zatrjuje: *Ubi peccata, ibi schismata*. Kjer so grehi, tam je množstvo, tam so razkoli, tam so krive vere, tam prepiri. Kjer pa je krepost, tam je enota, tam je edinost; zaradi tega je bilo srce vseh verujočih eno in duša ena.

Perko navaja naslednje vzroke za needinost kristjanov: ontološko-psihološke, etično-moralne vzroke in zgodovinske danosti. Temeljni ali osnovni (moralni) vzrok ločitve med kristjani pa je pomanjkanje prave krščanske ljubezni. Zato je pot k edinosti pot poživiljene medsebojne ljubezni. (1965) Med kristjani različnih krščanskih Cerkva je veliko več skupnega, kakor tega, kar nas ločuje, je bil prepričan Franc Perko. Katoliško in pravoslavno Cerkev družijo skupna krščanska dediščina prvega

tisočletja. V zgodovini Cerkve se je pogosto dogajalo, »da so na določen način do-jeto in izraženo razodeto resnico enačili z razodeto resnico samo na sebi in tako izključevali možnost drugačnega izražanja«. (1977; 1978)

Beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko je dobro poznal glavne miselne, duhovne in teološke tokove v Srbski pravoslavni Cerkvi. Nekatera ozkosrčna in protiekumenska naziranja je strnil v naslednji ugotovitvi:

»Človekova majhnost in božja veličina. Morda bi s temi besedami mogli izraziti nasprotujoče si misli, ki se porajajo ob pogledih na Cerkev in ekumenizem pri velikem srbskem teologu Justinu Popoviću. Večkrat sem se spraševal, kako je ta mož, mislec, filozof in teolog, ki je živel kot svetnik, mogel biti tako enostranski, včasih tako slep in krivičen pri presoji zahodnega krščanstva. Gotovo je vplivala nanj vzhodna tradicija, obnova ruskega pravoslavja ob koncu 19. stoletja, misleci, ki so za duhovno propadanje Zahoda videli rešitev v pravoslavju. Najostrejša obsodba Justina Popovića, da je Zahod na mesto Kristusa-Bogočloveka, postavil človeka in mu dal božanske atribute nezmotljivosti, to je papeža v rimski Cerkvi, ali vsakega človeka v protestantizmu, je vzeta iz starejših spisov velikega ruskega misleca in teologa Nikolaja Berdjajeva, čeprav ga Popović ne citira. Na Popovićevo odklonilno stališče do zahodnega krščanstva je vplival tudi enostranski razvoj katoliške ekleziologije po 1. vaticanskem koncilu. Od velikega misleca in poznavalca teološke misli bi pričakovali, da se bo znal dvigniti nad enostransko črno-belo gledanje in se približati objektivni resnici tudi tam, kjer je drugi ne vidijo. Vendar v primeru Justina Popovića, na žalost, ni tako. Kljub veliki krščanski globini kaže človeško majhnost, ki se ne more otresti spon omejenosti in se dvigniti v resnico Kristusa-Bogočloveka, ki v paradoksalnih nasprotjih človeške revščine deluje v Cerkvi kot najširšem občestvu odrešenja in tudi v razvoju človeštva podvrženem velikim napadom zla. Hvala Bogu, da je Bog večji od našega srca in naše omejenosti ter more tudi v svetu zla in laži uresničevati svoj načrt odrešenja po Bogočloveku – Kristusu v moči Svetega Duha. V tem je naše upanje za prihodnost.« (1997, 5–7)

3. Ekumenska naravnost drugega vaticanskega koncila

Vesoljni cerkveni zbori so že po svoji naravi »ekumenski koncili«. Takšni so zlasti sedmeri koncili prvega tisočletja, ki jih priznava vesoljno krščanstvo. A tudi koncili v drugem tisočletju po pravici zaslužijo to ime, saj so skušali obnoviti krščansko edinost tako s pravoslavnimi Cerkvami kakor s skupnostmi, ki so izšle iz reformacije. To je bila zlasti naloga tridentinskega koncila.

Drugi vaticanski koncil je »ekumenski« v vsem svojem potekanju, saj so bili na njem kot opazovalci navzoči tudi predstavniki drugih krščanskih Cerkva in skupno-

sti. Ta koncil predstavlja mejnik na področju ekumenskih prizadevanj. V letih med koncilom in po njem se je za resnično edinost ene Kristusove Cerkve storilo več kakor prej stoletja. Prišlo je do kvalitativne nove stopnje edinosti med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. Lahko bi rekli, da je katoliška Cerkev v času koncila dozorela za vesoljno edinost. Koncil je prinesel nove vidike katoliškega ekumenskega gibanja: odkritosrčno priznanje krivde in prošnja za odpuščanje; načelo svobode veroizpovedi; sprememba v gledanju na način, po katerem naj bi do edinosti prišlo. Metoda zedinjenja kristjanov je postala dialog. (Perko 1964) Franc Perko, velik zagovornik in zgled dialoga, pravi, da je zelo dolga pot do cilja, ko bomo lahko rekli, da na različne načine vsi isto učimo in verujemo. Proces medsebojnega zблиževanja krščanskih Cerkva bo trajal stoletja, kakor je stoletja trajal proces medsebojnega oddaljevanja. Teološki dialog prispeva k večji objektivnosti in pospešuje znanstveno udejstvovanje. (1966)

Očitno je bil nadškof Franc Perko cenjen in spoštovan tudi med pravoslavnicami v Srbiji. Diplomirani pravnik in teološki publicist iz Beograda, Marko Đurić, piše:

»Kadar mislim na katoliško Cerkev, ne morem obiti prevzvišenega g. dr. Franca Perka, beograjskega nadškofa in velikega pospeševalca ekumenizma. On je prišel v to mesto pred več leti z mnogimi pričakovanji. Upam, da so se mu vsaj nekatera uresničila in da svoje službe ne bo končal razočaran. Hvalevredno je tudi ekumensko razpoloženje katoliških duhovnikov in redovnikov v Beogradu. Pridružujemo se mišljenju tega borca za krščansko edinost na naših tleh, ki je rekel: »Skupna krščanska vera nas obvezuje, da povsod iščemo to, kar nam je skupno. Razlike pa moramo sprejemati kot bogastvo in dar Duha.« (Kolarić 2005, 1124)

Na poti k edinosti je najprej potrebno prizadevanje za edinost v sami katoliški Cerkvi. Potrebno je zavedanje, da je skrb za obnovitev edinosti z drugimi kristjani stvar celotne Cerkve, ne le hierarhije. Sveti Duh je vez edinosti med vsemi kristjani. Zato neka edinost med kristjani že obstaja oziroma še vedno obstaja. Prizadevati si je potrebno, da bi ta edinost stalno rasla. Rad je poudarjal, da moramo med vsemi kristjani širiti zavest, da smo ena Kristusova Cerkev. Edinost naj tako ne bo le duhovna, ampak tudi vidna. Pri tem ima hierarhija nalogo, da je v službi edinosti. (Perko in Janežič 1972)

4. Papeštvo v služenju edinosti

Kritična točka v katoliško-pravoslavnem dialogu je papeštvo. Če je res, da mnogi današnji pravoslavni teologi kažejo odprto razpoložljivost za pogovor v tej osrednji točki, moramo hkrati ugotoviti, da predstavniki tradicionalistične smeri niso napravili skoraj nobenega koraka naprej. Meyendorff 1973, 114; Grivec 1921)

Danes si mnogo pravoslavnic teologov prizadeva, da bi zopet stekel odprt dialog s katoličani. J. Meyendorff piše, da se v perspektivi pravoslavja rimska eklezi-

ologija izkazuje kot izguba ravnotežja, ki je potrebno med Petrovim nasledstvom v vsaki krajevni Cerkvi, v osebi škofa, in »analognim« nasledstvom voditelja v osebni vesoljnega poglavarja. Do te izgube je prišlo počasi, in mnogi vzroki nam to pojasnijo. Le potrpežljiva analiza izročila more privedi Zahod k ponovni vzpostavitvi izgubljenega ravnotežja. J. Meyendorff meni, da morejo pravoslavni pri tem iskanju katoličanom podati svojo roko v pomoč. Žal se zdi, da Popović ne pokaže podobnega razumevanja v odnosu do papeštva. Poleg navedenega mnenja J. Meyendorffa moremo dodati še druge podobne raziskave o tem, npr. raziskave A. Schmemanna (1960), N. Afanasieva (1978) in drugih pravoslavni teologov.

Kako katoliška Cerkev danes rešuje problem papeštva? Nedvomno predstavlja papeštvo v rimskokatoliški Cerkvi osrednjo oviro v ekumenskem dialogu. To dejstvo je izpovedal tudi papež Pavel VI. sam, in sicer tako naravnost gotovo prvič v zgodovini. V nagovoru Tajništvu za edinost kristjanov je namreč papež Pavel VI. odkrito dejal: »Popolnoma priznavamo, da je papeštvo največja ovira na poti ekumenizma.« (1967) Papež Janez Pavel II. v okrožnici *Ut unum sint* priznava, da papeška služba »predstavlja težavo za večino drugih kristjanov, katerih spomin je zaznamovan z nekaterimi bolečimi dogodki. Kolikor smo za to odgovorni, skupaj s svojim predhodnikom Pavlom VI. prosim odpuščanja.« (1996, 88)

Ko smo uvideli in prepoznali to dejstvo, se nam postavlja naloga, da ponovno pregledamo in premislimo prvotni pomen petrovske službe v Cerkvi. Študij zgodovinskega razvoja prvenstva more osvetliti njegovo pristno vrednoto. Res je, da je v razumevanju in izvrševanju prvenstva v zgodovini prišlo do mnogih pretiravanj, vendar to nikakor ne preprečuje, da bi ponovno našli in poudarili nepogrešljivo vlogo petrovske službe v vesoljni Cerkvi.³

Za pravoslavne in tudi za protestantske kristjane predstavlja papeštvo in predvsem papeževa nezmotnost kamen spotike. Tozadevna definicija *ex esse, non autem ex consensu Ecclesiae*, ki jo je podal prvi vatikanski koncil, potrebuje dodatnih razlag in pojasnitev. W. de Vries zatrjuje: »S tem obrazcem »je določeno le, da se nezmotnost nanaša na od Boga razodete resnice. Vse drugo so bolj ali manj teološka mnenja.« Petrovske službe pač ne moremo pustiti ob strani. Papež je seveda Petrov naslednik in Kristusov namestnik. Popović se pohujšuje spričo naslova *Vicarius Christi*.« (1972, 193)

Prvenstvo ni niti čast niti avtoriteta nad drugimi Cerkvami, kakor očita Justin, marveč predvsem služenje. »Edinole prvenstvo, ki ga razumemo kot služenje in čigar izvrševanje izključuje vsakršni sum samovoljnosti, edinole takšno prvenstvo ima možnosti, da ga bodo sprejeli tudi drugi kristjani. Samo tako živeto prvenstvo je sposobno, da je učinkovito zagotovilo edinosti, in ne njena ovira.« (195)

O tej službi edinosti, ki jo opravlja rimski škof, govori papež Janez Pavel II. tudi v svoji okrožnici *Ut unum sint*. Papež navaja koncilске besede, kjer je rečeno, da je Bog postavil to službo kot »trajno počelo in vidni temelj edinosti« Cerkve (C, št. 23).

³ Glede zgodovinskega razvoja prvenstva: Vries (1972) in Congar (1968; 1970).

»Ko katoliška Cerkev zatrjuje, da vloga rimskega škofa ustreza Kristusovi volji, te naloge ne ločuje od poslanstva, ki je zaupano celotnemu zboru škofov, ki so prav tako »Kristusovi namestniki in odposlanci« (C, št. 27). /... / Prepričan sem, da imam v tem pogledu posebno odgovornost, zlasti v tem, da ugotavljam ekumensko hrepenenje večine krščanskih skupnosti in da prisluhnem prošnji, ki je name naslovljena, naj najdem takšno obliko izvrševanja prvenstva (primata), ki je odprta za nov položaj, ne da bi se v čemerkoli odpovedal temu, kar je za njegovo poslanstvo bistveno. /... / Gre za velikansko nalogo, ki je ne moremo odklanjati in ki je sam ne morem izpeljati do konca. /... / Ko zatrjujem, da je zame, rimskega škofa, ekumensko prizadevanje »ena prvenstvenih pastoralnih nalog« mojega papeževanja, razmišljam o tem, kako velika ovira je razcepljenost za oznanjevanje evangelija. /... / Ekumenizem ni le notranje vprašanje krščanskih skupnosti. Zadeva marveč tisto ljubezen, ki jo Bog v Jezusu Kristusu namenja celotnemu človeštvu. Postavljati ovire tej ljubezni je žalitev Boga in njegovega načrta, ki je: vse zediniti v Kristusu. Papež Pavel VI. je pisal ekumenskemu patriarhu Atenagori I.: »Naj nas Sveti Duh vodi po poti sprave, da bi edinost naših Cerkev postala vedno svetlejše znamenje upanja in tolažbe za vse človeštvo.« (1996, 88–89)

V zavesti svoje neodložljive odgovornosti za edinost Kristusove Cerkve je papež spodbudil »odgovorne cerkvene predstavnike in njihove teologe, da bi o tem vprašanju vzpostavili z menoj bratski in potrpežljiv dialog, v katerem bi drug drugega poslušali in se pri tem dvignili onkraj jalovih polemik ter imeli pred očmi samo Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Pustili bi, da nas pretrese njegov klic: »Da bi bili vsi eno, da bo svet veroval, da si me ti poslak« (Jn 17,21).« (96)

Kongregacija za verski nauk je to papeževo spodbudo sprejela in organizirala simpozij o temi »Prvenstvo Petrovega naslednika«. Številni znanstveniki in izvedenci so obravnavali to ekumensko pereče vprašanje. Papež sv. Janez Pavel II. se je kardinalu Josephu Ratzingerju in po njem vsem strokovnjakom zahvalil za to delo 30. novembra 1996. Papež Benedikt XVI. je kot teolog opravil velikansko delo na ekumenskem področju (Ratzinger 2010, 606–691).

V vprašanju pojmovanja primata rimskega škofa oziroma vrhovne vidne oblasti v Cerkvi se krščanske Cerkve zaenkrat še najbolj razhajajo. Franc Perko že v svoji doktorski disertaciji »Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda« (1963)⁴ zagovarja,

⁴ »Pričujoča razprava podaja celoto ohranjenega filozofskega in teološkega nauka svetega Cirila in Metoda. Sloni na ugotovitvah dosedanjih razprav priznanih strokovnjakov o posameznih vprašanjih njune filozofije in teologije. Obsežno gradivo tega področja sistematično ureja in dopolnjuje zlasti glede apologetične dejavnosti sv. bratov, glede vprašanja pravega pojmovanja izvora rimskega prvenstva, glede odnosa Konstantinove vodilne ideje pradednih časti do njunega celotnega teološkega nauka, glede pomena češčenja svetnikov v njuni teologiji in teoriji duhovnega življenja, glede njunih misijskih metod ter v mnogo manjših, znanstveno še ne razčiščenih vprašanjih.« Našteva naslednje splošne značilnosti teologije svetih bratov: velika samostojnost, deloma tudi izvirnost; v njej so ohranjene stare vzhodne tradicije; arhaičnost v primerjavi z bizantinsko teologijo 9. stoletja; njuna teologija spada bolj v patristično kakor v sholastično dobo; usmerjenost v pastoralno-misijske in asketične namene; znala sta spretno spajati vzhodne in zahodne prvine; duhovna globina, ki ni zrasla le iz njune globoke in vsestranske izobrazbe, ampak tudi iz globin njunega duhovnega življenja.« (158–160) »Sv. Cirila in Me-

da sta bila sveta brata prepričana v božjepraven in apostolski izvor rimskega primata. Reforme drugega vatikanskega koncila so nakazale novo obdobje petrinske službe v Cerkvi. Primat naj bi ponovno postal služba vidne edinosti Kristusove Cerkve. (1976) Za takšno pojmovanje in izvrševanje petrinske službe se zavzema tudi papež sv. Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ut unum sint*. Sicer pa katoličani od pravoslavnih glede priznavanja prvenstva rimskega škofa ne moremo pričakovati več od tistega, kar je bilo skupno v prvem tisočletju.⁵ Sklicujoč se na ta skupni temelj ruski teolog Solovjev priznava rimsko prvenstvo. V imenu vseh Rusov je podal svojo veroizpoved:

»Kot ud prave in častitljive pravoverne vzhodne ali grške Cerkve /... / priznavam v stvareh religije /... / kot najvišjega sodnika tistega, ki so ga priznavali sveti Irenej, sveti Dionizij Veliki, sveti Antonij Veliki, sveti Janez Zlataousti, sveti Ciril, sveti Maksim Spoznavalec, sveti Teodor Studit, sveti Ignacij idr.: namreč apostola Petra, ki živi naprej v svojih naslednikih in ni zaman slišal Gospodove besede: Ti si Peter itd. /... / Prišel sem, da izrečem ta amen v imenu sto milijonov ruskih kristjanov, s trdno in polno gotovostjo, da se ne bodo odtrgali od mene.« (Balthasar 1969, 702)

5. Duhovni ekumenizem

Pot do zблиžanja vseh kristjanov je v iskreni ponižnosti, medsebojnem spoštovanju in ljubezni. Zelo je potrebna molitev. Zgodovina dokazuje, da je prav grešnost kristjanov sila, ki ustvarja razdore in ločitve. Svetost pa je tista sila, ki nas v Kristusu združuje. Zato živeti svetost pomeni bližati se edinosti Cerkve. (Perko 1973)

Poleg tega je potrebno, da katoliška Cerkev odstrani vse nebistvene stvari, ki motijo medsebojno zблиžanje. V medsebojnih odnosih si je potrebno prizadevati za medsebojno poznavanje in odprtost; za sprejemanje bližnjega v njegovi različ-

toda moremo zaradi njune velikopotezne in svojstvene misijonske dejavnosti šteti med največje misijonarje krščanstva.« (160)

⁵ Joseph Ratzinger (2003) na kratko predstavi ekleziološke okrožnice sv. Janeza Pavla II.: »Ekleziološke okrožnice bi zaslužile izčrpno obravnavo, ki pa se ji je treba tukaj odreči. Če *Ecclesia de eucharistia* obravnava Cerkev od znotraj in od zgoraj ter tudi v njeni moči za oblikovanje skupnosti, če *Redemptoris Mater* prikazuje podobo Cerkve v Mariji in obravnava njeno materinsko skrivnost, predstavljajo nadaljnje tri okrožnice te skupine obe veliki stični polji, v katerih Cerkev živi. Ekumenski dialog – kot iskanje krščanske edinosti skladno z Gospodovim naročilom in z notranjo logiko verovanja, ki ga je Bog poslal svetu kot moč edinosti –, je tisto stično območje, ki ga papež v *Ut unum sint* z vso vnemo svojega ekumenskega hotenja postavlja v zavest Cerkve. Tudi *Slavorum apostoli* je posebno lepo ekumensko besedilo. Po eni strani je vsajeno v stično polje Vzhoda in Zahoda, po drugi strani pa kaže na povezavo med vero in kulturo, kaže na kulturo ustvarjajočo moč vere, ki ob srečevanju kultur povečuje svojo lastno globino in hkrati spoznava nove razsežnosti edinosti. Drugo stično polje pomeni obračanje k ljudem, ki živijo v nekrščanskih ali nikakršnih religijah, da bi jim oznanjal Kristusa, o katerem je Peter dejal zbranim farizejem judovskega ljudstva: »V nikomer drugem ni zveličanja; zakaj nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, da bi se mogli v njem rešiti.« (Apd 4,12) V tem besedilu razlaga papež razmerje med dialogom in oznanjevanjem. Kaže, da je misijonska dejavnost, oznanjevanje Kristusa vsem, ki ga ne poznajo, vedno potrebna, ker vsak človek od znotraj čaka na tistega, v katerem sta združena Bog in človek – na »Odrešenika ljudic.«

nosti; gojiti moramo prijateljstvo, živeti v miru z vsemi in drug drugega prenašati v ljubezni. Pomembno je tudi pomagati nekatoliškim kristjanom, da postajajo bolj-ši člani svojih skupnostih. Razdeljenost ne bo premagana s pogajanji in teološkimi diskusijami, ampak predvsem s prenavljanjem krščanskega življenja. Pot k edinosti je pot osveščene etosa ljubezni, širine in razumevanja, saj je pot edinosti tesno povezana z uresničevanjem ali zanemarjanjem krščanske etosa. (1981) Pot k edinosti ni v zunanji enakosti vseh kristjanov, ampak v priznavanju pravice do drugačnosti – je edinstvo v različnosti. Raznolikost krščanskih vzhodnih Cerkva ne nasprotuje krščanski edinosti.

Glede prihodnosti ekumenizma Perko misli, da moremo pričakovati utrjevanje medsebojnih odnosov na različnih ravneh, medsebojno priznanje služb, razširitev skupnosti pri svetih obredih, vedno večjo vlogo malih občestev, neko obliko petrinske službe s strani nekatoličanov. Katoliška Cerkev bo mogla biti zakrament edinosti, v njej bo vedno večja različnost med posameznimi krajevnimi Cerkvami. Edinstvo v prihodnosti je edinstvo v raznolikosti.

V vsej polnosti bo edinstvo uresničeno šele ob koncu časov, ko bo zemeljska Cerkev popolnoma prešla v večno združenost s troedinim Bogom. Kakšna bo ta polnost edinosti ob koncu časov, je prepuščeno Božji previdnosti. Edinstvo na zemlji je namreč zaradi človeške omejenosti, nepopolnosti in grešnosti nujno nepopolna. Kljub temu da je edinstvo bolj eshatološka kot zemeljska stvarnost, se mora porajati že tu na zemlji, da smo eno z Bogom in med seboj. (1984)

Nadškof dr. Franc Perko je večkrat izrazil prepričanje, da bo do popolne edinosti kristjanov prišlo šele ob koncu časov. S tem nikakor ni izrekal nezaupanja ali pesimizma. Nasprotno. S tem je hotel povedati in poudariti samo svojo globoko vero, da je vir in dovršitev edinosti samo v troedinem Bogu. Tu na zemlji popolna edinstvo zaradi človeške grešnosti in omejenosti ni mogoča. V tem smislu je razlagal tudi Jezusovo gorečo molitev: »Oče, naj bodo vsi eno, kakor sva midva eno.« To pa je v eshatološka resničnost in hkrati sveta dolžnost in poklicanost, da bi »bili popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«. Tega na zemlji pač ne moremo v polnosti doseči, a vendar si moramo za to prizadevati.

6. Solovjev o eshatološki edinosti kristjanov

V potrditev te Perkove vizije želim navesti gledanje papeža Benedikta XVI., ki v svojem članku »O položaju ekumenizma« zapiše:

»Ko premišlujem o položaju ekumenizma in položaju krščanstva sploh, mi v zadnjem času vedno pogosteje prihaja na misel Zgodbo o Antikristu, kakor jo je videl Solovjev. V trenutku poslednje odločitve se pokaže, da ob Petru, Pavlu in Janezu živijo tudi privrženci Antikrista, ki mu gredo na roke in se mu udinjajo. A prav tako se pokaže, da so pri vseh treh tudi pravi kristjani, ki ostajajo zvesti Gospodu do ure njegovega prihoda. Vpričo Kristusa pa se ločeni ob Petru, Pavlu in Janezu spoznajo za brate. Ločeni pravi

kristjani spoznajo, da so že vedno edini. Obratno pa je Antikristovi skupini dokazana njihova laž. V Odrešenikovi luči se pokaže, kdo so bili in so eni in drugi.

Bilo bi popolnoma zgrešeno misliti, da ta vizija gorečega ekumenista Solovjeva prelaga stvar krščanske edinosti na konec časov ali sploh v večnost. Solovjev povsem pravilno pojmuje eshatologijo v svetopisemskem pomenu: eshatologija ni datumsko gledano pozno obdobje, ki bo nekega daljnega dne nastopila in je danes še ni. Ne, eshatologija je dejanska resničnost, ki se bo nekoč razodela, a vedno že zaznamuje vse naše dni. Pripovedi Solovjeva ne bi razumeli, če bi krščansko edinost odložili na konec dni. Pripoved marveč pokaže, da je ta edinost »eshatološko« v pravem pomenu besede že vselej navzoča in vendar znotraj časa nikoli dovršena, ni torej zamrznjena v končni empirični dogodek. V luči Kristusovega ponovnega prihoda se razkrije resnica našega časa, vsakega časa. V vseh treh velikih občestvih so pravi kristjani, a v vseh treh ima tudi Antikrist svoje privrženice, vedno tudi do najvišjih duhovnih cerkvenih služb. Dokončna ločitev bo nastopila šele na dan žetve. A v svojo tolažbo in svoj strah smemo že zdaj vedeti za tisto, kar je prikrito. Že zdaj naj bi se srečali z eshatološkim pogledom. Že zdaj naj bi nosili veselje prihodnjega spoznanja.

Prav tako nas mora že zdaj in vedno navdajati tudi skrb, da ne bi z velikimi krščanskimi besedami in sklicevanji postali podaniki Antikristovi, ki hoče vzpostaviti svoje kraljestvo na tem svetu in napraviti prihodnje Kristusovo kraljestvo za odvečno. Peter, Pavel in Janez so neločljivi. Skupaj z njimi in odvisni od njih moramo vedno na novo iskati Gospodovo obličje. Samo v njem se resnično spoznamo in se poznamo med seboj. Ekumenizem v resnici ni nič drugega kakor to, da že zdaj živimo v eshatološki svetlobi, v luči Kristusovega drugega prihoda. Ekumenizem zato tudi pomeni, da spoznavamo začasnost svojega prizadevanja, ki ga sami ne moremo dokončati. Ne smemo kar sami hoteti storiti tisto, kar more uresničiti samo ponovno prihajajoči Kristus. Ko smo usmerjeni h Kristusu, smo na poti k edinosti.« (2010, 751–752)

Kratice

- C – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Cerкви / *Lumen gentium* (1964)].
- CS – *Koncilski odloki*. 1980. [Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu / *Gaudium et spes* (1965)].
- E – *Koncilski odloki*. 1980. [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio* (1964)].

Reference

- Afanassieff, Nicolas.** 1978. La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe. *Istina* 23:367–381.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1969. Solowjew. V: *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik*. Zv. 2, *Fächer der Stile*, 647–716. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bremer, Thomas.** 1992. *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg: Augustinus Verlag.
- Congar, Yves.** 1970. *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Pariz: Cerf.
- . 1968. *L'Écclésiologie du haut Moyen Age*. Pariz: Cerf.
- Ferkolj, Janez.** 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Grivec, Franc.** 1921. *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. Ljubljana: Bogoslovna akademija.
- Janez Pavel II.** 1996. *Da bi bili eno (Ut unum sint)*. Okrožnica. Prev. Bogdan Dolenc. Ljubljana: Družina.
- Kolarić, Juraj.** 2005. *Ekumenska trilogija: Istočni krščani, pravoslavni, protestanti*. Zagreb: Prometej.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Meyendorff, John.** 1973. *The Primacy of Peter*. London: Faith Press.
- Nežmah, Bernard.** 2003. »Vera kot pot v svobodo duha« [pogovor z nadškofom dr. Francem Perkom]. *Mladina*, 27. decembra.
- Pavel VI.** 1967. Discours du pape Paul VI aux membres du Secrétariat pour l'union des Chrétiens. La Santa Sede. 28. april. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1967/april/documents/hf_p-vi_spe_19670428_unione-cristiani.html (pridobljeno 12. 1. 2018)
- Perko, Franc.** 2006a. *Curriculum vitae* – dr. Franc Perko, upokojeni beograjski nadškof, napisan 17. januarja na Mali Loki. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: arhiv nadškofa Franca Perka. Rokopis.
- . 2006b. Kočevski Rog. Pridiga. *Communio* 16, št. 3–4:312–315.
- . 1997. Sprema beseda. V: Anton Štrukelj. Šivanje raztrgane suknje: *Ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića*, 5–7. Ljubljana: Družina.
- . 1984. Ali je edinost kristjanov možna? V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 116–126. Ljubljana: Medškofjski odbor za študente.
- . 1981. Etika – vir edinosti. *Cerkev v sedanjem svetu* 15, št. 1–2:15–16.
- . 1978. *Verstva v Jugoslaviji*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1977. Osnove teologije nekatoliških Cerkva. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1976. Perspektive ekumenizma v prihodnosti. *Kraljestvo božje* 31:9–22.
- . 1974. Principi ekumenizma. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1973. Zgodovinsko ozadje reformacije. *Kraljestvo božje* 28:8–19.
- . 1966. Pokoncilске marginalije II: Ekumenizem je pognal korenine. *Nova pot* 18, št. 10–12:481–499.
- . 1965. Uvod v ekumensko bogoslovje. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1964. Verska svoboda – temelj ekumenizma. *Nova pot* 16, št. 10–12:542–550.
- . 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Perko, Franc, in Stanko Janežič.** 1972. Vzhodne Cerkve. *Kraljestvo božje* 27:9–89.
- Popović, Justin.** 1995. *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*. Atos: Manastir Hilandar.
- Ratzinger, Joseph.** 2003. Učiteljska služba Janeza Pavla II. v njegovih 14 okrožnicah. *Communio* 13, št. 3:221–230.
- . 2010. *Gesammelte Schriften*. Zv. 8, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Freiburg: Herder.
- Schmemmann, Alexander.** 1960. La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe. V: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, 117–150. Ur. Jean Meyendorff, Nicolas Afanassieff, Alexander Schmemmann, Nicolas Koloumzine Ženeva: Neuchâtel.
- Vries, Willem de.** 1972. Limits of Papal Primacy. *Logos* 2:162–199.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,993—1004

UDK/UDC: 070(497.11):929Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 04/2018; Sprejeto/Accepted: 05/2018

Maja Kaninska

Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji

Povzetek: Nadškof dr. Franc Perko je bil vsa leta svojega delovanja v Beogradu (1986–2001) iskan sogovornik ali komentator v srbskih tiskanih medijih. Teme intervjujev so bile pogosto provokativne in povezane z dnevno politiko, npr. sožitje med Hrvati in Srbi, zgodovinska vloga hrvaškega kardinala Alojzija Stepinca, ekumenski odnosi, vloga Vatikana, položaj Srbov na Kosovu in v Bosni. Nadškof je vedno deloval povezovalno, zastavil je besedo za mir, razumevanje in spoštovanje med posamezniki in narodnostmi na temelju krščanskih načel. Kljub temu mu novinarji in javno mnenje niso bili naklonjeni, zlasti v obdobju političnih in vojnih konfliktov in sprememb v Jugoslaviji.

Ključne besede: nadškof Franc Perko, beograjska nadškofija, mediji, ekumenizem, nacionalizem, Kosovo, Jugoslavija

Abstract: **The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franc Perko and the Serbian Press**

Franc Perko ThD, Archbishop of Belgrade in the period between 1986 and 2001, was a sought-after interlocutor and commentator in the Serbian print medias. The themes which were treated were often provocative and referring to daily politics, e. g. coexistence of Croats and Serbs, historical role of the Croatian Cardinal Alojzije Stepinac, ecumenical relations, the role of Vatican, situation of Serbs in Kosovo and Bosnia. The Archbishop always strived at harmony, advocating peace, good understanding and respect between individuals and ethnicities upon Christian principles. Nevertheless journalists and the public opinion were not favourable to him, esp. in the period of political and armed conflicts and changes in Yugoslavia.

Key words: Archbishop Franc Perko, Belgrade Archdiocese, media, ecumenism, nationalism, Kosovo, Yugoslavia

Profesorja dr. Franca Perka je za beograjskega nadškofa imenoval papež Janez Pavel II. 16. decembra leta 1986. Istega leta je papež ustanovil Beograjsko metropoliijo, ki ji pripadata škofiji v Subotici in Zrenjaninu, in Perka imenoval za metropolit. Po razpadu Jugoslavije je Sveti sedež na območju Srbije, Kosova, Črne gore in Makedonije ustanovil »Mednarodno škofovsko konferenco svetih bratov Cirila in Metoda« (2001) in za njenega predsednika imenoval nadškofa Perka. Službo v Beogradu je opravljal do upokojitve leta 2001.

Papežovo imenovanje je profesor Perko sprejel s pomisleki, ker je menil, da obstajajo za to službo primernejši ljudje. V pismu svetemu očetu je – po svojem pripovedovanju – zapisal: »Če ostanete pri tej odločitvi, jaz svojemu prijatelju Jezusu ne morem reči ne.« Kmalu zatem so nastopila težka leta razpadanja Jugoslavije. Zagovorniki Velike Srbije so za to krivili predvsem Slovenijo in Vatikan. Za katoličane v Srbiji in za katoliškega nadškofa so bila to najtežja leta, saj so postali tarča najrazličnejših napadov. Šele med kosovsko krizo in po Natovem bombardiranju Srbije leta 1999 so napadi prenehali, tudi zato, ker je papež Janez Pavel II. javno nasprotoval temu bombardiranju.

V Perkovi zapuščini¹ so ohranjeni številni intervjuji in članki iz srbskih medijev, ki so pisali o njem. Ta obilica gradiva pove, da so se novinarji radi obračali nanj, mnogi pa so bili do njega zelo kritični in so njegove izjave pogosto napadali.

Marca 1994 je nadškof Perko za katoliški tednik *Družino* (3. 4. 1994, 10) takole opisal stike z mediji v Srbiji:

»Teh stikov je veliko. Ne mine teden, da se ne bi pri meni oglasilo nekaj novinarjev. Žal pa nimam drugih sposobnih katoličanov ali duhovnikov, ki bi znali nastopati v sredstvih obveščanja. Možnosti, da se prek njih prikaže stališče katoliške Cerkve, bi bilo več. Tako bi se vsaj malo stajal led. Drži pa tudi, da nam ne verjamejo. Navadno nas imajo za »plačance Vatikana« in mislijo, da od tam prejemamo denarno in vso drugo pomoč. Ne morejo mi verjeti, da nisem prejel od Vatikana v sedmih letih niti prebite pare, nasprotno, tudi naša škofija mora oddajati prispevke za misijone, za Petrov novič, za Sveto deželo. Ti prispevki so sicer majhni, toda »finančni promet« ne gre iz Vatikana v našo škofijo, ampak v neki meri obratno. Polno je predsodkov o bogastvu Vatikana, ki ga ta uporablja »za uničenje pravoslavja.«

Ob pregledu omenjene zapuščine ugotovimo, da je nadškof Perko med tamkajšnjimi pravoslavnimi duhovniki veljal za markantno osebnost. Poleg svojih obveznosti v nadškofiji je moral vedno znova razlagati in zagovarjati svoja stališča pred javnostjo. Njegovo pojavljanje v tiskanih medijih zaznamujejo tri značilnosti. Prvič, spremljamo lahko široko paleto vprašanj, ki so se nanašala na duhovne teme in cerkvene zadeve, na odnos Katoliške cerkve do vročih političnih tem v Srbiji. Druga značilnost je njegova odlična obveščenost in elokventnost, ko gre za politične teme, ki pa se posredno nanašajo tudi na vero. Tretja značilnost je nadškofov izostreni čut za sogovornike in bralce. Nastopal je zelo spretno in previdno. Odgovarjal je tako, da novinarjem ni dajal priložnosti, da bi se na ideološki ravni prepirali z njim. Znal je biti neposreden, oster in duhovit in mnoge njegove izjave so do danes ostale v spominu bralcev.

¹ Perkovo pisno zapuščino hrani kabinet Katedre za osnovno bogoslovje in dialog na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

1. Družbene, verske in moralne dileme

Študentski list *Gaudeamus* je leta 1989 (brez datuma, 8–9) nadškofu Perku najprej zastavil vprašanje, zakaj je papež ob njegovem imenovanju beograjsko nadškofijo povzdignil na raven metropolije. »To ni bilo presenečenje,« je pojasnil nadškof, »samo ozemlje Srbije je še čakalo, da se škofije povežejo v metropolijo.« Novinarje je zanimalo tudi nadškofovo zavzemanje za edinost kristjanov. Povedal je, da je bila to njegova prvenstvena dejavnost, ki jo je opravljal kot profesor na teološki fakulteti, kjer je predaval ekumensko teologijo. Novinar *Indexa* je želel slišati tudi nadškofov komentar o zahtevah za ukinitvev služenja vojaškega roka. Na to je odgovoril s posebnim poudarkom, saj je on sam – kot je pojasnil – »ta dolg domovini odplačal« kot mitraljezec v Beogradu in po odsluženi vojaščini zaradi nedolžne šale odsedel še tri leta od dosojenih petih v vojaškem zaporu. »Kljub vsemu je bil zapor dobra šola za duhovnika,« je dodal.

Novinar je glede religije menil, da je to »iracionalna oblika duha, ker ljudje verujejo v nadnaravno bitje, medtem ko filozofija in sociologija dajeta človeku duhovno spodbudo za življenjske rešitve«. Kje je potem povezava med teorijo religije in njeno prakso? Nadškof je odgovoril: »Ne drži, da je religija iracionalna oblika duha. Osnove religije so racionalne, prav tako so racionalne poti, ki vodijo človeka k spoznanju glede obstoja presežnega bitja. Osebnostno verujem v Božje bivanje, verujem v osebnega Boga, v krščanstvu še posebej v Jezusa Kristusa.« Glede marksističnega pojmovanja vere kot »opija za ljudstvo« je nadškof pripomnil, da gre za negativen odnos do religije. »Rekel bi: lahko je opij, strinjal bi se s tem. Pri nekaterih ljudeh ima lahko tudi to vlogo, toda vprašal bi se, koliko so takšni ljudje v resnici religiozni.«

V ciklusu pogovorov z duhovniki je tednik *Nada* leta 1989 (13. 5., 17) objavil pogovor z nadškofom Perkom o mestu Katoliške cerkve v družbi. Intervju je imel v javnosti precejšen odmev. Novinarska vprašanja so se nanašala na verske in cerkvene teme, med drugim na presenetljiv porast zanimanja mladih za religijo: »Svetovni ideologi in duhovniki se strinjajo, da so ljudje razočarani nad neuresničeni družbenimi ideali. Soočajo se z družbeno, gospodarsko in moralno krizo in zato iščejo neko oporo,« razlaga nadškof in dodaja: »Ljudje iščejo nekaj, v kar bi mogli verovati, in to najdejo ali vsaj poskušajo najti v religiji.« Novinarke je zatem zanimalo, kaj nadškof meni o novostih, kot so rokovski koncerti po katoliških cerkvah, s katerimi želi Cerkev pritegniti mlade. Nadškof je menil, da »je Katoliška cerkev vedno čutila dolžnost, da pridobiva ljudi. Učinek pa je isti, kot ga zaznavajo tudi pravoslavni Cerkvi: ljudje prihajajo, ker čutijo za to duhovno potrebo. /... / Cerkev želi le, da bi bila navzoča v družbi.«

Novinarke je zanimal tudi odnos Cerkve do »emancipirane« ženske. Nadškof je pripomnil, da je ženski omogočena teološka izobrazba, ne more pa postati duhovnica. Splav ne bo nikoli dovoljen, ker – po njegovih besedah – »to ni stvar ženske, ampak človeka, ki naj bi bil rojen.«

2. Občutljive teme v obdobju političnih sprememb

V devetdesetih letih je bil nadškof Perko še posebej na udaru medijev. Leta 1990 je časopis *In* (10. 5., 3–5) objavil intervju o občutljivi temi obstoja Jugoslavije in odnosov med Hrvaško in Srbijo. Novinar obžaluje, da se v razgovorih o prihodnosti Evrope posveča pozornost samo politično-verskemu prostoru latinske kulture in Katoliške cerkve, v katerega od jugoslovanskih narodov vstopata samo Slovenija in Hrvaška. Nadškof opozarja, da je pri mednacionalnem sožitju Srbov in Hrvatov v Jugoslaviji največji problem v Bosni: »Najprej moramo manj govoriti o sovrastvu, več pa o ljubezni in medsebojnem razumevanju. Katoliška cerkev se ne zavzema za tako imenovano »Zahodno katoliško Evropo«. V nekem svojem dokumentu papež pravi, da sta vzhodna in zahodna Evropa kot dve krili pljuč, in če Evropa hoče dihati, mora dihati z obema kriloma pljuč.« Novinar spomni na nedavno božično poslanico srbskega patriarha Germana, ki je zvenela žaljivo, ker se v njej Katoliška cerkev enači z islamom, kar zadeva nevarnost, ki jo je pomenila za srbski narod v njegovi zgodovini. Nadškof komentira: »Če danes obhajamo tristo let od preselitve Srbov, ne smemo pozabiti dejstva, da se je srbski narod pred Turki selil v katoliške dežele in da so Srbi v teh deželah dobili varstvo. Da, v duhu tedanjega pojmovanja edinosti Cerkve so bili tudi poizkusi uniatstva, toda niso bili tako agresivni, da bi srbska Cerkev izgubila svojo samostojnost.«

Nemirna leta nadškofovega delovanja v Srbiji so prinesla nemir in napetost tudi v stike z mediji. Pogovor v tedniku *Intervju* leta 1992 (16. 10., 17–19) je tekel ob vprašanih, kot je »stvaritev velike in čiste Srbije«, o spremembah republiških meja, pri katerih naj bi veljalo etnično načelo. Nadškof je pripomnil: »Vsem se mora priznati etnični princip, toda načelno. Na jugoslovanskih tleh se to mora reševati s kompromisom.« Novinar je dodal, da nihče ne zanika pravice Hrvatov in Slovencev do svoje države tam, kjer so večina. »To je vprašanje kompromisa,« je odgovoril nadškof in vprašal: »Zakaj hočejo Srbi na Kosovu svojo državo? To so enaka merila.« »Niso enaka,« je odvrnil novinar, »Albanci imajo svojo državo, ne morejo imeti dveh držav. Jugoslavijo so ustvarili Srbi, Hrvati in Slovenci, ne pa oni. Oni so manjšina.« Ob tem odgovoru je nadškof Perko vstal in rekel: »Prekinjam ta pogovor. Na takšna vprašanja ne bom odgovarjal.«

Časi so v Srbiji postajali vsak dan težji in mračnejši, brezizhodnost in nemoč sta dajali ton vsakdanjiku. Nadškof je bil opazovalec in priča dogajanj, toda neomajen v svojem stališču glede miru. V *Novosadskem Indexu* je leta 1992 (brez datuma, 6) tekla beseda o Hrvaški med drugo svetovno vojno, o kardinalu Stepincu in o taborišču v Jasenovcu, ki je bil po izjavi novinarja »peklen na zemlji«. »Tam niso bili samo Srbi,« je poudaril nadškof, »vem za šest slovenskih duhovnikov, ki so jih pregnali Nemci, pobegnili so v Slavonijo, nasprotovali so ustašem in končali v Jasenovcu. Končno se moramo dokopati do nepristranskega presojanja.«

Novinar se je dotaknil še vprašanja, ali gre v Bosni in Hercegovini (v nadaljevanju izraz »Bosna« označuje obe entiteti) za versko vojno. Nadškof je odgovoril: »Nastaja vtis, da je to verska vojna. Vse strani, ki so vpletene v spopad, so opredeljene glede na religijo. V resnici pa to ni verska vojna. Razlogi so nacionalni.«

»In kdaj bo minila ta norost?« je vprašal novinar. »Poglejte v zgodovino,« je odvrnil nadškof, »izmenjavala so se obdobja norosti in duhovnosti. Ko se bodo uredile politične težave, se bodo rešili tudi ostali problemi. Mislim tudi na odnose med pravoslavnimi in katoličani.«

Devetdeseta leta 20. stoletja so močno zaznamovala zgodovino držav na Balkanu. Vloga medijev se je spreminjala hkrati s političnimi spremembami, kar se kaže tudi v nastopih javnih osebnosti iz krogov politike, gospodarstva in najočitneje verskih predstavnikov. Srbski novinarji so nadškofove izjave o dogodkih dojemali kot provokativne. Dnevnika *Politika* in *Borba* sta leta 1993 pisala o molitvi za mir v Bosni. Po tej molitvi, ki so se je udeležili verski predstavniki, je nadškof Perko dal izjavo o položaju v Srbiji za italijanski časopis *L'Avvenire*, ki jo je objavil tudi Radio Vatikan. Njegova osnovna misel je bila, da je srbski narod enoten glede Miloševićevega načrta o vzpostavitvi Velike Srbije. *Politika* je pisala, da je nadškof velik pesimist, kar zadeva prihodnost Balkana. »Odsotnost srbskega patriarha Pavla in vseh predstavnikov pravoslavne Cerkve kaže, da je celotno pravoslavje solidarno s Srbi.« (14. 1., 9) Dnevnik dodaja, da so verski voditelji vseh veroizpovedi sprejeli poziv za mir v Bosni in oceno Vatikana, da tamkajšnja vojna ni verske narave.

V omenjenem obdobju so duhovi postajali vse bolj nemirni. Leta 1993 so srbski mediji zahtevali, da se nadškof odzove na izjavo dekana zagrebške teološke fakultete dr. Juraja Kolarića, ki je zapisal, da se na Hrvaškem ustanavlja Hrvaška pravoslavna cerkev. Nadškofova sodba v časopisu *Borba* (16. 3., 10) je bila kritična: »Le kako more dekan in profesor ekumenske teologije trditi takšno neumnost. Srbska pravoslavna cerkev je organizirana pod jurisdikcijo beograjskega patriarhata, zato ne more biti govora o ustanavljanju Cerkve, o kateri govori profesor Kolarić.« Dodal je še, da dekanova izjava ne izraža uradnega stališča Katoliške cerkve.

3. Medijska preigravanja

Čeprav se je nadškof Perko neumorno zavzemal za ekumensko in medkonfesionalno sodelovanje, ni bil optimist glede izida dogodkov na ozemlju bivših jugoslovanskih republik. V pogovoru v tedniku *Nin* leta 1993 (29. 10., 31) je glede ekumenizma v Srbiji pripomnil, da se omejuje le na medkonfesionalne stike. Na novinarjevo pripombo, da je po sedemsto letih prišlo do srečanja predstavnikov Srbske pravoslavne cerkve s papežem Janezom Pavlom II., je odgovoril: »Aprila sta dva škofa, moja prijatelja, škof Irinej in metropolit Amfilohije, obiskala Rim. Sprejel ju je papež Janez Pavel II. To je znamenje, da obe Cerkvi želita ohranjati medsebojne stike.« Vendar pozivi k miru in strpnosti niso prinesli zelenih uspehov, kajti »niti Katoliška niti srbska Cerkev nimata vpliva na vzvode, ki vzdržujejo vojno. Cerkvam ostajajo samo pozivi.«

V politično tako nemirnih letih so srbski mediji postajali vse bolj agresivni do Katoliške cerkve. *Politika ekspres* je leta 1993 (21. 12., brez strani) objavila pismo bralca Dušana Zeljkovića, predsednika Društva srbsko-slovenskega prijateljstva. Ta se je spotaknil ob Perkov stavek, ki ga je izrekel v pogovoru na radiu Vatikan, in ga iztrgal iz

konteksta: »Pravkar sem prišel iz norišnice Balkana.« Zeljkovičev sklep je bil: Beograd je po Perkovem mnenju norišnica Balkana. Nadškofova stališča je označil kot »neargumentirane stvari, povedane v politični in diplomatski maniri, pri čemer pa pozablja, da je Božji služabnik.« Pisec besedila v zanesenem tonu in v nelogičnem poteku misli pojasnjuje osnovne Perkove duhovniške dolžnosti in Božje zapovedi. Po njegovem mnenju se je postavil na sovražno stran, na stran »satanizacije nekega naroda«, kot je ironično namignil. »Na žalost se je gospod Perko pridružil kampanji proti narodu Srbije. Nikoli in nihče do sedaj, tudi najbolj omejeni sovražniki Beograda, kot so bili nacifašisti, niso svobodomiselnega Beograda imenovali norišnico Balkana. /... / Tudi državljani Srbije imajo pravico do samoopredelitve, ki se priznava drugim narodom bivše Jugoslavije. To začenja dojemati tudi Vatikan.« Sledijo še ustaljene novinarske teorije in očitki glede kardinala Stepinca in njegovega ravnanja med vojno. Takšen vzorec novinarskega pristopa se je ponavljal še vrsto naslednjih let.

Leta 1993 so v tisku odmevali izzivalni komentarji poslanca Milana Paroškega o tem, da nadškof Perko v svoji nadškofiji množično prekrščuje (»pokrštava«) Srbe. Nadškof ob teh nesmiselnih očitkih ni mogel molčati in je nanje odgovoril v štiri-najst dnevniku *Nezavisni vojvođanski građanski list* (12. 2. 1994, 12–13). Uredništvo je z njim pripravilo izčrpen pogovor na temo ekumenizma, »ker živimo v časih, ki so polni razburkanih ter pomešanih občutkov in stališč«. Novinar je omenil zahteve v Srbski pravoslavni cerkvi, da se »mora ekumensko gibanje osvoboditi »sentimentalizma« in iz kongresnih dialogov preiti na ekumenizem ljubezni, prakse in dejanj.« Nadškof je pripomnil:

»Nova usmeritev v Katoliški cerkvi je sprejeta, vendar jo nekateri na pravoslavni strani vedno obtožujejo, da dela za »uniatizem in prozelitizem«. Naša nadškofija, ki obsega predkumanovsko Srbijo, je imela ob mojem prihodu pred sedmimi leti 34.000 katoličanov. Danes jih ima samo še od sedem do osem tisoč. Naše število se zmanjšuje, čeprav me je nekdanji poslanec Milan Paroški lani obtožil, da sem v katolištvo spreobrnil 7.000 Srbov in jih poslal v Split na vikende. Ko so potem prišli novinarji, sem jim rekel, da nimam časa, da govorim o tem, ker se skupaj z Milanom Paroškim pripravljam, da sprejmemo v Katoliško cerkev sedem milijonov Srbov in jih pošljemo v Vatikan.« (12. 2. 1994, 12–13)

Verjetno je bila tovrstna nadškofova ironijo prepričljivejša kot kopičenje protidokazov.

Tema o »norišnici Balkana« se je naslednja leta še pojavljala. Nanjo se nanaša tudi besedilo z naslovom »Zvita igra hinavcev«, objavljeno v dnevniku *Politika* (28. 8. 1994, 3), ki je odličen primer takratne »svobode govora« in »profesionalnega novinarstva«. Avtor piše: »Ko so nadškofa javno soočili s to žalitvijo, je presodil, da jo mora preklicati. Pravi, da on tega ni izjavil. Izjavo naj bi mu pripisali hudobni srbski novinarji, ki sovražijo katolištvo. On je, pravi, zgolj opisal položaj v sredini, iz katere je prispel v Rim: »prihajam iz norišnice, nisem pa izjavil, da je Beograd norišnica Balkana.« Novinar meni, da gre za »pretkano in hinavsko igro, za salto mortale, za vratolomno dejanje nekega akrobata v talarju, uglednega duhovnika Rimskokatoliške cerkve«. Takšne očitke naslavlja tudi na Vatikan, ki »že stoletja

napeljuje svoj kler na tovrstno drzno početje«. V sklepu članka je rečeno, da gre za »vaticanske aspiracije do Balkana, zlasti aspiracije v smeri podrejanja Cerkve sovražnih razkolnikov, tj. Srbov, ki jih je treba spreobrniti v katolištvo«. Sledi zgodovinski pregled, ki sega od tridentinskega koncila preko Dubrovnika in Kotorja do Pečkega patriarhata in uniatskega delovanja Rima. Pisec omenja tudi dogajanje v Neodvisni državi Hrvaški (NDH) leta 1942, ko naj bi »Rimskokatoliška cerkev na čelu s Stepincem ukazovala reševanje duš pravoslavcev s tem, da se jih spreobrača v katolištvo«. Novinar je podal še svojo razlago nadškofovih nastopov, pri katerih naj bi se držal dveh pravil: »Prvo pravilo je preverjeno jezuitsko *Ad maiorem dei gloriam*, drugo pa *Finis sanctificat media*. Obe sta napisani na zastavi navala rimskega katolištva na razkolnike.« Novinarski namen, da z izkazovanjem poznavanja zgodovinskih podatkov privede bralstvo do določenega stališča, je bil uspešen. Besedilo je med bralci dolgo odmevalo.

Tedenski časopisi so – v nasprotju z dnevniki – drugače obravnavali nadškofove izjave in odgovore na politična vprašanja. V tedniku *Duga* (2.–15. 4. 1994, 31–33) je podal svoja stališča o vojnih intervencijah na Balkanu in bila so sprejeta z določenim spoštovanjem. »Vojna je izbruhnila zaradi določenih zgodovinskih procesov. Jaz ta proces na vzhodu Evrope imenujem dehegemonizacija.² Majhni narodi niso bili več pripravljeni ostati pod hegemonijo velikih. Zato so neizogibno razpadle vse večnacionalne države, med njimi tudi Jugoslavija. /... / Tu je ta proces trčil z željo srbskega naroda, da še naprej živi v eni državi, kakor je živel v Jugoslaviji. To so hoteli uresničiti z vojaško opcijo, in vojna se je začela. /... / Strani so še vedno zelo daleč druga od druge, tako da bo vojna trajala več let.« Na vprašanje, ali je mogoče razlikovati med verskim in nacionalnim v srbskih razmerah, je nadškof pojasnil, da pravoslavja ni mogoče istovetiti s srbsko nacionalnostjo: »Eno je vera, nekaj drugega pa nacionalnost.«

V vrtincu irealnega medijskega sveta se je izgubljala jasna slika stvarnosti. Sredi devetdesetih let so srbski novinarji vse svobodnejše kritizirali stanje v državi. V intervalih so prihajale na vrsto teme o Vatikanu in morebitnem obisku papeža v Srbiji.³ Novinarji so uporabljali provokativne teme, odvisno od strategije vladajoče stranke. Dnevnik *Novosti* (8. 3. 1995, 12) je objavil analizo nadškofovih izjav in se v njej vnovič dotaknil teme »norišnice Balkana«. Novinar zatrjuje, da nadškof »za vsako stvar, o kateri govori, pozna dve različici. Ena, hujskaška, je namenjena vaticanskim in Vatikanu naklonjenim sredstvom obveščanja. Drugo, spodobno, nameni jugoslovanski javnosti, ko se mu ponudi priložnost.« Pisec nadaljuje s komentarjem pogovora s Perkom iz hrvaškega *Večernjega lista*, ki ga je v celoti objavil časopis *Naša Borba* (7.–8. 3. 1995, 10).

² Izraz je neologizem, ki ga je Perko sam uvedel in ga pogosto uporablja, v slovarjih pa ga ne najdemo.

³ Dnevnik *Borba* (24.–25. 9. 1995, 4) je nadškofa prosil za komentar o izjavi vodje Srbskega gibanja obnove (SPO) Vuka Draškovića. Drašković je rekel, da »Vatikan našemu cerkvenemu vodstvu ponuja naslednje: da bi papež na Svetosavski ploščadi poljubil mesto, kjer so zažgali relikvije svetega Save in da bi s tega mesta prosil Kristusa in srbsko ljudstvo odpuščanja za genocid nad srbskim narodom v 2. svetovni vojni, ki se je zgodil v imenu ali baje v imenu Rima«. Nadškof je dejal le to, da v Srbiji še vedno prevladuje »komunistična laž proti kardinalu Stepincu o tem, da so bili ustaški zločini zločini Katoliške cerkve in da je bil Jasenovac taborišče Katoliške cerkve oziroma Vatikana«.

Ko novinar bralcem predstavlja intervju, vzporeja nadškofovo izjavo, da je »v Beogradu izpostavljen številnim grožnjam in nagajanju«. To naj bi bilo v nasprotju z njegovimi odgovori v televizijski oddaji na *NTV Studio B* (1994). V njej je rekel, da katoličani v Jugoslaviji, v Beogradu, živijo kot vsi drugi. Na vprašanje, ali je tam katoličanov vse manj, je odvrnil, da jih pokoplje od tri- do štirikrat več, kot pa je rojenih. V *Večernjem listu* je glede stikov s pravoslavni duhovniki izjavil, da so ti stiki pretežno vljudnostni: »Voščimo si za praznike, obiščem jih za božič in ob prazniku sv. Save, s patriarhom pa se srečam na diplomatskih sprejemih. Drugih stikov ni. /... / V prejšnjih časih je vendarle bilo drugače. Na naše prireditve so prihajali njihovi teologi, npr. škof Irinej. Sedaj je vse to zamrlo.«

Glede odnosa med Srbsko pravoslavno cerkvijo in političnim vrhom je njegovo stališče ostalo nespremenjeno: »V Srbiji vlada splošna enotnost glede uresničevanja »nacionalnega načrta«, čemur mi pravimo Velika Srbija. Obžalujem, da Srbska pravoslavna cerkev ni našla neke duhovne razsežnosti, ki bi Srbom pokazala izhod iz tega položaja.« Ko je tekla beseda o ekumenizmu, je izjavil, da ni v krizi ekumenizem, pač pa ekumenski dialog.

4. Ekumenska vprašanja

Nadškof Perko se je vseskozi zavzemal za reševanje sporov po mirni poti. Črnogorski časopis *Monitor* (10. 11. 1995, 22) je poročal o srečanju papeža Janeza Pavla II. s škofi z območja bivše Jugoslavije. Nadškof je izjavil, da je imelo to srečanje izključno pastoralni značaj. Glavno vprašanje je bilo, kaj lahko stori Cerkev. »Glede na to, da Cerkev ni politična organizacija, ne more vplivati na vojno in na politične dogovore, lahko pa deluje v dve osnovni smeri. Lahko vpliva na ljudi in na narode in jih nagiba k spravi,« je izjavil nadškof. »Ko gre za zdravljenje duhovnih bolezni sovraštva in maščevanja, pa je to zelo dolgotrajen proces.« Vsi škofje so poudarjali, da so zločini izraz nečesa, kar presega človeško sovraštvo: »V teh zločinih in dogodkih se odraža obsedenost ljudi od satana. Proti temu se moremo bojevati le z molitvijo in postom.«

Vse od začetka konflikta v Jugoslaviji so se Cerkve zavemale za mir. V začetku leta 1996 so organizirali sestanek predstavnikov pravoslavnih, katoliških in protestantskih Cerkva na Teološki fakulteti v Beogradu. Glavni organizator sestanka je bila Konferenca evropskih Cerkva. Nadškof je v časopisu *Politika* (4. 1. 1996, 12) vnovič podal svoja stališča glede vloge Cerkve in vere v teh časih ter svoje vtise o srečanju: »Pred nami, to je pred člani krščanskih Cerkva, je sedaj pomembna naloga, da vernike prepričamo, da moremo in moramo živeti skupaj. /... / Preteklost nas deli, skupna prihodnost vseh narodov pa je v združenih Evropi.« O vlogi Cerkve in ekumenskem prizadevanju je povedal: »Nadaljuje se dialog o spravi med ljudmi, kajti poslanstvo Cerkve ni politično, ampak odrešenjsko za duše ljudi. Politiki so v zgodovini želeli uporabiti Cerkev za svoje namene, čeprav je po cerkvenih zakonih jasno, da se Cerkev ne sme vpletati v politiko.«

Kmalu zatem je bilo organizirano ekumensko srečanje v Cerkvi Kristusa Kralja v Beogradu, ki so se ga udeležili predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve, Anglikanske,

Evangeličanske, Reformirane in Grškokatoliške cerkve ter večje število opazovalcev. Navzoč je bil tudi predstavnik Svetega sedeža. V uvodnem pozdravu je nadškof Perko rekel: »Med krščanskimi Cerkvami je kljub razcepitvi pred skoraj tisoč leti več podobnosti kot razlik.« Profesor beograjske bogoslovne fakultete dr. Dimitrije Kalezić je svoj nastop uvedel rekoč, da bo govoril v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha, »kajti oni so najgloblji temelj naše krščanske edinosti. Vsi ljudje pod nebesnim svodom so v Bogu bratje, mi kristjani pa smo bratje v Kristusu.« Po pogovoru, kulturnem programu in skupni molitvi očenaša se je srečanje končalo s prošnjo Bogu, da »utrdi mir med narodi Balkana in jim pomaga, da bodo pripravljene graditi boljšo prihodnost« (22. 1. 1996, 12).

Vtis je bil, da se počasi budi upanje. A v množici izgovorjenih besed zadostuje samo ena, da povzroči vrtnec čustev. Avgusta 1996 je v *Subotičkih novinah* (16. 8., brez strani) izšel nadškofov kritični komentar na račun dejavnosti Srbske pravoslavne cerkve. Odzive nanj je objavilo *Pravoslavlje* (1. 12. 1996, 2) in v lastni različici tudi dnevnik *Novosti* (18. 12. 1996, 14). V komentarju je rečeno, da »strah pravoslavne Cerkve pred katoliško izvira iz nedejavnosti njihove Cerkve, njihovih duhovnikov«. Nadalje, da pravoslavni duhovniki ne dela dosti več, kot da opravlja bogoslužje, blagoslavlja »slavsko vodico« in kolače, kar po nadškofovih besedah ni bistvo krščanstva. Srbska pravoslavna cerkev se je odzvala takole: »Da sveto bogoslužje ne predstavlja bistva krščanstva, takšne besede smo doslej slišali samo od raznih pripadnikov sekt, nikakor pa ne od rimskokatoliškega duhovnika, zlasti ne na tako visokem položaju. Kar zadeva strah, tega strahu pred Rimskokatoliško cerkvijo ni, kakor ga ni niti pred islamom.«

Glede ekumenizma je Sveta sinoda odgovorila, da je »pripisovanje posamičnega mišljenja Cerkvi kot celoti nekaj podobnega kot denunciranje srbske Cerkve Ekumenskemu svetu Cerkva«. Na koncu besedila Sveta sinoda navaja, kar je nadškof rekel na začetku intervjuja: »Mogoče ni dobro, da rečem /... /, edino tu ima nadškof prav! Zares ni dobro, da je dal takšne izjave. Veliko bolje bi bilo, da bi se omejil na vprašanja svoje nadškofije.« Takšno kresanje iskric v medsebojnih stikih je znanilec idej, ki so že preplavile srbsko družbo – idej in duha nacionalizma.

5. Odnos med vero in nacijo

Proti koncu zadnjega desetletja 20. stoletja so se duhovi nekoliko pomirili. Nadškofovo velikonočno poslanico je objavil celo časopis *Politika* (30. 3. 1997, 15). V njej je poudaril, da je »to leto razglašeno za leto Jezusa Kristusa v pripravah na obhajanje dvatisočletnice krščanstva« in nadaljeval: »Vstali Kristus je središče vsega človeškega rodu. Okoli njega se vsi zbiramo kot bratje in sestre. Opozarja nas na duha odpuščanja, medsebojnega spoštovanja in resnične ljubezni, ki morajo zavladati po svetu, posebno pa med našimi narodi.«

V časopisih so se ponavljala stara vprašanja in se postavljala nova. *Naša Borba* (datum neznan 1997, 20) je v aprilski številki, neposredno pred veliko nočjo, objavila pogovor z nadškoфом o razmerju med vero in nacijo. Perko je pojasnil, da ima pomešanje vere in nacije resne posledice in da je razlikovanje med njima nuj-

no. Zastavil si je vprašanje: »Zakaj nekdo ne more biti pravoslavac, če je Hrvat po narodnosti, ali zakaj Srb ne more biti katoličan?« Sveta naloga Cerkve je po njegovem, da presega stereotype o drugih narodih, in delo za spravo. Novinar je vztrajal z vprašanjem prozelitizma. Nadškofovo stališče je v tej zadevi vedno enako: »Obstajajo primeri, da so se ljudje za to odločali iz lastne volje. Prihajalo je do prestopov iz ene v drugo veroizpoved. Razlog je bil strah, ki je vladal na posameznih območjih prejšnje Jugoslavije. To so bili formalni prestopi. V določenih situacijah mora Cerkev pomagati ljudem, ko je njihovo življenje ogroženo.«

V ozračju tesnejših ekumenskih odnosov in povezovanja evropskih držav so se odpirale nove teme. Časopis *Beogradske novine* (23. 7. 1998, 38) se je dotaknil ustanovitve Škofovske konference Zvezne Republike Jugoslavije, v čemer je nadškof videl dejavnik priznanja in integriranja Jugoslavije. Novinarja je zanimala nadškofova ocena novih teženj oziroma vprašanje, ali demokratična družba vključuje sodelovanje kristjanov, ko gre za nov status Cerkve v Evropi. Nadškof je v tem procesu prepoznal nov, vzporeden pristop k človeku: humanizem deluje na človeka brez milosti, krščanstvo pa deluje nanj v moči milosti, ki ne prihaja od človeka, temveč od Boga. »Vse demokratične pravice so zrasle iz krščanskih osnov. Cerkev mora opozarjati na to, kaj je treba spoštovati, če hočemo ustvarjati pravično družbo. Obstajajo temeljni naravni in Božji zakoni, ki jih Cerkev ne more spreminjati,« je izjavil nadškof Perko.

6. Vrelišče in umiritev napetosti

Proti koncu 90. let se spori in zapleti še niso umirjali. Po vojni na Hrvaškem in v Bosni sta prišla na vrsto Kosovo in Metohija. *Politika* (18. 3. 1998, 15) je Perku zastavila vprašanje o maloštevilnih katoliških prebivalcih na Kosmetu (v nadaljevanju rabimo izraz Kosovo). »Čeprav je število majhno,« je rekel nadškof, »sta Katoliška cerkev in sveti oče zaskrbljena zaradi razvoja dogodkov na tem območju, ki je žarišče nemira za vso pokrajino.« Njegova presoja položaja je šla v to smer, da »so zahteve Albancev za neodvisnost Kosova nerealne, a zdi se, da bodo morali dobiti neko stopnjo avtonomije«. Novinarja je zanimal komentar dogodka, ko so Albanke na kosovskih demonstracijah nosile slike Matere Terezije. Odgovor se je glasil: »Nič ni slabega v tem, če tisti, ki nosijo fotografije Matere Terezije, sprejemajo za svoje geslo to, za kar se je ona bojevala vse življenje, in to je razumevanje in ljubezen med ljudmi.«

Istega leta je časopis *Dnevni telegraf* (24. 9. 1998, 3) objavil pogovor z nadškofofom, ki je položaj katoliškega prebivalstva na Kosovu opisal takole: »So med dvema mlinškima kamnoma. Na eni strani spora so Srbi, na drugi pa Albanci muslimanske vere. Katoliški Albanci odklanjajo oborožen odpor. Podpirajo Ibrahima Rugovo in se izjavljajo za mirno rešitev. Kljub temu so pod udarcem. Od neke redovnice s Kosova sem izvedel, da je bilo nekaj njihovih vasi v okolici Kline požganih in uničenih.« V tem času je bilo na Kosovu okoli 60.000 katoliških Albancev, to je 3 % prebivalstva.

V nadškofovem voščilu za božič leta 1998, objavljenem v *Politiki* (24. 12. 1998, 14), odmeva negotovo stanje na Balkanu, kjer »nenehno vzplamtevajo oboroženi spopadi, uničenja, begunstvo in drugo zlo, ki ga prinaša vojna«. Vprašuje se, ali je

v takšnih razmerah prerokova beseda o »miru, ki mu ni konca« in ki prihaja s Kristusovim rojstvom, nedosegljiv ideal in neuresničljive sanje, in odgovarja: »Čeprav živimo v svetu zla na Zemlji, moremo in moramo zaživeti v Božjem mesijanskem svetu ljubezni in miru.«

Zgodovina je zabeležila večer 24. marca 1999, ko se je začelo bombardiranje ZR Jugoslavije, ki je časovno zajelo tudi največji krščanski praznik veliko noč. V velikonočni poslanici, objavljeni v časopisu *Politika* (3. 4. 1999, brez strani), se je nadškof takole obrnil na vse kristjane, ki praznujejo bodisi 4. ali 11. aprila:

»Letos praznujemo praznik vstajenja našega Odrešenika in Gospoda Jezusa Kristusa v zelo hudih razmerah. Na nas padajo bombe, nenehno smo pod alarmom zaradi nevarnosti. Ne vemo, kaj nas čaka, ljudje pa trpijo. Vsi prebivalci Jugoslavije trpijo in tudi mi katoličani delimo z drugimi usodo srbskega ljudstva. Zato v tem času želim edino to, da Bog s svojo veliko močjo obvaruje vse, ki so v nevarnosti, da jim pošlje svojo pomoč in tolažbo, zlasti pa, da s svojo močjo vpliva na tiste, ki odločajo o mednarodni skupnosti in tu v naši državi, da spremenijo svoje mišljenje in s svojimi odločitvami prispevajo, da spet zavlada mir.«

Po poletnih mesecih leta 1999, zaznamovanih z vojno, je sredina leta prinesla mir. Ekumenizem je v jubilejnem letu 2000 napravil velik korak naprej. Mednarodni odnosi so se počasi urejali. Spletni časopis *B92 info* je 21. 11. 2000 objavil Perkovo izjavo, v kateri je ta pozdravil vzpostavitev diplomatskih odnosov med ZR Jugoslavijo in Slovenijo. Čestitki je dodal: »To je koristno tako za Srbe v Sloveniji kot za Slovence v Jugoslaviji. Obisk ljubljanskega nadškofa Franca Rodeta pa bo pomagal, da se odnosi med Katoliško cerkvijo v Sloveniji in Srbsko pravoslavno cerkvijo razvijajo v pravo smer.«⁴

Nadškof Perko je papežu večkrat ponudil odstop in tako se je leta 2001 upokojil. Po daljšem premoru in »počitku« od medijev je privolil v pogovor za časopis *Danas*, v katerem se ozira na minula leta v Srbiji (14.–16. 4. 2000, 2). V štirinajstih letih v vlogi beograjskega nadškofa in metropolita je imel priložnost spoznati ljudi iz treh političnih nomenklatur: tiste iz časa pred »osmo sejo«, nato ljudi iz Miloševićevega režima in novo demokratično oblast. Nadškof je kratko označil vsa tri obdobja in pripomnil, da je čas po letu 1995 za Cerkev prinesel olajšanje. Pod Miloševićem se je sistem spremenil v nacionalsocializem s ciljem braniti Veliko Srbijo, kakršna je bila bivša Jugoslavija. Z izgubo Kosova pa je moral Milošević oditi. Z novo oblastjo se je, hvala Bogu, ozračje spremenilo. Omenil je še, da se leta, ki jih kdo preživi v Vatikanu ali Beogradu, računajo trojno.

Novico o smrti nadškofa dr. Franca Perka 20. februarja 2008 so objavili vsi srbski mediji. Njegova velika modrost, potrpežljivost in vera so ga vodile skozi nemirne in težke čase, ki so jih oblikovali tako tiskani kot vse bolj tudi elektronski mediji. Skozi vrtince političnih tokov in mnenj je skušal pokazati ljudem pot, ki vodi do

⁴ »Nadbiskup Perko pozdravio uspostavljanje diplomatskih odnosa«: https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2000&mm=11&dd=21&nav_category=1&nav_id=16382 (pridobljeno 10. 12. 2018).

sprave in miru. Beograjčani niso pozabili nanj in v medijih, denimo v članku, objavljenem v spletnem časopisu *Blic* (20. 2.), se še vedno pojavljata oznaki, ki so mu jih nadeli: »Slovenec v Beogradu« in »prvi katoličan srbske prestolnice.«⁵

7. Sklepne ugotovitve

Glavne teme, ki so se jih srbski mediji lotevali v pogovorih z nadškofom Perkom, so bile: hrvaški kardinal Alojzij Stepinac in njegova osebnost, ekumenski odnosi na področju bivše Jugoslavije, prozelitizem in »uniatstvo« v 90. letih. Njihov pristop je bil senzacionalističen in provokativen. Pozornost bralcev so hoteli osredotočiti na osebna doživetja sogovornika in želeli, da se ustvarja občutek viktimizacije srbskega ljudstva in države (Radić 2016, 254–268). Nadškof je na vprašanja vsakokrat dajal enake odgovore. V 90. letih so se zgroženi odzivi, komentarji in pisma bralcev pojavljali takoj naslednji dan, česar v 80. letih ne opažamo. Tudi reakcije na njegove izjave v medijih zunaj Srbije potrjujejo, da je bila Srbija vse do padca Miloševića pod medijskim nadzorom. Če analiziramo novinarske članke in intervjuje, se opazi razlika med dnevnik in tedniki. Dnevnik so pokazali nižjo raven etike in profesionalnosti. Služili so dnevopolitičnim ciljem. Novinarstvo v tednikih izkazuje doslednejši pristop.

Reference

Viri¹¹

Beogradske novine. 1998. Tednik (Beograd).
Blic. 2008. Dnevnik (spletni časopis) (Beograd).
Borba. 1993. Dnevnik (Beograd).
B92 info. 2000. Dnevnik (spletni časopis) (Beograd).
Danas. 2000. Dnevnik (Beograd).
Dnevni telegraf. 1998. Dnevnik (Beograd).
Družina. 1994. Slovenski katoliški tednik (Ljubljana).
Duga. 1994. Tednik (Beograd).
Gaudeamus. 1989. Mesečnik (Novi Sad).
In. 1990. Tednik (s.l.).
Index. 1992. List studenata novosadskog univerzitetu (Novi Sad).
Intervju. 1992. Tednik (Beograd).
Monitor. 1995. Tednik (Titograd).
Nada. 1989. Tednik (Beograd).

Naša borba. 1995–1998. Dnevnik (Novi Sad).
Nezavisni vojvođanski građanski list. 1994. Tednik (Novi Sad).
Novosti. 1995. Dnevnik (Beograd).
Politika. 1993–1999. Dnevnik (Beograd).
Politika ekspres. 1993. Dnevnik (Beograd).
Pravoslavlje. 1996. Novine Srpske patrijaršije (Beograd).
Subotičke novine. 1996. Tednik (Subotica).

Druge reference

Radić, Radmila. 2016. *Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije u Beogradu.

⁵ »Umro penzionisani beogradski nadbiskup Franc Perko«: <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/umro-penzionisani-beogradski-nadbiskup-franc-perko/2qxkgkd> (pridobljeno 12. 2. 2018).

⁶ V Perkovi zapuščini so ohranjeni posamezni izvodi spodaj navedenih časopisov, včasih pa je ohranjen le izrezek iz časopisa in datuma ni mogoče ugotoviti.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1005—1015

UDK/UDC: 012Perko F.

Besedilo prejeto/Received: 05/2018; Sprejeto/Accepted: 06/2018

Marko Mohor Stegnar

Predstavitev objavljenih del Franca Perka

Povzetek: Beograjski nadškof dr. Franc Perko (1929–2008) je bil v svojem življenju plodovit pisec člankov, prispevkov, skripta in drugih publikacij. Skupaj jih je objavil nad 450. V obdobju svoje profesorske kariere na Teološki fakulteti (1964–1986) je objavil v povprečju skoraj enajst bibliografskih enot letno. S svojim pisanjem je tako Cerkev na Slovenskem kakor tudi širšo slovensko javnost obogatil s koncilskim pogledom na Cerkev in ekumenska vprašanja. Poleg teh dveh tem njegovi spisi obravnavajo še nekatera druga področja, kot so: zgodovina Cerkve, sveta brata Ciril in Metod, Franc Grivec, predstavitve življenja in dela nekaterih škofov, Cerkev na Slovenskem, duhovništvo, ateizem, ocene knjig, delovanje Cirilmetodijskega društva in Slovenskega duhovniškega društva, aktualna družbeno-politična vprašanja, komunistično nasilje, povojni poboji in politični konflikti na Balkanu v letih 1991–1995. Njegovi spisi odražajo duha drugega vatikanskega koncila in odlično poznavanje zapletenih vprašanj s področja nauka o Cerkvi in ekumenizmu.

Ključne besede: Franc Perko, bibliografija, nauk o Cerkvi, ekumenizem, sveta brata Ciril in Metod

Abstract: **Presentation of Published Works by Franc Perko**

Archbishop of Belgrade Franc Perko ThD (1929–2008) was a prolific writer of articles, papers, lecture notes and other publications. All together there are more than 450 of them. While being a professor at the Faculty of Theology in Ljubljana (1964–1986), he published on average almost eleven biographical units annually. Through his published works, he enriched the Church in Slovenia as well as wider audience with the council view on the Church and ecumenical issues. Apart from these two topics he covered other fields of interest, such as: history of the Church, holy brothers Cyril and Methodius, Franc Grivec, life and works of certain bishops, Catholic Church in Slovenia, priesthood, atheism, book reviews, Cyril-Methodius Society, the Slovene Priest Association, topical socio-political questions, communist aggression, post war massacres, political conflicts in the Balkans in 1991–1995. His writings reflect the spirit of the Second Vatican Council and comprehensive knowledge of complex questions on ecclesiology and ecumenism.

Key words: Franc Perko, bibliography, ecclesiology, ecumenism, saints Cyril and Methodius

1. Uvod

Beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko (1929–2008) nam je zapustil obsežen opus svoje misli v člankih, različnih prispevkih, skriptih in knjigah. V tem članku bom skušal predstaviti značilnosti njegove bibliografije. Osredotočil se bom predvsem na to, katere teme je obravnaval in v katerih publikacijah je objavljaval svoja dela. Podal bom tudi nekaj statističnih podatkov. Pri pisanju članka sem si pomagal s »Prilogo 1« mojega diplomskega dela z naslovom »Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju« (2013). Omenjena »Priloga 1« obsega 54 strani in vsebuje kronološki seznam bibliografije Franca Perka, ki je opremljen s kratkimi povzetki za vsako bibliografsko enoto posebej.¹ Nekaj gradiva sem tudi na novo pregledal (celotne letnike tednika *Družina* 1965–1986), ki ga v procesu nastajanja diplomskega dela zaradi velikega obsega nisem mogel.² S podrobnejšo analizo vsebine bibliografskih enot sem dobil popolnejši vpogled v značilnosti njegove bibliografije.

2. Tematska področja objavljenih del³

Bibliografija Franca Perka je zelo raznovrstna, saj se je v svojih spisih loteval zelo različnih tem. Ker je bil izredni profesor za ekleziologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, je seveda večina njegovih objavljenih del s tega področja (skupen delež znaša 51 %).⁴ Zelo priljubljena tema njegovih spisov je ekumenizem. Vsak njegov četrti spis je namreč obarvan s to tematiko. Področje nauka o Cerкви, ekumenizma ter misli svetih bratov Cirila in Metoda so tematike njegovih obeh magistrskih del ter doktorske disertacije. Njegovo prvo magistrsko delo iz leta 1961 ima naslov: »Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*«. Leta 1963 je zagovarjal svojo doktorsko disertacijo z naslovom »Teologija in filozofija sv. Cirila in Metoda« (obseg 213 strani). Drugo magistrsko delo, ki ga je napravil leta 1968 na Vzhodnem inštitutu v Rimu (*Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*), je naslovljeno: »Nauk o Cerкви v spisih teologov srbske (pravoslavne) Cerkve po letu 1945«. ⁵

Franc Perko je na Teološki fakulteti nasledil prof. dr. Franca Grivca, ki mu je bil tudi mentor pri prvem magistrskem delu in doktorski disertaciji. O svojem men-

¹ »Priloga 1« vsebuje vsa objavljena in tudi nekatera neobjavljena dela Franca Perka. Izjema so članki, ki jih je objavil v tedniku *Družina* in listu *Blagovest*.

² Po končanem raziskovanju sem ugotovil, da ima sistem COBISS evidentirano le dobro tretjino bibliografije Franca Perka. Do preostalega gradiva sem prišel z iskanjem v posameznih revijah, knjigah, zbornikih in drugih publikacijah.

³ V tem poglavju so med navedenimi objavljenimi deli v poševnem tisku upoštevana vsa objavljena dela Franca Perka, razen članki, ki jih je objavljaval v *Družini* in *Blagovesti*.

⁴ Ta statistični podatek obsega celotno bibliografijo Franca Perka, pri čemer niso upoštevani zgolj članki, ki jih je objavljaval v *Družini* in obdobju 1987–2008.

⁵ Originalni naslov se glasi *Doctrina de Ecclesia in scriptis theologorum Ecclesiae Serbicae post annum 1945*.

torju, ki je umrl ravno na dan zagovora njegove doktorske disertacije (Perko 2006, 2), je leta 1963 objavil prispevek v zborniku *Kraljestvo božje*: »Dr. Franc Grivec: znanstvenik – raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda«. Dve leti kasneje je v knjižici *Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev* objavil prispevek z naslovom: »Nadaljujmo delo prelata prof. dr. Fr. Grivca«.

Z doktorsko disertacijo (»Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda«) je nadaljeval raziskovanje dr. Grivca. Prav tako je o življenju svetih bratov Cirila in Metoda, njuni misli in pomenu za slovenski narod napisal več člankov in drugih prispevkov. Zato ga dr. Ciril Sorč povsem upravičeno imenuje za naslednika Grivčeve misli (2003, 172). Poleg doktorske disertacije so njegova objavljena dela o Cirilu in Metodu naslednja: »Problem Metodove nadškofije« (*Nova pot* 14, 1962),⁶ »Delovanje Cirila in Metoda med Panonskimi Slovenci« (*Nova pot* 15, 1963), »Kongres slovanske zgodovine v čast sv. Cirilu in Metodu v Salzburgu« (*Nova pot* 15, 1963), »Sv. Ciril in Metod – ustanovitelj slovanskega bogoslužja« (*Služba božja: liturgijsko pastoralna revija* (Makarska, Hrvaška) 3, 1963), »Delo Slovencev za krščansko edinstvo« (*Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev*, 1965), »Prva slovenska metropolija in njen pomen za Slovence« (*Nova pot* 17, 1965), »Teološko-vsebinski pregled v zgradbo Metodijevega žitja« (*Bogoslovni vestnik* 25, 1965), »Kdo sta bila in kaj Slovanom pomenita Ciril in Metod« (*Prešernov koledar* 1970, 1969), »Slovenska Koroška je proslavila spomin sv. Cirila in Metoda« (*Nova pot* 22, 1970), »Boj za osvoboditev človeka v delovanju sv. Cirila in Metoda« (*Glasnik SDD* 5, 1975), »Priznanje delu sv. Cirila in Metoda« (*Kraljestvo božje* 35, 1980) in »Metodovo leto« (*Misli* (Kew, Victoria, Avstralija), 1985).

Franco Perko ni bil le odličen poznavalec življenja sv. Cirila in Metoda, ampak je imel prav tako globok uvid v zgodovino Cerkve. Dve leti je celo poučeval zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti, ko je nasledil pokojnega prof. Maksa Miklavčiča (Perko 2006, 3). Članki, ki v celoti ali pretežno obravnavajo zgodovino Cerkve, so: »Novi pogledi na vzhodni razkol« (*Nova pot* 18, 1966), »Pogled v preteklost in sedanjost srbske pravoslavne Cerkve« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Kristjan pred Leninovim mavzolejem« (*Koledar Mohorjeve družbe za leto 1970*, 1969), »Zgodovinske značilnosti Cerkve na Slovenskem« (*Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zgodovinsko ozadje 2. vatikanskega koncila« (*Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zgodovinsko ozadje reformacije« (*Kraljestvo božje* 28, 1973), »Ožine in širine v naši cerkveni preteklosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 10, 1976), »Evangeliki v Jugoslaviji« (*Kraljestvo božje* 33, 1978), »Raznoličnost – dediščina preteklosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 14, 1980), »Rusko krščanstvo nekdanje in danes« (*Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije*, 1990), »Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinstvo« (*Kraljestvo božje* 57,

⁶ V tem poglavju za naslovom v oklepaju navajam ime publikacije, v kateri je bilo posamezno delo objavljeno in leto objave.

2002) in »Dobrotnik slovenskega naroda« (*Svobodna Slovenija: Eslovenia libre* (Buenos Aires, Argentina), 2007).

Manjši del njegove bibliografije predstavlja opisovanje življenja svetnikov in drugih pomembnih cerkvenih osebnosti. V monografiji *Leto svetnikov* je v tretjem in četrtem zvezku predstavil življenje naslednjih svetnikov: sv. Cirila in Metoda (1972d, 53–70), sv. Gorazda in Klimenta Ohridskega ter drugih učencev Cirila in Metoda (1972b, 216–225), sv. Štefana Prvovenčanega (1972a, 627–628), prvega kijevskega škofa sv. Mihaela (1972c, 689) in sv. Štefana Slepega (1973, 72–73). V članku »Škof Josip Strossmayer – glasnik jugoslovanske ideje in miselnosti 2. vatičanskega koncila«, ki ga je objavil v reviji *Nova pot*, je opisal življenje škofa Jurija Strossmayerja in njegov prispevek za Cerkev (1970, 10–12). Napisal je še članke »Smrt ohridskega in makedonskega arhiepiskopa Dositeja« (*Kraljestvo božje* 36, 1981), »Msgr. Alojzij Turk, beograjski nadškof v pokoju: Ob 80-letnici življenja posvečenega katoličanom v diaspori in delu za edinost Cerkve« (*Mohorjev koledar 1990*, 1989) in »Prerok za naš čas« (*Mohorjev koledar 2004*, 2003).

S številnimi članki s področja nauka o Cerkvi je Franc Perko seznanjal slovensko javnost z učenjem koncilskih očetov. Pomembnejši članki na to temo so: »Božje kraljestvo v dogmatični konstituciji ›Luč narodov‹« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Pokoncilске marginalije: I. Nova ekleziologija« (*Nova pot* 18, 1966), »Poročilo o mednarodnem kongresu teologije 2. vatičanskega koncila« (*Bogoslovni vestnik* 26, 1966), »Zakramentalni značaj božjega občestva« (*Cerkev v sedanjem svetu* 2, 1968), »O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije ›Lumen gentium‹« (*Bogoslovni vestnik* 29, 1969), »Cerkve institucija in odrešensko dogajanje« (*Bogoslovni vestnik* 30, 1970), »Cerkve je božje ljudstvo« (*Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vatičanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Ekleziološke osnove malih občestev« (*Cerkev v sedanjem svetu* 8, 1974), »Cerkve – karizmatično gibanje« (*Cerkev v sedanjem svetu* 10, 1976), »Delna in krajevna Cerkev« (*Bogoslovni vestnik* 36, 1976), »Cerkve – božje človeško okolje« (*Božje okolje* 1, 1977), »›Če en ud trpi, trpe z njim vsi udje‹ (1 Kor 12,26)« (*Božje okolje* 2, 1978), »Cerkve – kal božjega kraljestva« (*Božje okolje* 7, 1983), »Vesoljnost – edinost – pluralnost« (*Cerkev v sedanjem svetu* 18, 1984) in »Vsi narodi so poklicani v božje ljudstvo« (*Božje okolje* 8, 1984).

Za potrebe slušateljev na Teološki fakulteti je napisal več skript. Večina od njih obravnava področje nauka o Cerkvi. Med njimi je tudi njegovo najobsežnejše delo »Nauk o Cerkvi: (Ekleziologija)« (1971), ki obsega 226 strani. Ostala skripta so naslednja: »Uvod v ekumensko bogoslovje« (1965), »Cerkve« (1966), »Nauk o Cerkvi« (1967), »Vzhodne Cerkve« (1967), »Nauk o Cerkvi: izbrana vprašanja za katehetski tečaj« (1970), »Principi ekumenizma« (1974), »Teološke osnove dialoga« (1976/1977), »Osnove teologije nekatoliških Cerkva: (Temeljne točke)« (1977) in »Nauk o Cerkvi: Za privatno rabo slušateljev Tečaja za pastoralne delavce s katehetsko specializacijo na Teološki fakulteti v Ljubljani« (1981).

Franc Perko je svojo ekumensko misel oblikoval tako s študijem koncilskih dokumentov in druge literature kakor tudi z osebnimi stiki s kristjani in cerkvenimi

voditelji različnih krščanskih Cerkev (posebej s pravoslavnicami). Aktualno situacijo in praktične smernice, kako živeti ekumenizem, je leta 1969 predstavil v članku »Stiki in sodelovanje s pravoslavnicami brati«, ki ga je objavil v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* (1969, 159–160). V letih 1988 do 1998 je bil član Katoliško-pravoslavne komisije za dialog (Perko 2006, 3). To dokazuje, da je bil ugledna in priznana osebnost na področju prizadevanj za edinost med kristjani. Od 1970 do 2003 je bil sourednik oziroma član uredniškega odbora ekumenskega zbornika *V edinosti (Kraljestvo božje)*. Zanj je prav tako prispeval mnogo člankov. Svoj prvi članek o ekumenizmu je leta 1964 objavil v reviji *Nova pot* z naslovom: »Verska svoboda – temelj ekumenizma«. Leto kasneje je napisal že omenjena skripta »Uvod v ekumensko bogoslovje«. Njegovo nekoliko obsežnejše delo o ekumenizmu je prav tako knjižica »Vzhodne Cerkve« (1967), ki se je uporabljala kot pomožna skripta pri predmetu »Vzhodno bogoslovje«. Drugi pomembnejši spisi o ekumenizmu so: »Novi pogledi na vzhodni razkol« (*Nova pot* 18, 1966), »Pogled v preteklost in sedanjost srbske pravoslavne Cerkve« (*Kraljestvo božje* 23, 1966), »Pokoncilске marginalije: II. Ekumenizem je pognal korenine« (*Nova pot* 18, 1966), »Podatki o nekatoliških Cerkvah in skupnostih, ki so se udeležile 2. vatikanskega koncila« (*Nova pot* 19, 1967), »Kaj zahteva od duhovnika ekumenski pravilnik« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Popolna edinost kdaj?« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti« (*Kraljestvo božje* 25, 1970), »Perspektive ekumenizma v prihodnosti« (*Kraljestvo božje* 31, 1976), »Ekumensko gibanje pri nas« (*Glasnik SDD* 7, 1977), »Etika vir edinosti« (*Cerkev v sedanjem svetu* 15, 1981), »Anglikansko-katoliški dialog« (*Kraljestvo božje* 37, 1982), »Ali je edinost kristjanov možna?« (*20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 1984), »Kako daleč smo na poti sprave vseh kristjanov v edinosti?« (*Cerkev v sedanjem svetu* 32, 1998) in »Vizija prihodnosti Kristusove Cerkve« (*Cerkev v sedanjem svetu* 32, 1998).

Edina njegova povsem samostojna monografska publikacija, ki jo je napisal in izdal v založbi, je *Verstva v Jugoslaviji*. Izšla je v redni knjižni zbirki Mohorjeve družbe v Celju za leto 1978. V njej so podrobno predstavljena verstva na območju takratne Jugoslavije. Obseg knjige je 210 strani. V naslednjih člankih je razpravljal o (ne)veri ter o odnosu do neverujočih: »Nevera – eksistencialni pesimizem, vera – eksistencialni optimizem« (*Znamenje* 6, 1976), »Neverujoči in božja volja« (*Božje okolje* 5, 1981), »Mednarodni simpozij »Znanost in vera«« (*Kraljestvo božje* 39, 1984), »Vsi narodi so poklicani v božje ljudstvo« (*Božje okolje* 8, 1984) in »Katedra za dialog« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990).

Franco Perko je bil zelo priljubljen predavatelj. Na to kažejo njegova številna objavljena predavanja, ki imajo naslov: »Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje« (*Bogoslovni vestnik* 30, 1970), *Eden je Gospod* (1973), »Nevera – eksistencialni pesimizem, vera – eksistencialni optimizem« (*Znamenje* 6, 1976), »Prihodnja ena krščanska Cerkev« (*Bog v človeški zavesti in življenju*, 1977), »Zgodovinska pot k verski svobodi« (*Vera in svoboda: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1977–78*, 1978), »Evangelij in ideologije« (*Duha ne ugašajte: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobra-*

žence o aktualnih temah 1978–79, 1979), »Človek zaradi struktur ali strukture zaradi človeka?« (Živeti za smrt?: Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1979–80, 1980), »Slovenska Cerkev iz preteklosti v prihodnost« (*Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni*, 1981), »Ali je vera zasebna zadeva?« (*Poslednja Revolucija: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981–82*, 1982), »Ali je edinost kristjanov možna?« (*20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 1984), »Med vami pa ni tako« (Čas in njegova znamenja: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1987/1988, 1988), »Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov« (*Kateheza – vzgoja za nove odnose*, 1990), »The Edge of Hell« (*The Catholic World Report* (San Francisco, ZDA), 1992), »Prebujanje Cerkve na Slovenskem po koncilu« (*Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 1996), »Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu« (*Kraljestvo božje* 52, 1997), »Med izobčenjem in spravnim objemom: Vzroki za razkol – razlogi za edinost« (*Kraljestvo božje* 57, 2002) in »Katoliška Cerkev in pravoslavlje: Nekaj misli o stanju v Slomškovem času in o današnjih odnosih« (*Kraljestvo božje* 60, 2005).

Priljubljenost predavanj Franca Perka je moč iskati v njegovi težnji po razumljivem podajanju strokovno teoloških tem. Prav tako je v svojih člankih rad izpostavljaj eklesiološki ali ekumenski vidik področja liturgije in zakramentov. To je nakazal že s svojim prvim magistrskim delom (»Cerkev – občestvo zakramentov: *Communio sanctorum = communio sacramentorum*«, 1961). O tem nam tudi govorijo naslednji članki: »Sv. Ciril in Metod – ustanovitelja slovanskega bogoslužja« (*Služba božja: liturgijsko pastoralna revija*, 1963), »Neločljivost zakona in vzhodne tradicije« (*Nova pot* 19, 1967), »Nedelja v pokoncilski dobi« (*Cerkev v sedanjem svetu* 1, 1967), »Zakramentalni značaj božjega občestva« (*Cerkev v sedanjem svetu* 2, 1968), »Zakrament pokore na krščanskem vzhodu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti« (*Kraljestvo božje* 25, 1970), »Temelji zakramentalnosti v krščanstvu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 5, 1971), »Pomen zakramentov za rast Cerkve« (*Kraljestvo božje* 29, 1974), »Občestvena razsežnost zakramenta pokore« (*Cerkev v sedanjem svetu* 11, 1977), »Delovanje Svetega Duha v liturgiji« (*Cerkev v sedanjem svetu* 13, 1979) in »Pomen bogoslužnega prostora za sodobnega človeka in kristjana« (*Cerkev v sedanjem svetu* 19, 1985).

V svojih delih, ki se navezujejo na nauk o Cerkvi, je v nekaterih člankih konkretno aktualiziral koncilski nauk o Cerkvi. S tem je podajal konkretne smernice za pastoralno delovanje Cerkve: »Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi« (*Bogoslovni vestnik* 26, 1966), »Nedelja v pokoncilski dobi« (*Cerkev v sedanjem svetu* 1, 1967), »Anketa o sinodi: Dr. Franc Perko, predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani« (*Cerkev v sedanjem svetu* 3, 1969), »Nekaj misli o teoloških osnovah nove pastorale« (*Cerkev v sedanjem svetu* 8, 1974), »Medžupnijsko sodelovanje – odsev novega pojmovanja Cerkve« (*Cerkev v sedanjem svetu* 12, 1978), »Župnija – uresničenje Cerkve sedaj in tukaj« (*Cerkev v sedanjem svetu* 13, 1979), »Skupina – občestvo – Cerkev kot kraj novih odnosov«

(*Kateheza – vzgoja za nove odnose, Katehetski teden*, 1990) in »Znamenja časa so vedno nova« (*Cerkev v sedanjem svetu* 36, 2002).

Pisal je članke, ki so nekakšni pastoralni premisleki o Cerkvi na Slovenskem v njenem preteklem in sedanjem položaju: »Prebujanje Cerkve na Slovenskem po koncilu« (*Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 1996), »Pogled na prihodnost Cerkve na Slovenskem« (*Cerkev kot božje ljudstvo: poglavitne ideje drugega vati-kanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju*, 1973), »Zamujanje prenove nezvestoba odrešenjskemu poslanstvu« (*Cerkev v sedanjem svetu* 7, 1973), »Ekumensko gibanje pri nas« (*Glasnik SDD* 7, 1977), »Slovenska Cerkev iz preteklosti v prihodnost« (*Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni*, 1981), »Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti: Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem« (*Bogoslovni vestnik* 43, 1983), »Ciril-Methodovo gibanje« (*Slomškov simpozij v Rimu*, 1983), »Strpnost in ljubezen – vrednoti za naš čas« (*Cerkev v sedanjem svetu* 20, 1986), »Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990), »Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja« (*Bogoslovni vestnik* 59, 1999) in »Znamenja časa so vedno nova« (*Cerkev v sedanjem svetu* 36, 2002).

Nekateri njegovi članki se dotikajo tudi drugih teoloških tem kot zgolj eklezio-loških. Takšen je na primer članek »Skrivnost človeka v Kristusu« (*Cerkev v seda-njem svetu* 11, 1977), ki se dotika teološke antropologije. Naslednji članki so po-sebej povezani s temo duhovništva z vidika nauka o Cerkvi, duhovniške formacije in položaja v družbi: »Mesto duhovnika – prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu« (*Nova pot* 16, 1964), »Dopolnilno izobraževanje duhovnikov« (*Cerkev v sedanjem svetu* 5, 1971), »Kako ocenjujemo naše izobraževanje?« (*Cerkev v seda-njem svetu* 5, 1971), »Duhovnik v slovenski samoupravni družbi in nove perspek-tive njenega razvoja« (*Glasnik SDD* 2, 1972) in »Tečaj za duhovniško duhovnost« (*Božje okolje* 4, 1980).

Leta 1959 je Franc Perko vstopil v Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LR Slovenije, ki se je kasneje preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo. Kot sam poroča, je po štirinajstih letih iz društva izstopil (2006, 2). V tem obdobju je objavljajl nekaj člankov povezanih s poslanstvom in delovanjem društva: »Delo med nečlani in vzroki dosedanjih neuspehov med mlajšo duhovščino« (*Desetle-tnica Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS*, 1959), »Vprašanje so-cialistične in verske zavesti« (*Šesti občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* 1961, 1962), »Naše društvo v prihodnosti« (*Nova pot* 21, 1969), »Pravilna pot naprednih sil slovenske cerkve: Ob 20-letnici Ciril-metodijskega društva« (*Delo*, 18. oktober 1969), »Govor na 8. občnem zboru CMD« (*Nova pot* 22, 1970) in »Socialistična zveza, duhovniško društvo in nekateri aktualni problemi našega duhovniškega delovanja« (*Glasnik SDD* 2, 1972).

Družbeno-politične teme so mu bile zelo blizu. V začetku sedemdesetih let je v številnih člankih analiziral položaj kristjanov v družbi. O tem pričajo naslednji članki in drugi prispevki: »Slovenski kristjan v samoupravni družbi« (*Znamenje* 1, 1971), »Duhovnik v slovenski samoupravni družbi in nove perspektive njenega razvoja« (*Glasnik SDD* 2, 1972), »Ločitev Cerkve od države v samoupravni družbi«

(*Znamenje* 2, 1972), »Ob pripravi novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti« (*Znamenje* 2, 1972), »*Sunt certi denique fines ...*: Nekateri problemi v zvezi z idejno angažirano šolo« (*Znamenje* 2, 1972), »Ob osnutku nove ustave« (*Znamenje* 3, 1973), »Razčiščevanje odnosov med vernimi in nevernimi: Sožitje ali svetovnonazorski šovinizem« (*Znamenje* 3, 1973), »Človek – družbeno bitje« (*Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, 1979), »Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih« (*Bogoslovni vestnik* 41, 1981), »Ali je vera zasebna zadeva?« (*Poslednja Revolucija: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981–82*, 1982) in »Kitajski komunisti in religija« (*Kraljestvo božje* 38, 1983).

Svoje članke v listu *Blagovest* je objavljajl v letih od 1988 do 2001. Prispeval je različne prispevke, kot so: uvodniki (ki jih je redno pisal za vsako številko, dokler ni postal msgr. Stanislav Hočevar nadškof koadiutor), čestitke za praznike, pridige, nagovori, pastirska pisma, poročila iz življenja krajevne in vesoljne Cerkve, poročila o aktualnih ekumenskih prizadevanjih in predstavitve papeških okrožnic. Sodeloval je tudi v uredniškem odboru omenjenega lista. O svojem življenju in škofovskem delovanju v Beogradu je objavil tudi prispevek v *Mohorjevem koledarju 2000* z naslovom »Trinajst let službe v Beogradu« (1999). Njegovo vodenje beograjske nadškofije in metropolije je segalo v čas vojne na Balkanu po razpadu Jugoslavije. O tem je pisal v članku »The Edge of Hell« (*The Catholic World Report* (San Francisco, ZDA), 1992). Po vojni je sodeloval na različnih konferencah, kjer je bilo govora o posledicah vojne in miru na Balkanu. V zvezi s tem je objavil naslednja dva prispevka: »Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu« (*Kraljestvo božje* 52, 1997) ter »Creating a New Atmosphere of Mutual Trust« (*Regional Contact* 12 (Maribor), 1998).

V zadnjih letih njegovega življenja je zelo odmevalo njegovo odkrito govorjenje v medijih o povojnih pobojih. Na to temo so bili objavljeni štirje njegovi prispevki v publikacijah: »Genocid v Rogu: tragedija in upanje prihodnosti« (*Tretji dan* 26, 1997), »Rog – temelj prenove in zagotovilo prihodnosti« (*Zaveza* 14, 2004), »Pravi zmagovalci so tisti, ki so sprejeli žrtev« (*Zaveza* 16, 2006) in »Kočevski Rog« (*Communio* 16, 2006).

Dva izmed njegovih člankov sta neposredno povezana z njegovim razmišljanjem o vlogi in poslanstvu Teološke fakultete v Ljubljani. To sta: »Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve« (*Bogoslovni vestnik* 50, 1990) in »Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega« (*Bogoslovni vestnik* 36, 1976).

Manjši del njegovih prispevkov obsega ocene naslednjih knjig: *Inkorporacija svečenika u Kristovo otajstveno tijelo* (Ivan Rogić), *Die Kirche* (Hans Küng), *Krščani na drugi način* (Juraj Kolarić), *Vera Cerkev* (Anton Strle), *Vodi me, dobrotna luč* (John Henry Newman), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen Gentium*, *Komentar* (R. Brajčić, I. Kopic, N. M. Roščić, A. Strle, D. Dimitrijević), *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 1.

Franc Perko je avtor uvodov oziroma spremnih besed naslednjih publikacij: *Začetnik krščanstva* (1977), *Cerkev in njena zgodovina*. Zv. 7, *Protestantska in kato-*

liška reformacija (1981), *Okrožnica Apostola Slovanov* (1985), *Tisoč let krščanstva v Rusiji* (1988), *Prehojena pot: ob sedemdesetletnici* (1990), *Šivanje raztrgane suknje* (1997), *Trnovski krog* (2003) in *Gospodov dan z Besedo* (2005).

3. Statistični podatki bibliografije Franca Perka

Pri zbiranju gradiva sem evidentiral 383 objavljenih spisov Franca Perka.⁷ Celotna njegova bibliografija po moji oceni predstavlja preko 450 del. V evidentirani bibliografiji se nahaja 1 knjiga, 1 knjižica, 10 skripta, 51 prispevkov v zbornikih, 14 soavtorskih del, 285 člankov, 21 drugih spisov (spremne besede, prispevki v *Letu svetnikov* in *Enciklopediji Slovenije*, 2 magistrski deli, doktorska disertacija idr.). V sedeminštiridesetih letih svojega življenja, ko je bil aktiven z objavljanjem svojih spisov, je objavil povprečno skoraj deset spisov na leto (upoštevajoč predvidevano število njegovih spisov, to je 450). V obdobju, ko je bil predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani (1964–1986), je objavil več kot polovico vseh svojih objavljenih spisov. To v povprečju znaša približno 10,6 spisov letno. Največ bibliografskih enot nosi letnico 1979. Takrat je v tedniku *Družina* redno objavljala članke pod rubriko »Luč narodov«.

Njegova bibliografija vsebuje le eno knjigo, katere avtor je sam. Njen naslov je *Verstva v Jugoslaviji* (1978). Kot samostojen avtor je objavil svoje predavanje v knjižici *Eden je Gospod* (1973). Svoje prispevke je objavljala v naslednjih zbornikih: *V edinstvi: ekumenski zbornik: Kraljestvo božje* (34 prispevkov), *Zborniki predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah* (8 objavljenih predavanj), *Desetletnica Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* (1959; 1 prispevek), *Šesti občni zbor Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS* (1961; 1 prispevek), *Prolegomena Ad Acta Congressus historiae slavicae Salisburgensis in memoriam ss. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati* (1964; 1 prispevek), *Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju* (1973; 4 prispevki), *Slomškov simpozij v Rimu* (1983; 1 prispevek) in *Zbornik prispevkov: Znanstveno srečanje Ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije* (1990; 1 prispevek).

Kot avtor enega ali več poglavij je sodeloval pri nastajanju naslednjih publikacij: *Srečanja: Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev* (1965), *Za edinost kristjanov* (1969), *Prešernov koledar za leto 1970* (1969), *Pot k veri* (1972), *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* (1979), *Bomo preživeli?* (1982), *Stvarjenje* (1983), *Koledar Mohorjeve družbe za leto 1970* (1969), *Mohorjev koledar 1990* (1989), *Mohorjev koledar 2000* (1999) in *Mohorjev koledar 2004* (2003). Poleg zbornikov so nekatera njegova predavanja objavljena v naslednjih publikacijah: *Cerkev kot božje ljudstvo: pogloblitve ideje drugega vatikanskega koncila o Cerkvi in njenem življenju* (1973), *Draga 1980: zbornik petnajstih študijskih dni* (1981), *Kateheza – vzgoja za nove odnose* (1990). V različnih publikacijah je skupno število vseh njegovih objavljenih predavanj 17.

⁷ Ta podatek ne vsebuje člankov Franca Perka, ki jih je objavil v tedniku *Družina* v obdobju 1987–2008.

Svoje članke in druge prispevke je objavljaval v številnih serijskih publikacijah v Sloveniji: *Družina* (v obdobju 1968–1986 je v njej objavil 94 člankov), list beograjske nadškofije *Blagovest* (89 prispevkov), *Cerkev v sedanjem svetu* (33 člankov), *Nova pot* (20 člankov), *Bogoslovni vestnik* (15 člankov), *Znamenje* (10 člankov), *Božje okolje* (8 člankov), *Communio* (1 prispevek), *Delo* (1 članek), *Glasnik SDD* (4 članki), *Regional Contact* (1 članek), *Tretji dan* (2 članka), *Zaveza* (2 prispevka). V tujini so bili objavljeni naslednji njegovi članki: na Hrvaškem v reviji *Služba božja* (1 članek), v ZDA v reviji *The Catholic World Report* (1 članek), v Argentini v glasilu *Svobodna Slovenija: Eslovenija libre* (1 članek), v Avstraliji v reviji *Misli* (1 članek) in v Kanadi v reviji *Božja beseda* (1 članek).

Sodeloval je pri nastajanju dela *Enciklopedija Slovenije* kot sodelavec v strokovnih odborih za pripravo *Enciklopedije Slovenije* in kot pisec člankov (*Enciklopedija Slovenije* 1987, VII in IX). Sodeloval je v štirih uredniških odborih. Poleg ekumenskega zbornika *V edinosti (Kraljestvo božje)* je bil član uredniškega odbora še pri pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, v glasilu Teološke fakultete *Bogoslovni vestnik* in v listu beograjske nadškofije *Blagovest*.

4. Sklepna misel

Obširna bibliografija Franca Perka nam kaže, da je bil plodovit pisec, ki je svoje članke objavljaval v številnih revijah. Prav tako je s svojimi prispevki obogatil precej zbornikov. Več kot polovica vseh objavljenih del obravnava nauk o Cerkvi, vsako četrto je ekumensko obarvano. Druge teme, ki so prisotne v njegovih spisih, so naslednje: sveta brata Ciril in Metod, Franc Grivec, Teološka fakulteta, zgodovina Cerkve, življenje svetnikov in drugih pomembnih cerkvenih osebnosti, verstva, dialog, ateizem, liturgija, zakramenti, pastorala, Cerkev na Slovenskem, teološka antropologija, Cirilmetodijsko društvo, položaj kristjanov v družbi, škofovanje v Beogradu, vojna in posledice vojne na zahodnem Balkanu, komunistično nasilje in poveljni poboji, ocene knjig ter spremne besede. Številna objavljena predavanja kažejo na to, da je bil priljubljen predavatelj. Količina objavljenih del o različnih področjih nam govori, da je zelo pomembno vplival pri posredovanju koncilskega pogleda na Cerkev in edinost kristjanov na Slovenskem. S svojim razumljivim in nekoliko preprostejšim načinom pisanja je približeval vsebino nauka o Cerkvi in drugih področij širši javnosti. Sodelovanje pri nastajanju *Enciklopedije Slovenije* nam dokazuje, da je bil ugleden strokovnjak za področje teologije. Prav tako je s svojim sodelovanjem v Mednarodni teološki komisiji pri Kongregaciji za nauk vere, Katoliško-pravoslavni komisiji za dialog (Perko 2006, 3) ter z vodenjem beograjske nadškofije in metropolije imel mednarodni ugled. Njegova dela nam kažejo Franca Perka kot osebnost z narodno zavestjo, krščansko širino, pokoncilsko usmerjenostjo in z dobrim poznavanjem zapletenih vprašanj zблиževanja različnih krščanskih skupnosti (1978, 216).

Reference

- Leto svetnikov.** 1968–1973. 4 zv. Ur. Maks Miklavčič in Jože Dolenc. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Perko, Franc.** 2006. *Curriculum vitae* – dr. Franc Perko, upokojeni beograjski nadškof, napisan 17. januarja na Mali Loki. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani: arhiv nadškofa Franca Perka. Rokopis.
- . 1978. *Verstva v Jugoslaviji*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1973. Štefan Slepí, srbski despot. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 4:72–73.
- . 1972a. Štefan Prvovenčani, srbski kralj. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:627–628.
- . 1972b. Gorazd in Kliment Ohridski ter drugi učenci Cirila in Metoda (Naum, Angelar in Sava). V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:216–225.
- . 1972c. Mihael, prvi kijevski škof. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:689.
- . 1972d. Ciril in Metod, slovanska blagovestnika. V: *Leto svetnikov 1968–1973*, 3:53–70.
- . 1971. *Nauk o Cerкви (Ekleziologija)*. Skripta. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 1970. Škof Josip Strossmayer – glasnik jugoslovanske ideje in miselnosti 2. vaticanskega koncila. *Nova pot* 22, št. 10–12:491–496.
- . 1969. Stiki in sodelovanje s pravoslavnimi brati. *Cerkev v sedanjem svetu* 3, št. 7–8:159–160.
- . 1963. Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Sorč, Ciril.** 2003. Franc Grivec o pradednih časteh. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 165–184. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Stegnar, Marko.** 2013. Prispevek nadškofa Franca Perka na teološkem in ekumenskem področju. Diplomsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija.

Ljubljana: ZBF, TEOF IN FDI, 2017. 440 str. ISBN 978-961-6873-47-5, 19€.

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

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

Stanislav Hočevar

Franc Perko kot beograjski nadškof

Predstaviti mons. dr. Franca Perka kot beograjskega nadškofa, ki je bil hkrati prvi metropolit nove beograjske metropolije (sufragana: škofiji Subotica in Zrenjanin), je dokaj zahtevno delo: nujno je spoštljivo upoštevati njegovo dokaj značilno osebnost kakor tudi izjemne razmere tedanjega družbenopolitičnega življenja. Če smem uporabiti prisposodbe pisatelja dr. Alojza Rebule, potem lahko mirno izjavim, da je bil Franc Perko osebnost »iz enega kosa«. Dodal bi: vsekakor ne iz majhnega kosa! Razumevati ga torej kot beograjskega nadškofa zahteva upoštevati ga kot enkratno osebnost v soočanju s specifičnimi zgodovinskimi in medverskimi razmerami.

1. Zgodovinski okvir

Samo če se zavedamo, da prihaja iz dokaj številne dolenske kmečke družine; da je bil izjemno nadarjen in z veliko psihološko intuitivnostjo; da se je teološko in intelektualno bistril ob velikih profesorjih – posebej dr. Francu Grivcu – ter da se je na izjemen način kalil in »Vojski Jugoslavije« in v več zaporih (»fakultet lopova«) tedanje države, lahko kolikor toliko razumemo njegov škofovski profil. Po končanem doktoratu leta 1963 (o svetih bratih Cirilu in Metodu); specializaciji iz vzhodne teologije v Rimu leta 1968; potem ko se je uveljavil kot ugleden profesor in dekan Teološke fakultete v Ljubljani, prihaja v Beograd kot že drugi nadškof profesor ljubljanske teološke fakultete (prvi je bil mons. dr. Josip Ujčić) v razmeroma kratkem času. Nikakor ne gre prezreti tedanje zelo posrečene zgodovinske konstelacije: iz Petrovega sedeža v Rimu vodi prvič v zgodovini vesoljno Cerkev slovanski papež – in to veliki – Janez Pavel II. Franc Perko je človek teološke razgledanosti in član mednarodne teološke komisije, ki se zavestno in navdušeno posveča teologiji dialoga in teologiji ekumenizma; tedanja družbenopolitično stvrnost pa se ozira po novih rešitvah.

Objavljeno imenovanje Franca Perka (19. 12. 1986) za beograjskega nadškofa in metropolita, ki ga že 6. 1. 1987 posveti papež Janez Pavel II. sam (zdaj že razglašen za svetega) in ki 15. 2. 1987 slovesno zasede katedro konkatedralne cerkve Kristusa Kralja v Beogradu ob asistenci kardinala Franje Kuharića, zagrebškega nadškofa, in Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa; ti podatki torej – v semantičnem smislu – povejo veliko več, kakor bi lahko z besedami izrekli. V tem in takem okviru, kompleksnem in težkem, zasveti na enkratni način Perkova izvirna osebnost in izviren način škofovanja.

To je bil čas, ki je sam po sebi zahteval »biti« in ne toliko »delati«. V tem času je dejansko »zazvenela« njegova notranja moč. Ni čudno, da je vodstvo Cerkve ob končevanju njegovega mandata, zlasti v času njegove težke bolezni, in burnih dogajanj tako vztrajno in previdno iskalo pot v prihodnost (leta 2000 imenovanje nadškofa koadjutorja in 31. 3. 2001 njegova razrešitev); pritiskal je strah pred mogočo praznino.

2. Temeljne poteze Perkovega škofovanja

Nadškof Perko je prevzel krmilo nadškofije (15. 2. 1987), ko so se družbena tla tedanje Jugoslavije že kar precej tresla. »Ne boj se, mala čreda«, kakor je ob tej priložnosti izjavljal vernikom in 19. 2. 1987 zbranim duhovnikom, ni bil samo vljudnostni vzklik poznavalca Svetega pisma, temveč njegovo najgloblje in celovito prepričanje ter sad velike izkušnje. Če je nekdaj v Beogradu preživljal leta težkega zapora med največjimi kriminalci in osebami težaškega dela – ter ga je prav to težko delo po njegovi osebni izjavi najbolj reševalo –, potem je zdaj kot nadškof z isto – človeško in Božjo – izkušnjo zmage modro pastiroval vedno manjšo in vedno bolj razkropljajočo se čredo. Zaradi toliko življenskih preizkušenj, osvobojen vsakega notranjega in zunanjega strahu; z duhovno izkušnjo »svojemu prijatelju Jezusu ne morem reči ne«; ljubeče zavzet in prepričan o nujnosti ekumenskega dialoga; hkrati pa z neverjetno praktičnostjo pravega kmetovalca, je mogel na vse strani izžarevati zaupanje in upanje ter klicati k pogumu.

Čeprav je naš protagonist bil in vedno ostal osebnost najširših obzorij, se je vendarle dobro zavedal, da mora v tem neverjetnem krmarjenju »prvo ljubezen« posvetiti svojim duhovnikom: maloštevilnim, razkropljenim po veliki površini nadškofije (čez 50.000 km²); njim, ki pripadajo različnim narodnostim in karizmam (zlasti različne skupnosti redovnikov). Zavedal se je prihajajočih težkih izzivov. Zato jih je redno mesečno zbiral na škofiji in očetovsko pogostil; za vse župnijske praznike pa obiskoval po župnijah. Na teh srečanjih ni nastopal predvsem kot učitelj, temveč kot navdihovalec pravih teoloških pogledov in kot goreč animator cerkvenostnega duha. Njegovo škofovsko geslo »Združeni v Duhu« (tudi simbolično upodobljeno v grbu in na mitri z izlivanjem dveh rek v »novo«, tretjo reko) je dejansko njegov zelo stvaren nadpastirski pastoralni program. S svojim prepričljivim glasom »kmečke modrosti« in izjemne intelektualne – še zlasti zgodovinsko-filozofsko-teološke – razgledanosti je preprosto »osvajal« sicer zaskrbljene duhovnike, tako da so se venomer čutili »doma« in tako tudi sami dajali nove »pobude«. Tu se je v polnosti pokazalo *qualis teologia dogmatica, talis pastoralis*. Njegov življenjski optimizem, velik smisel za humor, priljubljena pipa s tako dišečimi travami in nepresegljivi »Perkovec« (ki je vedno trajal samo do izpitja) – to so bile njegove izredne moči delovanja in najboljši preventivni sistem pred vsemi stiskami, strahovi, prepiri in radikalizmi na kateremkoli področju. Če k tem dodamo, da je znal vedno vse na zdrav način relativizirati in sočasno – po potrebi – vse »prignati« na najvišjo konico napetosti, potem lahko razumemo, da je vedno nujno »stal« v sre-

dišču pozornosti; v vsem suveren, pravi gospodar; da se je z veliko lahkoto srečeval z otroki, starejšimi in mladimi, z reveži in bogataši; z vseh vrst politiki, pripadniki Cerkev in verskih skupnosti. Samo v enem edinem primeru je na neki način pozabil na »svoje dostojanstvo«: če je in ko je kdo namerno razglašal laž in širil neresnico; tedaj se je v njem prebudila preroška moč, glas je povišal in korak pospešil. Pred njegovo »nатурno« avtentičnostjo je vse v hipu zastalo. To se je zlasti pokazalo v devetdesetih letih 20. stoletja: na raznih sestankih, predavanjih, predhodih novo vzpostavljenih carin (kjer je sam mirno z vezalkami svojih čevljev »prevezoval« različne avtomobilске tablice); pri pridigah in v vseh oblikah komunikacije v javnih medijih. Tako v Srbiji kakor tudi v Sloveniji po vrnitvi.

In kakor je te napete trenutke življenja razsvetljeval s svojo preroško jasnino; presegal grmenje orožja s svojim pastirskim glasom; pospeševal ozračje zaupanja tudi tam, kjer ga sploh ni bilo – tako je z enako ali še večjo močjo skrbel za vseh vrst materialne pomoči ljudem. S svojo avtoriteto je dosegal, da se je v najtežjih časih vendarle dobilo nekaj goriva – četudi ga ni bilo; da se je tudi formalno konstituirala Caritas, ki do tedaj ni bila dovoljena. Treba ga je občudovati, kako je tudi sam zbiral – zlasti po Sloveniji – materialno pomoč in jo velikodušno delil ljudem; vedno z lastnimi rokami. Samo vrt mu je v tistih letih bil v resničen oddih in tolažbo duše.

3. »Besede«, ki so se udejanjile

Na prehodu iz sveta njegovih drž in doktrine v svet njegovih konkretnih posegov velja predvsem poudariti tole: kot dober teolog – zlasti ekleziolog – je močno poudarjal pripadnost vesoljni Cerkvi. V svojih nastopih je vedno svaril pred nevarnostjo, da bi se čutili »manjšince«, razkropljene v diaspori, in torej nemočne, izgubljene. Zato je rad predstavljal »veličino« Katoliške cerkve in hkrati močno poudarjal »enost« zahodnega in vzhodnega krščanstva, četudi – za zdaj – še ne obstaja polna edinost. Vse to ga je navdihovalo, da je zelo rad pomagal drugim krajevnim Cerkvam (npr. v sarajevski nadškofiji, v Kraljevski Sutjeski je samo ob eni priložnosti z dvema pomočnikoma birmal 2188 mladih). Zlasti je rad pastoralno pomagal v Sloveniji; Slovenijo je dobesedno »nosil« v srcu in jo imel naravnost nežno rad; tako rad, da ni nikdar niti z najmanjšo trohico sence podcenjeval drugih narodov in držav; ko pa je prišel čez mejo, je razširil roke v pozdrav domovini in jo blagoslavljal.

Ves ta »duh«, ki ga je vnesel v svojo škofijo, je prispeval, da so se vsi duhovniki skupaj zavzeli za obnovev glasila *Blagovest*, ki ga je nekdanji glavni urednik in nadškof Alojzij Turk uradno »ukinil«. Nadškof Perko je imenoval novo uredništvo in pod vodstvom dr. Marka Čolića je prva številka izšla že za božič leta 1987. Nujno je treba dodati, da je to dejanje bilo in je še vedno zelo zahtevno zaradi pomanjkanja personalnih in materialnih moči.

Moliti in delati za edinost kristjanov; prvenstveno za boljše medsebojno spoznavanje in približevanje, to je bil njegov primarni utrip srca, ki je »rojeval« različ-

ne korake: da je npr. prisedal šoferju nunciature, ki je peljal pošto na patriarhijo, samo da bi tam pozdravil vse, ki bi jih srečal; da je organiziral v župniji sv. Petra v Beogradu (jezuiti) različne teološko-zgodovinske tribune, na katere je vabil različne strokovnjake (še zlasti tedaj meniha dr. Irineja Bulovića, zatem episkopa novosadskega in bačkega); tako da je povabil vse duhovnike – a sam največ prispeval –, da bi se vključili v nadaljnjo gradnjo velikega svetišča sv. Save na Vračarju v Beogradu. Ta njegova pobuda je tako ganila patriarha Germana, da ga je osebno obiskal v nadškofijski rezidenci in ga odlikoval.

Njegovi stiki z diplomati in predstavniki mednarodnih skupnosti v Beogradu so prispevali, da je mogel zanje ustanoviti *Circulum Theologicum*. Z njimi se je, zlasti kmalu ob začetku svoje službe, mesečno srečeval, in sicer vsakokrat pri drugem diplomatu, da so lahko tako izmenjali svoje misli, poglede in izkušnje. Vemo, da je to delo pozneje nadaljeval v največjem kriznem času odhoda glavnih diplomatov apostolski nuncij Abril y Castillo, in sicer na ravni nižjih uslužbenecv ambasad. Ti stiki bodo posebno koristili, kar bo pozneje omenjeno, v napetih trenutkih razpada Jugoslavije.

Ker se je v njegovih prvih letih službovanja v Beogradu, in seveda še posebno zaradi njegove razgledanosti, povsod prebujala želja po poglobitvi religiozne in duhovne misli, je s pomočjo jezuitov ustanovil Institut za religiozno kulturo s sedežem v nekdanji hiši sester usmiljenk na glavni ulici Kneza Miloša (sedaj sedež hrvaške ambasade). Izdelal je in objavil Statut, in to ob priložnosti uresničitve prvega pomembnega dogodka: študijskega dne o prevajanju Svetega pisma na naših tleh (21. 9. 1990). Navzoč je bil tudi dr. France Rozman.

Četudi je toliko sester redovnic, še zlasti usmiljenk, že več let zelo zavzeto delovalo na dobrodelnem področju – in prav njih je v svojo župnijo Kristusa Kralja v Beogradu vključil naš rojak dr. Anton Hočever (posebno dejavna s. Danijela Šeme) –, se je nadškof Perko odločil v trenutkih vse večjega prihajanja beguncev v letih 1989/90 – da tudi uradno ustanovi Caritas; najprej Beograjske nadškofije in zatem še Caritas Srbije. Večkrat je moral dokaj trpeti, ker ni našel zadosti primernih in usposobljenih sodelavcev. Kot že rečeno, tudi sam se je močno in na različne načine zavzemal za primerno reševanje teh akutnih problemov (med drugim je sam ob prvi priložnosti nabavil osebne telefone za delavce Caritas).

Perkovo veliko, sinergično, nevsiljivo a zelo tehtno vodenje posvetovanj v trenutkih največjih družbenopolitičnih dogajanj ob času »preoblikovanja«
tedanje Jugoslavije: njegova uveljavljena avtoriteta; njegovi številni stiki in srečanja na vseh ravneh in vseh segmentih življenja ter njegova zelo prečiščena daljnovidnost – tudi na družbenem področju – so prispevali k temu, da je bila zdaleč zmanjšana nevarnost mnogih še veliko hujših tragedij ob preoblikovanju socialistične Jugoslavije.

Dovolite mi tu subjektiven utrinek: danes – potem ko sem preučil, kolikor je bilo največ mogoče, Perkovo dejavnost ob razglasitvi samostojnosti Slovenije, in ko se živo spominjam »nemira«
nadškofa Šuštarja, ki se je v tistem času mudil pri salezijancih zaradi diakonskega posvečenja – odkrivam, da je prav Perkova genialnost bistveno preusmerila tok tedanjih dogajanj. O vseh teh vidikih bi bilo treba naprej raziskovati.

Dogajanja na področju nekdanje Jugoslavije so prinesla mnoge spremembe; tudi znotraj cerkvenega življenja. Tu želim posebej omenjati nastajanje novih škofovskih konferenc. Tako se je »rodila« tudi nova Škofovska konferenca Jugoslavije (Srbije in Črne Gore) in nadškof Perko je postal leta 1997 prvi predsednik, a prvi Statuti so bili potrjeni novembra istega leta. Spominjam se, kako je hotel na začetku leta 2001 na obisku *ad limina* v svojem pozdravnem govoru reči, da »prvikrat in zadnjikrat« pozdravlja v imenu ŠK Jugoslavije – Srbije in Črne Gore – in naslovi ti sv. očeta samo z »dragi brat v Kristusu«: ne eno ne drugo mu ni bilo dovoljeno ... In res, ŠKJ je leta 2004 postala Mednarodna škofovska konferenca sv. bratov Cirila in Metoda s sedežem v Beogradu.

Ta njegova tipična daljnovidnost mu je povzročila bolečine in včasih malo »sarkastičen« humor, ko je kje opazil preveliko odrevenelost raznih struktur ali služb v družbenem in cerkvenem življenju.

4. Vprašanja za prihodnost

Kot Perkov učenec na Teološki fakulteti v Ljubljani; kot višji redovni predstojnik salezijancev, ki se je skozi 12 let srečeval z nadškofom Perkom kot ordinarijem sobratov, ki so delovali v njegovi nadškofiji, in zatem kot njegov koadjutor, lahko zastavim sebi in bralcem vprašanje: Zakaj ne zmoremo močneje približati naše »biser« – take, kakor je bil npr. tudi nadškof Perko – Božjemu ljudstvu?

Mogoče smem biti hkrati malo kritičen najprej tudi do njega: pogosto sem se vpraševal, zakaj se ni in zakaj ga nismo mogli mi vsi močneje »aktivirati«. V njem je bilo toliko znanja, izkušenj in vsestranske intuitivnosti, da bi zmogetel – gledano človeško – veliko več »napraviti«; zlasti napisati oziroma opisati. Ali pa ga je – mogoče – Sveti Duh vodil tako, da bi naš prevelik aktivizem »relativiziral« in nas bolj usmerjal v globine; na raven »biti«, na raven *fides et ratio*.

Pogosto, še zlasti ob velikem Perku, razmišljam o vlogi in poslanstvu krajevne Cerkve na Slovenskem. Če so mi z ene strani dokaj jasna cerkvenostna in pravna merila o naših cerkvenih strukturah, se vendarle – mogoče malo »po cankarjevsko« – sprašujem: Ali ni škoda, da niso imele take osebnosti več tehtnih sodelavcev in več strukturne podpore? Tudi tedaj, ko opravljajo svoje poslanstvo zunaj meja svoje krajevne Cerkve; ko so dane v pomoč drugim krajevnim Cerkvam ...

In nazadnje, pa ne kot najmanj pomembno, kako bi se nam prilegel svež roman o tem »pušelju Dolenjske«. Mislim, da bi iz njega zelo zadišalo; da bi lahko iz njega srknili veliko dobrih kapljic. Predvsem pa bi se bogato, bogato vsebinsko naužili modrosti.



Janez Juhant in Mateja Centa
V zvestobi narodu in veri: Lambertu Ehrlichu ob 70-letnici smrti in Filipu Terčelju ob 120-letnici rojstva

Lambert Ehrlich in Filip Terčelj - slovenska duhovnika, kulturnika, znanstvenika in narodno-politična delavca - sta odločilno zaznamovala razvoj naroda, posebno na Koroškem in Primorskem, med vojno pa v okupirani in od revolucije prizadeti Sloveniji.

Oba sta svoje delo in pričevanje zapečatila z mučeniško smrtjo in tako postala znanilca sprave in prenove slovenskega naroda ter simbol narodne samobitnosti. Predstavitev njunega življenja in dela je zato dragocen prispevek k narodni in državniški istovetnosti. Prepričani smo, da bo knjiga bralcem v teh zahtevnih in za Slovence preskusnih časih podala spodbudo in upanje, saj so bili Ehrlich, Terčelj in številni drugi v brezupnih časih pripravljene raje tvegati življenje, kakor da bi si pustili vzeti svobodo in dostojanstvo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 144 str. ISBN 9789616844413, 13€.

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

Vinko Škafar

Ekumensko delovanje Franca Perka

1. Uvod

Ekumensko delovanje Franca Perka moramo gledati v zgodovinskem kontekstu, predvsem koncilskem in pokoncilskem. Ob prof. Francu Grivcu, njegovem učitelju in mentorju teološke disertacije »Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda«, in ob poznejši specializaciji vzhodne teologije na Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu so ga tudi zaznamovali njegovi ekumenski sodelavci v Sloveniji. Z navdušenima ekumenskima sopotnikoma, prof. Stankom Janežičem, ki je bil duša ekumenskega delovanja predvsem na področju mariborske škofije, in Jožetom Vesenjacom, spiritualom v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, je prof. Perko na zanj značilen način sestavljal takratno slovensko ekumensko trojko. Stanka Janežiča je kot ekumenskega optimista in pesnika navdihovala in dvigovala ruska pravoslavna teologija, predvsem duhovnost in glasba, Jožeta Vesenjaka, ekumenskega delavca, je za ekumenizem navdušil drugi vatikanski cerkveni zbor, katerega ekumensko držo je kot spiritual z navdušenjem prenašal na vse slovenske škofijske bogoslovce. Franc Perko pa je predvsem kot profesor ekumenske teologije in ekleziologije postopno odpiral pota koncilski in pokoncilski ekumenski teologiji in ekleziologiji študentom teologije in se tudi zavzeto vključeval v konkretno ekumensko delovanje, najprej kot profesor in pozneje kot beograjski nadškof metropolit. Vsi trije so leta 1970, ko je začel izhajati ekumenski zbornik v Sloveniji, kot najvidnejši člani Slovenskega ekumenskega sveta postali člani uredniškega odbora ekumenskega zbornika *V edinosti*. Leta 1971 sta Franc Perko in Stanko Janežič tudi postala člana Ekumenske komisije pri Škofovski konferenci Jugoslavije, ki jo je vodil mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik. Franc Perko je bil med letoma 1986 in 1991 član Mednarodne teološke komisije, v obdobju 1988–1998 pa je bil tudi član Mednarodne katoliško-pravoslavne teološke komisije. Perko je kot upokojeni beograjski nadškof, leto dni pred smrtjo, leta 2007, postal predsednik Slovenskega ekumenskega sveta. (E 2007, 199)

Perkovo ekumensko delovanje bom predstavil, tudi če zgolj fragmentarno, z besedili iz ekumenskega zbornika *Kraljestvo božje*, od leta 1970 dalje ekumenskega zbornika *V edinosti*, saj so v ekumenskem zborniku objavljena besedila in poročila, ki nam prikazujejo Perkovo ekumensko razmišljanje in delovanje. Le prve obiske slovenskih bogoslovcev in teoloških profesorjev na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu sem osvetlil s članki iz verskega lista *Družina*.

2. Pionir za stike s Pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu

Med drugim vatikanskim cerkvenim zborom (1962–1965) so se v tedanji Jugoslaviji začeli povezovati najprej študentje in nato tudi profesorji katoliških teoloških fakultet v Ljubljani in v Zagrebu ter pravoslavne teološke fakultete v Beogradu. Ljubljanski študentje teologije (Anton Rojc, semeniški duhovnik Adolf Mežan, Vinco Vegel, Silvester Čuk in Ivan Pajk) so na povabilo beograjskih pravoslavnih kolegov 20. maja 1963 prvič obiskali pravoslavno fakulteto v Beogradu in se udeležili slovesne akademije ob prazniku sv. Janeza Evangelista, ki je zavetnik beograjske teološke fakultete. Po poročanju *Družine* so jih beograjski bogoslovci, profesorji in tudi patriarh German (1958–1990) bratsko sprejeli (D 1963, št. 12, 90).¹ Že naslednje leto so se ljubljanskim študentom pridružili kolegi z zagrebške teološke fakultete in tudi predavatelja, dr. Franc Perko iz Ljubljane in prof. Josip Turčinović iz Zagreba (D 1964, št. 13, 115). Leta 1965 sta se ljubljanskim bogoslovcem pridružila kar dva profesorja: prodekan dr. Vilko Fajdiga in že drugič dr. Franc Perko. »Srečanje je bilo 21. maja, ko je pravoslavna Cerkev obhajala spomin sv. Janeza Evangelista. Tako so ljubljanski bogoslovci vrnili obisk, ki so ga beograjski bogoslovci naredili v Ljubljani 7. marca 1965, na praznik sv. Tomaža Akvinskega. Srečanje je bilo zelo prisrčno. Bogoslovce in njihove predstojnike je sprejel v posebni avdienci tudi srbski patriarh German.« (D 1965, št. 12, 116) Tako so se začeli vsakoletni vljudnostni, prijateljski in bratski ekumenski obiski študentov in profesorjev med katoliško Teološko fakulteto v Ljubljani (že leta 1964 tudi iz Zagrebu) in študenti in profesorji Pravoslavne teološke fakultete iz Beograda. V Ljubljano so ob prazniku sv. Tomaža Akvinskega prihajali študentje in profesorji iz Beograda, v Beograd pa so hodili, najprej ob prazniku sv. Janeza Evangelista in pozneje ob prazniku sv. Sava, študentje in profesorji iz Ljubljane. Ti obiski so postali vsakoletni in so trajali do razpada Jugoslavije. Mladi teološki predavatelj dr. Franc Perko je bil prvi od ljubljanskih profesorjev, ki je s študenti obiskal Pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu in tako nakazal, v katero smer bo deloval kot profesor ekumenske teologije in ekleziologije. Razumljivo je, da se je beograjskega srečanja profesorjev in študentov ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete na praznik sv. Sava udeleževal tudi kot beograjski nadškof Perko, kakor že njegovi predhodniki. Tako je ob praznovanju narodnega buditelja in prosvetitelja sv. Sava 27. januarja 1990 v Beogradu na Pravoslavni teološki fakulteti v imenu ljubljanske Teološke fakultete, ki so jo zastopali trije profesorji in dva študenta, spregovoril in omenil šestindvajset let rednih medfakultetnih stikov. Poudaril je, da je vzgoja za krščansko širino posebna naloga teoloških fakultet (E 1900, 96).

¹ Patriarh German je ob tej priložnosti med drugim dejal: »Dragi moji otroci! Zares me veseli, da so storjeni prvi koraki do medsebojnega prijateljstva. To je potrebno, kajti svet je danes tako majhen, da so vsi ljudje kot ena družina. Mi, ki verujemo v enega, istega Boga, med sabo ne bi smeli biti ločeni. /... / Edina ločitev, ki še ostane, je: na eni strani tisti, ki so verni, na drugi pa tisti, ki ne verujejo. /... / Katoličani in mi imamo 99 % takega, kar nas združuje, in le 1 % tega, kar nas loči. Imamo istega Očeta, imamo istega Odrešenika, Kristusa, imamo njegovo največjo zapoved: Ljubite se med seboj.«

3. Stalni sodelavec na Medfakultetnih ekumenskih simpozijih

Čeprav je bil iniciator in duša prvega medfakultetnega ekumenskega simpozija dr. Stanko Janežič ob podpori mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika, je bil Franc Perko na vseh medfakultetnih ekumenskih simpozijih teološka in ekumenska slovenska avtoriteta, posebno še v letih od 1976 do 1978 in od 1981 do 1984, ko je bil dekan Teološke fakultete v Ljubljani.

Že na Prvem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Jugoslaviji, ki je bil v Mariboru od 23. do 26. septembra 1974 in so ga organizirale katoliški teološki fakulteti iz Maribora in Zagreba ter pravoslavna teološka fakulteta iz Beograda, je Franc Perko zavzeto sodeloval in imel na simpoziju predavanje Pomen zakramentov za rast Cerkve (E 1974, 15–25). Na Drugem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 20. do 23. septembra 1976 na Hrvaškem, v Lovranu pri Reki (E 1977, 10–99), je dr. Franc Perko kot dekan Teološke fakultete v Ljubljani z drugimi slovenskimi teološkimi profesorji sodeloval na tem simpoziju (11–14). Na Tretjem medfakultetnem ekumenskem simpoziju leta 1978 v Aranđelovcu v Šumadiji, je bil Perko član komisije, ki je pripravila besedilo za sporočilo javnosti (E 1979, 95; 122; 127; 131). Na Četrtem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 22. do 26. septembra 1980 v Ljubljani (E 1981, 78–80), je imel Perko koreferat Vpliv naše družbene stvarnosti na duhovno situacijo vernih (70). Na Petem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je potekal od 28. septembra do 1. oktobra 1982 v Zagrebu, je bil Perko član komisije, ki je pripravila poročilo o kongresu, in tudi član organizacijskega odbora za naslednji simpozij (E 1983, 83–84). Na Šestem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v najstarejšem srbskem pravoslavnem samostanu Studenica, ki ga je organizirala Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu od 27. do 30. avgusta in je obravnaval temo Čas Svetega Duha – čas Cerkve, je imel Perko predavanje Sveti Duh v Cerkvi. Tudi na tem ekumenskem simpoziju je Perko sodeloval v pripravljalnem odboru za naslednji simpozij in pri oblikovanju poročila s simpoziju (E 1985, 63–75). Na Sedmem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 22. do 26. septembra 1986 v Stični na temo Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi, je imel Perko koreferat Shema zgodovinskega razvoja rimskega primata in v njem prikazal tri temeljne modele (E 1987, 126–127). Kot beograjski nadškof metropolit se je Perko udeležil tudi Osmega medfakultetnega ekumenskega simpozija od 13. do 16. septembra 1988 v Đakovu, kjer je govoril o Evharistiji v veri in življenju Cerkve (E 1989, 43–48). Zadnji, Deveti medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska Pravoslavna teološka fakulteta septembra 1990 v samostanu Kaoma pri Šabcu in v Vrdniku na Fruški gori, ki je trajal le dva dni. Posvečen je bil zakramentu svetega krsta, žal se tega simpozija predstavniki Katoliške teološke fakultete iz Zagreba zaradi političnih razlogov niso udeležili. Perkova navzočnost na tem simpoziju med predavatelji in tudi drugače v ekumenskem zborniku ni omenjena (E 1991, 123–127). Na Devetem medfakultetnem simpoziju so sklenili, da naj bi bil Deseti simpozij jeseni 1992 v Ljubljani in naj bi obravnaval temo Poslanstvo naših Cerkva v Evropi, a žal, tega simpozija zaradi vojnih razmer in razpada Jugoslavije ni bilo.

4. Pomembna ekumenska srečanja s predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve

Že kot profesor, posebno pa kot dekan in pozneje kot beograjski nadškof je imel Franc Perko različna pomembna srečanja s predstavniki drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, predvsem s pravoslavnimi, saj se je z evangeličani bolj povezoval Stanko Janežič, ki je živel in predaval v Mariboru in bil tako bliže Prekmurju, kjer živi večina slovenskih evangeličanov. K obiskom Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu in k sodelovanju pri Medfakultetnih ekumenskih simpozijih dodajmo še nekatera Perkova pomembnejša ekumenska srečanja s predstavniki Srbske pravoslavne Cerkve.

Iz ekumenskega zbornika *V edinosti* izvemo, da je bilo 1. julija 1982 pomembno srečanje srbskega patriarha Germana in ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja (E 1982, 7–11), ki se ga je udeležil tudi prof. Franc Perko, takratni dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Ob slovesnosti petdesetletnice pravoslavne cerkve sv. Cirila in Metoda v Ljubljani, ki jo je 26. oktobra 1986 vodil zagrebško-ljubljanski metropolit Jovan, je v imenu katoliške Cerkve kot gost na proslavi čestital prof. dr. Franc Perko, ki je bil kmalu po tistem, že 19. decembra 1986, imenovan (E 1987, 199) in 15. februarja 1987 umeščen za beograjskega nadškofa.

Po prihodu v Beograd se je novi nadškof Franc Perko takoj povezal z vrhom Srbske pravoslavne Cerkve, saj je že 27. februarja 1987 »obiskal patriarha Germana, ki je novega katoliškega nadškofa sprejel z vso spoštljivostjo in se z njim pogovarjal predvsem o ekumenskih vprašanjih« (197). »Srbski patriarh German je vrnil obisk beograjskemu nadškofu dr. Francu Perku 10. decembra 1987. Glavna tema pogovorov je bila obisk carigrajskega patriarha Dimitriososa I. pri papežu Janez Pavlu II., pogovarjala pa sta se tudi o drugih ekumenskih vprašanjih. Patriarh German je nadškofu Perku predal diplomo, ki ga razglaša za utemeljitelja spominskega hrama sv. Sava. To je znak hvaležnosti za denarno pomoč, ki so jo darovali beograjski katoliški duhovniki za graditev te nove cerkve.« (E 1988, 186)

Novi srbski patriarh Pavle, izvoljen 1. decembra 1990, se je zelo trudil, da bi umirjal vojne razmere med jugoslovanskimi narodi, predvsem med pravoslavni in katoliškimi verniki, in se je zato večkrat sestal z nadškofom Perkom in tudi z zagrebškim kardinalom Franjem Kuharičem (E 1991, 134). Žal je vojna zahtevala svoj davek. Nadškof Perko je imel ves čas bivanja v Beogradu med tamkajšnjimi pravoslavni verniki, duhovniki, teološkimi profesorji in škofi prijatelje, tudi med vojno, ko je bilo manj uradnih ekumenskih stikov. Pomembno uradno srečanje med patriarhom Pavlom in nadškofom Perkom, čeprav po premoru sedemnajstih mesecev, je bilo 15. januarja 1996, ko sta se patriarh in nadškof pogovarjala o srečanju vodilnih verskih predstavnikov nekdanje Jugoslavije, ki naj bi skupaj s svojimi Cerkvami in verskimi skupnostmi po koncu vojne prispevali k spravi in sožitju med ljudmi. (E 1996, 147)

5. Ekumenski potnik in romar

Prvo potovanje Franca Perka, leta 1964, na proslavo beograjske Pravoslavne teološke fakultete je bilo prvo od številnih Perkovih ekumenskih potovanj. Kot profesor in pozneje kot beograjski nadškof je obiskal številne pravoslavne samostane in cerkve na območju nekdanje Jugoslavije. Večkrat se je udeležil tudi letne spominske slovesnosti pri ruski kapeli sv. Vladimirja pod Vršičem. Kljub temu pa posebej omenimo tri Perkova ekumenska potovanja v Rusijo in ekumensko potovanje v Grčijo in v Bolgarijo.

Že leta 1972, od 21. septembra do 30. oktobra, je Perko vodil drugo skupino prvega ekumenskega slovenskega potovanja v Rusijo. Takrat so obiskali predvsem cerkvena središča ruske pravoslavne vernosti v Kijevu, v takratnem Leningradu (Sankt Peterburg), v Moskvi in v takratnem Zagorskem (Trojice-Sergijeva lavra) (E 1973, 133). Drugo ekumensko slovensko potovanje leta 1977, ki so se ga udeležili tudi Stanko Janežič, Jože Vesenjnik in Franc Rode v organizaciji Slovenskega ekumenskega sveta, je Perko opisal v ekumenskem zborniku *V edinosti* in ga naslovil z očmi nekdanjega komunističnega zapornika »Cerkev na križu« (1977, 116–126).

Najbolj številno slovensko ekumensko romanje pa je bilo leta 1988, ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije, ko je bil Franc Perko že beograjski nadškof, in se ga je v mesecu avgustu udeležilo sedem skupin Slovencev, pet iz matične domovine in dve iz zamejstva, iz Italije in iz Avstrije. Osrednji sprejem, na katerem je bilo okrog sto sedemdeset Slovencev, med njimi nad trideset duhovnikov in dva nadškofa in metropolita, dr. Alojzij Šuštar iz Ljubljane in dr. Franc Perko iz Beograda, je bil 27. avgusta 1988 v prenovljenem Danilovem samostanu v Moskvi. Po pozdravu nadškofa Šuštarja in po odgovoru episkopa Feofana, ki je odgovoril v imenu bolnega moskovskega in vsruskega patriarha Pimena, je nadškof Perko spregovoril o povezanosti Slovencev z Rusi, o ekumenski dejavnosti pri nas in o svojem zadnjem obisku v Rusiji dvanajst let predtem. Nadškof Perko je zaželel, da bi bila prenova Danilovega samostana (do leta 1983 tovarna dežnikov) znamenje prenove ruske pravoslavne Cerkve (E 1988, 138–139). V Kijevu pa je nadškof Perko med mašo v cerkvi sv. Križa globoko pretresen govoril *ex abrupto* o *mysterium crucis* (na pamet o skrivnosti križa) zaradi černobilske tragedije (26. 4. 1986) (10). S tem romanjem v Rusijo je Franc Perko kot beograjski nadškof še posebej povezal katoliške vernike iz Slovenije in zamejstva s katoličani iz beograjske škofije.

Nadškof Franc Perko se je od 25. do 30. marca 1990 pridružil slovenskemu ekumenskemu potovanju po Grčiji in na starodavno goro Atos – potovanje je vodil ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar – in se tako srečal z živo grško krščansko resničnostjo (E 1990, 83–85).

Omenimo še, da je bilo pod vodstvom beograjskega nadškofa Franca Perka od 1. do 6. aprila 1991 prvo slovensko ekumensko romanje v Bolgarijo, na katerem se je okrog sto sedemdeset potnikov približalo zgodovinskim znamenitostim in lepotam Bolgarije in bolgarske pravoslavne Cerkve. Po zaslugi nadškofa Perka so se potniki tudi srečali s profesorji pravoslavne teološke fakultete v Sofiji in s predstojniki pravoslavnih samostanov, posebno še gorskega samostana Rila. (E 1991, 174)

Perko je s potovanji in romanji od blizu spoznaval srbsko, rusko, grško in bolgarsko Cerkev, da bi tako že kot profesor, pozneje pa kot nadškof laže živel svojo ekumensko razsežnost učitelja in pastirja.

6. Teden molitve za edinost kristjanov

Čeprav se je za poživitev tedna molitve za edinost kristjanov v Cerkvi na Slovenskem zelo zavzemal Jože Vesenjāk, spiritual bogoslovcev, ki je prvi pripravljāl tudi besedila za Teden molitve za cerkveno edinost, je v njem nenehno ustvarjalno sodeloval tudi Franc Perko.

Že prvi ekumenski zbornik *V edinosti*, ki je leta 1970 izšel v Sloveniji, prinaša v rubriki Od Vzhoda do Zahoda poročilo, v katerem je omenjeno, da so v tednu molitve za edinost kristjanov na Teološki fakulteti v Ljubljani organizirali posebna predavanja za študente in izobražence. Ob teološkem profesorju iz Maribora Stan-ku Janežiču in ob pravoslavnem parohu iz Zagreba Jovanu Nikoliću je predaval tudi Franc Perko. (155)

Ekumenski zbornik *V edinosti* (1971) omenja, da je v tednu molitve za cerkveno edinost Franc Perko na Radiu Trst govoril o vprašanih krščanske edinosti (145). Leta 1978 pa je 13. februarja na ekumenski proslavi v Gorici predaval kot dekan Teološke fakultete o ekumenizmu v svetu, v Jugoslaviji in v Sloveniji (E 1978, 151).

V tednu molitve za krščansko edinost, 21. januarja 1985, je Perko v Mariboru predaval o sv. bratih Cirilu in Metodu (E 1985, 144). Leta 1988 je nadškof Franc Perko v tednu molitve za edinost kristjanov predaval v Ljubljani o ekumenizmu (E 1988, 187). Dve leti pozneje, 19. januarja 1990, je v tednu molitve za cerkveno edinost v Šentvidu nad Ljubljano vodil bogoslužje v bizantinsko-slovanskem obre-đu in istega dne na Teološki fakulteti predaval o ovirah in perspektivah ekumeniz- ma pri nas. Omenil je, da je zaradi političnih razlogov tudi zastalo sodelovanje med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. (E 1990, 98)

Seveda je Franc Perko vse tedne molitve za edinost kristjanov živel zavzeto in imel tudi druga predavanja in srečanja, ki zgoraj niso omenjena, tako kot profesor kakor kot beograjski nadškof.

7. Ekumenski predavatelj in pisec

Perkovi teološki učbeniki in drugi pomembnejši spisi so predstavljeni v posebnem referatu, zato bom tukaj navedel samo razprave in članke, ki jih je objavil v eku- menskem zborniku, katerega sourednik je bil dolga leta, saj prav iz teh člankov najbolj veje njegova ljubezen do ekumenizma.

Že pred prenosom uredništva ekumenskega zbornika *Kraljestvo božje* leta 1970 v Slovenijo lahko najdemo med avtorji člankov in ekumenskimi bogoslužji tudi Franca Perka, predvsem po njegovem doktoratu Filozofija in teologija sv. Cirila in

Metoda. Leta 1963 je Franc Perko v ekumenskem zborniku objavil prvi prispevek: Dr. Franc Grivec, znanstvenik-raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda (117–130), leta 1966 razpravi Dogmatična konstitucija Luč narodov (13–42) in Pogled v preteklost in sedanost srbske pravoslavne cerkve (154–166), v naslednjem, zadnjem letniku, ki je izšel v Italiji, pa Versko stanje v Rusiji ob 50-letnici oktobrske revolucije (1967/68, 118–133).

Po prenosu izdajanja ekumenskega zbornika v Maribor leta 1970 sta ob Stanku Janežiču postala urednika tudi Franc Perko in Jože Vesenjaj. Že prvo leto izhajanja ekumenskega zbornika v Sloveniji je Franc Perko objavil kvalitetno razpravo Skupnost pri svetih obredih – znak edinosti ali pot k edinosti, izšla je že v prvi številki ekumenskega zbornika *V edinosti* (1970, 56–70). Leta 1972 sta Stanko Janežič in Franc Perko predstavila vzhodne Cerkve v ekumenskem zborniku *V edinosti* (9–89) in tako omogočila Slovencem, ki niso imeli tuje literature ali poznali tujih jezikov, da spoznajo bogastvo vzhodnih Cerkva. Leta 1973 je v ekumenskem zborniku Perko predstavil zgodovinsko ozadje reformacije (8–19), leto pozneje pa svoje predavanje Pomen zakramentov za rast Cerkve (15–25), ki ga je imel na Prvem medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Mariboru. Leta 1976 je Perko objavil v ekumenskem zborniku dva članka: Perspektive ekumenizma v prihodnosti (9–22) in predstavitev knjige Kristjani na drugi način Jurija Kolarića iz Zagreba (140–141). Naslednje leto je opisal potovanje po Rusiji avgusta in septembra 1976 in ga naslovil Cerkev na križu (116–126). Leto pozneje sta v ekumenskem zborniku izšla dva članka: Delo za edinstvo in ekumenizem (19–23) in Evangeličani v Jugoslaviji (24–31). Ekumenski zbornik 1980 prinaša Perkov prispevek Priznanje delu sv. Cirila in Metoda (119–123), ki ob 1100-letnici pisma *Industriae Tuae* papeža Janeza VIII. moravskemu knezu Svetopolku in ob 100-letnici okrožnice *Grande munus* papeža Leona XIII. govori o pomembnem delu sv. bratov in prikazuje njuno apostolsko življenje. V istem ekumenskem zborniku je tudi predstavil sestanek predstavnikov narodnih in pokrajinskih ekumenskih svetov katoliške Cerkve v Rimu, ki je bil od 19. do 24. novembra 1979 in je imel temo Ekumenizem kot pastoralna prioriteta v poslanstvu Cerkve (131–135). Leto pozneje je objavil v ekumenskem zborniku članek Krščanski izvori evropske kulture (12–15) in razmislek Ob Četrtem ekumenskem simpoziju v Ljubljani (78–80). Ekumenski zbornik 1982 je predstavil srečanje srbskega patriarha Germana in ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja (7–11), ki se ga je 1. 6. 1982 udeležil skupaj z drugimi pomembnimi predstavniki katoliške Cerkve na Slovenskem tudi prof. dr. Franc Perko, takratni dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Perko je v isti številki prispeval članek Anglikansko-katoliški dialog (31–33). Leta 1983 je pisal v ekumenskem zborniku o kitajskih komunistih in religiji (188–190). V ekumenskem zborniku 1984 se je oglasil s tremi prispevki: Ali je edinstvo kristjanov možna (16), In boste moje priče (30–33) in predstavitev mednarodnega simpozija Znanost in vera, ki je bil v Ljubljani od 10. do 12. maja 1984 (152–159); simpozij sta organizirala Tajništvo za neverujoče pri Svetem sedežu (Paul Poupard) in Slovenska akademija znanosti in umetnosti (Janez Milčinski). V ekumenskem zborniku 1985 se je zahvalil za ekumensko odprtost in sodelovanje evangeličanskemu pastoru Vladimirju Misleju ob upokojitvi, ko se

je pastor poslovil od evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani (145). Perko je v ekumenskem zborniku 1987 pripravil dve poročili: Priprava na vsepravoslavni koncil (129–132) in Sprejet drugi dokument katoliško-pravoslavne komisije (133–134). Pred odhodom v Beograd je Franc Perko v intervjuju z naslovom Revolucija ljubezni mora zavzeti vse kristjane našega časa (D 1987, št. 4, 5) izrazil svoje gledanje na ekumenizem. Omenimo še predavanje Oblikovanje novega ozračja medsebojnega zaupanja na Balkanu, ki ga je nadškof Perko imel na Mednarodni konferenci o vlogi verskih skupnosti v mirovnem procesu in pri odpravi posledic na področju nekdanje Jugoslavije; konferenca je potekala v Rogaški Slatini od 19. do 21. septembra 1997, članek pa je objavil v ekumenskem zborniku (1997, 83–88). Ob obhodu iz Beograda je bil v ekumenskem zborniku objavljen prevod pogovora z nadškofom Perkom, ki je drugače izšel v srbski reviji NIN (17. maj 2001): Moj ideal je puščavniško življenje (2001, 63–71). Po vrnitvi iz Beograda je Perko leta 2002 v ekumenskem zborniku objavil predavanje, ki ga je imel v Tinjah na Koroškem, z naslovom Med izobčenjem in spravnim objemom (53–62) in razmišljanje Srbska pravoslavna Cerkev iz slovenske perspektive (242–246).

Iz objavljenih člankov in poročil je razvidno, da je Franc Perko najbolj spremljal teologijo in življenje pravoslavnih Cerkev, predvsem srbske in ruske, čeprav je kot profesor ekumenske teologije dobro poznal tudi reformacijo in protestantizem.

8. Sklep

Ta članek ne želi podrobno popisati vsega ekumenskega delovanja ekumenskega teologa, ekleziologa in beograjskega nadškofa Franca Perka, saj ga predstavlja le v luči ekumenskega zbornika, kljub temu pa je lahko dobro izhodišče za nadaljnje raziskovanje njegovega ekumenskega delovanja. Kljub vsemu v članku lahko zaslu-timo, da se je Perko kot profesor ekumenske teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani, predvsem pa kot beograjski katoliški nadškof zaradi vojnih razmer na področju nekdanje Jugoslavije srečeval pri nekaterih kristjanih tudi z usihanjem ekumenizma ali celo krizo. Toda sam je ostal vedno zvest Kristusovi molitvi, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21), in predvsem svojemu Učitelju in Prijatelju Kristusu, ki mu zato tudi ob papeškem imenovanju za beograjskega nadškofa ni mogel reči »ne«. Za škofovsko geslo si je izbral besede apostola Pavla Združeni v Duhu (*Uniti in Spiritu*). Odsev tega gesla je bil tudi njegov škofovski grb: tri reke, ki se stekajo v eno, zlivajo se v trikotnik, ki pomeni troedinega Boga. Sklepamo lahko, da je bila Perkova pastirska služba v Beogradu vrhunec njegovega ekumenskega delovanja.

Kratice

- KB** – *Kraljestvo božje*. 1962–1968 [izhajal enkrat na leto]. Ekumenski zbornik.
- E** – *V edinosti*. 1970–2010 [izhajal enkrat na leto]. Ekumenski zbornik.
- D** – *Družina*. 1963–1965; 1987. Izbrani članki.

Rafko Valenčič

Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008)

I.

Leto 1957 – Perko je pravkar prišel iz zapora, v katerem je preživel skoraj tri leta (od 21. 1. 1955 do 26. 12.1957). Zakaj zapor? Zaradi nedolžnih šal, ki jih je pripovedoval vojaški družini. Nič posebnega za tiste čase, ko so tudi kamni imeli ušesa, kaj šele telefoni. Tudi če česa nisi ne mislil ne rekel, so ti naprtli sovraštvo do države. Naborniki smo to vedeli in že pred vpoklicem naredili »obrambni načrt«.

Iz semenišča smo zrl Perko suho in utrujeno postavo, si predstavljali zaporniške dneve in zasliševanja. Nič posebnega za tisti čas. Prišel je – iz zapora v negotovost slovenske družbe in Cerkve, ki je takrat preživljala težko obdobje. Novomajsne medene mesece, posvečen je bil 29. 6. 1953, je moral preživljati v zaporu, ne brez posledic, ki jih je zaupal škofu msgr. Antonu Vovku (1900–1963), mučenec mučencu. Poslal ga je na Brezje, k Materi in Tolažnici. Moči so se okrepile, dela v obširni župniji Šenčur pri Kranju je bilo na pretek, župnik Vavpotič pa odličen pastoralist in očetovski prijatelj.

Vstopil je v Ciril-Metodijsko društvo slovenskih duhovnikov (CMD), podobno kot nekateri drugi, z namenom, da bi duhovniki lahko opravljali svoje poslanstvo in ostali zvesti Cerkvi, Rimu in narodu. Načrt oblasti je bil domišljen: odtrgati škofo in duhovščino od Rima, potem bo lažje manipulirati z narodom, globoko prežetim z versko vzgojo in kulturo, preizkušenim v vojni moriji in povojni strahovladi.

Perko se je lotil študija. Prof. Franc Grivec (1878–1963) ga je navdušil za slovenska blagovestnika sv. Cirila in Metoda, njuno izročilo ter teologijo vzhodnih krščanskih Cerkva. Na dan promocije 26. junija 1963 je umrl njegov mentor Franc Grivec.

Po njegovi smrti se je prof. Anton Strle (1915–2003) pri nadškofu dr. Jožefu Pogačniku (1902–1977) zavzel, da je bil Perko kljub članstvu v CMD izbran za profesorja ekleziologije in vzhodne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Alternativa je bil dr. Stanko Perčič (1917–2004), takrat župnik pri sv. Jakobu v Ljubljani.

Še kot študent Teološke fakultete je Perko v pomanjkanju teoloških in filozofskih priročnikov in druge literature pripravil »domača« skripta iz filozofije. Prof. Janez Janžekovič (1901–1988) je pri predavanjih omenil: »Skripta ste napisali vi, jaz pa sem jih pregledal.« Prof. Anton Trstenjak (1906–1996) je pri predavanjih omenil, da ga je hotel imeti za naslednika na katedri za filozofijo, podobno tudi Vekoslava Grmiča (1923–2005), vendar – čeprav psiholog in pedagog – ni uspel ne pri enem ne pri drugem.

II.

Osební interesi in študijske potrebe na fakulteti so leta 1966 Perka pripeljale v Rim, na Vzhodni inštitut in v zavod (kolegij) Rusicum. Zavod je takrat vodil Slovenec p. Anton Koren, jezuit. Inštitut in zavod sta bila svet v malem: stičišče Vzhoda in Zahoda, raznih narodnosti in veroizpovedi, osebnih in znanstvenih profilov. Doma, v Skaručni, kjer je bil nastavljen kot duhovni pomočnik, je prodal kravo, kot je sam povedal, da je imel nekaj denarja za začetek bivanja in študija v tujini. O štipendijah, ki bi šle v roke študentov, takrat ni bilo govora. Zanje so navadno prosili in jih tudi dobili rektorji rimskih zavodov za njihovo vzdrževanje.

V Sloveniku (ustanovljen je bil leta 1960) zanj ni bilo prostora, da ne bi dobrotniki iz Amerike in od drugod očitali, da zavod podpira »ta rdeče«. Še manj je bilo možnosti, da bi dobil prostor v hrvaškem zavodu sv. Hieronima v Rimu, kjer so se sklicevali na zapis ustanovitelja, da je zavod namenjen samo kandidatom, ki prihajajo »iz domovine sv. Hieronima«. Tudi druge podobne Jezernikove prošnje so naletele na podoben odgovor.

V Rimu smo si bili Slovenci, Rimljani in prišleki iz domovine, drug drugemu bližu. Tudi domače razmere so dopuščale, da so nekateri lahko odšli na redni, drugi pa na specialistični študij.

Temu je šlo na roko še nekaj drugih dejstev. Zraven cerkve S. Maria Maggiore, le streljaj od Rusicuma in Vzhodnega inštituta je stanoval prof. Janez Vodopivec (1917–1993), ekleziolog in ekumenist, tudi dekan Teološke fakultete Papeške univerze Propraganda fide. Na Vzhodnem inštitutu je tedaj študiral goriški duhovnik Jože Aleksej Markuža (1939), odličen poznavalec Vzhoda, na Gregoriani pa je kot eksternist študiral Ivan Rebernik, bibliotekar in profesor na rimskih inštitutih za bibliotekarstvo, pozneje v diplomatski službi. Tudi sam sem študiral le nekaj lučarjev od cerkve S. Maria Maggiore na Akademiji Afonziani.

Leta 1965 se je oblikovala prva skupina podiplomskih študentov v Sloveniku: iz domovine smo prišli France Rozman, Štefan Steiner in podpisani, iz zamejstva Jože Markuža in Ivan Rebernik. Prvo leto smo stanovali na Via della Consolata, nato – že v večjem številu – na Via Aurelia, šele pozneje smo se naselili v sedanjem zavodu na Via Appia Nuova. To nas ni motilo, da se ne bi občasno dobivali na prijateljskih pogovorih ali na izletih po izpitih v zimsko pokrajino Terminile. F. Perko se je, kakor se spominja J. A. Markuža, tedaj močno zanimal za etruščanske sledi v srednji Italiji. Tja sta pogosto odhajala na ogleda.

III.

Čas koncila (1962–1965) in po njem je globoko zaznamoval osebe in ustanove, tudi Cerkev na Slovenskem, ki je bila v času po vojni potisnjena v izolacijo. Poleg dogmatičnih stališč glede razumevanja Cerkve kot »Božjega ljudstva«, »občestva verujočih« in »vesoljnega zakramenta odrešenja« (prim. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, 1964) je koncil opredelil Cerkev v njenem odnosu do sveta (prim. *Pasto-*

ralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu, 1965), do ekumenskih prizadevanj in dialoga s svetom. Ta in druga vprašanja so bila pogosto tema naših srečanj in pogovorov. Perko je že predaval v Ljubljani, podobno tudi Štefan Steiner (1926–1981), oba sta občasno prihajala v Rim in opravila specialistični študij z magisterijem.

Na Teološki fakulteti je bilo dela v izobilju. Študijske programe je bilo treba prenoviti po koncilskih smernicah *Odloka o duhovniški vzgoji (Optatam totius, 1965)* ter pokoncilskega dokumenta *Normae quaedam* (1969). Perku in meni je bila zaupana naloga priprave novega *Statuta* in *Pravilnika* Teološke fakultete. Statut sva napisala v latinščini in se zabavala s »kuhinjsko latinščino«. Vsi predmeti so bili potrebni prilagoditve (*aggiornamenta*), ki ni prišla le od zgoraj, marveč tudi s strani predavateljev in študentov, ki so tudi zaradi družbenih sprememb nekoliko svobodneje zadihali.

Nekateri profesorji, med njimi tudi Perko, so se močno angažirali v družbenem dogajanju. Misli in soočenja so se prenesla tudi v cerkvene in svetne medije. Skoraj nismo mogli iti mimo tega, da ne bi v pogovoru in objavah – v reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, *Znamenju*, *Družini* in drugje – sprožili take pogovore. Perkova modra in pogumna beseda je vedno našla svoje mesto: brez poučevanja in prepričevanja, pač pa z ekleziološkimi argumenti ter jasno in preprosto. Njegova razmišljanja, povzeta po vzhodnem in zahodnem izročilu, so kdaj sprožila živo debato. O mnogih vprašanjih je imel zelo osebne misli, npr. o vicah, o zveličanih in pogubljenih, o papeški službi, o imenovanju škofov, slovenskih razmerah ipd., zato smo radi prisluhnili njegovi originalni razlagi, v kateri se je pogosto skliceval na vzhodno teologijo.

V domovini so se zadeve le premaknile v iskanju novih poti teološke misli in prakse, prišla je otoplitev: prizadevanja za slovensko sinodo, novo podobo Cerkve (škofije, župnije, občestev), dialog Cerkve z marksizmom. Na videz je bilo v družbi več odprtosti, vendar nisi mogel predvidevati, od kod bodo priletela nasprotovanja. Ko je leta 1978 izšel 6. zvezek *Pastoralne prenove*, pri katerem so poleg Perka sodelovali Štefan Šteiner, Franc Rode in Anton Stres, brošura ni dobila oprostitev od davkov. Glede številnih cerkvenih, pastoralnih in družbenih vprašanj se je nadškof A. Šuštar (nadškof 1980–1997) močno zanesel na Perkovo mnenje in predloge. To se je pokazalo zlasti v Teološkem svetu, ki ga je A. Šuštar vsak mesec skliceval na posvetovanje o aktualnih dogajanjih v Cerkvi in družbi.

Perko je bil zelo razgledan na mnogih področjih svetne in teološke znanosti. Večkrat je moral zaradi pomanjkanja ustreznih predavateljev poleg svojih predmetov suplirati še filozofske predmete ter cerkveno zgodovino. Zgodilo se je, da je ob velikem številu študentov ves dan s prižgano pipo poslušal znanje in neznanje slušateljev. Ko je študent povedal kako novo versko resnico ali zgodovinsko letnico, se je prijazno nasmehnil, ko pa kdo ni znal navesti ne samo letnice, marveč tudi stoletja ali tisočletja vzhodnega razkola, ga je »odpustil v miru«.

IV.

Perkova enciklopedična razgledanost – ne samo na strokovni ravni – je segala še na številna druga področja. Svojega znanja ni razkazoval, pač pa nas je z njim pre-

senečal. Zanimali so ga mali ljudje, s katerimi se je rad družil, njihove vsakdanje skrbi ali usode. Z vsakim se je znal pogovoriti, ga poslušati, pa tudi povedati jasno besedo, kaj mu je storiti: prijateljem, sosedom v Mali Loki – Kopačevim, Grčarjevim, Pirnatovim – in seveda sestram redovnicam sv. Križa, ki so z veseljem in hvaležnostjo sprejemale njegovo navzočnost in duhovno bližino. Rekel je: »S sestrami se odlično razumem, ker se ne vtikam v samostanske zadeve!« Tudi politikom, slovenskim in srbskim, je znal odkrito in pogumno povedati resnico, veljavno za njihovo osebno življenje, prav tako za prihodnost naroda. Ni se bal odzivov. Celo želel je, da bi ga smrt – kakršna koli že, tudi v času bivanja med vojno v Beogradu – odredila zemeljske stvarnosti. Ljubil je družbo, duhovniško še posebej. Ko smo se kolegi s Teološke fakultete in drugih osrednjih cerkvenih ustanov (npr. škofije, Družine) občasno zbirali na klepet zdaj pri enem drugič pri drugem, najpogosteje pa pri sv. Petru, je rad prihajal. Poleg »konkretnih stvari« za pomiritev lačnega želodca ali pogasitve žeje je vedno prinašal tudi svežino duha in zagotavljal umiritev razgretih novic; znal pa se je tudi umakniti tedaj, ko njegovo zdravstveno počutje ni bilo najboljše. Ob takih srečanjih je rad nazdravil zdaj enemu zdaj drugemu navzočemu slavljencu; za vsakega in ob vsakem času je našel prave besede. Taka prijateljska srečanja, daleč od vsakega programskega srečanja, so prinašala ne samo sprostitev, utrjevanje človeškega in duhovniškega bratstva, marveč so bila tudi spodbuda za osebno delo ali prepoznavanje nalog, ki so klicale po uresničitvi. Perko je imel v naši družini posebno vlogo: bil je iskrih in moder, vedno dobrohoten in plemenit – podoba dobrega in usmiljenega Očeta. Kot tak je ostal v spominu mnogih, tudi drugače mislečih. Znal je ironizirati svoje bivanje, da bi lažje povedal resnico svojemu sogovorniku. Z nasmehom in neposrednostjo je rekel, da se v njem pretaka tudi romska kri. Ob imenovanju za škofa (1986) pa je prepričljivo izjavil, da prijatelju Jezusu ni mogel odreči pokorščine ob imenovanju, ki so mu ga sicer drugi naložili. In še: da je imenovan kljub članstvu v Ciril-Methodijskemu društvu prav zato, da bi delal pokoro za svoja dejanja.

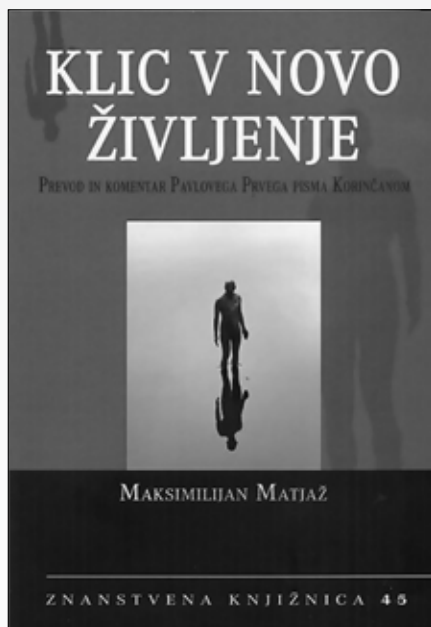
Ljubil je tudi naravo, sredi katere je več desetletij živel, v katero je rad zahajal na sprehod, pa tudi z namenom, da bo srečal kmeta ali delavca, otroka in mamo, soseda ali slučajnega popotnika ter se z njimi pogovoril o vsakdanjih stvareh. Doma in v zaporu je skrbel za živino; vedel je, kako je treba z njo ravnati; v gorenjske in dolenske gozdove in na poljane ob Kamniški Bistrici je zahajal nabirat mavrohe in druge vrste gob, plodove zemlje in zdravilne rože; poznal je vrste domačih jabolk, domača mu je bila žganjekuha, enološka vprašanja ipd. Njegovega »Perkovca« se mnogi še vedno radi spominjajo.

V.

Odšel je, ni ga več med nami. Ali pač! Oči je zatisnil 28. februarja 2008 v duhovniškem domu Mane nobiscum v Ljubljani. Dan pred smrtjo sem ga obiskal: miren in spokojen obraz, dobrodušen nasmeh otroku, s katerim so starši prišli v slovo. Spomin nanj me navdaja s prepričanjem, da smo imeli človeka, ki je bil obdarjen z

človeškimi vrlinami, ki jih je kot talente živel in pomnožil ter jih delil z drugimi. Bil je rojen voditelj in prijatelj, njegov obraz in pogled v marsičem spominja na blagega in prodornega slovanskega papeža Karola Wojtiła. Sedaj se lahko pogovarjata brez pridržkov, v večnosti – pri Bogu jima je vse jasno.

Dobri prijatelj France, s sv. Hieronim smemo ponavljati: »Ne žalujmo, da Te ni več med nami; veselimo se, da smo Te imeli!«



Maksimilijan Matjaž
**Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega
prvega pisma Korinčanom**

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

Druge razprave

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1037–1049

UDK/UDC: 271.2-18

Besedilo prejeto/Received:10/2018; Sprejeto/Accepted: 10/2018

*Ján Zozulák and Michal Valčo***Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications¹**

Abstract: This article analyzes both the historical roots and anthropological/ethical implications of the Byzantine, Eastern Orthodox interpretations of the *imago Dei*. Byzantine anthropology is contrasted with other anthropological approaches and emphasis is laid on the notion that, by integrating all cognitive concepts of the main currents in Greek philosophy, Orthodox theology in Byzantium rejected autonomous anthropology. Byzantine thinkers give the human being great value because he is the crown of creation, initiated into the mysteries of the invisible creation and the king of the visible creation – due to his being created in God's image. It is, however, not only the common origin that unites people into one family, but also the purpose of their existence which is the activation of their potential to achieve God's likeness with the help of God's grace. This means that the goal of the human being is to rise from plain biological existence into a fellowship of people in harmony with the whole creation. The participation of humans in the condition of a transcendent Fall is considered in conjunction with the danger of Gnosticism with which the Byzantine fathers had to come to terms with.

Key words: Byzantine philosophy, person, anthropology, Eastern church fathers, God's image

Povzetek: **Bizantinska filozofija osebe in njene teološke implikacije**

Članek analizira zgodovinske korenine in antropološko-etične implikacije bizantinskih, pravoslavnih interpretacij človeka kot božje podobe (*imago Dei*). Bizantinska antropologija je primerjana z drugimi antropološkimi pristopi, pri čemer je poudarjena predstava, da je bizantinska pravoslavna teologija, potem ko je vse spoznavne (kognitivne) pojme prevzela iz glavnih tokov grške filozofije, zavračala avtonomno antropologijo. Bizantinski misleci človeškemu bitju pripisujejo veliko vrednost, saj je – ker je ustvarjen po božji podobi – krona stvarstva, vstopa v skrivnosti nevidnega stvarstva in je kralj vidnega stvarstva. Božja podoba ni zgolj skupni izvor, ki vse ljudi združuje v eno družino, temveč tudi njihov bivanjski smoter, ki je prebuditev njihove možnosti, da s pomočjo božje milosti dosežejo bogupodobnost. To pomeni, da je cilj človeškega bitja dvigniti se iz golega biološkega

¹ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116.

bivanja v občestvo s človeštvom, ki je v harmoniji z vsem stvarstvom. Udeležnost ljudi v stanju transcendentnega Padca je razumljena v povezavi z nevarnostjo gnosticizma, s katerim so se spopadali bizantinski cerkveni očetje.

Ključne besede: bizantinska filozofija, oseba, antropologija, vzhodni cerkveni očetje, božja podoba

1. Introduction

Byzantine anthropology is based on drawing closer to the human being in all dimensions of his being. The problem while studying this topic is the relationship of the human being to God on the one hand and to the world on the other hand. People have been addressing these relationships in ancient Greece, in the Byzantine Empire, in the medieval West, and continue to do so also today. Those who believe in God accept the natural life of the human being as God's gift. For those who do not believe in God but view the human being as the creation of nature with abilities and laws that are inherent in nature, the life of the human being is enclosed in nature which is subject to certain dynamics of development. The Byzantine understanding of anthropology assumes dynamics that gives the human being the possibility to grow. It is this dynamics that leads the human being to his final goal. Otherwise it is not possible to explain how the human being knows about the good and desires it. These deep desires for good suggest that the human being has had an intuition about some kind of greatness that is awaiting him from of old.

The ancient Greeks, especially Socrates, said that they are memories from some other world from which the human being has fallen. Humans can generally accept the thesis that they remember the state in paradise; however, this nostalgia does not quite correspond to reality since there is not only a primal, but also an eschatological (final) nostalgia of the human being. From the perspective of Byzantine anthropology, this nostalgia exists because it is something that has been given by God in the beginning of creation of the human being in God's image, but at the same time it is something dynamic and meant for fulfilling God's image, i.e. for the human being to become like God in the process of *theosis*.

While studying anthropological topics the question emerges: How does the human being understand God and what does he expect from Him? When the human being understands God within the bounds of his limits, he creates Him (God) according to his ideas. However, there is the risk that God created in this manner will not meet the expectations of the human being and he will reject and repudiate such a God at the end. Then he will naturally cling to the created world and seek his own origin and goal in it. Subsequently, he will adapt the teaching about himself, i.e. anthropology, to this endeavor. Thus he can arrive at a belief that the human being is a part of this world, he originated from it and will return back to it. However, if the human being understands God as his Creator, his understanding of anthropology changes.

2. Byzantine anthropology in contrast to other approaches

In cosmological terms anthropology assesses the human being either based on the criterion that the human being is the measure of all or based on the criterion that God is the measure of all. For Byzantine thinking both of these views of the human being are too closed and limited because Byzantine anthropology implies a relationship of the human being to God and of the human being to the human being. In this perspective Byzantine philosophical thinking also analyzes the goal of the life of the human being.

The cosmological understanding of the human being stands in contrast to the reality of the Christian revelation through God's Son who became a human being. The incarnate Jesus Christ is true God and true human being, i.e. both God and a human being are in one person, which then necessarily implies that God-man Christ is the measure of all. Based on this criterion both the statement that God is the measure of all and the statement that the human being is the measure of all are partially true. This means that the Byzantine view of the human being entails such anthropology that does not bind or judge the human being only as part of this world and its history or as someone dependent on an abstract god. Byzantine anthropology emphasizes that the human being is temporary in this world; hence it leads him to be rid of every clinging to perishable things. At the same time, it encourages him to experience God's truth eschatologically and to desire to live for eternity already now. In this view it is not the beginning, but the end determined for the human being by God that clarifies the goal of the life of the human being. It is not only a historical perspective, but especially an eschatological one, as Byzantine philosophers claim. The final point, Omega, at which we will arrive sheds light upon our original beginning, the point alpha, which is shown in the words of the Holy Scripture. Here Christ is the Alpha and Omega, the beginning and the end (Rev 1,8; 22,13). And so Christians while turning their faces to the future are progressive people in the first place and in this sense future people as well. They do not focus on the past, even though we cannot speak of the human being without the past, without the beginning of the creation of the world by God's Son and the creation of the human being in God's image. The past is illuminated by that which awaits the human being, the promised eschatological greatness, and this explains how the human being thinks and desires a better life, a fulfilled life. They are not only memories from the past, but the experience and perspective, the desires and the promises given by the Creator for the future.

Christian life is based on an open type of anthropology, open especially in relation to the goal of the human being since the human being is an open being.² He has been created as a specific being with specific elements so that he can live, so that he can live even enclosed in his nature, autonomously because God gave the human being freedom and independence. In fact, the human being, if he

² Here we agree with Charles Taylor's emphasis on the porosity of the human being (1999; 2007). All Bible references are from: Bible 1999.

wants, can freely reject even the relationship with God. The human being exists ontologically because God created him and because he does not withdraw His Creator's will, decision, energy that sustains beings, the human being, and the whole creation. God does not regret his gifts (Rom 11,29). He has given the human being life and will not take it back. God did not create the world or the human being just to exist, but to live according to Christ's words, »I came that they may have life, and have it abundantly« (Jn 10,10), i.e. so that people live in fullness or as apostle Paul says it, »so that you may be filled with all the fullness of God« (Eph 3,19). This means that God created the human being not just to exist and to scrape along. Only biological existence is not sufficient for the human being. He also needs to live spiritually in unity with the Triune God.

Spiritual life is communion with God, perfect growth and development, »continual progress« (Hierotheos 1998, 258), life and work of the human being as a God-like being. In Christian terms the same value is ascribed to both the soul and the body because the human being is neither just the soul nor just the body. Idealists (Plato) only value the spiritual – the soul and they scorn the body, while materialists only value the body. According to Byzantine intellectuals the human being is the personal unity of the soul and body in Christ's image who is both God and a human being. Christian faith and life according to the Gospel are based on two commandments: Love God and love your neighbor. This is the measure of a true life that offers great opportunities to act, develop, and to come to a fellowship with God and other people. With love the human being overcomes everything, but he may not shut himself into his own egoism that »is dangerous and destructive for man, for it separates him from community which is why he then cannot live in love because genuine life is a community in love«. (Gievtits 1991a, 118)

Byzantine authors have elevated the human person and his value to a higher level than the one understood by ancient Greek philosophy and therefore they did not look at any differences between people. The first one to lift the dignity of the human being to this level was John Chrysostom in the fifth century. P. Chrestos has expressed this as follows: »The kind of value that John ascribed to the human person cannot be encountered in previous years of the empire; he therefore showed a touching sympathy for the afflicted.« (1989, 239)

According to Byzantine thinkers every human being has the same value regardless of race, profession, gender, age, and social status because every human being has the same nature and is understood as a human being even though there is a great number of persons. According to Byzantine authors for whom God's revelation is the basis, the human being is a person and lives and lives like a person. A person is much more than an object or a subject as it is usually referred to in the philosophical language in both ancient and modern philosophy so N. Matsoukas points out that Orthodox theology in Byzantium, »though integrating all cognitive concepts of the main currents in Greek philosophy, rejects autonomous anthropology« (1999, 501). Every human being belongs to a community of people, but at the same time maintains his relationship with God who is his Creator. The human being depends on this relationship. He is a living personal being in

fellowship with other persons and only in this fellowship with other persons does he live and develop, exist and function properly. Perfect fellowship of a person with other persons is called love and it is the only fellowship that transforms the human being not only as a being, but also as a personal life, as a person, as God's human being.

God is a person, and the human being created in His images is also a person. There is a certain analogy between the human being created by God and his Creator, the Triune God. In the human being, similarly also in God, there is a distinction between the essence (οὐσία) and *hypostasis* (ὑπόστασις) (or the person) because as in the Holy Trinity there is only one essence and three hypostases (persons), so in the human being there is only one nature, but in a number of created human persons. The unity of the human nature and human persons is the basis of Byzantine anthropology. (Gregory of Nyssa 1972a, 30.46) Its basic principle is based on the fact that the human being created in God's image and called to carry out God's likeness is the true and authentic human being and he lives a true and authentic life only if he becomes one with his original, God, of his own free will.

3. Microcosm

Byzantine thinkers give the human being great value because he is the crown of creation, initiated into the mysteries of the invisible creation and the king of the visible creation. The human being is not great before God, but he is not small before the world either. He is great in the small (εν μικρῷ μέγαν). (Gregory the Theologian 1972a, 164) The human being is the summary (ἀνακεφαλαίωσις) of creation and in relation to this some Byzantine authors do not hesitate to borrow and use the stoic expression microcosm (μικρόκοσμος)³ for him which loses any trace of pantheistic understanding in their thinking (1972b, 224). »The human being is a microcosm in the sense that he constitutes a boundary that unites the sensually perceptible and the spiritual categories of being, helping their reunification after the fall.« (Chrestos 1991, 14) But he is more than all of this, he is a creation that has the strength to extend his hypostasis beyond the categories of place and time, beyond the beginning and the end so that he arrives at God's throne.

Byzantine thinkers had no problem to admire the ancient Greeks who called the human being a microcosm with which they are saying that the human being includes the whole world in himself. In regard to this Gregory of Nyssa says the following:

»But let us remember God's word again: »Let us make humankind in our image, according to our likeness.« How small and unworthy a conception of the genius of man some wise men outside of Christianity had come to

³ The expression small world (μικρός κόσμος) or microcosm (μικρόκοσμος) is an expression of the stoics who wanted to emphasize that the human being has all elements of the world in a small extent.

hold when they hyperbolized man, as they surmised, by comparing him to this world. For they say that man is a micro-cosmos (*μικρόν εἶναι κόσμον*) because he consists of the same elements as the world.« (1972c, 112)

Byzantine authors complement the stoic expression microcosm with the thought that the real greatness of the human being does not lie in his being the highest biological being, rational being, but in the fact that he is a »deified being« (1972a, 164), that he is a created being, »who has received the command to become god« (1972b, 210).⁴

The greatness of the human being is not only in the fact that he is a microcosm, but in the fact that he is called to become the »mysterious Church« as Maximus the Confessor puts it: »Man is the mysterious Church who, with his body as with a temple, beautifies the practical ability of the soul by virtuous asceticism of the commands in accordance with ethical philosophy.« (1865, 672B) In a different place he says: »The Church is a spiritual man and the man is a mysterious Church.« (684A) The human being is called to become a big and new world in the small and old one. Symeon the New Theologian expresses it this way: »Each one of us was created by God as a second cosmos, great in this small and visible cosmos, according to the witness of a certain theologian.« (1865, 410) Symeon was referring here to Gregory the Theologian. Gregory of Nyssa asks the following question: »What does man's greatness consist in?« (1972c, 114) And he gives the following answer: »It does not consist in his likeness with the created world but in the fact that he was created in the image of the Creator of nature.« (114)

4. Spirit, Soul, Body

The functioning under boundary conditions between the material and spiritual world clearly testifies of the value of the human being. The contribution of two heterogeneous components ended with the creation of synthesis with remarkable perfection and harmony. These components in the human being are the soul and the body. Influenced by the thinking of Aristoteles and the stoics some authors, distinguish between three integral components – body, soul, mind or spirit or they keep to the thinking of apostle Paul and his one-sided interpretation (1 Cor 15,44). In contrast with this interpretation Byzantine authors do not regard the mind (*νοῦς*) as a separate component, but sometimes they identify it with the soul. On other occasions they consider it the highest part of the soul. We can say that the mind represents a forming power of the human being that makes him into a human being (Meyendorff 1983, 142), even though it is part of the soul, thus at the end there are two components and two terms – soul and mind that can be used interchangeably (Chrestos 1991, 15).

⁴ Saint Basil the Great is the original author of this sentence.

Harmony was finished by creating the body in a shell appropriate and adjusted for the mind and by placing the mind as the ruler of the body. The body (σάρξ) is the precious good and God's Son became a human being »so that he would honor the body, that is, this perishable body« (Gregory of Palamas 1972, 448). In this synthetic (united into a whole) wholeness the functioning of the soul is extended to the body in such a way as to lead all its parts to unity and fellowship. And not only does the strength of the soul go into the body, but also the passion of the body into the soul. (Basil the Great 1972b, 176; Gregory the Theologian 1972a, 50–52) The body receives life from the soul, but the soul also receives passion from the body. The preconditions for such an interpretation that look Aristotelian at first sight were created gradually and in the fourth century they formed the common basis of Byzantine anthropology. Nemesius of Emesa describes them with impressive completeness in his work *On the Nature of Man*. (1863) Cappadocian theologians have modified these preconditions and adapted them to Christian thinking.

This phenomenon, i.e. that two different things, the soul and body, are harmonically interconnected in such a way, is naturally one of the miracles of creation. However, it needs to be taken into account that both of these integral components have been created and thus in terms of causality they belong to the same category of being. There is also another connection, a different and much more important one, which does not unite two created things, but a created one with an uncreated one, the creation with the Creator. Based on his distinctive dialectic thinking Gregory of Nyssa distinguishes between two pairs of being in which one component – the spirit is the common part. On the uncreated side is God and the spirit and on the created side is the soul and matter. (1972d, 194) Basically there are three, not for components, from which one is common for both sides and it is also connected with both God and the matter. Gregory of Nyssa explains it as follows:

»The nature of beings is divided into two parts: the first one perceptible by the senses and material, the other one invisible and immaterial. Perceptible by the senses is everything that is understandable by the senses, while invisible is everything that goes beyond sensory perception. Invisible is infinite and unlimited, while the other one is certainly included in some limits. Every matter is expressed in terms of quantity and quality, volume and form, surface and shape, and everything we understand, therefore, it becomes a milestone for its understanding so that one who studies matter does not imagine anything else in his fantasy. On the other hand, invisible and immaterial, since it is free from these limits, exceeds them and ends nowhere. But the invisible nature is also divided into two parts: the first one is uncreated and creating beings, it is still the one that is, and still is the same, higher than any addition, and not accepting the lack of good; the second one is the one that came into being by creation, it is still observing the first cause of beings, it is still maintained in good by participation in the highest and in a certain way it is constantly being developed, while by growing in good it changes to better one.

Thus, no end can be observed in it, nor its growth in good can be described by any limits, but good is still and continually present, however great and perfect it would seem to be, the beginning of the higher and the greater.« (194)

It is hard to accept this third component, the soul, into the theological concept that is based on a strict distinction between the uncreated and the created, but it becomes easy when the differentiation between essence and energy in God plays a deciding role in this concept. This means that what Gregory of Nyssa calls the spirit here is not the Holy Spirit, but God's uncreated energy that moves between God and the human being and transfers Divinity from God to the human being and in a certain way humanity from the human being to God. (Chrestos 1991, 17) If we continue in the thinking of Cappadocian theologians it is important to say that apart from the body the human being also has a mind and thus he unites the rational and irrational part of creation in himself. At the same time, he also has a spirit and thus he also unites the whole creation with the Creator.

This whole process of various mixing of components is closely connected with the goal for which rational beings have been created. This goal is their becoming perfect to such a degree that they duly glorify God and participate in His blessings. The purpose of connecting the invisible soul with the body is for the soul to win over the earthly body, however, not in such a way that it ruins the body, but for it to pull the body to itself through gradual progress till it spiritualizes it, which Gregory of Nazianzus (the Theologian) expresses as follows:

»The soul comes from God and is of God, it is a participant of heavenly courtesy and it is rushing to submit to it, even though it was united with a lower body. The causes for which this unification took place are known only to God who united them, and the one who received wisdom from God and understands these mysteries. Depending on what I and those around me know, it happened for two reasons. On the one hand, to inherit heavenly glory by striving and struggling (Eph 4,12) against earthly things, when it will be tested by earthly things like gold by fire, and when it gains virtues as a reward and not only as God's gift that it hopes for. And this was an example of the extreme goodness that he did so that the good depended also on us and that it was not only sown in the nature, but that it could also be fostered by the intentions and the opposite favor of the free will. On the other hand, so that it could also carry the lower (the body) and place it in heaven, when it gradually releases it from its earthly matter. So that the soul became for the body the same thing that God is for the soul, when it will bring up its servant matter, and will unite with God the body which is the same servant than the soul is.« (1972a, 94–96)

In such a case the whole human being will be able to achieve God's glory and reach his goal. This success cannot be accomplished in any other way than through kinship that must exist between the human being and God. This kinship is

imaginary as is clear from the reality of God's image. God's image is that which the human being has in himself and every effort to find an exact definition of that where the image is hidden will be in vain. In addition to this imaginary kinship according to God's image there is also organic kinship. The effort of both the Cappadocian theologians and also of other thinkers who follow their example to emphasize the existence of a close relation of the human being with God can be explained with their conviction that only this close relation offers the possibility of fellowship of the human being with God.

The ancient statement »similar by means of the similar« (διὰ του ομοίου το ὁμοιον) is the main indicator in their effort to define their anthropology correctly. (Basil the Great 1972c, 348) When Saint Basil the Great explains Psalm 48,13-14 which states that God has given the human being reason and free will and that He has given him the same honor as to the angels, but the human being has rejected his high calling and joined the unwise animals when he has become the slave of his passions, he says,

»Which of the creatures on earth were made in the image of the Creator? (Gen 1,27) To whom was the primacy and power given to rule over everything on the land, in the sea, and above the birds in the sky? (Gen 1,28) He is a little smaller than the angels (Ps 8,6) because he is united with the body from the earth. So he formed a man from the ground. (Gen 2,7) But all men have the ability to think and understand their Creator, because he breathed into his face, so he put a part of his blessedness (grace) into man so that similar knew similar. But although he had such a great honor, because he was created in the image of the Creator, he was more valuable than the sky, or the sun, or all the stars (What is called the image of the supreme God in the sky? What image of the Creator does the sun have? Or moon? Or all the other stars? They are soulless and material; they have only lucid bodies without minds, without free movements, or freedom of free will, but they are subjected to a necessity that threatens them, according to which they turn around in the same way); though man has more value than this, he did not understand it, but when he ceased to follow God and resemble the Creator, he became a slave to the passion of the body, ended up an animal and resembled one (Ps 48,13).« (346–348)

The two components through which the original is in the human being and really works in him and that create the human being are clearly emphasized by Gregory of Nyssa:

»Just as the eye participates in the light by virtue of a natural radiance existing in it, when it [the eye] by innate capacity attracts that which is akin to it, it was also necessary that the element akin to the divine would mix up with human nature so that through this proper element it could have desire towards that which is akin to it.« (1972e, 404-405)

Further Gregory of Nyssa explains that the eye is able to come in contact with light because it has the ability in itself to receive light. In the same way the fact that the human being can come in contact with God is ensured through his kinship with Him which is set into human nature in such a way that the desire for the intimate, for God, is formed via the suitable component. »Thus, then, it was needful for man, born for the enjoyment of Divine good, to have something in his nature akin to that in which he is to participate. For this end he has been furnished with life, with thought, with skill, and with all the excellences that we attribute to God, in order that by each of them he might have his desire set upon that which is not strange to him.« (406) He concludes saying: »In truth this has been shown in the comprehensive utterance of one expression, in the description of the cosmogony, where it is said that man was made ›in the image of God‹.« (406) This text clearly shows the theological structure of the human being on the one hand (»For this end he has been furnished with life, with thought, with skill, and with all the excellences that we attribute to God«) and the desire caused inside of the human being by the original (»in order that by each of them he might have his desire set upon that which is not strange to him«).

The human being consists of the soul and the body, he stands on the boundary of creation, and includes in himself both matter and the spirit because Christ through whom and in whom he has been created is the incomprehensible, hypostatic, inseparable and at the same time unmixable unity of the uncreated Divinity and the created nature. In this regard Anastasius Sinaita says: »For his divinity acted in a divine-human way /... / so also his soul, existing in accordance with the image and likeness of the invisible Logos-God, acts /... / as spirit and matter, that is, body and soul together, following the divine-human example of Christ.« (1865, 1148D-1149A) Along the same vein John Damascene points out: »Body and spirit were created concurrently and not one before the other as follows from the unwise teaching of Origen.« (1865, 921A)

5. Conclusion

The whole humanity comes from a human pair created by God. This means that all people regardless of race, color, tongue or education have been gifted with having a Divine origin (Giannoulatos 2004, 79). God is not only the Creator, but also the Father of all people, which is repeatedly emphasized in the New Testament. Related to this is the conviction that all people without exception are His children and thus brothers. The common origin of all people was also emphasized by Apostle Paul when he said in Athens: »The God who made the world and everything in it. /... / From one ancestor he made all nations.« (Acts 17,24-26) And thus the whole humanity is one great and inseparable unity the center of which is the Triune God, »one God and Father of all, who is above all and through all and in all« (Eph 4,6).

It is not only the common origin that unites people into one family, but also their goal which is the activation of their potential to achieve God's likeness with

the help of God's grace. This means that the goal of the human being is to rise from plain biological existence into a fellowship of people in harmony with the whole creation. (Giannoulatos 2004, 80) On the outside it seems that the human being is only a biological existence similarly to other living creatures – the animals. Naturally, he is a created being, »a being who dwells on earth but then moves into another world and, according to the final mystery, becomes god« (Gregory the Theologian 1972a, 324A). He is the only creation that differs from the whole creation; the only being that can become god.

In addition to a common origin and a common goal there is also another basic sign of the homogeneity of humanity: the participation of people in the same transgression that resulted in the fall into sin. Instead of going to the Triune God and partaking in His love in order to achieve the goal of his existence – deification, the human being asserted his own person, rejected God's love and decided to go to deification⁵ based on his own criteria and on the initiative of the devil. The prophet David describes the moral fall of the human being and emphasizes that God gave the human being clear directions that the human being did not understand and he became like dumb animals (Ps 48,21). At creation God gave the human being freedom. The human being was free to reject even God and his love, which happened. He fell into sin and his journey to God was disrupted. The human being fell into an unnatural status – into decline and sin (Gievits 1991b, 82), but in spite of this he has still kept all the characteristics given to him by God. The reality of the Fall thus in no way impinges on the value and dignity of every human person who can never be reduced to a mere object studied by empirical sciences. Empirical methods of natural sciences are never »sufficient to disclose man's being, something that is eminently human because man's being surpasses any aspect of empirical subjectivity« (Malović 2007, 56). From this premise of theological anthropology follows that »every epistemological experience is at the same time an axiological experience« (Klimsza 2018, 147).

P. Chrestos notes (1991, 13) that Theophilus of Antioch⁶ presents the first human being in a state of a child's innocence, as someone who is childish both spiritually and morally, who does not have a clear awareness of the good and the bad. In relation to this Theophilus of Antiochia says: »According to his actual age this Adam was merely a child, thus being unable to receive fuller knowledge.« (1986, 410) Gregory of Nyssa⁷ has an opposite starting point and presents the first

⁵ As is stated in Gen 3,5: »You will be like God.«

⁶ Theophilus of Antioch was most active between 169 and 188. Around 169 he became the sixth bishop of Antioch, but we know nothing of his activities in this office. He is classified as an apologist but differs from them because his works are mostly encouraging with apologetic elements. To a great degree his thinking is based on morality.

⁷ Gregory of Nyssa lived in the fourth century. He has drawn up an anthropology that forms the basis for ascetic and hesychastic thinking later on. Almost in all his works we find the connection of triadology and Christology with the theology of the human being as God's image. The main contribution of Gregory of Nyssa and the new element that he consistently introduces into Christian thinking is a completely clear distinction between God's reality as the uncreated one and the earthly reality as the created one. According to him, God's reality really exists and the earthly reality only exists as long as it is connected with God's reality. Based on these analyses he talked about the human being as about a being

human being in a state of perfection when he says that God created the human being in God's image,

»Then God said, ›Let us make humankind in our image, according to our likeness.« (Gen 1,26); So God created humankind in his image, in the image of God he created them (Gen 1,27); /... / humankind, its general nature, God's agent, was created according to an image. He was created by omnipotent wisdom not as a part of a whole but as the complete fulfillment of human nature.« (1972c, 156)

Childishness and perfection are two extreme opinions about the status of humankind in the beginning of the creation of the human being. They are not foreign to the philosophical hypotheses of these two men. Between these two views there is a broad variety of terms used by other authors who describe the first human being. However, in this variety a uniform line of thinking is visible that follows the human being from the moment of his creation and fall to his rise into God's reality.

While evaluating the human being both Theophilus and Gregory arrive at an unexpected agreement at the end. The fact that Gregory of Nyssa considers the human being to be perfect, resembling God and »God's matter« (το θεοείκελον χρέμα), is clear from the text stated above. It is remarkable that Theophilus ascribes to the human being such a value, that along with the three persons in the Holy Trinity he puts the human being in a passage where we find the term trinity (τριάς)⁸ for the first time: »The three days that came prior to the lights represent a type of Trinity: God, His Logos, and His Wisdom. Needing light, the humankind came in the fourth place, so there exist God, Logos, Wisdom, humankind.« (1986, 392) Placing the human being as if on the par with the divine persons of the Godhead points to the influence of Gnosticism, which was the greatest danger for Christian thinking.

Abbreviations

EPE – *Ellenes Pateres tes Ekklesias*. 1972–.

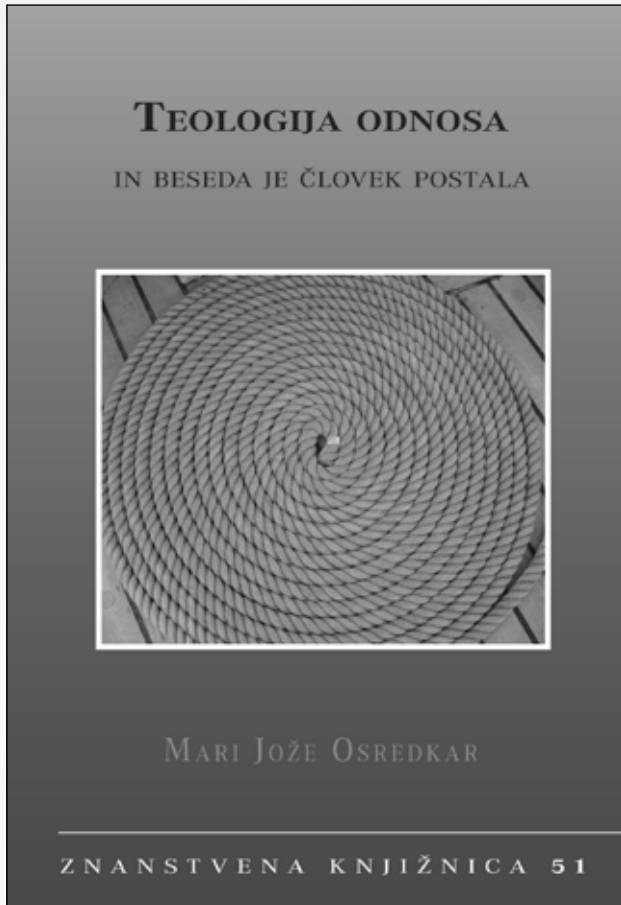
PG – *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. 1857–1866.

in God's likeness that should continuously come into fellowship with God, go from not-being into being.

⁸ Thoughts about the Trinity had existed already earlier, but the Greek term Trinity (Τριάς) appeared in the writings of the Christian apologist Theophilus of Antioch for the first time. Up till then this term had probably been used orally. (Zozul'ak 2005, 161)

References

- Anastasios Sinaita.** 1865. *Ek tou kath eikona*. In: PG 89, 1148D–1149A. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Basil the Great.** 1972a. *Eis to proseche seauto*. In: EPE 6, 238. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Peri tou me proselousthai*. In: EPE 7, 176. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972c. *Eis 48 psalmon*. In: EPE 5, 348. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Bible.** 1999. New Revised Standard Version. Catholic Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Chrestos, P.** 1991. *To mysterio tou anthropou*. Thessalonica: Kyromanos.
- . 1989. *Ellenike Patrologia*, vol. 4. Thessalonica: Kyromanos.
- Giannoulatos, A.** 2004. *Pankosmioteta kai Orthodoxyia*. Athens: s. n.
- Gievtsits, A.** 1991a. E pneumatike dzoe: Mia orthodoxe anthropologike prosengise. In: *Fos Ilaron*, 117–122. Nea Smyrne: Akritas.
- . 1991b. To mysterio tou Baptismatos, eisodos kai dzoe sten Ekklisia. In: *Fos Ilaron*, 80–86. Nea Smyrne: Akritas.
- Gregory of Nyssa.** 1972a. *Pros Ablabion*. In: EPE 4, 30–166. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Peri psyches kai anastaseos o Logos o legomenos ta*. In: EPE 1, 210. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972c. *Peri kataskeues anthropou*. In: EPE 5, 114. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972d. *Exegesis tou Asmatos ton Asmaton, Logos*. In: EPE 7, 194. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972e. *Logos katechetikos o Megas*. In: EPE 1, 404–406. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Gregory of Palamas.** 1972. *Omilia 16*. In: EPE 9, 448. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Gregory the Theologian.** 1972a. *Logos 45*. In: EPE 5, 164. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- . 1972b. *Eis ton Megan Basileion, episkopon Kaisareias Kappadokias, epitafios, Logos 43*. In: EPE 6, 210. Eds. P. Chrestos and N. Zeses. Thessalonica: Paterikai ekdoseis.
- Hierotheos Metropolit.** 1998. *Orthodoxe Psychotherapeia (paterike therapeutike agoge)*. Lebadeia: s. n.
- John of Damascus.** 1865. *Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos 2*. In: PG 94, 921A. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Klimsza, Lucjan.** 2018. Problém osoby vo filozofii Józefa Tischnera – Setkání slovanské tradice s tradicí západní filozofie. *Constantine's Letters* 11, no. 1:147–158.
- Malović, Nenad.** 2007. Ljudsko dostojanstvo između znanosti i svjetonazora. *Bogoslovska smotra* 77, no. 1:43–57.
- Matsoukas, N.** 1999. *Dogmatike kai symbolike theologia*. Vol. 2: *Ekthese tes orthodoxes pisteos se antiparathese me te dytike christianosyne*. Thessalonica: Pournara.
- Maximus Confessor.** 1865. *Mystagogia: Filokalía ton Neptikon kai asketikon*. In: PG 91, 672. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology*. New York: Fordham University Press.
- Nemesios of Emeses.** 1863. *Peri fyseos anthropou*. In: PG 40, 504–817. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Symeon the New Theologian.** 1865. *Logos ethikos 4. Filokalía ton Neptikon kai asketikon*. In: PG 91, 19B; 410–412. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Theofilos of Antiochia.** 1986. *Pros Autolykon 2*. In: EPE – Apologetai, vol. 2. Thessalonica: Kyromanos.
- Zozulák, Ján.** 2005. *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018) 4,1051—1073

UDK/UDC: 27-282.5:811.163.6'282(497.411)

Besedilo prejeto/Received: 06/2018; Sprejeto/Accepted: 07/2018

Domen Krvina in Andrej Lažeta

Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino

Povzetek: Prispevek obravnava vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino v 2. polovici 18. stoletja, ki ga je opravil Mikloš Küzmič. Zaradi bogatega kajkavskega – zlasti cerkvenega, različnim pastoralnim potrebam namenjenega – slovstva, ki je bilo v tem prostoru prisotno že več stoletij, omenjeni vpliv ni zanemarljiv. Prehod med prekmurščino in kajkavščino sicer ni vedno jasno razviden, kar pomeni, da med neposrednim vplivom in vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat, pogosto ni enostavno ločevati. V analizi smo se zato opirali na sistemske jezikoslovne ugotovitve (npr. odsotnost dvoglasnika *ej* – tudi v dolgih zlogih – kot rezultat razvoja praslovanskega jata (*ě) v kajkavščini glede na prekmurščino). Te kažejo, da je kljub očitnim povezavam med kajkavskimi prevodi in Marijinimi litanijami mogoče zagovarjati tezo, da je obravnavano Küzmičevo besedilo bližje prevodu kot ne, saj zlasti fonetična, delno pa tudi besedotvorno-skladenjska in leksikalna analiza kaže, da gre za pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem; poleg tega je na 16 mestih prisoten polni prevod, ne pa zgolj prepis ali priredba (popravek) litanjskega besedila v kajkavskih molitvenikih.

Ključne besede: prekmurščina, kajkavščina, Mikloš Küzmič, Kniga molitvena, Marijine litanije, prevod

Abstract: **The Influence of Kajkavian Prayer Books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje**

The article deals with the influence of Kajkavian prayer books on the first translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje by M. Küzmič in the second half of the 18th century. Due to the centuries-long presence of the extensive Kajkavian literature – especially the ecclesiastical, intended for various pastoral needs – the influence is not negligible. Moreover, the transition between Prekmurje Slovene dialect and Kajkavian is not always clearly evident, which in turn means that it is often not easy to distinguish between direct influence and parallel development resulting in the same or very similar linguistic phenomena. This called for the system of linguistic facts (for example, the absence of diphthong *ej* – even in long syllables – as the result of the development of the Proto-Slavic yat (*ě) in Kajkavian with

regard to Prekmurje Slovene dialect) to be used in the analysis. Thanks to those facts it is possible to argue that Küzmič's text is closer to translation than not – despite obvious connections with the Kajkavian translations of Litany of the Blessed Virgin Mary. The analysis of the phonetic (partly also word-forming, syntactic and lexical) level in particular supports the thesis about the genuine translation from the Kajkavian to Prekmurje Slovene dialect linguistic system; in addition, a full translation, and not just a transcription or an adaptation (correction) of the Litany text in the Kajkavian prayer books, is present in 16 places.

Key words: Prekmurje Slovene dialect, Kajkavian, Mikloš Küzmič, Kniga molitvena, Litany of the Blessed Virgin Mary, translation

1. Uvod

Marijine litanije v stari knjižni prekmurščini je prvič objavil Mikloš Küzmič v *Knigi molitveni* leta 1783. Vendar so Marijine litanije v Prekmurju peli že v času katoliške obnove, vsaj od leta 1730 naprej. Uvajali so jih jezuiti na ljudskih misijonih, in sicer »v jeziku ljudstva«. (Škafar 1979) S poimenovanjem »jezik ljudstva« so sicer takrat na območju današnjega Prekmurja označevali kajkavščino. Zanimivo je, da so kajkavci sami svoj jezik imenovali »slovenski«, svojo deželo pa »slovenski rusag«; kajkavščina je bila tudi uradni sporazumevalni jezik zagrebške škofije, kamor je spodnje Prekmurje cerkvenoupravno spadalo do ustanovitve škofije v Sombotelu leta 1777. Gornje Prekmurje je medtem do leta 1777 pripadalo škofiji Győr, vendar je bilo zlasti zaradi jezika pastoralno odvisno od zagrebške škofije. (Novak 1976, 16–17) Zato je v 17. stoletju prišlo do spora med madžarsko in hrvaško frančiškansko provinco, ki sta v Murski Soboti obe želeli ustanoviti svojo postojanko. Hrvaška provinca je svojo namero utemeljevala ravno z jezikovnimi razlogi, češ da v bližini Sobote bivajoče ljudstvo govori hrvaški ali slovanski jezik. Spor se je po razsodbi győrskega škofa Jurija Széchenyija leta 1675 obrnil v prid madžarske province, a je leta 1680 frančiškanski general soboško postojanko prisodil hrvaški provinci. Tudi ko so bili ormoški frančiškani, ki so oskrbovali soboško postojanko, v nevarnosti, da jih priključijo madžarski provinci, so se branili z jezikovnimi razlogi in od grofa Nikolaja Zrinskega ter ljutomerskega trškega sveta leta 1660 pridobili pisne izjave, da v ormoški pokrajini prevladuje slovenski jezik, ki »je od madžarskega oddaljen, kakor nebo od zemlje«. (Zelko 1996, 138–140)¹

Ustanovitev škofije v Sombotelu leta 1777 je zaradi umeščeniosti tega cerkvenoupravnega središča izven kajkavskega območja in obenem pastoralne potrebe po vernikom razumljivem jeziku spodbudila intenzivnejši razvoj prekmurskega knjižnega jezika (stare knjižne prekmurščine), ki se je kljub mnogim izrazitim medsebojnim podobnostim – ki jih delno lahko pripišemo tudi opiranju na že obsto-

¹ Da pa vendarle ni šlo za en enoten jezik, med drugim priča dejstvo, da se je moral p. Arsenius Vertarics, doma iz Čakovca, leta 1785 »slovenskega« jezika naučiti, preden je nastopil službo v Murski Soboti (Smej 2005, 171).

ječe kajkavske predloge besedil – od kajkavščine vedno bolj oddaljeval. Vendarle pa prehod med prekmurščino in kajkavščino niti danes ni vedno jasno razviden, zato je jasno jezikovno mejo zanesljivo mogoče določiti šele s podrobno jezikoslovno, zlasti (razvojno)fonetično analizo. (Rigler 2001, 373–384; 413–422; Šekli 2013) Zato ne preseneča, da je denimo prvi sombotelski škof Janoš Szily, po rodu Slovak, po svojem jezikovnem občutku prebivalce turniške župnije označil za hrvaško govoreče,² čeprav je bilo področje župnije naseljeno – in to le s predniki Slovencev – že v 11. stoletju (Adamič 2011, 19).³

Na podlagi vsega navedenega se tako zastavlja vprašanje, ali so Marijine litanije iz *Knige molitvene* pravi prevod v staro knjižno prekmurščino ali zgolj prepis že obstoječih Marijinih litanij v kajkavščini ali pa prilagoditev kajkavskih litanij stari knjižni prekmurščini.

2. Izhodišča in način obravnave

Prvotno besedilo litanij, ki so ga jezuiti prinesli med Prekmurce, danes ni znano. V prispevku skušamo ugotoviti, kolikšen vpliv je imel kajkavski zapis Marijinih litanij na prvi domnevni prevod Marijinih litanij v prekmurščino. Vilko Novak, eden pomembnejših razikovalcev stare knjižne prekmurščine, recimo trdi, da je bil ta vpliv znaten: »Izrazit primer kajkavskega izvira so npr. lavretanske litanije, v katerih so sprejeli Prekmurci izraze *nevražena*, *nevtepena*, *hvale dostojna*, *odičena*, *zagovornica* itd.« (1972, 102)

Ob navedeni Novakovi izjavi moramo za pravilno razumevanje nujno upoštevati še naslednjo: »Marsikaka teh besed je sevé danes po cerkveni rabi že v Prekmurju udomačena, za nekatere je dvomno, ali niso bile že od začetka prekmurske.« (95) Izhajajoč iz te trditve lahko nadaljujemo, da gre pri besedilu Marijinih litanij do neke mere najverjetneje za vzajemni vpliv oziroma vzporedni razvoj kajkavščine in stare knjižne prekmurščine na področju cerkvenih besedil oziroma molitvenih obrazcev (do ustanovitve škofije v Sombotelu leta 1777 je zaradi umeščenosti cerkvenoupravnega središča na kajkavskem območju mogoče predpostaviti vsaj nekoliko večji vpliv kajkavščine). Kot že omenjeno, zaradi intenzivnega stika med prekmurščino in kajkavščino pogosto ni enostavno ločevati med neposrednim vplivom in vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat; takšna zbližanost je priredbo molitvenih besedil gotovo olajševala, hkrati pa terjala dobro poznavanje ciljnega jezika – tedanje prekmurščine oziroma za rabo v javnih (pa-

² Temu mnenju se je M. Kůzmič odločno uprl in škofu Szilyju v pismu zapisal, da se zelo motijo tisti, ki trdijo, da prekmursko ljudstvo hrvaščino razume natančno; zato tudi svojega ljudstva ne pusti »pohrvatiti« (*croatizare*). Tako je M. Kůzmič pripomogel k temu, da je škof Szily pozneje zapisal, da je jezik »Slovenske krajine« isti, kot ga govorijo na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem, saj sega od Monoštra pa skoraj tja do zadnjih mej Kranjskega. (Smej 2005, 171)

³ Pri tem je treba opozoriti, da državne ali drugačne upravne meje, vsaj jezikoslovno gledano, še ne pomenijo jezikovnih mej oziroma se z njimi nujno ne pokrivajo (Šekli 2013, 3–4). Tako so npr. v Gorskem kotarju na Hrvaškem najmanj obmejna narečja po značilnostih, ki jih izkazujejo – zlasti (razvojno)fonetičnih –, nedvomno del slovenskega jezikovnega kontinuuma (Gostenčnik 2016; 2018; Šekli 2013, 35–39).

storalnih) besedilih stare knjižne prekmurščine. Tako molitvena besedila predstavljajo pomemben dokument za vpogled v razvoj stare knjižne prekmurščine.

Da bi bila primerjava čim bolj pregledna, je predmet raziskovanja razvrščen v razpredelnico pod točko 3 s štirimi stolpci in tremi podvrsticami v vsaki vrstici.

V prvem stolpcu tabele (Ia) je najprej naveden litanjski vzklik v latinščini, za katerega predpostavljamo, da je bil glavna referenca za prevode v prekmurščino, kajkavščino in tudi slovenščino. V drugi vrstici prvega stolpca (Ib) navajamo prevod po Belostencu (1740), ki omogoča prvovrsten vpogled v kajkavščino 17. stoletja. Pod to vrstico (Ic) pa navajamo prevod iz latinščine v današnjo knjižno slovenščino (Bradač 1955).

V drugem stolpcu so vsak v svoji vrstici vpisani litanjski vzkliki iz kajkavskih molitvenikov, in sicer: v prvi (IIa) vrstici iz kajkavskega molitvenika *Hisna knisicza* iz leta 1783 (ta molitvenik je torej izšel istega leta kot obravnavana *Kniga molitvena*); v drugi (IIb) vrstici iz kajkavskega molitvenika *Hrana nebezka* iz leta 1779 (ta je od *Knjige molitvene* 4 leta starejši); v tretji vrstici (IIc) iz kajkavskega molitvenika *Molitvene knyisicze* iz leta 1640 – avtor slednjega se je podpisal kot »jeden Pop iz Reda Jeuitanskega«, v predgovoru pa pravi, da piše v »slovenščini«; po Nikoli Serčiču (1960) gre za najstarejši kajkavski molitvenik.

V tretjem stolpcu je v prvi vrstici (IIIa) naveden litanjski vzklik v stari knjižni prekmurščini iz *Knige molitvene*. V drugi vrstici (IIIb) je naveden prevod iz stare knjižne prekmurščine v sodobno knjižno slovenščino s pomočjo Novakovega slovarja (2006). V tretji vrstici (IIIc) je iz Pleteršnikovega slovarja (2006) izpisano, ali se beseda po njegovem prišteva med prekmurske, kajkavske, slovenske ali druge izraze oziroma je označeno, če je Küzmičev prevod po Pleteršnikovem mnenju nastal pod vplivom kajkavščine. Druge oznake za besede, ki jih Pleteršnik navaja, niso upoštevane – navedeno Pleteršnikovo geslo brez opomb pomeni, da je besedo prišteval med slovenske ali pa je v njegovem slovarju sploh ni.⁴ Mestoma je upoštevan tudi Pleteršnikov prevod v nemščino (kadar niso navedeni slovenski pomeni) –, ki je potem z nemško-slovenskim slovarjem (Debenjak et al. 2005) za ugotavljanje slovenskega pomena zopet preveden v slovenščino. Zaradi lažjega razumevanja je v tretji vrstici geslu iz Pleteršnikovega slovarja ponekod dodan še ustrezní pomen iz Slovarja slovenskega knjižnega jezika (SSKJ2 2014).

V četrtem stolpcu so v prvi (IVa) vrstici navedeni litanjski vzkliki iz kranjskega molitvenika *Luzh, inu Senza vofra s. mashe* iz leta 1785, ki ga je v nemščini napisal Marko Pohlin in ga je v kranjščino prevedel Martin Crobot (1785). V drugi vrstici

⁴ Iz Pleteršnikovega slovarja so v razpredelnici uporabljene naslednje kratice (navedene obrazložitve so Pleteršnikove): kajk. – kajkavsko narečje; »ta kratica je pripisana vsem besedam, ki so ali narodu iz ust ali iz knjig po Cafu zapisane (*Kajk.-C.*); ali v Miklošičevih knjigah omenjene, (*kajk.-Mik.*), ali se nahajajo v Valjavčevi razpravi v Radu jugosl. ak. (prim. *Valj.*)«; Št. – slov. del Štajerskega, vzhŠt. – »vzhodni del slov. Štajerskega, kar ga je od Maribora na vzhodno stran«, ogr. – ogrsko narečje in knjištvo; »ta kratica je pripisana vsem besedam, ki so ali po Cafu med narodom nabrane ali iz knjig po Cafu, Miklošiču, Valjavcu (prim. *Valj. [Rad])* in Raiču (v narodnem koledarju Matice Slov. l. 1868) zapisane«; ogr.-Let. – M. Valjavec, Izgledi slovenskega jezika na Ogrskem (Let. 1874, 1877); SIGor. – Slovenske gorice na Štajerskem; nk. – ta kratica je zelo obširnega pomena in obsega »vse knjištvo in posebno vse časopisje novejšee dobe, kolikor ga ni s posebnimi kraticami omenjenega«.

(IVb) se navaja sodobni prevod litanjskega vzklika v *Cerkvenem molitveniku* (Slovenska liturgična komisija 2007). Današnji pomen je v tretji vrstici (IVc) po potrebi podkrepjen še s pomenom iz SSKJ v četrty vrstici.

Navedena razporeditev primerjave je ponovljena pri vseh litanjskih vzklikih, kot so navedeni v *Knigi molitveni*. Danes imajo namreč Marijine litanije več vzklikov. Nekateri vzkliki iz *Knige molitvene* v molitveniku *Hrana nebezka* manjkajo ali pa je pomešano njihovo zaporedje, ki pa je v našem zapisu prilagojeno zaporedju v *Knigi molitveni*.

Pri sistemskih jezikoslovnih ugotovitvah, predvsem (razvojno)fonetičnih, ki naj pripomorejo k čim zanesljivejšemu ločevanju med kajkavskimi in prekmurskimi jezikovnimi značilnostmi in so bile uporabljene v analizi, rezultati katere bodo prikazani v nadaljevanju, se naslanjamo zlasti na Novaka (1976, 12–18), Riglerja (2001, 373–384; 413–422), Šeklija (2013) in Toporišiča (2004, 755–764; 774–783).

3. Primerjava v razpredelnici

	I	II	III	IV	
	a	Latinsko	Hisna knisiczka (1783)	Mikloš Küzmič: Kniga molitvena (1783)	Martin Crobot: Luzh, inu Senza vofra s. mashe (1785)
	b	Ivan Belostenec: Gazonophylacium, seu Latino-Illyricorum onomatum aerarium (1740)	Hrana nebezka (1779)	Vilko Novak: Slovar stare knjižne prekmurščine (2006)	Cerkveni molitvenik (2006)
	c	Fran Bradač: Latinsko-slovenski slovar (1955)	Molitvene knysicze (1640)	Maks Pleteršnik: Slovensko-nemški slovar, transliterirana izdaja (2006) (Debenjak: Veliki nemško-slovenski slovar (2005))	SSKJ2 (2014)
1.	a	Sancta María	Szvéta Maria	Szvéta María	Sveta Maria
	b		Szvéta Maria		Sveta Marija
	c		Szvéta Maria		
2.	a	Sancta Dei Génatrix	Szveta Bogorodicza	Szvéta Bogá Rodiczka	Sveta Mate Bojhja
	b	Generatrix = Ro- ali poro- diteliczka Deipare = Bogorodicza	Szvéta Bogorodicza	Bogá Rodiczka ali Bogarodica = Bogorodica, Kristusova mati.	Sveta Mati Božja
	c	Génatrix, ícis, f roditeljica, mati.	Szvéta Bogorodicza	bogorodica, kajk.	bogoródica knjiž. Mati božja
3.	a	Sancta Virgo víginum	Szvéta Devicz Deviczka	Szvéta Divícz Diviczka	Sveta Diviz Diviza
	b	virgo = divoyka, deviczka, deva	Szvéta Devicz Deviczka	divica = devica diviški = deviški divišstvo = devištvo	Sveta devic Devica
	c	virgo = devica	Szvéta Devícz Deviczka		
4.	a	Mater Christi	Mati Kriftufleva	Mati Krisztuffova	Mate Kriftusova
	b		Mati Kriftufleva		Mati Kriftusova
	c		Mati Chriftufseva		

	I	II	III	IV	
5.	a	Mater divinae grátiae	Mati Bosje Milozti	Mati Bo'se miloscse	Mate milofte Bofhje
	b	Divinus = Bofanjki, bofij gratia = milofcha, milofjt	Mati Bosje Milozti	milošča = milost	Mati milosti Božje
	c	divínus = božji, božanski gratia = milost	Mati Bósje milozti	mílošča, vzhšt., ogr.	
6.	a	Mater puríssima	Mati najlepífa	Mati náj lepsa	Mate prezhífta
	b	purus = chjzt, jznasen	Mati najlepífa	nájlepše = najlepše; presežnik za lépi/léipi/léjpi = lep	Mati prečista
	c	purus = čist	Mati náylepfa	lep; lepši	čist = ki ima pozitivne lastnosti v etičnem, zlasti pa v moralnem pogledu; ekspr. ki je brez česa drugega.
7.	a	Mater castíssima	Mati najchiztejffa	Mati náj cfisztejsa	Mate bres usega madeíha
	b	castus = chjzt, neofzkrunyen, neutepen, zderjan	Mati najchizteffa	csisztoszt = čistost	Mati brezmadežna
	c	castus = npravstveno čist, zdržen, nedolžen; nesebičen; pobožen; svet.	Mati náycízfetsa	čista devica; čista vest; greha čist; čisto nedolžen	brezmádežen = ki je brez madeža, greha
8.	a	Mater inviolata	Mati nevrafena	Mati nevra'sena	Mate nadolíhna
	b	involutus = neprekríjen, neofzkrunyen, neofziljen.	Mati nevrafena	ne = nikalna predpona vraziti = raniti	Mati nedolížna
	c	involutus = nepoškodovan, nedotaknjen; nedotakljiv.	Mati nevrafena	vrazim; nem. einritzen = vpraskati, vgravirati. Po SSKJ: vraziti = zastar. vrezati, vdolbsti ali prekmursko raniti.	nedolžen = 6 pomenov. Tukaj ustreza 3.: ki še ni spolno občeval
9.	a	Mater intermeráta	Mati neozkrunyena	Mati nevtepena	Mate narvezh sveta
	b	temero = szkrunim, jzmradam, v-teplyem, gerdim, pogergyjem, pohablyujem.	Mati nevtepena	něvtèpeni = neomadeževan, brezmadežen vtèpsti = omadeževati	Mati deviška
	c	temero = oskruniti, onečastiti, onesvetiti, onečastiti.	Mati nevtepena		deviški = nanašajoč se na device
10.	a	Mater amabilis	Mati Lyùblena	Mati lübléna	Mate lubefníva
	b	amabilis = lyublyen, lyubezliv, lyubni.	Mati lyublena	lübléni = ljub, ljubljen	Mati ljubezniva
	c	amabilis = ljubezniv	Mati lyublyéna		ljubeznív = ki ima, kaže do ljudi zelo naklonjen čustveni odnos; star. ljubek, privlačen; zastar. ljub, drag; ljubeznívo = prislov od ljubezniv; v povedni rabi izraža pohvalo, odobravanje.

	I	II	III	IV	
11.	a	Mater admirábilis	Mati chudna	Mati krouťoť csűdna	Mate prezhudna
	b	admirábilis = chuden, prechuden, chudnovit, chudovat.	Mati chudna	króto = zelo, močno, hudo. čűden = čűden nenavaden	Mati čűdovita
	c	admirabilis = občűdovana vredn, čűdivit, diven.	Mati čűdna	krot (nem. hefting = silen silovit) ogr. krot (nem. sehr = zelo) Št. in Ogr. Čűden = čűdno bitje, čűdno lep.	čűdovit = ki zaradi izredne lepote vzbuja občűdovanje; ki se pojavlja v visoki stopnji.
12.	a	Mater Creatóris	Mati Ztvoritela	Mati fztvoritela	Mate nashega Stvarneka
	b	Creator = Sztvovitel, vchinitel, roditel.	Mati Ztvoritela	Stvovitel = Stvarnik	Mati Stvarnikova
	c	Creator = Stvarnik	Mati Ztvoritela	stvovitelj, ogr.- Valj. (Rad).	
13.	a	Mater Salvaóris	Mati Zvelichitela	Mati zvelicítela	Mate nashega Odreshenika
	b	Salvatóris = ozdravitelj, zvelichitel, fzpajzitel, ofzloboditelj, odrefjitel, obranitelj.	Mati Zvelichitela	Zvelicítel = Zveličar	Mati Odrešenikova
	c	Salvatóris = Odrešenik	Mati Zvelicítela	Zvelicítelj = zveličar, ogr. Let.	
14.	a	Virgo prudentíssima	Devicza kruto chedna	Divicza náj modrejsa	Diviza narmodrejshe
	b	prudens = razumen, fzpameten, vuchen	Devicza kruto chedna	modróust = modrost	Devica najmodrejša
	c	prudens = izkušen, vešč, previden, razumen, pameten.	Devicza kruto čűdna		
15.	a	Virgo veneránda	Devicza poštenya vrédna	Divicza poštenýj vréjdna	Diviza zhaftitliva
	b	venerandus = poftuvanya, postenya, chajzti vredn.	Devicza poštěnya vredna	poštěnjě = spoštovanje, čast vréjden = vredn, ki ima dobre, pozitivne lastnosti	Devica častitljiva
	c	venerandus = časti vredn, častitljiv	Devicza poftenja vrédna	poštěnjě (nem. die Ehrlichkeit = poštěnje) ogr.- Valj. (Rad).	
16.	a	Virgo praedicánda	Devicza hvále doztójna	Divica hvále dosztójna	Diviza pohvalena
	b	praedicabilis = pripovedljiv, pripovedni hvale, glajza vredn, razglajzljiv	Devicza hvále doztójna	hvála = hvala, zahvala, slavospjev sostájati se = spodobi se	Devica hvale vredna
	c	praedicabilis = slaven, hvalevredn	Devicza hvále dóztóyna	dostojen (nem. lobenswert = hvalevredn) ogr.- C	
17.	a	Virgo potens	Devicza zmofna	Divicza zmo'sna	Diviza mogožhna
	b	potens = moguch potentes = velika ali szmójzna	Devicza zmofna	zmóžen = mogočen, sposoben	Devica mogočna
	c	potens = močen, mogočen, vpliven, obvladujoč, ki ima v oblasti samega sebe	Devicza zmofna	zmožen (nem. imstande = biti sposoben / vermógend = premožen / fähig = sposoben, zmožen), ogr.-C., nk.	

	I	II	III	IV	
18.	a	Virgo clemens	Devicza milofzerdna	Divicza milosztivna	Diviza usmilena
	b	clemens = milofzrtiven	Devicza milofzerdna	milostiven = milostliv, usmiljen, prizanesliv	Devica milostljiva
	c	clemens = mil, krotek, pohleven, blag, nežen, prizanesljiv, tih, miren	Devicza milofzerdna	milostiven = milostljiv	
19.	a	Virgo fidélis	Devicza verna	Divicza vórna	Diviza virna
	b	fidelis = veren	Devicza verna	vórno = zvesto	Devica verna
	c	fidelis = zvest, zvesto vdan, pošten, zanesljiv	Devicza verna		veren = ki ima versko prepričanje
20.	a	Spéculum iustítiae	Zerczalo pravice	Gledalo praviczze	Podoba te pravize
	b	speculum =zerczalo, ugledalo iustitia = pravicza	Zerczalo praviczze	gledalo = ogledalo, zrcalo pravica = pravica	Podoba pravice
	c	speculum = zrcalo, obraz iustitia = pravičnost	Zarczalo praviczze	gledalo = zrcalo, ogr.-C.	
21.	a	Sedes sapiéntiae	Ztol mudrozti	Sztolecz modrousztzi	Sedesh modrufte Bolhje
	b	sedes =jztolecz sapientiae = mudroszt, razumnooszt	Ztol Mudrozti	stòlec = stol modróust = modrost	Sedež modrosti
	c	sedes = sedež, stol, pre stol. sapiéntiae = modrost, razumnost, pametnost.	Ztol múdrozti	stolec (nem. das Stühl- chen = stolček) Št.	
22.	a	Causa nostrae laetitiae	Zrok nafte radozti	Zrok nafte radoszti	Sazhetek nashega vesela
	b	Caufa= Zròk. Nolfter = Naß. Laetitia, = Vefzelye, razvefzelenye.	Zrok nafte radozti	zròk = vzrok ràdost = radost, veselje	Začetek našega veselja
	c	causa = vzrok, povod, razlog, priložnost, pravica do česa. nostrae = naše. noster = naš. laetitia, = veselje, ra- dost.	Zrok nafse radozti	zròk (nem. die Ursache, der Grund = vzrok); za tega zroka voljo, ogr.	
23.	a	Vas spirituále	Pofzùda duhovna	Poszouda dùhovna	Posoda duhovna
	b	Vas = vafa, pojzuda vjake fele. Spiritalis = Duhovni, Duffjevni.	Pofzuda duhovna	posóuda = posoda dühòvno = duhovno, duševno	Posoda duhovna
	c	Vas = posoda, oprava. Spiritalis = navdahnjen, duhovni.	Pofzuda duhovna		
24.	a	Vas honorábile	Pofzùda poftuvana	Poszouda poftùvana	Posoda zhafty uredna
	b	honorabile = poftuvana, chafzti dofztojna.	/	poštùvati = spoštovati, častiti.	Posoda časti vredna
	c	honorabilis = časten, častitljiv, spoštovan, ugleden, spoštovanja vreden	Pofzuda poftuvána	poštovanje (nem. die Achtung = spoštovanje) kajk.-Valj. (Rad).	

		I	II	III	IV
25.	a	Vas insigne devoti6nis	Pofzuda veliko pobofna	Poszoda vsze pobo'snoszti	Posoda use svetufte
	b	infigniter = kruto verlo, zverhu nachina, preko-redno. devotio = pobofnofzt	Pofzuda veliko pobofna	pob6žen = pobožen	Posoda vse svetosti
	c	insigniter = znatno, odlično, krasno.	Pofzuda velik6 pobofna		sv6tost = lastnost, značilnost česa, kar ima za koga zelo veliko vrednost zaradi svoje povezanosti s čim zelo cenjenim, ljubljnim. svet6st = lastnost, stanje človeka, ki je zaradi popolnosti vreden česčenja; lastnost, značilnost človeka, ki v najvišji meri obvladuje negativna nagnjenja in si prizadeva delati dobro.
26.	a	Rosa mýstica	Roša zkvovna	Rou'sa fzkrovna	Skrivnu laftopna rofha
	b	Rosa = rosfa mýstica roša = roša fzkrovnofzti	Roša zkvovna	r6uža = cvetlica, roža. skr6vnost = skrivnost	Roža skrivnostna
	c	rosa = roža mysticus = mističen	Roša zkvovna	skr6vnost = skrivnost; ogr. Valj. (Rad).	
27.	a	Turrís Davídica	Turen Davidov	Türen Dávidov	Turn Krayla Davida
	b	Turrís = turen	/	tören = stolp, zvonik	Stolp Davidov
	c	turrís = stolp, stolp v obrambo; grad, palača, visoka stavba.	Turen Davidov	türen – iz nem.	
28.	a	Turrís ebúrnea	Turen z-kozti Elefantove	Türen z-Csonte elefantove	Turn slonokofteni
	b	ebúr = zúb elefantov, elefantova kofzt	Turen z-kozti Elefantove	č6nta = kost elefántov = slonov	Stolp slonokosteni
	c	eburneus = iz slonove kosti, s slonovo kostjo okrašen.	Turen z-kozti Elefantove	č6nta (nem. der Knochen = kost), vzhšt., ogr.-C.; - iz madž.	
29.	a	Domus áurea	Hífa zlata	Hí'sa zláta	Híša flata
	b	domus = dóm, hífa, fztan, prebivališhe, kuchya áurea = zlata	Hífa zláta		Híša zlata
	c	domus = dom, híša. aureus = zlat, z zlatom okrašen, zlatotkan, pozlačen.	Hífa zláta		
30.	a	Foederis arca	Skrinya mira B6sjega	Skrinya méra Bo'sega	Skrina myru, inu sprave
	b	Foderatus = zavezan, združen, z pogodbo ali priateljstvom arca = skrinya, ladicza, arca foederis = skrinya mira ali arka od zakona.	Skrinya mira Bosjega	mir in mér -a = stanje brez vojn; stanje brez hrupa, vznemirjenj; stanje notranje ubranosti. b6ži = božji	Skrinja zaveze
	c	foederatus = zvezni arca = predalnik, skrinja, omara, zaboj.	Skrinya míra Bosjega		

	I	II	III	IV	
31.	a	lānua caeli	Vrāta Nebēzka	Vrāta Nebeszka	Urata nebesška
	b		Vrāta Nebezka		Vrata nebeška
	c		Vrāta Nebēzka		
32.	a	Stella matutīna	Zvezda juterna	Zvezda zorjānszka	Sgodna Daniza
	b	stella = zvezda matutinus = jutranji	Zvezda Juternya	zvéjzda = zvezda zorjānski = jutranji. V zvezi zorjanska zvezda = danica	Zgodnja danica
	c	stela = zvezda, ozvezdje matutinus = jutranji	Zvézda jutérna	zorjanski; zorjanska zvezda, der Morgen- stern, ogr.-M.	
33.	a	Salus infirmorūrum	Zdravje betefneh	Zdrávje bete'snikov	Sdravje teh bolnikov
	b	salus = zdravje, fzpaŕzenye, zvelichenye infirmus = slab, mlahav, nemochen, lagoden; betefen.	Zdravje Betefneh	betežnik = bolnik	Zdravje bolnikov
	c	salus = zdravje, ozdra- vljenje. infirmus = slab, bolan, bolehen, onemogel.	Zdrávje betéfneh	betežnik (nem. der Kranke = bolnik) ogr. – Valj. (Rad). betežen (nem. krank = bolan), vzhšt. revež; tudi betežen, SIgor.	
34.	a	Refúgium peccatorūrum	Obramba Gréffneh	Obramba grejsnikov	Pervejfhalshe useh greshnekov
	b	Refugium = V-techenye pod obrambu; v-techífche. peccator = greffnik	Obramba grefsneh	obramba = varstvo, zaščita gréjšnik = grešnik	Pribežališče grešnikov
	c	refugium = pribežališče, zavetišče. peccator = grešnik	Obramba gréfsneh	obranitelj (nem. der Verteidiger =) ogr., kajk. – Valj. (Rad).	
35.	a	Consolātrix afflictōrum	Obradoŕcha nevolyneh	Trouft nevolnih	Troshtarza useh revneh
	b	conŕolatrix = razvezelitelica, vtaŕitelica, utíŕitelica, razgovoritelica. afflictus = nevoljēn	Obradoŕcha nevolyneh	tróušť = tolažba nevōlen = ubog, pomilo- vanja vreden	Tolažnica žalostnih
	c	consolator = tolažitelj afflictus = potrť, malo- dušen, zavržen, propal.	Obradoŕcsa nevolyneh	nevoljaš = nevoljak (nem. ein armer, elen- der Mensch = revež, sirota; klavrn človek) vzhšt., ogr.-C. nevoljnják = nevoljak, kajk. – Valj. (Rad).	
36.	a	Auxílium Christianōrum	Pomoch lyúdiť kerfcheneh	Pomocsnícza Krsztseni- kov	Pomuzh useh Kersheni- kov
	b	auxiliatrix = pomochni- ca, pomozitelica christianus = kerfchenik	Pomoch lyúdiť Kerfcheneh	pomočnica = pomočnica krstšēnik = kristjan	Pomoč kristjanov
	c	auxiliator = pomočnik	Pomocs lyúdiť kerfcseneh	krščenik = kristjan, ogr.-C.	
37.	a	Regīna Angelōrum	Kralycza Angelzka	Kralícza Angyelov	Krayliza teh Angelov
	b	regina = kralycza angelus = angel	Kralycza Angelzka	àngjel = angel	Kraljica Angelov
	c	regina = kraljica angel = angel	Kralycza Angyélzka		

	I	II	III	IV	
38.	a	Regína Patriarchárum	Kralyicza Patriarzka	Kralícza Patriárkov	Krayliza teh Patriarhov
	b	Patriarcha = patriarka. perva ú Sz. Matere Czirkve za Kardinalfzkum cháfzt.	Kralyicza Patriarzka	patriárka = patriarh (samo v smislu Stare zaveze)	Kraljica očakov
	c	patriarch = patriarh	Kralyicza Patriárkzka		
39.	a	Regína Prophetárum	Kralyicza Prorokov	Kralícza Prorokov	Krayliza teh Prerokov
	b	propheta = prorok	Kralyicza Prorokov	pròrok = prerok	Kraljica prerokov
	c	propheta = prerok	Kralyicza Proručánzka	prórok (nem. der Prophet = prerok) nk.	
40.	a	Regína Apostolórum	Kralyicza Apoftolzka	Kralícza Apoftolov	Krayliza teh Apoftelnov
	b	Apostolus = Apoftol	Kralyicza Apoftolzka	apòštol = apostol	Kraljica apostolov
	c		Kralyicza Apoftolzka		
41.	a	Regína Mártyrum	Kralyicza Muchenikov	Kralícza Mantrnikov	Krayliza teh Marterne- kov
	b	martyr = muchenik / fzvedok	Kralyicza Muchenikov		Kraljica mučencev
	c	martyr = mučenec	Kralyicza Martirzka	mantrnik = martrnik martra = muka, Josch; – iz nem.	
42.	a	Regína Confessórum	Kralyicza Zpovednikov	Kralícza Szpovedníkov	Krayliza teh Spofnuvavzov
	b	confeffor = ifpovednik, koi kay poveda, ili valuje bodi zdobre volye, pitruczan po mukah.	Kralyicza Zpovednikov	spovedník = spovednik ali spoznavalec	Kraljica pričevalcev
	c	confesor = spoznavalec, izpovednik.	Kralyicza Confelsorzka		
43.	a	Regína Vírginum	Kralyicza vžeh Devicz	Kralícza vžejh Divicz	Krayliza teh Diviz
	b		Kralyicza vžeh Devicz		Kraljica devic
	c		Kralyicza Devojacska		
44.	a	Regína Sanctórum ómnium	Kralyicza vžeh Szvetczev	Kralícza vžejh Szvéczov	Krayliza useh Svetnikov
	b	sanctus = fžvet,	Kralyicza vžeh Szvetczev	svétec = svetnik	Kraljica vseh svetnikov
	c	sanctus = svet	Kralyicza vžeh Szvéteh	svétec = ogr. – Let.; vsi svetci.	

Tabela 1: Primerjava različnih besedil Marijinih litanij

4. Analiza – splošno

Iz zgornje razpredelnice je že ob bežnem pregledu razvidno, da je med besedilom litanij Mikloša Küzmiča v *Knigi molitveni* in litanijskimi besedili v kajkavskih izvodih mnogo razlik – zlasti na fonetični, pa tudi besedotvorno-skladenjski in delno leksikalni ravni (drugo poimenovanje za isto predmetnost, npr. *gledalo* : *zercalo*).

Opaziti je mogoče, da sta samo dva litanijska vzklika, in sicer 1. (*Szvéta María*) ter 9. (*Mati nevtepena*),⁵ popolnoma identična ustreznima vzklikoma v kajkavskih

⁵ Jožef Klekl st. izraza *nevtepena* ni uporabljal v pomenu »deviškosti« kakor Küzmič, pač pa v pomenu »brezmadežnosti« (Kozar 1995, 107).

izvodih, pri čemer ima 1. vzklik v kajkavskem izvodu iz leta 1779 na *e* krativec (è), ne ostrivec (é) – ki najverjetneje označuje ali napet izgovor ali naglas ali tudi oboje. 9. vzklik medtem ni identičen tistemu v kajkavskem najpoznejšem izvodu iz leta 1783 (s pridevnikom *neoskrunjen*), pač pa tistemu v starejših iz leta 1779 in 1640 (s pridevnikom *nevtepen*). Ob tem je samo 11 besed iz preostalih vzklikov popolnoma identičnih tako po zapisu kot po pomenu: *mati*, *poftenya*, *hvále*, *naffe*, *elefantove*, *zláta*, *skrinya*, *vrata*, *zdrávje*, *obrámba* in *prorokov*.

4.1 Fonetična analiza

Fonetična raven zaradi svoje razmeroma visoke regularnosti, predvidljivosti in jasnosti v (diahronem) opisu glasovnega razvoja, kot ga izpričujejo tako zapisana kot govorjena besedila, izmed vseh jezikovnih ravni pri analizi zagotavlja najvišjo zanesljivost – in tudi razlike med Kúzmičevim ter kajkavskimi litanijskimi besedili so najpogostejše prav na fonetični ravni.

Najprej se na kratko ustavimo pri prikazu glasov, to je pri zapisu: Kúzmič je sicer kajkavski zapis uporabljal pogosto, vendar pa se je morda še bolj, kot to velja za kajkavski zapis, opiral na madžarski črkopis (npr. redna raba dvočrkja *cz* za glas [c] ter *sz* za [s]), kar glede na geografsko bližino in umeščenost siceršnjega in cerkvenoupravnega središča v Sombotelu na Madžarskem ni presenetljivo.⁶ Poleg tega Kúzmič redno uporablja tudi svojo kombinacijo *,s* za glas [ž], ki se v kajkavskih litanijskih besedilih označuje zlasti z *í* (*nevrafena* : *nevra'sena*), ponekod tudi *sj* (*Bosje* : *Bo'se*).⁷

Še večje razlike so opazne tedaj, ko ne gre za različne načine označevanja istih glasov, temveč za dejanske razlike v fonetičnem razvoju med kajkavščino in prekmurščino. Bistvena, na katero naj opozorimo že pred navedbo vseh razlik v fonetiki in zapisu v tabeli, je, da so se v kajkavščini vsi e-jevski glasovi, torej praslovenski **e*, **ě* (*jat*), **ę* (nosnik *e*) razvili samo v *e*, medtem ko slovenščina za **ě* (*jat*) v narečjih v stalno dolgih zlogih pogosto izkazuje dvoglasniški razvoj: *ej*, *je* (tega zadnjega prekmurščina *ne*) ipd. (Novak 1976, 13–16; Šekli 2013, 7–9; 11–13; Toporišič 2004, 760–761). Omenjeno je dobro vidno v spodnji tabeli.

	Kajkavski molitveniki	Knjiga molitvena
1	Bosje	Bo'se
2	Devicza	Divicza
3	Kriftuľeva	Krisztuľova
4	nevrafena	nevra'sena
5	Ztvoritela	íztvoritela
6	Zvelichitela	zvelicitela
7	Vrédna	vrejdna

⁶ Podrobneje o razvoju prekmurskega črkopisa in ustreznem poimenovanju zanj: Dudás 2012.

⁷ Prekmurški črkopis je sicer temeljil tudi na tradiciji predhodnih katoliških in protestantskih piscev, ki so delovali v prekmurskem prostoru.

⁸ V vseh nadaljnjih zapisih fonetičnih razvojev znak * pomeni »rekonstruirana, neizpričana oblika«, > »se razvije v« in : v »jezik1 (kajkavščina) glede na jezik2 (prekmurščina)«.

8	Doztojna	dosztojna
9	zmoľna	zmo'sna
10	Pravice	pravice
11	Mudrozti	modrouszi
12	Radozti	radoszi
13	poľzũda	poszoda
14	rofa	rou'sa
15	Zkrovna	ľzkrovna
16	Mira	méra
17	Nebezka	nebeszka
18	Zvezda	zvejzda
19	Kralyicza	kralicza
20	Zpovednikov	szpovednikov
21	vľzeh	vľzejh
22	gréľfneh	grejsnikov
23	Szvetczev	szvéczo
24	Bogorodicza	Bogá Rodicza

Tabela 2: Fonetična in ortografska sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij

Samo *e* v kajkavščini in dvoglasnik *ej* v prekmurščini na mestu praslovanskega *ě (jata) v dolgih zlogih – *vrěďbnъ, *zvězda, *vbsěh, *grěšbnъ – sta vidna v primerih 7., 18., 21. in 22. V primeru 2. v prekmurščini na mestu praslovanskega nenaglašenege *ě (jata) v prednaglasni poziciji – *děvica – stoji *i*; tudi ta razvoj je v prekmurščini razmeroma regularen (Benedik 1981; Logar 1981).

Primeri 11. in 13. kažeta na drugo, sicer poznejšo, razliko v fonetičnem razvoju med kajkavščino in prekmurščino: praslovanski nosnik *ǫ se je razen sprva ponekod na severozahodu v slovenščini raznosil v *o*, v kajkavščini pa najprej sicer tudi v *o* z napetim izgovorom (*o*); pozneje se je spremenil v *u*, najverjetneje v notranjem jezikovnem razvoju – *o* z napetim izgovorom se namreč izgovarja dokaj blizu visokemu zadnjemu samoglasniku *u* (Šekli 2013, 6–7; 12, 22). Delno bi na spremembo *o* v *u* morda lahko vplivali tudi sosednji čakavščina in štokavščina (11), kjer je bil razvoj praslovanskega nosnika *ǫ v *u* prvoten (6), medtem ko nekateri tak razvoj že prvotno zagovarjajo tudi za kajkavščino (13). Kakorkoli že, (poznejša) fonetična razlika med kajkavščino in prekmurščino je v primerih 11. in 13. očitna – praslovansko *mǫdr-ost > kajkavsko *mudr-ost* : prekmursko *modr-oust* in enako *posǫda > *posuda* : *posoda*. V leksemu *modrost* je razvidna tudi razlika na naglasni ravni.

Primeri 11. in 14. izkazujeta še eno fonetično razliko med kajkavščino in prekmurščino: v kajkavščini se je praslovanski *o razvil samo v *o*, medtem ko je v slovenščini v stalno dolgih zlogih, podobno kot *ě (jat), v narečjih marsikje spremenil v dvoglasnik – na (jugo)vzhodu tako v 12. in 13. stoletju v *ou* (Šekli 2013, 8–9). To pojasnjuje razliko praslovansko *mǫdr-ōst > kajkavsko *mudr-ost* : prekmursko *modr-oust* in enako pri prevzeti besedi *rōža > *roža* : *rouža*. V 23. vzkliku (*Poszo-*

uda dühovna) Küzmičevega litanjskega besedila najdemo dvoglasnik *ou* tudi na mestu praslovanskega nosnika **o*.

V primerih 3. in 23. je mogoče opaziti prisotnost sicer splošnega južnoslovanškega preglasa *o* v *e* za mehlima soglasnikoma *š* in *c* v kajkavščini in njegovo odsotnost v prekmurščini (*Kristuš-eva* : *Kristuš-ova*, *svetc-ev* : *sve(t)c-ov*). Gre za tipološko značilnost prekmurščine, je pa odsotnost tovrstnega preglasa značilna še za marsikatero drugo slovensko narečje, pa tudi za zahodnoslovanske jezike (poljščino, češčino, slovaščino). V drugem primeru je viden tudi enak razvoj nosnika *e* (**e*) v pridevniku *svet* tako v kajkavščini kot prekmurščini: **svęt* > *svet*.

V primeru 16. je pri Küzmiču viden zapis samoglasnika *i*, pri razvoju katerega med kajkavščino in prekmurščino sicer ni razlik (Šekli 2013, 10–14), z izgovorno nižjim (srednjim) samoglasnikom *e*. Toporišič (2004, 50) ta pojav sicer pripisuje zlasti kratkemu naglašeniemu *i* v sredini besede, medtem ko *i* v besedi *mir* ni kratek; vendarle Toporišič (51) navaja tudi »narečno *Merna* proti knjižnemu *Mirna*« – torej bi lahko rekli, da gre zlasti za slovenski pojav.⁹ Kot je vidno iz Tabele 1 (30. razdelek), je v Slovarju stare knjižne prekmurščine *mer* naveden kot dvojnica *k mir*.

Vilko Novak (1976, 15) trdi, da je v besedilih stare knjižne prekmurščine z znakom za dolžino samoglasnikov (´) »nehote označen tudi poudarek (akcent)«. Izhajajoč iz te trditve lahko tipično razliko med kajkavščino in prekmurščino najdemo tudi v primeru 24., kjer se sicer – lahko kot slogovna odločitev avtorja – pojavlja še besedotvorno-skladenjska razlika (zloženska v kajkavščini, samostalniška zveza z jedrom in odvisnim roditeljskim delom v prekmurščini). Slovenska – ne pa tudi splošna kajkavska – razvojna inovacija je namreč pomik naglasa v vsaj dvo-zložnih besedah na mestu praslovanskega starega cirkumfleksa v 10. oziroma 11. stoletju, npr. *mesô*, *prosô*, *okô*, *nebô*, *srcê*, *Bogâ*, *duhâ*¹⁰ (Šekli 2013, 18). Temu ustrezno imamo v Küzmičevem litanjskem besedilu *Bogá Rodica*.

Še eno potencialno fonetično razliko med kajkavščino in prekmurščino je mogoče opaziti v primeru 19. – praslovanski mehčani *l* (**l*) se je v kajkavščini razvil v *lj*, v prekmurščini pa je otrdel v srednji *l* (Benedik 1981).

Na več mestih je vidna tudi razlika v izgovornem mestu samoglasnika *u*.¹¹ V prekmurščini se tako *ü* izgovarja nekoliko bolj spredaj (v primerjavi z *u*), kar je – za razliko od kajkavskih besedil – v Küzmičevem litanjskem besedilu vidno, pri kajkavščini pa so mnenja deljena. Nekateri (Novak 1976, 16) trdijo, da tak izgovor v njej ni prisoten, drugi zaradi prenasičenosti samoglasniškega sistema s podobno izgovarjajočimi se glasovi (npr. *o* z napetim izgovorom (*o*)) je v izgovoru blizu *u*, zato naj bi slednji začel prehajati v (*ü*) na določeni razvojni stopnji trdijo nasprotno (Šekli 2013, 12–13). Poleg tega se je praslovanski **ě* v prekmurščini v položaju za v razvil v *ö* (Logar 1981), v kajkavščini pa v *e* – prim. spodaj *vörna* : *verna*. Čeprav

⁹ Nasploh v slovenščini (dolgi) *i* v položaju pred *r* zelo pogosto sovpadе z odrazom praslovanskega **ě*.

¹⁰ Znak na samoglasnikih *ô*, *ê* ne označuje širine, pač pa padajoči tonski potek (cirkumfleks) in hkrati mesto naglasa ter dolžino naglašene samoglasnika.

¹¹ Tu je izgovor približan prednjemu samoglasniku *i*, zato se *ü* imenuje tudi sprednji *u*.

torej kajkavščini odsotnosti bolj sprednjega izgovora fonema *u* ne moremo pripisati enoznačno, pa nasprotno prekmurščini njegovo prisotnost lahko, zato Küzmičeva uporaba samoglasnika *ü* predstavlja znamenje prenosa iz fonetičnega sistema kajkavščine v fonetični sistem prekmurščine.

Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
lyùblena	Lübléna
chudna	Csüdna
verna	Vörna
duhovna	Dühovna
poftuvana	poftüvana
turen	Türen

Tabela 2.1: *Fonetična sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij (sprednji izgovor u)*

Številnost fonetičnih razlik med kajkavskimi in Küzmičevim litanijskim besedilom – pri čemer fonetične značilnosti slednjega večinoma predstavljajo tipične definicijske lastnosti slovenščine na fonetični ravni – nedvomno podpira tezo, da gre pri Küzmičevem litanijskem besedilu za prevod, torej pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem (ki pripada slovenščini).

4.2 Besedotvorno-skladenjska analiza

Že na začetku podpoglavja naj opozorimo, da zanesljivost, s katero lahko govorimo o tipičnih razlikah med kajkavščino in prekmurščino, na besedotvorno-skladenjski ravni ni tolikšna kot na fonetični. Z drugimi besedami: ob Küzmičevem zelo verjetnem naslanjanju na obstoječe kajkavske molitvenike z besedilom v isti funkciji, kot naj bi bilo njegovo (to je litanije), si je avtor najbrž prizadeval za osebni slog, ki naj bi pokazal, da besedilo resnično prevaja – težje pa bi bilo brez analize obširnega korpusa besedil v takratni stari knjižni prekmurščini trditi, da gre v vseh spodaj navedenih primerih zagotovo za tipične besedotvorne in skladenjske značilnosti prekmurščine tedanjega časa.

	Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
1	Bogorodicza	Bogá Rodicza
2	Milozti	miloscse
3	najlepfa	náj lepsa
4	najchiztejfa	náj cfsiztejsa
5	veliko poboľna	vsze pobo'snoszti
6	beteľneh	bete'sníkov
7	gréľneh	grejsnikov
8	Pomoch lyùdih kerfcheneh	Pomocsnícza Krsztsenikov
9	Kralyicza Angelzka	Kralícza Angyelov
10	Kralyicza Patriarzka	Kralícza Patriárkov
11	Kralyicza Apoftolzka	Kralícza Apoftolov
12	Kralyicza Prorokov	Kralícza Prorokov

Tabela 3: *Besedotvorno-skladenjska sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij*

Primer 1. smo že obravnavali kot primer 24. pri fonetični analizi. V kajkavščini nastopa zloženska iz dveh polnopomenskih delov z vmesnim medpionskim obrazilom (*Bog-o-rodica*), pri Küzmiču pa samostalniška zveza z jedrom in odvisnim delom v roditeljski (*Boga* [odvisni del] *Rodica* [jedro]); tudi tu sta oba dela polnopomenska (*Bog, Rodica*). Podobno razliko, ki pa je celo samo v zapisu skupaj–narazen, predstavljajta primera 3. in 4. – lahko bi rekli, da gre za svojevrstno Küzmičevo »pravopisno odločitev«, primerljivo rabi kombinacije 's za glas [ž].

Večja verjetnost za tipično razliko med kajkavščino in prekmurščino je v primeru 2., kjer se v prekmurščini pojavlja a-jevska namesto i-jevske sklanjatvene paradigme s hkratno jotacijo soglasniškega sklopa *-st-* (*milost, -i : milost-ja > milošč-a, -e*); pri tem se spol samostalnika (ženski) ohranja. Samostalnik *milošča* najdemo v Slovarju stare knjižne prekmurščine (Novak 2006). Treba je sicer opozoriti, da se *grátia* po Belostencu prevaja z *milofzt* ali tudi *milofcha*, vendar pa obravnavani kajkavski molitveniki dosledno uporabljajo le samostalnik i-jevske sklanjatvene paradigme *milofzt*, medtem ko se pri Küzmiču pojavlja samostalnik a-jevske paradigme: *milofcha*.

V primeru 5. razliko predstavlja oblika zveze, ki kot prilastek opredeljuje Marijo: v kajkavščini imamo pridevniški prilastek (*pobož-n-a*), ki ga dopolnjuje prislov (*veliko*; prim. tudi sodobno štokavsko *puno, »zelo«*), v prekmurščini pri Küzmiču pa kot prilastek nastopa roditeljska zveza s samostalnikom kot jedrom in pridevniškim celostnim zaimkom *ves*, ki ga dopolnjuje (*vse pobožn-ost-i*). Tu bi lahko šlo za avtorjevo slogovno odločitev, vsekakor pa ob ohranitvi pridevniškega prilastka tega ne bi mogel dopolnjevati prislov *veliko*.

V primerih od 6. do 8. se izmenjuje posamostaljeno pridevniško (v kajkavščini) oziroma tvorjeno samostalniško izražanje (v prekmurščini) iste vsebine: *betežneh : betežnikov, grešneh : grejšnikov; ljudi krščenih : krščenikov*. Zadnji (8.) primer bi s sinhronega vidika slovenskega skladijskega besedotvorja (Vidovič Muha 2011) potencialno lahko dojemali kot pretvorbo, če seveda predpostavimo, da imajo *ljudje* dovolj splošen pomen, da jih lahko razumemo kot »tisti, ki«: [(*ljudje* >) tisti, ki so] krščen[-i] > krščen[-ik-i]. Prav tako v tem primeru Küzmič iz jedrnega samostalnika vse zveze (*Pomoč ljudi krščenih/krščenikov*) tvori izpeljanko *Pomoč-n-ica*. Če to mesto primerjamo z Belostencem, lahko ugotovimo, da se Küzmičeva rešitev z njim sklada, rešitev v kajkavskih molitvenikih pa ne.

Kot pretvorbo oziroma prehod iz pretvorjenega nazaj v izhodiščno stanje lahko razumemo tudi primere od 9. do 11. KDO ang(j)el[-ski] < KDO (od) angel[-ov], KDO patriar(k)[-ski] < KDO (od) patriark[-ov], KDO apostol[-ski] < KDO (od) apostol[-ov]. Razporeditev pretvorjenega glede na nepretvorjeno stanje med kajkavščino in prekmurščino se zdi tu arbitrarna in plod odločitve posameznih avtorjev, saj obe stanji v tvorbeno bogatih slovanskih jezikih in njihovih narečjih navadno obstajata vzporedno – najmanj kot možnosti, tudi če je ena pogostejša. To potrjuje tudi primer 12., ki se v Küzmičevem litanjskem besedilu ne razlikuje od tistega v kajkavskih molitvenikih: *Kral(j)ica prorokov*. Izbor nepretvorjene možnosti tu verjetno pogojuje pomenska raven, ki se ji bomo posvetili v nadaljevanju: potencialna pre-

tvorjena možnost »preroška Kraljica« bi namreč lahko pomenila ne le ne »(od) prerokov, v zvezi s preroki«, temveč – morda še bolj – »taka, ki zna prerokovati, ima sposobnost prerokovanja«.

Številnost besedotvorno-skladenjskih razlik med kajkavskimi in Küzmičevim litanjskim besedilom je v primerjavi s fonetičnimi nekoliko manjša, enako velja za zanesljivost ločevanja med kajkavščino in prekmurščino z njihovo pomočjo. Zanesljivo prekmurski je samostalnik a-jevske (*milošča*, -e) namesto i-jevske (*milost*, -i) sklanjatvene paradigme, medtem ko bi lahko bila odločitev bodisi za tvorjenko bodisi za besedno zvezo kot njeno predstopnjo (Bog[-o-]rodica : Bog[-a] Rodica, apostol[-ski] : (od) apostol[-ov]) ali pa raba posamostaljenega pridevnika oziroma samostalniške tvorjenke iz iste osnove (greš-n-eh : grejš-n-ik-ov) arbitrarna in rezultat odločitve posameznih avtorjev. Vsekakor pa je vidno Küzmičevo prizadevanje za osebni slog, ki naj bi kljub naslanjanju na že obstoječe kajkavske predloge zagotovil odmik od njih v smeri prevoda.

4.3 Leksikalna analiza

Na tej ravni je izrazitih razlik (torej drugo poimenovanje oziroma drug leksem za isto predmetnost), ki se jim bomo posvetili najprej, najmanj.

V nadaljevanju si bomo na kratko ogledali še, katerim sicer istim poimenovanjem za isto predmetnost Pleteršnikov slovar pripisuje kajkavski izvor, in koliko Küzmičevo litanjsko besedilo pri teh poimenovanjih sledi kajkavskim molitvenikom, koliko pa Belostenčevemu slovarju.

Različna poimenovanja za isto predmetnost so prikazana v spodnji tabeli.

	Kajkavski molitveniki	Kniga molitvena
1	kruto chedna	náj modreja
2	milofzerdna	milosztivna
3	Zerczalo	gledalo
4	kozti	csonte
5	juterna	zorjánszka
6	muchenikov	mantrnikov

Tabela 4: Leksikalna sopostavitev kajkavskih in prekmurskih litanij

Za Küzmičevo rešitev v primeru 1. lahko trdimo, da praktično ustreza sodobni knjižni slovenščini (*najmodrejši*). V slovenščini ista beseda kot v kajkavščini (čeden) sicer obstaja, vendar njeni pomeni »modrosti« ne obsegajo (SSKJ2 2014, s. v. »čeden«). Pri tem je treba omeniti tudi, da kajkavski molitveniki *Virgo prudentissima* prevajajo z *Deviczka kruto chedna*, čeprav Belostenec prevaja *prudens z razumen, fzpameten, vuchen* – torej z besedami, ki so znane tudi v slovenščini (razumen, pameten, učen) in v svoj pomenski obseg »modrost« vključujejo.

Tudi v primeru 2. je beseda – ki ima sicer pri Küzmiču pripono *-iven*, in ne *-ljiv* (*milostljiv*) – v sodobni knjižni slovenščini znana (SSKJ2 2014, s. v. »milostljiv«). Lahko rečemo, da gre za dokaj tipično slovensko besedo, medtem ko se kajkavska

beseda, ki je zloženska (*mil-o-serd-en*, prim. slovensko *mil-o-srč-en*), v pomenu »usmiljenja« pojavlja tudi v mnogih drugih slovanskih jezikih (npr. v poljščini *miłosierny*, v ruščini *miloserdnyj*). Podobno velja za primer 3., kjer sta v sodobni knjižni slovenščini besedi (*zrcalo* : *ogledalo*) sicer sinonima, vendar pa se prva pogosto pojavlja tudi v drugih slovanskih jezikih (npr. v poljščini *zwierciadło* ob sinonimu *lustro*, v ruščini *zerkalo*), druga pa ne. V primeru 5. velja ravno nasprotno: v sodobni knjižni slovenščini je v rabi ista beseda kot v kajkavščini (*jutranji*), medtem ko se v Küzmičevem litanijskem besedilu pojavlja tvorjenka iz *zore/zarje* (*zor-jan-ski*), ki ji v sodobni knjižni slovenščini po obliki ustreza pridevnik *zorni*. *Jutro* in *zora/(jutranja) zarja* pomensko sicer tvorita isto celoto, čeprav je pomen *zore/(jutranje) zarje* ožji: svetloba tik pred sončnim vzhodom (SSKJ 2 2014, s. v. »zora«).

V primeru 4. gre pri Küzmiču za izrazito prekmurski izraz, prevzet iz madžarščine (čonta) (SLA 2014, s. v. »kost«), kot ugotavlja tudi Pleteršnik; sodobna knjižna slovenščina se tu ujema z ostalimi slovanskimi jeziki (*kost*). V primeru 6. Küzmičevo besedilo izkazuje rabo tvorjenke (*mantr-n-ik*) iz osnove, prevzete iz nemščine (prek nemščine je po Pleteršniku poleg te prevzeta le še beseda *türen* (stolp), sicer izvorno iz latinske besede *turris* z istim pomenom). Beseda je kot stilno zaznamovani glagol (SSKJ2 2014, s. v. »matrati«) v sodobni slovenščini znana še danes, torej jo je kljub prevzetosti mogoče imeti za tipično slovensko. V kajkavskih molitvenikih se kot ekvivalent pojavlja splošno znana slovanska izpeljanka iz besede *muka* (*mučenik*), ki se kot stilno nezaznamovana uporablja tudi v sodobni knjižni slovenščini.

Oglejmo si, katerim istim poimenovanjem za isto predmetnost Pleteršnikov slovar pripisuje kajkavski (ali drugačen) izvor.

Izhajajoč iz navedb v Pleteršnikovem slovarju je mogoče vpliv kajkavščine ugotoviti samo pri treh besedah (*poštovanje*, *obranitelj*, *nevoljnjak*).¹² Kratico »ogr.«, ki pomeni slovenski jezik na Ogrskem – torej težko povsem določljivo ali prekmurščina ali kajkavščina ali (prepletene) oboje oziroma skupno obema –, Pleteršnik pripisuje 13 besedam (*krot* (v pomenu »silen, silovit«), *Stvoritelj*, *Zveličitelj*, *poštenjè*, *dostojen*, *zmožen*, *gledalo*, *zròk*, *skróvnost*, *zorjanski*, *betežnik*, *krščenik* in *svétec*), kratico kajk. in ogr. – torej presek med samo kajkavskim in najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim – pa samo eni (*obranitelj*). Štirim besedam Pleteršnikov slovar pridaja hkrati oznaki »vzhšt. in ogr.« – torej presek med najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim in vzhodnoštajerskim – (*milosča*, *kroto* (v pomenu »zelo«), *čonta*, *nevoljaš*). Preostalih besed iz Küzmičevega besedila *Marijinih litanij* Pleteršnikov slovar ali ne vsebuje ali pa jih razume kot slovenske besede in pri njih geografskega izvora ne označuje.

Zanimivo je tudi, da Pleteršnik 9 kajkavskih izrazov, ki jih najdemo v Belostencu, opredeljuje kot štajerske ali prekmurske – to kaže, da prehod med močno sorodnimi, vsaj delno tudi prepletenimi jezikovnimi sistemi na tem območju (Šekli 2013, 8; 11; 24–35) ni vedno jasno razviden, zato med neposrednim vplivom in

¹² Kajkavščini Pleteršnik pripisuje še zloženko *Bogorodica*, vendar tu Küzmič dosledno uporablja nepretvorjeno besednozvezno obliko *Bogá Rodicza*.

vzporednim razvojem, ki je dal enak ali zelo podoben rezultat, pogosto ni enostavno ločevati. Na to smo opozarjali že v uvodu.

Za konec leksikalne analize sledi še primerjava rešitev (za prevod latinske predloge) med Belostencem in kajkavskimi molitveniki ter Küzmičem, ki se je najverjetneje opiral na vse naštetu.

Kajkavski molitveniki *Mater inviolata* prevajajo z *Mati nevrafena*, čeprav Belostenec prevaja *inviolatus* z *neprekrffen*, *neofzkrunyen*, *neofzilyen*. *Vraziti* sicer Pletešnik razume kot slovenski izraz za *vpraskati*, *gravirati*. Po SSKJ *vraziti* starinsko pomeni prav to, prekmursko pa *raniti*.

*Mater intemeráta*¹³ starejša kajkavska molitvenika prevajata z *Mati nevtepena*, čeprav Belostenec *temero* prevaja z *szkrunim*, *szmradim*, *vteplyem*, *gerdim*, *po-gergyjem*, *pohablyujem* in *castus*¹⁴ z *neutepen*. Napako sicer odpravlja kajkavski izvod iz leta 1783, jo je pa vendarle zaneslo v Küzmičevo *Knigo molitveno*. Jožef Klekl st. je kasneje *nevtepen* uporabljal v pomenu »brezmadežen«¹⁵ ali »brezmadežno spočetje«, kar daje slutiti, da tako poimenovanje kot njegov pomen ne v kajkavščini ne v prekmurščini nista bila povsem stabilna – gibljeta se med pomenoma »deviški« in »brezmadežen«.

Sedes kajkavski molitveniki prevajajo s *ztol*, čeprav Belostenec prevaja isto besedo s *ztolec*; Küzmič se drži slednjega. To je ob že omenjeni Küzmičevi rešitvi *Pomocsnicza Krsztsenikov* in ne *Pomoch lyùdih kerfcheneh*, kot je v kajkavskih molitvenikih, za *Auxilium Christianórum* tudi edino mesto, kjer bi lahko sklepali, da je Küzmič kajkavsko predlogo popravil tako, da se sklada z Belostencem.

Popolnoma pa od prevoda po Belostencu odstopa tako kajkavski kot tudi Küzmičev prevod besedne zveze *Consolátrix afflictórum*. Kajkavski molitveniki jo prevajajo z *Obradoſcha nevolyneh*, Küzmič pa z *Trouft nevolnih*,¹⁶ čeprav Belostenec prevaja *consolátrix* z *razvezfelitelicza*, *vtafitelicza*, *utiffitelicza*, *razgovoritelicza*. Prav tako v obeh primerih od Belostenca odstopa prevod *Virgo praedicánda*: v kajkavskih molitvenikih se pojavlja *Devicza hvále doztojna*, pri Küzmiču – izvzemši fonetično razliko v razvoju praslovanskega *ě v prednaglasni poziciji – enako *Divica hvále dosztojna*. Belostenec prevaja *praedicábilis* s *pripovedlyiv*, *pripovedni hvale*, *glafza vreden*, *razglafzlyiv*.

Omeniti moramo tudi Küzmičevo uporabo izraza *kruto* v 11. vzkliku, čeprav ga v kajkavskih molitvenikih na tem mestu ni. Ga pa zato v 14. vzkliku, ko je v kajkavščini zapisan kot *kruto*, prevaja z *náj* – namesto elativnega stopnjevanja z *zelo* (*kruto*), je Küzmič izbral priponsko stopnjevanje pridevnika: *-(ej)ši*, *náj-* *-(ej)ši*.

Küzmičeve rešitve torej od prevoda po Belostencu odstopajo pri devetih vzklikih, v dveh primerih pa se z njim ujemajo – in to tedaj, ko se kajkavski prevod ne.

¹³ Zdaj prevajamo *Mati deviška*.

¹⁴ *Mater castíssima* : *Mati brezmadežna*.

¹⁵ *Immaculata*.

¹⁶ Če se za trenutek vrnemo k fonetični ravni, v tem primeru zopet vidimo dvoglasniški razvoj (*oy*) dolgega *o v prekmurščini, in to v prevzeti besedi (iz nemščine).

Če primerjamo Küzmičevo litanjsko besedilo še s kranjskim Crobotovim, lahko ugotovimo, da v nasprotju z njim kazalnega zaimka *ta* v funkciji določnega člena pred samostalniki (12., 13., 33., 34., 35., 36., 37., 38., 39., 41., 42. in 43. vzklik) Küzmič ne uporablja; izjema je uporaba celostnega zaimka *ves* v 44. vzkliku – vendar je to pogojeno z latinskim izvornikom (*Regina Sanctórum ómniúm*). Razmeroma pogosto uporabo kazalnega zaimka pred samostalniki v kranjščini že od Trubarja dalje je mogoče razlagati zlasti z vplivom nemščine, kjer je v nasprotju s slovanskimi jeziki raba določnega ali nedoločnega člena obvezna – podobno kot v slovanskih jeziki izbor vida pri glagolu. V zvezi z odsotnostjo kazalnega zaimka v funkciji določnega člena pred samostalniki pri Küzmiču je pomenljiva Toporišičeva navedba (2004, 775), da je bila »nemščina /... / dolgo dobo za vsa naša narečja (še najmanj za prekmurščino) tudi jezik uprave in oblasti, posvetne in duhovne.«.

Vse (kajkavske in Küzmičeva) rešitve pri prevodu *Foéderis arca* ohranjajo pomen »skrinja božjega miru«, Crobot pa k temu dodaja še *inu sprave*. Ta pomenska sestavina je v današnjem bolj dobesednem prevodu *skrinja zaveze* povsem izgubljena.

Za leksikalno raven Küzmičevega litanjskega besedila velja podobno kot za besedotvorno-skladenjsko: čeprav v primerjavi s fonetično ravni o tipičnih prekmurskih (oziroma celo definicijskih splošnoslovenskih) prvinah ne moremo govoriti s tolikšno zanesljivostjo, vendarle kar nekaj rešitev izkazuje tipične slovenske značilnosti. Pri glede na kajkavske drugačnih poimenovanih gre za besede, kot so npr. *najmodrejša*, *gledalo*, *milostivna* in iz nemščine prevzeta (navzoča tudi v Crobotovem kranjskem besedilu) *mantrnik*, ki se v stilno zaznamovanem glagolu *matrati (se)* ohranja tudi v sodobni slovenščini. Tipično prekmurska (ne splošnoslovenska) pa je iz madžarščine prevzeta beseda čonta za *kost*. Pri večini besed je sicer njihovo pripadnost ali samo kajkavščini ali samo prekmurščini težko določiti, zato se zdi smiselno govoriti o presečni množici med obema; pri nekaterih besedah gre po Pleteršniku celo za presek med najverjetnje skupnim kajkavsko-prekmurskim ter zlasti vzhodnoštajerskim besedjem, kar kaže, da – vsaj na tedanji razvojni stopnji¹⁷ – prehod med prekmurščino, delno pa tudi vzhodno štajerščino, in kajkavščino na tem (panonskem) območju ni vedno jasno razviden. To glede na visoko stopnjo sorodnosti omenjenih jezikovnih sistemov ni presenetljivo, če pomislimo npr. že na današnjo bližino med slovenščino in štokavščino kot hrvaškim, bošnjaškim in srbskim knjižnim jezikom – pri čemer je štokavščina od slovenščine vendarle oddaljena bolj kot njeni neposredni narečni sosedi kajkavščina, delno pa tudi čakavščina.

¹⁷ Za današnje stanje v prekmurskem narečju: Kumin Horvat 2008; 2010.

5. Zaključek

Rezultati jeziko(slo)vne analize, zlasti na fonetični, delno pa tudi besedotvorno-skladenjski in leksikalni ravni – krajši povzetek bistvenih ugotovitev se nahaja ob koncu analize vsake posamezne ravni zgoraj – kažejo, da je kljub očitnim povezavam s kajkavskimi prevodi Marijinih litanij mogoče zagovarjati tezo, da je obravnavano Küzmičevo besedilo bližje prevodu kot ne, saj gre najmanj na fonetični ravni (posebej izrazito denimo pri razvoju praslovanskega *ě ter cirkumflektiranega *o in nosnika *ǫ, kjer v prekmurščini v dolgih zlogih stoji dvoglasnik *ej* oziroma *ou*, v kajkavščini pa samo *e* oziroma *o* (pri *ǫ *u*), npr. **zvězda* > *zvezda* : *zvezda* oziroma **rōža* > *rouža* : *roža*, **posōda* > *posouđa* : *posuda*) zanesljivo za pravi prenos iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem.

Povezava med Küzmičevim in kajkavskimi litanijskimi besedili, pa tudi Belostenčevimi prevodi ustreznega latinskega besedja v kajkavščino, je sicer nedvomna, in to tudi na ravni povsem konkretnih posameznih rešitev. Vendarle pa poleg očitnih (zlasti fonetičnih) sprememb, ki so bile ob prenosu iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem neizogibne, ne kaže prezreti niti avtorjevega prizadevanja za osebni slog v številnih odločitvah na besedotvorni (npr. raba samostalniških tvorjenk namesto posamostaljenih pridevnikov tipa *betež-n-ik* : *betež-n-i* ali pa nasprotno besednih zvez – predstopenj tvorjenk namesto slednjih, npr. *Kraljica apostol[-ov]* : *Kraljica apostol[-ska]*), delno pa tudi leksikalni ravni. Tudi takšno prizadevanje je Küzmičevo besedilo približalo pravemu prevodu. Poleg tega je na 16 mestih prisoten polni prevod, ne pa zgolj prepis ali priredba (popravek; navadno po Belostencu) litanijskega besedila v kajkavskih molitvenikih.

Na leksikalni ravni sicer velja še enkrat opozoriti, da je pri večini besed njihovo pripadnost ali samo kajkavščini ali samo prekmurščini težko določiti, zato se zdi smiselno govoriti o presečni množici med obema. Pri nekaterih besedah gre po Pleteršniku celo za presek med najverjetneje skupnim kajkavsko-prekmurskim ter vzhodnoštajerskim besedjem, kar kaže da prehod med prekmurščino, delno pa tudi vzhodno štajersčino, in kajkavščino na tem (panonskem) območju ni vedno jasno razviden.

Pri prenosu Marijinih litanij za *Knjigo molitveno* iz kajkavskega v prekmurski jezikovni sistem je Küzmiču glavno referenco najverjetneje predstavljala govorica prebivalcev tedanje Slovenske krajine, med katerimi je živel. S tega vidika bi bilo na osnovi analize ustreznega korpusa, če je le mogoče istih besedil (to je istih del) v kajkavščini in tedanji prekmurščini, smiselno medsebojne vplive tedanje kajkavščine in stare knjižne prekmurščine proučiti še podrobneje – med drugim z raziskovanjem vpliva prekmurščine na kajkavščino in ne le obratno,¹⁸ pa tudi s proučitvijo potencialnega skupnega razvoja najmanj v cerkvenoupravnem smislu funkcionalno združene prekmurščine in kajkavščine.

¹⁸ Tudi zato, da bi tako še jasneje pokazali, da prekmurščina nikakor ni le skupek nemškega, madžarskega in kajkavskega jezika, kot je po izkušnjah enega od avtorjev (A. L.) še vedno prepričan marsikateri Prekmurec, ampak da je kot sicer slovensko narečje (z več definicijskimi slovenskimi (razvojnjo)fonetičnimi značilnostmi) v svojem jezikovnem razvoju vzajemno plemenitila svoje sosede. Tako bi še bolj izstopilo dejstvo, da so prekmurski avtorji tudi pri poimenovanju svojega jezika izhajali iz starocerkenoslovanske tradicije, saj so svoj jezik imenovali »stari slovenski jezik«; niso preprosto sprejeli kajkavščine, ki je bila le nadomestni jezik, ampak živo govorjeno prekmurščino in jo povzdignili v knjižno normo. (Jesenšek 2005, 74)

Kratici

SLA – Slovenski lingvistični atlas 1. 2014.

SSKJ2 – Slovar slovenskega knjižnega jezika. 2014.

Reference

Viri

Belosteneč, Ivan. 1740. *Gazophylacium, seu Latino-Illyricorum onomatium aerarium*. Zagreb. s.n.

Bradač, Fran. 1955. *Latinsko-slovenski slovar*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Crobat, Martin. 1785. *Luzh, inu Senza vofra s. mashe*. Ljubljana: s.n.

Debenjak, Doris, Božidar Debenjak in Primož Debenjak. 2005. *Veliki nemško-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.

Hisna knisicza. 1783. Zagreb: Trattner.

Hrana nebezka. 1779. Zagreb: s.n.

Küzmič, Mikloš. 1783. *Kniga molitvena*. Sopron: s.n.

Molitvene knysicze. 1640. Požun [Bratislava]: s.n.

Novak, Vilko. 2006. *Slovar stare knjižne prekmurščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Pleteršnik, Maks. 2006. *Slovensko-nemški slovar – transliterirana izdaja*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Slovar slovenskega knjižnega jezika. 2014. Druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=133&View=1&Query=%2A> (pridobljeno 31. 5. 2018).

Slovenska liturgična komisija. 2007. *Cerkveni molitvenik*. Ljubljana: Družina.

Slovenski lingvistični atlas 1. 2014. Fran: Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=204&View=1&Query=%2A> (pridobljeno 31. 5. 2018).

Druge reference

Adamič, Janja. 2011. Prva sombotelska kanonična vizitacija turniške župnije leta 1778. V: *Varošanci – prekmurski meščani*, 18–22. Ur. Boštjan Zajšek. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

Benedik, Francka. 1981. Gomilice (OLA 21). V: *Fonološki opisi srpskohrvatskih/hrvatskosrpskih, slovenačkih i makedonskih govora obuhvaćenih opšteslovenskim lingvističkim atlasom*, 179–182. Ur. Pavle Ivić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Dudás, Előd. 2012. Primerjalni zgodovinski razvoj prekmurskega črkopisa. *Jezikoslovni zapiski* 18, št. 2:149–165.

Gostenčnik, Januška. 2018. *Krajevni govori ob Čabranki in zgornji Kolpi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

— — —. 2016. Krajevni govori od Babnega Polja do Bosljive Loke. *Slavistična revija* 64, št. 3:341–363.

Jesenšek, Marko. 2005. Zgodovinska dinamika prekmurskega jezika. V: *Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost*, 69–80. Ur. Jože Vugrinec. Murska Sobota: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija Petanjci.

Kozar, Alojzij. 1995. Vpliv Marijinega lista na prekmurskega človeka. V: *Kleklav simpozij*, 107–114. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

Kumin Horvat, Mojca. 2010. Izoglose v prekmurskem narečju: regionalna geolingvistika. *Slavia Centralis* 3, št. 2:87–108.

— — —. 2008. Narečna podoba Prekmurja (po gradivu za Slovenski lingvistični atlas). V: *Življenje in delo Jožefa Borovnjaka*, 235–256. Ur. Marko Jesenšek. Maribor: Filozofska fakulteta.

Logar, Tine. 1981. Gornji Senik (Felsőszőlőnk; OLA 149). V: *Fonološki opisi srpskohrvatskih/hrvatskosrpskih, slovenačkih i makedonskih govora obuhvaćenih opšteslovenskim lingvističkim atlasom*, 213–218. Ur. Pavle Ivić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Novak, Vilko. 1976. *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

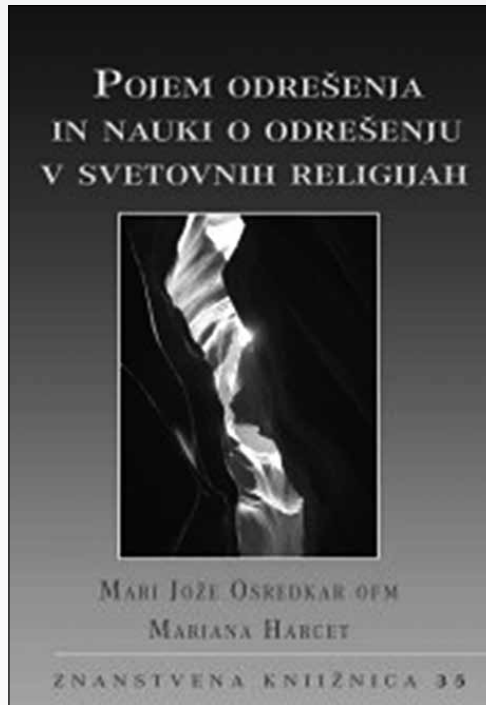
— — —. 1972. Kajkavske prvine v prekmurski knjigi 18. stoletja. *Slavistična revija* 20, št. 1:95–102.

Rigler, Jakob. 2001. *Zbrani spisi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Sertič, Nikola. 1960. Hrvatski kajkavski molitvenici. Hrani Univerzitetna knjižnica Maribor. Tipkopis.

Smej, Jožef. 2005. Jezik Knige molitvene 1783 Mikloša Küzmiča v primerjavi z jezikom rokopiisa lačske. V: *Prekmurska narečna slovstvena ustvarjalnost*, 168–185. Ur. Jože Vugrinec. Murska Sobota: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija Petanjci.

- Šekli, Matej.** 2013. Zemljepisnojezikoslovna členitev kajkavščine ter slovensko-kajkavska jezikovna meja. *Slovenski jezik – Slovene linguistic studies* 9:3–53.
- Škafer, Ivan.** 1979. Jezuitski misijoni v krajini med Muro in Rabo za časa katoliške obnove 1609–1730. *Acta ecclesiastica Sloveniae* 1:171–187.
- Toporišič, Jože.** 2004. *Slovenska slovnica*. Maribor: Založba Obzorja.
- Vidovič Muha, Ada.** 2011. *Slovensko skladenjsko besedotvorje*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Zelko, Ivan.** 1996. Murska Sobota kot sedež arhidakonata in cerkvenoupravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. V: *Zgodovina Prekmurja*, 117–123. Ur. Vilko Novak. Murska Sobota: Pomurska založba.



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

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

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

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

Urška Flisar in Mari Jože Osredkar

Pravni sistemi islama¹

Povzetek: Življenje muslimanov je tesno prepleteno z določili šeriatskega prava, ki posega na vsa področja človekovega življenja in je tesno povezano z razumevanjem Božjega razodetja. Kljub temu je mogoče opaziti, da se muslimani ne držijo predpisov šerie do črke natančno, ampak so se začeli ozirati za civilnim pravom, kar povezujemo s procesom sekularizacije. Ta je namreč čedalje bolj opazna tudi v islamskem svetu, a ne povsod. Razprava osvetli razlikovanje med sunitskim in šiitskim pravnim sistemom in metodami, ki jih uporabljajo različne pravne šole znotraj muslimanskih vej ter ugotavlja, zakaj se asimilirajo le pripadniki določene veje islama, druge pa postajajo čedalje bolj fundamentalne.

Ključne besede: šeria, sekularizacija, suniti, šiiti, pravne šole

Abstract: Legal Systems of Islam

The life of Muslims is closely intertwined with the provisions of Shari'a law, which encompasses all spheres of human existence. Muslims model their living excessively depending on their understanding of God's revelation. Nevertheless, it can be observed that a lot of Muslims do not adhere to the rules of the Shari'a to the letter for they have begun to look at the civil law. We call this process secularization. This tendency is also becoming increasingly apparent in the Islamic world. Yet, not everywhere. Our presentation highlights the distinction between the Sunni and Shia law system and the methods used by various law schools within Muslim branches. These serve to determine why only certain branches of Islam are assimilated in Europe, while others are becoming more and more fundamental.

Key words: sharia, secularization, sunnis, shiites, law schools

1. Uvod

Evropa danes zelo velikodušno sprejema begunce iz tretjega sveta, ne glede na kulturno in versko pripadnost. V imenu demokratičnih svoboščin jim omogoča ohranjanje njihove religije. Hkrati želi, da bi se prišleki integrirali v evropski način

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

življenja. Naš namen ni odgovarjati na vprašanje, ali je pametno sprejemati begunce in migrante, ali je to koristno ali ne. Dejstvo, da so tukaj med nami, da jim omogočamo ohranjanje religije in da se težko navajajo na naš način življenja, je izhodišče našega razmišljanja o islamskem pravnem sistemu.

V islamu sta vera in pravni sistem tesno povezana, ker oba izhajata iz Korana. Biti musliman, ne pomeni zgolj priznavati in izpovedovati verske resnice, temveč pomeni hkrati upoštevati tudi šeriatsko pravo, ki ureja vsa področja življenja. Iluzorno je torej pričakovati, da bo goreč muslimanski vernik ohranil svojo vero nespremenjeno, a spremenil način življenja. Če pa se njegova vera nekoliko »spremeni«, ne bo več dosledno spoštoval pravnih navodil in bo lahko spremenil način življenja. Sekularizacija je proces, pri katerem vernik na nekaterih področjih življenja odstopa od verskopravnih določil, a kljub temu ostaja pripadnik določene religije. Ker je torej spolnjevanje ali nespolnjevanje islamskega pravnega sistema ključ za razumevanje integracije muslimanov, bomo v prispevku predstavili islamski pravni sistem in osvetlili, zakaj ima šariat vpliv na življenje muslimana.

2. Islamsko pojmovanje Božjega razodetja

Razumevanje šeriatskega prava je pogojeno s poznavanjem islamskega pojmovanja razodetja. Ob primerjavi šeriata in judovsko-krščanskih moralnih zakonov opazimo bistveno razliko. Prve različice desetih Božjih zapovedi, ki jih je Bog sam vklesal v kamen (2 Mz 24,12; 2 Mz 32,16), ne zasledimo več. Mojzes jo je iz besa razbil nad zlatim teletom (2 Mz 32,19). A potem se je vrnil na goro Sinaj in jih sam po navdihu znova napisal (2 Mz 34,28). Od takrat naprej govorimo o dveh avtorjih Svetega pisma: Bog in človek. To omenja tudi »Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju« (BR, tč. 11). Ker je resnični avtor Božjega razodetja človek, ki prepozna Božjo voljo, jo človek lahko tudi razlaga – različnim krajem in obdobjem primerno. Prav možnost interpretacije Božje volje omogoča sekularizacijo.

Islamski nauk pa je prepričan, da je nadangel Gabrijel sam dobesedno narekoval Mohamedu besedilo Korana. Zato se Koran ne bi smel niti prevajati iz arabskega jezika. Doslej se še nobena uradna islamska šola ni izrekla za zgodovinskokritično metodo preučevanja Korana. To storijo posamezniki, razumniki in raziskovalci, toda njihovi spisi nikoli niso postali uradna doktrina kakšne ugledne šole. Glede na to, da se je šeriatsko pravo razvilo pod neposrednim vplivom razodetja svete knjige Korana in razlage poslanca Mohameda, je sprejeto kot integralni del verskega življenja, ki ga mora musliman »po črki« uresničevati v svojem vsakdanjem življenju. »V arabski kulturi biti predan Bogu pomeni, biti pasiven. Bog se odloča namesto človeka, ker je človek razumljen kot Allahova last,« pravi Osredkar (2015, 709).

Islam razlikuje med pojmom *iman* in *din*. Besedo *iman* zahodni religiologi po navadi prevajajo z *vera*, *din* pa z *religija*. Toda ta prevod je zavajajoč. *Iman* je v bistvu pričevanje vernika o tem, kar človek verjame; je notranje sprejemanje razodetih resnic in njihovo izpovedovanje z besedo. Musliman postaneš, ko izpoveš

vero. Vendar, kdor ostane le pri izpovedovanju vere, je sekularizirani vernik. Pravi musliman je vernik, ki izpoveduje »koransko vero« in se hkrati odloči za radikalno življenje po izvornem nauku vere, ki pa je *din*. Le-to povzema šeriat, ki daje navodila, kako ravnati na različnih področjih življenja. Islamsko spoštovanje *dina*, torej islamskega prava, nam pomaga razumeti radikalnost mnogih islamskih vernikov v današnjem svetu oziroma njihovo željo po vrnitvi h koreninam. Hkrati pa nam odgovarja na vprašanja, ki se porajajo ob težavah z inkulturacijo in integracijo muslimanov v zahodnem, »krščanskem« svetu. (2016, 15–16)

3. Sekularizirani islam

Kot smo omenili že zgoraj, sta spoštovanje in neupoštevanje šeriatskega prava pri muslimanih tesno povezana s procesom sekularizacije. V katolištvu beseda sekularizacija najprej pomeni prehod posvečene osebe v posvetni stan. Latinski izraz *saecularis* namreč pomeni posveten. Iz njega se je razvila beseda *saecularisatio*, ki so jo začeli na prehodu iz 17. v 18. stoletje uporabljati v povezavi s cerkvenim posestvom, ki je prehajalo v državno oskrbo. V tem smislu danes besedo opredeljujemo kot »preobrazbo cerkvenega v posvetno« (Leksikon Cankarjeve založbe 1988, s. v. »sekularizacija«), tudi kadar gre za »odvzem ali prevzem cerkvenih posesti s strani države« (Flere in Kerševan 1995, 122). V zadnjih desetletjih se besedo sekularizacija pogosto uporablja pri opredeljevanju razkristjanjenja zahodnoevropske krščanske družbe. Sekularizirana družba ali oseba je tista, ki je v preteklosti javno izražala verske vrednote, danes pa verske nauke zapostavlja (123–124) ali pa po njih živi zgolj v zasebnem življenju. A izraz sekularizacija v evropskem kontekstu izraža še nekaj – proces ločevanja med javnim in zasebnim življenjem na področju religije, ki prej ali slej pripelje do stanja, da se v javnosti o Bogu ne govori in se vera ne izraža. Osredkar (2013, 467) pravi: »Zdi pa se, da proces sekularizacije ne poteka le v eno smer (zmanjševanja vpliva religije v družbi), temveč poteka dvostransko. Tudi v religiji se čuti prevzemanje posvetnih, sekularnih vrednot in standardov.« Ta vzorec sprememb se je poimenoval kar notranja sekularizacija Cerkve (469). Ko v kontekstu take opredelitve sekularizacije razmišljamo o verskem življenju muslimanov, predvsem v Evropi, lahko proces sekularizacije prepoznamo v njihovem nedoslednem spolnjevanju islamskih zakonov. Vsekakor drži, da je islam zaradi lastnega nauka o razodetju veliko bolj odporen proti sekularizaciji kot krščanstvo. Sekularizacija v islamskem svetu pomeni razvrat, medtem ko je v Evropi ta način življenja čedalje bolj sprejemljiv tudi za muslimane.

4. Šeriatsko pravo

Zahod šeriatsko pravo mnogokrat pojmuje kot zastarelo, patriarhalno obarvano, obenem pa ga implicira kot monolitno zlitino verskega in državnega prava. Sicer drži, da je šeriat sistem božjega prava in da je upoštevanje njegovih predpisov znak

pokorščine Allahu. Tudi v koranskem stihu 45,18² beremo, da je treba slediti veri v določeni smeri. Po verovanju in razumevanju muslimanov je šeriat razodet od Boga in zato bi se mu morali poskušati približati vsi muslimani.

Arabska beseda šeria (pojavlja se tudi zapis šarija) pomeni »pot k napajališču«, »predpisana pot«. Kot taka pomeni najpomembnejšo zahtevo, ki označuje sveti zakon kot globalni pojem. Šeriatski pravni sistem se je razvil znotraj posebnih okoliščin in družbe, ki so jo delile plemenske razlike. Najpomembnejši vidiki šeriatskega prava so: *ibadat*, področje bogoslužja, *munakehat*, področje zakonskega in družinskega prava, *muamelat*, področje gospodarskega in družbenega delovanja, in *ukubat*, kazensko pravo. Glede na razvoj prava v zahodnoevropskih družbah in razlike, ki so danes očitne in jasno izražene, izstopajo vprašanja kazenskega prava, ki se prakticirajo v manjšem številu držav. Večina muslimanov v praktičnem smislu danes islamsko pravo živi in doživlja kot merilo za svojo moralno in etiko. (Karčić in Karić 1998)

4.1 Viri šeriata v sunizmu in šiizmu

Šeriat kot pravni sistem priznavajo suniti in šiiti. Oboji za njegov vir uporabljajo Koran, suno (hadise) in *idžmo*, a pri tem se pojavljajo razlike v interpretaciji. V nasprotju s suniti, šiiti kot četrtega vira ne štejejo *kijasa*, ampak dajejo namesto tega večjo veljavo razumu (*akl*).³ Hadisi so izreki preroka Mohameda in poročila iz njegovega življenja. Zbirko vseh hadisov imenujemo *suna*, kar pomeni tradicija. Suniti in šiiti nekoliko različno razumejo hadise. Suniti za hadise sprejemajo Mohamedove izreke, dejanja in tiha določila. Šiiti pa za hadise sprejemajo tudi izreke in dejanja šiitskih imamov. *Idžma* je soglasje muslimanske skupnosti. Sunizem *idžmo* razume kot soglasje verskih pravnih strokovnjakov o živi tradiciji oziroma živi suni. Šiizem ima tri pravne šole, ena izmed teh pa je šola Usuli. Ta je edina šiitska pravna šola, ki za svoj pravni vir upošteva tudi *idžmo*. Omenjena šola jo razume kot soglasje mudžtehidov⁴ o tem, kako so se do nekega vprašanja opredelili dvanajstniški imami. *Idžma* se deli na javno izrečeno soglasje in na molčeče soglasje islamske skupnosti. Za javno je značilno, da so mudžtehidi svoja stališča argumentirali na glas. Mudžtehid pa dá molčeče soglasje v primeru, da javno ne komentira mnenja svojega kolega o določeni problematiki. Z molkom mu torej dá tiho pritrditev.

Kijas pomeni razumsko sklepanje, pri katerem je pravnik postavljen pred tedaj še neznan oz. neobravnava primer, *hukm*. Za iskanje pravilnega odgovora uporablja primere iz Korana in sune. (Khan Nyaaaze 2000, 146)

4.2 Drugotni viri

Obstajajo še drugi viri šerie, ki pa niso skupni šiitom in sunitom oziroma nekatere priznavajo le določene pravne šole ali pa celo manjše skupine muslimanov. *Istis-*

² »Potem smo izbrali tebe, da boš sledil veri v določeni smeri.« (K 45,18)

³ Človeški um.

⁴ *Mudžtehid* je v islamu priznan šeriatski pravnik, ki samostojno rešuje pravna vprašanja.

han pomeni pravno presojo,⁵ da se mudžtehidi pri iskanju odgovorov na vprašanja zatekajo stran od vidnega analognega sklepanja (*kijasa*) k nevidnemu. Fundamentalistične skupine nasprotujejo uporabi *istishana*, medtem ko ga promovirajo predvsem reformatorji feminističnih skupin. Med sekundarne vire se prištevajo tudi občji interesi (*maslehatu-l-mursele*), a seveda obstajajo določeni pogoji glede obravnave tega vira. V primeru, da je zakonodajalčevo mnenje absolutno nasprotno od občjih interesov posameznika, prevlada volja prvega. Bečirović (2015, 15) omenja, da so občji interesi pogostejši v praksi v državah z »mylejšo« obliko vladanja.

Preprečevanje oziroma odklanjanje zla (*seddu-z-zero'i'*) ima svoj temelj v muslimanski pravni filozofiji, ki odklanja vsakršno zlo in promovira dobro. Da bi se slabo dejanje (greh, zločin) preprečilo, so pravniki, že preden je bil greh storjen, sprejeli določene kazenske zakone, kakor tudi pogoje pomilostitve. Zgled za to daje že Koran.

Naslednji sekundarni vir je *istishab*, ki pomeni imeti kaj za dobro. »Vse, česar zakonodajalec ni prepovedal, je dovoljeno, in vse, kar ni ukazano, ni zavezujoče za zavezanca,« pravi Bečirović (2015, 16). To pomeni, da vsak zakon, sprejet v preteklosti, velja tako dolgo, dokler ga ne nadomesti nov zakon.

Adet ali *urf* sta dve besedi, ki v posplošenem pomenu opisujeta običaje. A pri razlagi tega moramo biti še posebej previdni, saj v *urf* prištevamo le dobre, pozitivno naravnane običaje, medtem ko *adet* zajema tudi slabe. Običaji imajo velik vpliv na oblikovanje islamskega prava, saj se mora to prilagajati toku življenja. Glede na to, da so šiitski pravni sistemi bolj odprti za sprejemanje različnih vsebin, je praksa uporabe *adeta* in *urfa* v pravnem sistemu pri njih pogostejša kot pri sunitih.

Predislamski mezhebi so objave, ki so bile razodete Mohamedovim prednikom. Nekatera razodetja najdemo v Koranu, druga so se obdržala v arabskem ustnem izročilu. Islamski pravniki so si enotni, da muslimanom teh pravil ni treba nujno izpolnjevati, saj se je Allah popolnoma razodel šele Mohamedu. Na podlagi tega je Mohamed glavna islamska avtoriteta in njegovi ukazi pretehtajo vse prejšnje.

Zadnji sekundarni vir šerie je *mezhebi ahabov*. Pod pojmom *ashabi* razumemo osebe, ki so se dlje časa družile s Prerokom. Obravnavani vir ima večji vpliv pri šiitih. Ti namreč za svojega prvega imama štejejo Mohamedovega sorodnika in te snega prijatelja Alija. Njegovi nauki in dejanja so šiitskim muslimanom zgledna dejanja, ki jih prištevajo in upoštevajo takoj za Mohamedovimi.

4.3 Vseobsežnost šeriatskega prava

Šeriatskega prava ne moremo primerjati s sodobnimi pravnimi sistemi, ki veljajo v Zahodnem svetu. Islamsko pravo je obtičalo v srednjem veku. Izjema je le pravo šiitske manjšine, ki se še danes razvija v koraku s časom. Čeprav je šeriat v prvi vrsti versko pravo, zajema, kot pravi Fyze (1974, 15), tudi etična in družbenopravna pravila in kot tako je vir morale. Ureja ves spekter vsebin, ki zajemajo tako za-

⁵ Dobesedno pomeni »razmisliti kaj dobrega«.

sebnost kot javno življenje, ki vključuje tudi politično, družbeno in družinsko delovanje vsakega muslimana. Danes mnoge muslimanske države ne uveljavljajo šerie na vseh področjih. Svoje pravo so bili pripravljene zamenjati s sekularnimi pravnimi sistemi, predvsem na ustavnem, tržnem in kazenskem pravnem področju. Šeriatско pravo pa je, predvsem v državah, kjer je delež muslimanov najvišji, ohranilo svoj vpliv v družinskem pravnem sistemu, ki zajema tudi obredno življenje vernika.

Islam ne pozna ločitve med sakralnim (*fas*) in sekularnim (*jus*). Čeprav mnogi zahodnjaki islamu očitajo ozkoglednost in zastarelost, moramo biti pri takšnih očitkih pazljivi. Mentaliteta islamskega ljudstva je drugačna od zahodne, prav tako kot pripadnik afriškega plemena razmišlja drugače od hindujca. Veliko vlogo pri razumevanju igra tudi dejstvo, da Koran, v nasprotju z Biblijo (Mt 22,21), ne pozna ločitve med božjim in državnim pravom.

5. Fikh

Fikh je islamska pravna veda. Beseda v arabskem jeziku pomeni »razumnost«. Medtem ko je šeria pot ali metoda, ki prihaja od Boga, je *fikh* aplikacija te metode na posamezne primere. Prva je bolj normativna in idealna, sam *fikh* pa je bolj hermenevitične narave in želi poseči v praktično življenje. Uporablja se za označevanje vedno razvijajoče se interpretacije zakonov skozi različne šole.

Fikh vsebuje *ibadet*, kar pomeni nauk o obredju, in *muamelat*, nauk o urejanju družbenih odnosov. Ta se nadalje razcepi na štiri veje: *ukubat* (kazensko pravo), *miras* (dedno pravo), *munakehat* (družinsko pravo), *ukud* (obligacijsko pravo).

Brez *fikha* bi bila šeria okamnena institucija, saj ne bi bila sposobna prilagajanja spremembam v svetu. Ker pa je prilagajanje nekaterim muslimanskim skupinam danes v napoto, si te prizadevajo za ukinitvev *fikha*.

6. Filozofija islamskega prava

Pravni sistemi na Zahodu služijo prvotnemu namenu, zagotavljanju reda v družbi. Pri tem se upoštevajo temeljne človekove pravice in pravna enakost. Islamski pravni sistem je tesno povezan z božjim pravnim redom. To bi lahko nekoliko primerjali s kanonskim pravom ali še bolje z nauki, zapisanimi v evangelijih. Filozofija islamskega prava ima namreč svoj temelj v človekovem delovanju. Človek je dolžan delati dobro in se izogibati slabemu, kot to opredeljuje Koran in šeriat. Allah je tisti, ki s primeri, navedenimi v Koranu, poučuje ljudi (K 14,24-25). Za slabe stvari velja popolna prepoved delovanja. (Hamidullah 1989, 132–133) Slaba dejanja islamsko pravo za razliko od civilnega povezuje z grehom. Čeprav je najvišji sodnik Allah, dobijo grešniki svojo kazen tudi v času življenja. Največji greh v islamu je odpad od vere.

7. Sunitske pravne šole

Islamsko stališče glede poučevanja je jasno. To, da človek pridobi določeno znanje, je religiozna dolžnost. Se pa od človeka ne zahteva več, kot je zmožen. Tega se držijo tako suniti kot šiiti, a razlike glede sprejemanja znanja in poučevanja so precejšnje.

Sunitske pravne šole se imenujejo *madhabe*. V toku prvih stoletij islama so se razvile štiri pravne šole, ki so jim skupni viri in metode, s katerimi so reševali sporna teološka in pravna vprašanja. Med štiri velike pravnike suniti prištevajo Hanifa, Anasa, Šafijija in Hanabala. Najprej si bomo pogledali vire in metode, nato pa bomo predstavili vsako šolo posebej.

7.1 Sunitske pravne avtoritete

Sunitske šole se med seboj razlikujejo po metodi, ki jo uporabljajo pri svojem učenju, in glede na to, kako sprejemajo nekatere pravne trditve.

Prvemu pravniku je bilo ime Abu Hanifa (700–767). Hanifska pravna šola se od drugih šol razlikuje predvsem po tem, da hadisom ne daje velikega pravnega pomena. Pri svojem delu je uporabljal individualno razlago (*raj*) in analogično reševanje problemov (*kijas*). Pripadnike njegove šole imenujemo hanifi, znani pa so po tem, da za drugi vir upoštevajo lokalne običaje. Slednje jim je pomagalo, da so se zelo hitro prilagodili kulturnemu okolju in posledično so postali vodilna islamska šola v času Otomanskega imperija. (Nasir 2009, 18) Hanifa je znan tudi po tem, da je na metodi *kijasa* razvil eksegezo Korana in utemeljil princip *idžme*, tj. soglasje skupnosti. Hanife danes najdemo na Balkanu, v Turčiji, Afganistanu, Indiji, Iraku, Indiji, Pakistanu in na Kitajskem.

Drugo veliko pravno ime sunitske šole je Malik ibn Anas (715–795), ki je med drugim tudi avtor prvega islamskega pravnega dela *Kita al Muvatta*.⁶ V njem si je prizadeval narediti pregled zakonov, verskih obredov in pravnih predpisov, pri čemer se je naslanjal na metodo *idžma*, kdaj pa je dal prednost tudi individualni razlagi. Malikiti v vsakem dvoumnem položaju iščejo srednjo pot. Gre za najbolj odprto šolo, ki pa je doživela tudi kritike zaradi »svojeglavosti«. Najdemo jih v Maroku, Tuniziji, Alžiriji, severnem Egiptu, Sudanu, Kuvajtu in Bahrajnu.

Šafiiti so tretja muslimanska skupina, ki je dobila ime po pravniku Mohamedu Aš Šafijiju (767–820), ki je bil daljni sorodnik Preroka. Velja za prvega sistematičnega pravnega teoretika v islamu. Prizadeval si je najti srednjo pot med racionalisti in tradicionalisti. Največjo avtoriteto je dajal Koranu in suni, čemur pa je sledila analogična povezava in obvezujoče soglasje. Po njegovem mnenju lahko *kijas* uporabljajo le tisti posamezniki, ki so večči preroške tradicije, poznajo arabski jezik, ob tem pa morajo biti pozorni na to, da se v svojih odločitvah ne pre naglijo in da so pripravljeni sprejeti mnenje svojih nasprotnikov. (Peters 1990, 707) Šafiitska pravna šola se od prvih dveh razlikuje najbolj po tem, da metodo *kijas* uporablja zelo previdno, metode *istislah*a (javnega interesa) pa sploh ne

⁶ Delo je med suniti zelo cenjeno in je po svoji veljavi za hadisi.

uporabi. Danes jih najdemo v južnem Egiptu, vzhodni Afriki, Indoneziji, na Arabškem polotoku, v Palestini, Jordaniji in Siriji.

Zadnja, četrta pravna šola v sunizmu se imenuje hanabalitična pravna šola. Vodilna osebnost je Ahmed ibn Hanabal (780–855). Ta je metodo kijasa uporabljal zelo redko, zelo zvest pa je bil tradiciji. Pravi, da le preko tradicije lahko sledimo Prerokovemu življenju, a se je treba odpovedati lastnim nagnjenjem. Hanabal je ljubil uporabo hadisov, uporabljal jih je veliko in posledično kdaj tudi nepreverjene. Obravnavana pravna šola je strogo nasprotna modernizaciji in novitetam. Posledično je imela najmanj pristašev, v 14. stoletju pa je prerasla v gibanje, imenovano vahabizem, ki še danes prevladuje v Saudovi Arabiji. (767) V 18. stoletju je arabski voditelj Mohamed Al Vahabi naredil reformo hanabalistične pravne šole in še dodatno poostril pravila. Predpisal je obvezno nošenje brade in podložnost nevernikov, poleg tega pa je prepovedal vse okrasje in glasbo. (Tello 2006, 77)

V sunizmu je bila v 10. stoletju na podlagi soglasja sprejeta odločba, ki je velela, da se je treba podrediti eni izmed štirih šol. Pravni sistem šol se ni smel več spreminjati, kar je posledično pomenilo, da se šole niso posodabljale in so še danes tam, kjer so bile pred 1100 leti. (Tabatabai 2013, 91) Razlago za to najdemo v stihu Korana, ki pravi, da je božje pravo od vekomaj in da ne bo nihče doživel tega, da bi se Gospodovi zakoni spremenili (K 48,23).

Omenimo še, da danes med suniti najdemo posameznike, ki kljub prepovedim poskušajo vnašati novitete in izvajajo svobodni *idžtihad*. Modernejše smeri so tako nagnjene k eklekticizmu, njihova glavna naloga pa je ločiti med tem, kar je dobro in tem, kar je slabo.

8. Šiitske pravne šole

Šiizem je v znanju vedno nekoliko prednjačil pred suniti. Zaradi svojskega pogleda na določene stvari je postavljaj vprašanja sunitom in jih s tem na neki način prisilil, da so začeli razmišljati, ali so želeli temeljito argumentirati svoja načela. Tako so s časom šiiti čedalje bolj vstopali v filozofsko misel, ki pa je prešla tudi na suniti svet. Pot do tega je bila težavna, saj je pred tem oblast (v 9. stoletju) celo ukazala, da morajo uničiti mnoga prevedena filozofska dela. Filozofija je nato z naslednjim stoletjem spet zaživela, a v sunizmu je z vrhom v 12. stoletju (Averroes) dosegla konec. Šiitski učenjaki so še naprej razvijali filozofsko misel in jo prenesli še na druge znanosti. (Tabatabai 2013, 94)

Dvanajstniški šiizem pozna tri pravne šole (Akbari, Usuli in Šejki), ki so sad družbenega, kulturnega in političnega okolja, med seboj pa se razlikujejo predvsem glede priznavanja pravnih virov, kar vpliva na razreševanje verskih in družbenih vprašanj (Šterbenc 2005, 153). V nadaljevanju bomo predstavili šiitske pravne šole, njihova izhodišča in temelje ter dejstvo, zakaj se je do današnjega dne obdržala le ena izmed pravnih šol, glede na to, da v sunizmu še vedno delujejo vsi štirje pravni sistemi.

Šiiti menijo, da je v kanoniziranem Koranu, ki je nastal v času Otmanove redakcije (tretji sunitski kalif), premalo poudarjena vloga Alija.⁷ Obstaja tudi šiitska različica Korana, v kateri najdemo dodatno suro, imenovano »Dve zvezdi«. Ena zvezda je Mohamed, druga pa Ali in v njej sta si Prerok in imam enakovredna. Popolno razodetje Korana pa bo na svet prinesel pričakovani *mahdi*. (Nasr 2007, 56)⁸

8.1 Šiitska pravna šola Akbari

Svoje prve zametke je prva pravna šola dobila z nastankom dvanajstniškega šiizma, kot ločeno gibanje pa je začela delovati konec 16. stoletja. Glavno vlogo pri Akbari je imel Astarabadi, največji uspeh je šola doživela v času iranskega vladarja Nadira Šaha (1736–1747), ki si je prizadeval za zблиžanje šiitskih pravnih šol s sunitskimi. Glede na to, da je pravna šola Akbari za svoja edina vira priznavala suno in Koran, se je tudi v praksi začela približevati sunitskim pravnim šolam. (Momen 1985, 222) Omenjenega pravnega sistema se danes polašča zelo malo šiitov, najmočnejši vpliv ima šola v Bahrajnu, okolici jezera Hamar in južnem predelu Iraka (Šterbenc 2005, 157).

8.2 Usuli – najvplivnejša šiitska pravna šola

Pravna šola Usuli se je začela razvijati ob koncu 18. stoletja z islamskim strokovnjakom Bihbahnijem, ki je naredil revolucionarni premik v šiitskem pravnem sistemu. Ko je vključil *kijas*, je zaradi širine šola Usuli premagala Akbari, kar je preprečilo, da bi se dvanajstniški šiizem zlil s sunizmom.

Prišlo je tudi do delitve šiitov glede na religijski stas. Govorimo o delitvi na dva pola, v katerem prvi pol zajemajo *mudžtehid*, drugi del pa laiki, posnemovalci (*mukalidun*). Naloga slednjih je, da posnemajo svoje imame. (Momen 1985, 127–128; 205) Po mnenju J. Cola (1983, 40) sta bila zmaga šole Usuli in pojav posnemanja imamov tako pomembna kot zmaga papeške moči za katolištvo na prvem vatikanskem koncilu.

Pomembno vlogo je imel pri opredelitvi pravne šole tudi šejk M. Ansari. Cole (42–45) navaja, da je Ansari poudaril razveljavitev ritualnih opravil laikov, če ti ne posnemajo mudžtehidov. Zapisana so tudi pravila, kateri mudžtehid ima večjo veljavo. Največji poudarek ima izobraženost. V primeru, da je najbolj izobraženih mudžtehidov več, ima vsak vernik, glede na svojo pobožnost in zanesljivost, pravico sam presoditi, katerega imama bo posnemal. Velja tudi napisano pravilo, da mora biti mudžtehid, ki se posnema, živa oseba, kar pomeni, da si je po smrti izbranega mudžtehida treba poiskati drugega. Praksa kaže tudi na to, da isti mudžtehid daje kontradiktorne izjave. Na tem mestu prevladajo pozneje izrečene

⁷ Ali ibn Abi Talib je bil Mohamedov bratranec in zet, saj je bil poročen z Mohamedovo hčerko Fatimo. Spadal je med prve vernike, velja za hrabrega bojvnika, hkrati pa je bil Prerokov diplomat in tajnik. Ali je hkrati četrti sunitski kalif in prvi šiitski imam.

⁸ Dvanajsti, za zdaj še skriti, imam.

sodbe.⁹ Omenimo še, da so ustne sodbe v prednosti pred zapisanimi.¹⁰ Ansari je odigral pomembno vlogo tudi pri razdelitvi pravnih določil v štiri kategorije. Te so gotovost (*kat*), domnevna veljavnost (*zan*), dvom (šak) in domnevna napačnost (*vam*).

Zgodovinski viri nam potrjujejo dejstvo, da je bila verska pravna znanost šiitske manjšine v času življenja Ansarija razdeljena na praktična in semantična načela. Praktičnim načelom (*usul al amalija*) se je posvetil tudi obravnavani strokovnjak in jih razdelil na štiri dele. Prvo praktično načelo se imenuje, kot navaja Momen (1985, 187), *al bara* in pomeni dovoljenost večje svobode pri odločanju. To se navezuje na odločanje laikov. *Al takjir* je druga kategorija in pomeni svobodo izbiranja mnogih drugih verskih strokovnjakov in pravnih šol, v primeru, da se zdi verniku njihov nauk ustrežnejši. Tretje praktično načelo govori o tem, da veljajo sprejeta načela, pravila tako dolgo, dokler kdo ne pokaže njihove zmote in ne najde nove rešitve (*al istišab*). Sledi *al ihtijat*, prakticiranje preudarne previdnosti v obstoju kakršnega koli dvoma.

8.3 Pravna šola Šejki

Najmanj privržencev ima pravna šola Šejki, ki je nadaljevanje razsvetljenske Isfahanske šole, ki je temeljila na teozofiji. Utemeljil jo je šejk Ahmed konec 18. stoletja. Svoje temelje ima v specifični doktrini o Bogu, prerokih, imamih, prav tako pa o eshatologiji in naravi. Pravna naravnost šole za največji temelj priznava Koran in suno, kakor tudi razum. Glede veljavnosti idžtihidov pa je nekoliko zadržana. Njihove vloge namreč ne zanika, uči pa, da je zaželeno sprejemati odločitve na podlagi predpisov v hadisih. (Momen 1985, 225–228)

9. Zaključek

Zgoraj navedeni Tabatabai trdi, da je prednost šiitov v tem, da se njihov pravni sistem še naprej razvija in ni kot sunitiski obtičal v srednjem veku. Kot zanimivost omenimo, da je bil eden izmed pomembnih avtoritet v zgodovini šiizma tudi ajatola R. Homeini (1902–1989). Študiral je šeriatsko pravo, misticizem in filozofijo. Z našega vidika je Homeini pomemben predvsem zaradi dejstva, ker je v Iranu (šiitski državi) vpeljal staro šeriatsko pravo iz časa perzijske civilizacije. V tem primeru se je šiizem, nehote in nevede, vnovič približal »zaostalemu« sunizmu. Po drugi strani pa je razvidno, da se sunitiski pravni sistem prilagaja zahodnim smericam veliko bolj, kot je videti na prvi pogled. Čeprav je v mnogih muslimanskih državah v veljavi šeriatsko pravo, ne smemo pozabiti, da ima slednje največjo veljavo v družinskem pravnem sistemu, medtem ko ga na drugih področjih zamenjujejo pravni sistemi, ki imajo svoje temelje v rimsko-evropski zakonodaji. Do odsto-

⁹ Po načelu abrogacije imajo tudi v Koranu večjo prednost pozneje napisani stih.

¹⁰ Dejstvo, da imajo ustne sodbe večji vpliv od pisnih, lahko privede do zlorabe oziroma prevar. Obstaja namreč možnost, da kdo sodbo narobe razume ali jo celo nekoliko priredi.

panj prihaja tudi znotraj družinske zakonodaje. Čeprav se šeriatsko pravo v svoji zakonodaji ni spremenilo, so kazni, ki so v njem predpisane, velikokrat milostnejše ali celo neizvršene. Slednje je prisotno predvsem v sekulariziranih muslimanskih državah in v državah, kjer islam ni večinska religija. Kot primer lahko navedemo muslimane v Sloveniji, ki so se skorajda v polnosti prilagodili slovenskemu načinu življenja. Eden izmed najbolj vidnih primerov je enakopravnost žensk.

Slovenija pa ni nobena izjema. Sekularizacija islama je na Zahodu vidno prisotna. Opažamo, da se v zahodnem svetu asimilirajo predvsem tisti muslimani, ki so sekularizirani. Se pravi tisti, ki se ne držijo šeriatskega prava do črke natančno. Na drugi strani pa je tudi v zahodnem svetu vse več simpatizerjev fundamentalističnih pogledov na islamsko vero. Gre za muslimanske ekstremiste, ki si prizadevajo, da bi bila šeria edini veljavni zakon, po katerem bi se morali ravnati vsi ljudje tega sveta.

Zaključimo lahko, da se islamski pravni sistem spreminja tako pri sunitih kot pri šiitih. A pravne spremembe niso toliko vezane na veje islama kot na politiko posameznih držav. Tako kot nekatere sunitske države, monarhije (Saudova Arabija, Oman, Bahrajn) zelo dosledno sledijo predpisom šeriatskega prava, tako so tudi nekatere šiitske države zelo natančne pri priznavanju strogega muslimanskega sistema (Iran). Po drugi strani pa se tudi muslimanske države srečujejo s sekularizacijo, ki v veliki meri vpliva na pravne sisteme. Tako kot sta med sunitiskimi državami povsem sekularizirani Turčija in Tunizija, je v precejšnji meri sekulariziran tudi večinsko šiitski Azerbajdžan.

Kratice

BR – *Koncilski odloki*. 1980. [Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju / *Dei Verbum*].

Reference

- Bećirović, Zijad**. 2005. *Temelji islama in islamskega prava (šeri'ata)*. Ljubljana: Zavod Ifimes.
- Cole, Juan R.** 1983. Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar. V: *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. Ur. Nikki R. Keddie. New Haven in London: Yale University Press.
- Flere, Sergej, in Marko Kerševan**. 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Fyzee, Asaf A. A.** 1974. *Outlines of Muhammadan law*. Delhi: Oxford University Press.
- Gordon, Matthew S.** 2001. *Islam: World Religions*. New York: Facts on File, Inc.
- Hamidullah, Muhammed**. 1989. *Uvod u islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice.
- Karčić, Fikret, in Enes Karić**. 1998. Šerijatsko pravo u savremenim društvima. Sarajevo: Pravni centar Otvoreno društvo BiH.
- Khan Nyazee, Ahsan**. 2002. *Outlines of Islamic Jurisprudence*. London: Institute of Advanced Legal Studies.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)**. 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Leksikon Cankarjeve založbe**. 1988. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Momen, Moojon.** 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Oxford: George Ronald.
- Nasir, Jamal J.** 2009. *The Islamic Law of Personal Status*. Leiden, Boston: Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein.** 2007. *Islam: Religija, zgodovina, civilizacija*. Maribor: Študentska založba Litera.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- — —. 2015. Islamska kristologija. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:703–715.
- 2013.** Sekularizacija – samomor religije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:463–470.
- Peters, Francis E.** 1990. *Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and their Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press.
- Šterbenc, Primož.** 2003. Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Tabatabai, Sejed Muhammad Husein.** 2013. Šiizem v islamu. Celje: Mohorjeva družba.
- Tello, Antonio.** 2006. *Vodnik po svetovnih verstvih s kratkim pregledom verstev na Slovenskem*. Ljubljana: Tehnična založba Slovenije.

Robert Cvetek and Mateja Cvetek

The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version

Abstract: Our study aims to translate, adapt, and psychometrically evaluate the 30-item revised version of the Expressions of Spirituality Inventory-Revised (ESI-R) in the Slovene language. This inventory was developed to measure five dimensions of spirituality (cognitive orientation toward spirituality, experiential-phenomenological aspects, existential well-being, paranormal beliefs, and religiousness), which are constructs that can commonly be found throughout the literature on spirituality. The ESI-R was administered to a sample of 309 Slovene-speaking adults. Reliability analysis shows good inter-item consistency (Cronbach alpha) coefficients ranging from 0,804 to 0,924. Exploratory factor (principal component) analysis better supports four dimensions instead of five (two factors in the Slovene version are combined into a single one), a solution that is also suggested and supported in some literature on the ESI-R. Confirmatory factor analysis support both the five- and four-factor solutions, but the five-factor solution seems slightly superior. Furthermore, based on theoretical assumptions, the five-dimension solution is recommended. The psychometric properties of the translated version are similar to the original version and the majority of other translated versions, and support the use of the ESI-R as a promising instrument in Slovenia.

Key words: The Expressions of Spirituality Inventory, Spirituality, Psychometric Evaluation, Slovene-language version

Povzetek: **Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice**

Cilj naše raziskave je prevesti, prirediti in psihometrično ovrednotiti revidirano verzijo Vprašalnika izrazov duhovnosti (VID-R) s 30 postavkami v slovenščini. Vprašalnik izrazov duhovnosti je bil razvit z namenom merjenja petih dimenzij duhovnosti – konstruktov, ki jih običajno srečamo v literaturi o duhovnosti (kognitivna usmerjenost k duhovnosti, izkustveno-fenomenološki vidiki, eksistenčno blagostanje, paranormalna prepričanja in religioznost). V naši raziskavi je bil vprašalnik preverjen na vzorcu 309 slovensko govorečih odraslih. Analiza zanesljivosti je pokazala, da ima vprašalnik dobro notranjo skladnost, kar smo preverili s Cronbach alfa koeficientom zanesljivosti, ki se giblje med 0,804 in

0,924. Eksploratorna faktorjska analiza (analiza glavnih komponent) bolj podpira obstoj štirih faktorjev namesto petih (dva faktorja iz originalne različice se v slovenski različici združujeta v en faktor). O podobni podpori štirifaktorski rešitvi so poročali nekateri drugi raziskovalci tega vprašalnika. Konfirmatorna faktorjska analiza podpira tako štirifaktorsko kot petfaktorsko rešitev, pri čemer se zdi petfaktorska rešitev malenkost primernejša. Tudi na osnovi teoretičnih predpostavk se tako predlaga uporabo petfaktorske rešitve. Psihometrične značilnosti prevedene različice so podobne tako originalni različici, kakor tudi prevedenim različicam v drugih jezikih, in podpirajo nadaljnjo uporabo vprašalnika v slovenskem jezikovnem okolju.

Ključne besede: Vprašalnik izrazov duhovnosti, duhovnost, psihometrična evalvacija, slovenska različica vprašalnika

1. Introduction

There are many definitions of spirituality, and almost no one seems to agree on what exactly spirituality is (MacDonald 2011, 195). Initially, it was connected with religiosity, but now it is generally considered as having a broader meaning, and usually also includes concepts like purpose and meaning in life, connectedness with others, peacefulness, harmony, and well-being (Malinakova et al. 2017, 698). Researchers often conceptualise spirituality as an individual's understanding, experience and connection with what goes beyond (transcends) the individual life (Eriksson and Yeh 2012, 55). Often authors link spirituality to the search for the sacred (for example Hulett and Armer 2016, 2). Bryant-Davis et al. (2012, 307) describe spirituality as the subjective experience of the sacred, emotional connection or relationship with God, or the sacred, or the transcendent, which goes beyond the self. Many authors differentiate spirituality and religiosity, although they can and usually do have some overlapping characteristics. Although the detailed description of the relationship between spirituality and religiosity is beyond the scope of this article, we can say that spirituality may be understood as searching for the sacred in the broadest sense, while religiosity may be understood as the search for sacredness within the context of a given faith or social system. (Gabrhel and Ježek 2017, 102) There appears to be a fairly broad agreement and accepted understanding that the search for sacred is a complex phenomenon with cognitive, experiential and other aspects and that spirituality is a multi-faceted concept (MacDonald et al. 2015).

Historically, spirituality has been considered to be a construct that is hard to study empirically, but in the previous three or four decades the growing interest of different disciplines (such as psychology, psychotherapy, social work, and counselling) in spirituality influenced on the huge development of research on spirituality (MacDonald 2011, 195). Many studies and authors connect spirituality with mental and physical health in specific conditions (for example George et al. 2000; Koenig, George and Peterson 1998; Koenig et al. 1999; Matthews et al. 1998;

Simonič and Rijavec Klobučar 2017; Cvetek 2017a; 2017b; Rijavec Klobučar 2016; Gostečnik et al. 2012; Bryant-Davis et al. 2012; Cvetek et al. 2018).

Different measures for studying spirituality have been developed. The Expressions of Spirituality Inventory (ESI), a 98-item self-report questionnaire, and the shorter 30-item version The Expressions of Spirituality Inventory-Revised (ESI-R) were developed in 2000 by MacDonald (2000a). The ESI measures an empirically derived multidimensional model of spirituality or, more accurately, expressions of spirituality. Since spirituality can be considered trans-verbal and trans-conceptual, it is hard to wholly comprehend spirituality through psychometric methods, but reliable behavioural, psychological, physiological, and social »expressions« may aid in studying spirituality. (2)

Besides availability and low costs, there are some other important reasons why this measure can be seen as a preferred instrumentalised model for measuring (expressions of) spirituality by some researchers (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014, 59–60): the ESI encompasses a broad range of spirituality constructs as it is based on a meta-study of spirituality studies rather than one proponent's theory. The author conducted an extensive meta-analysis of available theoretical and empirical literature and identified the main aspects of spirituality (including experiential, cognitive, affective, physiological, behavioural, social, religious, mystical, transpersonal, and transcendent). The author applied factor analytic techniques across a representative sample of about 18 pre-existing scales of spirituality to obtain items in the ESI. ESI has sound reliability and excellent factorial, convergent, discriminate criterion, and predictive validity. On the basis of ESI theory, development can be supported (for example a structural model of spirituality and spiritual identity (MacDonald 2009) based upon EFI).

The original English-language ESI or its short version has already been translated and used in research in many countries, including India, Japan, Czech Republic, Poland, Peru, Spain, Malaysia, Slovakia, Canada, Korea, the United States, and Brazil (López, Jódar and MacDonald 2017; Silva et al. 2017; Gabrhel and Ježek 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; Mendez and MacDonald 2017; Proyer and Laub 2017; MacDonald 2009; MacDonald et al. 2015). To the best of our knowledge, there is also a lack of psychometrically validated measures of spirituality in the Slovene language.

The ESI and ESI-R have five dimensions (MacDonald 2000a, 5; Mendez and MacDonald 2017, 124). The first is called »Cognitive orientation toward spirituality« and measures the perceptual and cognitive aspects of spirituality, namely faith (or beliefs), perceptions and attitudes towards spirituality, and the importance of spirituality in one's daily life. This dimension does not involve religiousness, although it does appear to be related to it. The »Experiential/phenomenological dimension« measures experience described as spiritual, religious, mystical, peak, transcendental, and transpersonal. The next dimension, »Existential well-being«, pertains to spirituality as expressed through a sense of meaning and purpose in one's life, the perception of the self as capable of coping with the difficulties of

life and the limitations of human existence. The dimension called »Paranormal beliefs« measures beliefs in phenomena, such as telepathy, ghosts, witchcraft, or the protective powers of amulets. The last dimension, »Religiousness«, measures beliefs, attitudes, and behavioural and lifestyle practices associated with devout religious commitment, particularly as understood and manifested within a Judeo-Christian context, focusing more on intrinsic as opposed to extrinsic religiousness. (MacDonald 2000a, 5; Mendez and MacDonald 2017, 124)

2. Method

2.1 Participants

The sample for the study consisted of 309 volunteering participants, 195 women and 114 men, with a mean age of 41,31 years and standard deviation of 15,23, ranging from 20 to 87 years. All participants were residents of Slovenia who were proficient in the Slovene language.

Regarding the marital status, roughly a third of the sample reported being married (N=104, 33,66%), 85 (27,51%) participants were single, 49 (15,86%) participants were living together but not married, 47 (15,21%) were in partnership but not living together, 18 (5,83%) were divorced, 3 (0,97%) were widowed and 3 (0,97%) participants did not provide information about their marital status.

Most participants (97, 31,4%) reported having a university degree, second Bologna degree or equivalent, 96 (31,1%) first Bologna degree or equivalent, 68 (22%) had completed secondary school, 23 (7,4%) had primary school or vocational school, 17 (5,5%) had a specialisation or master of science degree, 7 (2,3%) had doctorates, and 3 participants did not report about their education.

The majority of participant were Catholics (N=195, 63,11%), 49 (15,86%) reported they do not identify with any religion, but they believe in »something more«; 28 (9,06%) were declared as atheists, 17 (5,5) were Muslims, 9 (2,91%) were Protestants, 10 (3,24%) reported something else and 1 did not answer.

2.2 Measures

The revised Expressions of Spirituality Inventory (ESI-R) (MacDonald 2000a) was used in the study. The ESI-R is a self-report questionnaire that consists of 30 items (plus one item assessing face validity – respondent's perception of the test as being a valid measure of spirituality and one item measuring the honesty of responding) and measures an empirically derived five-dimensional model of spirituality, developed by MacDonald (2000b, 187–191). Participants answer each item on five-point response scale from »strongly disagree« to »strongly agree«. As described in the introduction, the dimensions are Cognitive Orientation toward Spirituality, Experiential/Phenomenological Dimension, Existential Well-Being, Paranormal Beliefs, and Religiousness. Studies in different cultural samples provide su-

port for the good psychometric characteristics of ESI-R (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; MacDonald et al. 2015; Proyer and Laub 2017; Silva et al. 2017; López, Jódar and MacDonald 2017; Gabrhel and Ježek 2017; Mendez and MacDonald 2017).

The translation process in the Slovene language mainly followed the translation process of the ESI-R into the Spanish language (Mendez and MacDonald 2017), but included some other additional processes that were used in other translations of the ESI-R (Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; Proyer and Laub 2017; Silva et al. 2017; López, Jódar and MacDonald 2017; Gabrhel and Ježek 2017). The approval from the original author of the ESI-R was obtained to translate and adapt the scale to the Slovene language. The English version of the ESI-R was independently translated into the Slovene language by three translators proficient in both English and Slovene. Three versions were compared by the translators and inconsistencies in their translations were discussed; consensus was reached for all items. Followed by some processes in the translation and adaptation method of Proyer and Laub (2017), Gabrhel and Ježek (2017) and Silva et al. (2017), this version was pretested; it was used and analysed by students in postgraduate course in research methods in marital and family studies at the University of Ljubljana. Students voluntarily administered it for testing through their social networks to 38 participants (28 women and 10 men, age ranged from 20 to 46). The data were used to show some basic psychometric analyses based on the collected data, and to evaluate the understanding, comprehensibility, and suitability of the items. Based upon feedback, some minor aspects of the translated version were modified to best ensure that the questionnaire was well adapted for use within a Slovene cultural context. Then a native English-speaking translator, who had not seen the original English version, translated the Slovene version of the ESI-R back into the English language (back-translation). The native speaker, researchers and translators compared the original version and the back-translated version about the similarity in language and meaning, some minor differences were again discussed leading to the final version of the translation. The translated version can be found in the Appendix.

2.3 Procedure

Once translated, the ESI-R along with a short demographic questionnaire were administered to volunteer participants recruited online through social networks by the authors and some of the students from the pre-testing procedure of this study via the online survey tool 1ka (a similar procedure was also used in the process of translation and adaptation in Brazil (Silva et al. 2017) and German (Proyer and Laub 2017)). The online data collecting method has been criticised, but there is strong empirical evidence suggesting that results from these data are consistent with findings from traditional methods (Gosling et al. 2004, 93; Proyer and Laub 2017, 5). The results were analysed using SPSS (version 20) and AMOS (version 25).

3. Results

3.1 Descriptive and Reliability Statistics

Means, standard deviations, minimums, maximums, and Cronbach alpha reliability coefficients are presented in Table 1. All Cronbach alpha coefficients reflect satisfactory (some even excellent) reliability.

Table 1: Descriptive and Reliability Statistics for the ESI-R

	M	Md	SD	Min.	Max.	Cronbach Alpha
ESI-R-COS	17,91	19,00	5,36	0,00	24,00	0,924
ESI-R-EPD	12,84	13,00	6,35	0,00	24,00	0,896
ESI-R-EWB	15,99	17,00	3,48	0,00	24,00	0,804
ESI-R-PAR	11,59	12,00	5,24	0,00	24,00	0,824
ESI-R-REL	14,65	16,00	6,34	0,00	24,00	0,902

Note. N=309. M – arithmetic mean. Md – median. Min. – minimum. Max. – maximum. ESI-R-COS – ESI-R Cognitive Orientation toward Spirituality dimension. ESI-R-EPD – ESI-R Experiential/Phenomenological dimension. ESI-R-EXB – Existential Well-Being dimension. ESI-R-PAR – ESI-R Paranormal Beliefs dimension. ESI-R-REL – ESI-R Religiousness dimension.

Figure 1 presents comparisons of obtained arithmetic means for ESI-R dimensions of the present study with some other studies of ESI-R in other countries.

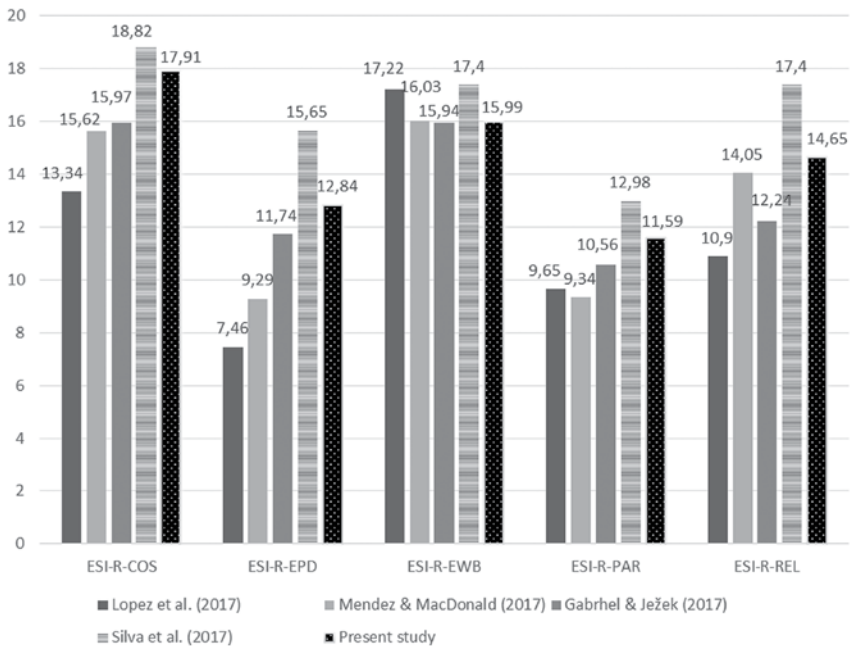


Figure 1: Arithmetic means of ESI-R dimensions in different countries compared with present study. ESI-R-COS – ESI-R Cognitive Orientation toward Spirituality dimension. ESI-R-EPD – ESI-R Experiential/Phenomenological dimension. ESI-R-EXB - Existential Well-Being dimension. ESI-R-PAR – ESI-R Paranormal Beliefs dimension. ESI-R-REL – ESI-R Religiousness dimension.

As a next step, an exploratory factor analysis with principal component analyses was calculated. First, we checked Kaiser Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy, and the results showed that the adequacy of the sample was excellent (0,941). We also performed Bartlett's test of sphericity, and the test was significant (sig. = 0,000). Based on these results, we proceed with calculating factor analysis, and we used the principal axis factor to extract five factors, described in the original literature. These factors were then orthogonally (varimax) rotated (also used by Lopez et al. 2017) to facilitate interpretation. Since both numerical (using statistical extraction rule for eigenvalue to be at least 1, the last extracted factor was 0,892, i.e. below 1) and graphical (scree plot) examination of initial eigenvalues led to the conclusion that it is also reasonable to check the extraction and rotation of four factors (the fifth factor explained 2,97 of variance in the initial version and 6,74% of variance in rotated version), we ran a second principal axis factor analysis and set it to extract factors that exceed eigenvalue 1, resulting in extraction of four factors. This was also done in accordance with some other translations and adaptations processes that also used four factors solution (López, Jódar and MacDonald 2017) and also with findings, that MacDonald et al. (2015, 20–24) reported for multiple cultural samples, namely that two dimensions ESI-R-COS and ESI-R-REL seem to be significantly correlated and thus may be better represented in the model as one factor. The rotated factor loading matrices for both five and four factors solutions are presented in Table 2. The five-factor solution accounted for a total of 65,6% of score variance, and the four-factor solution accounted for a total of 62,63% of score variance. The loadings of the COS items ranged between 0,70 and 0,80. There were no significant secondary loadings that would exceed 0,40.

Table 2: *Principal axis factor analysis results: Varimax rotated factor loadings for five and four factors solution*

ESI-R Item	Rotated Component Matrix - five factors solution					Rotated Component Matrix - four factors solution			
	Factor					Factor			
	1	2	3	4	5	1	2	3	4
COS1	0,70	0,31	0,16	0,00	0,02	0,70	0,31	0,16	0,01
COS6	0,75	0,25	0,18	-0,13	0,04	0,75	0,25	0,18	-0,06
COS11	0,75	0,35	0,22	0,00	0,07	0,75	0,35	0,22	0,05
COS16	0,73	0,28	0,15	0,02	0,12	0,72	0,28	0,15	0,10
COS21	0,80	0,26	0,26	-0,02	-0,04	0,80	0,26	0,26	-0,03
COS26	0,73	0,21	0,20	-0,12	0,03	0,73	0,21	0,20	-0,07
EPD2	0,32	0,70	0,08	-0,10	0,14	0,32	0,71	0,09	0,02
EPD7	0,23	0,78	0,23	-0,04	-0,04	0,23	0,78	0,23	-0,05
EPD12	0,28	0,71	0,35	0,09	0,04	0,28	0,71	0,35	0,10
EPD17	0,36	0,73	0,26	0,09	0,04	0,36	0,72	0,26	0,10
EPD22	0,55	0,61	0,10	0,11	0,00	0,55	0,61	0,10	0,09
EPD27	0,36	0,69	0,28	-0,06	0,03	0,36	0,69	0,28	-0,02

EWB3	0,08	0,07	0,03	0,33	0,79	0,09	0,09	0,03	0,78
EWB8	0,07	0,05	0,05	0,17	0,85	0,07	0,07	0,04	0,70
EWB13	0,07	0,02	0,00	0,46	0,70	0,07	0,03	0,00	0,82
EWB18	-0,11	-0,05	0,08	0,70	0,26	-0,11	-0,07	0,09	0,69
EWB23	0,00	-0,03	0,00	0,81	0,17	-0,01	-0,06	0,01	0,70
EWB28	0,08	0,08	-0,04	0,67	0,19	0,08	0,06	-0,04	0,62
PAR4	0,27	0,20	0,70	0,14	-0,02	0,26	0,19	0,70	0,09
PAR9	0,13	0,26	0,68	0,00	-0,05	0,13	0,26	0,68	-0,03
PAR14	0,06	-0,04	0,78	-0,02	0,03	0,06	-0,04	0,78	0,01
PAR19	0,39	0,18	0,54	0,09	-0,03	0,39	0,17	0,54	0,05
PAR24	0,01	0,28	0,68	-0,03	0,09	0,01	0,28	0,68	0,05
PAR29	0,13	0,19	0,73	-0,07	0,07	0,13	0,20	0,73	0,00
REL5	0,79	0,06	-0,11	0,12	0,04	0,79	0,06	-0,11	0,11
REL10	0,60	0,49	0,30	0,07	0,03	0,60	0,49	0,30	0,07
REL15	0,79	0,13	0,01	0,18	0,02	0,78	0,13	0,01	0,14
REL20	0,80	0,27	0,06	0,00	0,07	0,80	0,28	0,06	0,05
REL25	0,81	0,23	0,16	0,01	0,05	0,81	0,24	0,17	0,05
REL30	0,77	0,04	0,14	-0,08	0,03	0,77	0,04	0,14	-0,04

Note. Factor loadings 0,40 or higher are indicated in bold. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension) and number indicates item number on questionnaire.

The loadings for EPD items ranged from 0,61 to 0,78. Item EPD22 («I have had an experience in which all things seemed divine») was also, importantly, secondary loaded (differences with primary loadings 0,06) on the factor capturing cognitive orientation and religiousness items in both four and five-factor solutions. PAR items showed loadings from 0,54 to 0,78 and no important secondary loadings. The loadings of REL items ranged between 0,60 and 0,81, item REL10 («I feel a sense of closeness to a higher power») in both four and five-factor solutions had important (0,49) secondary loading on factor capturing experiential/phenomenological items. EWB items in the four-factor solution ranged from 0,62 to 0,82 and had no important secondary loadings. However, in the five-factor solution, the EWB items' primarily loadings were split between fourth (EWB18, EWB23 and EWB28) and fifth (EWB3, EWB8 and EWB13) factor, with EWB13 also having important secondary loading (0,46) on the fourth factor.

Similar to the analytic method of MacDonald et al. (2015), after the exploratory factor analysis, confirmatory factor analysis using the maximum likelihood factor to test the goodness of fit was calculated. Due to the reasons described in the previous section, we tested both the five- and four-factor models. In contrast to the five-factor model, the four-factor model predicted the COS and REL dimensions as one single factor. In both calculations, all factors were permitted to correlate. Table 3 presents the standardised factor loadings and fit statistics for the two models tested (i.e. correlated four-factor and correlated five-factor).

Table 3: *Standardised regression weights and model fit statistics - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated five and correlated four-factor models.*

ESI-R Item	Correlated Five Factor Model					Correlated Four Factor Model			
	Factor					Factor			
	COS	EPD	EWB	PAR	REL	COS/ REL	EPD	EWB	PAR
COS1	0,785	---	---	---	---	0,778	---	---	---
COS6	0,815	---	---	---	---	0,803	---	---	---
COS11	0,872	---	---	---	---	0,862	---	---	---
COS16	0,783	---	---	---	---	0,785	---	---	---
COS21	0,886	---	---	---	---	0,875	---	---	---
COS26	0,791	---	---	---	---	0,78	---	---	---
REL5	---	---	---	---	0,721	0,684	---	---	---
REL10	---	---	---	---	0,765	0,77	---	---	---
REL15	---	---	---	---	0,771	0,736	---	---	---
REL20	---	---	---	---	0,844	0,819	---	---	---
REL25	---	---	---	---	0,848	0,837	---	---	---
REL30	---	---	---	---	0,702	0,682	---	---	---
EPD2	---	0,697	---	---	---	---	0,698	---	---
EPD7	---	0,773	---	---	---	---	0,773	---	---
EPD12	---	0,795	---	---	---	---	0,795	---	---
EPD17	---	0,831	---	---	---	---	0,831	---	---
EPD22	---	0,792	---	---	---	---	0,792	---	---
EPD27	---	0,792	---	---	---	---	0,792	---	---
EWB3	---	---	0,761	---	---	---	---	0,762	---
EWB8	---	---	0,682	---	---	---	---	0,681	---
EWB13	---	---	0,801	---	---	---	---	0,801	---
EWB18	---	---	0,572	---	---	---	---	0,574	---
EWB23	---	---	0,552	---	---	---	---	0,55	---
EWB28	---	---	0,509	---	---	---	---	0,508	---
PAR4	---	---	---	0,747	---	---	---	---	0,745
PAR9	---	---	---	0,69	---	---	---	---	0,694
PAR14	---	---	---	0,589	---	---	---	---	0,586
PAR19	---	---	---	0,624	---	---	---	---	0,625
PAR24	---	---	---	0,626	---	---	---	---	0,629
PAR29	---	---	---	0,692	---	---	---	---	0,69
Model fit indices	$\chi^2 = 848,57$, $df = 395$, $\chi^2/df = 2,148$, $p < ,001$, CFI = ,919, TLI = ,904, RMSEA = ,061					$\chi^2 = 903,16$, $df = 395$, $\chi^2/df = 2,263$, $p < ,001$, CFI = ,91, TLI = ,895, RMSEA = ,064			

Note. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension) and number indicates item number on Slovene adaptation of the questionnaire. For both models, all factor loadings and error variances significant at $p < ,001$.

The results indicate that both four and five-factor models are adequate. Although chi-square is statistically significant, other indices of model fit are reasonably

satisfactory (though not excellent), and they indicate that both models appear to find support. They comply with the criteria for adequate fit (López, Jódar and MacDonald 2017, 1115); both Comparative Fit Indexes are slightly above the criterion (0,90 and above (Holmes-Smith 2011)), the Root Mean Square Errors of Approximation (RMSEAs) are below 0,08 (lower values indicate better fit, 0,08 is generally viewed as providing evidence of adequate fit (Byrne 2010, 80–81)). The Tucker-Lewis Index produces value above 0,90 for the five-factor model and slightly below for the four-factor model. Although the differences between two models are small, the five-factor model seems to fit a little better, also if we take into consideration the value (848,57 vs 903,16) of chi-square (lower value is superior).

In Table 4, factor correlations are presented.

Table 4: *Factor correlations - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated five and correlated four-factor models.*

ESI-R Item	Correlated Five Factor Model					Correlated Four Factor Model			
	Factor					Factor			
	COS	EPD	EWB	PAR	REL	COS/REL	EPD	EWB	PAR
EPD	0,767					0,771			
EWB	0,091	0,119				0,120	0,119		
PAR	0,559	0,655	0,077			0,533	0,656	0,076	
REL	0,939	0,740	0,157	0,467		---	---	---	---

Note. For ESI-R items acronym indicates dimension/subscale (COS – Cognitive orientation toward spirituality dimension; EPD – Experiential/Phenomenological dimension; EXB – Existential Well-Being dimension; PAR – Paranormal Beliefs dimension; REL – Religiousness dimension).

In line with results in some other countries (Gabrhel and Ježek 2017, 105; Silva et al. 2017, 138; López, Jódar and MacDonald 2017, 115), the estimated correlations between the five latent factors showed small correlation between EWB and other factors (this dimension seems to be poorly related to other dimensions), and very strong correlation between COS and REL (0,939). Correlations are strong between COS (or COS/REL) and EPD, COS (or COS/REL) and PAR, as well as between EPD and PAR.

3.2 Discussion

In Slovenia, there is a lack of measures of spiritual constructs that have been translated, adapted, and psychometrically evaluated so that they could be used for research and other purposes. Our study evaluated one such questionnaire: the Expressions of Spirituality Inventory-Revised. The results of our study provide strong support for the psychometric properties of our adaptation of the ESI-R. We found some excellent and satisfactory reliability (Cronbach alpha) of the ESI-R dimensions. Measures of reliability and also other psychometric characteristics (e.g. arithmetic means of dimensions) are consistent with the majority of published

research of ESI-R in different cultures (MacDonald et al. 2015; Gabrhel and Ježek 2017; Silva et al. 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014; López, Jódar and MacDonald 2017; Proyer and Laub 2017).

Furthermore, Exploratory and Confirmatory Factor Analysis gave supportive results and are, in general, consistent with previous research of the ESI-R. We found even some significant secondary loadings of specific items consistent with other studies (e.g. REL10 in our study and in the study of Gabrhel and Ježek (2017)). Although exploratory factor analysis finds better support for the four-factor model, the confirmatory factor analysis is more supportive of the five-factor model and consistent with findings of MacDonald et al. (2015, 20–24) in their analysis of the quality of model fit for the four- and five-factor models with multiple cultural samples. One possible influence that probably also contributed to such strong correlation between COS and REL dimensions is the fact that our sample in the study was mainly religious: 63,11% of respondents identified themselves as Catholics and only 9,06% as atheists. Although we find our sample of similar quality as other studies of ESI-R in other countries (López, Jódar and MacDonald 2017, 113; Silva et al. 2017, 135), we need to stress that our sample may not be entirely representative of the whole Slovene population and that this fact may have contributed to the limitation of this study. Future studies should be done with larger and more diverse Slovene samples (e.g. comparing atheist and religious samples) to replicate and extend upon our results.

The results also show that some items could be assigned to more than one factor, but the inclusions of such items in dimension should also have a theoretical base (in addition to a stronger empirical one).

Similar as some other researchers of ESI-R (Silva et al. 2017; MacDonald et al. 2015; Proyer and Laub 2017; Muhamad, Roodenburg and Moore 2014), based upon results of this study, especially Confirmatory Factor Analysis, taking into account mainly religious nature of our sample (majority of participants identified themselves with organised religions) and theoretical considerations, we support the standard scoring of the ESI-R with five dimensions and the use of our translated version of the ESI-R as a promising instrument for research and other use in Slovenia. Future usage of the Slovene version of ESI-R (similar for example of the German version of the ESI-R (Proyer and Laub 2017, 11)) should also provide more evidence that the overlapping COS and REL dimensions can predict different outcomes and also have practical (besides theoretical) value.

References

- Bryant-Davis, Thema, Monica U. Ellis, Elizabeth Burke-Maynard, Nathan Moon, Pamela A. Counts, and Gera Anderson.** 2012. Religiosity, Spirituality, and Trauma Recovery in the Lives of Children and Adolescents. *Professional Psychology-Research and Practice* 43, no. 4:306–314.
- Byrne, Barbara M.** 2010. *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Cvetek, Mateja.** 2017a. Children's Comprehension of the Religious Story Affected by their Emotional Capacities. In: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 249–261. Eds. Jadranka Garmaz and Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- Cvetek, Robert.** 2017b. The Role of Traumatic Events in Experiencing Faith, Spirituality and Existential Questions. In: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 294–318. Eds. Jadranka Garmaz and Alojzije Čondić. Split: Crkva u svijetu.
- Cvetek, Robert, Christian Gostečnik, Tanja Pate, Barbara Simonič, Tanja Valenta, and Tanja Repič Slavič.** 2018. Spirituality and Psycho-Organic Regulation. *The Person and the Challenges* 8, no. 2:147–166.
- Eriksson, Cynthia B., and Dow-Ann Yeh.** 2012. Grounded Transcendence: Resilience to Trauma through Spirituality and Religion. In: *Individual Trauma: Recovering from Deep Wounds and Exploring the Potential for Renewal*, 53–72. Ed. Kathryn Gow and Marek J. Celinski. New York: Nova Science Publishers.
- Gabrhel, Vit, and Stanislav Ježek.** 2017. Factor Validity and Internal Consistency of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): The Czech Context. *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:101–109.
- George, Linda K., David B. Larson, Harold G. Koenig, and Michael E. McCullough.** 2000. Spirituality and Health: What we Know, What we Need to Know. *Journal of Social and Clinical Psychology* 19:102–116.
- Gosling, Samuel D., Simine Vazire, Sanjay Srivastava, and Oliver P. John.** 2004. Should we Trust Web-Based Studies? A Comparative Analysis of Six Preconceptions about Internet Questionnaires. *American Psychologist* 59, no. 2:93–104.
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Saša Poljak, Tanja Repič, and Robert Cvetek.** 2012. Religion and Addiction. *Journal of Religion and Health* 51, no. 4:1165–1171.
- Holmes-Smith, Philip.** 2011. Advanced Structural Equation Modelling Using AMOS. Workshop Material Provided at the ACSPRI 2011 Spring Program. Melbourne: School Research Evaluation and Measurement Services.
- Hulett, Jennifer M., and Jane M. Armer.** 2016. A Systematic Review of Spiritually Based Interventions and Psychoneuroimmunological Outcomes in Breast Cancer Survivorship. *Integrative Cancer Therapies* 15, no. 4:405–423.
- Koenig, Harold G., Linda K. George, and Bercedis L. Peterson.** 1998. Religiosity and Remission from Depression in Medically Ill Older Patients. *American Journal of Psychiatry* 155, no. 4:536–542.
- Koenig, Harold G., Ellen Idler, Stanislav Kasl, Judith C. Hays, Linda K. George, Marc Musick, David B. Larson, Terence R. Collins, and Herbert Benson.** 1999. Religion, Spirituality, and Medicine: A Rebuttal to Skeptics. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 29, no. 2:123–131.
- López, Elena, Rafael Jódar, and Douglas A. MacDonald.** 2017. Psychometric Properties of a Spanish Adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R). *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:110–121.
- MacDonald, Douglas A.** 2011. Studying Spirituality Scientifically: Reflections, Considerations, Recommendations. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 8, no. 3:195–210.
- . 2009. Identity and Spirituality: Conventional and Transpersonal Perspectives. *International Journal of Transpersonal Studies* 28, no. 1:86–106.
- . 2000a. The Expressions of Spirituality Inventory: Test development, Validation and Scoring Information. Unpublished Test Manual. Michigan: University of Detroit Mercy.
- . 2000b. Spirituality: Description, Measurement, and Relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality* 68, no. 1:153–197.
- MacDonald, Douglas A., Harris L. Friedman, Jacek Brewczynski, Daniel Holland, Kiran Kumar K. Salagame, K. Krishna Mohan, Zuzana Ondriashova Gubrij, and Hye Wook Cheong.** 2015. Spirituality as a Scientific Construct: Testing its Universality across Cultures and Languages. *PLoS ONE* 10, no. 3:e0117701.
- Malinakova, Klara, Jaroslava Kopcakova, Peter Kolarcik, Andrea Madarasova Geckova, Iva Polackova Solcova, Vit Husek, Lucie Kluzova Kracmarova, Eva Dubovska, Michal Kalman, Zuzana Puzova, Jitse P. van Dijk, and Peter**

- Tavel.** 2017. The Spiritual Well-Being Scale: Psychometric Evaluation of the Shortened Version in Czech Adolescents. *Journal of Religion and Health* 56, no. 2:697–705.
- Matthews, Dale A., Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers, and Mary Greenwald.** 1998. Religious Commitment and Health Status. A Review of the Research and Implications for Family Medicine. *Archive for Family and Medicine* 7, no. 2:118–124.
- Mendez, Diana M., and Douglas A. MacDonald.** 2017. The Measurement of Spirituality in Children: An Evaluation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R) with a Sample of Peruvian School Children. *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:122–136.
- Muhamad, Haslina, John Roodenburg, and Dennis W. Moore.** 2014. The Expressions of Spirituality Inventory: Evidence for the Cross Cultural Validity in a Malaysian Context. *Journal of Transpersonal Psychology* 46, no. 1:58–71.
- Proyer, René T., and Nadine Laub.** 2017. The German-Language Version of the Expressions of Spirituality Inventory-Revised: Adaptation and Initial Validation. *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues* 36, no. 1:1–13.
- Rijavec Klobučar, Nataša.** 2016. The Role of Spirituality in Transition to Parenthood: Qualitative Research using Transformative Learning Theory. *Journal of Religion and Health* 55, no. 4:1345–1358.
- Silva, Leonardo Xavier de Lima, Douglas A. MacDonald, Djailton Pereira da Cunha, and Aurino Lima Ferreira.** 2017. Psychometric Examination of a Brazilian Adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory – Revised. *Estudos de Psicologia* 22, no. 2:132–143.
- Simonič, Barbara, and Nataša Rijavec Klobučar.** 2017. Experiencing Positive Religious Coping in the Process of Divorce: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health* 56, no. 5:1644–1654.

Appendix

The Slovene-language version of the ESI-R:

1. Duhovnost je pomemben del mene kot osebe.
2. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri sem imel/-a občutek globoke povezanosti z vsem.
3. Vedno se zdi, da stvari počnem narobe.
4. Z mrtvimi je mogoče komunicirati.
5. Verjamem, da se je pomembno udeleževati verskih obredov.
6. Duhovnost je bistven del človekovega bivanja.
7. Imel/-a sem izkušnjo, ko se mi je zdelo, da sem presegel/-la prostor in čas.
8. S samim/samo seboj mi ni prijetno.
9. Verjamem, da je čarovništvo resnično.
10. Imam občutek bližine z višjo silo.
11. Zaradi duhovnosti se bolje zavedam svojih življenjskih izbir.
12. Imel/-a sem mistično izkušnjo.
13. Večino stvari v življenju počnem prisiljeno.
14. Prihodnost je mogoče napovedati.
15. Dojemam se kot religiozno usmerjeno osebo.
16. Preden sprejem odločitev, skušam upoštevati vse elemente problema, vključno z duhovnim vidikom.
17. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri se mi je zdelo, da sem se zliil/-a z višjo silo ali močjo, večjo od sebe.
18. Moje življenje je pogosto težavno.
19. Ne verjamem v duhove.
20. V vsem, kar počnem, vidim navzočnost Boga ali višje sile.

21. Moja duhovnost je koristila mojemu življenju.
22. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri so se mi vse stvari zdele božje (božanske).
23. Pogosto občutim napetost.
24. Mislim, da je psihokineza ali premikanje predmetov z umom mogoče.
25. Prakticiram neko obliko molitve.
26. Verjamem, da je pomembno posvetiti pozornost duhovni rasti.
27. Imel/-a sem izkušnjo, v kateri se mi je zdelo, da presegam vsakdanje občutenje samega/same sebe.
28. Sem nesrečen človek.
29. Mogoče je zapustiti svoje telo.
30. Verjamem, da je Bog oziroma višja sila odgovorna za moje bivanje.
31. Zdi se mi, da ta vprašalnik meri duhovnost.
32. Na vse trditve sem odgovoril/-a iskreno.

Milena Marković

Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji

Povzetek: Človek je od rojstva dalje vpet v odnose, ki postanejo glavno vodilo njegovega obstoja in ga močno zaznamujejo. Bistvo relacijske družinske paradigme je, da posameznik v odnosih, ki jih vzpostavi kot odrasel, vedno išče odnos, kakršen se je dogajal v njegovi primarni družini. Tako tudi v ljubezenskem odnosu partnerja najprej drug v drugem prebudita privlačnost in ljubezen, pozneje, ko vzpostavita odnos, pa občutke, ki jih preneseta iz primarne družine. Partnerski odnos temelji na ljubezni, vendar lahko to ljubezen spremljajo številne čustvene reakcije, še posebno če se pokažeta ljubosumje in s tem povezani strah, da bo ljubljena oseba svojo ljubezen usmerila k nekemu tretjemu. Relacijska družinska paradigma omogoča, da se skozi proces relacijske družinske terapije temu strahu posvetimo in posamezniku omogočimo soočenje z nerazrešenimi čutenji in s tem odrešitev.

Ključne besede: ljubosumje, primarna družina, strah, relacijska družinska paradigma, relacijska družinska terapija

***Abstract:* Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapy**

From birth onwards, people are constrained in relations, which become the main drive of their existence and have a profound influence on their lives. The essence of the relational family paradigm is that in all adult relationships we always seek the kind of a relationship, which existed in our primary family. At first, partners awake attraction and love in each other. Later, when establishing a relationship, they bring out the feelings stemming from their primary families. A partnership is based on love. However, a fear that the loved one will start expressing love for someone else can trigger numerous emotional reactions. The relational family paradigm enables us to address this fear through the process of relational therapy. Hence, the individual can confront his/her unresolved feelings and reach redemption.

Key words: jealousy, primary family, fear, relational family paradigm, relational and family therapy

1. Uvod

Ljubosumje je pogost fenomen, ki pomeni čustveni odsev tega, kako doživljamo sebe v odnosih s pomembnimi drugimi. V partnerskem odnosu se poleg ljubezni in zaradi nje izrazijo številna čustva, med katere sodi tudi ljubosumje. To lahko med partnerjema povzroči veliko težav in nesoglasij in ogrozi tudi sam odnos.

V tem članku se bomo prav zato, ker je kljub številnim raziskavam nastop ljubosumja vselej pereč in kompleksen problem, osredotočili na pojem in vzroke ljubosumja, pa tudi na relacijsko družinsko paradigmo in z njo povezano terapijo, saj s tega vidika ljubosumju ni posvečene dovolj pozornosti.

2. Romantično ljubosumje

Romantično ljubosumje je sinonim za ljubosumje, ki se pokaže v partnerskem odnosu. Nekateri ga opisujejo kot pozitivno čustvo, saj naj bi povečevalo občutek pripadnosti odnosu (Elphinston 2013, 239). Pozitivna funkcija ljubosumja naj bi bila motivacija osebe k akciji, s katero bo obdržala partnerjevo ljubezen (Milivojević 2004, 584).

Spet drugi dajejo ljubosumju negativni predznak, saj se nezaupanje kaže kot strah pred zapuščenostjo. Ljubosumje v odnosu se rodi kot občutek ogroženosti, ki ga sproži strah pred izgubo bližnjega. (Neu 1980; Demirtas-Madran 2011, 1; Langdridge et al. 2012, 10) Ljudje kot družabna bitja si namreč želimo doživeti občutek sprejetosti in potrditev svoje lastne vrednosti. Večina pa ljubosumje omeinja kot mešano čustvo, ki v sebi nosi jezo, žalost in strah. (Hupka 1999, 89)

Vsekakor je vsem pojmovanjem in razlagam romantičnega ljubosumja skupna razlaga, da je to strah. Ta strah je povezan z možnostjo, da nam partner v kateremkoli trenutku preneha vračati ljubezen in da bo ljubljena oseba ljubezen preusmerila k neki tretji osebi. (Milivojević 2004, 584; Temnik 2006, 7) Doživljanje strahu, ki ga sproži zaznana grožnja visoko pomembnemu odnosu, hkrati pomeni spodbudo za nastop drugih čustev, kakor so jeza, sovraštvo in žalost. Tem čustvom pa sledijo akcije, kakor so napad, težnja po uničenju, umik in ugajanje. (Milivojević 2004, 85-86) Takoj ko ljubosumna oseba zazna, da lahko nekdo ogrozi njej pomembni odnos, želi namreč zaščititi ta odnos in odvrniti grožnjo. Tako se zgodita fiziološka reakcija in motivirana akcija za redukcijo te grožnje, to pa lahko privede do nezaupanja in nedopustnih posegov v zasebnost. (Pink 2012, 3)

Obstaja več vrst romantičnega ljubosumja. Freud (1922) je na podlagi raziskav ljubosumje razvrstil med tekmovalno, ki izvira iz bolečine ljubljene osebe, ojdipovsko (normalno), ki izhaja iz ranjenosti v otroštvu (Ojdipov kompleks), projekcijsko, ki izvira iz otroške potrebe po ohranjanju osebne nedolžnosti, zato se ljubosumni bori z občutkom svoje lastne krivde zaradi nezvestobe in to projicira na drugega, in halucinacijsko, povezano s paranojo in paranoidno psihozo, Freud pa ga opiše na zgledu Schreber: ustvaril je konstrukt, da bi prikrl homoseksualnost, ki ga je strašila.

Psihatri omenjajo še morbidno ljubosumnost ali Othellov sindrom (izraz izhaja iz Shakespearjevega lika, ki ubije svojo ženo Desdemono, ker je prepričan, da mu je bila nezvesta), ko oseba obsoja svojega partnerja, da jo vara. Pogosto govorimo o iluzornem občutenju, ki se kaže kot jeza in depresija. To vodi osebo do različnih dejanj, od zalezovanja do agresije, s tem pa naj bi preprečila nezvestobo svojega partnerja. Morbidno ljubosumje se lahko kaže kot oblika obsesivnokompulzivne motnje, ki se kot obsesivnokompulzivna nevroza s seksualnimi obsesijami precej pogosteje kaže pri moških kakor pri ženskah. (Temnik 2006, 7; Harris 2003) Tako je ljubosumje od leta 2013 dalje uvrščeno tudi med osebnostne motnje po kvalifikaciji DSM-5 (Martinez-Leon et al. 2017, 204).

3. Izražanje ljubosumja v odnosu in vpliv na odnos

Reakcije ljubosumnih partnerjev so lahko ustrezne ali neustrezne. Navadno se izrazijo v enem od štirih emocionalnovedenjskih sklopov, ki jih pogosto imenujemo tudi taktike ljubosumja (Kmet 2008, 274).

Prva, najpogostejša taktika je jeza – napad. Ljubosumni se odzove tako, da se razjezi in napade. V živalskem svetu in med otroki je to navadno napad na vsiljivca, v partnerskem odnosu pa kar na partnerja. Če se partner ne odzove in ne spremeni svojega vedenja, lahko zadeva eskalira v bes ali celo fizično nasilje. Velikokrat ima takšno nasilje zelo hude posledice za žrtev, mnogokrat se zgodi tudi umor. (Milivojević 2004, 588; Ambrož 2003) Predvsem moško ljubosumje je glavni razlog za nasilje nad partnerkami in za umore v svetovnem rangu (Hatfield in Rapson 2005, 182). Prav to vedenje lahko – namesto da bi preprečilo izgubo ljubljene osebe – postane vzvod za izgubo. Druga taktika je žalost, umik, to pa pomeni: ljubosumni partner se umakne, da bi pri nasprotnem partnerju povzročil krivdo in prenehanje vedenja, ki je problematično. V bistvu je to nastop pasivne agresivnosti, ki je je prav v Sloveniji zelo veliko. Pri tretji taktiki pa govorimo o manevru: strah – ugajanje, ko ljubosumni partnerju skozi dejanja, ki partnerju godijo, sporoča, da je dober in veliko vreden in kako bi partner trpel, če bi ga izgubil. (Kmet 2008, 274; Milivojević 2004, 588–589)

Poleg navedenih taktik poznamo še drugačne načine izražanja ljubosumja. Ljubosumni lahko izraža ljubosumje tako, da sam sebe krivi za partnerjevo ravnanje, ki ga je povzročil sam, ali zanika, da se je kako partnerjevo dejanje in dejanje koga tretjega sploh zgodilo, ali pa se sklicuje na to, da je vse skupaj le prijateljstvo in nič več (Kmet 2008, 275). Prav tako lahko ljubosumni vse življenje izraža neustrezno ljubosumje kot posledico svojega značaja (karakteropatsko ljubosumje) ali kot posledico inferiornosti, ko ves čas pričakuje, da mu bo nekdo boljši prevzel partnerja (276). Ljubosumje se lahko izrazi tudi kot obrambni mehanizem projekcije, pri katerem subjekt drugemu pripisuje svoje lastne zavedne in nezavedne želje, fantazije in impulze (277). Obstajajo oblike izražanja ljubosumja, ki mejijo na paranooidno, psihotično, patološko ... (Milivojević 2004, 591-594; 596-597)

4. Vzroki za ljubosumje v partnerskem odnosu s stališča posameznikovega teološkega, filozofskega, družbenokulturnega in družinskega okolja

Ljubosumje v partnerskem odnosu najdemo že v Svetem pismu. Sveto pismo ga označuje kot posedovalno ljubezen. Omenja ga kot sumničenje ljubljene osebe: »Pa pride nad moža duh ljubosumnosti, da postane ljubosumen na ženo, ker se je onečistila, ali pa pride nadenj duh ljubosumnosti in postane ljubosumen na ženo, čeprav se ni onečistila.« (4 Mz 5,14–30) Omenja ga tudi kot jezo in maščevanje tekmeču: »Kajti moževa jeza gori in ne bo prizanesel na dan maščevanja.« (Prg 6,34)

Sveto pismo ljubosumje na splošno graja (Mt 27,18; Rim 1,29; Žakelj 2003, 146) in ga ne pripisuje Bogu. V partnerskem odnosu se namreč ljubosumje pokaže kot odsev ogroženosti ob navzočem tekmeču, medtem ko se ljubezen Boga, če se njegovo ljudstvo oddalji od njega, še bolj izrazi v smislu skrbi in zavzetosti za svoje podanike (Žakelj 2003, 160).

Ljubosumje kot takšno je v Svetem pismu tudi drugače označeno kot nekaj nesprejemljivega. Prav takšno je tudi ljubosumje v partnerskem odnosu. To izkazujejo številni citati v Svetem pismu: »Satan in demoni spodbujajo zagrenjenost, jezo in ljubosumje ter razprtije med verniki.« (2 Kor 2,5–11; Ef 4,26–17; Jn 3,13–16) »Satan obdolžuje in omadežuje.« (Job 1,6–11; Raz 12,10) »Vzbuja ponos duha.« (1 Tim 3,6) »Sproža ljubosumje.« (Jn 3,13–16) »V misli vsaja dvom.« (1 Mz 3,1–5) »Napeljuje k nemoralnosti.« (1 Kor 7,5) »Med božjimi ljudmi naj nikoli ne bode pričkanja, ljubosumja in izbruhov jeze.« (2 Kor 12,20; Rhodes 2011, 216) »Zdravo srce je telesu življenje, ljubosumje pa je trohnoba v kosteh.« (Prg 14,30) »Srčna bolečina in žalost je žena, ki je ljubosumna na drugo, in bič jezika, ki to vsem posreduje.« (Sir 26,6)

Drugače pa je vprašanje, kaj je ljubosumje in od kod izvira, begalo že filozofe. Nekateri, denimo sv. Avguštin in Abraham Maslow, so v ljubosumju videli odsev in temelj ljubezni, drugi, denimo Spinoza in Pavel Florenski, pa so menili, da pri pravi ljubezni ni ljubosumja, saj je ljubosumje tisto, kar v ljubezni ni ljubezen. (Žakelj 2003, 149–150)

René Girard, sodobni francoski teolog in filozof, znan predvsem po svoji mimični teoriji oziroma teoriji mimetične želje, je izhajal iz tega, da ljudje med seboj ves čas tekmujejo. Tekmovanje in posnemanje se pokaže že pri otrocih. Brat in sestra se stepeta za isto igračo, čeprav imata na voljo več igrač, s katerimi bi se lahko igrala. Ko otroci odrastejo, se poželjenje in napetosti še stopnjujejo in privedejo celo do nasilja. (Juhant 2010) Girard je analiziral tudi posamezna literarna dela (npr. večnega moža Dostojevskega in poglavja o Don Kihotu) in ob tem prišel do spoznanj, ki odpirajo tudi razlago nastopa tekmovalj med moškimi za isto žensko. Izhajal je iz spoznanja, da je želja moža po ženi še večja, ko ugotovi, da si za njegovo ženo prizadeva še nekdo tretji, ki ga občuduje. Moški tako torej ne vpelejo rivala, da bi si prek njega še bolj želeli svoje žene, ampak da bi se v rivala usmerila želja žene, za katero želijo tekrovati. Žena tako lahko postane spet za-

želena ne zgolj zato, ker je vanjo usmerjena želja nekoga tretjega, ki posnema njenega moža, ampak zato, da tudi sama vanj usmeri svojo željo. (Kuret 2016)

Tudi njegov učenec JeanPierre Dupuy je obravnaval ljubosumje in prek koncepta ljubosumja prenovil mimetično teorijo. Izhajal je iz tega, da je nekdo, ki goji ljubosumje, tisti, ki je izločen iz skupnosti srečnega para. Prav zaradi izločenosti se nato pri njem rodi želja, da bi vstopil v ljubezen in užitek srečnega para. (2017)

Prav tako nesprejemljivost ljubosumja in njegovo grajo najdemo tudi v govorih papeža Frančiška. Ob obisku župnije sv. nadangela Mihaela v rimski mestni četrti Pietralata je med drugim ob srečanju in v pogovoru z otroki o vojni povedal: »Hudič je tudi »oče sovraštva« in »oče laži«, ki si prizadeva za spore. Toda Bog si želi edinosti. /... / Če v srcu začutite ljubosumje, je to začetek vojne. Ljubosumje ne prihaja od Boga.« (Štefanič 2015)

Vse navedeno potrjuje, da je ljubosumje naraven odziv, a tudi družbeno in kulturno konstruirano čustvo. Reprezentacija ljubosumja, pa tudi ljubezni, spolnosti in partnerske zveze, se spreminja skozi čas, v skladu z družbenimi procesi in gibanji. (Nahtigal 2006, 7) Na razvoj ljubosumja močno vplivajo idejne in moralne vrednote skupnosti. V poligamnih družbah je naravno, da ima moški več žena in med njimi ni ljubosumja, saj se otroci že v zgodnjem otroštvu soočijo s poligamijo staršev in naučijo deliti ljubezen. V zahodni monogamni kulturi pa je ljubosumje navzoče in sprejemljivo, saj imata zasebna lastnina in zakonska zveza velik pomen, zato tudi ljubosumje na potencialne tekmece. (Hupka in Ryan 1990) Ne glede na različne kulturne in družbene razlike pa je vsem skupno, da se otrok čustvovanja nauči že v odnosu s svojo družino. Otrok se naveže na starše in v možganih se vzpostavi sistem navezanosti in vpliva na njegove čustvene procese, ki jih pozneje razvija v stiku z drugimi. Tudi romantična ljubezen je proces navezanosti in čustvene vezi med partnerjema se oblikujejo podobno, kakor so se oblikovale med otrokom in njegovimi starši. (Žvelc in Žvelc 2006, 54)

Raziskave o stilih navezanosti v odraslosti predpostavljajo več temeljnih stilov navezanosti, ki omogočajo razumevanje, zakaj ljudje na različne načine razrešujemo ključna vprašanja medsebojnih odnosov (bližino, čustveno oporo, stres, razreševanje konfliktov, komunikacijo ...). Bartholomew in Horowitz sta razvila model štirih stilov navezanosti v odraslosti. Temeljijo na Bowlbyjevi predpostavki o dveh tipih notranjih mentalnih modelov, to sta notranji model sebe in notranji model drugih. (54) Model sebe pokaže, koliko je posameznik ponotranjil občutek svoje lastne vrednosti (pozitivni model sebe – vreden sem ljubezni, negativni model sebe – nisem vreden ljubezni). Model drugega pa pokaže, koliko posameznik doživlja, da so drugi dosegljivi in v podporo (pozitivni model drugega – drugi ljudje so vredni zaupanja, negativni model drugega – drugi ljudje so nezanesljivi in me zavračajo). Vsak model se razdeli na pozitivni in negativni vidik in tako dobimo štiri stile navezanosti. Le eden od teh je varni stil navezanosti, to pa pomeni, da je posameznik do intimnih odnosov pozitivno naravnani, lahko jih vzdržuje, ne da bi izgubil osebno avtonomijo, preostali trije pa so stili nevarne navezanosti, za kate-

ro sta značilna strah pred bližino z drugimi in slaba samopodoba, ki se kaže v odnosu z drugimi. (54-55)

5. Ljubosumje v partnerskem odnosu in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijske družinske terapije

Relacijski družinski model vključuje tri sodobne psihoanalitične teorije, ki sestavljajo temelj posameznikovega intrapsihičnega in interpersonalnega doživljanja (Gostečnik 2007a, 57). Med teorije interpersonalnega doživljanja sodijo interpersonalna psihoanaliza, objektreliacijska teorija in teorija psihologije jaza. Bistvo interpersonalne psihoanalize je, da med dvema posameznikoma, torej med jaz in ti, obstaja tudi afektivni prostor, ki ga partnerja, s tem ko si delita najglobljo intimo, tudi soustvarjata. V tem prostoru prav zato nastopijo raznovrstni občutki, ki so vezani na nerazrešena čutenja iz preteklosti. Posameznik začne doživljati in kompulzivno ponavljati vzorce vedenja iz preteklosti, ki je globoko zasidrano v njegovo podzavest in izhaja iz družinskega sistema. Pokažejo se temeljni afekti, ki odsevajo celotno družinsko ozračje. To so afekti, ki so zaznamovali družinski sistem in usmerjali družinsko dinamiko. Izražajo se kot strah, žalost, jeza, sram. Namen terapije je, poseči v te temeljne afekte in ugotoviti, kje so se razvijali in kako so bili potlačeni, da so se v novem odnosu ponovno prebudili s podzavestno željo, razrešiti primarni odnos. (57-59)

Osnova objektreliacijske teorije zadeva posameznikovo psihično strukturo, ki se prenese in vtisne v posameznikovo interpersonalno ali sistemsko strukturo odnosov (59-60). Psihična struktura posameznika tako postane afektivni regulativni mehanizem doživljanja sebe in drugih ter odnosov. V novem odnosu začne zato posameznik ob podobnih afektih, ki so se prenesli iz njegove primarne družine, partnerja dojemati kot nekoga iz svoje preteklosti. Vanj se spet naselijo strah, žalost, jeza, ne da bi vedel, zakaj. Lahko pa takšne občutke vzbuja pri partnerju. Govorimo o procesu projekcijskointrojekcijske identifikacije, ko partnerja v odnos projicirata neke vzorce čutenj in si prizadejata bolečino. (60) Ne glede na nove odnose, v katere partnerja vstopita, se lahko zaradi želje po razrešitvi nerazrešenih čutenj celotna dinamika družinskega sistema kompulzivno ponovi, zaradi zasidranega čutenja v posameznikovi podzavesti. To lahko razumemo tudi kot osebni zgodovinski spomin, ki se v posamezniku vedno znova pokaže in prebudi ob nezavednem spominu na pretekle dogodke. Pomeni pa poskus in hrepenenje, s katerima želi posameznik obdržati povezavo s pomembnimi osebami iz zgodnje mladosti. (61)

Tretja teorija je teorija psihologije jaza, ki je temelj relacijske družinske terapije. Razkriva jo notranja fragmentacija v doživetjih jaza in navzočnosti ali odsotnosti avtentičnosti in realnosti. (61) Tudi ta teorija, ki poudarja pojem relacij, se osredotoča na vlogo družine kot temelja, ki vpliva na posameznikovo nadaljnje funkcioniranje. Poudarja vlogo mame in njeno odzivnost, ki otroku omogoči mo-

žnost za razvoj in izražanje. Hkrati pa v tej povezavi poudari tudi posameznikovo sposobnost, da v svoji okolici poišče osebe, ki ga bodo skušale razumeti in mu pokazati, kdo je. Če te osebe (kakor prej mati) otroka ne slišijo ali ga zavrnejo, se razvije afektivni regulativni sistem, ki zbudi vse že znane temeljne afekte. Da lahko posameznik ozdravi, je najpomembnejše odkriti, kaj se mu je v družini dogajalo, ko je skušal izraziti svoje potrebe. Če je bil ob tem zavrnen ali se je počutil nevrjednega, se je to lahko podzavestno vtisnilo v njegovo psiho in vplivalo na njegovo samopodobo in na odnose z drugimi. Šele spoznanje o tem pomeni možnost, da posameznik razume, zakaj v vseh odnosih ponavlja enako vedenje. To je možno šele, ko se zave potlačenega hrepenenja, ki ga je razvil v primarni družini in je povezano s tem, da bi bil razumljen in sprejet. (61-63)

Relacijska družinska paradigma in relacijska družinska terapija integrirata vse tri opisane psihoanalitične modele. Ti modeli se resda s teorijami vsak po svoje osredotočajo na povsem določen podsistem, vendar pa vse relacijska družinska paradigma nadgradi v višji in bolj celovit model. (63-64)

Relacijska družinska paradigma tako, upoštevajoč vse tri teorije, temelji na ideji, da partnerja drug v drugem najprej prebudita močno privlačnost, pozneje skozi gradnjo partnerskega odnosa pa občutke, ki sta jih doživljala v svoji primarni družini. Vse to zaradi nezavednega upanja, da se bo njuna travmatična izkušnja iz primarne družine razrešila. (2007b, 13) Relacijska družinska paradigma poudarja pomembnost oblike navezanosti oziroma zgodnjega odnosa, ki ga otrok vzpostavi z materjo. To je pomembno dejstvo, ki vpliva na to, kako bo otrok kot odrasel čutil in dojemal intimne odnose, zlasti to, ali bo pričakoval ljubezen ali zavrnitev. (Stern 1971) Od staršev se otrok priučijo spoštovanja, pa tudi sočutja in navezanosti. Če mati v otroštvu ni znala regulirati otrokovih čutenj, se lahko zgodi, da jih otrok tudi kot odrasel ne bo zmoget. Seveda pa to ni nujno, saj poleg primarnih vzorcev na posameznikovo vedenje v odrasli dobi vsekakor vplivajo tudi drugi dejavniki. Govorimo o notranjem delovnem modelu vedenja in doživljanja, ki temelji na izkušnjah iz okolja, v katerem je posameznik odraščal. Vse to, kar je zasidrano v njegovi zavesti ali podzavesti, se, ne da bi se posameznik zavedal, lahko prebudi v njem, v novih intimnih odnosih, v katere vstopa kot odrasel. Pri tem je to lahko nezavedno hrepenenje po odnosu, ki je bil nekoč vzpostavljen s starši ali doživet v otroštvu, pa je posameznika zaznamoval. (Gostečnik 2007a, 52)

Nerazrešena čutenja in odnosi iz preteklosti lahko vplivajo tudi na zaupanje v partnerja ali partnerski odnos. Govorimo o primarnih afektivnih odnosih, iz katerih je sestavljena posameznikova psihična struktura in jih zato posameznik vedno na novo išče in oblikuje, saj jih želi razrešiti. V tem smislu so to osnovni relacijski elementi posameznikove psihične strukture, ki jo sestavljajo tri dimenzije: jaz, jaz – ti in psihično-afektivni prostor med jaz in ti. (57)

Da bi razrešili to kompleksno psihično strukturo, moramo na intrapsihični, na interpersonalni in na sistemski ravni vzpostaviti afektivni psihični prostor, v katerem sta jaz in ti medsebojno povezana in v stiku. To je tisto, kar se potem posebej

pokaže tudi v sistemu celotne družine, ki pomeni četrto dimenzijo medosebnih odnosov. (52) Vse štiri dimenzije so povezane in se prepletajo. Povezane so v intrapsihično enoto kot sistem. Ko se na sistemski ravni sreča več posameznikov, nastane še več psihičnih prostorov, med njimi pa se ustvarja specifična dinamika, imenovana temeljni afekt.

Relacijska družinska terapija nam omogoča, da tudi s tega stališča raziščemo izvor posameznikovega vedenja in čustvovanja, ki se izraža kot ljubosumje in zastruplja partnerski odnos. Problematično ljubosumno vedenje enega ali več družinskih članov se namreč včasih lahko pokaže tudi kot odsev travmatičnega doživetja v preteklosti. Posameznik lahko vzorce vedenja iz svoje zgodovine s projekcijsko-introjekcijsko identifikacijo prenese v novi odnos, ki ga razvije, ko se sreča s podobnimi ljudmi in situacijami. (56) Tako se tudi v novem odnosu ponovno prebudi temeljni afekt, ki se je razvil že v posameznikovi zgodnji mladosti v odnosu s starši.

Velikokrat se namreč zgodi, da odrasli, ki je kot otrok že med staršema opazal nezaupanje, ljubosumje in nestabilen ali sumničav partnerski odnos ali doživljal s tem povezano travmo enega od staršev, to podzavestno prenaša v svoje odrasle odnose. Pravzaprav govorimo o prenosu vzorca iz preteklih odnosov. Posameznik lahko s tem, ko izraža ljubosumje v partnerskem odnosu, nezavedno išče izhod iz nerazrešenih čutenj svoje družine. Tako se lahko zgodi, da ljubosumno sumniči svojega partnerja, se doživlja nevrednega ljubezni in ga je strah zavrnitve ali izgube partnerja, ne da bi v partnerskem odnosu obstajala dejanska podlaga za takšna čutenja. Tedaj je za razumevanje, zakaj se razvijejo takšni občutki, treba posameznika skozi terapijo privedi do izvora boleče izkušnje, ki jo podzavestno vnaša v partnerski odnos. Pri problematičnem vedenju, ki ga zaznamuje ljubosumje, je zato pomembna regulacija temeljnih afektov: razvija se kot regulacija vedenja enega od partnerjev, obeh partnerjev ali celotne družine.

Relacijska družinska paradigma je tako eden od načinov, s katerimi pri posamezniku odkrivamo vzrok za ljubosumje, saj temelji na tem, da posameznika kot klienta skozi proces terapije soočimo s tistim nezavednim, ki ga spremlja in izhaja iz »zgodovine njegovega družinskega sistema«. Relacijska družinska terapija je namreč usmerjena v ta »zgodovinski odnos« v povezavi s čustvovanjem in vedenjem, zaradi katerega partnerski odnos trpi. Relacijska družinska terapija poteka tako, da se že na začetku med klientom in terapevtom vzpostavi varen odnos. (Žakelj 2003, 282) Terapevt mora resda postaviti pogoje in okvir odnosa, nato pa začeti voditi terapijo, v kateri mora biti pozornost usmerjena na vzpostavitev psihološkega prostora s klientom. Tako lahko posameznik pogleda v svoje življenje in na posamezne ključne stvari ter na njihov vpliv na odnose z drugimi. Terapevt kot nevtralna oseba mora ustvariti takšen psihološki prostor, v katerem klient doživi, da je slišan, in v katerem klient začuti, da je terapevt pozoren na njegova neverbalna sporočila in interakcije. Takšen prostor omogoči popolno zlitje med klientom in terapevtom, s tem pa transfer in kontratransfer, prek katerega klient in terapevt padeta v doživljanje vzorca notranje relacije. Ko terapevt vstopi v klientovo shemo,

se mora nanjo odzvati in se lotiti strahu, ki ga med terapijo začuti. Ker se to dogaja v tako varnem okolju, se zgodi faza tolikšnega zaupanja, da klienta, ki se aktivno vključi v terapijo, vodi do postopne odrešitve. (284–296)

6. Sklep

Relacijska družinska paradigma temelji na premisi, da partnerski odnos dveh, ki se združita zaradi ljubezni, temelji na navezanosti in potrebi po pripadnosti, ki jo v odnos preneseta iz primarne družine. Tako se tudi zaupanje v partnerskem odnosu gradi na izkušnjah, ki jih je posameznik zavedno ali nezavedno pridobil v primarni družini in v svojem okolju. Velikokrat so to izkušnje, temelječe na čutenjih, ki so ga zaznamovala in se vtisnila v njegovo psiho, ne da bi se sam tega zavedal oziroma znal sam poiskati razlog in vzroke zanje. Če sta navezanost in pripadnost odnosu ogroženi, je ogrožen sam odnos in nastopijo stiske in konflikti med partnerjema. Prav takšna stiska je značilna za ljubosumje v partnerskem odnosu.

Konflikti, ki se med partnerjema dogajajo na verbalni ali vedenjski ravni zaradi ljubosumja, so lahko protest proti doživljanju nepovezanosti in ogroženosti odnosa. Ljubosumje je povezano s strahom pred izgubo partnerja in odnosa in sproži tesnobo, ranjenost in čustvene poškodbe obeh partnerjev.

Aktivna udeležba posameznika v relacijski družinski terapiji, ki temelji na relacijski družinski paradigmi, lahko posamezniku omogoči soočenje z osebnimi nerazrešenimi čutenji iz primarne družine, s tem pa tudi z morebitnimi vzroki za ljubosumje. Vse to postopoma s klientovo aktivno udeležbo lahko vodi do odrešitve.

Reference

- Ambrož, Matjaž.** 2003. Novo odkrito nasilje – psihično nasilje (med partnerjema). *Revija za kriminalistiko in kriminologijo* 54, št. 1:15–22.
- Demirtas-Madran, Andac H.** 2011. Understanding Coping with Romantic Jealousy: Major Theoretical Approaches. V: *Reconstructing Emotional Spaces: From Experience to Regulation*. Ur. Radek Trnka, 153–169. Praga: Prague College of Psychosocial Studies Press.
- Elphinston, Rachel A., Judith A. Feeney, Patricia Noller, Jason P. Connor in Jenifer Fitzgerald.** 2013. Romantic Jealousy and Relationship Satisfaction: The Cost of Rumination. *Western Journal of Communication* 77, št. 3:293–304.
- Freud, Sigmund.** 1922. Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 8, št. 3:249–258.
- Gostečnik, Christian.** 2007a. Odrešenje predstavlja odnos – relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 1:51–72.
- . 2007b. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Harris, Christine R.** 2003. Factors Associated with Jealousy over Real and Imagined Infidelity: An Examination of the Socialcognitive and Evolutionary Psychology Perspectives. *Psychology of Women Quarterly* 27:319–329.
- Hatfield, Elain, in Richard L. Rapson.** 2005. *Love and Sex: CrossCultural Perspectives*. Oxford: University Press of America.

- Hupka, Ralf B., in James M. Ryan.** 1990. The Cultural Contribution to Jealousy: Cross-Cultural Aggression in Sexual Jealousy Situations. *Behaviour Science Research* 24:51–71.
- Juhant, Janez.** 2010. Služenje človeku. *Slovenski čas* 1, št. 5:8.
- Kmet, Sašo.** 2008. Čustvo ljubosumja v luči emocionalne in seksualne (ne)zvestobe. *Socialna pedagogika* 12, št. 3:265–292.
- Kuret, Robert.** 2017. »Hočem dobiti Sonjo nazaj – Tajsijevo Sonjo.«: Ljubezen, ljubosumje in mimetična želja v Zupanovem romanu *Potovanja na konec pomladi*. *Seminar slovenskega jezika literature in kulture* 53:123–126.
- – –. 2016. Kdo mi odloča, kaj si želim. Radio Študent. <https://radiostudent.si/kultura/oči-da-ne-vidijo/kdo-mi-določa-kaj-si-želim> (pridobljeno 7. 10. 2017).
- Langdrige, Darren, Meg Barker, Paula Reavey in Paul Stenner.** 2012. Becoming a Subject: A Memory Work Study of the Experience of Romantic Jealousy. *Forum Qualitative Sozialforschung* 13, št. 2:5.
- Martinez-Leon, Nancy Consuelo, Juan Jose Pena, Hernan Salazar, Andrea Garcia in Juan Carlos Sierra.** 2017. A systematic Review of Romantic Jealousy in Relationships. *Terapia Psicologica* 35, št. 2:203–212.
- Milivojević, Zoran.** 2004. *Emocije – Psihoterapija i razumevanje emocija*. Novi Sad: Prometej.
- Nahtigal, Klara.** 2006. Družbena konstrukcija ljubosumja. Magistrska naloga. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Neu, Jerome.** 1980. Jealous Thoughts. V: *Explaining Emotions*, 425–463. Ur. Amelie O. Rorty. Berkeley: University of California Press.
- Pink, Jennifer C.** 2012. *Attachment and Information Seeking Strategy Preference in Romantic Relationships*. Ontario: University of Western Ontario.
- Rhodes, Ron.** 2011. *1001 Unforgettable Quotes About God, Faith, and the Bible*. Oregon: Harvest House Publishers.
- Stern, Daniel N.** 1971. A Microanalysis of Mother-infant Interaction: Behavior Regulating Social Contact between a Mother and her 31/2-month-old Twins. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 10:501–517.
- Štefanič, Mojca M.** 2015. Hudič je izvor ljubosumja in vojn. Družina. <https://www.druzina.si/icd/spletnastran.nsf/iskanje?SearchView&query=Hudi%C4%8D%20je%20izvor%20ljubosumja%20in%20vojn&start=1&count=10> (pridobljeno 7. 8. 2018).
- Temnik, Sanja.** 2006. Partnerska ljubosumnost v odnosu do čustvene navezanosti in seksualnosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:5–18.
- Žakelj, Peter.** 2003. Psihološko-teološka razlaga ljubosumja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Žvelc, Maša, in Gregor Žvelc.** 2006. Stili navezanosti v odraslosti. *Psihološka obzorja* 15, št. 3:51–64.

Nova doktorica in novi doktor znanosti

Vesna Mirt Čampa

Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 253 + XVIII str.

Avtorica se je lotila klinično zelo zahtevne teme raziskovanja globinske dinamike motenj hranjenja. Teme se je lotila sistematično in poglobljeno.

Najprej je natančno in pojmovno jasno opredelila pojem motenj hranjenja v povezavi z dinamiko družinskih odnosov in afektivno notranjepsihčno dinamiko, ki se razkriva skozi simptomatiko in specifično oblikovanost odnosov. Empirično je raziskavo zastavila na dveh ravneh: na kvantitativni in kvalitativni. V kvantitativnem delu raziskave je na vzorcu 104. oseb (polovica s simptomi motenj hranjenja in polovica brez simptomov) raziskovala razlike med družinskimi odnosi v družinah teh oseb. Razlike je merila z uporabo dveh vprašalnikov: »Family of origin scale« in »Basic emotions scale«; nezadovoljstvo s telesom pa je merila z vprašalnikom »Eating disorders inventory 3 – Referral Form«. Ugotovila je, da prihajajo osebe s simptomi motenj hranjenja iz družin z manj funkcionalnimi odnosi in da doživljajo pomembno več negativnih čustev, kakor osebe brez teh simptomov. Razlika se je pokazala predvsem pri čustvih krivde, sramu in grajevrednosti ter pri višjem nezadovoljstvu s telesom.

Na podlagi omenjenih rezultatov je nato izvedla kvalitativno procesno raziskavo štirih oseb z motnjami hranjenja, ki so bile vključene v terapevtski proces relacijske družinske terapije. Tudi pri teh osebah je spremembo merila z istimi vprašalniki (pred vstopom v terapevtski proces in po zaključku terapevtskega procesa). Raziskovanja procesa terapije se je lotila tako, da je posnela vsa srečanja. Udeleženke terapije in terapevtka so ob vsakem srečanju vodile tudi svoje zapiske, udeleženke so beležile pojavnost različnih čustev, terapevtka pa je poleg tega zapisovala tudi čustveno dinamiko, kakor jo je zaznavala sama. Hkrati je na podlagi zvočnih posnetkov celotnega terapevtskega procesa izvedla analizo srečanj. Ugotavlja je spremembe v doživljanju in razumevanju čustvene dinamike, v razumevanju in doživljanju odnosov do telesa in do staršev. Skozi raziskavo procesa je ugotavljala globljo dinamiko doživljanja in odnosov oseb z motnjami hranjenja. Kljub temu da je terapevtski proces trajal zgolj tri mesece (dvanajst zaporednih srečanj), se je pokazalo, da je varen odnos, ki so ga klientke vzpostavile s terapevtko, v veliki meri prispeval k zmanjšanju simptomatike motenj hranjenja in omogočil klientkam, da so spregovorile o domačih odnosih ter jih začele razreševati.

Naloga je izčrpno in zanimivo delo, ki dinamiko motenj hranjenja povezuje z dinamiko družinskih odnosov in opozarja na ključni pomen regulacije čustvovanja

pri vzpostavljanju bolj zdravega odnosa do lastnega telesa. Avtorica je jasno izpostavila vzajemno vplivanje odnosne dinamike družine na razvoj regulacije čustev in škodljive posledice, ki jih imajo družinski odnosi, v katerih se čustvena regulacija ne razvije v polni meri. Avtorica je pokazala tudi na visoko učinkovitost relacijske družinske obravnave motenj hranjenja, saj tovrstna obravnava odkriva temeljne vzroke in vzpostavlja možnost globinske transformacije osnovnih regulativnih mehanizmov, ki so pri motnjah hranjenja popačeni ali celo neobstoječi.

Naloga je svež in metodološko inovativen način obravnave simptomatike, ki se jo prepogosto obravnava na bistveno preveč površinski način.

Katarina Kompan Erzar

Borut Pohar

Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 491 + XI str.

V doktorski disertaciji z naslovom »Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu« je Borut Pohar preverjal osnovno hipotezo, da je krščanstvo razumen miselni okvir in da lahko krščanstvo in znanost bogatita drug drugega, zato je prav, da ta dialog gojimo še naprej. Delo obsega 490 strani, kot literaturo pa je avtor uporabil 290 člankov in monografij, kar kaže na dobro poznavanje področja in seznanjenost s sodobno literaturo s področja dialoga med religijo in znanostjo.

Vsebinsko nalogo gradi pet poglavij in sklep. Naslovi poglavij so izbrani tako, da so v skladu z naslovom disertacije, ter potrjujejo osrednjo hipotezo. Ta se glasi, da sta krščanstvo in znanost razumna miselna okvira, ki se lahko vzajemno bogatita.

Prvo poglavje podaja glavne razloge za poživitev, gojenje in preučevanje dialoga med religijo in znanostjo. Gre za razloge, ki jih omenja Alister McGrath v svojih delih. Ontološki razlog za dialog izhaja iz dejstva, da krščanska ontologija stvarstva od nas zahteva raziskovanje narave, saj nas to raziskovanje pripelje do védenja o Bogu. Drugi sklop razlogov so zgodovinski razlogi, ki kažejo, da je bil dialog med krščanstvom in znanostjo skozi vseh dva tisoč let v družbi stalno navzoč in da je ta dialog potekal brez večjih konfliktov. Tretji sklop razlogov so sociološki razlogi. Sociologi so se motili, ko so napovedovali smrt religije, zato potrebujemo novo definicijo sekularizacije. Razlog za poživitev dialoga je tudi pojav novega ateizma, ki kaže na to, da v družbi še vedno obstaja veliko stereotipov o religiji, zaradi česar je nujno ohranjati medsebojne stike. Četrty sklop razlogov so filozofski razlogi. Filozofija znanosti je odprla nove možnosti za dialog, saj je postpozitivistična filozofija, ki jo posebljajo številni priznani filozofi, kakor so Karl Popper, Norwood Hanson in Thomas Kuhn, omajala kredibilnost logičnega pozitivizma.

Drugo poglavje je avtor namenil kritičnemu realizmu kot epistemološkemu razlogu za omenjeni dialog. Kritični realizem izhaja iz same postpozitivistične znanosti, saj temelji na njenih osnovnih načelih. Ta nazor se je v zgodovini večkrat razvil neodvisno. McGrath uporablja različico, ki jo je razvil Roy Bhaskar. Kritični realizem nas opozarja, da je resničnost neodvisna od človeškega razuma, da je zaznamovana z redom, da je razslojena in da jo predstavljamo z modeli oziroma analogijami, ki so nezadostna in selektivna predstavitev taiste resničnosti. Poleg tega imajo pri nastanku védenja vlogo tudi družbeni dejavniki. To poglavje vsebinsko spada sicer k prvemu poglavju o glavnih razlogih za dialog, vendar je samostojno zaradi pomembnosti teme.

V tretjem poglavju avtor obravnava način upravičevanja védenja. Ta tema je pravzaprav del kritičnega realizma in bi jo lahko razumeli kot nadaljevanje drugega poglavja. Tretje poglavje ima osrednji pomen, saj podaja osnovna načela postpozitivizma, ki so imela odločilen vpliv na intelektualno in duhovno življenje Alistra McGratha, saj so pripomogla k njegovi spreobrnitvi iz ateizma v krščanstvo. Krščanska apologetika se je v zadnjih desetletjih zaradi vzpona postpozitivizma rešila stagnacije in doživela preporod. Glavna načela filozofije znanosti, ki so bistvena za razumevanje McGratha, so: premik iz formalističnega modela razlage v kontekstni oziroma hermenevtični model; razlikovanje med kontekstom odkritja in kontekstom upravičenja; teorija obloženosti opazovanj, pomenov in dejstev s teorijami; teza poddoločenosti znanstvenih teorij z dokazi; znanstvene epistemične vrednote kot način upravičevanja religijskih razlag ter vrednostna sodba kot način izbora teorije. Vsako od teh načel ima svoj apologetski pomen, ki ga je na impliciten način uporabil tudi McGrath. Znanost torej ne določajo pravila, ampak gre tudi v tem primeru za človeško dejavnost, ki jo vodijo epistemične vrednote. Glavno avtorjevo spoznanje je, da je McGrath na podlagi vrednostne sodbe presodil, da je krščanstvo boljša izbira od naturalizma, in je na podlagi tega prišel do osebne spreobrnjenja.

V četrtem poglavju avtor govori o naravni teologiji kot prostoru srečanja med krščansko teologijo in znanostjo. Za razumevanje naravne teologije nujno potrebujemo poznavanje postpozitivističnih načel, ki smo jih spoznali v prejšnjem poglavju. Najbolj poznana različica naravne teologije izhaja od avtorja iz 18. stoletja, Williama Paleyja. Temelj njegove misli je prepričanje, da je načrt, ki ga lahko razločimo v naravi, dokaz za Božji obstoj. Avtor poudarja, da McGrath ostro nasprotuje enačenju naravne teologije z iskanjem dokazov za obstoj Boga. Glavno poslanstvo naravne teologije za McGratha ni dokazovanje obstoja Boga, ampak gledanje narave skozi krščanski teoretični okvir. S tem je povezano tudi njeno poslanstvo, da na podlagi epistemičnih vrednot, kakor sta empirično ujemanje in konsonanca, pokaže na razumnost krščanstva. Avtor poudarja, da McGrath ni samo dal naravni teologiji drugačno nalogo, ampak je tudi razširil njeno domeno, v katero je uvrstil tudi estetiko in etiko. S tem je poudaril, da naravna teologija ni samo razumska dejavnost, ampak zajema človeka kot celoto.

V zadnjem, petem poglavju je avtor ovrednotil dialog med znanostjo in religijo pri McGrathu v luči okrožnice *Vera in razum* in pokazal, da je McGrathov apologetski pristop v skladu s katoliško tradicijo. Stališča Janeza Pavla II. so v marsičem drugačna od prejšnjih pristopov, pri čemer pa je zanimivo to, da so vsi glavni poudarki okrožnice v sozvočju z McGrathovimi pogledi. Oba sta najprej prepričana, da razum, prepuščen samemu sebi na poti do védenja o Bogu, nujno potrebuje pomoč razodetja, Božje milosti in modrosti. Oba tudi iščeta skupni imenovalec z bralci; ne zanašata se na dokaze, ampak iščeta sledi o Bogu v svetu; oba sta dialoško naravnana, pri čemer ima vsak drugačen motiv za dialog; oba poudarjata osebno pričevanje; ne zanašata se samo na razum, ampak dajeta velik poudarek krščanski tradiciji; oba enako razumeta tradicijo: kot prvo, da so vsa naša razmišljanja umeščena v določeno tradicijo, kot drugo pa, da tradicija ni nekaj statične-

ga, ampak se nenehno razvija; oba kritizirata zmotne filozofske sisteme; imata pozitiven odnos do metafizike; zagovarjata filozofski pluralizem, to je stališče, da apologetiko lahko utemeljimo na različnih filozofskih smereh; oba sta prepričana, da je etični razmislek enako pomemben kakor iskanje temeljev verovanja. Vse te vzporednice med Janezom Pavlom II. in McGrathom kažejo na to, da lahko spoznanja slednjega uporabimo tudi za potrebe katoliške apologetike.

Glavna ugotovitev disertacije je torej ta, da je krščanstvo razumnejša izbira kot naturalizem oziroma ateizem ter da znanost in religija lahko soobstajata na način medsebojne obogatitve. Odprta pa ostajajo številna druga vprašanja s področja dialoga med znanostjo in religijo. Treba bi bilo še raziskati, kakšna je dejansko povezava med naivnim realizmom in ateizmom; ali kritični realizem in navedeni kriteriji razumnosti krščanstva dejansko zmanjšajo omenjeni konflikt svetovnih nazorov in odstranijo ovire za vero; ali bi McGrathovo izkušnjo lahko uspešno uporabili za novo evangelizacijo tudi v Sloveniji. Avtor se je v disertaciji osredotočil na krščanstvo in naturalizem, kajti izhajal je iz McGrathove osebne problematike. Zanimivo bi bilo tudi primerjati, ali je krščanstvo razumnejša izbira od drugih verstev. Odprtih vprašanj je vsekakor dovolj za nadaljnja raziskovanja.

Robert Petkovšek



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018)**TEME / THEMES**

- Etične implikacije enega Boga** [2:299–471]
Ethical Implications Of One God
- Pomen Svetega pisma v besedi in v življenju Cerkve** [3:679–823]
Meaning of The Bible in The Word and In The Life of The Church
- Ekleziologija, ekumenizem in zgodovina: ob 140. Obletnici rojstva Franca Grivca in 10. obletnici smrti Franca Perka** [4:887–1035]
Ecclesiology, Ecumenism and History: 140th Anniversary Of Birth of Franc Grivec and 10th Anniversary Of Death of Franc Perko

RAZPRAVE / ARTICLES

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi** [3:679–694]
From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament
- Bogataj, Jan Dominik** **Neopatristična sinteza in ressourcement: med tradicijo in postmoderno** [4:957–969]
Neo-patristic Synthesis and Ressourcement: Between Tradition and Postmodernity
- Borenović, Mirjana** **Identiteta modrega v svetopisemski modrostni literaturi** [2:497–508]
The Identity of the Wise in the Biblical Wisdom Literature
- Brozovič, Maruša** **Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar** [3:785–795]
Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar
- Bugiulescu, Marian I.** **The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity** [2:523–541]
Organizacija in vloga meništva v ustroju in dejavnosti krščanske Cerkve
- Centa, Mateja** **Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost** [1:53–65]
Cognitive Theory of Emotions, Value Judgments, and Morality
- **Gešalt pristop, njegovo razumevanje odnosnosti in čustvenosti in kognitivna teorija čustev** [2:429–442]
Gestalt Approach, its Understanding of Relationality and Emotionality and Cognitive Theory of Emotions

Cvetek, Robert, in Mateja Cvetek	The Expressions of Spirituality Inventory – Revised (ESI-R): Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version <i>Revidiran Vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice</i>	[3:855–869]
– – –	The Expressions of Spirituality Inventory, Spirituality, Psychometric Evaluation, Slovene-language version <i>Revidiran vprašalnik izrazov duhovnosti (VID-R): Psihometrično ovrednotenje slovenske različice</i>	[4:1087–1100]
Debevec, Leon	Neuhojene poti k Plečnikovi arhitekturi: o sidriščih brezčasa <i>Untrodden Paths to Plečnik’s Architecture: Anchorages of Timelessness</i>	[2:225–639]
Dolenc, Bogdan	»Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom <i>»Ecumenism of the Return« in the pre-Vatican II Theology and Liturgical Texts</i>	[4:915–926]
Drnovšek, Nejc	Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo <i>The Translation of the Seat of Metropolitanate of Kiev from Kiev to Moscow</i>	[1:135–146]
Ekpunobi, Anthony	Creative Renunciation of the Will to Violence <i>Ustvarjalna odpoved volje nasilju</i>	[2:473–481]
Erzar, Tomaž	Self-perceived Victimhood and Forgiveness in Different Generations of the Right and Left Political Group in Slovenia <i>Samodojemanje položaja žrtve in odpuščanje pri različnih generacijah desne in leve politične skupine v Sloveniji</i>	[2:461–471]
Flisar, Urška, in Mari Jože Osredkar	Pravni sistemi islama <i>Legal Systems of Islam</i>	[4:1075–1086]
Globokar, Roman	Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja <i>Christian Anthropocentrism and Man’s Exploitative Stance toward the Natural Environment</i>	[2:349–364]
Godawa, Marcin	Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience <i>Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo</i>	[3:825–832]
Grdina, Igor	Detalji na portretu generacije: Grivec, Prijatelj, Lavrin <i>Details on the Depiction of a Generation: Grivec, Prijatelj, Lavrin</i>	[4:889–900]
Hočevar, Stanislav	Franc Perko kot beograjski nadškof <i>Franc Perko as Archbishop Of Belgrade</i>	[4:1017–1021]
Jamnik, Anton	Etični imperativ med transcendenčno postmoderne in imanenco liberalizma <i>The Ethical Imperative between Transcendence in the Postmodern World and Immanence of Liberalism</i>	[2:335–347]
Kaninska, Maja	Beograjski nadškof in metropolit Franc Perko in srbski tiskani mediji <i>The Archbishop Metropolitan of Belgrade Franc Perko and the Serbian Press</i>	[4:993–1004]

- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič** **Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija** [1:159–172]
Human Dignity as an Element of Political Culture in the New Democracies: the Case of the Post-Communist Slovenia
- Kolar, Bogdan** **Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji** [2:557–590]
Chargé d'affaires Msgr. Silvio Oddi and the Catholic Church in Slovenia
- – – **Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti – primer župnije Koprivnik v Bohinju** [3:729–744]
The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions – the Case of Parish Koprivnik v Bohinju
- Krajnc, Slavko** **Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji** [3:797–811]
Spirituality based on the liturgy and on the »liturgy« on liturgy
- Kraner, David** **Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti** [2:611–624]
The Influence of Social Representations about the Catholic Church in Slovenia on Tensions in Society
- Krašovec, Jože** **Semantic Field of God's Righteousness in Original and in Aramaic, Greek and Latin Translations of the Book of Isaiah** [2:483–495]
Semantično polje Božje pravičnosti v izvirniku in v aramejskih, grških in latinskih prevodih Izaijeve knjige
- Krvina, Domen, in Andrej Lažeta** **Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno prekmurščino** [4:1051–1073]
The Influence of Kajkavian Prayer books on the First Translation of Litany of the Blessed Virgin Mary into the Old Slovenian Literary Language of Prekmurje
- Lažeta, Andrej** **Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja** [2:543–556]
Historical Centers of Marian Cult on the Territory of Present-day Prekmurje
- Lentar Černič, Jernej** **Človekovo dostojanstvo kot temelj vladavine prava v slovenski družbi** [1:147–157]
Human Dignity as the Foundation of the Rule of Law in the Slovenian Society
- Logar, Janez** **Kakovost zakonskih odnosov in religioznost zakoncev v povezavi z obiskovanjem zakonskih skupin** [1:237–250]
Quality of Marital Relationship and Religiousness of Spouses in Connection with Marital Support Groups Membership
- Macuh, Bojan, in Andrej Raspor** **Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše** [2:641–660]
Spiritual Support of the Elderly in Homes for the Elderly
- Malmenvall, Simon** **Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications** [2:387–400]
Zgodovina odrešenja v Fides et Ratio: Teološke (ekumenske) in zgodovinopisne implikacije

- **Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca** [4:943–956]
Ecclesiology of Vladimir Solovyov in the Works of Franc Grivec
- Marković, Milena** **Romantično ljubosumje in relacijska družinska paradigma kot podlaga relacijski družinski terapiji** [4:1101–1110]
Romantic Jealousy and Relational Family Paradigm as the Basis for Relational Family Therapy
- Osredkar, Mari Jože** **V začetku je bil dialog** [1:17–31]
In the Beginning there was Dialogue
- **Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God** [2:313–323]
Odpuščanje kot višek etike evangelijskega Boga
- Pacek, Dejan** **Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)** [3:745–766]
Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)
- Palmisano, Maria Camela** **La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22** [3:695–706]
Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22
Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22
- Perko, Uroš, in Sonja Čotar Konrad** **Čustvena izraznost družine, struktura družine in volja do bivanjskega smisla oseb iz nealkoholičnih in alkoholičnih družin** [1:251–264]
Family Emotional Expressiveness, Family Structure and Will of Existential Meaning of the Persons from Non-alcoholic and Alcoholic Families
- Pisano, Libera** **Thinking Beyond Borders: Moses Mendelssohn and the Beginning of German-Jewish Philosophy** [1:79–89]
Misliti onkraj meja: Moses Mendelssohn in začetek nemško-judovske filozofije
- Piškuric, Jelka** **Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu** [2:591–609]
Restriction of Freedom of Religion during Socialism
- Petkovšek, Robert** **Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem** [1:33–51]
The Freedom Between Sacrifice and Self-giving
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj** **Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity** [2:375–386]
Anateizem – spodbuda za odkrivanje pomembnosti učenčevstva v krščanstvu
- Prijatelj, Erika** **En Bog, Sveta Trojica in etična praksa** [2:443–450]
One God, Holy Trinity and Ethical Praxis
- Raczyński-Rožek, Maciej** **Viri probati and Presiding Over the Eucharist According to Edward Schillebeeckx** [1:105–119]
Viri probati in vodenje evharistične daritve po Edwardu Schillebeeckxu

Saje, Andrej	Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa <i>Dilemmas on the Short Procedure to Determine Nullity of Marriage and the Role of Bishop</i>	[1:173–184]
---	Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov <i>Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians</i>	[3:813–823]
Simonič, Barbara	Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni <i>Tenderness and its Meaning in Interpersonal Relationships and Pastoral Care</i>	[1:209–218]
Simonič, Barbara, Mateja Cvetek, Robert Cvetek, Christian Gostečnik, Drago Jerebic, Saša Poljak Lukek, Tanja Repič Slavič in Nataša Rijavec Klobučar	Čustvena avtonomija in spoprijemanje s stresom v povezavi z religioznim soočanjem ob ločitvi <i>Emotional Autonomy and Coping with Stress with Regard to Religious Coping in the Face of Divorce</i>	[1:219–235]
Skalko, John	Why the Revised Grotian Definition of Lying Still Fails: A Reply to Vincelette <i>Revidirana Grotiusova opredelitev laganja še vedno pomanjkljiva: odgovor Vincelettu</i>	[1:67–77]
Skralovnik, Samo	Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen) <i>The image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)</i>	[3:707–720]
Slatinek, Stanislav	Vera zaročencev in poročna obljuba <i>Faith of the Fiancés and the Marriage Promise</i>	[2:401–413]
Stegnar, Marko Mohor	Predstavitev objavljenih del Franca Perka <i>Presentation of Published Works of Franc Perko</i>	[4:1005–1015]
Strahovnik, Vojko	Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem <i>Epistemic (In)justice, the Virtue of Epistemic Humility and Monotheism</i>	[2:299–311]
Sukhova, Nataliya Yur'evna	Prehistory of a »Historical-Critical Epoch« in the Russian Bible Studies: Archpriest Gerasim Pavskiy <i>Predzgodovina »zgodovinskokritičnega obdobja« v ruskem preučevanju Svetega pisma: nadduhovnik Gerasim Pavski</i>	[1:121–134]
Šegula, Andrej	Andrej Šegula, Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah <i>Evangelization as One of the Ways to One God in Contemporary Pastoral Guidelines</i>	[2:451–460]
Šimac, Miha	Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh <i>Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory</i>	[3:767–784]

Škafar, Vinko	Ekumensko delovanje Franca Perka <i>Ecumenical work of Franc Perko</i>	[4:1023–1030]
Štrukelj, Anton	The Purification of Memory <i>Očiščenje spomina</i>	[3:721–727]
---	Ekumenska misel Franca Perka <i>Ecumenical Thought of Franc Perko</i>	[4:981–992]
Trontelj, Nik	Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini <i>Franc Grivec's Work in Zagreb and his Essays in Croatian</i>	[4:927–942]
Turnšek, Marjan	Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost <i>Tenderness: A Somewhat Neglected Virtue</i>	[1:185–208]
---	Perkov nauk o Cerкви med »starim in novim« <i>Franc Perko's Doctrine of the Church between »the Old and the New«</i>	[4:971–980]
Ubiparipović, Srboljub	The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table <i>Obred artoklasije v pravoslavni Cerкви: sveta vez med predevharistično in evharistično mizo</i>	[3:833–839]
Valenčič, Rafko	Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008) <i>Memories, Thoughts and Reflexions about Archbishop Franc Perko (1929–2008)</i>	[4:1031–1035]
Vatovec, Gaja, in Peter Rožič	Vzajemna konstitutivnost jezika in morale <i>Mutual Constitutiveness of Language and Morals</i>	[2:365–374]
Visočnik, Julijana	Mihael Kumar – »pomožni« škof v Ljubljani iz vrst frančiškanov, koadjutor ali sufragan <i>Michael Chumer – the »Auxiliary« Bishop of Ljubljana from the Ranks of the Franciscans, the Coadjutor or Suffragan?</i>	[2:509–521]
---	Kvintilijanova Šola govornišva in pridiganje škofa Tomaža Hrena <i>Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren</i>	[3:841–853]
Vodičar, Janez, in Józef Stala	Monoteizem in okoljska vzgoja <i>Monotheism and Environmental Education</i>	[2:415–427]
Vranješ, Nikola	Understanding Creation and Scientific Explanation of the Origin of Life in a Contemporary Pastoral and Catechetical Context <i>Razumevanje stvarjenja in znanstvene razlage izvora življenja v sodobnem pastoralnem in katehetskem kontekstu</i>	[1:91–103]
Zajc, Neža	Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen Grivčevega preučevanja slovanske pismenosti <i>An Introduction to the Personal Theology of Franc Grivec – the Breadth and Purpose of Grivec's Research into Slavonic Literacy</i>	[4:901–914]

Zozuľak, Ján,
in Michal Valčo **Byzantine Philosophy of the Person
and its Theological Implications** [4:1037–1049]
*Bizantinska filozofija osebe
in njene teološke implikacije*

Žalec, Bojan **Verska strpnost in krščanstvo** [2:325–334]
Religious Tolerance and Christianity

TOMAŽEVA PROSLAVA 2018 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2018

Vodičar, Janez **»In boste moje priče« (Apd 1, 8)** [1:9–15]
»And You Will Be My Witnesses« (Acts 1:8)

UVODNIK / EDITORIAL

Dolenc, Bogdan,
in Simon Malmenvall **Uvodnik: Ekleziologija, ekumenizem in zgodovina** [4: 887–888]
Editorial: Ecclesiology, Ecumenism and History

OCENE / REVIEWS

Aracki Rosenfeld, Nikolaj **Celebrare l'Alleanza (Slavko Kranjc)** [2:662–664]

Čuk, Ivan,
in Aleks Leo Vest **Prevarani sokoli (Igor Grdina)** [2:664–666]

Medved, Marko,
in Franjo Velčič, ur. **Krčki biskup Josip Srebrnič (Bogdan Kolar)** [1:269–271]

Mithans, Gašper **Jugoslovanski konkordat (Bogdan Kolar)** [2:661–662]

Škof, Lenart, in Petri
Berndtson, ur. **Atmospheres of Breathing (Luka Trebežnik)** [2:666–668]

Volčjak, Jure **Goriška nadškofija na Kranjskem v času apostol-
skega vikarja in prvega nadškofa Karla Mihaela
grofa Attemsa (1750–1774) (Matjaž Ambrožič)** [1:265–266]

Zupančič, Marjan, ur. **Nadškof Šuštar v spominu Slovencev (Dejan
Pacek)** [1:266–268]

POROČILA / REPORTS

Colloquia Russica VIII: Mednarodna znanstvena konferenca, Lvov, 15.–18.
11.2017 (Simon Malmenvall) [1:279–280]

Islamska etika in medreligijska družbena etika: Letno srečanje moralnih
teologov in družbenih etikov, Innsbruck, 3.–5. 1. 2018 (Roman Globokar) [1:281–282]

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje: Simpozij, Ljubljana, 19.–20. 10. 2017
(Miha Šimac) [1:277–278]

Mednarodna zveza akademij: 89. generalna skupščina, Tokio 22.–26. 10.
2017 (Jože Krašovec) [1:273–276]

Svet OZN za človekove pravice: Zasedanje, Ženeva, 10.–28. 9. 2018
(Sebastijan Valentan) [2:669–670]

NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Čampa, Boštjan	Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (Tanja Repič Slavič)	[3:876–877]
Djokić, Tea	Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše (Barbara Simonič)	[3:871–873]
Malmenvall, Simon	Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (Anton Štrukelj)	[3:874–875]
Mirt Čampa, Vesna	Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (Katarina Kompan Erzar)	[4:1111–1112]
Pohar, Borut	Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (Robert Petkovšek)	[4:1113–1115]

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78 (2018)

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Avsenik Nabergoj, Irena, prof. dr.; znan. svet.
3. Cvetek, Robert, izr. prof. dr.
4. Debevec, Leon, doc. dr.
5. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
6. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
7. Globokar, Roman, doc. dr.
8. Grdina, Igor, prof. ddr.
9. Griesser Pečar, Tamara, doc. dr.
10. Klun, Branko, izr. prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kranjc, Slavko, prof. dr.
13. Krašovec, Jože, prof. dr.; akad.
14. Kumin Horvat, Mojca, znan. sod., dr.
15. Lazarini, Franci, doc. dr.
16. Malmenvall, Simon, doc. dr.
17. Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
18. Maver, Aleš, doc. dr.
19. Naglič, Andrej, doc. dr.
20. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
21. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
22. Pate, Tanja, doc. dr.
23. Petkovšek, Robert, prof. dr.
24. Pevc Rozman, Mateja, doc. dr.
25. Platovnjak, Ivan, izr. prof. dr.
26. Podberšič, Renato, znan. sod., dr.
27. Puzović, Vladislav, prof. dr.
28. Rožič, Peter, doc. dr.
29. Saje, Andrej, doc. dr.
30. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.

31. Skralovnik, Samo, doc. dr.
32. Slatinek, Stanislav,izr. prof. dr.
33. Stegu, Tadej, doc. dr.
34. Strahovnik, Vojko, doc. dr.; viš. znan. sod.
35. Štrukelj, Anton, prof. dr.
36. Tatalović, Vladan, doc. dr.
37. Turnšek, Marjan, doc. dr.
38. Vodičar, Janez, prof. dr.
39. Zajc, Neža, znan. sod., dr.
40. Žalec, Bojan,izr. prof. dr.; znan. svet.

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/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Raško Valenčič, Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop in Rok Dovjak

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšek

Tisk / Printed by

KOTIS d. n. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Robert Petkovšek

Izvlačke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek
Canon Law Abstracts
Elenchus Bibliographicus Biblicus
Emerging Sources Citation Index (WoS)
ERIH PLUS
dLib
IBZ Online
MIAR
MLA International Bibliography
Periodica de re Canonica
Religious & Theological Abstracts
Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347