

Bogoslavni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2023

Mari Jože Osredkar *Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti*

RAZPRAVE

Ivan Platovnjak et al. *On Religious Knowledge*

José María Salvador-González *The Created World as a Creator's Vestigium...*

Alan Tedeško *Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter*

Boris Golec *Slomškov rod in njegova povezanost s Cerkvijo...*

Pavlina Bobič *Janko Komljanec*

Armada Riyanto et al. *Memoria Passionis of the Vincentian Missionaries ...*

Ireneusz Celary et al. *Persönliche und musikalische Bindungen des Pfarrers Antoni Hlond...*

Liza Primc *Ekumenska pot papeža Frančiška*

Sławomir Bukalski et al. *The Conjugal communitio amoris as the Path to Holiness*

Klemen Kocjančič *Katoliška Cerkev na Slovenskem in krizno komuniciranje*

Aleksandra Kłos Skrzypczak *The "Quality of Human Life" in the Age of Pandemic – Polish Perspective*

Irena Švab Kavčič *Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih ...*

Marcel Mojzeš *From the Reform of the Liturgy through Metamorphosis ...*

Zoran Turza et al. *Environmental Engagement in Catechesis*

David Kraner *Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 83

2023 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 83
Leto 2023**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2023

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2023 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2023**

- 9 Mari Jože Osredkar – Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti**
Prayer as an Expression of Recognition of God's Presence

RAZPRAVE / ARTICLES

- 21 Ivan Platovnjak and Arto Mutanen – On Religious Knowledge**
O verskem védenju
- 33 José María Salvador-González – The Created World as a Creator's *Vestigium* in St. Bonaventure's Aesthetics**
Ustvarjeni svet kot Stvarnikov vestigium v estetiki sv. Bonaventure
- 49 Alan Tedeško – Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter**
Psalms 1 and 2 as an Introduction to the Psalter
- 63 Boris Golec – Slomškov rod in njegova povezanost s Cerkvijo: ob 160. obletnici smrti blaženega Antona Martina Slomška**
Connections of the Family of the Blessed Bishop Anton Martin Slomšek to the Church: On the 160th Anniversary of the Death of Blessed Anton Martin Slomšek
- 87 Pavlina Bobič – Janko Komljanec: obrazi okupacije in eliminacije 1941–1942**
Janko Komljanec: Faces of Occupation and Elimination 1941–1942
- 103 Armada Riyanto, Robertus Wijanarko, Gregorius Tri Wardoyo, Yustinus Yustinus, Kusno Bintoro and Wiel Bellemakers – *Memoria Passionis* of the Vincentian Missionaries during the Japanese Invasion: A Glimpse of the 100 Years of the Lazarists' Mission in Indonesia**
Memoria passionis misijonarjev iz vrst lazaristov med japonsko invazijo: utrinek iz stoletnega misijona lazaristov v Indoneziji
- 125 Ireneusz Celary und Henryk Olszar – Persönliche und musikalische Bindungen des Pfarrers Antoni Hlond (Chlondowski) SDB mit Slowenien**
Personal and Musical Ties of the Parish Priest Antoni Hlond (Chlondowski) SDB with Slovenia
Osebne in glasbene vezi župnika Antonija Hlonda (Chlondowskega) SDB s Slovenijo
- 137 Liza Primc – Ekumenska pot papeža Frančiška**
The Ecumenical Journey of Pope Francis
- 155 Sławomir Bukalski and Adam Falewicz – The Conjugal *communio amoris* as the Path to Holiness: Perspective of the Exhortation "Familiaris Consortio"**
Zakonska communio amoris kot pot do svetosti: pogled spodbude „Familiaris consortio“

- 171 Klemen Kocjančič – Katoliška Cerkev na Slovenskem in krizno komuniciranje: prvo leto epidemije COVID-19**
The Catholic Church in Slovenia and Crisis Communication: The First Year of the COVID-19
- 183 Aleksandra Kłos Skrzypczak – The “Quality of Human Life” in the Age of Pandemic – Polish Perspective**
„Kakovost človeškega življenja“ v času pandemije – poljska perspektiva
- 191 Irena Švab Kavčič – Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše**
Perception of Spirituality and Spiritual Care among Employees in Slovenian Homes for the Elderly
- 201 Marcel Mojzeš – From the Reform of the Liturgy through Metamorphosis to Being Conformable to Christ**
Od reforme liturgije skozi metamorphosis do oblikovanosti po Kristusu
- 213 Zoran Turza and Kata Amabilis Jurič – Environmental Engagement in Catechesis: Critical Analysis of the Apprehension of the Relation between Catechesis and the Care for the Environment by the “New Directory for Catechesis”**
Okoljsko udejstvovanje v katehezi: Kritična analiza razumevanja odnosa med katehezo in skrbjo za okolje v “novem Pravilniku za katehezo”
- 227 David Kraner – Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih**
The Modern Teacher, Communication, and Resonance in Relationships

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Wiel BELLEMAKERS

Kanonsko pravo, dr., zasl. prof. Canon Law, Ph.D., Prof. Emer.
 Misijonska hiša sv. Jožefa Missiehuis St. Jozef
 Kerkstraat 8, NL – 5981 CG Panningen
bellemarkerswiel@lazaristen.com

Kusno BINTORO

teologija, mag. teol., Doktorski študent Theology, M. A. in Theology, Ph.D. Student
 Teološka-filozofska fakulteta Widya Sasana, Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana,
 Malang, Indonezija Malang, Indonesia
 Jalan Terusan Rajabasa 2, PO BOX 96, ID – Malang 65146 – Jawa Timur
bintoro67@hotmail.com

Pavlina BOBIČ

zgodovina, dr., znan. sod. History, Ph.D., Res. Fell.
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska c. 42, SI – 1000 Ljubljana
pavlina.bobic@scnr.si

Slawomir BUKALSKI

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ščečnu, Inštitut teoloških znanosti University of Szczecin, Institute of Theological Sciences
 Ul. Pawła VI nr. 2, PL – 71-459 Ščečin
slawomir.bukalski@usz.edu.pl

Ireneusz CELARY

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Šlezjska univerza v Katowicach, Teološka fakulteta University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice
ireneusz.celary@us.edu.pl

Adam FALEWICZ

socialna in razvojna psihologija, dr. Social and Developmental Psychology, Ph.D.
 Univerza v Ščečnu, Inštitut za psihologijo University of Szczecin, Institute of Psychology
 Ul. Krakowska 69, PL – 71-017 Ščečin
adam.falewicz@usz.edu.pl

Boris GOLEC

zgodovina zgodnjega novega veka, dr., izr. prof., znan. svet. History of the Early Modern Period, Ph.D., Assoc. Prof., Res. Adv.
 Znanstveno raziskovalni center Slovenske akademije znanosti Research Centre of the Slovenian Academy
 in umetnosti, Zgodovinski inštitut Milka Kosa of Sciences and Arts, Milko Kos Historical Institute
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
bgolec@zrc-sazu.si

Kata Amabilis JURIC

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Zagrebu, Katoliška teološka fakulteta University of Zagreb, Faculty of Catholic Theology
 Vlačka ul. 38, HR – 10000 Zagreb
sestraamabilis@gmail.com

Aleksandra KŁOS-SKRZYPCZAK

teologija, dr., doc. Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Šlezjska univerza v Katowicach, Teološka fakulteta University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology
 Bankowa Str. 12, PL – 40-007 Katowice
aleksandra.klos-skrzypczak@us.edu.pl

Klemen KOCJANČIČ

obramboslovje, dr., asist.-raz. Defence Studies, Ph.D., Res. Assist.
 Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences
 Kardeljeva ploščad 5, SI – 1000 Ljubljana
klemen.kocjancic@fdv.uni-lj.si

David KRANER

pastoralna teologija, dr., asist. Pastoral Theology, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
david.kraner@teof.uni-lj.si

Marcel MOJZEŠ

liturgika, dr., doc. Liturgy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Prešovu, Grkokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek-Catholic Theological Faculty
 Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 08001 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Arto MUTANEN

filozofija, dr., izr. prof. Philosophy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Finska pomorska akademija Finnish Naval Academy
 in Finska nacionalna obrambna univerza and Finnish National Defence University
 Suomenlinna, FI – 00190 Helsinki
arto.mutanen@gmail.com

Henryk OLSZAR

zgodovina Cerkve, dr., prof. Church History, Ph.D., Prof.
 Šlezjska univerza v Katowicach, Teološka fakulteta University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology
 Jordana 18, PL – 40-043 Katowice
henryk.olszar@us.edu.pl

Mari Jože OSREDKAR

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

Ivan PLATOVNJAK

teologija duhovnosti, dr., doc. Spiritual Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Liza PRIMC

dogmatična teologija, mag. teol., mlada raziskovalka Dogmatic Theology, M.A. in Theology, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
liza.primc@teof.uni-lj.si

Armada RIYANTO

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Teološka-filozofska fakulteta Widya Sasana Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana, Malang, Indonesia
 Jalan Terusan Rajabasa 2, PO BOX 96, ID – Malang 65146 – Jawa Timur
fxarmadacm@gmail.com

José María SALVADOR GONZÁLEZ

umetnostna zgodovina, dr. Art History, Ph.D.
 Univerza Complutense v Madridu, Complutense University of Madrid,
 Fakulteta za geografijo in zgodovino Faculty of Geography and History
 Calle Santa Comba, 6, 2ª Dcha, 28008, ES – 28040 Madrid
jmsalvad@ucm.es

Irena ŠVAB KAVČIČ

socialna gerontologija, doktorska študentka Social Gerontology, Ph.D. Student
 Alma Mater Europea Alma Mater Europea
 Slovenska 17, SI – 2000 Maribor
irena.svabkavcic@jozef.si

Alan TEDEŠKO

Sveto pismo, dr., asist. Biblical Studies, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
alan.tedesko@teof.uni-lj.si

Zoran TURZA

biblična teologija, dr., izr. prof. Biblical Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Hrvaška katoliška univerza Catholic University of Croatia
 Ilica 242, HR – 10000 Zagreb
zoran.turza@unicath.hr

Gregorius Tri WARDOYO

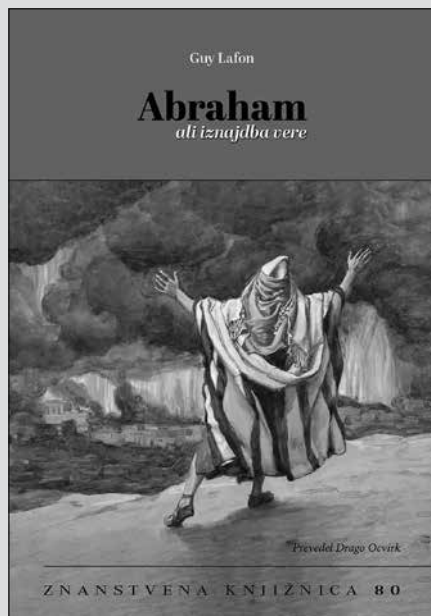
teologija, dr., pred. Theology, Ph.D., Lect.
 Teološka-filozofska fakulteta Widya Sasana Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana, Malang, Indonesia
 Jalan Terusan Rajabasa 2, PO BOX 96, ID – Malang 65146 – Jawa Timur
gtrcm@gmail.com

Robertus WIJANARKO

filozofija, dr., pred. Philosophy, Ph.D., Lect.
Teološka-filozofska fakulteta Widya Sasana, Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana,
Malang, Indonezija Malang, Indonesia
Jalan Terusan Rajabasa 2, PO BOX 96, ID – Malang 65146 – Jawa Timur
rwijanarko68@gmail.com

Yustinus YUSTINUS

moralna teologija, dr., pred. Moral Theology, Ph.D., Lect.
Teološka-filozofska fakulteta Widya Sasana Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana, Malang, Indonesia
Jalan Terusan Rajabasa 2, PO BOX 96, ID – Malang 65146 – Jawa Timur
tinus.tinus68@gmail.com



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

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

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

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

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

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

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

Mari Jože Osredkar

Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti¹

Prayer as an Expression of Recognition of God's Presence

Povzetek: Avtor v izhodišču članka postavlja trditev, da danes moli veliko ljudi. To dejstvo je razvidno v različnih svetiščih živih svetovnih verstev. V nadaljevanju se avtor sprašuje o razlogih, o smislu in vlogi molitve v vernikovem življenju. Ljudje molijo, ker verujejo. Kakor je dihanje znamenje in izraz telesnega človekovega življenja, tako je molitev znamenje in izraz vere. Relacijska teorija to dejavnost opredeljuje kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti (D) drugega v njegovi odsotnosti. Človek pa mora sposobnosti, ki so mu prirojene, razvijati in s tem ohranjati. Molitev je sredstvo za razvijanje in ohranjanje vere. Na koncu se zastavlja še vprašanje, čemu verniki molijo. Molitev Boga ne naredi za človekovega služabnika. Najvišja stopnja molitve je sprejemanje Božje volje predvsem takrat, ko ta nasprotuje našim željam. Smisel molitve je ohranjanje odnosa z Bogom in do drugimi verniki. Živeti namreč pomeni biti v odnosu.

Ključne besede: molitev, relacijska teorija Guya Lafona, vera, sposobnost prepoznavati Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti

Abstract: At the beginning of the article, the author claims that many people pray today. This fact is evident in the various sanctuaries of the living world religions. In the following, the author asks about the reason, the purpose and the role of prayer in the life of a believer. People pray because they believe. Just as breathing is a sign and expression of physical human life, so prayer is a sign and expression of faith. Relational theory defines this activity as the ability to recognize the presence of (O)ther in his absence. A person must develop and preserve his innate abilities. Prayer is a tool for developing and maintaining faith. Finally, there is the question of what believers pray for. Prayer does not make God a man's servant. The highest level of prayer is accepting God's will, especially when it contradicts our wishes. The purpose of prayer is to maintain a relationship with God and with other believers. To live means to be in a relationship.

Keywords: prayer, Guy Lafon's relational theory, faith, the ability to recognize God's presence in His absence

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0269 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1. Uvod

Od začetka človeštva do danes molivci kličejo Boga, Ga iščejo in v hrepenenju po Njem stegujejo roke v nebo – kakor da bi Ga želeli objeti in Ga pritegniti k sebi. Človek, ki danes potuje po svetu, ne more, da ne bi opazil goreče molitve v budističnih in hindujskih templjih, v islamskih džamijah in krščanskih cerkvah. Ko vernik moli, se sicer zdi, da se pogovarja sam s seboj. Zato mnogi na molivce gledajo posmehljivo, češ da ure in ure nekoga nagovarjajo, tistega ‚nekoga‘ pa nihče ne vidi. Pa vendar moli veliko ljudi! Ob tem dejstvu se človek vpraša: zakaj? Zakaj človek danes, ko je znanost odgovorila že na mnoga vprašanja naše stvarnosti, še vedno goreče moli? Zakaj hrepeni po nečem, česar v bistvu sploh ne pozna? Opazovalcu molivca se nehote zastavlja vprašanje o smislu tega početja: čemu molivec kliče, nagovarja Boga, ko pa se zdi, da Bog sploh ne posluša? Ob vsem trpljenju nedolžnih v vojnah, tisočih in tisočih umrlih v potresih in drugih nesrečah se človek namreč resnično vpraša, kakšno korist imajo verniki od svoje molitve. Kaj vernik z molitvijo doseže?

O molitvi so napisana že mnoga besedila in znanstveni traktati. V letu 2022 sta Mohorjeva družba iz Celja in Teološka fakulteta v Ljubljani v sozaložništvu izdali čudovit pregled, kako o molitvi razmišljajo latinski očetje (Bogataj 2022). Tudi sodobni misleci se v svojih teoloških razpravah tej tematiki ne izogibajo. A v prispevku ne nameravamo zgolj povzemanj obstoječih razprav o molitvi. Tudi nimamo namena predstavljati različnih oblik molitve – s tem se ukvarja teologija duhovnosti. Nameravamo zgolj orisati odgovora na temeljni vprašanj, zakaj in čemu človek moli. Izhajajoč iz relacijske teorije francoskega misleca Guya Lafona,² ki jo je ta postopoma razvil v svojih delih, predvsem v knjigi *Le Dieu commun*, bomo predstavili izvirno razmišljanje o dejavnosti, ki jo izkušajo in prakticirajo verniki. Pri Lafonu in njegovih učencih namreč sistematičnega razmišljanja o molitvi ne najdemo nikjer. Pa vendar lahko relacijska teorija francoskega misleca glede molitve razjasni veliko vprašanj. Drznemo si celo trditi, da so človekove obredne dejavnosti (z molitvijo na prvem mestu) zunaj strukture odnosov povsem nerazumljive. Človek namreč lahko temeljno religijsko dejavnost razume samo v kontekstu odnosov. Zato se nam zdi primerno in nujno, da o molitvi spregovorimo na način Lafonovega razmišljanja in odgovorimo na zgoraj zastavljena vprašanja. Najprej se bomo lotili vprašanja, zakaj človek moli. Nato bomo pokazali na vlogo vere v življenju in se v nadaljevanju omejili na krščansko razumevanje molitve, ki jo bomo predstavili v treh korakih: molitev kot verbalna komunikacija z Bogom, molitev kot osebni odnos z Bogom in molitev kot izpolnjevanje Božje volje. Na koncu nam bo ostalo še vprašanje, čemu vernik moli. Vseskozi pa bomo predstavljali osnovne značilnosti teološke relacijske teorije.

² Relacijska teorija Guya Lafona postopoma postaja globalna, saj njeno logiko razmišljanja uporabljajo teologi v Franciji, Sloveniji, Italiji, na Portugalskem, v Kanadi in Kamerunu ipd.

2. Zakaj molitev?

To je vprašanje, ki si ga v enaindvajsetem stoletju postavlja marsikdo. Tisti, ki se ne prepoznavajo kot verniki, so pogosto prepričani, da je religija in vse, kar je z njo povezano (torej tudi molitev), v dobi, ko znanost na vseh področjih napreduje s presenetljivo hitrostjo, popolnoma nepotrebna. Po drugi strani pa so celo izvedenci za religijo, predvsem duhovniki v sekulariziranih okoljih, ki se z molivci srečujejo poklicno, presenečeni ob velikem številu ljudi, ki Boga nagovarjajo na različne načine. Vsem se torej postavlja vprašanje: Zakaj ljudje molijo? Torej, ne zgolj vprašanje, zakaj danes človek še vedno moli, temveč vprašanje, ki zadeva vso zgodovino človeštva – zakaj ljudje sploh molijo.

Omenili smo, da molitev zunaj konteksta medosebnih odnosov ni razumljiva. Tudi zunaj konteksta vere je nerazumljiva. Če vere ne razumemo oz. če izkustva vere nimamo, potem nam je molitev zelo težko razumljiva. Vera pa je v sodobni teologiji najprej opredeljena kot odnos med človekom in Bogom. Lafonov način razmišljanja smo v Bogoslovnem vestniku predstavili že dokaj podrobno (Osredkar 2020; 2021), pa vendar ponovimo nekaj temeljnih postavk, ki nam bodo omogočile boljše razumeti tudi molitev. Temelj, na katerem teorija stoji ali pade, je opredelitev življenja: živeti pomeni biti v odnosu. Zunaj odnosa ni življenja! Kdor izhaja iz materialistične opredelitve in si življenje razlaga zgolj kot rast in umiranje telesnih celic, toka naših misli ne bo razumel. Kaj pomeni, da zunaj odnosa ni življenja? Odnos je stanje, v katerem se znajde vsak osebek (torej ,jaz', ,ti', ,on', ,mi', ,vi', ,oni'), da lahko obstaja. V bistvu se človek rodi kot oseba (torej kot ,jaz') v odnosu, ko drugega nagovori s ,ti' – oz. ko drugi nagovori njega. To nagovarjanje je znamenje, da se je človek znašel v odnosu, torej v bivanju. Kakor se je vsak človek znašel v življenju, ne da bi ga načrtoval in brez kakršnih koli zaslug zanj, tako se je tudi vernik znašel v odnosu do Boga – torej v veri. Vsem je razumljivo, da je življenje, torej bivanje v odnosu, človeku podarjeno. Toda isto lahko trdimo tudi za vse odnose, da so človeku podarjeni – tako tudi vera! Že apostol Pavel je zapisal: »Po božji milosti sem to, kar sem!« (1 Kor 15,10) Ker se je človek znašel v odnosu do (D) drugega³, z (D) drugim ne more ne komunicirati. Torej tudi vernik Boga nagovarja s ,Ti', ker se je znašel v odnosu do njega. Religiologi takšno nagovarjanje Boga imenujejo molitev ali preprosteje ,pogovor z Bogom'. Molitev je torej najprej izraz vere – in dokaz, da molivec veruje. V Apostolskih delih na primer beremo: »Gospod mu je rekel: »Vstani in pojdi v ulico, ki se imenuje Ravna! V Judovi hiši poišči človeka iz Tarza, ki mu je ime Savel! Glej, ta človek moli.« (9,11) S tem, ko pravi, da ,moli', želi besedilo povedati, da Savel veruje – da je kristjan!

Odgovor na vprašanje, zakaj človek moli, je torej na dlani. Ker je molitev izraz verovanja, je za vernika molitev kot dihanje za telo. Ko otrok zapusti materino telo, instinktivno vdihne zrak – in človek diha, dokler mu bije srce. Tako tudi vernik, ki se je znašel v odnosu do Boga, Njega instinktivno nagovarja oz. moli, dokler se prepozna kot vernik. Skratka, človek veruje, zato moli – in to ne glede na stan ali izobrazbo. Podobno trditev najdemo tudi pri Slavku Kranjcu, ki pravi, da »še

³ ,D' (kot velika začetnica) pomeni Boga, ,d' (kot mala začetnica) pomeni človeka.

takšno ali drugačno zavračanje obrednosti ni mogoče povsem izbrisati, saj je človeku prirojena in jo zato vedno ohranja vsaj v latentnem odtisu kot nenehnega sopotnika in oblikovalca življenja in verovanja« (2022, 782). Dejstvo, da je danes molitve še veliko, nam torej pove, da je še veliko tudi vere. Na prvi pogled smo na zastavljeno vprašanje odgovorili. Pa vendar se s tem odgovorom ne bomo zadovoljili. Ker je razlog molitve verovanje, se bomo v nadaljevanju osredotočili na razmišljanje o veri. Ko namreč človek veruje – in zato moli –, se v odnosih, v katerih se je znašel, da sploh lahko biva, dogaja nekaj zelo zanimivega in za našo obravnavo izrazito pomembnega.

3. Vloga vere pri ohranjanju odnosa do Boga

Grški filozof Platon v besedilu *Parmenid* boga opredeljuje kot čisto presežnost, zato »o njem ni mogoče niti govoriti niti pisati« (142A). Podobno tudi Tomaž Akvinski v razpravi *De potentia* ugotavlja, da »je višek človekovega spoznanja o Bogu v tem, da uvidi, da Boga ne pozna, kolikor doseže, da tisto nekaj, kar je Bog, presega vse ono, kar o njem doumemo« (*De potentia* q. 7, a. 5, ad 14)⁴. Oba misleca sta prišla do spoznanja, da je vrhunec našega vedenja o Bogu, da človek ve, da v osnovi o Bogu ničesar ne ve, ker spoznava, da to, kar je Bog, presega vse, kar človek o njem razume. Nas ne zanima, kakšen je Bog, prav tako se ne bomo ustavljali pri različnih epistemologijah. Radi bi le poudarili, da so grški filozofi in sholastiki želeli Boga opredeliti razumsko – ker so človeka opredelili predvsem kot ‚razumsko bitje‘! Človekovo sposobnost razumskega spoznavanja in védenja so postavili za vrhunec človekove dejavnosti, zato so tudi vero opredeljevali kot sposobnost spoznavanja nadnaravne stvarnosti. V njihovem kontekstu mišljenja bi lahko rekli, da vernik nadnaravno stvarnost spoznava, vendar ničesar konkretnega ne spozna, ker je presežnost človekovemu razumu nedosegljiva. Pravzaprav tudi v pismu Hebrejcem lahko preberemo, da je vera »trdno prepričanje o stvareh, ki se ne vidijo« (11,1), torej védenje. Misleci, ki v razumski sposobnosti védenja prepoznavajo najvišjo človekovo odliko, pač iščejo ‚potí‘ do razumskih dokazov za Božje bivanje – in temu sledi ustrezna opredelitev vere. Biblična opredelitev vere pa gre mnogo dlje. Res je, da je vera najprej prepričanje o obstoju nadnaravne stvarnosti. A ne zgolj to!

Na prvih straneh Svetega pisma lahko beremo, kako je Bog ustvaril človeka po svoji podobi: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1Mz 1,27) Tu še zdaleč ne gre za telesno podobnost, temveč za podobnost temeljne lastnosti našega bivanja – živeti v odnosu. Kakor krščanska podoba Boga razodeva, da se življenje Svete Trojice odvija v odnosu med tremi Božjimi osebami, tako tudi ljudje med seboj komunicirajo, ker so bitja odnosov. Zato Božje razodetje poudarja, da je Bog ustvaril moškega in žensko. Človek ne more živeti, ne da bi komuniciral oz. živi zato, ker komunicira z drugimi. Ne more živeti brez drugega – brez odnosa do drugega. Medčloveška

⁴ Prevod Janeza Janžekoviča (1966, 189).

komunikacija je izraz in dokaz življenja; ali še drugače: odnos je človekova najodličnejša sposobnost. Zato nam Božje razodetje tudi vero predstavlja kot odnos med človekom in Bogom.

Relacijska teorija pravi, da v vsakem odnosu med ‚jaz-om‘ in ‚ti-jem‘ delujeta dve sili: prva sila osebka v odnosu privlači, druga pa ne pusti, da bi se osebka zlila v eno, zato med njima deluje odbojno. Osebka sta si torej v odnosu prisotna in odsotna hkrati.⁵ Toda razmerje med prisotnostjo in odsotnostjo se neprestano spreminja, zato se tudi odnos stalno spreminja, kar v medosebnih odnosih ljudje vedno znova doživljajo kot spreminjanje ‚drugega‘. V tem spreminjanju se namreč osebki nenehno na novo rojevajo oz. drug drugega vedno spoznavajo na novo. ‚Ti‘, ki ga izgovarjam danes, zato ni enak ‚ti-ju‘, ki sem ga izgovoril včeraj – in ne onemu ‚ti-ju‘, ki ga bom izgovoril jutri! Nagovarjanje Boga je v bistvu iskanje vedno nove Božje podobe. Ko se človek znajde v odnosu do Boga, si namreč začne o Njem ustvarjati podobe (Osredkar 2022). Ne zgolj zato, da bi lahko govoril o Njem, temveč predvsem zato, da bi lahko govoril z Njim. Božja podoba, kakršnokoli si vernik pač ustvari, ni nič drugega, kot ‚Ti‘, ki ga vernik izgovarja v molitvi. Ker se je vernik znašel v odnosu do Boga, v svojem nagovarjanju Boga vedno znova išče izraze, s katerimi bi Ga lahko nagovoril in tako odnos do Boga ohranil. Na tej točki razmišljanja pa pridemo do opredelitve vere, ki jo ponuja relacijska teorija. Vera je človekova sposobnost, da nagovarja Nekoga, ki ga niti ne pozna: vera je v bistvu sposobnost prepoznavati prisotnost v odsotnosti (D)drugega (Osredkar 2021, 859–869). Vernik je sposoben vedno znova prepoznavati Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti. Za ohranjanje odnosa je torej nujno potrebno stalno iskanje oz. stalno prepoznavanje (D)drugega. Vernik je oseba, ki Boga išče, in ne nekdo, ki naj bi ga našel. Bog kot oseba se namreč nenehno spreminja in človekovemu spoznanju izmika. Da bi ohranil vero, si človek mora o Njem ustvarjati vedno nove podobe – zato Ga vernik vseskozi išče. Vedno novo drugačnost Boga namreč verniki doživljajo kot odsotnost Boga: z nobeno Božjo podobo niso zadovoljni. Problem pa nastane, ko odsotnost prevlada nad prisotnostjo v ekstremni meri in se zdi, da je odnos končan. V tem primeru lahko samo vera – ki smo jo opredelili kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti v odsotnosti (D)drugega – odnos do Boga rešuje in ohranja. Njega in svetnikov oz. rajnih namreč ne vidimo in se zdi, da so zgolj odsotni; samo v veri jih kristjani lahko še vedno nagovarjajo oz. z molitvijo ohranjajo odnos z njimi. Biološka smrt je tak primer, ko se zdi, da je ‚drugi‘ popolnoma odsoten in da se je odnos med osebkoma prekinil. Ohranjanje medosebnih odnosov je torej pogojeno s sposobnostjo prepoznavanja prisotnosti drugega zlasti takrat, ko v odnosu odsotnost močno prevlada nad prisotnostjo – ko drugega s telesnimi očmi ne vidimo. ‚Ti‘, čigar materialno telo smo pokopali v grob, je popolnoma drugačen od ‚ti-ja‘, ki smo ga vsak dan srečevali. Pa vendar, ta ‚ti‘ še vedno lahko izgovorimo – ker in če nam vera omogoča, da lahko njegovo prisotnost še vedno prepoznavamo. Ne samo, da lahko izgovorimo ‚ti‘, temveč ga lahko še ved-

⁵ Ker se človek znajde v medosebnem odnosu do Boga, je tudi Bog za človeka odsoten in prisoten hkrati. Vernik namreč Boga pozna, toda ne v polnosti – čeprav Boga ni še nihče videl, vernik veruje, da mu je Bog blizu.

no nagovarjamo! To pomeni, da vera odnos ohranja, čeprav je (D)drugi odsoten. Ker pa živeti pomeni biti v odnosu, ohranjanje odnosa pomeni nadaljevanje življenja. Skratka – vera ohranja življenje.

Govor o sposobnosti prepoznavanja prisotnosti v Božji odsotnosti lahko razberemo tudi v Bibliji. V Stari zavezi je Abraham pokazal, da verovati pomeni prepoznavati Božjo voljo, oklepati se Božje obljube in Božje besede tudi v primeru nepoznavanja Boga. Bog je namreč odsoten in razumsko nerazumljiv, toda vernik je sposoben sprejemati tudi razumu nerazumljive zahteve. Guy Lafon v knjigi *Abraham ou l'invention de la foi* Abrahama predstavlja kot vernika, ki ne zahteva, da bi Bog upošteval ali celo kot služabnik izvrševal njegovo voljo, temveč kot ponižnega izpolnjevalca Božje volje. Tu gre za bibličnega Abrahama, vemo pa, da je očak zelo pomemben tudi za islamsko teologijo. Aljaž Krajnc pravi, da moramo »koransko pojmovanje Abrahama kot hanifa brati predvsem v luči polemične historiografije, s katero želi Koran legitimirati svojo skupnost in poganski izvor preroka Mohameda« (2021, 87). Kakorkoli že, čeprav Abraham ni razumel, kaj pomeni zapustiti domovino in se napotiti v deželo, ki je ni poznal in niti ni vedel, kje se nahaja, se je podal na pot, ki mu jo je pokazal Jahve. Ni razumel, kako bosta z ostarelo Saro še lahko rodovitna, pa je sprejel Božjo napoved, da bo čez leto dni pestoval sina. Ni mu bilo jasno, kako bo lahko njegovega potomstva kakor zvezd na nebu, če mora vzeti življenje sinu edincu, pa je bil pripravljen po Božjem naročilu opraviti daritev. Ne, ni razumel, ni mu bilo jasno, a se je trdno oklenil besed Njega, ki ga v bistvu ni niti poznal, in je Njegove besede uresničeval v svojem življenju. Abraham se je Božje besede trdno oklepal. To pomeni prepoznavati Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti. Da bi to lahko izrazil, Guy Lafon uporablja izraz, ki ga v slovenščini nismo vajeni; pravi, da je Abraham »veroval v vero« (Lafon 1996). Kadar vero razumemo kot védenje, namreč izpovedujemo vero v Boga, ki ga obravnavamo kot objekt in govorimo ‚o Njem‘. Očakova vera pa ni bila zgolj prepričanje o Božjem obstoju. Abraham je veroval v vero Boga. Kaj to pomeni? Če se izrazimo z Lafonovo terminologijo oz. z njegovo logiko razmišljanja, lahko zapišemo, da je Abraham prepoznaval, da tudi Jahve veruje v Abrahama. Drugače povedano, prepoznaval je, da tudi Jahve prepozna Abrahamovo vero, zaupanje in ljubezen do Boga. Prav obljuba potomstva in dežele obilja sta mu bila znamenje, da Jahve prepozna Abrahamovo vero, zaupanje in ljubezen do Njega. To pomeni verovati v vero Drugega. Lafon želi povedati, da gre pri ‚veri v vero‘ za dvostransko dejavnost, ki jo v razvoju svojega razmišljanja o veri poimenuje ‚zaveza‘. Kot smo že omenili, Abraham ni natančno vedel, kdo ga nagovarja, toda zaupal je, da bo On svojim obljubam zvest – in zato je sprejemal Božjo voljo tudi takrat, ko je Jahve od njega zahteval, naj daruje sina Izaka v žgalno daritev. To dejanje je brez dvoma postavilo na glavo predstavo, ki jo je Abraham imel o prihodnosti: iz sina bo izšel velik narod ... Kateri normalen oče pa bi si zamislil, da bi svojemu edinemu sinu vzel življenje! Abrahamova vera je torej oklepanje Božje volje tudi takrat, ko mu ni vseč – tudi takrat, ko je ne razume. Zakaj? Zato, ker veruje, da mu bo Bog storil samo dobro; veruje, da ga Bog ljubi. Skratka, francoski mislec razmišljanje o človekovi ‚veri v vero Boga‘ poimenuje vera zaveze oz. Abrahamova

religija. Abrahamova vera ni védenje, čeprav védenje vero vseskozi spremlja. Tovrstna vera je dialog, je komunikacija – še več, Abrahamova vera je zaveza.

V relacijski teoriji je torej vernik človek, ki je sposoben sprejeti Božjo voljo, tudi ko je ne razume. Poudarjamo besedo ‚sposobnost‘. Ljudje imamo namreč različne sposobnosti: za šport, za glasbo, za jezike, za matematiko ali pa za logično mišljenje. Pri tem nekdo določene sposobnosti ima, drugi pač ne. Torej, nekdo je sposoben ustvarjati glasbo, drugi pa je sposoben dosegati odlične rezultate na športnem področju – kakor je komu dano. Da, sposobnosti so človeku prirojene oz. podarjene. Tako je tudi vera – kot sposobnost prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti – človeku podarjena. Torej: nekdo je sposoben prepoznavati Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti, nekdo drug pa tega daru nima. Nekdo je prisotnost oseb, ki so svoje zemeljsko življenje zaključile, sposoben prepoznavati, kdo drug pa bo – ob dejstvu, da ljubljene osebe s svojimi telesnimi čuti ne zaznava več – preprosto rekel ‚ni je več‘ in ga prisotnost odsotnega ne bo več vznemirjala. S tem hočemo povedati, da je tudi on z odsotno osebo še vedno v odnosu, toda ne prepozna njene prisotnosti, temveč zgolj odsotnost. Zato bo sposoben govoriti ‚o tej osebi‘, ne bo pa sposoben več govoriti ‚z njo‘.

Vsak človek torej nima sposobnosti prepoznavanja prisotnost (D) drugega v njegovi odsotnosti. Predvsem v odnosu do Boga, ki ga ne vidimo, lahko samo vernik, ki ima sposobnost prepoznavati Božjo prisotnost v njegovi odsotnosti, odnos z Njim ohranja. Ta sposobnost je človeku podarjena.

4. Vloga molitve v veri

Razmišljanje nas je pripeljalo do spoznanja, da je vera nujna za preživetje. Isto trditev najdemo že pri preroku Izaiju: »Če ne boste verovali, ne boste obstali.« (Iz 7,9) Toda – kakšna vera nam omogoča preživetje? Apostol Jakob je v svojem pismu zapisal: »Vera brez del je neučinkovita!« (Jak 2,20) Pomen te trditve je bil dolga stoletja jabolko spora med katoliškimi in protestantskimi teologi. Mi se tu v nauk o opravičenju ne bomo poglobljali, ampak postavili tezo, da je tisto delo, ki vero naredi učinkovito, molitev. Tisti ‚Ti‘, s katerim Boga nagovarjam in je hkrati dokaz, da sem se znašel v odnosu do Boga oz. da prepoznavam Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti, je v bistvu molitev. Zato lahko zapišemo, da je molitev gonilna sila vere, ki je sposobna prepoznavati prisotnost v odsotnosti (D) drugega. Za vse človekove sposobnosti ali talente, kot jih imenujemo v vsakdanjem jeziku, velja, da jih lahko uporabljamo, razvijamo ali pa dopustimo, da zakrnijo. Jezus v priliki o talentih jasno pove, da so nekateri prejete talente pomnožili, nekdo drug pa je talent zakopal (Lk 19,11-27). Tako je tudi z vero kot sposobnostjo prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti. Kdor to sposobnost uporablja in razvija, jo bo ohranil, kdor pa je ne uporablja, bo vero izgubil. Uporabljati in razvijati sposobnost prepoznavanja Božje prisotnosti v njegovi odsotnosti pa pomeni moliti. Vernik lahko Božjo prisotnost prepozna na različne načine: z besedo, v odnosu do drugega ali s sprejemanjem življenjskih danosti. Skratka, molitev je uporabljanje

in udejanjanje oz. prakticanje vernikove sposobnosti prepoznavanja prisotnosti v odsotnosti Boga. O molitvi, ki vero ohranja, bomo spregovorili v ‚treh korakih‘: molitev kot verbalna komunikacija z Bogom, molitev kot osebni odnos z Bogom in molitev kot sprejemanje Božje volje.

V ‚prvem koraku‘ je najpreprostejša molitev človeška beseda. Kot že omenjeno, je prva molitev beseda ‚Ti‘, ki jo vernik izreče Bogu. Ko namreč vernik Bogu, ki ga ne vidi, reče ‚Ti‘, uporablja sposobnost verovanja oz. udejanjanja sposobnost prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti. Kristjani besedo ‚Ti‘ v različnih oblikah izgovarjajo na primer v molitvi, ki jih jo je naučil Kristus: »Oče naš, ki ‚Si‘ v nebesih, posvečeno bodi ‚Tvoje‘ ime, pridi k nam ‚Tvoje‘ kraljestvo /.../, ‚Daj‘ nam danes naš vsakdanji kruh /.../.« Na najpreprostejši način molivci vero kot sposobnost prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti udejanjajo in uresničujejo s preprostimi človeškimi besedami. Boga molivci nagovarjajo. Zato je vzgoja v veri povezana z učenjem preprostih besedil, ki niso recitacije, ki ne govorijo ‚o Bogu‘, temveč mladega vernika uvajajo v pogovor ‚z Bogom‘. Kardinal Godfried Danneels pravi, da se ravno v tem dejstvu molitev razlikuje od premišljevanja (2006, 3). Človek pri meditaciji razmišlja ‚o Bogu‘, pri molitvi pa govori ‚z Bogom‘.

Molitev pa ni zgolj nagovarjanje, temveč tudi poslušanje, kako Bog ali svetnik vernika nagovarja. Apostoli v človeku Jezusu niso le prepoznavali Boga in ga zato nagovarjali s ‚Ti‘, temveč so v njegovih besedah prepoznavali Božjo besedo, ki govori njim. Apostol Peter mu je rekel: »Gospod, h komu naj gremo? Besede večnega življenja imaš!« (Jn 6,68) Apostoli so torej v Jezusovih besedah, ki so jih slišali zgolj kot človeške besede, prepoznali Božjo besedo, ki nagovarja njih osebno, in so jo kot tako posredovali naslednjim rodovom. Lahko rečemo, da je komunikacija med Bogom in vernikom dvosmerna. Ko vernik prepozna Božjo besedo, dopusti, da ga Bog nagovarja. V teologiji to področje obravnava poglavje, ki se imenuje Božje razodetje in ga poznajo mnoge religije. Pri krščanskih obredih na primer bralec berila prebere odlomek iz Svetega pisma in reče: »To je Božja beseda!« S tem želi povedati, da s prebranimi besedami govori Bog. Božja je tista beseda, za katero je Cerkev prepoznala Božji izvor – tako Bog govori. Kristjan v teh zgolj človeških besedah prepozna Božjo besedo oz. pusti, da ga Božja beseda nagovarja – njega osebno. Že v Mojzesovi postavi beremo: »Ta zapoved, ki ti jo danes dajem, zate ni pretežka in ni oddaljena. Ni na nebu, da bi mogel reči: ›Kdo se bo za nas povzpel v nebesa, da nam jo prinese in jo da slišati, da jo bomo mogli izpolniti?‹ Tudi ni onkraj morja, da bi mogel reči: ›Kdo se bo za nas odpravil čez morje, da nam jo prinese in jo da slišati, da jo bomo mogli izpolniti?‹ Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ.« (5 Mz 30,14) Molitev je torej tudi poslušanje Boga oz. prepoznavanje Božje besede v svetopisemskem besedilu, sestavljenem iz človeških besed, ki jih človek lahko razume. Na podoben način se Bog razodeva muslimanom – v Koranu – in Judom – v Tanahu. Duhovni učitelji tudi prebiranje ali poslušanje Božje besede obravnavajo kot način molitve, kar dejansko tudi je – ker Božja beseda poslušalca nagovarja osebno.

V ‚drugem koraku‘ predstavljamo molitev kot osebno srečevanje Boga in vernika. Odnos do Boga, ki je odsoten, lahko kristjani živijo v odnosu do človeka, ki

je prisoten. V odnosu do drugega človeka namreč Kristusov učenec lahko prepozna Presežnost in tako živi odnos do Boga. Ker je vsak odnos iskanje, človek v odnosu do drugega človeka v bistvu išče Presežnega – išče torej Boga. To iskanje Drugega je molitev. Bog se je učlovečil v osebi Jezusa Kristusa. Apostoli so izrazili svojo vero z molitvijo priznanja, izpovedovanja vere v Kristusa. Natanael Jezusu pravi: »Ti si Božji sin.« (Jn 1,49) Marta, Lazarjeva sestra: »Da, Gospod. Trdno verujem, da si ti Mesija, Božji Sin, ki prihaja na svet.« (Jn 11,27) Simon Peter: »Ti si Mesija, Sin živega Boga!« (Mt 16,16) Kristjani v osebi Jezusa Kristusa prepoznavajo pravega Boga in pravega človeka. Ta sicer preprost člen veroizpovedi ima globlji pomen. Bog namreč postane Sin, ne da bi ob tem prenehal biti Oče. Dogmatični teologi so na tem temelju razvili nauk o Sveti Trojici. V kontekstu relacijske teorije pa krščanska verska resnica o Božjem učlovečenju razodeva, da se z učlovečenjem Bog človeku približa in hkrati ostaja daleč od njega. Prepoznati Boga v človeku Jezusu pomeni prepoznati, da je Bog ljudem blizu – a hkrati ostaja človeku povsem nerazumljiv: Bog ostaja popolnoma drugačen, kot si ga človek sploh lahko predstavlja. Ker kristjan v človeku Jezusu prepozna Boga Kristusa, lahko v odnosu do slehernega človeka prepozna odnos do Boga. To jasno izraža 25. poglavje Matejevega evangelija: »Resnično vam pravim, karkoli ste storili enemu teh najmanjših mojih bratov, ste storili meni.« (24,40) Moliti torej pomeni tudi živeti odnos do odsotnega Boga v odnosu do človeka poleg sebe.

Dejstvo, da kliče odsotno osebo s ,ti', je znamenje, da se je človek znašel v veri. Kakor smo zapisali v prejšnjih poglavjih, kristjan hrepeni po ponovnem snidenju z odsotno osebo. Njegova molitev, torej njegovo prepoznavanje prisotnosti v odsotnosti drugega, je v bistvu že uresničevanje snidenja z odsotno osebo. Čim več vernik moli, tem bolj je z njo povezan. Njegovo klicanje odsotnega je hrepenenje, ki ohranja njuno povezavo. Kristjani molijo za umrle in se priporočajo svetnikom. Ko pri litanijah vzklikajo: »Sveti Peter, prosi za nas, sveta Marija, prosi za nas!«, ni to nič drugega kot prepoznavanje njihove prisotnosti v odsotnosti – ohranjanje izmenjave dveh dimenzij v odnosu, čeprav je njuno razmerje razmaknjeno do skrajnosti. Kristjani se ne priporočajo le kanoniziranim svetnikom: priporočajo se tudi umrlim staršem ali znancem, za katere verujejo, da živijo pri Bogu. Tako je molitev tudi prepoznavanje prisotnosti rajnih v njihovi odsotnosti. Katoličani pa Kristusa prepoznavajo tudi v zakramentih, posebej v Evharistiji, ki je vidno in učinkovito znamenje Njegove prisotnosti med ljudmi. Kljub Njegovi odsotnosti uspejo prepoznati Njegovo prisotnost na zemlji. Saj je ob vnebohodu dejal: »Z vami bom ostal do konca sveta!« (Mt 28,20) Pa ne le v zakramentih. Človek, ki prepozna prisotnost sicer odsotnega (D) drugega in to izkazuje, bodisi z molitvijo bodisi z različnimi dejanji, se je znašel v veri.

V ,tretjem koraku' predstavljamo kristjana, ki prepozna Božjo bližino tudi v vseh dogodkih človeške zgodovine. Vernik, ki prepozna Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti, lahko prepozna Božje delovanje in Njegovo posredovanje ,v času in prostoru'. Prepozna torej, da se človeška zgodovina odvija po Božji volji oz. je v življenju pripravljen sprejeti tudi nevšečnosti – kot Božjo voljo. Tretji korak molitve je tako prepoznavanje Božjega odrešenja v vsakdanjem življenju. Prepro-

sto povedano to pomeni, da vernik v življenju skuša uresničevati Božjo voljo, namesto da bi Bogu vsiljeval lastno voljo. To nikakor ne pomeni, da se ne bo trudil za ozdravljenje, ko zbolí; to ne pomeni, da se ne bo boril za pravičnost in za dobro v družbi. Pomeni pa, da takrat, ko spozna, da ga življenje pelje po poti, ki se ji ne more izogniti (bolezen, odhod bližnjega, neuresničeni načrti ipd.), ne bo obupal, temveč bo tudi bolezen, smrt bližnjega ali svoj neuspeh sprejel kot del Božjega načrta.

5. Čemu molitev?

Marsikdo, ki prebere evangeljske besede: »Če ostanete v meni in moje besede ostanejo v vas, prosíte, kar koli hočete, in se vam bo zgodilo,« (Jn 15,7) si misli, da je Bog vernikov služabnik. Torej, da človekovo voljo mora izpolniti oz. da je molitev vernikov ukaz Bogu, kaj mora storiti. Res – Bog molivca sliši in mu pomaga, a pogosto drugače, kot si je človek zaželel. Čeprav najdemo tudi v bibličnih besedilih mesta kjer se zdi, da je »Bog primoran, da naredi, kot prosi Božje ljudstvo,« (Skralovnik 2022, 274) verovati ne pomeni, da si Boga podredimo: molitev niso magične besede, zaradi katerih bi Bog človekovo voljo moral izpolniti. Verovanje je izpolnjevanje Božje volje. Kakor je Kristus pred velikim petkom prosil: »Oče, če hočeš, daj, da gre ta kelih mimo mene, toda ne moja volja, ampak tvoja naj se zgodi,« (Lk 22,42) tako tudi vernik v molitvi pritrjuje Božji volji. Čeprav nebeški Oče ve, kaj ljudje potrebujemo, še preden ga prosimo (Mt 6,8), je molitev v vernikovem življenju zelo pomembna. Ne zgolj kot prošnja, temveč kot povezanost z Bogom. Cilj molitve, individualne ali skupne (ki jo imenujemo obred), je gradnja občestva: med vernikom in Bogom ter med verniki, ki tako postajajo občestvo vernih – Cerkev. »Obredi so lahko zasebni ali javni, individualni ali kolektivni, profani ali religiozni, vedno zahtevajo neka določena pravila, s katerimi ustvarjajo kontinuiteto in utrjujejo skupnost v dialogu.« (Krajnc 2022, 786) Pri istem avtorju beremo tudi, da so »obredi tako nadvse zdravilni, ker nas učijo umetnosti dialoga in harmoničnega sožitja s samim seboj, z bližnjim in z Bogom« (789) – kar se popolnoma sklada z našo trditvijo.

V duhovnem svetu torej ne govorimo o materialni rasti in admiranju telesnih celic, temveč o komunikaciji med osebami. Sodelovanje v komunikaciji pomeni ohranjanje življenja in ostajanje v skupnosti. Ker vernik drugega lahko pokliče s ,tí' tudi po njegovem fizičnem odhodu, je to dokaz, da se odnos s smrtjo ne prekine, temveč se spremeni. Zato lahko rečemo, da nas molitev rešuje smrti – torej ločenosti –, odtujenosti in ohranja povezanost ,zemeljskih' ljudi z ,nebeščani'. Molitev je edini način ohranjanja občestva z rajnimi. Vera pa ne rešuje le odnosa do rajnih, temveč krepi tudi odnos med živimi. Ko kdo v odnosu do drugega živi odnos z Bogom, to pomeni, da je povezan s celotnim človeštvom ali slehernim drugim – molitev gradi univerzalno bratstvo. Kdor globoko veruje, se bo njegova vera videla tudi na etičnem področju: v odnosu do drugega. Tisti, ki je pravi vernik, bo dober tudi do sočloveka. Zato je Cerkev vedno spodbujala skupno molitev in postavila

zapoved obvezne udeležbe pri nedeljskem bogoslužju. Skupna molitev je obred, ki je konstitutivna prvina religije, še več, »obredi so v svojem bistvu dejanje občestva, ki razodeva, kdo in kaj smo, komu pripadamo, s kom komuniciramo, kdo so naši prijatelji, kdo naša družina in kdo skupnost, ki obhaja in praznuje« (Krajnc 2022, 790).

Dejali smo, da je izhodišče relacijske teorije opredelitev: Živeti pomeni biti v odnosu. Kdor je v odnosu z Bogom, živi! Čeprav človek Njegove bližine ne občuti vedno, lahko kot vernik v Njegovi oddaljenosti prepozna tudi njegovo bližino in z molitvijo to prepoznavanje izraža. Zato molitev vernikovo bivanje osmišlja in mu omogoča, da živi – in tudi takrat, ko se življenje obrne popolnoma drugače, kot je v svojih molitvah Boga prosil, vernik zaradi molitve živi odrešeno. Predvsem takrat, ko gre ‚vse narobe‘, molitev – torej izraz vere – vernika rešuje. Molitev zadošča! Da sta si človek in Bog včasih blizu, včasih pa daleč vsaksebi, to je zakonitost vsakega odnosa, zato je treba to dejstvo vzeti v zakup. Vera se uresničuje v molitvi: predvsem takrat, ko se molivcu zdi, da je Bog daleč in da ga ne sliši. Skratka, molitev rešuje vernika tako, da mu osmisli življenje – ker mu daje spoznati, da ni sam.

6. Sklep

Ne le dejstvo, da v človekovem besednjaku obstaja beseda ‚Bog‘, temveč tudi izkušnja mnogih, ki Boga nagovarjajo s ‚Ti‘, dajeta vedeti, da Bog človeka ne presega v absolutnem pomenu besede – človek namreč o Njem lahko govori. Veren človek pa ne le, da o Njem govori – z Njim tudi komunicira na verbalni in osebni način ter v času in prostoru prepozna Njegovo delovanje. Molitev ni zgolj komuniciranje z Bogom, temveč tudi komuniciranje z drugimi – živimi in tistimi, ki ne živijo več v času in prostoru. Edini način povezave z odsotnimi rajnimi je molitev. Kristjani prepoznavao Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti in so zato sposobni prepoznati prisotnost rajnih v njihovi odsotnosti; na tak način z njimi ohranjajo odnos in ostajajo v občestvu. Skratka – molitev je udejanjanje vere: je udejanjanje sposobnosti prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti. Tako bi lahko rekli: več kot je molitve, globlja je vera. Pravzaprav je molitev začetek verovanja in hkrati zagotovilo obstoja. Misleca Pascala je nekdo vprašal, kaj naj naredi, da bo veroval; torej, kaj naj naredi, da bo sposoben prepoznavati Božjo prisotnost v Njegovi odsotnosti. Pa mu je Pascal odgovoril: »Poklekni in moli, pa boš veroval.«

Reference

- Alston, William P.** 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2022. *Latinski očetje o molitvi*. Ljubljana; Celje: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani; Mohorjeva družba.
- Danneels, Godfried.** 2006. *Réapprendre à prier*. Namur: Éditions Fidélité.
- Janžekovič, Janez.** 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krajnc, Aljaž.** 2021. Vloga Abrahama v koranski historiografiji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:75–89. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/krajnc>

- Kranjc, Slavko.** 2022. Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:781–798. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/krajnc2>
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- . 1996. *Abraham ou l'invention de la foi*. Pariz: Cerf.
- Osredkar, Mari Jože.** 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Platon.** 2009. *Parmenid*. V: *Zbrana dela*. 5 zv. Ljubljana: Kud Logos.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>

RAZPRAVE / ARTICLES

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 21–32

Besedilo prejeto/Received:01/2023; sprejeto/Accepted:04/2023

UDK/UDC: 17.02:27-184.3

DOI: 10.34291/BV2023/01/Platovnjak

© 2023 Platovnjak et al., CC BY 4.0

Ivan Platovnjak and Arto Mutanen

On Religious Knowledge

O verskem védenju

Abstract: The paper is a philosophical analysis of religious knowledge. The article examines religious knowledge by comparing it to scientific and mathematical knowledge as well as moral knowledge. Scientific knowledge is based on perceptions, whether these are direct perceptions or perceptions produced by a scientific experiment. We analyze religious perception by comparing it to perceptions in science and in moral epistemology in which perceptions are called moral perceptions. In moral epistemology and religious epistemology, the interpretation of perceptions takes place in a certain atmosphere which is not static and given but developing. All these perceptions have a similar methodical role in knowledge acquisition. The paper gives a methodical-conceptual analysis of religious knowledge, but at the same, it shows that the real option is the path of permanent discipleship.

Keywords: Moral perception, religious perception, moral knowledge, religious knowledge, moral and religious atmosphere

Povzetek: Za vernika je vera v Boga trden temelj življenja. S filozofskega vidika je pomembno temelje verovanja sistematično proučiti. V prispevku sta avtorja opravila filozofsko analizo verskega védenja. Versko percepcijo sta analizirala tako, da sta jo primerjala s percepcijami v znanosti in moralni epistemologiji – v tej se imenujejo moralne percepcije. V moralni in religiozni epistemologiji njihova razlaga poteka v določeni atmosferi, ki ni statična in dana, temveč se razvija. Vse te percepcije imajo pri pridobivanju védenja podobno metodično vlogo. Na koncu metodično-konceptualne analize verskega védenja sta avtorja pokazala, da je prava možnost pot trajnega učenčevstva.

Ključne besede: Moralna percepcija, verska percepcija, moralno védenje, versko védenje, moralna in verska atmosfera

1. Introduction¹

Faith in God is an essential part of religious life. In fact, for a believer faith in God is the firm foundation of life. It is philosophically important to systematically examine the foundations of religious faith. In this paper, we will focus our attention on the epistemology of faith. Basically, there are three different approaches to religious epistemology, namely: fideism, reformed epistemology, and evidentialism (Dougherty and Tweedt 2015). According to fideism, there is no need to have any supporting evidence for religious belief. Such a non-supported religious belief is a rational one. Evidentialists assume that religious beliefs need to be supported as usual beliefs. Of course, it is a problem to know what kind of evidence is needed to justify religious beliefs. Specification of what kind of evidence is needed gives a different kind of evidentialism. Reformed evidentialists are between fideists and evidentialists. They do not assume fideists' assumption that religious beliefs, in general, have a specific status which entails that there is no need for evidence, but, at the same, they accept that some religious beliefs, which might be called basic religious beliefs, need no evidence. (Dougherty and Tweedt 2015)

Religious epistemology is an important specific topic which has different aspects (Oviedo 2022). The problem connected to the question between fideism, revised evidentialism and evidentialism brings forth the general epistemological problem. However, there are important epistemological questions that need to be discussed in order to understand religious epistemology properly. In the following, we will consider questions about the phenomenology of religious epistemology and reflect these both to the general problems of epistemology as well as to more specific areas in epistemology, such as moral epistemology (Campbell 2019), the epistemology of mathematics (Hintikka 1973) and the philosophy of science (Hintikka 2007; Niiniluoto 2018).

2. Phenomenology of Religious Perception

In the phenomenological analysis of religious epistemology, a fundamental notion is religious perception. Religious perception is not a specific perception but a class of perceptions with varying epistemological roles. Such a diversity of religious perceptions enables the analysis of the growth of religious knowledge. However, the analysis of the growth of religious knowledge is extremely complex. To do such an analysis we will use more general epistemological theories as indicated above.

A good basic example of religious perception is the eating habits of Christians.² People usually prepare and eat their food quickly. They do not think about the

¹ This paper was written as a result of work within the research program "Religion, ethics, education, and challenges of modern society (P6-0269)", which is financed by the Slovenian Research Agency (ARRS).

² A similar practice is also present in Islam. Muslims thank God for the gift of food and ask for His blessing before and after meals (some only after). In this way, they show their awareness that all food is a gift from God. It is also recommended for believers to eat slowly and in peace. It is also important that they eat in a moderate way (Jeglič 2022a, 154). A good example of religious perception is the eating habits of Jews (righteous Israelite) too. For example, see the Book of Tobit, which tells a story of a righteous

food or eating, but rather the think about many other things, often listening to the radio or watching TV or something on their smart phone while they eat. But eating is a special kind of everyday practice that can connect us to something transcendental. Christians, on the basis of their faith in God the Creator and Father, who has revealed himself fully through Jesus Christ in the power of the Holy Spirit, are called to a deeper awareness of how eating can also connect them to God and, through him, to all creation and humanity. To do this, they are invited to prepare, in peace and in the presence of the Triune God, the food they are about to eat and everything else that is necessary before the meal. After preparing the meal and placing it on the table, they sit down. They calm themselves before they eat and drink. They become aware of what is in front of them and of their desire for food. They also become aware of the presence of the Triune God at this meal and through all that they will consume. As they begin to eat, they surrender themselves to the smell, touch and taste of the food in their mouths and in their swallowing. They allow themselves to be moved by the grace of the Holy Spirit as God the Father gives them the food to nourish and satisfy them (Mt 5:6,45), “dying” for them (Jn 12:24) so that they might live. They are moved by His care for them (Mt 6:25-34) and by His ministry to them through food (Mt 20:28). (Platovnjak 2021) Thus the meal is not only a meal, but it enables them to perceive that which is not perceptible.

When Christians approach eating and food open to contemplation, which in the broadest sense means “to look for a long time with admiration and wonder” (Her-raiz 1998, 338–339), they arrive at religious perception. This is not simply looking in the everyday sense, but is an awareness of God, not as He is in Himself, but as He is present through His grace in man and all creation, and through the endowed virtues of faith, hope and love (Aumann 2003; Jeglič 2022b). Contemplation, which involves man’s faculty of imagination and all of his external and internal senses, enables Christians to gaze, taste and perceive each thing more deeply, and to inwardly taste the active presence of the triune God in them and the goodness and beauty with which He pervades them (*Spiritual Exercises* 230–237; Tomlinson 2011; Platovnjak 2018). The presence of the transcendent can thus be perceived by Christians if they are open to the awareness that is made possible by their connection to their religious tradition and through attentiveness and focus with all their bodily and spiritual senses on all things. Such a Christian religious perception is not, of course, limited to food, but is possible in relation to everything that exists, to all of nature, to every human being, to all events, to all forms of art, and so on.

Eventually, this generates deeper religious knowledge as can be seen in how the Bible understands food: “The Bible does not say much about food, but it makes it clear that it plays a very important role in man’s life, in his relationships with others and with God: man cannot live without food, nor can he live on food alone. So, God instructs Adam and Eve to eat.” (Platovnjak 2021, 83)

Israelite, who was especially known because of his acts of charity in connection with food (Skralovnik 2022a, 278–290).

Alston (1991, 13) gives examples which demonstrate the religious perceptions that take place in reality. "One day when I was at prayer /.../ I saw Christ at my side – or, to put it better, I was conscious of Him, for I saw nothing with the eyes of the body or the eyes of the soul /.../." Even if such perception is not a usual sense perception, Alston characterizes "the awareness is experiential in the way it contrasts with thinking about God, calling up mental images, entertaining propositions, reasoning, engaging in overt or covert conversation, remembering."

3. On Epistemology

In epistemology the fundamental question is "What is knowledge?" or "What does the sentence 'A knows that p' mean?" The basic answer is known as the classical notion of knowledge which says that knowledge is well justified true belief which is rooted in Plato's dialogue *Theaetetus*. In 1963 Gettier published a short paper which demonstrated that there are essential mistakes in the classical notion of knowledge. The paper restarted intensive research in epistemology which has changed our understanding of the character of knowledge. (Hendricks 2006)

To tackle the so-called Gettier cases some epistemologists have emphasized reliability over justifiability. However, reliability refers to methods of knowledge acquisition which is studied systematically in the philosophy of science (Hintikka 2007; Hendricks 2006). So, the philosophy of science has a deeper connection to epistemology than is usually recognized in epistemology. This observation is important for us since we are primarily interested in an analysis of the construction of religious knowledge or the acquisition of religious knowledge.

In the philosophy of science, it is generally accepted that at least some of the observations are theory-laden which means that these observations are based on some theory. The analysis of the theory-ladenness has shown that the notion of theory-ladenness is a scaled notion meaning that some observations are more deeply theory-laden than others. There are some observations called direct observations which presuppose only some conceptual skills together with some kind of common-sense theoretical framework. Other observations are more deeply theory dependent such as the observation of electrons. However, the detailed analysis of the problem of theory-ladenness of observations is still under discussion. (Hintikka 2007; Halvorson 2018)

The problem of knowledge acquisition has been an important problem in the philosophy of science since the 1960s. The problem has been formulated as whether there can be a logic of discovery, but also directly as a problem of the logic of scientific inquiry (Popper 1959; Simon 1973; Hintikka 2007; Hendricks 2001). According to Hintikka (2007), the existence of the logic of discovery is not a problem because scientific practice demonstrates the existence of logic. The problem of philosophers is to explicate the logic. There is no consensus on what the logic of scientific inquiry is, but modern science has been based on the devel-

opment of experimental science. (Hintikka 2007; Hendricks 2001)

Hintikka has developed a model of scientific inquiry which he calls the Interrogative model of inquiry which is rooted in the Socratic questioning method. The foundational idea is extremely simple: the logic of knowledge acquisition is just the logic of questioning and answering. That is, the logic of scientific inquiry is the method of Socratic questioning. Aristotelean logic developed the theory of the Socratic questioning method. (Hintikka, Halonen and Mutanen 2002) The logic Hintikka develops has a close connection to the well-known method of analysis and synthesis (Niiniluoto 2018; Hintikka and Remes 1974).

The fundamental idea of the Interrogative model is that questions search for new information in the reasoning process. The strategy of questioning shows the inquirer what information is needed in the reasoning process. The inquirer decides the question and the nature, or the object of inquiry decides the answer. The evaluation of the reasonability of certain questions can be evaluated only on the level of the whole reasoning process, i.e., evaluation is based on the strategy of the whole process.

The strategy is based on the analysis of the object of inquiry which is a certain phenomenon. The analysis is seeking the essential factors of the phenomenon and the known relationships between the factors. In natural science, these relationships are generally formulated in mathematical language, but it is also possible to have only qualitative analysis of the phenomenon as the examples of thought experiments in different fields of sciences demonstrate. For example, in philosophy, such thought experiments are commonly used. In ethics Foot (1967) introduces so-called trolley examples which are used in generating a better understanding of ethics. Especially the trolley examples open the dialogue on the foundations of ethical knowledge (Taurek 1977).

Thought experiments cannot be interpreted in a vacuum. The Interrogative model explicates the role of theory in rational reasoning. Moreover, if epistemic questions are taken explicitly into the Interrogative model, then the logic of knowledge acquisition become explicated (Hintikka, Halonen and Mutanen 2002). It is especially important to recognize that the role of theory is changing during the reasoning process. The theory which is needed in interpreting the observational and experimental additional information varies depending on the question to be solved. The same also takes place in moral epistemology in which the basic moral observations are simple and direct reactive attitudes which are connected to “practices of punishing and blaming” (Strawson 1962, 1). The practices include some moral attitudes or generate a certain moral atmosphere in which the morality of individuals might come into force (Blackburn 2002). The moral atmosphere refers to a certain kind of moral sensitivity and hence it does not presuppose a strong theoretical foundation. The moral atmosphere can be built up via emotions which constitutes moral seemings (Kauppinen 2015, 181).

Kauppinen takes the notion of moral intuition as a central notion in moral philosophy. The notion of intuition has several different kinds of interpretations in

philosophy. However, Kauppinen gives a very important interpretation which can be seen as a key notion in the acquisition of moral knowledge. The interpretation can be understood in a Kantian way. Kant interpreted intuition which is connected to constructive thinking: Construction is the transition of a formal general notion to a singular case of it; in the transition there is no reference to experience. In fact, this has the same logic as in an experiment or in a thought experiment in science. (Hintikka 1973; 2007)

Moral knowledge is not just knowledge of facts even if moral knowledge considers how to live well and hence moral knowledge is of practical value. Morality is something which is present but not factual. The Kantian notion of transcendence characterizes morality in a deep sense. Pihlström (2014, 54; 59) speaks about transcendental guilt which characterizes moral freedom and responsibility in the contingent reality. So, moral perception, or moral seemings, refers to some transcendental facts.

4. From Phenomenal Analysis to Religious Knowledge

As we saw above when we analysed it from the perspective of the Christian faith, eating is no longer something mundane that involves nothing special. Thus, focusing our attention on eating opens a new worldview.³ While preparing the food we allow ourselves to see the food as a gift. The religious interpretation of what happens at the meal does not presuppose a strong theological theoretical framework. It is good enough that we allow a religious atmosphere to be present in the moment.⁴ Similarly, as a moral atmosphere religious atmosphere does not presuppose a strong theoretical foundation; it refers to religious sensitivity which makes religious perception possible. Even if the moral atmosphere is a collective notion, the sensitivity of it varies from person to person. Some people might need some specific environment, such as a church or forest, to receive it. Religious perception supposes that the mind is open to a religious atmosphere. However, this openness is not something which we have or have not, but it is also a skill-based ability which can be trained via some exercises such as contemplation. (Platovnjak 2021)

Contemplation makes it possible to recognise the presence of the transcendent. However, even if contemplation is theoretically or conceptually primary it is epistemically secondary which is a basic idea behind the method of analysis and synthesis: the epistemic order of the things we encounter is opposed to the theoretical order as already Aristotle recognized.

Contemplation, which can be learned, can enable anyone to learn religious seeing and perceiving in ever greater depth. This learning can begin with a deep-

³ About the biblical connection between food (eating) and knowledge see Skralovnik 2022b, 77–82.

⁴ The human need for food is a natural desire, which is not sinful, but it must not become the criterion and goal of human life. If such a desire becomes a guideline in life, it leads to (religious) death. A desire such as this, which tricks life into succumbing to physical influences rather than obeying God's will, must be understood as apostasy (idolatry) (Skralovnik and Matjaž 2020, 505–518).

er perception and knowledge of the body, which is an external object, but also something internal, its parts and its workings (e.g., breathing, heartbeat, feeding, walking, etc.). Our existence is limited to the body, but we are not just physical beings. Every human being transcends his or her body because he or she has within him or herself a capacity of spirit that enables him or her to transcend him or herself. (Globokar 2019)

Christians believe, on the basis of the Bible, that every human being is created according to the image and likeness of God (Genesis 1:26) and is thus able to believe in Him and enter into a personal relationship with God. God, as Creator and Father, gives every person everything he or she needs to live his or her life fully, even if he or she does not believe in Him (Mt 5:44-48), because each one is a product of His infinite love and is His child (1 Jn 4). In the same way, He gives His Spirit to all, so that they may be able to recognize His presence and action and freely and consciously choose to live with faith in Him and with all their brothers and sisters and all creation (Rom 1–2).

There is a danger that if one does not accept the religious atmosphere then the exercises in perceiving things remain merely empty rituals. So, religious perceptions are “theory dependent” at least in the same sense as moral perceptions. Of course, in moral theory, there are some theorists who suppose that the theory dependence is deeper. For example, Harman (1977) gives the well-known cat example whose interpretation according to Harman presupposes the whole of our theoretical repertoire. We will not agree with Harman here. We will rely on the general theory of human reasoning, which is explicated by Hintikka’s Interrogative model, in which there is no need to make such strong assumptions.

The idea is that religious knowledge is, as is true of usual human knowledge, developing and fallible. In fact, the fallibility is also in moral epistemology quite generally accepted. Already Moore (1903, x) said that moral intuition is fallible. Moore said that moral intuitions are not possible to prove or disprove but intuitions might be either true or false. That is, our moral intuition might give mistaken information. The role of moral intuitions in the growth of moral knowledge is thus in need of further analysis.

Intuitions are sometimes said to be self-evident. This might entail that, at the same, they are assumed to be self-evident truths. However, here the problem is the notion of self-evidence. Pure, or naked, observations are assumed as self-evident truths by a naïve realistic interpretation of perception. However, today it is generally accepted that direct observations also might be false (Forrester 2017). In the philosophy of science, this means that there is no firm basis of our knowledge; the methodology has to take the uncertainty seriously (Hintikka, Halonen and Mutanen 2002). In fact, logical positivists assumed that observations were true and hence, gave a firm basis for scientific knowledge.

The idea of moral knowledge is similar: moral knowledge must be able to be constructed in uncertainty. The self-evidency remains the self-evidency in logic and in mathematics. They are not self-evident in the sense that everyone recog-

nizes the truth or falsity of mathematical or logical propositions, but that the truth or falsity can, in principle, be guaranteed independently of empirical evidence. In moral philosophy the situation is similar: the method of thought experiments plays a constructive role in the construction of moral knowledge.

In religious knowledge the situation is similar. There are no direct and truthful observations of God or of religious facts. They are, more or less, theory dependent. The theory is not well formulated theory as in natural sciences or mathematics, but a deliberated and experiential view of life, which begins with a religious atmosphere and ends with deep religious faith as the fundament of life and reality and even theological knowledge. The deep religious faith recalls the atmosphere of ancient Greek in which there was no immanent tension between values and facts: human intellect was looking at the good of the human being which was in balance with the macrocosms.

It is possible to exercise the skill of religious perception. The mere perception is not good enough, there is a need for deeper understanding (Horvat and Roszak 2020). However, exercising perceptual skills is not just learning to perceive, it is also learning to interpret. The interpretative skills are developed by analyzing different kinds of situations which is the case in experimental science, in analyzing different kinds of thought experiments in moral philosophy (Brown and Fehige 2019), and in religious epistemology (Platovnjak 2021; Alston 1991).

5. Identification

Let us consider the following everyday example. An agent perceives that there is a book on the table. Basically, we interpret this such that the perceiver is standing next to the table, and he/she has a direct perception which demonstrates that there is a book on the table. A Wittgensteinian interpretation of this could be that the agent sees the object as a book. However, it is not easy to say what it precisely means to say that someone sees something “as F” (where F is some qualifier). Hintikka (1969) gives the following interpretation of seeing. Saarinen (1983) gives the following example which gives the precise meaning of perceptions:

The sentence “Johns sees that Mary runs” is interpreted as follows: In all possible worlds which are compatible with what John (actually) saw, Mary runs. The interpretation might sound unimportant. But it tells that in fact John sees that Mary runs, and at the same it does not mean that the observation implies that the observed is true. The observed thing need not be a factual thing. The fundamental fact in observation, according to Hintikka’s interpretation, is that the object observed is identified perceptually. The perceptual identification need not be anchored to factual truth but to the observational space of the observer. This allows us to understand how observational errors take place. However, this makes it possible to methodically take into account the uncertainty of perception in the construction of knowledge.

The identification of running Mary takes place perceptually. To construct proper knowledge from the perception one has to methodically transform from the perceptual truth to factual truth which is identified factually (Hintikka 1969). However, there is no infallible way to make such a transition. Of course, scientific practices are reliable means to do such a transition. Here we face the problem of realism which has been discussed in the philosophy of science for decades or even millennia (Niiniluoto 1999).

In religious perception the situation is similar. The perception is, as perception in general, uncertain. However, the logical structure of religious perception is like the logic of seeing. Hence a structurally similar argument can be applied to justify religious perception. As we have seen, the theory dependence of religious perception is similar to that in experimental science: the theory dependency increases when the perceptions become more complex. At the same time, this means that religious epistemology is not a closed system, but it can be justified rationally in a reasonable human community. Of course, as in science, also in religious life the deeper truths become more and more complex which supposes deeper (theological) knowledge. However, as in art, the religious community is open. All humans can become members of a religious community. Experiencing religious reality supposes only an open mind and deepening faith. So, in religious epistemology, there is no need for radical relativism. However, a certain moderate relativism must be accepted, but in this way an open dialogue between different human communities is maintained.

Usually, the identification of the perceptual object considers so-called “direct perception.” However, we have to discuss perception more closely. In the philosophy of science, it was usual to consider theoretical language and observational language. The objects referred by observational language were thought to be able to be perceived directly. Theoretical objects, by definition, are theory dependent and hence not directly perceivable. (Suppe 1977) Hintikka’s Interrogative model allows us to consider the topic more flexibly: The distinction between observational and theoretical language is not any more categorial but a practical distinction in which the role of the entity or the property determines its theory dependence.

Alston (1991) has a similar classification. He says that an observation might be absolutely immediate, mediately immediate, or mediated. The first is some kind of direct awareness of the object. The second is like usual direct perception. The third is perception in which the perceiver perceives something from which he or she perceives the object itself. As an example, Alston gives the following: “as when I take a vapor trail across the sky as an indication that a jet plane has flown by.” In the philosophy of science there has been a similar discussion (Suppe 1977; 1987). Hintikka’s Interrogative model allows us to have a much more flexible interpretation in which the perception is relativized to its role in the interrogative process. The Interrogative model has three theoretically different kinds of perception. The first is direct perception in which the perception is not at all theory dependent. Only the conceptual dependency of perception holds which is specified

by the model relative to which perception is made. The second is the identification which means that the perceived predicate or object is defined relative to some theory and relative to some perceptual parameters. The third is usual theory dependency in which perception is relative to the underlying theory and scientific inquiry. (Mutanen and Halonen 2018)

We have analysed religious perception such that there is no need to assume strong theory dependency. It is enough that the perceiver accepts the religious atmosphere which means that his or her worldview is religious. Hence according to Hintikka's model, the religious perception is direct perception. Of course, as we have recognized, the deeper religious perceptions might be strongly theory dependent – in principle, there is no upper bound of theory dependency.

6. Closing Words

We have analyzed religious perception and religious epistemology as a parallel process with general epistemology and perception and with moral perception and moral epistemology. The analysis shows several important aspects which are worth further study, especially the question of religious realism which opens new questions for further study. In the analysis of religious realism, the notion of imagination might be used more systematically. "The idea being: if you can do it in imagination, you can do it in reality. If you can imagine exchanging identities, then you can imagine doing that in real life." (Kearney in Marcelo 2017, 788) However, the study of religious epistemology and religious realism must not take the form of proud self-confidence. Believers must recognize "the fragility of their faith" (Platovnjak and Svetelj 2018, 381) which entails that religious knowledge is never ready-made and certain. Hence the real option is "to take the path of permanent 'discipleship'" (381) which allows us not to take the seemings as self-evident but be "aware that what he sees and hears is not only what he 'sees at first sight'" (382) is not all that there is.

References

- Alston, William P.** 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Aumann, James.** 2003. Contemplation. In: *New Catholic Encyclopedia*, 203–209. Second edition. Detroit: Thomson–Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America.
- Blackburn, Simon.** 2002. *Being Good: Short Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, James Robert, and Yiftach Fehige.** 2019. Thought Experiments. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 26. 9. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/thought-experiment/> (accessed November 11. 11. 2022).
- Campbell, Richmond.** 2019. Moral Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 6. 11. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/> (accessed November 11, 2022).
- Dougherty, Trent, and Chris Tweedt.** 2015. Religious Epistemology. *Philosophy Compass* 10:547–559. <https://doi.org/10.1111/phc3.12185>
- Foot, Philippa.** 1993 The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: John Perry and Michael Bratman, eds. *Introduction to Philosophy: classical and Contemporary Readings*, 508–514. Second edition. Oxford: Oxford University Press.

- Forrester, Rochelle.** 2017. *The Philosophy of Perception: An Explanation of Realism, Idealism and the Nature of Reality*. Wellington: Best Publications Limited.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka [Normativity of human nature in the age of biotechnological human enhancement]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Halvorson, Hans.** 2019. *The Logic in Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, Gilbert.** 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hendricks, Vincent Fella.** 2001. *The Convergence of Scientific Knowledge - a View from the Limit*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2006. *Mainstream and Formal Epistemology*. New York: Cambridge University Press.
- Hintikka, Jaakko.** 1969. *Models for Modalities: Selected Essays*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- . 1973. *Logic, Language Games, and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2007. *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, Jaakko, Ilpo Halonen and Arto Mutanen.** 2002. Interrogative Logic as a General Theory of Reasoning. In: R. H. Johnson and J. Woods, eds. *Handbook of Practical Reasoning*, 295–337. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, Jaakko, and Uuno Remes.** 1974. *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and Its General Significance*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Horvat, Sasa, and Piotr Roszak.** 2020. Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens. *Theology and Science* 18, no. 3:475–489. <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1786222>
- Ignacij Lojolski.** 1991. *Duhovne vaje [Spiritual Exercises]*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.
- Jeglič, Urška.** 2022a. Verska praksa muslimanov v Sloveniji [Religious Practice of Muslims in Slovenia]. Ph.D. Thesis. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2022b. The Impact of Sleep on the Effectiveness of Meditation and Contemplative Prayer. *Studia Gdańskie* 50:137–148.
- Kauppinen, Antti.** 2015. Moral Intuition in Philosophy and Psychology. In: J. Clausen and N. Levy, eds. *Handbook of Neuroethics*, 169–183. Dordrecht: Springer Science and Business Media.
- Marcelo, Goncalo.** 2017. Narrative and recognition in the flesh: An interview with Richard Kearney. *Philosophy and Social Criticism* 43, no. 8:777–792. <https://doi.org/10.1177/0191453716688367>
- Moore, George Edward.** 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mutanen, Arto, and Ilpo Halonen.** 2018. Havainto ja interrogatiivimalli [Perception and Interrogative Model]. In: Hemmo Laiho and Miira Tuominen, eds. *Havainto: Reports from the Department of Philosophy*, 119–130. Turku: University of Turku.
- Niiniluoto, Ilkka.** 1999. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. *Truth-Seeking by Abduction*. Cham: Springer.
- Oviedo, Lluís.** 2022. Fundamental Theology at the Crossroads: Challenges and Alternatives After a Long Maturation. *Scientia et Fides* 1:49–71.
- Pihlström, Sami.** 2014. *Taking Evil Seriously*. New York: Palgrave Macmillan.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. The importance of imagination in Ignatian spirituality. *Bogoslovna smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- . 2021. Food and Spirituality: Contemplation of God's Love while Eating. *Studia Ganskie* 48:81–92.
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2018. Anathemism - an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:375–386. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/platovnjak>
- Popper, Karl.** 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. Second edition. New York: Harper Torchbooks.
- Saarinen, Esa.** 1983. On the Logic of Perception Sentences. *Synthese* 54, no. 1:115–128. <https://doi.org/10.1007/bf00869466>
- Simon, Herbert, A.** 1973. Does Scientific Discovery have a Logic? *Philosophy of Science* 40, no. 4:471–480. <https://doi.org/10.1086/288559>
- Skralovnik, Samo.** 2022a. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, no. 2:265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>
- . 2022b. *The meaning and interpretation of desire in the Bible: the semantic study of hmd and 'wh word fields*. Lanham: Lexington books.

- Skralovnik, Samo, and Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skralovnik>
- Strawson, Peter Frederick.** 1962. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy* 48:1–25.
- Suppe, Fredrick, ed.** 1977. *The Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.
- . 1987. *The Semantic Conception of Scientific Theories and Scientific Realism*. Chicago: University of Illinois Press.
- Taurek, John M.** 1977. Should the Numbers Count? *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 4:293–316.
- Tomlinson, Ian.** 2011. The Contemplation to Attain Love. *The Way* 50, no. 4:65–76.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 33—47

Besedilo prejeto/Received:11/2021; sprejeto/Accepted:07/2022

UDK/UDC: 111.852sv.Bonaventura

DOI: 10.34291/BV2023/01/Salvador

© 2023 Salvador-González, CC BY 4.0

José María Salvador-González

The Created World as a Creator's Vestigium in St. Bonaventure's Aesthetics

Ustvarjeni svet kot Stvarnikov vestigium v estetiki sv. Bonaventure

Abstract: The conspicuous Franciscan thinker Saint Bonaventure of Bagnoregio develops his personal Aesthetics in his book *Itinerarium mentis in Deum* (1259). This consists essentially in an ascent of man to God through three successive phases, each of them divided into two levels. This article seeks to analyze the first of those three phases in which our author structures his aesthetic system, a phase that we could call Bonaventurian Immanent Aesthetics. In this immanent phase, the human being can reach the knowledge of God, if he considers the material beings of the created world as vestiges that visibly reveal the invisible presence of God who created them. To achieve such a discovery, the human being must consider through apprehension, delectation, and judgment the physical qualities of material creatures, to perceive them as traces or vestiges of the Creator.

Keywords: Aesthetics, created world, senses, material beings, vestige, analogy, Creator God

Povzetek: Prodorni frančiškanski mislec sv. Bonaventura iz Bagnoregia razvija svojo osebno estetiko v delu *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Gre pravzaprav za dviganje človeka k Bogu skozi tri zaporedne faze, vsaka od njih pa je razdeljena na dve ravni. Članek poskuša analizirati prvo od treh faz, pri čemer naš avtor strukturira svoj estetski sistem: fazo, ki jo lahko imenujemo Bonaventurova imanentna estetika. V tej imanentni fazi človek spoznanje Boga lahko doseže, če materialna bitja ustvarjenega sveta razume kot znamenja, ki vidno razodevajo nevidno navzočnost Boga, ki jih je ustvaril. Da bi to odkril, mora človek na fizične lastnosti materialnih bitij gledati prek spoznanja, uživanja in presoje – tako jih bo dojel kot Stvarnikove sledove ali znamenja.

Ključne besede: estetika, ustvarjeni svet, čuti, materialna bitja, znamenje, analogija, Bog kot Stvarnik

1. Introduction: The Aesthetics of St. Bonaventure, between Philosophy and Theology

The prolific Franciscan thinker St. Bonaventure of Bagnoregio (1221–1274) produced a large theoretical *corpus* with predominant theological, exegetic, ascetic, and mystical thoughts. Nevertheless, he also approached philosophical reasoning extensively. His work reached such high prestige and influence in the Christian world that he earned the title of “Seraphic Doctor” (*Doctor Seraphicus*). His intellectual production has been analyzed by numerous specialists in countless specific works on some specific topics of his heterogeneous theoretical system and even in the form of a synthesis of his entire speculative work. (Gilson 1948; Vanni-Rovighi 1974; Bougerol 1984; Todisco 2007, 17–75; Caroli 2008; Pulido, Florido and Hípola 2019)

It is interesting now to point out that, among his philosophical treatises, dedicated to the specific metaphysical, cosmological, anthropological, and ethical themes, the Seraphic was also interested in formulating his Aesthetics, which several experts in extensive monographs have analyzed (von Balthasar 2007; De Rosa 2011; León Sanz 2016, Salvador-González 2022a). Saint Bonaventure did not consider his Aesthetics –to which he integrated with great originality lots of philosophical and theological components— as an autonomous and self-sufficient discipline but as a privileged way of access to God (Zas Friz de Col 2009, 22–36). Bonaventure developed his peculiar Aesthetics in many paragraphs scattered in his various writings, including *Comentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi* (Bonaventura de Balneoregio 1882a; 1882b), *Collationes in Hexaëmeron* (1882c), *Breviloquium* (1882d), and mainly *Itinerarium mentis in Deum* (1882e). Our short article will present a panoramic view of the initial part of this Bonaventurian Aesthetics.

The Seraphic starts from the thesis, for him indisputable, that God created the world out of nothing. He considers it evident that not only the Holy Scriptures preach the existence of God, but that the entire universe proclaims that there is a supreme Creator who made him exist, and who gave men the necessary intelligence to prefer living beings over the inert, those who have senses versus those who lack them, the intelligent versus those who cannot understand, the immortals versus mortals.¹

According to our author, God creates the world and its creatures by producing the being from non-being in a free and deliberate way, by his omnipotent will, and as a spontaneous act of his unlimited love. Being God the only necessary and infinite Being, whose essence is Being (Santinello 1983, 69–80; Todisco 2008, 345–356), which exists from eternity by himself, without needing any other that sustains him,

¹ “Neque enim divinatorum librorum tantummodo auctoritas pradicat, esse Deum, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum Conditorum, qui nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus /.../ praeferenda iudicamus.” (*Breviloquium*, I, 5: Q V, 211a).

all other beings do not exist by themselves but receive being in time and finite measure by God the Creator, First Principle of all beings. Thus, all beings different from God are his creatures, which exist dependent and necessarily related to their Creator (Lázaro Pulido 2005). For the rest, experience immediately reveals the existence of these creatures in their multiplicity, limitation, and relativity. However, our author emphasizes that the being of creatures, despite its finitude, temporality, and contingency, reveals a certain similarity or analogy with the infinite, eternal and necessary Being of the Creator God because He is the perfect example of all the beings of the created world. (Landry 1922, 137–169; Bowman 1975, 181–198; Todisco 1980, 5–19; Berti 1985, 11–22; Peratoner 2008, 178–184).

Based on such assumptions, the Seraphic asserts that the material, finite world is a path that leads to the spiritual, infinite exemplar, which is the divine Creator. This is how he expresses it when, in a passage from his first book of *Commentaries on the Sentences* of Peter Lombard, he points out that the creature, being a vestige of the Creator, is like a ladder to climb up to God and like an expeditious path to get there up to Him.² In his opinion, every created being is a vestige that reveals and reflects its Creator for two reasons: first, because every effect necessarily reveals the existence of a cause that produced it; secondly, because God creates each creature according to the idea or exemplar that He conceives to create it in its specific form and its concrete individuality.

Hence, Bonaventure states that the finite, material world is a path that leads to the spiritual and infinite model, which is God the Creator (Beschin 2000, 43–64; Reynolds 2003, 219–255; Chiarinelli 2007, 5–16; Peratoner 2008, 180; Soullignac 2011, 413–428; Parisi 2016, 140–170). According to him, all this created world is a shadow, a path, and a vestige that, although mixed with darkness, reflects the splendour of the divine exemplar, God, so that each creature is an opacity mixed with light.³ To demonstrate such a thesis, he offers this eloquent metaphor:

“Just as you see that a ray coming through a window is colored in different ways according to the different colors of the various parts [of the window panes], so also the divine ray shines in each creature in different ways and through different properties.”⁴

Furthermore, after reiterating that the created world is a path that leads to the exemplar (God),⁵ our author assures us that the created world is also a vestige of

² “*Vestigium sive creatura est sicut scala ad ascendendum vel sicut via ad perveniendum ad Deum.*” (*Comentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi*, I, q. 3, a. un., 2: Q I, 74a).

³ “*Quantum ad primum totus nundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est sicut quaedam opacitas admixta lumini.*” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 14: Q V, 329–454)

⁴ “*Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundu in colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget.*” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 14: Q V, 386b)

⁵ “*Item, est via ducens in exemplar.*” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 14: Q V, 386b)

God's Wisdom, so that each worldly creature is like a certain simulacrum or imitation of divine Wisdom as if it were a sculpture in the image of the person represented in it.⁶

For this reason, a few lines later, Bonaventure enriches his reasoning by pointing out that when the human soul sees these things that happen in the created world, he sees himself in need to pass from the shadow to the light, from the path to the term of destiny, from the vestige to the truth, from the book to the true science, which is in God.⁷

In Bonaventure's opinion, the creatures of this world are precisely those that allow contemplative access to the Creator, since by considering the nature and the material, finite properties of the creatures, the human being can come to think the spiritual, infinite properties of God, (Woo 1972, 306–330; Osborne 2013, 511–539). Our author develops these ideas in his *Aesthetics*. Thus, in his *Itinerarium mentis in Deum*—a booklet that collects the essentials of his *Aesthetics*—he assures that the appreciation and contemplation of earthly beings are an excellent way to rise to God. (Assunto 1962, 56–58; Ulivi 1962, 1–32; Ost 1976, 233–247; Offilada Mina 3006, 151–164; LaNave 2009, 267–299; Davis 2015, 433–453). For this, the Seraphic Doctor establishes in his *Itinerarium mentis in Deum* a scale of six steps or levels that, from the simplest and lowest to the most complex and sublime, elevates man directly towards God. Thus, man can behold God with increasing clairvoyance as he progresses up those six levels.

In the first two levels—which we could call the “immanent” or “material” stage of Bonaventure's *Aesthetics*—the human being achieves an initial contemplation of the Creator when he considers the signs or vestiges that he left in created things (Maccagonolo 1981, 47–63; Iammarrone 2008, 482–491; Giraud 2011, 251–274; Salvador-González 2013, 79–117). In the two intermediate levels—which condense what we could call the “introspective” stage of his *Aesthetics*—, man, entering within himself and considering his soul as a mirror of the Trinity, manages to reach an even more refined speculative contemplation of the Supreme Being. (Salvador-González 2009, 295–309; 2021a, 153–173). In the last two levels—the core of what we designate as the “transcendent” or “ecstatic” stage of Bonaventurian *Aesthetics*—man reaches “mental excesses” through contemplative ecstasy before God by directly considering his essential attributes (fifth level) and their personal property (sixth level) (Salvador-González 2020, 741–755; 2021b, 273–285; 2022c, 411–428).

According to St. Bonaventure, the contemplative ascent of man towards God takes place in three consecutive and complementary stages: through things, through the soul, and through the First Principle. Although all beings of the world

⁶ “Item, est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile.” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 14: Q V, 386b)

⁷ “Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab *umbra* ad lucem, a *via* ad terminum, a *vestigio* ad veritatem, a *libro* ad scientiam veram, quae est in Deo.” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 15: Q V, 386b)

constitute a ladder to ascend to God, each facilitates the ascent differently: corporeal things are material, temporal vestiges of God, existing outside of man (Iamarrone 2008, 482–491); the human souls are spiritual, eternal images of God, living within us.⁸ In this sense, the ascent to God from the material universe must be carried out in three steps: the first consists of appreciating the material, temporal and external entities as *vestiges* of the deity;⁹ the second consists of –from the corporeal, temporal, and external vestiges— entering into our soul, a spiritual, eternal and interior *image* of God, to access the divine truth;¹⁰ the third step is to transcend the vestiges in the external objects and the image of the deity in our soul, to rise to God himself (Chavero Blanco 1990, 5–35), contemplating him, knowing him and reverencing him as the most spiritual, eternal and *First Principle* of all creation.¹¹

For Bonaventure, this triple ascent in the first level of gnoseological-aesthetic contact with the created world is necessary twice: first, it translates the triple existence of the creatures in the matter in which they are concretized, in the mind that thinks them, and in the uncreated First Principle (“eternal art”) that creates them; second, it also reflects the three substances present in Christ, scilicet, the bodily substance (the human body), the spiritual substance (human soul) and the substance or divine nature (as God the Son).¹² Furthermore, in this triple ascent from the created world to God the Creator, man has three fundamental cognitive powers: animal *sensitivity* to capture the vestiges of God in external objects, *soul* to appreciate from within his images of God, and *mind* to ascend towards the First and Infinite Being that surpasses and transcends him.¹³

Each of these three cognitive powers of man is duplicated, in turn, depending on whether God is contemplated in each one of them “as if by a mirror or as in a mirror,” or as a function of each being considered autonomously, or, on the con-

⁸ “Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*, ac per hoc quaedam *extra nos*, quaedam *intra nos*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 2: Q V, 297a)

⁹ “Ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet, nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 2: Q V, 297a)

¹⁰ “Oportet, nos *intrare* ad mentem nostram quae est *imago Dei aeviterna, spiritualis* et *intra nos*, et hoc est *ingredi in veritate Dei*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 2: Q V, 297a)

¹¹ “Oportet, nos *transcendere* ad *aeternum, spiritualissimum*, et *supra nos*, aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 2: Q V, 297a)

¹² “Haec est triplex illuminatio unius diei /.../; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est: fiat, fecit et factum est; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 3: Q V, 297a)

¹³ “Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 4: Q V, 297a–b)

trary, about some other factor.¹⁴ Expanding on –and delving into– such ideas, Bonaventure maintains in a passage from *Breviloquium* that God, as the First Principle, made this sensible world to manifest Himself in such a way that, through the world as through a mirror and a vestige, man tended to love and praise God his Creator.¹⁵ That is why he concludes by saying that there are two books in the world, one written from within, which is that of wisdom and the eternal art of God (the idea which God has of each creature), and the other written from without, which is the sensible world itself, vestige and reflection of the Creator.¹⁶

Hence, in his contemplative ascension to God, man must travel through six successive degrees of illumination,¹⁷ by which he ascends from the lowest to the supreme, from the external to the internal, and from the temporal to the eternal. Those six illuminating degrees are *sense* and *imagination* in bodily sensitivity, *reason* and *intelligence* in the immanent spirit, and *mind* and *synderesis* in the transcendent mind.¹⁸

The Seraphic Doctor thus configures the dense plot of his complex Aesthetics, whose we will only address in this brief paper the first two levels or steps, which is to say, what we have called the “immanent” stage of the Bonaventurian Aesthetics (Salvador-González 2022b, 1–18). As we have already specified before, we have studied the other two stages of the St. Bonaventure’s Aesthetics—that we have designated as the “introspective” stage and the “transcendent” stage—in the works above. (Salvador-González 2009, 295–309; 2021a, 153–173).

2. First Level of Bonaventurian Aesthetics: The Corporeal Senses and Their Three Modes of Intervention

According to the Seraphic, the first degree of enlightenment that man can achieve is to contemplate the created world as in a mirror in which God the Creator is reflected.¹⁹ Creatures, being perceived from the outside through our five bodily senses, reflect three qualities of the Creator into the interior of the mind: his su-

¹⁴ “Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit /.../ videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum* et *in speculo*, seu quia una istarum considerationum habet commiseri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 5: Q V, 297b)

¹⁵ “Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum.” (*Breviloquium*, II, 11: Q V, 229)

¹⁶ “Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia, et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis.” (*Breviloquium*, II, 11: Q V, 229)

¹⁷ “Hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium /.../; sic *minor mundus* sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducat.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 5: Q V, 297b)

¹⁸ “Iuxta igitur sex gradus *ascensionis* in Deum sex sunt gradus *potentiarum animae* per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia* et *apex mentis* seu *synderesis scintilla*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 6: Q V, 297b)

¹⁹ “Primum gradum *ascensionis* collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis

preme power, his infinite wisdom, and his boundless goodness.²⁰ This happens through three modalities: serving the mind that reasons about the current existence of things, helping the mind that believes in the evolution of things, or serving the mind that intellectually contemplates the potential excellence of things.²¹ St Bonaventure then explains those three modalities of illuminating support of the corporeal senses in favour of the mind.

a) According to the first modality, the *mind that contemplates* things as such finds in them the *weight* about the place to which they are inclined, the *number* by which they are distinguished from each other, and the *measure* to which they mark their limits.²² In this way, the contemplative mind finds in the creatures their mode of being (*modus*), their specific form (*species*), and their order (*ordo*), as well as their substance, their power, and their operation, that are some objective properties that constitute so many vestiges capable of elevating it to understand the immense power, wisdom, and goodness of God the Creator.²³

The Seraphic formulates some thoughts similar to these, although with slight variations, also in *Breviloquium* and *Hexaëmeron*. Thus, in the first of these books, he points out: “the whole machine of the world was taken out of time and out of nothing by a First and Only Principle, whose power, although immense, disposed all things with a certain *weight*, *number*, and *measure*.”²⁴ And in *Hexaëmeron*, he insists, with slight differences:

“God creates any essence with measure, number, and weight; and giving these properties, it also provides mode, species, and order; the mode is with what it consists of; the species is with what it is distinguished [from other creatures]; the order is with what it agrees. There is, then, no creature that lacks measure, number, and inclination, and in these properties, the vestige is appreciated, and the wisdom [of God] is manifested, as the foot in the footprint [that it leaves] is manifested.”²⁵

tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 9: Q V, 298a)

²⁰ “Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis, secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 10: Q V, 298b)

²¹ “Sensus enim carnis aut deservit intellectui *rationabilitet investiganti*, aut *fideliter credenti*, aut *intellectualiter contemplanti*. *Contemplans* considerat rerum existentiam actualem, *credens* rerum decursum habitualem, *ratiocinans* rerum praecellentiam potentialem.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 10: Q V, 298b)

²² “Primo modo aspectus *contemplantis*, res in se ipsis considerans, videt in eis *pondus*, numerum et *mensuram*: *pondus* quoad situm, ubi inclinantur, *numerum*, quo distinguuntur, et *mensuram*, qua limitantur.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 11: Q V, 298b)

²³ “Ac per hoc videt in eis *modum*, *speciem* et *ordinem*, nec non *substantiam*, *virtutem* et *operationem*. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 10: Q V, 298b)

²⁴ “Universitas machinae mundialis producta est in ese ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo; cuius potentia, licet sit immensa, disposuit tamen *omnia in certo pondere, numero et mensura*.” (*Breviloquium*, II, I: Q V, 219a)

²⁵ “Deus creat quamcumque essentiam in mensura et numero et pondere; et dando haec, dat modum, speciem et ordinem; modus est, quo constat; species, qua discernitur; ordo, quo congruit. Non est enim

As if that were not enough, in *Breviloquium* the Seraphic takes to an even higher level the analogy he believes in finding between the creatures and the Creator, which can be contemplated even in his Trinitarian existence. This is what our author says when affirming with great conviction:

“in adding [that God disposed of all things] with a certain weight, number, and measure, it is declared that the creatures are the effect of the creative Trinity by a triple genre of causality, namely, the *efficient causality*, from which the unity of the creatures derives the mode and the measure; the *exemplary causality*, from which the creatures receive the truth, the species or form, and the number; and the *final causality*, of which creatures have goodness, order, and weight. These properties are a vestige of the Creator in all creatures, whether corporeal, spiritual, or composed of both substances.”²⁶

In this sense, the limited being of the finite creatures maintains a necessary relation of analogy with the unlimited Being of the Creator: the created beings are, in their finitude and partiality, analogous to the infinite and absolute Being of God, although they depend on full of the Creator (Cilento 1966, 49–81; Beschin 2008, 367–380). Thereupon, it is evident to Bonaventure that “the creature is nothing but a certain figuration of the wisdom of God” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 12, 14: Q V, 386b). And precisely in this analogy between the Creator and the creatures, the Seraphic founded the recognizability of God on the part of man: all creatures are vestiges that preserve a specific image and likeness of the Creator,²⁷ for which they facilitate access to the contemplation of God.

b) According to the second modality, *the mind that believes* appreciates the created universe based on its *origin*, *process*, and *termination*.²⁸ By faith, man believes these three certainties with respect to the created world: regarding its *origin*, God created the world perfectly adapted to the divine Word; regarding the world *process*, the times of the three laws (first, that of nature, then that of Bibli-

aliqua creatura quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem, et in his attenditur vestigium et manifestatur sapientia, sicut pes in vestigium.” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 2,23: Q V, 340a)

²⁶ “Per hoc autem, quod additur [que Dios dispuso todas las cosas] *in certo pondere, numero et mensura*, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: *efficientis*, a quo est in creatura *unitas, modus et mensura*; *exemplaris*, a quo est in creatura *veritas, species et numerus*; *finalis*, a quo est in creatura *bonitas, ordo et pondus*. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tamquam vetigium Creatoris sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utriusque compositis.” (*Breviloquium*, 2, 1: Q V, 219a)

²⁷ “Contingit simile cognoscere per similem; sed omnis creatura est similis Deo vel sicut vestigium, vel sicut imago, ergo per omnem creaturam contingit cognosci Deum.” (*Comentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi*, I, d. 3, p. 1, a, un., q. 2, f. 4: Q I, 72)

²⁸ “Secundo modo aspectus *fidelis*, considerans hunc mundum, attendit *originem, decursum et terminum*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 12: Q V, 298b)

cal Revelation and, third, that of grace, brought by Christ) follow one another in perfect order; regarding its *termination*, the created world will end in the Final Judgment. The mind that believes also knows that each of these three contributions of faith allows him to discover in nature the immense power of the Creator, to discover in Revelation his unlimited providence, and to discover in the Final Judgment his infinite justice.²⁹

c) According to the third modality, *the mind that rationally analyzes* discovers the enormous differences between beings in their way of existing: there are inferior beings who only have a mere existence; there are intermediate beings who, besides existing, have life; and there are superior beings who, in addition to existing and living, can reason.³⁰ The analyzing mind also discovers that there are some beings that are only corporeal, others partly corporeal and partly spiritual, from which it deduces the existence of purely spiritual beings.³¹ When realizing that corporeal beings are mutable and corruptible and that celestial beings, while being mutable, are incorruptible, the analyzing mind infers that there are immutable and incorruptible beings, such as the super-celestial.³² As a result, the human mind that analyzes rises to intuit the power, wisdom, and goodness of God as a being that exists, lives, and understands, as a purely spiritual, immutable, and incorruptible being.³³

3. The Second Level of Seraphic's Aesthetics "Immanent" Step: In the Mirror of Things, We See God by Vestiges and in Themselves

For Bonaventure, the second level of the contemplation of God in all creatures consists in contemplating God not only by them as mere vestiges but also in themselves, since God is in them by essence, power, and presence.³⁴ Man begins to

²⁹ "Nam *fide* credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes." (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 12: Q V, 298b)

³⁰ "Tertio modo aspectus *ratiocinabiliter investigantis* videt, quaedam tantum esse, quaedam autem esse et vivere, quaedam vero esse, vivere et discernere; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora." (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 13: Q V, 298b)

³¹ "Videt iterum, quaedam esse tantum *corporalia*, quaedam *partim corporalia, partim spiritualia*; ex quo advertit, aliqua esse *mere spiritualia* tamquam utriusque meliora et digniora." (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 13: Q V, 298b)

³² "Videt nihilominus, quaedam esse *mutabilia et corruptibilia*, ut *terrestria*, quaedam *mutabilia et incorruptibilia*, ut *caelestia*; ex quo advertit, quaedam esse *immutabilia et incorruptibilia*, ut *supercaelestia*." (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 13: Q V, 298b)

³³ "Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem." (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 13: Q V, 298b)

³⁴ "Sed quoniam circa speculum sensibilibum non solum contingit contemplari Deum *per ipsa* tanquam per vestigia, verum etiam *in ipsis*, in quantum est in eis per *essentiam, potentiam et praesentiam* [...]: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debe-

know the world through his five corporeal senses, which are the doors through which the corporeal entities enter him (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 2: Q V, 300a). Man possesses a polyvalent ability to understand material beings, from which he can capture both the individual sensitive properties (light, sound, smell, taste, heat, pressure, roughness, pain), as well as the sensible qualities common to all bodies (number, dimensions, shape, rest, and movement).³⁵

According to the Seraphic, the aesthetic appreciation of the material entities is regulated by a triple structure based on three successive and mutually founded cognitive operations, which man exercises over material beings: *apprehension*, *delectation*, and *judgment*.

Through *apprehension*, the perceptible and external things of the world are the first to enter the soul of man through the five senses.³⁶

In turn, the apprehension of something convenient produces the *delectation* of the senses³⁷ when they perceive objects by their abstract similarities, by their beauty through sight, or by their softness through smell and hearing, or their healthiness through taste and touch.³⁸

After apprehension and pleasure, man formulates *judgment* on created things, a polyvalent judgment that is exercised in a triple register: while each sense judges the objective or physical qualities (if this is white or black), and the inner sense judges the subjective incidences (if this is healthy or harmful), reason judges and perceives the motive why the object delights the senses.³⁹

Thus, according to our author, by *apprehension*, *delectation*, and *judgment* of the perceptible creatures, we can contemplate the divine Trinity because they are vestiges through which we can discover God.⁴⁰ In fact, by *apprehension*, the species apprehended by our cognitive organ, being a similarity generated by the object, allows us to know the object from the one it emanates and to which it re-

mus manuduci ad contemplantum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 1: Q V, 299b–300a)

³⁵ "Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec *sensibilia particularia*, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor *primariae qualitates*, quas apprehendit tactus; verum etiam *sensibilia communia*, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 3: Q V, 300b)

³⁶ "Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per *apprehensionem* totus iste sensibilis mundus." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 4: Q V, 300b)

³⁷ "Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 5: Q V, 300b)

³⁸ "Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione *speciositatis*, sicut in visu, vel ratione *suavitatis*, sicut in odoratu et auditu, vel ratione *salubritatis*, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 5: Q V, 300b)

³⁹ "Post hanc apprehensionem et oblectationem fit *diiudicatio*, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum *particularem*; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum *interiorem*; verum etiam, qua diiudicatur et ratio redditur, *quare* hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de *ratione* delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 6: Q V, 301a)

⁴⁰ "Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum." (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 7: Q V, 301a)

sembles.⁴¹

Analogously, *delectation* can also reveal God because the delightful species, being beautiful, gentle, and healthy, reveals the existence of that first beauty, softness, and healthiness consubstantial with the first species (God).⁴²

With greater efficacy, immediacy, and certainty than apprehension and pleasure, *judgment* leads us to the eternal truth.⁴³ The Seraphic Doctor justifies such assertion by a sequence of such subtle arguments, First consider these four conditions; if the trial is based on absolute (regardless of place, time, and changes), immutable, unrestricted, and perennial reasons;⁴⁴ if, on the other hand, the only thing that is completely immutable, unrestricted, and perennial is eternal; if also everything eternal is God or is in God;⁴⁵ and if everything we judge is judged certainly for those reasons. If these four conditions come true, it is evident that

“God is the reason of all things, and the infallible rule and the light of truth, light where everything created shines in an infallible, indelible, indubitable, true, illimitable, unappealable, unchangeable, never-ending, indivisible, and intellectual.”⁴⁶

In this regard, such things can be judged with absolute certainty only through that eternal Being (“eternal art”) because He is the form that produces, preserves, and distinguishes all things, as a being that possesses the primacy of the form between all beings, and for being the rule that directs all things, using which our soul judges everything that enters in it through the senses.⁴⁷

According to Bonaventure, the harmonious mathematical proportion existing in all things constitutes the vestige “very obvious to everybody and very close to

⁴¹ “Cum species *apprehensa* sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 7: Q V, 301a–b)

⁴² “Secundum hunc modum species *delectans* ut *speciosa*, *suavis* et *salubris* insinuat, quod in illa prima specie est prima *speciositas*, *suavitas* et *salubritas*, in qua est summa *proportionalitas* et aequalitas ad generantem; in qua est *virtus*, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens; in qua est *impressio* salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 8: Q V, 301b)

⁴³ “Excellentiori autem modo et immediatori *diiudicatio* ducit nos in aeternam veritatem certius speculandum.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 9: Q V, 301b)

⁴⁴ “Si enim *diiudicatio* habet fieri per rationem *abstrahentem* a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem *immutabilem* et *incircumscriptibilem* et *interminabilem*; nihil autem est omnino *immutabile*, *incircumscriptibile* et *interminabile*, nisi quod est aeternum.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 9: Q V, 301b)

⁴⁵ “Nihil autem est omnino *immutabile*, *incircumscriptibile* et *interminabile*, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 9: Q V, 301b–302a)

⁴⁶ “Patet, quod ipse [Dios] est *ratio omnium rerum* et *regula infallibilis* et *lux veritatis*, in qua cuncta relucent infallibiliter, indelebilitate, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 9: Q V, 302a)

⁴⁷ “Et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens, et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 9: Q V, 302a)

God.” Such vestige makes easier for us to get closer to God and allows us to know Him in perceptible corporeal beings, by *apprehending* their condition as integrated elements, to *delight* us in their harmonious proportions and to *judge* them by the necessary laws of universal harmony.⁴⁸

For our author, all creatures of the perceptible universe are vestiges, signs, and copies of God, which allow to mind that contemplates and reasons to access the eternal God, thanks to three essential characters: a) because they “are shadows, resonances, and paintings of this First Principle omnipotent, the most wise and optimal, of this eternal origin, light, and plenitude, and of this efficient, exemplary, and ordering art”;⁴⁹ b) because such creatures are vestiges, simulacra, and spectacles that have been proposed to us and given by the deity so that we can co-opt God;⁵⁰ c) because they are “specimens” or “copies” proposed to men to ascend from the visible physical things to the invisible intelligible entities, as who transits from the sign to its meaning.⁵¹

Based on such assumptions, the Seraphic asserts that the material, finite world is a path that leads to the spiritual, infinite exemplar, which is God the Creator. This is how he expresses it when, in a passage from his first book of *Commentaries on the Sentences* of Peter Lombard, he points out that the creature, being a Creator’s vestige, is like a ladder to climb up to God, and like an expedited path to reach God.⁵²

Or how, when in a paragraph of the book of comments to the *Hexaëmeron*, he states that every creature in the sensible world is “a shadow, a path, a vestige, and is a book written from outside”⁵³. For this reason, a few lines later, Bonaventure enriches his reasoning by pointing out that when the human soul sees these things that happen in the created world, it sees itself in need to pass from the shadow to the light, from the path to the term of destiny, from the vestige to the truth, from the book to the true science, which is in God.⁵⁴

⁴⁸ “Quod [the vestige of divine Wisdom manifested in the numerical proportions exhibited by things] cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa *apprehendimus*, in numerosis proportionibus *delectamur* et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter *iudicamus*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 10: Q V, 302b)

⁴⁹ “Omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt *umbrae*, *resonantiae* et *picturae*.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 11: Q V, 302b)

⁵⁰ “Sunt *vestigia*, *simulacra* et *spectacula* nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 11: Q V, 302b)

⁵¹ “Sunt *exemplaria* vel potius *exemplata*, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 11: Q V, 302b)

⁵² “Vestigium sive creatura est sicut scala ad ascendendum vel sicut via ad perveniendum ad Deum.” (*Comentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi*, I, q. 3, a. un., 2: Q I, 74a)

⁵³ “Totus mundus est *umbra*, *via*, *vestigium* et est *liber scriptus forinsecus*.” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, XII, 14: Q V, 386b)

⁵⁴ “Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab *umbra* ad lucem, a *via* ad termi-

St. Bonaventure thus maintains that the creatures of the material world are visible signs that signify the invisible qualities of God according to various measures and repercussions: they are, in part, because God is the *efficient cause*, the *exemplary model*, and the *ultimate goal* of everything created.⁵⁵ From these premises, our author concludes that the invisible perfections of God are made visible to the human mind thanks to the creatures of the world,⁵⁶ to the extreme that the external “lights” present in the visible things facilitate the re-entry into the mirror of our soul, in which the divine perfections shine.⁵⁷ But with this, we are already entering the second stage of Bonaventurian Aesthetics, which we have called its “introspective” stage, which, therefore, exceeds the limits of the current paper.

4. Conclusion

Among the many conclusions that we could draw from the complex aesthetic system of St Bonaventure studied in this article, we can highlight these four, directly related to the core of our research:

1) According to the Seraphic Doctor, every being in this created world is a vestige that reveals and reflects its Creator for two reasons: first, because every effect reveals the existence of the cause that produced it; furthermore because God creates each creature according to the idea that He conceives as a model or example for creating it in its specific form and its concrete individuality.

2) In the philosophical-theological theory of St Bonaventure, the entire created world is a shadow, a path, and a vestige that, although mixed with darkness, reflects the splendor of the divine model, which is God.

3) As a consequence, every creature, being a vestige of its Creator, is like a ladder to contemplatively ascend to God, and an expeditious path to reach Him. Thus, the material, the finite world is a path that leads to the spiritual, infinite exemplar, which is God the Creator.

4) According to Bonaventure, although all the beings of the world constitute a ladder to ascend to God, each one facilitates the ascent in a different way: material things are corporeal, and temporary vestiges of God, existing outside of man; human souls are spiritual, and ethereal images of God, existing within us. In the current article, we have tried to highlight the value which material creatures have as traces that, although opaque and with shadows, are capable of reflecting the

num, a *vestigio* ad veritatem, a *libro* ad scientiam veram, quae est in Deo.” (*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, XII, 15: Q V, 386b)

⁵⁵ “Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia* Dei, partim quia Deus est omnis creaturae *origo, exemplar et finis*, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 12: Q V, 302b–303a)

⁵⁶ “Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sum, intellecta conspiciuntur.*” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 13: Q V, 303a)

⁵⁷ “Per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucent divina, disponimur ad intrandum.” (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 13: Q V, 303a)

infinite splendor of God who created them. The creatures of the material world, perceived through our five senses, constitute adequate means to reach the first step in our contemplative ascent towards God.

5) This ascent to God from the material universe must be carried out in three steps: a) appreciating the material, temporal, and external entities as God's *vestiges*; b) entering from the material, external vestiges into our spiritual, internal soul God's *image* to access the divine truth; c) transcending the objects' external vestiges and our soul's image of God to rise to God himself, contemplating him as the most spiritual, eternal *First Principle* of all creation. So, the creatures of the material world are visible signs that signify the invisible qualities of God since He is their efficient, exemplar, and final cause.

References

Primary sources

Bonaventura de Balneoregio. 1882–1902. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, edita, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura: Ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aut a prolegomenis scollis notisque illustrata.* 10 vols. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

---. 1882a. *Commentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi: In Il librum Sententiarum.* In: Bonaventura de Balneoregio 1882–1902, 1:1-861.

---. 1882b. *Commentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi: In Il librum Sententiarum.* In: Bonaventura de Balneoregio 1882–1902, 2:1-1016.

---. 1882c. *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae.* In: Bonaventura de Balneoregio 1882–1902, 5:329–454.

---. 1882d. *Breviloquium.* In: Bonaventura de Balneoregio 1882–1902, 5:202–291.

---. 1882e. *Itinerarium mentis in Deum (1259).* In: Bonaventura de Balneoregio 1882–1902, 5:295–316.

---. 1968. *Obras de San Buenaventura.* Vol. 1. *Dios y las criaturas.* Madrid: Editorial Católica.

Secondary sources

Assunto, Rosario. 1962. La concezione estetica di Bonaventura da Bagnoregio. *Doctor Seraphicus* 9:56–58.

Berti, Enrico. 1985. In concetto di analogia in san Bonaventura. *Doctor Seraphicus* 32:11–22.

Beschin, Giuseppe. 2000. La creatura simbolo del Creatore in S. Bonaventura alla luce della ragione e della fede. *Doctor Seraphicus* 47:43-64.

---. 2008. Exemplar. In: Caroli 2008, 367-380.

Bougerol, Jacques Guy. 1984. *Introducción a San Buenaventura.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bowman, Leonard J. 1975. The Cosmic Exemplarism of Bonaventure. *The Journal of Religion* 55, no. 2:181–198.

Caroli, Ernesto, ed. 2008. *Dizionario Bonaventuriano: Filosofia, teologia, spiritualità.* Padova: Editrici Francescane.

Chavero Blanco, Francisco de Asís. 1990. Per una teologia e antropologia dell'immagine in San Bonaventura. *Doctor Seraphicus* 37:5–35.

Chiarinelli, Lorenzo. 2007. Nelle cose create risplende il Creatore. *Doctor Seraphicus* 54:5–16.

Cilento, Vincenzo. 1966. Simbolismo e analogia in San Bonaventura. *Doctor Seraphicus* 13:49–81.

Davis, Robert Glenn. 2015. Hierarchy and Excess in Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum. *The Journal of Religion* 95 no. 4:433–453. <https://doi.org/10.1086/682321>

De Rosa, Luca. 2011. *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza: Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio.* Assisi: Cita-della Editrice.

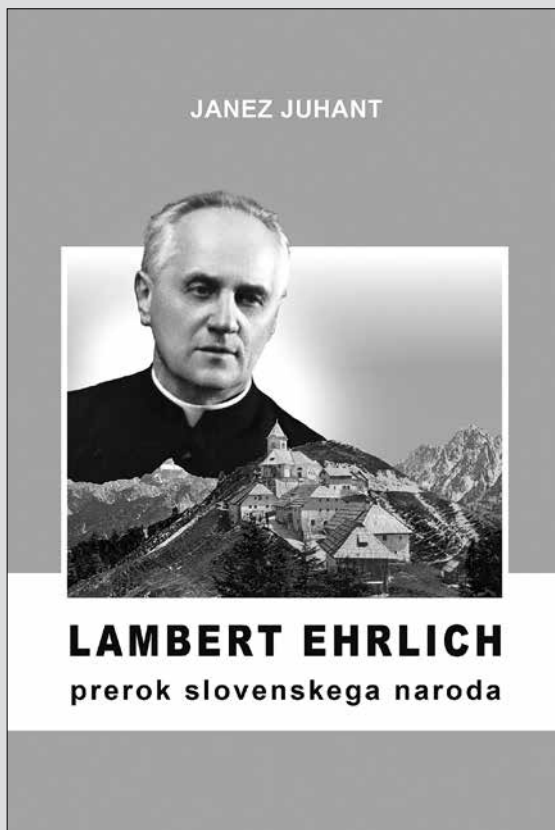
Fuente Ballesteros, Ricardo de la, Jesús Pérez-Magallón and J.R. Jouve-Martin, eds. 2009. *Del Barroco al Neobarroco: Realidades y transferencias culturales.* Valladolid: Universitas Castellae.

Gilson, Étienne. 1948. *La Filosofia di San Buenaventura.* Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Giraud, Vincent. 2011. "Signum" et "vestigium" dans la pensée de Saint Augustin. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 95 no. 2:251–274.

Iammarrone, Luigi. 2008. Imago - Vestigium. In: Caroli 2008, 482–491.

- LaNave, Gregory F.** 2009. Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum*. *Franciscan Studies* 67:267–299. <https://doi.org/10.1353/frc.0.0034>
- Landry, Bernard.** 1922. La notion d'analogie chez Saint Bonaventure. *Revue néoscholastique de philosophie* 24:137–169. <https://doi.org/10.3406/phlou.1922.2305>
- Lázaro Pulido, Manuel, Francisco León Florido and Francisco Javier Rubio Hípola.** 2019. *Pensar la Edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217–1274)*. Madrid: Uned/Sindéresis.
- Lázaro Pulido, Manuel.** 2005. *La creación en Buenaventura: Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Grottaferrata: Editori di Quaracchi.
- León Sanz, Isabel María.** 2016. *El arte creador en san Buenaventura: Fundamentos para una teología de la belleza*. Pamplona: EUNSA.
- Maccagnolo, Enzo.** 1981. Vestigium, speculatio, requires: Nota sull'escatología in san Bonaventura. *Doctor Seraphicus* 28:47–63.
- Ofilada Mina, M.** 2006. St. Bonaventure: Aesthetics and Contemplation in the Journey towards God. *Studies in Spirituality* 16:151–164. <https://doi.org/10.2143/sis.16.0.2017796>
- Osborne, Kenan.** 2013. Our Relational World Today: Exploring the Wisdom of St. Bonaventure. *Franciscan Studies* 71:511–539. <https://doi.org/10.1353/frc.2013.0023>
- Ost, David E.** 1976. Bonaventure: The Aesthetic synthesis. *Franciscan Studies* 36:233–247. <https://doi.org/10.1353/frc.1976.0017>
- Parisi, Stefania.** 2016. La parola e le parole: L'esemplarismo bonaventuriano come via di comunicazione tra Dio e l'uomo. *Doctor Seraphicus* 64:149–170.
- Peratoner, Alberto.** 2008. Analogia. In: Caroli 2008, 178–184.
- Reynolds, Philip L.** 2003. Bonaventure's theory of resemblance. *Traditio* 58:219–255.
- Salvador-González, José María.** 2009. Per imaginem et in imagine: El estadio introspectivo de la estética de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*, un discurso barroco avant la lettre. In: Fuente Ballesteros, Pérez-Magallón and Jouve-Martín 2009, 295–309.
- . 2013. Ascensio in Deum per vestigia et in vestigiis: La Estética inmanente de S. Buenaventura y sus posibles reflejos en la iconografía de la Basílica de San Francisco. *Mirabilia Journal* 16:79–117.
- . 2020. The second level of St. Bonaventure's Transcendent Aesthetics: Speculating the divine Trinity through the good. *Mirabilia Journal* 31:741–755.
- . 2021a. Contemplating God from the mirror of the soul: The first level of St. Bonaventure's introspective Aesthetics from its inspiring sources. *Poligrafi* 26, no. 103–104:153–173. <https://doi.org/10.35469/poligrafi.2021.287>
- . 2021b. The first level of St. Bonaventure's transcendent Aesthetics: Contemplating God as the pure, primary Being. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14, no. 3:273–285.
- . 2022a. *La Estética de San Buenaventura y su influencia en la iconografía de los siglos XIV y XV*. Madrid: Sindéresis.
- . 2022b. La Estética inmanente de San Buenaventura desde sus fuentes de inspiración. *Revista de Filosofía* 47, no. 2:1–18. <https://doi.org/10.5209/resf.82098>
- . 2022c. At the top of the transcendent stage of St. Bonaventure's Aesthetics: Contemplating God as the summum Bonum. *Carthaginensia* 38, no. 74:411–428.
- Santinello, G.** 1983. La nozione dell'essere in san Bonaventura. *Doctor Seraphicus* 30:69–80.
- Solignac, Laure.** 2011. De la théologie symbolique comme bon usage du sensible chez Saint Bonaventure. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 95, no. 2:413–428.
- Todisco, Orlando.** 2008. Esse: Essentia. In: Caroli 2008, 345–356.
- . 1980. Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia. *Doctor Seraphicus* 27:5–19.
- . 2007. Dimensione estetica del pensare bonaventuriano. *Doctor Seraphicus* 54:17–76.
- Ulivi, Ferruccio.** 1962. Il sentimento francescano delle cose e S. Bonaventura. *Lettere Italiane* 14, no. 1:1–32.
- Vanni-Rovighi, Sofia.** 1974. *San Buenaventura*. Milano: Vita e pensiero.
- von Balthasar, Hans Urs.** 2007. *Gloria: una estética teológica*. Vol. 2. *Estilos eclesiales: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Woo, Esther.** 1972. Theophanic cosmic order in Saint Bonaventure. *Franciscan Studies* 32:306–330.
- Zas Friz de Col, R.** 2009. Dallo sguardo estetico allo sguardo mistico: Approccio teologico alla luce di San Buenaventura. *Mysterion: Rivista di Spiritualità e Mística* 2:22–36.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 49—61

Besedilo prejeto/Received:06/2022; sprejeto/Accepted:02/2023

UDK/UDC: 27-277-243.63

DOI: 10.34291/BV2023/01/Tedesko

© 2023 Tedeško, CC BY 4.0

Alan Tedeško

Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter

Psalms 1 and 2 as an Introduction to the Psalter

Povzetek: Prispevek analizira Psalma 1 in 2 v luči kanonične eksegeze. Že od antike dalje najdemo pričevanja, da sta psalma povezana v tolikšni meri, da so ju nekateri imeli za en sam psalm. Kanonična eksegeza se k tem pričevanjem vrača in med psalmoma išče povezave. Prispevek najprej predstavi vsak psalm posebej (s pripadajočo tekstno kritiko in razlago besedila), nato pa po kratki predstavitvi metodologije kanonične eksegeze nakaže vezne besede in tematike. Strateška pozicija Ps 1 in 2 na začetku knjige Psalmov narekuje razumevanje, da se povezave širijo preko celotnega psalterja, tako v odnosu do posameznih (pod)knjig kot tudi do zaključka v Ps 146–150.

Ključne besede: psalter, razlaga psalmov, kanonična eksegeza, *iuxtapositio*, mesto psalma, *concatenatio*, vezne besede

Abstract: The paper analyzes Psalms 1 and 2 in the light of canonical exegesis. Since the antique, we can find testimonies proving that the two psalms are connected in such a manner that some considered them as a single psalm. Canonical exegesis returns to these testimonies and searches for connections between the two psalms. The article at first presents each psalm separately with the accompanying textual criticism and interpretation of the text, and afterwards, after a brief presentation of the methodology of canonical exegesis, suggests connecting words and themes. The strategic position of Ps 1 and 2 at the beginning of the book of Psalms indicates that the links spread throughout the entire psalter, both in relation to individual (sub)books and in relation to the conclusion in Ps 146–150.

Keywords: psalter, interpretation of psalms, canonical exegesis, *iuxtapositio*, place of the psalm, *concatenatio*, connecting words

1. Uvod

Že vse od antike najdemo pričevanja, da prvi psalm predstavlja uvod v psalter. Hieronim tako v svojem *Tractatus in Librum psalmodorum* o Ps 1 pravi:

»Psalterium ita est quasi magna domus, quae unam quidem habet exteriorem clavem in porta: in diversis vero intrinsecus cubiculis proprias claves habet. Licet amplior una clavis sit grandis portae Spiritus sanctus; tamen unumquodque cubiculum proprias habet claviculas suas. Si quis igitur clavem confusam de domo projiciat, si voluerit aperire cubiculum, non potest, nisi clavem invenerit. Sic singuli psalmi quasi singulae cellulae sunt, habentes proprias claves suas. Grandis itaque porta istius domus primus psalmus est, qui ita incipit: Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.« (CCSL 78, 3)

»Psalter je podoben veliki hiši, ki ima en sam ključ za zunanja vrata, medtem ko imajo različne notranje sobe vsaka svoj ključ. Čeprav obstaja samo en veliki ključ za glavni vhod, in ta ključ je Sveti Duh, ima še vedno vsaka soba svoje lastne ključke. Če torej kdo vrže ključke od doma, da se pomešajo in nato želi odpreti sobo, je ne more, vse dokler ne najde pravega ključa: tako so posamezni psalmi podobni sobam, ki imajo vsaka svoj lasten ključ. Glavni vhod v to hišo pa je prvi psalm, ki se začne takole: Blagor možu, ki ne hodi na posvet brezbožnih.« (prevod avtorja)

V Hieronimovem času je bilo v glavnem že jasno, kateri je prvi in kateri drugi psalm, toda – ali je bilo povsod tako? Ko zahodna različica Apostolskih del (Kodeks D) v 13,33 citira Ps 2,7, pravi: »Kakor je zapisano v prvem psalmu.« Podobno tudi Babilonski talmud priča, da so Psalma 1 in 2 brali kot eno samo enoto (Berakot 9b-10a). Sodobna kritika se je vrnila k tem pričevanjem, analizirala oba psalma in skušala dokazati, da oba skupaj predstavljata dvodelni uvod v psalter (Hossfeld in Zenger 1993, 45).

V nadaljevanju želimo ugotoviti, kaj pomeni, da oba psalma beremo skupaj, kako se s tem razširi naše interpretativno obzorje – in kako to vpliva na naše razumevanje Knjige psalmov. Da bi ta cilj dosegli, si moramo najprej na kratko ogledati vsak psalm posebej.

2. Psalm 1

¹ *Blagor^a človeku, ki ne hodi po nasvetu krivičnih,^b
se ne ustavlja na poti grešnih
in ne poseda v družbi porogljivih,*

² *temveč se veseli^c v GOSPODOVI postavi
in njegovo postavo premišljuje podnevi in ponoči.*

³ *Tak je kakor drevo, zasajeno ob vodnih strugah,
ki daje sad ob svojem času,
ki mu listje ne ovene;
in vse, kar dela, mu uspeva.*

⁴ *Ni tako s krivičnimi,^e*

temveč so kakor pleve, ki jih veter raznaša.^d

⁵ *Zato krivični ne bodo vstali^e ob sodbi
in ne grešni v zboru pravičnih.*

⁶ *Kajti GOSPOD^f pozna pot pravičnih,
pot krivičnih pa pelje v pogubo.*

2.1 Besedišče

^a *Blagor.* Množinski samostalnik 'ašrê je del verižne stavčne konstrukcije, ki ob sebi zahteva drug samostalnik (,blagor človeku'), pomeni pa ,blagor, srečo' (HALOT, 1:100).

^b *Krivični.* Beseda rāšā' označuje krivičnika v smislu, da prezira Boga in se zato ne drži njegove postave. Tako najdemo v prevodu LXX izraz ἀσεβής (Vg *impius*), ,brezbožni', kar pomeni, da je treba tudi ,pravičnega' razumeti predvsem v njegovem odnosu do Boga.

^c Samostalnik ḥēpeš pomeni privlačnost, simpatijo in od tod tudi veselje nad čim.

^č LXX in Vg dodajajo »ni tako«, zato najdemo v nekaterih prevodih: »Ne tako brezbožni, ne tako,« kot nekakšno opozorilo, vendar je smisel dvojnega zanikanja bolj v izrazitosti sporočila: »Z brezbožnimi pa nikakor ni tako.«

^d LXX in Vg na koncu dodajajo »z obličja zemlje.« Imajo mogoče prevajalci Septuaginte pred očmi drug hebrejski izvirnik (*Vorlage*), ki ga danes ne poznamo?

^e *Vstali.* Hebrejski qūm lahko pomeni ,vstati' v dvojnem smislu: a) v kontekstu sojenja, ko se izreče pričevanje ali obtožba; b) od mrtvih, tako LXX (ἀναστήσονται) in Vg (*resurgent*).

^f GOSPOD. Beseda zamenjuje tetragram YHWH, ki je osebno Božje ime.

2.2 Zvrst

Ps 1 je glede na zvrst opredeljen kot *modrostni psalm*. Sem sodijo še Ps 37, 49, 73, 91, 112, 127, 128, 133 (Gunkel 1985, 381–397). Svetopisemska modrost je neke vrste umetnost, ko znamo svoje življene voditi tako, da pridemo do sreče (Mazzin-ghi 2012, 13). Njen življenjski prostor (*Sitz im Leben*) je vzgojno okolje, predvsem družina in šola (Prg 1,2–7). Psalm 1 je trezen premislek o usodi življenja, ki se od človeka do človeka razlikuje na podlagi etične drže.

2.3 Slog

V središču psalma je ,etična' antiteza, ki se skoncentrira v podobo dveh poti. Pot je seveda metafora človeškega življenja. Antiteza pride najbolj do izraza v zaključku psalma (v. 6), kjer je upodobljen končni izid dveh poti življenja: poti pravičnega in poti krivičnih. Predstavitev glavnih akterjev je asimetrična, saj je razvidno, da psalmista zanima zlasti pravični, medtem ko krivičneža uporablja bolj kot negativ, da pravični pridobi izrazitejše poteze.

2.4 Eksegeza

Pri razlagi psalma se bomo ustavili predvsem ob ključnih besedah, ki jih bomo za boljše razumevanje besedila osvetlili v sobesedilu.

2.4.1 Prva kitica (Ps 1,1-3)

Prvi psalm se začne z blagrom: »Blagor človeku.« Modrostno literaturo na splošno zanima, kako v življenju uspeti, kako doseči srečo, zato je blagor drugačen od blagoslova. Blagoslov je povezan z liturgijo zaveze, medtem ko je blagor povezan s šolo modrosti. Blagor zanima uspeh v sedanjosti, medtem ko je blagoslov voščilo ali obljuba za prihodnost. (Barbiero 2008, 35)

Niz glagolov nakazuje, česa srečen človek ne počne: ‚ne hodi‘, ‚se ne ustavlja‘, ‚ne poseda‘ (5 Mz 6,7). Metafora poti narekuje, da kdor hodi s ‚krivičniki‘, se bo ustavil z ‚grešniki‘ in bo končno obsedel v družbi ‚porogljivcev‘ (Hossfeld in Zenger 1993, 46). Na simbolni ravni je že tu nakazano, da pot krivičnih ne vodi nikamor, ampak se ustavlja pri površni filozofiji življenja. Izraz ‚krivični‘ je bolj splošna kategorija, medtem ko so ‚grešniki‘ tisti ljudje, ki kršijo konkretne zapovedi. Samostalni ‚pot‘ označuje njihovo držo, način življenja (Krašovec, Gross, in Reinelt 1989, 20). ‚Porogljivci‘ pa so tisti, ki druge vztrajno prezirajo in jih gledajo zviška. Ker se počutijo samozadostne, ne spoštujejo ne ljudi ne vrednot in se iz njih norčujejo. V ozadju je verjetno kritika helenistične miselnosti, kjer je srečen človek tisti, ki zna izbirati srednjo pot med dvema potema – in živi vedno na razpotju (Hossfeld in Zenger 1993, 45). Za psalmista taka pot ne vodi nikamor.

Pravični se od krivičnih razlikuje po tem, da se drži Gospodove postave. Beseda *tôrāh* najprej pomeni ‚pouk‘, saj glagol *vyrh* pomeni koga kaj ‚učiti‘ (HALOT, 1:436). Šele kasneje bo ta ‚pouk‘ označeval razodeti Božji nauk, ki bo zapisan in se bo oblikoval v ‚Postavo‘. Razdelitev na pet knjig dela iz Psalmov nekakšen kompendij Mojzesove Postave, zato lahko rečemo, da je cilj premišljevanja psalmov človekova sreča. Pravični ima namreč z Gospodovo postavo ‚veselje‘. Posebno pozornost tako zasluži dejavnost, ki je ‚premišljevanje‘ ali ‚meditacija‘ postave. Glagol *vghh* pomeni ‚mrmrati, polglasno recitirati‘ (HALOT I, 237) določeno besedilo (5 Mz 6,6-7). ‚Podnevi in ponoči‘ je stereotipna fraza, neke vrste časovni merizem, ki pomeni ‚vedno‘, tako v svetlih kot v temnih trenutkih. Ob tem se lahko spomnimo na Marijo, ki je vse Gospodove besede »ohranila in jih premišljevala v svojem srcu« (Lk 2,19).

Rezultat premišljevanja postave je podan v slikoviti podobi drevesa ob vodnih strugah. Gre za metaforo – vodne struge predstavljajo postavo, ki jo človek srka s svojim premišljevanjem. Ker je postava vir življenja, so tudi njeni sadovi rezultat te vitalnosti (Ps 92,13-15; Ezk 47,12). Sad je svetopisemska metafora, ki označuje dobra dela (Iz 5,2.7; Mr 11,12-13). Uspeh pri delu pa je zunanje znamenje blagoslova – vse se zgodi ‚ob svojem času‘: podobno kot sad rabi čas, da dozori, tako je tudi z Božjo besedo (Barbiero 2008, 43).

2.4.2 Druga kitica (Ps 1,4-5)

Rastlinska podoba krivičnih je naslikana kot antiteza pravičnim, opis pa je precej krajši. Primerjava s plevami je tipična za preroke (Is 17,13; 29,5; 41,15; Oz 13,3; Sof

2,2), vendar so tam izpostavljeni konkretni sovražniki, medtem ko je pogled modrostne literature splošnejši (nedefinirani krivičniki). Podoba je precej zgovorna: medtem ko zakoreninjenega drevesa veter ne zmoti, pleve raznaša že blag veter, kar posredno prikazuje trdnost oz. nestabilnost človeka. Pleve tudi nimajo sadov, zato ne morejo roditi življenja (Hossfeld in Zenger 1993, 48).

Iz rastlinske podobe življenja se psalmist preseli v eshatološki trenutek (Alonso Schökel 1991, 148). Krivičniki in grešniki so postavljeni v paralelizem členov, kar pomeni, da so to v psalmu isti ljudje. Ti ‚krivični grešniki‘ se na sodbi znajdejo nasproti ‚zboru pravičnih‘. V v. 1 se je pravični družbi krivičnih izogibal, na koncu pa ti ne bodo dobili mesta med pravičnimi (v. 5). Na koncu ne bo več časa za spreobrnjenje, takrat bo izrečena sodba. Glagol *qûm*, ‚vstati‘, v kontekstu sodišča lahko izraža držo tožilca ali zagovornika (Bovati 1986, 217–219) – zato lahko v. 5a pomeni, da krivični ob sodbi ne bodo vstali, da bi obtoževali nedolžne. Tako je videti, da vrstico razume Tg: רבא דינא ביומא רשיעי יקומו לא היכנא מטול, »Zato hudobni ne bodo vstali na dan velike sodbe« (prevod avtorja).

Prvič se v psalmu pojavi izraz *šadiq*, ki ga prevajamo kot ‚pravični‘, vendar se ta pravičnost na izpolnjevanje postave nanaša šele v drugotnem pomenu, saj prvotno pomeni odnos do Boga. Okvir postave je namreč zaveza, zaveza pa je predvsem odnos. Prav zato je pravna norma pravičnosti podrejena višji normi odnosa med Bogom in človekom (Krašovec 1988, 47) – znotraj tega odnosa lahko človek preverja tudi svojo pravičnost. Mt 5,20 npr. pravi: »Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo.« V tem smislu lahko vidimo, da ne gre za razliko med Izraelci in pogani, ampak za razsodbo znotraj Božjega ljudstva samega.

2.4.3 Tretja kitica (Ps 1,6)

Zadnja vrstica kaže na izid psalma. Osebek prvega verza je YHWH, medtem ko je osebek drugega verza pot. Verjetno psalmist s tem sugerira, da je uspeh življenja odvisen od Gospoda, medtem ko je poguba imanentna posledica pokvarjene drže (Alonso Schökel 1991, 149). Sploh ni potreben Božji poseg, saj se življenje krivičnika uniči že samo od sebe. Zelo pomemben je v Svetem pismu glagol ‚poznati‘ (Vyd¹), ki tu namiguje na odnos zaveze in s tem kaže na skrb in pozornost Boga do svojega podložnika: Gospod ‚pozna‘ njegovo življenje. Glagol v’bd se igra z dvojnim pomenom: ‚izgubiti se‘ in ‚pogubiti se‘ (HALOT, 1: 2). Seveda je končna poguba posledica izgubljenosti na poti življenja. Pred tem človeka obvaruje premišljevanje postave, Gospod pa v zameno za trud poskrbi za usodo pravičnih.

3. Psalm 2

¹ *Zakaj hrumijo narodi
in ljudstva godrnjajo^a v prazno?*

² *Kralji zemlje se vzdigujejo^b
in vladarji se skupaj zarotujejo*

proti GOSPODU in proti njegovemu Maziljencu:

³ »Pretrgajmo njune verige,
in njune vezi vrzimo s sebe.«

⁴ Ta, ki prestoluje v nebesih, se smeje,
Gospod se jim posmehuje.

⁵ Potem jim pove v svoji jezi,
v svojem srdu jih prestraši:

⁶ »Jaz sem posvetil^e svojega^e kralja
na Sionu, svoji^e sveti gori.«

⁷ Razglasiti hočem GOSPODOV odlok.
Rekel mi je: »Ti si moj sin,
jaz sem te danes rodil.

⁸ Vprašaj me in dam ti narode v dediščino,
in v tvojo lastnino konce zemlje.

⁹ Razbil^d jih boš z železno palico,
kot lončarjevo posodo jih boš zdrobil.«

¹⁰ Zdaj torej, kralji, bodite razumni,
pustite se posvariti, sodniki zemlje!

¹¹ Služite GOSPODU v strahu,
rajajte v trepetu!

¹² Poljubite^e sina,
sicer se razjezi in se izgubite na poti.^f
Kajti kmalu se bo vnela njegova jeza,
blagor vsem, ki se zatekajo k njemu.

3.1 Besedišče

^a *Godrnjajo*. Glagol *Vhgh*, ‚mrmrati, polglasno recitirati, meditirati‘, dobi v ustreznem kontekstu negativno zaznamovan pomen ‚godrnjati‘.

^b *Vzdigujejo*. Sam glagol *Vyšb* pomeni ‚postaviti se‘, ‚zavzeti pozicijo‘; tu gre bolj za opozicijo ali celo vojaški odpor.

^c *Posvetil*. Lahko gre za glagolnik samostalnika *nasîk*, ‚princ‘, ali pa za glagol *nā-saḳ*, ‚izliti‘. Zadnje se nanaša na olje posvečenja, s katerim so mazlili kralje. V prevodih LXX (κατεστάθη) in Vg (*constitutus*) je namig na ustoličenje jasen.

^e *Svojega ... svoji*. V LXX govori kralj: »njegovega kralja« ... »njegovi sveti gori«.

^d *Razbil*. Gre za arameizem iz glagola *Vr*^h, ‚razbiti‘, ali za glagol *Vr*^h, ‚pasti‘? Slednje najdemo v LXX (ποιμανεῖς) in Hier. (*pasces*): »jih boš pasel«.

^e *Poljubite sina*. Stavek je pravi *crux interpretum*, eden največjih v psalterju. Homonim *bar* ima v hebrejščini štiri pomene: a) sin; b) čist; c) žito; č) polje (HALOT, 1: 153). V masoretskem besedilu lahko *naššəqû bar* pomeni »poljubite sina« (isto v sirski različici), če je beseda *bar* arameizem. Podobno komentira Hier., da se lahko *naššəqû bar* razume kot *adorete filium*, »častite sina«. LXX (δράξαθε παιδείας), Tg (קבילו אולפנא) in Vg (*adprehendite disciplinam*) imajo drugo besedilo: »sprejmi-

te svarilo«. Mnogi sodobni razlagalci sprejemajo popravek BHS, ki besedje vv. 11b in 12a premeša in predlaga: »poljubite njegove noge s trepetom.« (Barthelemy 2005, 3) Gre za rekonstrukcijo, ki predpostavlja, da je prišlo do napake pri prenosu besedila, vendar pa ta rekonstrukcija nima osnove. ‚Poljubite sina‘ bi pomenilo poziv upornikom, naj sprejmejo sina, se mu pridejo poklonit in ga poljubit, kot je to na Bližnjem vzhodu običaj.

^f *In se izgubite na poti.* LXX (καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας) in Vg (*et pereatis de via iusta*) imajo drugo besedilo: »in se pogubite [s tem da odpadete] od prave poti.«

3.2 Zvrst

Ps 2 je kategoriziran kot *kraljevski psalm*. Gre bolj za tematsko opredelitev kot za zvrst, saj so kraljevski psalmi med seboj zelo različni, vsi pa imajo tako ali drugače opraviti s kraljevsko oz. dvorno tematiko: ustoličenje, zmaga, kraljeva poroka, problem monarhije itd. Sem spadajo še Ps 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144 (Gunkel 1985, 140–171).

3.3 Slog

Psalm se začne z retoričnim vprašanjem psalmista, ki upornike naslavlja v tretji osebi (v. 1). Večkrat daje besedo različnim govorcem in celo navaja premi govor znotraj drugega govora. Najprej navaja bojno napoved upornikov (v. 3), kar pa zavrača z grožnjo – in kategoričnim odgovorom Gospoda (v. 6). Nato brez uvoda preide v premi govor Mesija, ki citira besede Gospodovih obljub na dan ustoličenja (vv. 7-9). V zaključku (vv. 10-12) se nato spet pojavlja anonimni glas, ki naslavlja upornike, tokrat v drugi osebi. Daje jim ultimatum: lahko sprejmejo svarilo in se vdajo – ali pa bodo pokončani. Psalmistove besede so na začetku in na koncu modrostno obarvane (Alonso Schökel 1991, 167–168).

3.4 Eksegeza

Poleg pomena besed in svetopisemskih paralel bomo dodali še nekatere vzporednice iz sosednjih kultur, ki naj nam pomagajo, da bomo besedilo psalma lažje razumeli.

3.4.1 Prva kitica (Ps 2,1-3)

V retoričnem vprašanju se čuti nejevolja psalmista in njegov prezir do upornikov. Glagol *vrgš*, ‚hrumeti‘, ‚biti brez miru‘ (HALOT, 2:1189), označuje nemir med ljudmi, glas upora ali vstaje, medtem ko *vgh* negativno zaznamovano pomeni ‚godrnjati‘. Psalmist do dogajanja zavzema odklonilen odnos, kar je razvidno iz njegove sarkastične pripombe: »v prazno«. S tem namiguje, da uporniki dejansko naklepajo svoj lasten poraz, saj je predmet njihovega rovarjenja *a priori* »prazen, votel« (Iz 30,7).

Druga vrstica stopnjuje napetost z glagoloma ‚dvigniti se‘, ki napoveduje vojno, in ‚zarotiti se‘, ki odraža zarotniško držo vladarjev: združili so se zoper YHWH-ja in njegovega maziljenca (Mesija), da bi ga strmoglavili s prestola. V povezanosti med

Bogom in kraljem se skriva ključ za razumevanje psalma (Barbiero 2008, 70). Pri devniku *māšīah* pomeni ‚maziljeni‘ in se nanaša na kralja, ki je tak zaradi svojega kraljevskega posvečenja (1 Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2 Sam 1,14.16; 19,22). Ker je ta kralj YHWH-jev maziljenec, je upor proti njemu istočasno tudi upor proti Bogu.

V glasu vladarjev (premi govor) se sliši klic k svobodi in neodvisnosti vseh, ki se Gospodu in njegovemu maziljencu upirajo.

3.4.2 Druga kitica (Ps 2,4-6)

Izraz ‚ta, ki sedi‘ (db. sedeči) se pogosto nanaša na držo vladarja. Bog ima svoj prestol v nebesih, kar pomeni, da ima oblast nad vsemi drugimi vladarji (Prd 5,7). Odziv vrhovnega vladarja je dvojen – najprej ‚smeh‘ (v. 4), nato pa še ‚jeza‘ (v. 5). V prvem primeru bi lahko govorili o ironiji ‚zgodovine‘, ki se iz svojih igralcev ali pojavov norčuje in na novo piše stare zgodbe z znanim izidom in logičnimi posledicami (Alonso Schökel 1991, 172). Psalmist takšen posmeh pripisuje Bogu (Ps 37,13; 59,9).

Namesto izrazov ‚jeza‘ in ‚srd‘ imamo v originalu ‚nosnice‘ in ‚vnema‘ v smislu ihte. V hebrejski misli so namreč nosnice sedež jeze, medtem ko je vnetost njen izraz, ki ga vidimo na srditem ali besnem obrazu (Ps 78,49). Ko bodo uporniki videli ta znamenja in slišali Božje besede, bodo osupli in pretreseni.

Drugi premi govor je Gospodovo sporočilo za upornike, ki je podano v obliki preprostega zgodovinskega dejstva. Trditev vztraja na prvi osebi (‚Jaz‘, ‚svojega kralja‘, ‚svoji sveti gori‘) in potrjuje trajno veljavnost Božje odločitve. Kralj nebes se tako zoperstavlja zemeljskim kraljem. Ton in vsebina sporočila zadostujeta, da se uporniki prestrašijo.

3.4.3 Tretja kitica (Ps 2,7-9)

V nadaljevanju psalma kralj ‚razgrinja‘ besede protokola (vladarsko bulo) na dan svojega ustoličenja (Lorenzin 2001, 46). Kraljevski protokol vsebuje dva elementa: posinovljenje (v. 7) ter izročitev oblasti nad svetom (v. 8) in nad sovražniki (v. 9) (Barbiero 2008, 70). Posinovljenje spada v izrazoslovje pri umestitvi vazala (investituri), prim. 2 Sam 7,14: »Jaz mu bom oče in on mi bo sin.« (Ps 89,27-28) Gre za del splošne bližnjevzhodne kraljevske ideologije, kjer je kralj razumljen kot Božji sin, v Egiptu pa celo kot božanstvo. Izraz ‚jaz sem te danes rodil‘ ne predstavlja biološkega, ampak juridično dejstvo, ki se zgodi na dan ustoličenja (Alonso Schökel 1991, 174). Gre za neke vrste vladarjevo (Gospodovo) ‚posvojitve‘ vazalnega kralja. Nova zaveza navaja predvsem to vrstico in jo navezuje na Kristusovo Božje sinovstvo. V Apd 13,33 in Heb 5,5 imamo neposreden citat, njeno aluzijo pa najdemo npr. pri krstu v Jordanu (Mt 3,17; Mr 1,11; Lk 3,22) in pri spremenitvi na gori (Mt 17,5; Mr 9,7; Lk 9,35).

Drugi element protokola ustoličenja je izročitev oblasti, ki pa se ne zgodi samodejno, ampak mora kralj zanjo prositi, kot reče Bog Salomonu: »Prosi, kaj naj ti dam!« (1 Kr 3,5; 2 Kr 2,9; Ps 21,3) Prošnja kralja spominja, da prava oblast nad svetom pripada samo Bogu, zato je tudi njegovo kraljevanje dar (‚dam ti‘) in ne

osvajalski podvig, kot ga razumejo drugi kralji (v. 2) (Barbiero 2008, 73). Razsežnost oblasti je vesoljna (,narodi', ,konci zemlje'), kot taka pa lahko pripada samo Mesiju – in ne zgodovinskemu kralju (Lorenzin 2001, 47).

Metafore, ki jih najdemo v 9. vrstici, so del kraljevske ideologije, še posebej egipčanske. Kralj mora kot predstavnik Boga nasprotnike, ki ogrožajo mir in varnost dežele, ukrotiti, – in zato je tudi uporaba sile razumljena kot obramba življenja. Iz zgodovine Egipta poznamo t. i. *besedila prekletstva* (*execration texts*), katerih namen je bil uničiti nasprotnike: v posebnem magičnem obredu so na glinene vaze ali kipce napisali imena sovražnih ljudstev in jih nato zdrobili. Tako so svoje nasprotnike simbolično uničili. Gre torej za izraze, ki imajo simbolično vrednost in jih ne smemo razumeti dobesedno (Barbiero 2008, 74).

3.4.4 Četrta kitica (Ps 2,10-12)

Za zaključek psalmist upornike naslavlja neposredno in jim postavlja ultimat (Krašovec idr. 1989, 25). Kralji kot sodniki so sami postavljeni pred sodbo in so pozvani k previdnosti ter razumnosti (Pr 14,35; 17,2). Oba glagola – ,biti razumen' in ,posvariti' – sta tipična za modrostno literaturo, kjer je v ospredju vzgojni vidik, ki predvideva spremembo ravnanja. Mesijanski kralj torej svojih nasprotnikov ne bo premagal z orožjem, ampak z besedo kot učitelj postave (Hossfeld in Zenger 1993, 54).

Za psalmista bi bila modra odločitev, da se uporniki, ki so se dvignili zoper Gospoda in njegovega Mesija (v. 2), sedaj njima podredijo (vv. 11-12). Politični realizem namreč svetuje, da močnejšega ne izzivamo (Alonso Schökel 1991, 176). Strah, o katerem govori psalmist, je izražen z besedama *yir'āh* in *ra'ādāh*. Pri prvi ne gre za navadno bojazen iz ogroženosti, ampak za držo, ki jo človek zavzame pred Bogom in se zoperstavlja napuhnjeni samozadostnosti. Ta tip strahu (,strahospoštovanje') je v modrostni literaturi predstavljen kot vir modrosti (Prg 1,7; Sir 1,11-20.27-30). Drugi samostalni je močnejši, saj izraža resnično preplašenost zaradi grozljivega dogodka (,trepet'). To držo opravičujejo tudi grožnje iz kraljevega dekreta (v. 9), katerih namen je vzbuditi strah, četudi v pozitivnem smislu (Barbiero 2008, 78).

Zadnjo vrstico razumemo, kot je zapisana v masoretskem besedilu: »poljubite sina«, kar pomeni, naj uporniki kralja sprejmejo. V antiki namreč poljub ni samo čustveni izraz, temveč tudi izraz časti in podrejenosti (1 Mz 41,40; 1 Sam 10,1; 1 Kr 19,18; Oz 13,2; Job 31,27). V tem smislu tudi Hieronim prevaja »adorate filium«. V nadaljevanju vrstice je težava določiti, kdo je implicitni osebek, YHWH ali Mesija. Prevodi LXX (κύριος) in Vg (*Dominus*) uganko razrešijo z dodatkom ,Gospod', toda slovnično sta v hebrejščini odprti obe možnosti in mogoče je tako načrtno, saj smo večkrat poudarili, da sta YHWH in njegov Mesija nerazdružno povezana.

Podobno kot v Ps 1,6 tudi tukaj glagol *v'bd* učinkuje z dvema pomenoma: ,izgubiti se' in ,pogubiti se'. Toda tu je poguba posledica Gospodove sodbe – in ne samodejne retribucije. Stavek »kmalu bo vzplamenela njegova jeza« lahko pomeni dvoje: a) opozorilo kraljem, naj se ne igrajo z ognjem, ker je Gospod glede

svojega sina zelo občutljiv; b) da je blizu dan sodbe Gospoda in/ali Mesija (Mal 3,19) (Barbiero 2008, 82). Slednji pomen je bližji teologiji Ps 1,5.

Ps 2 se tako predstavlja kot neke vrste ‚ultimat‘ pred neizbežno Božjo sodbo. Zadnja beseda psalma pa vendarle ni poguba (kot se je zdelo v v. 9), ampak poziv k rešitvi: »Blagor vsem, ki se zatekajo k njemu.« (v. 12) Rešitev je torej v tem, da uporniki YHWH-ja in njegovega Mesija sprejmejo. In ta rešitev je ponujena ‚vsem‘ (*kol*), ki se zatečejo h Gospodu – celo poganskim vladarjem in njihovim ljudstvom.

4. Psalma 1 in 2

V prejšnjem stoletju se je raziskovanje na področju psalmov odvijalo v luči literarnih zvrsti, proti koncu stoletja pa se je začela razvijati nova metoda, ki je dobila programski naslov »Od eksegeze psalmov k eksegezi psalterja« (Millard 1996, 311). Seveda govorimo o kanonični eksegezi, ki je zadnji pristop k raziskovanju psalmov.

4.1 Metodologija

Značilnost kanoničnega pristopa je v tem, da se ne ustavlja le ob posameznih psalmih, ampak gleda tudi na celoto psalmov, ki jih razume kot knjigo. Kot vsaka knjiga torej tudi Psalmi na horizontalni ravni pripovedujejo svojo lastno zgodbo. Zenger zato za analizo besedila v sklopu kanonične eksegeze predlaga naslednje štiri korake (2010, 29–65):

- iskanje povezav med sosednjimi psalmi (*concatenatio*): vezne besede, tematike;
- analiza mesta psalma v njegovi skupini (*iuxtapositio*): zvrsti in perspektiva;
- upoštevanje naslovov kot interpretativnega obzorja: različne psalme združujejo naslovi;
- opazovanje paralel znotraj Svetega pisma in v kontekstu sosednjih kultur.

4.2 Naslovi in mesto psalma

Pri naslovih takoj opazimo, da ga Ps 1 in 2 nimata. Sta na začetku psalterja, zato predstavljata dvodelni uvod v Knjigo psalmov. Glede zvrsti smo videli, da gre pri Ps 1 za modrostni psalm in pri Ps 2 za kraljevski psalm. Za oba lahko rečemo, da nista molitvi, saj ne nagovarjata Boga, ampak različne skupine ljudi – z blagrom in z modrostno spodbudo (Hossfeld in Zenger 1993, 45). V prvem psalmist naslavlja »človeka« na splošno (1,1), v drugem pa »kralje zemlje« (2,10).

4.3 Povezave med sosednjimi psalmi

Iskanje veznih besed in tematik psalma osvetli še dodatno. Hitro opazimo, da začetek Ps 1 in konec Ps 2 tvorita inkluzijo, ki oklepa oba psalma: »Blagor človeku, ki ne ...« tako ustreza »Blagor vsem, ki se ...« V prvem primeru gre za blagor človeku, ki se izogiba poti krivičnih, torej pravičnemu (1,5.6), v drugem primeru pa je blagor objubljen »vsem, ki se zatekajo k njemu« (2,12). Glagol ‚zateči se‘ (vḥsh) je značilen

za molitve in tako po principu pritegnitve pripravlja pot Ps 3, kjer se začnejo molitve v pravem pomenu besede. Pregarjani Mesija v Ps 2 dobi svoj odziv v naslovu Ps 3,1, kjer pregarjani David beži pred Absalomom. Vsi nadaljnji psalmi I. knjige od Ps 3 do Ps 41 so tako predstavljeni kot Davidove molitve. Tudi motiv psalmistovih sovražnikov Ps 2 povezuje s Ps 3 (Janowski 2010, 283). V pregarjanju se je David v svojih molitvah zatekel k Bogu in pravice ni vzel v svoje roke. Za vse, ki bodo posnemali Davida in bodo prepuščali sodbo Bogu, velja blagor iz Ps 2,12, ki je obljubljen vsem, ki se bodo zatekli h Gospodu – in blagor iz Ps 1,2, ker molivec hudobnih ne posnema.

Samostalnik ‚pot‘ najdemo v obeh psalmih. »Pot pravičnih« je nasprotje »poti krivičnih« (1,6), njihova pot namreč pelje v pogubo. Podobno trditev o pogubi na poti najdemo v Ps 2,12, le da je tam poguba posledica Božje sodbe. V tem smislu imamo v Ps 2 premik k odnosu z Gospodom in njegovim Maziljencem. Rešeni bodo tisti, ki se zatekajo h Gospodu in/ali Mesiju. Nadalje se vzpostavlja povezava med ‚krivičnimi‘ in ‚kralji zemlje‘ na eni strani ter med ‚pravičnimi‘ in ‚Mesijo‘ na drugi strani (Barbiero 2008, 88) – v obeh primerih je nakazano ostro nasprotje med njimi. O pravičnem je rečeno, da ‚daje‘ sad v svojem času (1,3), Mesiju pa je obljubljeno, da mu bodo narodi dani v dediščino (2,8). Če so sadovi rezultat premišljevanja postave, potem so tu mišljeni narodi, ki bodo sprejeli Božjo postavo v smislu Iz 2,1-5: Mesija bo razglasil Gospodov »odlok« (*ḥōq*; 2,7) – ta ustreza »postavi« (*tôrāh*; 1,2), ki jo pravični premišljuje. Središčni pomen postave v Ps 1 dobi svoj odziv v psalmih, ki govorijo o postavi, predvsem Ps 19, Ps 78 in Ps 119 v središču I., III., in V. knjige psalmov. ‚Dnevu‘, ko pravični premišljuje Božjo postavo (1,2), tudi ustreza ‚dan‘, ko ga bo Bog posinovil (2,7) Bog (Vesco 2006, 64). Lahko bi rekli, da vsak, ki premišljuje postavo, postaja Božji posinoveljenec.

Ps 1,1 govori o družbi teh, ki ‚posedajo‘ ob pijači in se norčujejo iz drugih, predvsem iz teh, ki Božjo postavo spoštujejo. Ps 2,4 pa zatrjuje, da se Bog, ki ‚sedi‘ v nebesih, takim posmehuje. Oba psalma skupaj tudi ponazarjata, kako se ‚mrmranje‘ oz. ‚premišljevanje‘ Gospodove postave zoperstavlja ‚godrnjanju‘ narodov – torej uporju »proti Bogu in njegovemu Mesiju« (Vhgh v 1,2 in 2,1). Sinovski predanosti pravičnih se tako zoperstavljajo narodi, ki hočejo »zdobiti vezi« (2,3) Gospodovih zapovedi (Barbiero 2008, 89).

V Ps 1 je pravični samo eden, medtem ko je krivičnih mnogo. Podobno je v Ps 2 Gospodov Mesija le eden, medtem ko je drugih kraljev veliko. Ps 1 je tako drama pravičnih posameznikov znotraj Izraela, Ps 2 pa drama izraelskega ljudstva znotraj sveta, saj Mesija predstavlja izvoljeno Božje ljudstvo, ki se zateka h Gospodu (2,12). Naloga je vedno ista: pripeljati ljudi h Gospodovi postavi. Tako bo tudi Jezus naučil svoje učence moliti očenaš (Mt 6,10): »pridi k nam tvoje kraljestvo« (Ps 2) in »zgodí se tvoja volja« (Ps 1); Božje kraljestvo prihaja tja, kjer se izpolnjuje njegova volja. Mesijevo kraljestvo je tako v službi Božjega kraljestva (Barbiero 2008, 89–90).

4.4 Povezave skozi psalter

Iz povezav, ki smo jih predstavili, vidimo, kako se naše interpretativno obzorje spremeni, ko beremo oba psalma skupaj. Tako pot kanonična eksegeza odpira

skozi celoten psalter. Nista namreč povezana samo Ps 1 in Ps 2, temveč tudi drugi psalmi. Strateška pozicija naših psalmov na začetku knjige napoveduje, da bosta odmevala skozi celoten psalter. Blagor bo skozi celotno knjigo odmeval 26-krat, predvsem pa se v njej povezujejo začetki in konci posameznih knjig znotraj psalterja. Tako dobita naša psalma jasen namig na koncu prve knjige v Ps 40,5: »Blagor možu, ki je stavil v Gospoda svoje zaupanje in se ni obračal k upornikom.« Pri Ps 41 bi medtem lahko govorili o konkretizaciji postave v dejanjih, saj se blagor nanaša na tistega, »ki misli na ubogega« (41,2). Blagor najdemo še na koncu II. knjige: »vsi narodi naj ga blagrujejo« (72,17); na koncu III. knjige: »Blagor ljudstvu, ki pozna veselo vzklikanje« (89,16); na koncu IV. knjige: »Blagor njim, ki varujejo pravico« (106,3) in na koncu V. knjige: »Blagor ljudstvu, čigar Bog je Gospod« (144,15). Tudi razloček med pravičnimi in krivičniki je v teh psalmih jasno nakazan (Janowski 2010, 285).

Psalma 1 in 2 se med drugim povezujeta tudi s koncem celotne Knjige psalmov (Ps 146–150). Ps 146,5 pravi: »Blagor mu, komur je Bog Jakobov v pomoč in je njegovo upanje v Gospodu, njegovem Bogu.« V tem blagru jasno odmeva Ps 2,12, ki naznanja blagor »vsem, ki se zatekajo h Gospodu«. Ps 148,14 govori o hvalnici vseh njegovih zvestih, ki jo prepevajo kralji zemlje in vsa ljudstva (148,11) – gre za vesoljno hvalnico Božjemu kraljevanju nad svetom (Hossfeld in Zenger 1993, 51). Zvesti se s svojo hvalnico ‚maščujejo‘ nad narodi in ljudstvi. V Ps 2,3 so se kralji in vladarji Gospodu in njegovemu Maziljencu upirali: »Pretrgajmo njune verige, in njune vezi vrzimo s sebe.« V Ps 149,8 se motiv vezi povrne: »Da njihove kralje vklenejo v oкове, njihove odličnike v železne verige.« V luči Ps 1,5 in 2,12 je namig na Božjo sodbo v okviru postave jasen: »Da izvršijo nad njimi napisano sodbo.« (149,9) Pred Božjo sodbo bodo ubežali vsi, ki so se zatekli h Gospodu – ki so preišljevali in izpolnjevali njegovo postavo. Naloga Mesijanskega kralja – torej izvoljenega ljudstva, če govorimo o kolektivizaciji mesijanizma – je, da pripelje vse ljudi na pot življenja, ki jo kaže Božja postava (Hossfeld in Zenger 1993, 51). Zaključni Ps 150 tako postane povzetek vseh hvalnic, ki jih Bogu prepevajo Izraelci in vsa ljudstva.

5. Sklep

Ps 1 na oder postavlja glavne akterje celotnega psalterja: Boga, pravične in krivične. V narativni pripovedi je jasno načrtan razloček med pravičnimi in krivičnimi: slednji preganjajo pravične, ti pa krivičnih ne smejo posnemati (Vesco 2006, 61). Ps 2 prestavlja to modrostno izkušnjo izvoljenega ljudstva v zgodovinski kontekst, na kar namiguje tudi naslov Ps 3. S tem psalmom se začneja ‚pot‘ molitve Davida in vseh pravičnih, ki so preganjani. Njihova molitev se giblje med žalostinko in hvalnico ter obratno (Millard 1994, 53–60) – tako kot se človeško življenje giblje med preizkušnjami in veseljem. Končno pa se iz prošenj Bogu razvije hvalnica sreče (Ps 146–150), ki so jo dosegli vsi, ki se Bogu niso upirali, temveč so se pustili ‚vkleniti‘ njegovi postavi, ki je zapisana v Psalmih.

Če se povrnemo k Hieronimovi metafori o psalterju kot veliki hiši, lahko sklenemo, da je bil nekoč tempelj tista hiša molitve, v kateri so se ljudje zatekali k Bogu. Ko so Judje ostali brez templja in kasneje v helenističnem obdobju, pa postanejo psalmi tisti duhovni tempelj, kjer se pravični v svojih molitvah zatekajo k Bogu. To je znak ‚poduhovljenja‘ teologije templja, zato bi lahko rekli, da so Psalmi »tempelj, ki je sestavljen iz besed« (Janowski 2010, 279).

Kratice

CCSL – Corpus Christianorum Series Latina.

HALOT – Koehler in Baumgartner 2001 [The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament].

Hier. – Hieronim *Psalterium iuxta Hebraeos* [Morin, Capelle in Fraipont 1958].

LXX – Septuaginta.

Tg – Targum.

Vg – Vulgata.

Reference

- Alonso Schökel, Louis, in Cecilia Carniti.** 1991. *I Salmi*. 2 zv. Rim: Borla.
- Barbiero, Gianni.** 2008. *Il regno di JHWH e del suo Messia: Salmi scelti dal primo libro del Salterio*. Studia biblica 7. Rim: Città Nuova.
- Barthélemy, Dominique.** 2005. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Zv. 4. *Psaumes*. Orbis Biblicus et Orientalis 50/4. Fribourg; Academic Press; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Bovati, Pietro.** 1986. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. Analecta Biblica 110. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Gunkel, Herman, in Joachim Begrich.** 1985. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Hossfeld, Frank Lothar, in Erich Zenger.** 1993. *Die Psalmen*. Zv. 1. *Psalm 1-50*. Neue Echter Bibel Kommentar zum Alten Testament. Würzburg: Echter Verlag.
- Janowski, Bernd.** 2010. Ein Tempel aus Worten: Zur Theologischen Architektur des Psalters. V: Erich Zenger, ur. *The Composition of the Book of Psalms*, 17–65. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 238. Leuven; Pariz; Walpole, MA: Uitgeverij Peters.
- Koehler, Ludwig, in Walter Baumgartner, ur.** 2001. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Zv. 1–2. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Krašovec, Jože, Heinrich Gross in Heinz Reinelt.** 1989. *Psalmi: Besedilo in razlaga*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Orbis Biblicus et Orientalis 76. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag.
- Lorenzin, Tiziano.** 2001. *I Salmi*. I libri biblici 20. Milano: Paoline.
- Mazzinghi, Luca.** 2012. *Il Pentateuco sapienziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Millard, Mathias.** 1994. *Die Komposition des Psalters*. Forschungen zum Alten Testament 9. Tübingen: Mohr Siebeck.
- — —. 1996. Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese: Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. *Biblical Interpretation* 4:311–328.
- Morin, Germain, Bernard Capelle in Jean Fraipont, ur.** 1958. *Hieronymus: Tractatus sive homiliae in psalmos; In Marci evangelium; Alia varia argumenta*. CCSL 78. Turnhout: Brepols.
- Vesco, Jean Luc.** 2006. *Le Psautier de David: traduit et commenté*. Pariz: Cerf.
- Zenger, Erich.** 2010. Psalmenexegese und Psalterexegese. V: Erich Zenger, ur. *The Composition of the Book of Psalms*, 17–65. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 238. Leuven, Pariz, Walpole: Peters.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 63—86

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:05/2023

UDK/UDC: 929.52Slomšek:272

DOI: 10.34291/BV2023/01/Golec

© 2023 Golec, CC BY 4.0

Boris Golec

Slomškov rod in njegova povezanost s Cerkvijo: ob 160. obletnici smrti blaženega

Antona Martina Slomška

Connections of the Family of the Blessed Bishop Anton Martin Slomšek to the Church: On the 160th Anniversary of the Death of Blessed Anton Martin Slomšek

Povzetek: Prispevek obravnava vezi ter odnose prednikov in sorodnikov blaženega škofa Antona Martina Slomška (1800–1862) s Cerkvijo in duhovniki. Šlo je za zelo raznolik nabor relacij. Slomškov rodni dom na Slomu v župniji Ponikva je bil stoletja podložen cerkvenemu zemljiškemu gospodstvu Gornji Grad. Bodoči škof je odraščal kot podložnik ljubljanskega škofa, njegov dom pa je imel dobrih sto let pred Slomškovim rojstvom v lasti duhovnik. Praded Štefan Slomšek je nedaleč od Sloma zgradil podružnično cerkev sv. Ožbolta in imel dva sinova duhovnika, Blaža in Primoža Leopolda Slomška. Ded Gašper se je poročil z nevesto z zvenečim priimkom Apat (v pomenu ‚opat‘), dedov brat Matevž pa z nečakinjo znanega župnika in matematika Mateja Vrečerja. Dedova družina, ki je živela v Šaleški dolini, je bila tesno povezana z lokalnimi duhovniki. Škofov oče Marko je imel po materini strani bratranca duhovnika Jurija Apata iz Velenja. Kot četrti iz Slomškovega rodu je postal duhovnik Janez Slomšek iz Družmirja pri Šoštanju – eden od Gašperjevih pravnukov, ki mu je mašniško posvečenje podelil sam škof Slomšek.

Ključne besede: Anton Martin Slomšek, Cerkev, duhovniki, Slom, Ponikva, Gornji Grad, Šaleška dolina

Abstract: The paper discusses the ties and relations of the ancestors and relatives of Blessed Bishop Anton Martin Slomšek (1800–1862) to the Church and clergy. The relationships and connections were diverse. Slomšek's home at Slom in the parish of Ponikva was for centuries subjugated to the ecclesiastical seignery of Gornji Grad. The future bishop grew up as a subject of the Bishop of Ljubljana, and his home had been in the hands of a priest more than a hundred years before Anton Martin was born. His great-grandfather Štefan Slomšek built the filial church of St. Oswald not far from Slom and had two sons who became

priests – Blaž and Primož Leopold Slomšek. Anton Martin's grandfather Gašper married a woman with a meaningful surname Apat, meaning abbot, and Gašper's brother Matevž married the niece of the famous parish priest and mathematician Matej Vrečer. The grandfather's family, which lived in the Šalek Valley, was closely connected with the local clergy. The maternal cousin of the bishop's father Marko was the priest Jurij Apat from Velenje. The fourth member of the Slomšek family to receive holy orders was one of Gašper's great-grandsons, Janez Slomšek from Družmirje near Šoštanj, who was ordained priest by Bishop Slomšek himself.

Key words: Anton Martin Slomšek, Church, priests, Slom, Ponikva, Gornji Grad, Šaleška valley

Ko ne bi imel takšnega naslova za neprimerne za revijo, v kateri objavljam pričujoči prispevek, bi bil sedanji naslov samo podnaslov, glavni naslov pa bi se najbrž glasil: »Hudič in opat«. Naj pojasnim, zakaj. Duhovnik, ki je kmečko posest na Slomu pri Ponikvi prodal predniku škofa Antona Martina Slomška (1800–1862),¹ je sklenil kupoprodajno pogodbo s Hudičem. Tako se je namreč z domačim imenom oziroma drugim priimkom imenoval kupec – nihče drug kakor škofov prapraded Matija Novak, ki je Slomšek postal šele s preselitvijo na Slom in dobrih sto let pozneje dal priimek svojemu znamenitemu potomcu (o tem natančno: Golec 2022b). Od kod rodbinsko ime Hudič? Nekoga od Matijevih prednikov so sodobniki pač označili kot hudiča, k čemur so lahko prispevali zelo različni vzroki. Nekega drugega škofovega prednika, prav tako po očetovi strani, vendar po babici, pa so v Šaleški dolini več kot dve stoletji pred Slomškovim rojstvom iz tega ali onega razloga poimenovali Apat (Goričar 1938, 21; 25), torej opat, najverjetneje iz šaljivih nagibov – in ta priimek se je obdržal še v škofov čas. Škof Slomšek je imel torej tako gene ,hudiča' kakor ,opata' in je za obe poimenovanji svojih prednikov utegnil tudi vedeti, a ju vsaj v svojih ohranjenih zapisih ni nikoli omenil.

Najdaljša vez Slomškovega rodu s Cerkvijo je bila njegova povezanost z Gornjim Gradom. Zaselek Slom z dvema celima hubama (kmetijama), ki se v virih prvič pojavi leta 1400 (Blaznik 1988, 298), je bil vse do zemljiške odveze podložen Cerkvi, in sicer največ časa zemljiškemu gospostvu Gornji Grad. Tega je imel dobrih tristo let v lasti tamkajšnji benediktinski samostan, po njegovi ukinitvi pa je od leta 1473 ostal s kratko prekinitvijo v rokah novoustanovljene ljubljanske škofije (Pirchegger 1962, 194–198). Slom je v 17. stoletju postal tudi sedež najvzhodnejšega gornjegrajskega urada, sprva imenovanega po Lembergu, nato po Celju in slednjič po Slomu (Golec 2022b, 78–79), po katerem je škofov rod konec 17. stoletja dobil priimek Slomšek. Bodoči lavantinski knezoškof Anton Martin Slomšek se je sto let pozneje rodil kot podložnik gospostva Vrbovec, ki mu je Slom pripadel malo prej – ko se je Vrbovec z Rudenekom in uradom Slom administrativno ločil od gornjegrajskega gospostva. Obe gospostvi, Vrbovec in Gornji grad, sta tedaj (od leta 1786) spadali pod verski sklad. Ko je bilo Slomšku sedem let, sta za kratek čas spet

¹ V *Bogoslovnem vestniku* je zadnji prispevek o škofu Slomšku izšel leta 2020 (Rezar 2020).

prišli v roke ljubljanskega škofa (1807–1809), bili naslednjih pet let drugič last verškega sklada (1809–1814) in nato ponovno škofijski, pri čemer sta ostajali vseskozi organsko povezani (Pirchegger 1962, 196).²

Za izhodišče obravnave si pogledjmo, kaj je o preteklosti Sloma in svojega rodu izpričal Slomšek sam v počitniškem potopisu leta 1837, ko se je med drugim ustavil tudi v domači župniji in na rodnem domu. V prevodu se njegove besede glasi-jo takole: »Slom, pred 150 leti srenjo petih posestnikov, med katerimi naj bi bil glavni posestnik neki duhovnik, je povezal in združil v eno kmetijo sosednji premožni kmet Štefan Novak. Z več hubnimi posestvi pripada nekdanjemu gospostvu Rudenek, zdaj Gornji Grad, je lasten urad, podložen ljubljanskemu škofu. Štefan Novak, po domače Slomšek, je imel več sinov, med njimi dva duhovnika. Dejansko rodbinsko ime je zastaralo in rodbini je od leta 1700 postalo lastno domače ime Slomšek.« (NŠAM 3005, VIII - Potopisi, 1837, pag. 48)³ Na poti od Ponikve do Sloma se je tedaj 37-letni Slomšek pomudil še ob podružnični cerkvi sv. Ožbolta v Unišah, o kateri je izpričal: »Ta prijazna cerkviča, ki jo je po izročilu leta 1737 na novo zgradil moj praded Štefan Slomšek, je mojemu duhu priklicala v spomin toliko sladkih spominov.« (NŠAM 3005, VIII - Potopisi, 1837, pag. 47)⁴

Toliko (in nemara še kaj več) je o svojem rodu in domu vedel bodoči škof. Pri gospostvu Rudenek se mu je sicer pripetila napaka, saj mu Slom nikoli ni bil podložen (Pirchegger 1962, 198–199) – kot bomo videli, pa manjši spodrsaljaji niso izključeni niti pri drugih navedbah. S Cerkvijo so v njegovih popotnih spominih najtesneje povezani naslednji štirje podatki, ki zadevajo njegov dom in rod: 1) pripadnost Sloma kot samostojnega urada ljubljanskemu škofijskemu gospostvu Gornji Grad; 2) po imenu neznani duhovnik, ki naj bi bil pred koncem 17. stoletja na Slomu največji posestnik; 3) škofov praded Štefan Slomšek kot graditelj podružnične cerkve sv. Ožbolta leta 1737 ter 4) dva Štefanova sinova duhovnika.

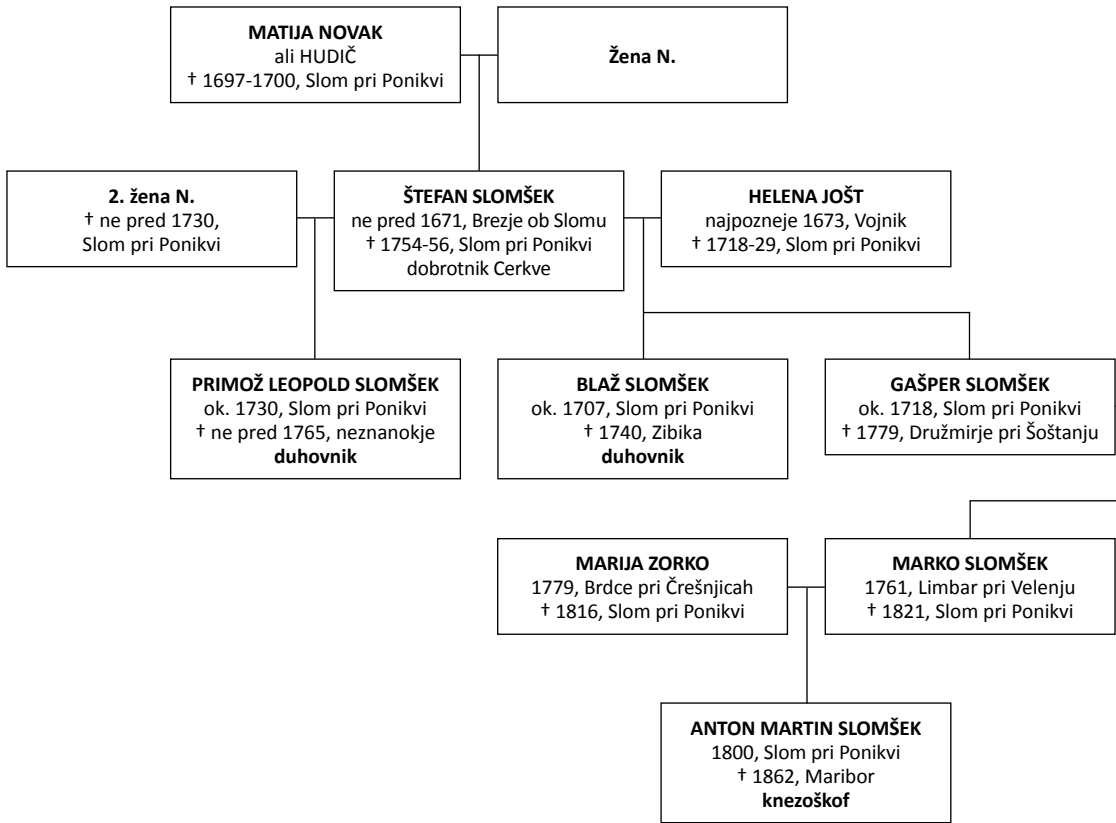
Preden se posvetimo vsakemu podatku posebej, se na kratko ustavimo pri škofovem pradedu Štefanu Novaku, ki naj bi okoli leta 1700 v svojih rokah združil celoten Slom, skupno pet kmečkih posesti. Franc Kovačič je v Slomškovem življenjepisu, izdanem leta 1934, pri navajanju škofovih zgornjih besed izpustil ključni podatek o Štefanovem izvoru, in sicer da naj bi bil premožen sosed Sloma.⁵ Po-

² Posest Slomškovega očeta Marka so v urbarjih vodili pod gospostvom Vrbovec (NŠAL 23, šk. 88, register tlake in male pravde za urad Slom 1803–1812, urb. št. 61 in 61 1/2). Po jožefinskem katastru iz druge polovice osemdesetih let 18. stoletja, ko je bila v rokah Markovega strica Matevža Novaka (Slomška), je spadala še neposredno pod gornjegrajsko gospostvo (SI AS 1110, fasc. 270, Okrajna gosposka Blagovna, št. 8, davčna občina Ponikva, napoved, s. d., s. p.).

³ V izvirniku: »Slom, vor 150 Jahren eine Gemeinde von 5 Besitzern, darunter der Hauptbesitzer ein Priester gewesen seyn soll, ist durch einen benachbarten vermöglichen Bauern Stephan Novak zusammengebracht und zu einem Bauernhof vereinigt worden. Es gehört mit mehrern Hubgründen der einstigen Herrschaft Rudnegg, jetzt Oberburg, macht ein eigenes Amt aus, dem Bischöfe von Laibach gehörig. Stephan Novak vulgo Slomshek hatte mehrere Söhne, darunter 2 Priester. Der eigentliche Familien Name veraltete, und der Vulgar-Nahme Slomshek wurde der Familie seit 1700 eigen.«

⁴ V izvirniku: »Dieses freundliche Kirchlein von meinem Urgroßvater Stephan Slomschek der Sage nach neu erbauet rief meinem Geiste so manche süsse Rückerinnerung ins Gedächtnis.«

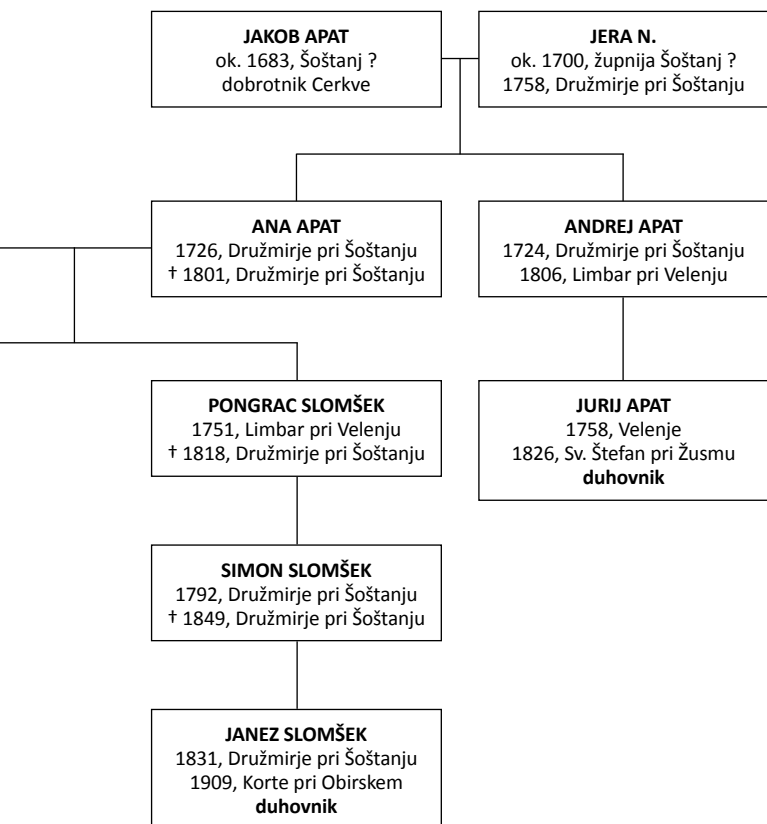
⁵ Kovačič je vsebino Slomškovih popotnih zapisov o Slomu povzel takole: »Pred sto petdesetimi leti, torej okoli l. 1680, je Slom baje imel pet posestnikov, med njimi je bil neki duhovnik glavni lastnik. Vsa ta



Slika 1: Rodovno deblo ,duhovniki v slomškovem rodu'.

sledica te drobne površnosti je bila občutna. Maks Goričar, sestavljalec malo zatem objavljenega Slomškovega rodovnika (1938), oprtega predvsem na sekundarne genealoške vire (ponikovske matične knjige so namreč zgorele v požaru leta 1782), je pri iskanju Novakov dvignil roke, češ da je priimek prepogost, zato naj škofovih prednikov med številnimi Novaki v maticah drugih župnij ne bi bilo mogoče identificirati (Goričar 1938, 10). Če bi vedel, da je šlo pri prvem gospodarju za premožnega soseda, bi Novake zlahka izsledil v sosednji vasi Brezje, ki je tudi spadala v gornjegrajski urad Slom, sicer pa je bila že v župniji Šentjur. Ko sem leta 2021 dog-

posestva je pokupil Štefan Novak, po domače Slomšek. Potem se je staro ime polagoma opustilo in po priliki od l. 1700 je obveljalo ime Slomšek kot domače ime.« O Štefanu Novaku – Slomšku pa je zapisal: »Štefan Novak – Slomšek je – po izročilu – l. 1737 pozidal Ožbaldovo cerkev (ponikovsko podružnico). Bil je premožen in podjeten mož in je zapustil več sinov, med njimi dva duhovnika. Njih imen Slomšek, žal, ni zapisal.« (Kovačič 1934, 12).



nal, da je bil prvi Slomškov prednik na Slomu pravzaprav že Štefanov oče Matija Novak – tega je Goričar sicer poznal po imenu – in da je njegov rod prebival v Brezju, se mi je pogled na škofove prednike odprl občutno dlje v preteklost. In ko sem čisto nazadnje posegel po rokopisu škofovih popotnih zapisov iz leta 1837, sem v njih našel potrditev: prednik Slomškov je bil resnično bogat sosed. Še več, poleg priimka Novak je imel še eno, zelo zveneče rodbinsko ime – Hudič (Golec 2022b, 81–88). Ali je škof Slomšek o tem kaj vedel, lahko le ugibamo. Pričevanja o Novakih kot Hudičih nam, kot rečeno, vsekakor ni zapustil.

Matijo Novaka ali Hudiča, škofovega praprageda in očeta Štefana Novaka-Slomška, sem temeljito obravnaval v Kroniki (2022), zato o njem navajam le nekaj najosnovnejših podatkov. Matija je bil gornjegrajski podložnik v vasi Brezje, kjer ga prvič zasledimo leta 1685. V enem viru je označen kot Matija Novak ali Hudič, v

drugem pa dvakrat samo kot Hudič, kar je bil njegov drugi priimek ali hišno ime. Viri ga kažejo kot precej nasilnega moža, ki se je večkrat znašel v sporih s sosednjimi kmeti in zemljiškimi gospodi, toda nasilje je bilo v tistem času splošno razširjeno v vseh družbenih plasteh. Leta 1686 ali 1687 mu je gornjegrajsko gospostvo prodalo eno od dveh kmetij na Slomu, ker je po smrti njenega imetnika, duhovnika Andreja Karla Staidlerja, zapadla nazaj gospostvu. Po zaslugi sodnega procesa, v katerem je Staidlerjev nezakonski sin zahteval očetovo kmetijo zase kot dediščino (in njeno fizično vrnitev iz Novakovih rok), izvemo za podrobnosti, kako je Matija Novak prišel na Slom in tam postal gospodar Staidlerjeve kmetije. Umril je med letoma 1697 in 1700, ko sodni spor še ni bil končan. Slednjič je le prišlo do poravnave in ljubljanski škof je sporno kmetijo leta 1703 podelil v kupnopravno posest Matijevemu sinu Štefanu Novaku-Slomšku, ki je potem na Slomu pokupil še vso preostalo posest, podložno gornjegrajskemu gospostvu. Ta je imela namreč kupnopravni značaj, kar pomeni, da so jo podložniki in drugi lastniki (npr. duhovnik Staidler) lahko prodali – ne samo uživali eno ali več generacij kot zakupniki.

Rod škofa Slomška torej izhaja iz sosednje vasi Brezje pri Slomu. Po urbarjih in davčnih virih gospostva Gornji Grad je bilo mogoče ugotoviti, da se je priimek Novak – s pomenom novi naseljenc – tam pojavil med letoma 1542, ko so bili trije od petih podložnikov še brez priimka, in 1571, priimek Hudič pa med letoma 1602 in 1632. V primeru Matije Novaka ali Hudiča je moralo eno ime biti priimek, drugo pa hišno ime. Ko se je Matija konec 17. stoletja preselil na Slom, je družina svoji prejšnji imeni zamenjala za novi priimek Slomšek. Na Slomu in v Brezju je tedaj živelo več drugih Slomškov, njihov priimek pa ni bil tako star kakor Novak in Hudič, saj je dokumentiran šele od osemdesetih let 17. stoletja. V letih 1632–34 ga še ni bilo, ampak ga je nadomeščal priimek Na Slomu, prvič izpričan leta 1542 (Golec 2022b, 81–88).

Novakovega predhodnika na Slomu, po škofovih besedah »nekega duhovnika, ki naj bi bil pred poldrugim stoletjem na Slomu glavni posestnik«, je na podlagi gornjegrajskih urbarjev že Goričar identificiral kot nekdanjega braslovškega župnika Andreja Karla Staidlerja. Da je v rodbinskem izročilu po toliko časa še tlel medel spomin nanj, je vsekakor povezano z njegovim duhovniškim stanom. In Staidler je tudi prvi duhovnik, neposredno povezan s Slomom oziroma s Slomškovim rodnim domom.

Kdo je bil torej ta prvi gospodar Sloma, ki ga je pomnilo izročilo na Slomškovem domu? Čeprav je njegov priimek v gornjegrajskem urbarju iz leta 1714, kjer je naveden kot prejšnji gospodar cele hube (kmetije) na Slomu, zmotno zapisan kot Staudler, ga je M. Goričar pravilno identificiral kot nekdanjega župnika v Braslovčah (Goričar 1938, 11). Po tamkajšnjih matičnih knjigah je bil Staidler na tem mestu dobri dve desetletji, med letoma 1657 in 1679, prej pa je župnikoval v Gornjem Gradu in na Vranskem. Vizitacijski zapisnik ga leta 1665 označuje kot rojenega v Gornjem Gradu in starega 46 let, kar pomeni, da se je rodil okoli leta 1619 (I. Orožen 1880, 45–46). S Slomom je bil tesno povezan še v času župnikovanja v Braslovčah. Kaj se je dogajalo s Staidlerjevo, pozneje Novak-Slomškovo posestjo na Slomu, razkriva sodni spis t. i. Staidlerjevega procesa z dokumenti iz let 1694–1701



Slika 2: Slomškova rojstna hiša na Slomu pri Ponikvi na jubilejni razglednici ob 100. obletnici škofovega rojstva leta 1900 (zbirka Milana Škrabca, Ljubljana).

(NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler). Iz popisa Staidlerjevih neporavnanih obveznosti, nastalega po njegovi smrti (1685), je vidno, da je imel do leta 1678 v zakupu celoten urad Slom. Nato je bil zakupnik gospod (baron) Andrian iz Gornjega Grada, leta 1683 pa je urad spet prešel v neposredno upravo gornjegrajskega gospostva (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., Specification). Kdaj natanko je Staidler postal lastnik hube na Slomu, poznejšega rodnega doma škofa Slomška, razpoložljivi viri ne povedo – kakor tudi ne, ali je tu prebival in umrl. Ob smrti je zapustil dve hubi, obe precej zanemarjeni in z neporavnanimi obveznostmi, ki sta zapadli gornjegrajskemu gospostvu. Prva, imenovana *Prenhof*, je ležala pri Braslovčah, druga, označena kot *Slomhof*, pa na Slomu. Gospostvo je za obe takoj poiskalo primerna posestnika (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., Specification).⁶ Vse kaže, da se je to zgodilo že leta 1686 ali najpozneje 1687, saj se popis neporavnanih obveznosti pokojnega župnika Staidlerja za Slom konča z letom 1686. Dobrih deset let pozneje, leta 1697, izvemo iz prošnje Janeza Krstnika Škorje ljubljanskemu škofu Žigi Krištofu Herbersteinu, da je posestnik dvora Slom (*Hoff Slam*) medtem postal Matija Novak – torej Slomškov prednik. Škorja je kot priznani Staidlerjev dedič zahteval izročitev Slomovine iz Novakovih rok v svojo korist in prosil za inventar živine ter premičnin, ki so bile Novaku izročene ob predaji posesti, in pa za ocenitev, kaj je Novak medtem vložil v izboljšavo posesti. Ko so bili kupnopravni dvor

⁶ *Prenhof* je ljubljanski škof 12. januarja 1687 podelil v kupopravno posest Janezu Juriju Peeru; I. Orožen je sklepal, da gre za posest v Rakovljah pri Braslovčah (I. Orožen 1880, 46).

Slom in druga Staidlerjeva posest odtujeni, je bil Škorja še majhen – in po lastnih besedah ni mogel vedeti, kako je do odtujitve prišlo (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., pripis 10. 10. 1697).

Zadeva se je vlekla že od jeseni 1685, ko je Škorja na podlagi Staidlerjeve oporoke prvič zahteval dediščino, a je bil kot mladoleten in zaradi pravic drugih dedičev zavržen. Pravico do izključnega dedovanja mu je šele leta 1693 s sodbo priznal štajerski deželni glavar (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., pripis 20. 12. 1697), pred katerim se je Škorja nato z ljubljanskim škofom zaradi svoje zahteve po izročitvi obeh Staidlerjevih hub oziroma dvorov pravdal še več let. Škof je priznanju Škorje za dediča oporekal predvsem iz dveh razlogov. Prvič, da Škorja kot nezakonski sin duhovnika Staidlerja (*filius naturalis*) do dedovanja sploh ni upravičen, in drugič, da sta obe hubi zakupni (*Miedt Hüeben oder Pfenich*) in kot takšni po smrti prve ali največ dveh generacij pripadeta gospostvu – Staidler pa kot duhovnik naslednikov sploh ni mogel imeti in tako tudi ničesar oporočno zapustiti (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., Information). Po večletnem pravdanju sta nasprotni strani, Škorja na eni strani in pooblaščenec ljubljanskega škofa na drugi, 6. novembra 1700 v Gornjem Gradu vendarle sklenili poravnavo. Škofov pooblaščenec je bil po njenih določil dolžan Škorji kot priznanemu Staidlerjemu dediču izročiti hubo na Slomu (*die Hueben zu Slomb*), in sicer v takem stanju, v kakršnem jo je zapustil pokojni Staidler, ter skupaj z inventarnim popisom, kaj je s hubo prevzel pokojni Hudič (*der Huditsch seel.*). Hudič je bil drugi priimek Slomškovega prapradeda Matije Novaka, ki je torej medtem umrl. Od drugih zahtev je Škorja odstopil – tudi od zahteve po vrnitvi hube, imenovane *Prenerhoff*, ki jo je, tako kot tisto na Slomu, medtem prevzel drug posestnik. V zameno je moral Škorja poplačati baronu Andrianu Staidlerjeve robotninske zaostanke v višini 200 goldinarjev, preostanek pa iz prejete kupnine za Staidlerjevo hubo ljubljanski škof, ki je bil Štefanu Hudiču (Matijevemu sinu) dolžan vrniti kupnino 400 goldinarjev (*Kaufschilling*) (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d., 6. 11. 1700).

Štefan, naslednik pokojnega Matije Novaka, bi torej v zameno za vrnjeno kupnino moral zapustiti hubo na Slomu ali t. i. Slomski dvor, so mu pa priznali nadomestilo za vse, kar je bilo medtem vloženo v izboljšave posesti. Te so nato sredi leta 1701 ocenili nepristranski cenilci (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, s. d. (Information), 28. 6. 1701 (Schätzung), 6. 11. 1700). Pravzaprav je imel Slomškov praded Štefan Novak srečo, da se je Staidlerjev nezakonski sin in dedič Janez Krstnik Škorja pri teh postopkih obnašal poniglavo, neposlušno in trdovratno – kot je gornjegrajskemu odvetniku dan po cenzitvi pisno poročal Volf Andrej Filaš, očitno eden od cenilcev. Dodal je še, da poravnave ni pričakovati in da bo proti Škorji treba nastopiti s pravo resnostjo in na drugačen način, sicer se sodni spor zlepa ne bo končal (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler, 29. 6. 1701). To je tudi zadnji dokument v Staidlerjevem sodnem spisu, ki zadeva Slom.

Škorja – o katerem vemo le to, da je moral biti še mlad in da je živel v Braslovčah⁷ je torej očitno nagajal in izsiljeval, a se je spor slednjič le iztekel.

⁷ Škorja je gornjegrajskemu odvetniku 10. januarja 1700 pisal iz Braslovč (NŠAL 20, šk. 85, Proces Steidler,

Zadnje dejanje pravdanja za Slomovino predstavlja listina ljubljanskega škofa Ferdinanda grofa Kuenburga, izdana 6. februarja 1703 v Gornjem Gradu, o podelitvi dvora Slom (*so genanten Slamber Hoff*) Štefanu Novaku in njegovim dedičem v kupno pravo. Po navedbah v listini je Novak plačal Škorji 500 goldinarjev kupnine ter poravnal deseti in dvajseti pfenig v višini 75 goldinarjev. Čeprav je šlo za kupnopravno posest (*Kauffrechtsweis*), se je ta pravica v tem primeru nanašala le na dva rodova (*auf zwey leiber zu verstehen*), potem pa je ugasnila (NŠAL 101, št. 931, 1703 II. 6., Gornji Grad).

Goričarjevo sklepanje, da je Štefan Novak na Slomu moral imeti nekaj posestva že ob poroki leta 1700, da se je v poročni matici lahko imenoval Slomšek, se je torej izkazalo kot pravilno. Prav tako, da je šlo za Staidlerjevo posestvo (Goričar 1938, 11). Ni pa res, da za to posest ni ohranjena kupna pogodba. Listina iz leta 1703 se namreč nanaša na nekdanjo Staidlerjevo hubo, ne na polovično hubo, ki jo najdemo v Štefanovih rokah kot tretjo posest v urbarju leta 1714 (NŠAL, NŠAL 23, šk. 48, knj. 39, urbar Gornji Grad 1714, fol. 179v) – in je bila glede na to očitno pridobljena zadnja. Brez poznavanja predzgodovine bi nas listina zlahka zavedla, tako kot je Goričarja (Goričar 1938, 11). Slomski dvor je – kot smo videli – kupil že Štefanov oče Matija Novak ali Hudič, ki je zanj odštel 400 goldinarjev, potem ko je posest po smrti župnika Staidlerja (1685) zapadla gornjegrajskemu gospostvu. Ko pa jo je s pravdanjem uradno dobil nazaj Staidlerjev dedič Škorja, je Štefan temu zanj najpozneje v začetku leta 1703 plačal 500 goldinarjev kupnine. Šlo je torej za dvakratno prodajo: najprej škof oziroma gospostvo Gornji Grad Matiju Novaku ali Hudiču in nato Škorja Štefanu Novaku – Slomšku, ki je medtem prvo kupnino dobil nazaj. Vmesna epizoda s Škorjo, Staidlerjevim nezakonskim sinom in dedičem, je bila le pravni spor, pri čemer huba na Slomu, matična Slomovina, fizično ni nikoli prišla v Škorjeve roke.

Omenjena poroka Štefana Novaka v letu 1700 je edini vir, ki neposredno priča o tem, da je bilo očetu tega Slomškovega pradedca ime Matija. Pričevanje o Matiji Novaku-Slomšku je Goričar našel v vpisu Štefanove poroke v Vojniku 17. februarja 1700. V vojniški poročni matici je Matija naveden že kot pokojni in s priimkom Slomšek, njegov sin Štefan, poročen s Heleno Jošt, pa kot ženin iz župnije Ponikva (*Stephanus filius defuncti Mathia^e Slomsekh ex parochia ponikliensi*) (NŠAM, Matične knjige, Vojnik, P 1684–1784, s. p., 17. 2. 1700; Goričar 1938, 10). Ko je taisti Štefan tri leta pozneje, 6. februarja 1703, dobil v kupno pravo hubo, imenovano Slomovina ali Slomski dvor (*so genanten Slamber hoff*), ga listina ljubljanskega škofa imenuje Štefan Novak (NŠAL 101, št. 931, 1703 II. 6., Gornji Grad; Goričar 1938, 11) – kar je poleg ustnega izročila škofove rodbine edini podatek, ki Novake povezuje s Slomški.

10. 1. 1700). Da je bil verjetno od tam, je sklepal že Goričar – na podlagi dejstva, da je Gornji Grad imel v tej župniji podložnike in da se je v njej leta 1637 rodil neki Janez Krstnik Škorja (Goričar 1938, 11). Ta je bil dejansko občutno prestar, da bi lahko bil sin braslovškega župnika Staidlerja, zapovrh pa se je rodil kot zakonski sin (NŠAM, Matične knjige, Braslovče, R 1632–1639, pag. 36). Glede na podatek, da je bil Janez Krstnik Škorja leta 1685 ob smrti očeta Andreja Karla Staidlerja še mladoleten, se je moral roditi v šestdesetih ali sedemdesetih letih 17. stoletja. Priimek Škorja je tedaj v Braslovčah živel, je pa v vrsti krstnih matičnih knjig vrzel vse od leta 1639 do 1672. Po tem letu Škorjevega krsta ne najdemo (NŠAM, Matične knjige, Braslovče, R 1672–1708).

Kot smo videli, škof Slomšek za svojega prapradedu Matijo ni vedel, ampak je nakup vseh posesti na Slomu in njihovo združitev pripisoval še le pradedu Štefanu – s prvotnim priimkom Novak. Taisti Štefan Slomšek naj bi po izročilu, ki ga je leta 1837 zapisal škof, natanko sto let prej (leta 1737) na novo zgradil cerkveno sv. Ožbolta v Unišah, na vzpetinici med Slomom in Ponikvo (NŠAM 3005, VIII - Potopisi, 1837, pag. 47). Kolikor je znano, je Slomškovo pričevanje najzgodnejši vir, ki cerkev sv. Ožbolta povezuje s škofovskim prednikom. Potem ko je škof Slomšek jeseni 1857 posvetil cerkvi na novo prizidano kapelico Marijinega brezmadežnega spočetja, je župnik Jožef Virk s Kalobja⁸ v *Zgodnji Danici* zapisal te besede: »Cerkvica sv. Ožbalda stoji na prijaznim homcu, kteriga lepo polje, travniki, zelene gošave in vasi venčajo. Pervi je bil to selo kupil Jožef Novak, ki je kapelico sv. Ožbaldu v čast postavil. Začel se je on prvi Slomšek pisati, in je prednik našiga milostljivega kneza in škofa, kteri so v svoji mladosti to cerkveno posebno ljubili, in se radi v nji pomudili.« (*Zgodnja Danica* X, 1857, št. 2, 6) Virk je očitno pisal po spominu in je iz Štefana Novaka-Slomška, ki ga je škof takrat najverjetneje omenil v nagovoru vernikom ali v neformalnem pogovoru, pomotoma naredil Jožefa.

Današnja kamnita cerkev manjše velikosti, posvečena sv. Ožboltu, ni novogradnja iz prve polovice 18. stoletja. Na njenem mestu je verjetno že konec srednjega veka stala cerkvena, ki je nato v 17. stoletju dobila zvonik. Po navedbah J. Curka (Curk 1967, 64–66) je Jožef Novak – ime je avtor povzel po *Zgodnji Danici* ali po župnijski kroniki, ki ju navaja kot vira svojega poročila o cerkvi – v letih 1735–6 zgradil sedanjo stavbo, obrnjeno proti jugu. V stari cerkveni ladji je podrl obe podolžnici, dal cerkvi novo, prečno smer, obdržal pa zvonik in prezbitერი. Letnici gradnje se za eno oziroma dve leti razlikujeta od Slomškove spominske navedbe (1737), pri čemer ne za Slomška ne za Curka ne vemo, na kaj sta se pri kronologiji opirala. Najbrž je bila v Slomškovem času kje še vidna kakšna letnica. Po Curku stoji v Hasah južno od cerkve vinska klet, »katero je baje zgradil isti Jožef Novak l. 1736.«

Kakšno vlogo je pri gradnji nove cerkve dejansko imel Štefan Novak-Slomšek, bo najbrž za vselej ostalo ne povsem pojasnjeno, ker je ponikovski župnijski arhiv leta 1782 pogorel. Slomškov praded Štefan po vsej verjetnosti ni bil edini graditelj cerkve, mu je pa kot največjemu posestniku v soseski najverjetneje pripadala vodilna vloga. Lahko si ga predstavljamo kot dolgoletnega cerkvenega ključarja in glavnega finančerja gradnje. Tudi notranja oprema je deloma še iz njegovega časa, glavni oltar in oba stranska segajo v drugo četrtino 18. stoletja, in so vsaj, kar zadeva plastiko, enako delo; stranska oltarja postavlja Curk v leto 1743 (Curk 1967, 64).

O škofovem pradedu Štefanu Novaku-Slomšku je M. Goričar po gornjegrajskih urbarjih dognal, da je v svojih rokah resnično združil posestva petih kmečkih posestnikov. S tem je potrdil zanesljivost ustnega izročila, ki se je ohranilo v Slomško-

⁸ Za identifikacijo pisca z inicialkama J. V. se iskreno zahvaljujem kalobskemu župniku g. Petru Orešniku. Jožef Virk s Podrečja pri Domžalah (1810–1880) je bil kalobski župnik med letoma 1850 in 1861, prej pa je kot kaplan med drugim služboval v Vuzenici, kjer je bil Slomšek tedaj nadžupnik. S Slomškom, ki je Virka poučeval v celovškem bogoslovju in je poleg Matije Čopa odločilno vplival na razvoj njegovih literarnih sposobnosti, je ostal povezan vse življenje (Ocvirk (ur.) 2015, 53–54).



Slika 3: *Cerkev sv. Ožbolta v Unišah, ki naj bi jo v 30. letih 18. stoletja zgradil Slomškov prednik Štefan Novak-Slomšek (foto: B. Golec, maj 2023).*

vi družini na Slomu več kot stoletje (Goričar 1938, 11–12). Štefan je že ob poroki s Heleno Jošt v Vojniku leta 1700 označen kot Slomšek oziroma sin Matije Slomška in nato z novim priimkom redno kot boter v krstnih maticah sosednje župnije Šentjur pri Celju, leta 1729 izrecno kot Slomšek s Sloma: *Stephanus Slomschek ex Slom Parochiae Ponculensis* (NŠAM, Matične knjige, Šentjur pri Celju, R 1725–1740, pag. 114; Goričar 1938, 9–10).

Očeta Matija Novaka – Hudiča je sin Štefan, kot rečeno, izgubil med letoma 1697 in 1700, in če se je kot novi gospodar oženil mlad, je prišel na svet okoli leta 1675 – vsekakor ne pred letom 1671⁹ in še v sosednji vasi Brezje, od koder je oče Matija Novak ali Hudič po letu 1685 kot novi gospodar prišel na Slom. O Štefanovi ženi Heleni Jošt je Goričar glede na vrzel v vojniški krstni matici ugotavljal, da se je gotovo rodila pred letom 1674 (Goričar 1938, 13), kar seveda ne pomeni, da je bil Štefan od nje nujno starejši.

Kot je na več načinov skušal dokazati Goričar, naj bi Štefanu kot gospodar na Slomu sledil sin Štefan mlajši, stari stric škofa Slomška in brat njegovega deda Gašperja, vendar se je ob ponovnem pretresu virov izkazalo, da teza o dveh Štefanih ne vzdrži kritike. Goričarjev ključni argument za obstoj dveh Štefanov – očeta in sina – je bil, da se ime Štefan Slomšek za gospodarja Sloma v urbarjih pojavlja vse

⁹ V vrsti krstnih matic župnije Šentjur pri Celju, kamor je spadalo Brezje, se konec leta 1671 začne vrzel, ki traja do leta 1700 (NŠAM, Šentjur pri Celju, Matične knjige).

do leta 1779 in ga šele leta 1780 zamenja ime Matevž Slomšek (18). Tedaj bi bil Štefan, če bi bil en sam, star že sto let. Toda v resnici v urbarje več kot šestdeset let (od 1714) niso vpisovali imen dejanskih gospodarjev, temveč le prepisovali imena iz prejšnjih urbarjev – razen izjemoma, kadar je šlo za zamenjavo rodbine.¹⁰ Z Goričarjevim drugim ključnim dokazom, ki je zdaj prav tako odpadel, se bomo natančneje ukvarjali v nadaljevanju. Gre za zmotno interpretacijo listine Štefana Slomška iz leta 1754, s katero je ta sinu Primožu Leopoldu, bodočemu duhovniku, podelil mizni naslov – tj. jamčil vzdrževanje, če bi ta ostal brez dohodkov. Goričar, ki listine sam ni imel v rokah, je zaupal Francu Kovačiču, da Štefan govori o sinu kot svojem prvorojencu – če pa je bil prvorojenec, ni mogel biti sin škofovega pradedu Štefana, ampak domnevnega starega strica Štefana Slomška mlajšega (Kovačič 1934, 12; Goričar 1938, 15). A v listini oziroma jamstvenem pismu dejansko ni govora o prvorojencu, kot je besedo *primus* razlagal Kovačič, pač pa gre za osebno ime Primož. Tako zdaj odpade tudi zadrega, s katero se je moral soočiti Goričar, in sicer Matevževa starost ob smrti leta 1794, ko mu je bilo po ponikovski mrliški matici 80 let (Goričar 1938, 18–19). Če se je rodil okoli leta 1714, nikakor ne bi mogel biti sin Štefana mlajšega, ki bi tedaj štel kvečjemu 13 let in ki v resnici nikoli ni obstajal.

Zaradi Kovačičeve napačne interpretacije vsebine listine sta se oba z Goričarjem znašla v zadregi, katera dva duhovnika sta bila sinova škofovega pradedu Štefana, ki ju škof brez navedbe imen leta 1837 omenja v svojem potopisu. V virih so se namreč pojavljali trije duhovniki Slomški: Blaž, Leopold in Primož (Goričar 1938, 14–15). Kovačič je sklepal, da sta bila Štefanova sinova Leopold, o katerem ni bilo glede na listino nobenega dvoma, in Primož; starejši duhovnik Blaž Slomšek pa bi utegnil biti Štefanov brat (Kovačič 1934, 12–13). Goričar je bil drugačnega mnenja: Štefanova sinova naj bi bila Blaž in Leopold, Primož pa morda sin katerega drugega Slomška. O njem je imel samo skromne podatke o dveh službenih mestih, ki sta jih navajala I. Orožen in M. Slekovec (Goričar 1938, 14–15). Toda v resnici sta bila Leopold in Primož ista oseba, duhovnika Slomška pa tako v 18. stoletju samo dva: starejši Blaž in mlajši Primož Leopold. A pojdimo po vrsti.

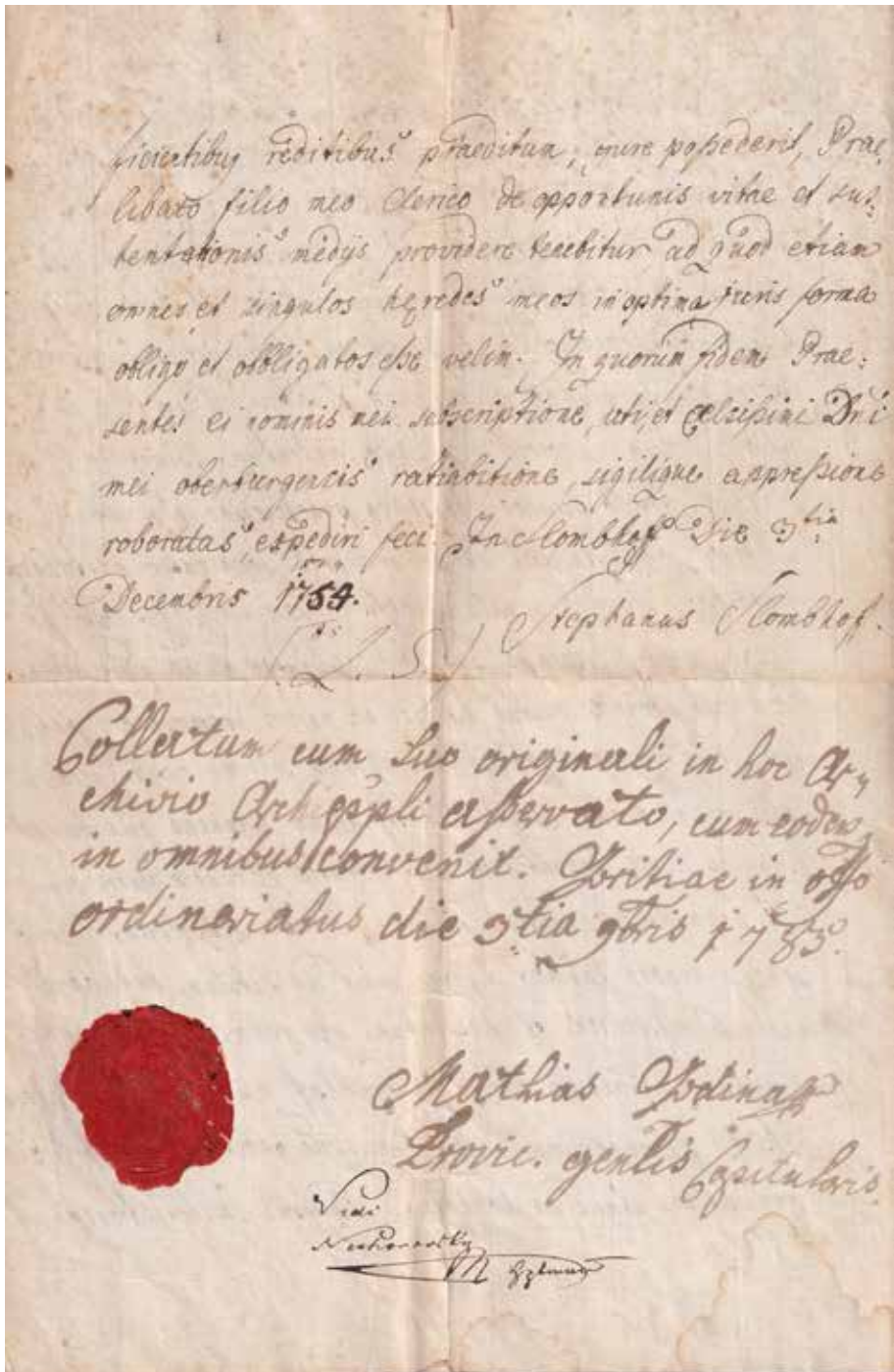
Prvi, Blaž Slomšek, je potrjeno izviral iz župnije Ponikva. O tem, ali je res prihajal s Sloma, za zdaj ni neposrednih podatkov. Glede na to, da mu mrliška matična knjiga v Zibiki, kjer je služboval kot duhovni pomočnik, daje ob smrti leta 1740 okoli 32 let (NŠAM, Matične knjige, Zibika, M 1694–1772, s. p., 8. 11. 1740; Goričar 1938, 14), se je rodil približno leta 1708. Točnejša bo navedba v nekem kata-

¹⁰ Zanimivo je, da je Goričar Kovačiču poslal precej natančne izpiske imen posestnikov iz urbarjev in štiftnih registrov, kar pomeni, da bi imena posestnikov zlahka primerjal (NŠAM 3005, XXXVI-B-1, Slomškov rodovnik, nenaslovljen tipkopis, str. 21–23). Na samem Slomu je med letoma 1714 in 1778 praktično edina sprememba prenehanje ločenega navajanja posameznih posestnih enot, ki so jih od leta 1757 vodili kot eno velikosti dveh hub (NŠAL 23, šk. 50, knj. 43, štiftni register 1755, pag. 561; prav tam, šk. 39, knj. 20, urbar Gornji Grad 1757, pag. 1054). V vasi Brezje se sprememba pojavi med letoma 1724 in 1745, ko je Antonu Novaku na zakupni hubi sledil Jernej Slomšek, a je ob novem gospodarju še vedno tudi ime prejšnjega: »oder Anton Nouakh« (NŠAL 23, šk. 48 knj. 41, štiftni register Gornji Grad 1745, pag. 559). Zanimiv je naslednji primer: v štiftnem registru za leto 1755 sta se v Brezju izjemoma pojavila Jožef in Jakob Slomšek, vsak na celi hubi, ki sta bila tedaj očitno dejanska gospodarja (NŠAL 23, šk. 43, knj. 50, štiftni register 1755, pag. 557–558). Prej in pozneje sta na njunem mestu Matija in Pavel Slomšek (npr. NŠAL 23šk. 50, knj. 42, štiftni register Gornji Grad 1748, pag. 557–558; šk. 39, knj. 20, urbar Gornji Grad 1757, pag. 1045–1046).

logu iz leta 1737, da je bil tedaj 30-letnik, torej rojen leta 1707. Leto rojstva 1707 je verjetnejše kakor 1708, saj je podatke o svoji starosti takrat lahko dal sam. Omenjeno navedbo je konec 19. stoletja našel M. Slekovec, ki je o Blažu Slomšku našel še naslednje podatke: po izvoru s Ponikve (*Poniculensis*), humanistične študije absolviral v Leobnu, filozofijo v Ljubljani, kjer je poslušal tudi moralno teologijo. Posvečen pa naj bi bil leta 1736 »na mizni naslov svoje posesti v Novem mestu« (*Ordinatus ad titulum sui patrimonii Rudolphswerti*). Istega leta se je pojavil kot duhovnik in krstni boter v Šentjurju, kjer je bil naslednje leto supernumerar in je krščeval do pomladi 1738, preden je odšel v Zibiko (PAM, SI PAM/1537, Kartoteke: duhovniki 18. stoletje, karton št. 2930; Goričar 1938, 14).

Kot študenta v Ljubljani najdemo Blaža Slomška (*Schlambschigg Blasius Physicus*) leta 1734 v kongregacijski knjigi Marije Vnebovzete ob sprejemu v to jezuitsko kongregacijo (ARS, SI AS 1073, II/51r, pag. 700). Slekovčev podatek o njegovem miznem naslovu pa je dvoumen. Kovačič ga je razlagal tako, da je bil Blaž posvečen na mizni naslov novomeškega kolegiatnega kapitlja (Kovačič 1934, 13). V tega je bila namreč župnija Ponikva inkorporirana od leta 1494 in je nad njo obdržal patronat vse do 20. stoletja (Kovačič 1928, 84). Veliko bolj verjetna je razlaga, da je Blaž Slomšek dobil mizni naslov na domačo posest (*sui patrimonii*) in da so ga v Novem mestu (*Rudolphswerti*) izjemoma posvetili v duhovnika. To bi pojasnilo, zakaj ni prejel nobenega kleriškega reda od svojega škofa ordinarija, oglejskega patriarha v Vidmu (Volčjak 2020), razen če so tamkajšnje evidence ordinacij nepopolne. Njegovo ime prav tako pogrešamo v ordinacijskih zapisnikih ljubljanske škofije (Volčjak 2013), katere podložniki so bili Slomški s Sloma kot gornjegrajski podložniki, enako pa tudi v Zagrebu, drugem najbližjem škofijskem središču župnije Ponikva (NAZ, Protocola Varia – Zapisnici različni, knj. Protokoli Br. 9a, knjiga ređenika 1668–1751), in v št. Andražu (NŠAM, Škofijska pisarna, F 62, Ordinacije, ordinacijski protokol 1704–1745). Blaž je šel kot kmečki otrok v šolo pozno, zato je tudi do posvečenja prišel šele pri 29-ih.

Če torej za Blaža Slomška iz župnije Ponikva nimamo neposrednega dokaza, da je bil res doma s Sloma in sin Štefana Slomška, o tem vendarle ne kaže dvomiti. Zaupati gre besedam škofa Slomška o dveh Štefanovih sinovih duhovnikih. Nasprotno o sorodstvu s škofom ni nobenega dvoma pri Primožu Leopoldu, ki mu je mizni naslov (*titulum mensae*) 3. decembra 1754 podelil oče Štefan Slomšek. Overjeni prepis listine iz nadškofijskega arhiva v Gorici (NŠAM, Zapuščine škofov, Slomšek, Anton Martin, XXIX-30, 3. 12. 1754, prepis 3. 11. 1785) je v zapuščini škofa Slomška našel Kovačič, vendar ga je povzel napačno, in sicer da Štefan imenuje Leopolda svojega prvorojenca (Kovačič 1934, 12), kar je za njim povzel tudi Goričar, ki dokumenta sam ni videl (Goričar 1938, 15). Sin je imel v resnici dvojno ime Primož Leopold; ker pa je ime Primus na začetku prepisa listine zapisano z malo začetnico (v nadaljevanju je velika!), je Kovačič formulacijo »Filius meus primus Leopoldus Slombschegg« razumel kot »moj prvorojenec Leopold Slomšek«. O duhovniku Leopoldu Slomšku nista ne Kovačič ne Goričar našla nobenih drugih podatkov, pač pa o Primožu Slomšku, ki je v šestdesetih letih 18. stoletja služboval kot kaplan in ga je imel Kovačič za Leopoldovega mlajšega brata (Kovačič 1934,



Slika 4: Zadnja stran prepisa listine Štefana Slomška o podelitvi miznega naslova sinu Primo-
 žu Leopoldu iz leta 1754 (NŠAM, Zapuščine škofov, Slomšek, Anton Martin, XXIX-30,
 3. 12. 1754, prepis 3. 11. 1785).

13; Goričar 1938, 15). Goričar je v zvezi s Primožem zapisal, da morda ni bil sin Štefana, ampak kakšnega drugega Slomška (Goričar 1938, 15), o Leopoldu pa glede na njegovo prvorojenstvo, da ni mogel biti sin Štefana Slomška starejšega, ampak prvorojenec Štefana mlajšega (16–17). Ob ugotovitvi, da sta Leopold in Primož ista oseba, in sicer Primož Leopold, sin edinega Štefana Slomška s Sloma, odpade dilema, kdo naj bi bil drugi Štefanov sin duhovnik – Leopold ali Primož.

Primoža Leopolda vsi drugi viri označujejo samo kot Primoža, danes pa je o njem znanega občutno več kakor v Kovačičevem in Goričarjevem času. V virih se prvič pojavi leta 1752 kot dijak predzadnjega, petega razreda ljubljanske jezuitske gimnazije, imenovanega poetika (*Schlamfcheq Primus*). V kongregacijski knjigi Marije Vnebovzete, kjer ta podatek najdemo, je tudi pripis, da je pozneje postal duhovnik (*Sacerd.*) (ARS, SI AS 1073, II/51r, pag. 703). Goričar, ki tega vira ni poznal, je tako pravilno sklepal, da Primož Slomšek leta 1765 kot kaplan ni mogel biti posebno star (Goričar 1938, 15). Ko je leta 1760 kaplanoval v Kotljah na Koroškem, je imel po vizitacijskem zapisniku savinjskega arhidiakonata 30 let, od njegovega mašniškega posvečenja je minilo šest let, v Kotljah pa je bil šele tri mesece (Ožinger 1991, 605). Primoževo rojstvo gre torej postavljati v leto 1730. Šest let duhovništva je verjetno prepisovalska napaka, saj je bil v duhovnika posvečen šele dobra tri leta prej, 9. aprila 1757 v Gorici, kjer je prejel tudi vsa druga kleriška posvečenja: nižje redove s tonzuro 22. decembra 1753, subdiakonat 22. februarja 1755 in diakonat 20. decembra 1755 (Volčjak 2010, 166, 167, 168 in 169). V ordinacijskem zapisniku je označen kot Ponikovljan (*Schlambsek Primus, Poniculensis*), mizni naslov pa je izrecno omenjen ob posvetitvi v subdiakona (*cum titulo mensae*), torej dva meseca in pol zatem, ko je oče o tem izdal jamstveno listino (Volčjak 2010, 167). Posvečenje v Gorici je bilo za duhovnika iz župnije Ponikva v tem času običajno, saj je Ponikva v obdobju po ukinitvi Oglejskega patriarhata (1751) dobra tri desetletja spadala v novoustanovljeno Goriško nadškofijo. O nadaljnji življenjski poti duhovnika Primoža Leopolda Slomška še vedno vemo malo. Leta 1760 je prišel v Kotlje (Ožinger 1991, 605), nato pa je po Kovačiču, ki se je opiral na I. Orožna in M. Slekovca, v letih 1763 in 1764 izpričan kot kaplan v Kostrivnici (I. Orožen 1889, 234) in od marca 1764 do decembra 1765 pri Sv. Vidu (PAM, SI PAM/1537 Slekovec Matej, Kartoteke: duhovniki 18. stoletje, karton št. 2931). Slednji ne more biti Šentvid pri Grobelnem, ker takrat tam še ni bilo župnije (Kovačič 1934, 13; Goričar 1938, 15). V pošteev pride najprej Sv. Vid na Planini (Planina pri Sevnici), vendar v tamkajšnjih matičnih knjigah podpisa Blaža Slomška ni (NŠAM, Matične knjige, Sv. Vid na Planini, M 1730–1771, s. p.; P 1730–1802, pag. 156–161).¹¹ Leta 1785, ko je bil izdan prepis listine o njegovem miznem naslovu, je ta škofov stari stric precej verjetno še živel in nemara uveljavljal pravice iz tega naslova, če je ostal brez dohodkov. Vsekakor pa se ni za stalno vrnil na Slom, ker njegove smrti v najstarejši ohranjeni ponikovski mrliški matici, ki se začena po požaru župnišča leta 1782, ni (NŠAM, Matične knjige, Ponikva, mrliška matična knjiga 1782–1821). Kdaj in kje je umrl, ostaja odprto. Prvi šematizem duhovnikov

¹¹ Krstna matica iz tega časa ni ohranjena, v mrliški je podpisan le župnik Blaž Uršič, kaplan pa brez imena, medtem ko je iz poročne razvidno, da je na Planini tedaj kaplanoval Matija Bernard.

lavantinske škofije iz leta 1795, ko bi bil star okoli 65 let, ga ne pozna – kakor tudi nobenega drugega Slomška.¹²

Na kratko se kaže ustaviti pri sami listini, ki jo poznamo samo v prepisu goriškega generalnega vikarja Matije Godine z dne 3. novembra 1785. Napisana je v latinščini v prvi osebi, datirana v dvoru Slom (*in Slombhoff*), Štefan Slomšek pa jo je pečatil z osebnim pečatom, namesto katerega je na prepisu le okrajšava L. S. (*locus sigilli*). Posebno pozornost pritegne podpis izstavitelja listine *Stephanus Slombhoff*, čeprav Štefan sina obakrat imenuje Slomšek (*Slombschegg*). Gospodar Sloma se je tako – z rabo plemiško zvenečega priimka – hotel tudi na simbolni ravni povzdigniti nad navadne podložnike. Za sinovo stanu primerno vzdrževanje je, če bi bilo potrebno, jamčil s svojo posestjo, ki jo je cenil na 1600 goldinarjev. Kako je prepis listine prišel v zapuščino škofa Slomška, ne vemo – morda iz zapuščine njegovega 70 let starejšega sorodnika Primoža Leopolda ali pa iz hišnega arhiva na Slomu.¹³

O Primožu Leopoldu je treba povedati še nekaj. Glede na čas rojstva, ki ga postavljamo v leto 1730, je bil lahko samo polbrat – in ne pravi brat okoli leta 1707 rojenega Blaža. Njun skupni oče Štefan se je namreč poročil z Blaževo materjo Heleno Jošt že leta 1700 (NŠAM, Matične knjige, Vojnik, P 1684–1784, s. p., 17. 2. 1700; prim. Goričar 1938, 10), ta pa je ob poroki verjetno imela vsaj 26 let (Goričar 1938, 13). Kdo je bila Štefanova druga žena, zaradi uničenih ponikovskih matičnih knjig ne vemo; znano ni niti njeno ime.

Listina oziroma jamstveno pismo s konca leta 1754 je zadnje pričevanje o škofovem pradedu Štefanu Slomšku kot živem. V besedilu o sebi med drugim pove, da je od starosti oslabel. Umrl je kmalu zatem, pred 27. junijem 1756, ko je njegov sin Martin ob poroki v Škalah označen kot sin pokojnega Štefana Slomška (NŠAM, Matične knjige, Škale, P 1721–1773, s. p., 27. 6. 1756; prim. Goričar 1938, 18 in 22).

Na Slomu je Štefanu kot gospodar sledil sin Matevž (ok. 1714–1794), ki ga je Goričar zmotno imel za njegovega vnuka, sina domnevnega Štefana Slomška mlajšega. Taisti Matevž Slomšek (*Stephani Slomscheg filium ex Slom parochiae Ponculensis*) se je v Šmarju pri Jelšah 3. julija 1752 poročil z Marijo, hčerko pokojnega Janeza Vrečerja in nečakinjo tamkajšnjega župnika Mateja Vrečerja (1702–1758) (NŠAM, Matične knjige, Šmarje pri Jelšah, poročna matična knjiga 1747–1763, pag. 29)¹⁴ – znane osebnosti iz slovenske kulturne in umetnostne zgodovine. Vrečerja poznamo kot naročnika postavitve kalvarijskih kapel, ki vodijo od šmarske župnijske cerkve do bližnje romarske cerkve sv. Roka nad Šmarjem, v svojem času pa je po vsej Štajerski slovel tudi kot matematik in urar. Posebej se je proslavil s sončnimi urami, ki jih je izdelal za astronomski observatorij graške univerze. V

¹² Rokopisni šematizem z naslovom *Consignatio totius cleri Dioecesis Lavantinae secundum ordinem alphabeticum a Die Ima Juli 1795* hrani Nadškofijski arhiv Maribor. Nobenega Slomška tudi ni v prvem tiskanem šematizmu z letnico 1796 (*Schematismus der Bisthum Lavantischen Geistlichkeit 1796*). Za podatke se iskreno zahvaljujem arhivistki mag. Lilijani Urlep.

¹³ Dokument je imel, sodeč po pisavi iz prve polovice 19. stoletja, v rokah neki stotnik Neshorovsky, ki je na njem pustil pripis: *Vidi Neshorovsky Hptman*. Nekdo, morda škof Slomšek, pa je nad letnico 1754 nadpisal 1839 in izračunal, da je odtlej minilo 85 let.

¹⁴ Goričar 1938, 18, pomotoma navaja datum 3. junij.



Slika 5: *Portret župnika Mateja Vrečerja v cerkvi sv. Roka nad Šmarjem pri Jelšah, sredina 18. stoletja (foto: Andrej Furlan).*

oporoki je zapustil veliko sredstev za obnovo cerkva in Kalvarije, a so njegove denarne ustanove sčasoma propadle. Kljub temu se nam je prav zaradi njegovega gospodarnega odnosa do denarja ohranil eden najkvalitetnejših spomenikov celostne baročne umetnine. Poleg tega se je dal Vrečer upodobiti na steni cerkve sv. Roka, kar je bila v tistem času med duhovništvom velika redkost (Kemperl 2016, zlasti 61–62).

Matej Vrečer je s Slomškovi rododrom ostajal povezan vse do smrti. V oporoki (1757) je izdatno poskrbel za nečakinjo Marijo Slomšek in njeno sestro Marjeto. Mariji Slomškovi je zapustil 300 goldinarjev gotovine ob pogoju, da jih porabi 100 in ostale naloži za svoje otroke; če pa bo ostala brez potomcev, naj ta denar pripade sestri Marjeti. Poleg tega ji je volil še kravo, šestino orodja in hišne opreme, nekaj vinskih posod ter žita (Kemperl 2016, 18). Ne nazadnje je kodicil – dopolnilo k oporoki – napisal duhovnik Primož Slomšek (17), v katerem prepoznamo mladega Primoža Leopolda in za katerega ravno v tem času nimamo podatkov, da bi imel kakšno duhovniško službo. Po vsem sodeč se je zadrževal blizu Šmarja in Sloma ali prav tam.

Matevž Slomšek v zakonu z Marijo Vrečer, kot vse kaže, ni imel otrok, vsekakor pa ne moškega potomca, ki bi lahko prevzel posest. Tako je poklical k sebi mladega nečaka Valentina (1756–1822), ta pa svojega mlajšega brata – škofovega očeta Marka Slomška (1761–1821) (Goričar 1938, 32–35). Brata sta se rodila drugje – v župniji Škale v Šaleški dolini, kamor se je preselil njun oče, škofov ded Gašper (ok. 1718–1779) (Goričar 1938, 20–22; 25–32).

Iz zgornjega izhaja, da predniki Antona Martina Slomška na Slomu niso živeli in gospodarili neprekinjeno, kar je ugotovil in temeljito raziskal že Goričar. Ded Gašper Slomšek je kot eden mlajših sinov Štefana Slomška – škof je pravilno izpričal, da je ta imel več sinov – odšel od doma. Šele pol stoletja pozneje sta se iz Družmirja pri Šoštanju, kjer je Gašperjeva družina živela nazadnje, vrnila na Slom njegova odrasla sinova, škofova stric in oče. Tudi rod Gašperjeve žene in škofove babice Ane Apat (1726–1801) iz Družmirja, ki je umrla dober mesec po vnukovem rojstvu (Goričar 1938, 25–31), je dal duhovnika – in tega je škof Slomšek zagotovo poznal. Gre za Jurija Apata (1758–1826), v trgu Velenje rojenega sina Aninega brata Andreja Apata (1724–1806),¹⁵ najprej velenjskega tržana in krčmarja (NŠAL, NŠAL 100, fasc. 118/7, župnija Škale, s. d. (1754), s. p.), nazadnje pa lastnika dvorca Limbar nad Pesjem (SI ZAC/1031, Gospodstvo Velenje, knj. 1230, zemljiška knjiga gospodstva Velenje in posesti Limbar, fol. 166; knj. 1233, zemljiška knjiga za dominikaliste, fol. 181). Da je Andrejev sin Jurij postal duhovnik, razkriva zemljiška knjiga velenjskega gospodstva – vpis prenosa lastništva oštata v Velenju z očeta na sina leta 1789 (SI ZAC/1031, Gospodstvo Velenje, knj. 1230, zemljiška knjiga gospodstva Velenje in posesti Limbar, fol. 13). Jurij Apat je mašniško posvečenje prejel 26. decembra 1782 v Ljubljani, saj je njegova rodna župnija Škale tedaj še spadala v ljubljansko škofijo (Volčjak 2016, 103). Po preu-

¹⁵ Slomškova babica Ana Apat, hči Jakoba in Ane, je bila rojena 23. junija 1726, njen brat Andrej pa 20. novembra 1724 (NŠAM, Župnija Šoštanj, Matične knjige, R 1719–1742, s. p.). Andrej je umrl 1. novembra 1806 v svojem dvorcu Limbar nad Pesjem (NŠAM, Župnija Škale, Matične knjige, M 1790–1829, pag. 50).

reditvi škofijskih meja pa je kot duhovnik lavantinske škofije vseskozi služboval na slovenskem Štajerskem, najdlje v Dravski dolini: najprej kot kaplan v Vuzenici (1796–1808), kjer je bil Slomšek pozneje nadžupnik (1838–1848), in nato kot kurat v sosednjem Vuhredu (1808–1817) (SI PAM/1537, Kartoteke: duhovniki 18. stoletje, karton št. 63; NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, pag. 1, 5, 23, 32, 89, 111 in 132; Mravljak 1928, 51 in 85). Jurija Apata srečujemo po različnih slovenskoštajerskih župnijah, dokler ni leta 1818, star 60 let, končno zasedel mesta župnika v Sv. Štefanu pri Žusmu (NŠAM, Župnija Sv. Štefan pri Žusmu, Matične knjige, R 1813–1831, fol. 9–43), kjer je 16. marca 1826 tudi umrl, star 68 let (NŠAM, Župnija Sv. Štefan pri Žusmu, Matične knjige, M 1789–1831, fol. 75). Slomšek se je pri tem svojem mrzlem stricu, očetovem bratrancu, ko je bil ta župnik v Sv. Štefanu, gotovo kdaj ustavil, ko je kot bogoslovec obiskoval svojega dobrotnika Jakoba Prašnikarja – župnika v sosednjem Olimju. In Jurij Apat je bil nedvomno povabljen na Slomškovo novo mašo v olimski župnijski cerkvi 26. septembra 1824 (Kovačič 1934, 41). O Juriju kot človeku ne vemo prav veliko, vseeno pa več kakor o duhovnikih Slomških iz 18. stoletja. Po karakteristiki z začetka 19. stoletja je bil srednje nadarjen, pri ljudeh priljubljen, poučen (a se je premalo pripravljaj), ne neprijeten sogovornik, trgovec (*mercator*); o njem nasploh ni bilo slišati nič slabega (NŠAM, Škofijska pisarna, F 61, Vizitacije, fasc. 7, Conscriptum in visitatione canonica 1804, s. p.).¹⁶

Jurijev ded in škofov praded Jakob Apat (ok. 1683–1768), ki je bil hkrati šoštanjski tržan in naseljenec na kmetiji v Družmirju, podložni gospodstvu Velenje, je izpričan kot dobrotnik domače župnije. V ustanovnem pismu za mesto drugega kaplana 14. maja 1768 beremo, da je novi kaplanski ustanovi (z oporoko) daroval nič manj kot 1000 goldinarjev, za kar je moral kaplan dvakrat na mesec darovati mašo zanj, v adventu pa vsi trije šoštanjski duhovniki enkrat maševati za pokojne (sorodnike) (I. Orožen 1884, 472).¹⁷

Kot zanimivost – čeprav ni neposredno povezana z odnosi Slomških prednikov s Cerkvijo in duhovniki – moramo nujno omeniti, da je imel škof Slomšek, ki je pred nastopom škofovske službe kratek čas služboval kot celjski opat (1846), med svojimi predniki kar nekaj (generacij) opatov, naj je za to vedel ali ne. Priimek Apat, ki ga je pred poroko nosila njegova babica Ana Slomšek, namreč pomeni opata – kot je dokumentirano že v slovenski protestantski književnosti od leta 1557 dalje (Ahačič et al. 2011, 38; 2021, 97), v času intenzivnega nastajanja slovenskih priimkov. V Aninem rodnem Družmirju srečamo prvega Apata, in sicer Pavla (*Paul Appott*), leta 1575 v urbarju gospostva Šoštanj (StLA, Laa. A. Antiquum, Gruppe II, Stockurbare, K 75, Sch. 68/157, Urbar Schönstein und Katzenstein 1575, fol. 4r), medtem ko v urbarju iz leta 1498 tega in številnih drugih priimkov še ni (StLA, Laa. A. Antiquum, Gruppe II, Stockurbare, K 74, Sch. 67/156, Urbar Schönstein 1498). Tako kot pri priimkih Kaplan, Prošt, Škof ali Papež gre pri Apatu za tip priimka, ki je nastal prek vzdevka iz občnega poimenovanja v cerkveni hierarhični lestvici, in

¹⁶ Za napotilo na vir se iskreno zahvaljujem mag. Lilijani Urlep iz Nadškofijskega arhiva Maribor.

¹⁷ Jakoba Apata so pokopali 1. februarja 1768 in je po šoštanjski mrliški matici dočakal 85 let (NŠAM, Župnija Šoštanj, Matične knjige, M 1758–1770, s. p.).

sicer po taki ali drugačni povezavi z nosilci, na primer šaljivi ali tudi povsem naključni (Keber 2021, 41). Takšna vez bi bilo lahko podložništvo kakšnemu samostanu ali pa povezanost s Cerkvijo in duhovniki nasploh – kakršno srečamo, denimo, pri škofovih v Šaleški dolini živečih starih starših pozneje, v 18. stoletju.

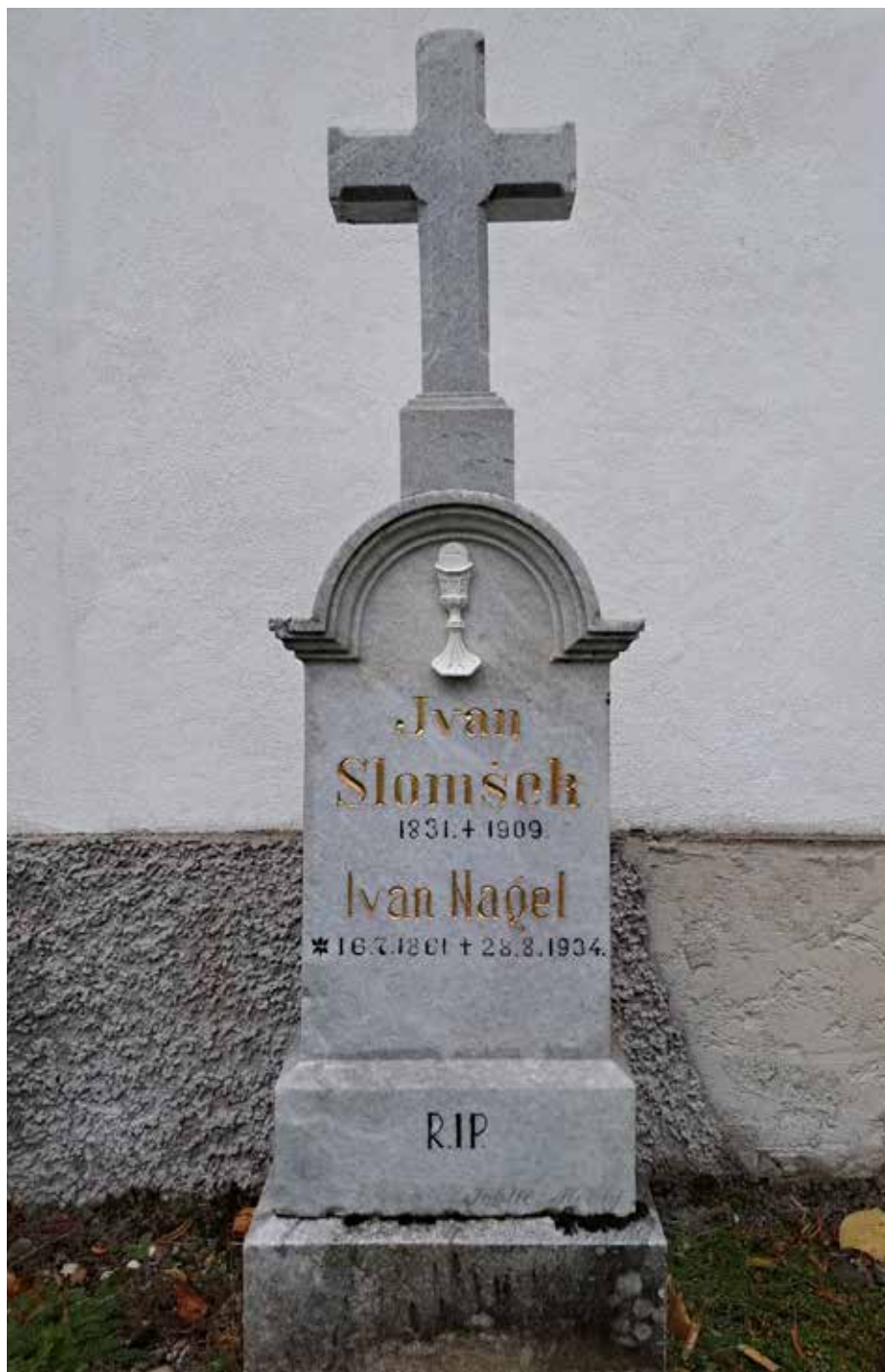
Škofova stara starša Gašper Slomšek in Ana, rojena Apat, sta v Šaleški dolini najprej – pred preselitvijo v Družmirje – več kot dvajset let živela v dvorcu Limbar v župniji Škale, in sicer kot podložnika gospostva Velenje. Tu so se jima rodili tudi vsi otroci. Kot navaja Goričar, sta bila zakonca »zgodna in spoštovana roditelja«, kar naj bi dokazovalo dejstvo, da so bili njunim otrokom pri krstu šestkrat botri škalski duhovniki, enkrat sorodnica domačega župnika in enkrat hči velenjskega gosposčinskega upravitelja (Goričar 1938, 25–26). Škofovemu očetu Marku sta šla denimo 27. marca 1761 za botra duhovni pomočnik Gašper Kovačič in župnikova mlada sorodnica Jožefa Kraškovič (NŠAM, Matične knjige, Škale, R 1721–1761, pag. 339).¹⁸

Tako kot Slomški na Slomu so bili torej tudi škofovi predniki in sorodniki v Šaleški dolini v tesnih vezeh s Cerkvijo. Slomškov najstarejši stric Pongrac (1751–1818) je imel vnuka duhovnika, in sicer Janeza Slomška (1831–1909), škofovega mrzlega nečaka (Goričar 1938, 20, 30–31). Janez se je rodil v Družmirju škofovemu bratrancu Simonu Slomšku (1792–1849) in njegovi ženi Mariji Finžgar 15. junija 1831 (Župnijski arhiv Šoštanj, Matične knjige, R 1811–1837, fol. 174). Duhovnik je postal pri 27 letih, 1. avgusta 1858, in bil posvečen v Št. Andražu na Koroškem, kjer mu je mašniško posvečenje podelil njegov krajevni škof in mrzli stric Anton Martin Slomšek. Zadnji duhovnik Slomšek je kaplanoval po različnih slovenskoštajerskih župnijah, med drugim v Olimju, tam, kjer je imel škof Slomšek novo mašo (Kovačič 1934, 41). Šele leta 1874, star 43 let, je postal župnik v Zabukovju pri Sevnici, kjer je leta 1893 tudi stopil v pokoj (NŠAM, Službeni listi duhovnikov, šk. 5, Slomšek, Janez). Jesen življenja je preživel na Koroškem, zadnjih enajst let kot upokojenec in beneficiat v Kortah v župniji Obirsko. Tam je pri 78 zaradi starosti umrl 18. julija 1909 in v tem gorskem kraju našel tudi zadnje počivališče (ADG, PA Ebriach/Obirsko, Sterbbuch Tom IV – Kopie 1870–1939, fol. 103).¹⁹ Živel je po vsem sodeč odmaknjeno – in prejkone je na njem vzbujal pozornost predvsem ali zgolj priimek Slomšek. Celovski *Mir* mu je ob smrti namenil samo te skromne vrstice: »Beneficiat Slomšek †. Umrl je v nedeljo, dne 18. t. m., ob 1/2 9. uri zvečer jubilar in vpokojeni župnik, č. g. Janez Slomšek, beneficiat v Kortah. Rajni gospod je bil stričnik nepozabnega lavantinskega knezoškofa A. M. Slomšeka. Pogreb se je vršil v sredo ob 9. uri dopoldne v Kortah. N. p. v m.!« (*Mir* 28, št. 33, 24. 7. 1909, str. 190)²⁰

¹⁸ O Kovačiču in župniku dr. Janezu Juriju Kraškoviču I. Orožen 1884, 92; 96.

¹⁹ F. Kovačič, ki je Goričarju priskrbel podatke o Janezu Slomšku iz mariborskega škofijskega arhiva, je kot kraj smrti navedel Korito na Koroškem – lahko pa se je spodrsrljaj pripetil Goričarju (Goričar 1938, 31).

²⁰ Že po zaključenem recenzentskem postopku me je mag. Lilijana Urlep opozorila, da je iz Slomškovega rodu v Šaleški dolini izšel še en duhovnik. Med recenziranjem mojega članka za revijo *Kronika* je postala pozorna na priimek Kvartič, ki ga je prevzel škofov stric Jurij Slomšek (1748–1805), potem ko se je leta 1775 priženil v Staro vas pri Velenju. Ker je že prej sestavila rodovnik današnjih Kvartičev, jih je zdaj lahko povezala s Slomški in prišla do spoznanja, da je bil Jurijev potomec tudi zgodaj preminuli duhovnik Janko Kvartič (1957–2003), doma iz župnije Velenje – Sv. Barbara.



Slika 6: Nagrobnik duhovnika Janeza Slomška (1831–1909) v Kortah na avstrijskem Koroškem (foto: Ludvik Karničar).

Če povzamemo ugotovitve o vezeh in odnosih Slomškovich prednikov in sorodnikov s Cerkvijo, je šlo za resnično raznolik nabor relacij. Škof Anton Martin je odraščal kot podložnik ljubljanskega knezoškofa in je svojo zemeljsko pot sklenil kot lavantinski knezoškof. Njegov rod na Slomu pri Ponikvi in še prej v sosednji vasi Brezje je stoletja, vse do zemljiške odveze leta 1848, živel na kmečkih posestih, podložnih škofijskemu gospodstvu Gornji Grad. Praded Štefan Novak-Slomšek naj bi zgradil sedanjo podružnično cerkev sv. Ožbolta v Unišah pri Slomu. Dva škofova stara strica, polbrata s Sloma, Blaž in Primož Leopold Slomšek, sta postala duhovnika. Tretji stari stric Matevž – gospodar Sloma – je vzel za ženo nečakinjo Matevža Vrečerja, znanega župnika v Šmarju pri Jelšah. Z domačo duhovščino je bila v tesnih vezeh tudi družina škofovega deda Gašperja Slomška, ki je živela v Šaleški dolini v župnijah Škale in Šoštanj. Pomenljivo je, da sta šla škofovemu očetu Marku v Škalah za krstna botra tamkajšnji duhovni pomočnik in župnikova sorodnica. Škofova babica, rojena v župniji Šoštanj, se je pred poroko pisala Apat, kar pomeni ‚opac‘ – in službo opata je v Celju kratek čas pred nastopom škofovske službe opravljal tudi Slomšek. Iz Slomškovega šaleškega sorodstva sta postala duhovnika Jurij Apat, nečak škofove babice in bratranec njegovega očeta Marka, ter Markov mrzli nečak Janez Slomšek, ki mu je škof Slomšek sam podelil mašniško posvečenje. Slomškov rod je torej dal skupno štiri duhovnike – poleg škofa dva od njega precej starejša in enega generacijo mlajšega. Nihče od teh treh (kakor tudi ne sorodnik Jurij Apat) ni sicer niti približno dosegal pomena blaženega Antona Martina, a s tem nikakor ni rečeno, da niso razvili vrlin kot osebnosti in kot duhovniki.²¹

Kratice

²¹ Naj mi cenjeni bralci teh vrstic ne zamerijo naslednje digresije, ki jo bodo nekateri gotovo imeli za neprilичno. Ko sem snoval prispevek o povezanosti Slomškovega rodu s Cerkvijo in duhovništvom, se mi je večkrat utrnila misel, da sem na poseben način s škofom povezan tudi sam. 24. septembra pred natanko štirimi desetletji sem kot petnajstletni dijak prestopil vrata mariborskega škofijskega ordinariata na Slomškovem trgu – prav na 120. obletnico škofove smrti. Poiskal sem generalnega vikarja, poznejšega pomožnega škofa dr. Jožefa Smeja, h kateremu me je napotil domači župnik po pisno dovoljenje za vpogled v župnijsko kroniko. Med drugim me je zanimalo, kakšne zapise bom v njej našel o svojem prapradedu in pradedu, ki sta v župniji Dol pri Hrastniku (nekoč Sv. Jakob v Dolu) zdržema skoraj sto let opravljala službo organista, prapraded pa sprva tudi učitelja (šolmoštra), dokler je bila šola še cerkvena domena (J. Orožen 1958, 677; 699). Šele pred kakšnim letom sem uzavestil, da se je moj prapraded Blaž Dragar (1828–1898) le dobra dva tedna pred Slomškovo smrtjo osebno srečal s svojim knezoškofom, ki je zadnjo vizitacijo, preden je dokončno obnemogel in zatisnil oči, opravil v dekaniji Laško. Med vizitiranjem dolske župnije 6. septembra 1862 je bil posebej zadovoljen z dobrim uspehom tamkajšnje zasebne šole (NŠAM 3005, XXIV-B – Kanonične vizitacije, Dekanija Laško, pag. 2–3). Še več, Karol Hribovšek (1846–1916) (*Slovenski gospodar*, 18. 5. 1916, 1–2), mariborski stolni prošt in po vsej verjetnosti Slomškov birmanec, je bil sorodnik in sožupljan mojega prapradedu. Tako kot on se je rodil v župniji Sv. Jurij ob Taboru v Savinjski dolini, in sicer kot sin njegovega mrzlega bratranca in bi se v resnici prav tako moral pisati Dragar (Golec 2022a, 21). In končno, moji predniki niso bili povezani samo s škofom Antonom Martinom, čeravno z njim le bežno, ampak je eden, prednik po očetovi strani, že veliko pred njegovim rojstvom prihajal v stik s Slomškovichimi predniki na Slomu. Pred desetletjem sem v Nadškofijskem arhivu Ljubljana povsem po naključju istega dne in v istem arhivskem fondu naletel na Matijo Novaka, Slomškovega najstarejšega znanega prednika na Slomu, in na svojega sedemkrat-pradedu Janeza Matijo Šivica (ok. 1700–1776), upravitelja gospostva Gornji Grad (Golec 2020, 194–196) – ta podatek mi dotlej ni bil znan –, škofijske posesti, katere podložniki so bili Slomški s Sloma. Šivic je med službovanjem v Gornjem Gradu, sedežu obsežnega gospostva in lasti ljubljanske škofije, seveda srečeval škofove prednike. Ni dvoma, da je vsaj enkrat, če ne večkrat sam obiskal Slom, sedež enega od uradov gornjegrajskega gospostva.

- ADG** – Archiv der Diözese Gurk, Klagenfurt.
ARS – Arhiv Republike Slovenije.
Laa. A. – Landschaftliches Archiv.
M – mrliška matična knjiga.
NAZ – Nadbiskupijski arhiv Zagreb.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.
P – poročna matična knjiga.
PA – Pfarrarchiv.
PAM – Pokrajinski arhiv Maribor.
R – rojstna/krstna matična knjiga.
StLA – Steiermärkisches Landesarchiv, Graz.
ZAC – Zgodovinski arhiv Celje.

Reference

Arhivski viri

Archiv der Diözese Gurk, Klagenfurt, PA Ebriach/Obirsko: Sterbbuch Tom IV – Kopie 1870–1939.

Arhiv Republike Slovenije, SI AS 1073, Zbirka rokopisov: II/51r.

–, SI AS 1110, Jožefinski kataster za Štajersko: fasc. 270.

Nadbiskupijski arhiv Zagreb, Protocola Varia – Zapisnici različni: knj. Protokoli Br. 9a.

Nadškofijski arhiv Ljubljana, NŠAL 20, Gornji Grad Avstrija: šk. 85.

–, NŠAL 23, Gornji Grad Maribor: šk. 39, 43, 48, 50, 88.

–, NŠAL 100, Kapiteljski arhiv Ljubljana: fasc. 118.

–, **NŠAL 101, Zbirka listin**: št. 931.

Nadškofijski arhiv Maribor, Dekanijski šematizmi: šk. 1

–, Matične knjige: Braslovče, Ponikva, Sv. Vid na Planini, Šentjur pri Celju, Škale, Šmarje pri Jeļšah, Vojnik, Sv. Štefan pri Žusmu, Zibika.

–, Službeni listi duhovnikov: šk. 5.

–, NŠAM 3005, Zapuščine škofov, Slomšek, Anton Martin: VIII, XXIV-B, XXXVI-B-1.

–, Škofijska pisarna: F 61, 62.

Pokrajinski arhiv Maribor, SI PAM/1537, Slekovec Matej: Kartoteke: duhovniki 18. stoletje.

Steiermärkisches Landesarchiv, Graz, Laa. A.: Antiquum, Gruppe II, Stockurbare, K 74–75.

Zgodovinski arhiv Celje, SI ZAC/1031, Zbirka zemljiških knjig: knj. 1230 in 1233.

Časopisna vira

Mir. 24. 7. 1909 (let. 28, št. 33).

Slovenski gospodar. 18. 5. 1916 (let. 50, št. 20).

Druge reference

Ahačič, Kozma, Andreja Legan Ravninar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak. 2011. *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Ahačič, Kozma, Metod Čepar, Alenka Jelovšek, Andreja Legan Ravninar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak. 2021. *Slovar slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*. Zv. 1. A–D. Ljubljana: ZRC SAZU.

Blaznik, Pavle. 1988. *Slovenska Štajerska in jugoslovanski del Koroške do leta 1500*. Zv. 2. N–Ž. Historična topografija Slovenije 2. Maribor: Obzorja.

Golec, Boris. 2020. *Slovenska posebnost dvorec Podšentjur v Podkumu: Od nenavadnega nastanka do desetih rodov rodbine Čop*. Thesaurus memoriae: Dissertationes 14. Ljubljana: ZRC SAZU.

– – –. 2022a. Hudičev prapravnuk svetniški škof: Prvi prednik škofa Slomška na Slomu. *SLO: časi, kraji, ljudje: Slovenski zgodovinski magazin*, št. 33:20–25.

– – –. 2022b. Hudič kupi Slom in postane Slomšek: Razkriti prvi prednik škofa Slomška na Slomu pri Ponikvi. *Kronika* 70, št. 1:77–90.

Goričar, Maks. 1938. *Slomšekov rodovnik*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Keber, Janez. 2021. *Leksikon priimkov*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

- Kemperl, Metoda.** 2016. *Matej Vrečer: duhovnik, matematik, urar*. Šmarje pri Jelšah: Knjižnica, Muzej baroka.
- Kovačič, Fran.** 1934. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- . 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.
- Mravljak, Josip.** 1928. *Nadžupnija in dekanija Vuzenica*. Maribor: samozaložba.
- Ocvirk, Maja, ur.** 2015. *Župnija Kalobje*. Kalobje: Župnija.
- Orožen, Ignaz.** 1880. *Das Bisthum und die Diözese Lavant*. Zv. 4. *Das Dekanat Fraßblau*. Cilli: Johann Rakusch.
- . 1884. *Das Bisthum und die Diözese Lavant*. Zv. 5. *Das Dekanat Schallthal*. Graz: Selbstverlag.
- . 1889. *Das Bisthum und die Diözese Lavant*. Zv. 7. *Das Dekanat Rohitsch*. Marburg: Selbstverlag.
- Orožen, Janko.** 1958. *Zgodovina Trbovelj, Hrastnika in Dola*. Zv. 1. *Od početka do 1918*. Trbovlje: Občinski ljudski odbor.
- Ožinger, Anton.** 1991. *Vizitacijski zapisniki savinjskega arhidiakonata goriške nadškofije 1751–1773*. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije; Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Pirchegger, Hans.** 1962. *Die Untersteiermark in der Geschichte ihrer Herrschaften und Gülden, Städte und Märkte*. Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 10. München: R. Oldenbourg.
- Rezar, Cvetka.** 2020. Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo. *Bogoslavni vestnik* 80, št. 3:537–549. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/rezar>
- Schematismus der Bisthum Lavantischen Geistlichkeit.** 1796. Klagenfurt: in der Kleinmayerischen Buchdruckerey.
- Volčjak, Jure.** 2010. *Ordinacijska protokola goriške nadškofije 1750–1824*. Zv. 1. 1750–1764. Viri 31. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- . 2013; 2016. *Ordinacijska protokola ljubljanske (nad)škofije 1711–1824*. Zv. 1. 1711–1756. Zv. 2. 1761–1824. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- . 2020. *Ordinacijski zapisniki Oglejskega patriarhata za Slovensko ozemlje v 18. stoletju (1701–1749)*. Viri 43. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 87–102

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

UDK/UDC: 94(497.434)“1941/1942“:929Komljanec J.

DOI: 10.34291/BV2023/01/Bobic

© 2023 Bobič, CC BY 4.0

Pavlina Bobič

Janko Komljanec: obrazi okupacije in eliminacije 1941–1942

Janko Komljanec: Faces of Occupation and Elimination 1941–1942

Povzetek: Druga svetovna vojna in okupacija slovenskega ozemlja sta – v njenih ambicijah po popolnem prevzemu oblasti – odprli pot eliminacijskim načrtom Komunistične partije. Politično podtalje je bilo sestavljeno iz pobud različnih gibanj in posameznikov, vse skupaj pa se je kresalo ob vprašanju smisla in oblike odpora. Janko Komljanec je bil med prvimi politično izoblikovanimi podeželskimi duhovniki na Dolenjskem, ki ga je Komunistična partija določila za »narodnega izdajalca« – torej za osebo, ki jo je bilo potrebno kar najučinkoviteje odstraniti oz. eliminirati še pred izbruhom državljanske vojne v Ljubljanski pokrajini. Proces izničenja je obenem prikaz mehanizma izvorno lokalnega nasilja in njegovih protagonistov, ter oris miljeja, ki je (revolucionarno) nasilje sploh omogočil.

Ključne besede: Druga svetovna vojna, italijanska okupacija, Novo mesto, Janko Komljanec, revolucija

Abstract: The Second World War opened up the paths to the eliminationist plans of the Communist Party in its ambitions to take over power. The political underground consisted of a number of movements and individuals, all of whom collided on the question of the meaning and the form of resistance. Janko Komljanec was among the first politically staunchly aware priests in Lower Carniola designated by the Communist Party as a “national traitor” and thus someone who had to be effectively removed or eliminated before the actual outbreak of the civil war in the Ljubljana province. The process of annihilation simultaneously shows the mechanism of the originally local violence and its protagonists as well as an outline of the milieu that enabled (revolutionary) violence.

Keywords: Second World War, Italian occupation, Novo mesto, Janko Komljanec, revolution

1. Aprilski zlom in problem Janka Komljanca¹

»6. IV. 1941. Cvetna nedelja. Ob spovednici danes ni navala moških, ker jih ni; odšli so pod orožje. Danes zjutraj je Hitler, vodja Nemčije, dal svojim vojakom po radiu naročilo, naj pomendrajó Jugoslavijo in Grčijo. Nemčija ni napovedala vojske Jugoslaviji, kar napadla jo je. Danes so bombardirali nemški zrakoplovci Beograd. Pri tem napadu je bil zadet in ubit naš narodni voditelj dr. Franc Kulovec.² Čudno je to, da je prvi padel kot žrtev ravno voditelj Slovencev in to v Beogradu!! Pa še v težkih razmerah, da mu ni mogoče izkazati splošnega narodnega žalovanja in dostojanstvenega pograba. Slovenci smo postali sirote. Zvonovi pojo svojo mrtvaško pesem.« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 6. 4. 1941)

Zapis zgodovinskega dogodka izpod peresa prečenskega župnika, Janka Komljanca, morda izraža njegovo nezavedno slutnjo prihajajočega vojnega uničenja, in je ironično sovpadel z nedolžnostjo trenutka, ko so po mestih in vaseh »otroci nosili v cerkve k blagoslovu oljke in butare«. Kljub temu so ljudi zaradi skrajnih političnih napetosti v državi in po Evropi, kjer je nacistična Nemčija že drugo leto uspešno prodirala z izjemno vojaško močjo, navdajali precej močnejši občutki in vtisi kot »prejšnja leta normalnega, mirnega življenja« (SD, 7. 4. 1941). Vojna je udarila ljudi na ‚lepo nedeljo‘, prežeto s simboliko krščanskega miru.

Če je naslednje jutro *Slovenski dom* cvetno nedeljo 1941 označil kot »rešitev od negotovosti«, ki naj bi ljudem »jasno začrtala smer bodočega življenja in delovanja« (SD, 7. 4. 1941), je Komljanec stvarno zabeležil: »Sirene tulijo.« Edina jasna smer je bila smer brez vrnitve in neznosno čakanje na prihod nove, še hujše vojne od zadnje. Med prebivalci in številnimi vojaki, ki so bili nameščeni v mestu ob Krki, je vladalo veliko vznemirjenje in v pričakovanju zračnih napadov so vsi iskali varna zavetja ali pa utrjevali zaklonišča. Varnostno službo v mestu je prevzela občina Novo mesto, poklicala na pomoč vse sposobne moške in jih organizirala za varovanje obeh mostov in drugih vojaških objektov. Civilno varnostno službo so v vse bolj kaotičnih razmerah ob umikanju jugoslovanskega vojaštva vzpostavili s pomočjo Fantovskih odsekov, Sokola, športnega kluba Elan in rezervnih oficirjev (Arhiv Študijskega centra za narodno spravo, SCNR/Prič/01/2015, Spomini, Zapuščina Franca Pelka). Za komandanta varnostne službe je bil postavljen rezervni oficir Fran Žukovec, za njegovega namestnika pa advokat dr. Davorin Gros. V naslednjih dneh so se večkrat oglasile sirene, dokler se ni nemškemu kopenskemu napadu na Jugoslavijo 11. aprila pridružila še Italija, ki je prodirala v smeri Dalmacije, Like in Ljubljane. Jugoslovanska vojska je ob tem povsem razpadla.

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0380: »Kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju,“ ki ga sofinancira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Dr. Franc Kulovec, rojen leta 1884 v Dolenjih Sušicah pri Dolenjskih Toplicah – med svojimi obiski Dolenjske tudi reden gost prečenskega župnika Komljanca –, je bil ves čas jugoslovanske države najožji sodelavec dr. Antona Korošca; po njegovi smrti in viharju v vrhu katoliških narodnjakov je bil izbran kot »novi voditelj slovenskega naroda« (*Domoljub*, 9. 4. 1941; Ivešič 2013: 83–118; Rahten 2022: 561–563).

Med razsulom vojske in države, ki je razprostrta ležala pred nacističnimi in fašističnimi zavojevalci, so vzniknile ideje o svobodi: toliko močnejše, kolikor bolj se je politična realnost trgala – potisnjena v surovost vojaške logike in ničevost človeškega življenja. Kako se je torej duhovnik neke skupnosti na Dolenjskem izvil iz konflikta, ki ga je doživljal ob propadu jugoslovanske države, tuji okupaciji in vse bolj otipljivi komunistični sli po revoluciji? V čem je bil prečenski župnik poseben – in to celo tako zelo, da so ga slovenski ‚boljševiki‘ tedanjega časa in prostora v visoki pomladi 1942 določili za svojo žrtev? Sovrašтво, ki ga napaja plejada čustvenih in ideoloških impulzov, teži po popolnem izničenju drugega v njegovi biti. V kakšno okolje je bil torej Janko Komljanec trdno umeščen, od kod je izviral njegova odločnost³ in komu je bila njegova osebna drža tako moteča, da ga je bilo treba dokončno eliminirati – in to veliko prej, preden se je v okupirani Ljubljanski pokrajini razdivjala državljanska vojna? Kdo so bili preganjalci in rablji obenem – ljudje, ki nikakor niso bili brezoblična abstrakcija, pač pa bitja z motivi in voljo do ubijanja?

2. Realnost vojne

Sredi velikega tedna je Komljanec zapisal, da čas ni bil velik le v cerkveni liturgiji, kajti tudi zanj in za njegove ljudi je bil to »trpljenja in žalosti nasičen teden« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 9. 4. 1941). Na veliki petek, 11. aprila 1941, ko so bile novomeške ulice polne vojaštva in prostovoljcev, se je na jutranjem nebu iz ljubljanske smeri v letu preko Prečne prikazalo devet nemških štuk. Sirena se tega dne ni oglasila in ljudje so mirno opazovali nemška letala v zraku, misleč, da so varni in da je vojne po jugoslovanskem zlomu konec. Po glavni cesti se je iz Prečne proti mestu pomikal vojaški tren in eno od letal je nanj odrglo tri bombe. Strojnica iz letala je streljala na vlak. Malo naprej, v Bršljinu, kjer so se še dan prej vojaške trupe »gnetle brez pravega vodstva« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 10. 4. 1941), je letalo spustilo bombo na barako in poškodovalo železniški tir. Prva nemška bomba v Novem mestu je eksplodirala na dvorišču ljudske šole, kamor so vojaki tik pred tem dovažali municijo in kjer je bil tudi štab Dravske divizije (z radiooddajno postajo), toda tu se je oglasila jugoslovanska protiletalska artilerija in začela sovražna letala obstreljevati. Konji in voli, ki so bili namenjeni za vojsko, tisto dopoldne pa so jih lastniki prihajali iskat na Glavni trg, so preplašeni dirjali po ulicah sem in tja (Flajšman 2021, 45). Druga eksplozija je porušila desno sprednjo stran šolske stavbe in ob vžigu streliva povzročila strahovit požar. Prvi bombni napad na Novo mesto je ljudi tako prestrašil, da si nihče ni upal organizirati reševanja, saj so bili vsi izkušenejši gasilci mobilizirani. Gimnazijski ravnatelj Ivan Dolenc je ob tem zapisal, da so bili nekateri meščani tako pretreseni, da so po končanem napadu zaradi otrplih nog »nekaj časa komaj hodili« (Dolenc 1973, 83).

³ Med zadnjim avtoričinim pogovorom s Komljančevo 95-letno nečakinjo Cirilo Urbanč, roj. Vajs, je ta dejala, da ji ob omembi strica najprej pride na misel njegova ‚odločnost‘, ki je ni omajala niti komunistična grožnja s smrtjo. 15. julij 2022. Arhiv avtorice.

Še med besnenjem požara so v Novo mesto prispele prve motorizirane enote nemške vojske, ki so se za »kakšno noč« namestile v gimnazijskem poslopju, vojaki pa so ljudi med svojim kratkim postankom spraševali, ali je do Srbije še daleč (Dolenec 1973, 83).

Toda poleg tega se je dogajalo nekaj, kar je Komljanca spominjalo na prevratno (in zato nadvse nevarno) jesen 1918. Na novomeški železniški postaji sta obtičala dva vlaka, polna različnih živil in vojaškega orožja. »Ljudje so planili po vsem,« je pretresen zapisal. Noč in dan so z vagonov odvažali, kar so si izplenili, »kakor divji risi in volkovi«, in le malo hiš je bilo, od koder ne bi šli pleniti. Zgolj nekaj najrevnejših »si v svoji tenkovestnosti« tega ni drznilo storiti. Dolenjci so vneto plenili tudi naloženo vino in sode na raznih koncih preprosto prevrtali, da je »k sreči curljalo še po tleh«; zraven so se topli in nekaj je bilo tudi ranjenih. Ljudje so bili »podivjani«, »pijani«, vino pa odnašali kar v »sodčkih, putrhih, steklenicah in škafih« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 11. 4. 1941).

Prav tako na veliki petek je italijanska vojska, razočarana nad ‚praznino‘, na katero je – ker je pričakovala jugoslovanskega sovražnika – naletela, dosegla Ljubljano (Juvančič 1962, 63). 11. bersaljerski polk z dvema vodoma motoristov in oddelkom lahkih tankov iz eskadrona San Giusto je ob pol šestih zvečer prispel pred cerkev na Viču v Ljubljani, kjer mu je župan dr. Juro Adlešič v znamenje vdaje izročil mestne ključce. Na ljubljanskem gradu je tako belo zastavo zamenjala italijanska trobojnica, že ob osmih zvečer pa so v Ljubljano prispeli še oddelki divizije Isonzo, katere poveljnik general Federico Romero je prevzel oblast v mestu, dokler je ni naslednji dan predal generalu Benedettu Fiorenzoliu iz divizije Re (Ferenc 2006, 270). Medtem ko je italijanska armada nadaljevala premike proti jugu, je general Vittorio Ambrosio, poveljnik 2. armade, izdal razglas o obvezni oddaji vojaškega orožja in streliva, podreditvi jugoslovanskega orožništva in policije vojaškim poveljstvom Italije, prijavi mobiliziranih jugoslovanskih vojakov, ki so odšli domov, ter zamenjavi dinarjev v lire (v razmerju 100, 30). Še isti dan je Ambrosio izrecno ukazal razpust oz. prepoved ustanavljanja vseh združb in organizacij s političnim in iredentističnim značajem (Ferenc 2006, 271).

V Prečni so morali v naslednjih dneh v skladu z ukazom vse orožje oddati na županstvo, ki je postavilo svojo civilno stražo, da ‚zločinci‘ ne bi ogrožali življenja in imetja ljudi (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 12. 4. 1941). Določena je bila policijska ura in zatemnitev poslopij, gibanje prebivalstva iz kraja v kraj je bilo omejeno, promet z zasebnimi avtomobili in motornimi kolesi pa prepovedan. Posebne preglavice je ljudem povzročalo pomanjkanje novic: časopisi na deželo sploh niso prispeli, Radio Ljubljana pa je prenehal oddajati že 11. aprila po nemškem bombardiranju radiooddajne postaje v Domžalah.⁴ Župnik Komljanec je poročal, da so bile zveze s cerkveno in politično upravo v Ljubljani prekinjene ves teden po nemškem napadu na Jugoslavijo, en dan star Slovenec pa je nato le prinesel novice o italijanski okupaciji (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 15. 4. 1941).

⁴ Italijani so kasneje delovanje radia znova vzpostavili s postavitvijo svojega, a šibkejšega oddajnika.

Novo mesto je hitro preplavilo nemško vojaštvo, ki je bilo do prebivalstva benevolentno, toda 20. aprila je prišel ukaz, da morajo Novomeščani najkasneje do naslednjega dne pod strogo kaznijo izobesiti nacistične zastave. Po spominih Franca Pelka so nekateri, tj. Peter Kopač, graščak Germ in advokat Ivanetič, to storili že prej in brez poziva. 22. aprila so Nemci v mestni hiši zbrali člane občinske uprave in vodje uradov ter jim sporočili, da je Novo mesto »za vse večne čase priključeno« Tretjemu rajhu. Razrešili so župana dr. Marijana Polenška in celoten občinski odbor, za novega župana pa postavili ing. Miklavca. Novo postavljeno vodstvo je meščanom naložilo, da morajo oddati vse orožje. Od Rajha imenovana uprava je dobro vedela, kako je mogoče pridobiti »deželo za Nemce«, zato so kar na trg postavili sod vina in ga točili kmetom (SCNR/Prič/01/2015, Spomini).

Toda obljubljená ,večnost' (za nekatere pa blaženost) je trajala zgolj en dan; 23. aprila so Nemci odšli, prispeli pa Italijani. Kako begajoče so bile vsakdanje razmere pod menjajočimi se okupacijskimi oblastmi, kaže tudi to, da so v Novem mestu do 11. ure 23. aprila 1941 gospodovali Nemci, po tej uri pa so oblast prevzeli Italijani in na mesto župana spet imenovali dr. Polenška, ki pa se na imenovanje ni odzval (SCNR/Prič/01/2015, Spomini). Na magistratu sta kar dve uri viseli hkrati nemška in italijanska zastava (Flajšman 2021, 45). Nemci so v neposredni novomeški okolici ostali in po pričevanju Franca Pelka sami pričeli z agitacijo med ljudmi tja do Gorjancev – da bi ti zase zahtevali nemško oblast, ki jim je v zameno obljubljala nemoten dostop do blaga in živil. V Žabji vasi se je tako zbralo kar »par sto« kmetov z vrečami, vozmi in konji, ki so čakali, kdaj jim bodo Nemci dovolili v mesto (SCNR/Prič/01/2015, Spomini).

Fluidnost prvih okupacijskih meja je imela svoj vzrok: do konca aprila je bila vzhodna Dolenjska operativno območje nemške vojske, ki je sicer svoje enote že premeščala na sever, zato Italijani tega območja tedaj (še) niso mogli zasesti. Hitler je pri risanju južne meje Tretjega rajha v Sloveniji upošteval zgolj njeno strateško vrednost in koristi za Nemčijo (da bi z vrhov dolenjskega hribovja lahko obvladovala italijansko stran), toda s tako mejo, ki se na dotedanje pokrajinske, okrajne ali občinske meje ni ozirala, ni bil zadovoljen nihče. Diplomatski dogovor o meji med Nemčijo in Italijo med zunanjima ministroma Joachimom von Ribbentropom in Gianom Galeazzom Cianom je bil sklenjen na Dunaju 21. in 22. aprila 1941; nato je skupna razmejitvena komisija delovala od julija do septembra – izmenično na Bledu in v Ljubljani –, toda že določene meje ni bistveno spremenila (Ferenc 2006, 274).

V Prečni je 1. maja 1941 Komljanec zabeležil, da je z okolice desnega brega Krke večje število ljudi prihrumelo v mesto, da bi, nahujskani od »nemčurskih agentov«, manifestirali za Hitlerja, zraven pa so plenili trgovine. Od Kandije proti trgu so meščani v strahu zapahnili hišna vrata, prav tako so zaprli prodajalne. Za drugi dan je bilo videti, da bodo mesto zopet zasedli Nemci (Flajšman 2021, 46). Žandarji in karabinjerji so množico razgnali, vendar je v naslednjih majskih dneh v novomeški okolici spet prihajalo do močnih javnih manifestacij za Nemce – in nezadovoljstva z Italijani, ki jih ljudje niso marali še iz časa zadnje svetovne vojne dobri dve desetletji prej. Spomin na verolomnega sovražnika na soški fronti je bil zelo živ, poleg tega je bila Italija v predstavah ljudi sinonim za revno, neurejeno državo ... Poja-

vila se je »hujskarija«, je zapisal prečenski kronist, naj ljudje vendar »podpisujejo za Nemčijo«, kjer je »delo dobro plačano in je red«, ter razobešajo nacistične zastave. Komljanec je še zapisal, da imajo pri razplamtevanju strasti za Nemce glavno besedo »razuzdani fantalini in cerkvi sovražni možje«, ki zraven »v strah jemljejo, predrzno in grozeče nastopajo proti drugim ljudem«. Prečenski župnik je grmel, da so ti posamezniki nič manj kot »suženjske, izdajalske, prodane duše«; v Dolenji Straži so se 2. maja pojavile nemške zastave in dva mlaja – kar je Komljanec brezkompromisno ožigosal kot »spomenike verskega in narodnega izdajstva in gospodarske sužnosti« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 4. 5. 1941).

3. Kje so meje?

Problem okupacijske oblasti je razkril mnoge plati čustvenega in političnega vrenja med ljudmi, hkrati pa je močno zasekal v vsakdanjost lokalnega prebivalstva.⁵ Do začetka junija 1941 je bila meja med nemškim in italijanskim vojaškim nadzorom v neposrednem zaledju Novega mesta takšna, da je so bile domačije neredko odrezane od svojih njiv in vinogradov: Trška gora je bila nemška, mejna črta pa je ločevala svet pri Mačkovcu in na Cikavi, kjer sta bila tudi mejna prehoda. Bloki, prehodni le s prepustnicami, so bili postavljeni na Ločni, na Brodu, v Bršljinu in Gotni vasi, Novo mesto z močnimi italijanskimi enotami pa je bilo v celoti obdano z bodečo žico in bunkerji (Flajšman 2021, 48).

V prečenski fari, razdeljeni med Nemce in Italijane, je v odgovor na kaotično premikanje takratnih meja nastal mikrokozmos (političnih) zavezništev, ki so se v podobni obliki sočasno pojavljala v različnih krajih po Dolenjskem. Po Komljančevih besedah so na pobudo lokalnih »suženjskih ljudi« – gostilničarja Gredenca, Matije Cvetana in Jožeta Kocijančiča iz Gorenjih Kamenc ter Jurija Verdenika z Daljnega Vrha – trije nemški vojaki prinesli tablo z napisom »Deutsches Reich – Grenzkriegsgebiet, ein Reich, ein Volk, ein Fuehrer!«, in tako samovoljno »vključili« v Tretji rajh tudi ozemlje vse do potoka pod Gorenjimi Kamencami in njivo pri Avbarjevemu »malinu« ter do lesenega mostu med Potočno vasjo in Dolenjimi Kamencami. Janko Komljanec svojega odpora do takšnega početja ni skrival in je zabeležil, da so vsi ti »izdajniki versko in narodno že od nekdaj zelo slabi ljudje. Nemške vojake gostijo, pa so še sami v bedi za hrano.« Še več, Gredenc si je oblast vzela kar sam – in zapovedal, da prekinjajo vezi tako s prečensko občino kot z župnijo. Gorečneži se pri tem niso ustavili in so »na čast Nemcem« po Daljnem vrhu, Gorenjih in Dolenjih Kamencah postavili »nekaj smrek« in izobesili nemške zastave, v čemer je Komljanec videl popolno narodno izdajo (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 18. 5. 1941). Zastava s kljukastim križem je za-

⁵ Italija je pohitela in Ljubljansko pokrajino Kraljevini Italiji priključila že 8. maja 1941. Državna pogodba o razmejitvi je bila sklenjena 8. julija 1941, na italijansko naglico pa je vplivala »nelojalnost ljubljanskih in kočevskih Nemcev«, pa tudi »grabežljivost nemške civilne uprave« na Spodnjem Štajerskem, ki si je želela prilastiti obsežna območja vzhodne Dolenjske z dotlej še šibko italijansko zasedbo (Ferenc 2006, 276).

plapolala na lipi v Prečni in s cerkvenega zvonika v Zalogu; snel jo je sam župnik Komljanec skupaj s študentom Marijanom Tršarjem.⁶

Ravnanje teh »suženjskih« ljudi je bilo za Komljanca še posebej nedoumljivo z vidika poročil o »strašnem postopanju« Nemcev s slovenskimi rojaki na Gorenjskem in Štajerskem; ti so do tedaj že izkusili nemško oblast, rasno prebiranje prebivalstva, množičen izgon slovenskih duhovnikov, pošiljanje v taborišča in begunstvo. Samo dotlej je že več kot 1200 civilistov – celo »bosih in v spalnih nočnih oblekah« – pred Nemci zbežalo v kraje pod italijansko zasedbo (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 25. 5. 1941) in so bili nesporne priče nacističnih pogromov.

Ivan Derganc, tedaj 19-letni fant iz Češče vasi, je v svojih spominih dejal, da je v tistih zgodnjih poletnih dneh župnik Komljanec zbral okrog 30 fantov iz prečenske fare, da bi z njimi govoril o prelomnih dogodkih po jugoslovanski kapitulaciji. Pojasnil jim je, da so fašisti in nacisti na okupiranem ozemlju prepovedali in razpustili vsa društva ter da se bodo Slovenci znašli v enakem položaju kot pred tem rojaki na Primorskem in Koroškem. Slovenski jezik so tako Italijani kot Nemci skušali iz življenja ljudi izrjaviti, ob čemer je zgolj slovenska duhovščina ostala steber nacionalne zavesti in ponosa. Komljanec je opozarjal, da se enake razmere obetajo vsem Slovincem in da morajo biti na to »pripravljeni«. Martin Murn iz Podgore je na glas upal, da bodo Italijani »kmalu odšli«, na kar je župnik Komljanec odgovoril, da to ne le »upa«, pač pa ve tudi sam, vendar je bilo pravo vprašanje, kdaj. Nato je z velikim uvidom v tedanje evropsko dogajanje – in s pretanjenim smislom za akutne politične dileme – pojasnil bistvo nacizma, fašizma in komunizma. Nacizem in fašizem sta si bila najbližja v malikovanju lastne nacije in zatiranju drugih kot manjvrednih. Toda sovjetski komunizem je bil od obeh drugačen v nečem mnogo bolj prefinjenem: zanj ni bila pomembna narodnost, temveč idejna pripadnost. V tem je tičala fanatična privrženost Leninu in Stalinu, pri čemer je šlo je za mnogo več kot zgolj za poveličevanje surove moči; vsi trije režimi so prišli na oblast z nasiljem, toda za ohranitev popolne oblasti so po Komljančevem razglabljanju potrebovali samo eno – teror.

Derganc se je spominjal, da se je med tem pogovorom Komljanec že dotaknil »Osvobodilne fronte«. Ta se je v ‚osvobodilno‘ prelevila iz ‚protiimperialistične‘ – torej protibritanske, protiameriške ali protifrancoske, tudi protinemške ali protitalijanske,⁷ kakor je komunistom pač ustrezalo – po napadu nacistične Nemčije na Sovjetsko zvezo 22. junija 1941 in se je v javnosti prvič pojavila v ilegalnem časopisu *Slovenski poročevalec* 28. junija 1941. Komljanec jo je označil za »sumljivo«, podobno njene organizatorje; poleg tega je bilo nespregledljivo dejstvo, da so se še malo prej ognjevit propagatorji za Rajh hitro prelevili v najglasnejše agitatorje

⁶ Akademski slikar in grafik je bil rojen 17. februarja 1922 v Dolenjskih Toplicah. Kot 19-letnega prostovoljca so ga po zlomu Jugoslavije v Zagrebu zaprli ustaši, med vojno so ga Italijani poslali v taborišče Gonars, po koncu vojne leta 1945 pa je s transportom končal v komunističnem taborišču Teharje. Umrli je 18. oktobra 2010 v Ljubljani.

⁷ V to kategorijo je sodila še slovenska »kapitalistična gospoda«, ki se je »zatekla pod imperialistično okrilje« Zahoda (Griesser-Pečar 2015, 121).

za OF. Srečanje z mladeniči svoje fare je Komljanec zaključil z mnenjem, da bo prvi propadel italijanski fašizem in za njim nemški nacizem. Tla pa bodo »ugodna« za razmah komunizma, ki se bo zrušil šele na svojem vrhuncu, ker je brez duhovne in materialne podlage. Toda do takrat je še daleč, je rekel prečenski župnik, »in malokdo od nas bo to dočakal« (Kogej, 1. 6. 1996).

Zvest krščansko-socialnemu učenju Janeza Evangelista Kreka, znan dobrotnik okoliških revežev, brezposelnih in drugih pomoči potrebnih (NŠAL, Zapuščine, Jožef Markič, š. 387) ter nacionalno neupogljiv je bil Komljanec pronicljiv politični opazovalec svojega časa. Ljudje v fari so razumeli, da ima župnik jasno (in glasno) mnenje o ekstremnih ambicijah treh režimov, katerih težo je vse bolj doživljal tudi sam – ne le preko stikov z izseljenimi domačini z rodne Bučke (ki je bila del nemškega Rajha), katerih pisma iz prisilnih taborišč je s prižnice bral svojemu občestvu, pač pa tudi zaradi trdnih, brezkompromisnih stališč do komunizma, s čimer je postal za lokalne revolucionarje naravno moteč. Enako nepopustljiv je bil do sebe in svojih najbližjih, ki jim je odrekel ugodnosti, če bi zanje moral prositi fašistične okupatorje. Tako je ob italijanski odredbi, da mora za dovoljenje za vožnjo s kolesom vsakdo zaprositi, svojemu organistu Ivanu Riglerju dejal, da se »okupatorju ne bo klanjal in da rajši hodi peš« (Kogej, 1. 6. 1996).

Leta 1941 je bilo v okupiranem Novem mestu življenje še mirno in obrtniki oz. trgovci so zaradi dobavljenih surovin lahko delovali precej nemoteno. Potem pa so se v mestu in na podeželju pojavile različne »ilegalne organizacije«. Italijanska oblast je zato nadzor v mestu poostriala in začele so se prve aretacije (Arhiv Študijskega centra za narodno spravo, SCNR/Prič/01/2015, Spomini).

4. Perspektive svobode

Živahno ilegalno delovanje je v podtalju završalo že nekaj mesecev prej. Aprilski zlom je vodilne tradicionalne stranke potisnil v mrzlično iskanje oblike odpora, s tem pa so prišle v neposreden konflikt z ilegalno Komunistično partijo (KP). Slednja je po preimenovanju Protiimperialistične fronte v Osvobodilno delovala za njeno krinko, s svojim sporočilom pa je dosegala »čustven« odziv prebivalstva (Kocijančič 2015, 21). Medtem ko je OF po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo po navodilih sovjetske Kominterne začela močno ljudskofrontno agitacijo za takojšen odpor, so se tradicionalne stranke strnile v prepričanju, da je najbolj smiselno previdno čakanje na ‚odrešitev‘ od zahodnih zaveznikov in iskanje nekakšnega soglasja z okupacijsko oblastjo, da bi bile žrtve med prebivalstvom čim manjše. Oblikovale so se ilegalne vojaške formacije, ki so jasno razkrile ne le tedanje razlike v pojmovanju vojne, pač pa tudi razpoke in razklanost med slovenskimi političnimi strujami.

Slovenska ljudska stranka (SLS) je 29. maja 1941 ustanovila Slovensko legijo (SL) kot podtalno vojaško organizacijo pod vodstvom Rudolfa Smersuja in dr. Albina Šmajda, zavezala pa se je k zbiranju orožja in sistematičnim pripravam na odpor s pomočjo zahodnih zaveznikov (kadarkoli bi se ti na našem ozemlju pač izkricali),

organizaciji obveščevalne službe za pomoč zaveznikom in podpori širjenju (pro) zahodne propagande. 2. avgusta 1941 ji je sledila liberalna Sokolska legija, ki se je s Sokolskim vojnim svetom pod vodstvom Ladislava Bevca skušala vzpostaviti kot izključno vojaška organizacija. Z njo se je povezal tudi socialistični politik dr. Celestin Jelenc. Legija je bila organizirana v čete in bataljone, povezovala oficirsko skupino in se kasneje opredelila kot del redne Jugoslovanske vojske v domovini (JVvD) pod poveljstvom polkovnika Dragoljuba (Draž) Mihailoviča.⁸ Slovensko narodno gibanje (SNG) se je razvilo iz skupine Mladcev pod vodstvom trnovskega kaplana Marjana Kremžarja in kroga aktivnih jugoslovanskih oficirjev, ki ga je zbral ing. Fanouš Emmer, mladi inženir montanistike in član Sokola iz Kranja. Po Kremžarjevem odhodu septembra 1941 se je tesno povezal s časnikarjem in duhovnikom Francem Glavačem, začel intenzivno snovati posebno bojno enoto in postavil temelje četniškega gibanja v Ljubljanski pokrajini (Bobič 2021a, 64–65).

A njihove priprave na podtalni odpor proti okupatorju je presekala avgusta 1941 ustanovljena Varnostnoobveščevalna služba (VOS) s skupino »najbolj predanih komunistov«,⁹ ki je v prestolnici že isto jesen začela likvidirati najvidnejše komunistične nasprotnike. 4. decembra 1941 je njen agent, Edo Brajnik, sicer član Sokola, ubil Fanouša Emmerja, pronicljivega kritika močne – in za ljudi zelo privlačne – komunistične propagande, ki je nosila videz »narodnosti in gibanja za svobodo«, ter moža, ki je prvi javno razodel teror kot gibalno komunističnega obstoja. Emmer je skušal mladino organizirati za boj proti »komunističnim udarnim edinicam«, v katerih je videl najresnejšega slovenskega sovražnika. S pomočjo Alojzija Kreka je avgusta 1941 začel zbirati privrženca na Dolenjskem in Notranjskem, a je imel še največ uspeha v prestolnici. VOS je z njegovim umorom – ki je Ljubljano in zlasti vrh tradicionalnih strank pretresel – hitro organizacijo vojaške ilegale, ki bi načrte KP za popoln prevzem oblasti lahko ogrozila, močno zavrla (Bobič 2021a, 70).

Nepomirljivost med legalističnim taborom in odporniškim gibanjem OF je postala dokončna po 16. septembru 1941, ko je Vrhovni plenum OF povsem nelegitimno¹⁰ sprejel sklep o ustanovitvi Slovenskega narodnoosvobodilnega odbora, ki naj bi med vojno edini predstavljal, zastopal, organiziral in vodil slovenski narod na vsem njegovem ozemlju. Hkrati je bil sprejet odlok SNOO o zaščiti slovenskega naroda in njegovega gibanja za osvoboditev in združitev, ki je nalagal, da se s smrtno kaznijo kaznuje vsak, ki zaradi »sebične skupinske koristi izbira in oddvaja narodne sile za borbo proti osvoboditvi slovenskega naroda ali nudi za tako borbo pomoč s kakršnimi koli sredstvi«. ¹¹ V začetku novembra 1941 je sprejel še Temeljne točke

⁸ Begunska vlada v Londonu je Mihailoviča imenovala za poveljnika JVvD 15. novembra 1941.

⁹ Kot tako jo je označil Edvard Kardelj sam (Kocijančič 2015, 23).

¹⁰ Dieter Blumenwitz je v svoji mednarodnopravni študiji o vojnem dogajanju v Sloveniji ugotovil, da je bilo »kaznovanje civilnega prebivalstva«, če to ni želelo sodelovati s partizani, kršitev mednarodnega prava – še posebej, ker so določbe odpravile vsakršno pravno varnost in odprle pot kaznovanju skoraj kakršnega koli dejanja. Partizani so na nedovoljen način odpravili neodvisnost sodišč, kar je bila prav tako kršitev vojnega prava. Prebivalstvo je v takšnih okoliščinah imelo vso pravico do samozaščite pred partizanskimi kazenskimi ukrepi. (Blumenwitz 2005, 117–118; Šturm 2015b, 100–107)

¹¹ O problemu uvajanja nove oblasti z nasiljem in absurdu govora o osvoboditvi gl. študijo Lovra Šturma

OF slovenskega naroda, med katerimi je bila najpomembnejša zadnja, ki je določala, da bo po »narodni osvoboditvi OF uvedla dosledno ljudsko demokracijo,« ta pa je bila po razlagi Maksa Šnuderla posebna, ker je bila »identična sovjetski oblasti« (Kocijančič 2015, 25). Cilj vseh teh aktov ni bil zagotavljanje (demokratske) svobode, pač pa ustrahovanje ljudi – strahovlada in umori, zamišljeni v političnem vrhu KP in izvajani s pomočjo voljnih eksekutorjev, so bili učinkovita orodja za izvedbo komunistične revolucije ter (končno) uvedbo totalitarnega režima.¹² Likvidacije VOS so bile torej nepogrešljiv del ilegalnega represivnega sistema, podkrepjen s tiskom in z zgledevanjem po Rdeči armadi oz. zloglasni ČEKI¹³ – le da so tovrstni deli sistema v Sovjetski zvezi delovali odkrito, na Slovenskem pa so bili skriti za OF.

Posejanost komunističnih zametkov v novomeškem zaledju, kjer je bila Zveza kmetijskih fantov in deklet najbolj zanesljiv zaveznik ljudskofrontnega gibanja (Perpar 1986, 194) in vir članov za OF, je postajala vse bolj zaznavna. Konec poletja se je v Dolenji Straži v hiši Alojzija Bartolja osnovala celica lokalnih komunistov, nato pa so se v pozni jeseni 1941 v gozdovih nad Dolenjo Stražo že pojavili neznani ljudje, ki so se utaborili v vasi Brezova Reber in na Frati, kjer so bili dobro skriti. Čez zimo so jim posebni »zaupniki« dovažali hrano – delno »kupljeno«, delno pa darovano od gozdne uprave v Gorenji Straži (Kogej, 1. 6. 1996). Janko Komljanec je medtem poročal, da so partizani (tj. komunisti) postajali vse bolj predrzni, saj so od prečenskih kmetov, trgovcev in obrtnikov zahtevali denar in živila, ob tem pa grozili s smrtjo. Prepričan je bil, da so »hujši kot Nemci, ker [lastnemu] narodu delajo nasilje« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 29. 11. 1941). Še toliko bolj, ker so Nemci v odgovor na partizanske akcije pobijali civiliste in uničevali njihove domove (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 21. 1. 1942). Poleg tega so komunisti za agitacijo izrabljali fantiče, stare od 16 do 17 let, ki so bili zaradi nedoraslosti za komunistično propagando posebej dovzetni. Marca 1942 je zapisal, da je okrog 12 takšnih fantičev iz Novega mesta in Bršljina odšlo v hribe, kjer jih »zločinci vežbajo za zločinska dela in jih vzgajajo za komunistično gardo« (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 13. 3. 1942).

Komljančeve besede so odsevale skrb zaradi človeške odprtosti za komunistično utopijo (moralne) odvezanosti od vsega, spodletelega predvojnega prizadevanja različnih cerkvenih organizacij, obenem pa globoko razumevanje mehanizma ideološkega nasilja, ki se je vse bolj bohotil po dolenjskih vaseh in »požiral« posameznike, označene kot komunistom škodljive. Še bolj kot same grožnje je prečenske ljudi pretresel partizanski umor mladega Janeza Murglja iz Kamenc, predvojnega jugoslovanskega orožnika, ki se je skupini partizanov pod vodstvom do-

(2015, 105; 106). Za analizo temeljnih potez revolucionarnega sodstva gl. razpravo Tamare Griesser-Pečar (2017, 119–138).

¹² Komunistična partija je kasneje poskrbela tudi za primerno servisiranje zgodovine in njenih protagonistov ter pri tem pokazala izjemno trdoživost (Grdina 2019, 151–156).

¹³ ČEKA je bila politična policija oz. Izredna vseruska komisija za bojevanje proti kontrarevoluciji, špekulacijam in sabotažam, ustanovljena 20. decembra 1917 na pobudo Vladimirja I. Lenina, ki je z odprtim lovom na sovražnike (tj. masovnimi aretacijami, mučenji in izvensodnimi usmrčitvami) utrjeval legitimnost režima (Service 2002, 575).

mačina in kovačevega sina iz Muhabera, Jožeta Petriča,¹⁴ pridružil med prvimi. Murgelj je od partizanov sicer kmalu odšel, a so ga ti v noči s 1. na 2. april 1942 izsledili in iz domače hiše nasilno odvedli v gozd za Kamencami proti Trški gori. Tam so ga »zverinsko zaklali« in večkrat ustrelili. Na poti ležečega in komaj prepoznavnega sta ga zjutraj našla dva domačina. »Strašna žalost« je zajela njegovo družino, toda karabinjerji, ki so se lotili pregona, niso našli nikogar. Ves »manever po vaseh« je le spektakel za prebivalstvo, je menil Komljanec (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 3. 4. 1942) in zaključil, da okupacijske oblasti za zaščito ljudi pred partizanskim terorjem niso storile ničesar.

Pogreb umorjenega Janeza Murglja 5. aprila 1942 se je odvil zelo slovesno in ob veliki množici ljudi. Župnik Komljanec je v nagovoru zločin obsodil in vendar upal, da bo morilce spreobrnil. Za zločin po njegovem niso bili odgovorni le oni, pač pa vsi, ki so mladini dotlej dajali priliko za moralno izprijenost. Besede, s katerimi je Komljanec znova poudaril fantovski ideal Bog – Cerkev – dom, in obenem raznovrstne, v predvojni čas segajoče razuzdanosti označil za gojišče komunističnega zločinstva (NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga, 5. 4. 1942), so po fari odmevale še dolgo. Podobno tudi izjava na pogrebu navzočega partizanskega »zaupnika« Matije Cvetana iz Gorenjih Kamenc, da bo župnik »šel kmalu za njim« (Kogej 1. 6. 1996).

Prvo grožnjo s smrtjo je Komljanec prejel v začetku maja 1942. S smrtjo so istočasno zagrozili organistu Riglerju in župnikovemu hlapcu Lojzetu Pašiču. Oba sta začela prenočevati v cerkvenem zvoniku, na kar je Komljanec zgolj zamahnil z roko, da sta »preboječa«. V gostilni Pečarič, le streljaj od župnišča, pa so se že sestali »komunistični terenci« s kolovodjo Alojzijem Coljo,¹⁵ šolskim upraviteljem v Prečni. Rigler je bil kasneje opozorjen, da se je za omizjem razpravljalo o nekakšni »beli gardi, ki jo je treba pobiti«, med izbranimi za likvidacijo pa se je znašla tudi učiteljica Milka Borse. Po besedah Komljančeve nečakinje, ki je bila dogodkom priča, je učiteljica Angela Gradišar prišla župnika kar dvakrat prosit, naj se vendar umakne, sicer ga bodo »prijeli« – toda Komljanec je možnost bega vsakič zavrnil, ko vendar »nikomur ni storil nič slabega« (Ustno pričevanje Cirile Urbanč, roj. Vajs.).

Milka Borse na seznam za likvidacijo ni bila dodana naključno. Zaročena je bila z Ivanom Mihevcem, študentom prava iz Novega mesta, ki je bil med najvidnejšimi domačimi člani akademskega kluba Straža, vendar ga komunisti zaradi močne italijanske posadke v mestu niso mogli zgrabiti. Njegovo dekle bi bilo – nasprotno – prikladna žrtev. Od začetka vojne sta iz Ljubljane v Novo mesto zahajala dva izmed vodilnih stražarjev, Ciril Žebot in France Casar, in se v dvorani pri frančiškanih

¹⁴ Slednji je bil član Zveze kmetских fantov in deklet Muhaber, ki se je s prečenskim župnikom Komljancem že leta 1939 zapletel v konflikt, ko je z okrašenih vozov na poti skozi Prečno skupaj z drugimi člani vzklikal: »Slava boljševizmu! Živel komunizem! Dol s farjem!« Komljanec jih je naznanil oblastem, Petrič, tajnik društva, pa je bil aretiran in je dva tedna prebil v preiskovalnem zaporu. Po vrnitvi iz vojske leta 1940 se je Jože Petrič pridružil Komunistični partiji Slovenije in se vključil v celico v Bršljinu – njen sekretar je bil Franček Saje (Perpar 1986, 201).

¹⁵ Po rodu s Primorske je bil dejaven član Zveze kmetских fantov in deklet v Beli Cerkvi, od koder so ga na zahtevo klerikalcev leta 1934 premestili v Prečno.

sestajala s skupino lokalnih študentov in dijakov iz višjih gimnazij. Stražarji so širili svoj ilegalni časopis in si z njim prizadevali prodreti v čim širši krog intelektualcev ter drugih meščanov, Casar pa je imel tudi stike s kapiteljskim kanonikom in gimnazijskim profesorjem, Francem Kekom. V Novem mestu sta delo za vzpostavitev ilegalne Slovenske legije zastavila duhovnika France Malovrh in Anton Duhovnik¹⁶ – prav tako s podporo kanonika Keka. Vodstvo Slovenske legije v Novem mestu je prevzel Jože Pavlič, računski inšpektor na kmetijski šoli na Grmu, z njim pa sta tesno sodelovala Franc Rataj in Ivan Mihevc, ki je bil po zapisih Franca Pelka odgovoren za sektor v mestu in Prečni; ob tem je skrbel tudi za medsebojno obveščanje med Slovensko in Sokolsko legijo v Novem mestu (Arhiv Študijskega centra za narodno spravo, SCNR/Prič/01/2015, Spomini). Obe sta v prvih mesecih podtalnega delovanja med svoje člane sprva razširjali časopisje, od ustanovitve Slovenske zaveze spomladi 1942 pa zbirali privrženca za formacijo svoje nacionalne ilegale za oborožen odpor proti okupatorski vojski.¹⁷

5. Eliminacija

V Prečni so zlovešče napovedi in slutnje postajale vse bolj otipljive. Organist Rigler je v svojem pričevanju zapisal, da so 14. junija svate mladoporočencev, ki ju je v cerkvi sv. Antona Padovanskega poročil župnik Komljanec, v zasedi ustavili partizani. Ti so nanje prežali kakšnih 300 korakov stran od župnišča. Ko so partizani v odgovor na vprašanje, kdo je vodil obred, porogljivo dejali, da župnik ne bo poročil nikogar več, so svatje Komljanca o dogodku takoj obvestili in ga tudi oni prosili, naj pri priči zapusti Prečno (Rigler 1954, 96; 97). Naslednje jutro, tj. 15. junija, pa je v župnišče prispel še neznanec v civilnih oblačilih, ki je želel nujno govoriti z župnikom. Župnikova sestra Angela Vajs ga je odpeljala v pisarno, kjer je počakal na Komljanca; po njenem kratkem sestanku in gostovem odhodu se je Komljanec obrnil k svoji sestri in ji zaupal, da je bil človek, ki ga je videla, mihailocičev. (Ustno pričevanje Cirile Urbanč, roj. Vajs)

Nenavadni obiskovalec je bil podporočnik Marjan Pavlič – Svarun, nekdanji podčastnik jugoslovanske kraljeve mornarice in komandant t. i. nacionalnega ilegalne-

¹⁶ Po italijanski aretaciji aktivnih jugoslovanskih častnikov – ki so jim bili komunisti na domače naslove razposlali pozive za vstop v partizansko vojsko – 19. marca 1942, s čimer so v OF na perfiden način dosegli njihovo takojšnjo deportacijo, je moral major Karel Novak, poveljnik Kraljeve jugoslovanske vojske v Sloveniji, svoj štab sestaviti iz civilistov, pripadnikov legij in gibanj. Vanj so bili poleg Malovrha in Duhovnika vključeni še Franc Glavač, dr. Albin Šmajd, prof. Anton Krošelj, Alfred Kralj in dr. Janez Janež. Malovrh je pri tem delu nasledil Iva Peršuha, sodelavca Fanouša Emmerja in rezervnega kapetana, ki ga je maja 1942 v Ljubljani umorila VOS.

¹⁷ Slovenska zaveza strank in gibanj tradicionalnega političnega tabora je nastala konec aprila oz. v začetku maja 1942 v Ljubljani. Ustanovitvena listina je bila prvič objavljena preko radia BBC v Londonu: razglasila je, da je edina zakonita oborožena sila JVVd pod vodstvom generala Mihailovića in njegovih krajevnih poveljnikov. Po vojaškem delu programa so morale biti vse morebitne vojaške formacije teh strank na razpolago Kraljevi jugoslovanski vojski v Sloveniji. Slovenska zaveza se je obvezala »z vsemi sredstvi, moralno in materialno« podpreti Kraljevo jugoslovansko vojsko, kar je njenemu poveljniku majorju Karlu Novaku vsaj formalno zgotavljalo oborožena moštva Slovenske in Sokolske legije ter kasneje Po-bratima (Kranjc in Kljakič 2006, 49).

ga oddelka, ki se je noč pred tem iz šentruperške doline premaknil proti Gorjancem. Po zapisih enega od njegovih članov, Josipa Jakoša, so jim tamkajšnji domačini povedali, da so se komunisti širokoustili z načrtovanim umorom župnika, ki naj bi ga izvedli še tisto noč. Komandant je zato samovoljno – in brez kakršne koli vednosti Komljanca, ki s skupino nacionalne ilegale po Jakoševem in Riglerjevem pričevanju ni imel nobenega stika –, odredil šestčlansko stražo pred župniščem. Skupina se je izdajala za Štajerski bataljon in je prevarala patroljo treh partizanov, na katero je naletela; ti so celo povedali, da odhajajo po prečenskega župnika, njihov poveljnik pa se je postavljaj, da je bil španski borec in da bodo »pokončali vse farje«. V nekem hipu je eden od partizanov prevaro spoznal in pograbil puško, toda člani nacionalne skupine so bili hitrejši – in so vse tri partizane pobili. Patrolja je o vsem poročala komandantu Pavliču, ki je že zjutraj Komljanca o dogodku obvestil in ga posvaril, naj Prečno čim prej zapusti; Komljanec ga je prosil, naj s svojim moštvom ostane v bližini, da bi vas ščitili, toda Pavlič mu je odvrnil, da tega ne morejo storiti, ker morajo naprej in se na točno določen dan srečati z drugo skupino na Gorjancih (Jakoš 1954, 83–84; Bobič 2021b, 126–127). Še isti dan, 15. junija, se je skupina nacionalne ilegale umaknila proti Češči vasi, patroli in spremstvu pa je preko bližnje reke Krke pomagal Ivan Mihevc, ki se je zvečer podal v Prečno (Kalan 2020, 122).

Nujno sporočilo, ki ga je Pavlič predal župniku Komljanecu, je vsebovalo seznam oseb, ki jih je bilo treba v Prečni ubiti, na njem pa sta bili poleg Janka Komljanca, Ivana Riglerja in Lojzeta Pašiča zapisani še dve imeni: brata Alojz in Anton Murgelj z Daljnega vrha.

Na večer 15. junija, ravno v času zvonjenja avemarije, je Ivan Mihevc v daljavi že zagledal oborožene partizane, ko so obkoljevali župnišče. Župnik, kot je v spominih zapisal tudi dr. Zdravko Kalan (Kalan 2020, 122),¹⁸ ni imel z nacionalno ilegalo in njenim prevozom čez Krko nikakršnega opravka. Pa vendar so oboroženi zamaskiranci vdrli v župnišče z ukazom, da morajo župnik, organist in hlapec z njimi. Med prerivanjem je enemu od napadalcev z obraza zdrsnil nekaj robec in župnik je vzkliknil: »Stanko, Stanko, kaj pa ti delaš? Saj nisem nič kriv /.../ govori resnico!« (Ustno pričevanje Cirile Urbanč, roj. Vajs) Bil je namreč župnikov sosed Stanko Pečarič iz gostilniške družine, pri kateri so v prvih dneh okupacije izkazovali svoje navdušenje za nacistično Nemčijo z zbiranjem podpisov za priključitev Tretjemu rajhu. V drugem napadalcu je Ivan Rigler prepoznal Frančka Sajeta, nekakšnega »propadlega študenta« iz Bršljina in kasnejšega zvestega revolucionarnega zgodovinarja,¹⁹ ki ga je bil župnik Komljanec nekaj mesecev prej rešil iz ita-

¹⁸ Odvetnika dr. Kalana je major Karel Novak v Novem mestu imenoval v četniško organizacijsko trojko za Dolenjsko; Kalan je tesno sodeloval z dr. Miho Benedičičem, odvetniškim pripravnikom iz Celja, po lastnih besedah pa ni zaupal tretjemu v skupini – I. Kostjakovskemu, ruskemu emigrantu in poštnemu uslužbencu v Novem mestu (Kalan 2020, 121).

¹⁹ Franček Saje je o »zagrizenem klerofašistu« Komljanecu in njegovi vpletenosti v »belogardistično« mobilizacijo v Prečni režimu nadvse uslužnostno pisal v knjigi *Belogardizem*. Tu je ponovil župnikovo obsodbo na smrt zaradi njegovega »belogardističnega izdajstva« oz. »posrednega sodelovanja ter odobravanja umora treh partizanov« (Saje 1952, 292). Toda junija 1942 še ni moglo biti jasno, kaj naj bi »belogardistično izdajstvo« sploh bilo. Prav tako ni jasno, kaj naj bi pomenilo »posredno sodelovanje in odobravanje« smrti treh partizanov, ubitih v spopadu s patroljo nacionalne ilegale.

lijanskega zapora v Novem mestu, kjer je pristal zaradi razpečevanja partizanske propagande (Rigler 1954, 99; Bobič 2021b, 127).

Organistu Riglerju je takrat uspelo pobegniti in se skriti v krušni peči, župnika in hlapca Lojzeta pa so odpeljali pod kozolec nedaleč od župnišča, kjer so ju pričeli zasliševati o ustanavljanju »bele garde«, zasramovati in pretepati. Partizani so oba odgnali v vas Kuzarjev Kal, kjer so v hiši cerkvenega ključarja Komljanecu vzeli ves denar, ki ga je takrat imel pri sebi: vso gotovino iz blagajne hranilnice in nabirko za nove orgle v farni cerkvi je nameraval tisti večer skriti v cerkvenem zvoniku (Rigler 1954, 100). Oba ujetnika so čez noč zaprli v Somrakov svinjak (znano je bilo, da je Komljanec lastniku večkrat pomagal s posojili), stražil pa ju je Martin Miklič iz Gorenjih Kamenc, ki je kasneje od partizanov pobegnil (Kogej, 1. 6. 1996). Naslednji dan so župnika in hlapca gnali v vas Hudo; ljudje so videli, kako so partizani oba pognali na drugo stran večjega potoka tako, da sta morala bresti skozi globoko vodo, sami pa so prečkali brv.

Komunisti so odšli še na Daljni vrh po Murgljeva brata. Lojzeta so prestregli v vinogradu na Trški gori pri škropljenju z galico, ga hudo pretepli in odgnali domov, kjer so nato prijeli še Toneta. Po pričevanju njune najmlajše sestre Rozalije (Ustno pričevanje Rozalije Gašperšič, roj. Murgelj), ki je bila priča, kako so brata nasilno odvlekli iz domače hiše, so v družini že dolgo časa slutili, da se bo pripetilo nekaj hudega; komunisti so bili v resnici že vsaj dva tedna prej na sledi najstarejšemu bratu Jožetu, ki je bil – tako kot mlajša dva – eden najuglednejših katoliških mladencev v prečenski fari; bil je član tamkajšnjega Fantovskega odseka, močno zasidran v krščanski tradiciji staršev, navajen trdega dela na domači kmetiji in v gozdu. Samo dva dni pred temi dogodki se je zatekel v Novo mesto »po zaščito«, kar mu je takrat rešilo življenje (Ustno pričevanje Rozalije Gašperšič, roj. Murgelj). Tisto noč Murgljevi družini nihče ni priskočil na pomoč: v trenutku najhujše stiske, ko so vsi jokali in moledovali za brata, je Rozalija planila proti vratom in na ves glas klicala botra, naj vendar pride pomagat. Eden od partizanov je z zunanje strani udaril po vratih s puškinim kopitom in zagrozil, da bodo odpeljali še njo, če ne bo tiho ... (Ustno pričevanje Rozalije Gašperšič, roj. Murgelj)

Brata so komunisti najprej odgnali proti Trški gori, od tam pa na Sela, vas pod Karteljevim. V skednju so ju zaprli skupaj s Komljancem in hlapcem Pašičem. Po pričevanju Cirile Urbanč so naposled vse štiri odgnali v Žaloviče nad Šmarješkimi Toplicami, kjer so jih na samozvanem naglem sodišču obsodili na smrt. Na dokumentu, ki se je z zaslišanja – podpisani zasliševalci so bili Žan Rome (komandant štaba 2. bataljona Dolenjskega odreda), Janez Rudar, Jože Žagar, Lado Novljan, Rudi Gorenjc in Marko Belin – ohranil, je Komljanec na obtožbe odgovoril, da »bele garde ni organiziral« in da je v »Prečni sploh ni«. Sodelavcev ni hotel izdati, ker bi jih lovili tako, kot so lovili njega (SD, 31. 7. 1943). Iz Žalovič so jih odgnali na Hmeljnik. Anton Murgelj se je v obupu pognal skozi okno gradu, a si je ob padcu zlomil nogo in obležal. Župnik Komljanec je soobsojene fante skušal tolažiti z molitvijo rožnega venca in podelitvijo odveze; prisilil so ga, da je izkopal skupni grob, vse štiri pa so pred smrtjo strahovito mučili. Govorilo se je, da je Janka Komljanca še posebej grozovito trpinčil Dušan Pirjevec – Ahac, ki ga je po pripovedovanju Toneta Bona, Ahačevega

pribočnika, »nagega valjal po glaževini in mu s puškinim kopitom trl moda« (Menart 2010, 158). Vsi so bili pobiti v dolinici pod Hmeljnikom 17. junija 1942 zvečer.

Trupla močno izmaličenih mož so izkopali 3. aprila 1943 ob navzočnosti vaše straže, novomeškega zdravnika dr. Korbarja, Ivana Mihevca, prečenskega župana Josipa Zagorca, Jožeta Murglja in Ludvika Komljanca. Štiri žrtve revolucije so nato na pokopališču v Prečni slovesno pokopali ob navzočnosti večtisočglave množice od blizu in daleč (Rigler 1954, 105). Pol stoletja je še moralo preteči, da so imena štirih mož smela biti vklesana v spominsko – farno – ploščo, ki se z imeni drugih žrtev revolucionarnega nasilja v prečenski župniji dviga nad njihovim grobom.

6. Glas zamolčanega

Silovito nasilje nad civilnim prebivalstvom, ki se je sprostilo ob revolucionarnem in fanatičnem hlastanju po popolni prevladi nad drugimi, torej tistimi, ki se niti idejno niti človeško niso uklonili zakonu enoumja, je razkrilo moč ali nemoč predvojnih razmerij med ljudmi, skupinami in lokalitetami. Eliminacijski mehanizmi – tako nacistični kot komunistični – po svojem bistvu terjajo nasilno transformacijo žrtev in s tem najučinkovitejši izbris njihove domnevne moralne (oz. vsakršne) škodljivosti. Končno dejanje je v obeh primerih čisto in popolno izruvanje vsega, kar totalitarni režim spozna kot zlo ali sebi nevarno. Stigma ,izdajalca slovenskega naroda', ki jo je (tudi) za Janka Komljanca v času, ko se niti ni vedelo, kaj ,belogardizem' je, s svojo neizprosno politično agitacijo natančno izdelala komunistična partija – in ob tem priznavala legitimiteto za vodenje odpora proti okupatorju po »svoji podobi« izključno sebi –, naj bi žrtvi odvzela ne samo (dobro) ime, temveč jo za vedno pahnila v globine molka. Eliminacija je tako del ,preoblikujočega' ali celo eshatološkega političnega projekta komunistov v njihovi nuji po nasilni razgradnji starega ter tlakanju poti lastni neomejeni moči, iluzija katere je zasvojila tako politično elito kot navadnega človeka; samo znotraj nje je bil odprt prostor za ,sanjanje eliminacionističnih sanj' in (masovno) ubijanje (Goldhagen 2009, 36).

Janko Komljanec je bil človek krščansko-socialnega etosa in politično dovolj izobražen, da je razčlovečujoče temine vseh treh totalitarizmov natančno doumel. O tem ni molčal. Po svoji duhovni drži in politični izbiri, ki je bila zanj zaradi legitimnosti povsem naravna, je dal svoj *placet* Slovenski zavezi, tedaj komaj ustanovljeni in brez trdnega organizacijskega ogrodja (Arhiv Republike Slovenije, AS 1515, Zbirka dokumentov o nasprotnikih partizanstva, š. 1). Bil je odločen človek svobode – vendar predvsem zaradi nje povsem pokoren služenju Drugemu. Fanatičen poskus revolucionarjev izničiti prečenskega župnika kot skrajno motečega in demoniziranega ne-njehovega posameznika zgolj onemi ob besedah, ki si jih je Komljanec kot mlad novomašnik nekoč izbral za svoje najbolj notranje vodilo: »Bodi zvest do smrti in ti bom dal krono življenja.« (Raz 2,10)²⁰ Skrivnost žrtve se končno lahko razkrije samo v njeni brezčasnosti.

²⁰ Zahvala gre družini Cirile Urbanč, roj. Vajs, ki mi je med drugimi dokumenti o Janku Komljanecu pokazala tudi njegovo skromno podobico z nove maše na Bučki, ki jo je daroval 29. junija 1916.

Kratici

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
SD – Slovenski dom.

Reference

Arhivski viri

Arhiv Republike Slovenije, AS 1515, Zbirka dokumentov o nasprotnikih partizanstva, š. 1.

Arhiv študijskega centra za narodno spravo, SCNR/Prič/01/2015, Spomini, Osebna zapuščina Franca Pelka.

Nadškofijski arhiv Ljubljana, NŠAL, ŽA Prečna, š. 21, Spisi 124–139, Spominska knjiga deklishe Marijine družbe v Prečni, 1912–1942.

–, ŠAL, Zapuščine, Jožef Markič, š. 387.

Časopisna vira

Domoljub. 9. 4. 1941.

Slovenski dom. 7. 4. 1941; 31. 7. 1943.

Intervjuja

Ustno pričevanje Cirile Urbanč, roj. Vajs, 20.7. 2021; 15. 7. 2022, arhiv avtorice.

Ustno pričevanje Rozalije Gašperšič, roj. Murgelj, 24. 6. 2022, arhiv avtorice.

Druge reference

Blumenwitz, Dieter. 2005. *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941–1946)*. Mednarodnopravna študija. Celovec; Ljubljana; Dunaj: Mohorjeva družba.

Bobič, Pavlina. 2021a. Pota „Štajerskega bataljona“ – od idealizma do preobrazbe leta 1942. *Dileme* 5:61–92.

–. 2021b. Janko Komljanec – poskus orisa dolenjskega Makabejca. V: Marko Štepec, ur. *Simonitijev zbornik*, 121–130. Ljubljana: Muzej novejša zgodovine Slovenije.

Dolenc, Ivan. 1973. *Moja rast*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.

Ferenc, Tone. 2006. Okupacijski sistemi med drugo svetovno vojno: Razkosanje in aneksionizem. V: Mitja Ferenc, ur. *Izbrana dela*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino FF.

Flajšman, Božidar. 2021. Hrvati hočejo imeti Novo mesto. V: Bojan Balkovec, ur. *En krompir, tri države: okupacijske meje na Dolenjskem 1941–1945*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.

Goldhagen, Daniel Johan. 2009. *Worse than war: Genocide, Eliminationism and the Ongoing Assault on Humanity*. Jouve: Hachette Digital.

Grdina, Igor. 2019. Zgodovina kot servis. *Dileme* 3:147–171.

Griesser-Pečar, Tamara. 2015. 16. september 1941: začetek državljanske vojne. V: Šturm 2015a, 119–147.

–. 2017. Značilnosti revolucionarnega sodstva. *Dileme* 1:119–138.

Ivešič, Tomaž. 2013. Delovanje dr. Franca Kulovca na čelu SLS in ključni dogodki pred vojno. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 84:83–118.

Jakoš, Josip. 1954. Zapisnik o dogodkih v Št. Rupertu, Prečni in o Štajerskem bataljonu. V: Matija Škerbec, ur. *Krivda rdeče fronte*, 79–93. Cleveland: Samozaložba.

Juvančič, Ivo. 1962. Italijanski okupator v Ljubljani 1941–1943. *Prispevki za zgodovino delavskega gibanja* 3, št. 1:63–81.

Kalan, Zdravko. 2020. *Zgodba mojega življenja*. Trst: Mladika.

Kocijančič, Rudi. 2015. Od vukovarskega programa do dolomitske izjave. V: Šturm 2015a, 1–49.

Kogej, Pavel. 1996. Umor župnika Janka Komljanca. Nova slovenska zaveza. 1. 6. <http://nszaveza.github.io/articles/21-umor-zupnika-janka-komljanca/> (pridobljeno 11. 8. 2022).

Kranjc, Marijan F., in Slobodan Kljakić. 2006. *Plava garda: poveljnikovo zaupno poročilo*. Ljubljana: ProAndy.

Menart, Janez. 2010. *Dnevnik 1953–2000*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Perpar, Vekoslav. 1986. Kmečka mladina na Dolenjskem. V: Drago Košmrlj in Janko Liška, ur. *Pot kmečkega ljudstva v OF*, 190–220. Ljubljana: ČZP Kmečki glas.

Rahten, Andrej. 2022. *Anton Korošec: slovenski državnik kraljeve Jugoslavije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Rigler, Ivan. 1954. Zapisnik o komunističnih zločinih v Prečni in okolici. V: Matija Škerbec, ur. *Krivda rdeče fronte*, 94–106. Cleveland: Samozaložba.

Saje, Franček. 1952. *Belogardizem*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.

Service, Robert. 2009. *Lenin: A biography*. London: Pan Macmillan Books.

Šturm, Lovro, ur. 2015a. *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

–. 2015b. Pogledi na vsebinsko pravilno pravo: Primer o vsebinski pravilnosti dveh pravnih aktov SNOO z dne 16. septembra 1941. V: Šturm 2015a, 95–118.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 103–124

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:05/2022

UDK/UDC: 27-789.63(594)“1941/1945“

DOI: 10.34291/BV2023/01/Riyanto

© 2023 Riyanto et al., CC BY 4.0

Armada Riyanto, Robertus Wijanarko, Yustinus Yustinus, Gregorius Tri Wardoyo, Kusno Bintoro and Wiel Bellemakers

Memoria Passionis of the Vincentian Missionaries during the Japanese Invasion: A Glimpse of the 100 Years of the Lazarists' Mission in Indonesia¹

Memoria passionis misijonarjev iz vrst lazaristov med japonsko invazijo: utrinek iz stoletnega misijona lazaristov v Indoneziji

Abstract: This historical study of the mission addresses the *memoria passionis* (memory of suffering) of the Vincentian Missionaries during the Japanese invasion (1941–1945). The first Dutch *Lazarists* (Vincentians) arrived in Indonesia in 1923 and began to work to establish the Diocese of Surabaya as mandated by the Propaganda Fide. In the next twenty years (1923–1943) Surabaya was erected as a prefecture (1928) then vicariate (1941) with an increasing number of the Catholics. But all the missionary efforts of evangelization seemed to be halted by the bloody Japanese invasion. From the very beginning of the invasion, the *Kempetai* (the Japanese Military Police Corps) arrested the Dutch or other Europeans and interned them in camps and confiscated the Catholic buildings. This is a dark moment for the missionaries and the mission in Indonesia. The title of this study borrows a theological expression from JB Metz, *memoria passionis* (Metz 2007), and demonstrates it in action with accounts of the Lazarists' mission under the Japanese occupation in Indonesia. The study utilizes the methodology of *listening to* the narratives of suffering from the excerpts of manuscripts discovered in the archives. From this study, we found that the Vincentians were persevering, test resistant and diligently continued along with the lay people to restore the mission in the vicariate. Their sufferings did not only put them in the way of *martyria* but also inspired people to participate more actively to rebuild the mission and eventually render a theological impact to form the Catholic Church of Surabaya to have strong participation by the laity.

¹ We are deeply grateful to Fr. John Rybolt, C.M. (De Paul University, Chicago), former director of the International Formation Center (Paris) who reviewed and proofread this article. We also thank Fr. Wiel Bellemakers, C.M., the former provincial superior of the Dutch province, who suggested some ideas essential to the content of study. And, to the Province of the Congregation of the Mission, Indonesia which financed the research of this study, we wholeheartedly express our deep gratitude.

Keywords: *Memoria Passionis*, Internment, Narrative, Vincentian Missionaries, Vicariate of Surabaya

Povzetek: Zgodovinska študija o misijonih obravnava *memoria passionis* (spomin na trpljenje) misijonarjev iz vrst lazaristov med japonsko invazijo (1941–1945). Prvi nizozemski lazaristi (vincencijanci) so prišli v Indonezijo leta 1923 in si po naročilu kongregacije za širjenje vere (*De propaganda fide*) začeli prizadevati za vzpostavitev Surabajske škofije. V naslednjih dvajsetih letih (1923–1943) je bila Surabaya povzdignjena v prefekturo (1928), z naraščajočim številom katoliških vernikov pa v vikariat (1941). Toda zdelo se je, kot da je ves misijonarski trud za evangelizacijo ustavila krvava japonska invazija. Že ob začetku invazije je *kempetai* (japonska vojaška policija) aretirala Nizozemce in druge Evropejce, jih interniral v taborišča in zasegel katoliške stavbe. To je bil za misijonarje in misijone v Indoneziji mračen trenutek. Naslov prispevka prevzema teološki izraz J. B. Metz (2007) *memoria passionis* in ga uporablja v analizi poročil o misijonih lazaristov pod japonsko zasedbo v Indoneziji. Prispevek uporablja metodologijo *poslušanja* pripovedi o trpljenju, ki izhaja iz odlomkov rokopisov, odkritih v arhivih. Ugotavljamo, da so bili lazaristi vztrajni, odporni na preizkušnje: vestno so nadaljevali delo z laiki za obnovitev misijonov v vikariatu. Trpljenje jih ni zgolj vodilo na pot mučeništva, temveč je druge navdihnili k dejavni obnovi misijonov – kar je naposled pomenilo teološki prispevek k oblikovanju katoliške Cerkve v Surabaji z močnim sodelovanjem laikov.

Gljučne besede: *Memoria passionis*, internacija, pripoved, misijonarji iz vrst lazaristov, Surabajski vikariat

1. Introduction

By dealing with the *memoria passionis* we mean the experience of human suffering related to Christ. Johann Baptist Metz reflects suffering as the “divine” part of Christ’s salvation. In the sufferings, God the Son reveals Himself as the redeemer. Suffering itself often consists of humiliation and powerlessness, but theological-ly it implies a “mystery” in which God often speaks to us (Metz 1998, 122–127). Listening to the suffering narrated requires an awareness of God’s powerful love which is hidden in human powerlessness. In human suffering, God suffers too. Sufferings always have salvific significance as Christ suffered on the cross.

The Church has always been defined as the suffering Church from the time of the Apostles until now. When there are political and social upheavals in society, the Church could not stand on any other side but the suffering one. Persecution and martyrdom seem to be the genuine characteristic of the pilgrim Church. The Dutch-Indonesian Lazarists experienced the same *passions* particularly during the Japanese invasion. So, it would be beneficial to study what and how of the passions they remembered and narrated in their writings.

The focus of this study is primarily on the narrative by the Vincentian Missionaries who survived the Second World War. This study is based on the archival

research in several houses of the Congregation of the Mission, i.e., Panningen and Santa Agata, the Netherlands; Generalate Curia, Rome; *Maison Mère*, Paris and the Provincialate of the province of Indonesia in Surabaya. The purpose of this study is to offer a glimpse for the celebration of the one hundred years of the first Dutch Vincentians' arrival in Indonesia (1923) by picking up one of the crucial periods of their evangelization. Thus, the study makes a specific contribution of the history of the Vincentian mission on the one hand and of the vicariate of Surabaya on the other.

This study addresses two questions: (1) How did the Lazarists remember and narrate the sufferings during the Japanese internment? (2) How did they propose hopes² among them to be able to restore the destroyed missionary works in the vicariate of Surabaya? The methodology utilized here is particularly at first by *listening to* their historical narratives as is also currently promoted by Pope Francis in the Synodal Church (2021–2023). By “listening” we mean that we attentively hear the stories in the belief that God speaks to us through them. In their stories we do not only see how they walked through the dark moments of the mission, but we are also empowered by them in the journey of *martyria* as a model of being the Catholic Church in the today context (Pope Francis 2021). In order to listen to them well, we offer the context of the contemporary conflicts happening in Indonesia. Then, we conclude the discussion by linking their narratives and missionary impact on the Church. We believe that the current development of the Catholic Church in Surabaya is also historically and theologically rooted in the heroic witnesses of their pioneers (Rybolt 2009, 301–312).

1.1 Context of the “*Memoria Passionis*”

The Second World War occurred in 1941–1945. In Indonesia, the war continued and took place with the so-called “Aggressions” until 1949 (Bank 1999, 461–80). At the end of 1941, the Japanese troops landed in Surabaya. After fighting for some time, the Netherlands surrendered to Japan. The Japanese *Kempetai* either exterminated all the Dutch or Europeans or sent them to the concentration camps, which was called “internment.” On August 14, 1945, Japan surrendered unconditionally to the Allied troops led by the USA, and this effectively marked the end of the Second World War. When Japan surrendered, the Netherlands tried to restore its rule over Indonesia again as before (de Jong 2002). However, at the same time the people’s army of Indonesia sporadically revolted and fought for its independence. On August 17, 1945, Sukarno and Hatta (the first President and Vice-President) proclaimed the independence of Indonesia. There was resistance by the people’s army against the Dutch troops to defend the proclamation

² In the interview with Elie Wiesel, the survivor of the Holocaust, Ekkehard Schuster finds that narratives are closely linked with hope. As Wiesel mentions in this interview, when one narrates his or her sufferings, he or she proposes sort of hope even if the language of narrative itself does not explicitly suggest the term “hope” to the listener (Schuster and Boschert-Kimmig 1999, 63–68). This brings to light that when dealing with suffering, one should also associate it with hope.

of independence. The war was in a guerrilla mode and one of the epicenters of this battle was Surabaya (Haest 1956; Oostindie 2019; Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980) where the Vincentian Missionaries have worked. The bloody conflict was thus inevitable. After dealing with Japan, the Netherlands now came face to face with the people's army until 1949 when the Dutch-Indonesia Round Table Conference in the Hague effectively halted the Aggressions (Oostindie 2019; de Jong 2002).

1.2 Japanese Internment

The Japanese internment camps were intended for the Dutch or Europeans during the occupation in Indonesia. In the camps there was everything but comfort. Bekkering recorded that 300,000 people returned to the Netherlands from Indonesia after the war. One hundred thousand of them had been interned in different camps of which the largest ones were particularly in Cimahi and Bandung (Western Java) and Semarang (Central Java) (Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980).

Men, women, and children were separated. Families were often separated in different camps and different cities. Among men a distinction was made between the "healthy and young" and the "weak and old." The first were often gathered together to be taken and transported by the Japanese trucks to "unknown" places from which they would never return (Wolters 1946). We know from historical accounts of the survivors that they were taken to enslavement and forced labor in Burma or other places where only a few of them survived the war (Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980; Krancher 1996).

The camp situation was often inhuman. It consisted of sudden interrogation, isolation, punishment, humiliation, hunger, and enslavement (Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980; Oostindie 2019; Krancher 1996; Archer 2004; Emery 2010). Religious services for Christians were allowed at the beginning but eventually not possible at all (Wolters 1946; Boonekamp 1974; Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980). The people in the camp lived in bad conditions with poor nutrition and the same *ordo diei* (the same daily schedule). They were confined to stay in barracks which accommodated smaller numbers. Shortages surely occurred easily in terms of medicines needed. This led to many deaths in the camps. There was also enormous uncertainty over the news on when the war would end. It struck psychologically and mentally the internees who had been there for a long period and particularly the sick (Oostindie 2019; Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980; Siong 1998; Krancher 1996; van Oort 2008; Bonga 1996; Emery 2010; Kowner 2010).

2. *Damna ex Bello Orta* (Losses caused by War)

How much loss did the missionaries in the vicariate of Surabaya suffer during the war? Surabaya was the epicenter of one of the fiercest battles that took place in Southeast Asia. On October 30, 1945, an Allied leader, Brigadier General Aubertin Walter Sothorn Mallaby from the United Kingdom was killed in an ambush. This assassination of the British military officer sparked the anger of the Allied forces who came to free Indonesia from the Japanese grip. And, on October 10, 1945, the Allied air forces bombarded Surabaya following this chaotic situation. On October 12, 1945, the large and historical Church building of the Nativity of Mary in Surabaya was burned down and destroyed by paramilitary groups who ransacked the Surabaya area, which had been seen by the peoples' army as a stronghold of the Dutch and Allied troops (Boonekamp 1974, 980). The Catholic Church was sandwiched between "two strongholds" that were fighting each other, the Dutch-Allied army, and the paramilitary group of "Arek-arek Surabaya" (The Young people of Surabaya) who wanted the immediate expulsion of Dutch rule from Indonesia (Oostindie 2019; de Jong 2002).

Joseph Lansu, the Provincial of the Dutch Province, sent an official report to the Vincentian superior general in Paris, June 20, 1947, about the *damna ex bello orta* (the losses caused by war) of the mission in the vicariate of Surabaya as follows. Death: In the vicariate of Surabaya a Vincentian missionary (Gerard Ravestein) who was chaplain of the Royal Dutch Navy drowned with his battleship in the Java Sea due to a Japanese torpedo. Extermination: all the missionaries (the bishop himself and twenty-six Lazarists), were brought to the Cimahi internment camps; and after their release from Cimahi they were then imprisoned by the peoples' army in Blitar, Kediri, and Bubutan-Surabaya (Eastern Java) by the people's army of Indonesia. After the Cimahi Internment, 11 confreres returned to the Netherlands for medical treatment. Destruction: 5 buildings and 3 churches. Heavy damage: 83 buildings; 12 churches, 60 schools, 5 orphanages, 1 hospital, and 5 other buildings. Total damage to the vicariate in estimated US dollars: immovable property, approximately US\$300,000; movable property approximately US\$ 260,000; Total: US\$ 560,000 (Nijmegen, 20 June 1947) (Lansu 1947). This amount could be currently equal to US\$ 8,771,299 in 2022 (with annual inflation calculated at 3.75 percent). If converted to the current value of Indonesian Rupiah, the amount reaches 126 trillion Rupiah (almost twice the annual budget of the capital city, Jakarta). The magnitude of the cost of the damage indicates how the missionary work was almost totally destroyed. From the Vincentian provincial's report, what was not calculated is the cost of medical treatment and the rehabilitation of the missionaries. They not only experienced emotional trauma, but many did not fully recover their physical health. In addition, the Vincentian mission in Indonesia lost hundreds of properties that had been purchased at the mission stations in the villages for church buildings and schools for the Indigenous people of Java. Above all, their great sadness is related to the fact that the mission works they developed in the previous twenty years were destroyed (Archieve

Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General 1946; Archieve Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General of the CM 4 June 1953; Wolters 1946).

3. Historical Description of the “Dark Moment”

How do the old historians of the Church describe the period of war? We can easily read it in the *Sejarah Gereja Katolik Indonesia [History of the Catholic Church of Indonesia]*, Volume 3a-b. In that book, three historians (Blomesath, O. Carm., from the diocese of Malang, Piet Boonekamp, C.M., from Surabaya, Y. Wittjens, S.J., from the archdiocese of Semarang) wrote about the missionaries detained in the internment camps. How did they figure out the immense struggle of missionaries during the Japanese occupation? We take excerpts from their descriptions, because they seem to have almost the same language, namely that the horrific experience of war does not need to be depicted at length. It is interesting indeed that the three of them seemed to want to “miss” that dark moment of the mission in Indonesia (Muskens 1974a, 842–900; 949–1090). Blomesath writes briefly: “It is out of place here to describe the shock and fear, which began to spread to missionaries over the announcement of war [in 1941]; but everyone would easily understand, that this is dangerous for the mission, even more dangerous than anyone thought. Every building we have in Malang was confiscated by the Japanese troops for the sake of war. This is how we started to suffer during the Japanese occupation in Java.” (Blomesath 1974, 1040) Boonekamp depicts briefly: “Everyone who has experienced the events of the first days, weeks, and months after the landing of the Japanese troops, and lived during the Japanese occupation, can certainly tell a lot about what they have experienced and suffered. The experience of our confreres in Surabaya is generally very bitter, poignant and deserves to be written about. But if we did that here, it would take a lot of pages.” (Boonekamp 1974, 960) Wittjens describes the period succinctly: “We do not need to describe the Japanese atrocities at length; hundreds, thousands of people died in the internment camps or prisons, but priests, brothers and sisters were not spared. The Japanese occupation also indeed requested a lot of sacrifices among the Javanese Catholics.” (1974, 872) In other words, there is no need to detail the suffering of the missionaries during the internment camps.

Sjef van Mensvoort, C.M., who was interned in Cimahi by the *Kempetai* and then imprisoned in Blitar by the people’s army briefly narrated the confreres’ experiences in his short *memoire, Missi Kedar* (Mission of Kediri and Blitar):

“We were transported by train in a completely covered wagon and the windows were very small. The train locomotive moved very slowly. Up to Cimahi, our feet were all swollen [distance from Kediri to Cimahi, more or less one thousand km]. Due to the bad condition of the internment camp, Bishop Verhoeks’s health declined, and he then suffered from asthma thro-

ugh the rest of his life. Fr. van Megen almost died from malnutrition. He was 'rescued' by mice meat for his additional protein. Fr Piet van Goethem was very emaciated when released from the internment. Fr. van Goethem was 'unlucky;' he experienced severe tortures from the *Kempetai*, then was detained in a stuffy and bad cell, since during the search by the *Kempetai*, *Hinomaru's* flag was found in his storeroom [it should be in the living room!]. Fr. Gerard Boonekamp was beaten, stripped naked, and sentenced to death, but it was changed to fifteen years of forced labor, for which Father Gerard's health deteriorated throughout his life. Father Schilder suffered such serious damage that he was unable to continue his mission and remained disabled. Several other Missionaries experienced traumatic conditions. But, above all, our great suffering is the destruction of the missionary work that we have loved and accomplished since 1923." (van Mensvoort 2003, 23)

One of the reasons for this brief description is probably the spirit of humility at that time in a way that they need not to exaggerate their sufferings while others also experienced the same. Moreover, missionaries are generally strong individuals who are able to walk through the darkest paths of their life. Our belief is that our missionaries went through that dark period with courage and heroic sacrifices in a way that they thought no need to narrate the dark moments in long stories (Wolters 1946; van Mensvoort 2003; Oostindie 2019; Krancher 1996; Bonga 1996; Emery 2010; Archer 2004). However, listening to their stories of suffering narrated in their own language is important for us in order to learn from their courage and persistence in their missionary works.

4. *Memoria Passionis*

The greatest suffering of the Vincentian Missionaries is depicted in a tearful lamentation of Anton Bastiaensen, C.M.,³ in front of the tomb of Mgr. Theophile de Backere, C.M., who started the mission in Surabaya (1923) and died in Panningen (1941), Netherlands: "Monseigneur, I pray before you here. We are now in a great trial, devastated by the destruction of the mission you have worked so hard to build, a mission that was also a part of your life. We have almost given up. You, who so loved the mission in Java, there you prayed, suffered, struggled, and worked harder than we do now, so please be the intercessor of our prayers

³ Anton Bastiaensen was the first director of the Novitiate in Blitar after the war. He came to Indonesia in 1925, died in Kediri in 1962. He was well known as one of the missionaries whose diligence inspired young confreres. He studied and spoke well the Javanese language well. He was one of the confreres who founded many the Catholic mission stations of villages in Blitar. What he meant by "destroyed mission" were the stations in Blitar, Wlingi, Kediri where he and the other missionaries had difficulties in restoring them after the war. Those stations of Blitar were the villages of Ngeni, Gunung Gedhe, Kaligrenjeng, Sumberboto, Rotorejo, Gandusari, Pikatan, Gemblongan, Gayam, and elsewhere. The health of the Vincentian missionaries had deteriorated because of detention and internment in such a way that they could not reach them any longer.

to the merciful God.” (Bastiaensen 1948, 2) De Backere was the pioneer of many works in the diocese of Surabaya and loved the Javanese and Chinese people very much (Bastiaensen 1948).

4.1 The letter of Bishop Verhoeks, C.M., to the Pope

The Apostolic Vicar of Surabaya, Michael Verhoeks⁴, on March 8, 1947 after being released from Japanese internment in Bandung (Western Java) and from the prison of Bubutan, Surabaya, wrote a letter to Pope Pius XII in Rome, briefly reporting on the condition of the vicariate of Surabaya and missionaries as Boonekamp writes in *History of the Diocese of Surabaya* (Boonekamp 1974, 980–81):

“Holy Father, during the first months of the Japanese occupation the Church was generally not disturbed [the Japanese entered Surabaya around the end of 1941]. But schools and orphanages were forced to close immediately [because the buildings were confiscated and occupied for the military use]. On 4 September 1943 along with all other Dutch priests and religious I was arrested and detained in Surabaya for up to five months. We suffered a lot but were still free to celebrate the Eucharist. At the end of January 1944, we were all transported to concentration camps in Bandung [other missionaries to Cimahi, Western Java]. Almost all of the missionaries from Java Island were interned in Bandung and detained in various prisons. At the beginning we were still allowed to say Mass, but eventually our freedom was completely removed, even religious service was prohibited. But priests can still take turns offering Mass [in secret], followed by fellow prisoners, both Catholic and non-Catholic. Many people were converted again because of listening to the sermons. I myself could give the sacrament of reconciliation several times to new converts. None of our priests died, although many were seriously ill during the internment. When Japan surrendered in August 1945, in early September 1945 I was released and returned to Surabaya. And, by the end of September [1945] all of our Missionaries were freed. Each one of them returned to his for-

⁴ Bishop Michael Verhoeks, C.M., arrived in 1938 as the Apostolic Prefect of Surabaya succeeding Mgr. de Backere. Since he arrived as a bishop, he could not speak the Javanese language. Every time he visited a parish, his sermon in Dutch was translated into the Javanese. When he was ordained as the Apostolic Vicar of Surabaya in 1942 by Bishop Soegijopranoto, S.J. (the Apostolic Vicar of Semarang), the Japanese troops landed in Surabaya. As narrated by Jan Wolters (1946), during his installation as vicar there was no choir. People were not allowed to sing aloud. Bishop Verhoeks biked alone from Ketabang parish, where he stayed, to the Santa Maria Church, Kepanjen Surabaya (about seven km). There were no guests of honor, except the Bishops who ordained him. Having not yet carried out the task, Bishop Verhoeks and the Dutch missionaries were all escorted by Japanese troops to the internment in Bandung. Bishop Verhoeks was deprived of food, and his health deteriorated sharply due to being malnourished. After the war he worked diligently until 1952. He served three years as Apostolic Prefect and ten years as Apostolic Vicar of Surabaya. However, those years were very difficult and full of suffering because of the war. His greatest concern was not the danger he faced, but the future of his missionary work for the people he loved so much. Verhoeks was known as a humble and peaceful bishop who endured suffering. His ordination motto as Vicar Apostolic was: “Ut omnes unum sint” (that they may all be one), a motto of unity, togetherness, and hope of true peace (Wolters 1946).



Figure 1: *The Church of Nativity of Mary, Surabaya in 1900. (Source: Archives of the Provicinate of the Congregation of the Mission, Surabaya, Indonesia).*



Figure 2: *The ruin of the same Church building in 1945 (Source: Archives of the Provincialate of the Congregation of the Mission, Surabaya, Indonesia).*

mer parish just as before the war. They started working again although many of them desperately needed rest, since they were very weak and tired. But not long after that, many of us were jailed again, now in prisons by the revolutionary people's army, due to the outbreak of the revolution: four Missionaries in Surabaya, three in Madiun, three in Blitar, three in Kediri and one missionary in Mojokerto. Among them – the first mentioned – we were detained for only a month, while the others were released only after a year of detention. The large church built in 1900, the Church of the Nativity of Mary, burned down on November 12, 1945. The other mission buildings were mostly damaged. Some were heavily damaged, some were in not bad condition." (Boonekamp 1974, 980)

Bishop Verhoeks might have left nothing but an example of perseverance and patience as a Church leader in the most difficult times. One of his messages at the time of *Vastenbrief 1947* (Letter of the Lenten season), two years after the war, was "I hope that you are like a tree that is firm and bears constant fruit; the harder and longer the winter hits and prevents it from growing, the deeper the tree takes root and the more fruit it produces. In all cases we have to conform to God's rules and only wish His will to be done. Our duty is to follow His will regardless of troublesome or unpleasant situation; it demands that we are not attached to anything except His love." (Verhoeks 1947)

4.2 The Confreres as Narrated by J. Wolters⁵

The book *Sejarah Gereja Katolik Indonesia (History of the Indonesian Catholic Church, Volume 3a-b)* edited by H. Muskens 1973 does not mention the narratives of war related to the suffering of the missionaries. Usually, personal stories have not been welcomed as the main menu for a history of the Church. We are fortunate to have a narrative from Father Jan Wolters about his confreres' experience. The title of his work, *De Lazaristen Missie tijdens de Japanse Bezetting*, or "The Mission of the Lazarists in Java during the Japanese occupation" is published in the Missionary journal of the Vincentian Fathers of the Dutch Province, *Missiefront* (1946). The following stories are summarized from Wolters' historical account in that journal.

4.2.1 Situation of the Missionary Works before the War

Religious life in the twenty years (1923-1945) and the mission at the vicariate of Surabaya has grown up rapidly. This is also mentioned by Karl Steenbrink in his book concerning the increasing number of the converts in Indonesia during this period (Steenbrink 2006). There is already a hospital 'St. Vincentius a Paulo,' an orphanage of Don Bosco, Dutch-language Catholic schools for boys and girls, and Indigenous schools, there are fifteen mission churches built in the villages of Blitar. All of these efforts are clear evidence of the expansion of the Kingdom of God. Unfortunately, in Europe the war broke out, consequently it also hit the homeland, Indonesia. "The dispatch of manpower and other activities for our mission was halted; now the future of mission is bleak and austerity is an urgent imperative." (Wolters 1946)

4.2.2 The Beginning of the War

On December 8, 1941, the Dutch became involved in a war with Japan and at the end of February 1942 the battle began. In just a few days all of Java was occupied by the Japanese troops. In the naval battle several of the Vincentian Missionaries were also involved as naval chaplains. Pastor Jac Bruno, as chief pastor of the Navy, Gerard Van Ravesteijn, Kees Schoenmakers, and Herman Wessels as assistant pastors of the Navy. In the thrilling battle of the Java Sea, where most of the Dutch fleet fought to the death, there was Pastor G. van Ravesteijn who until the last second bravely remained at his post until his death. "How proud St. Vincent de Paul, former priest of the French galley prisoners, watched from above his brave son, slain by the invaders! Here, it is natural for us, as citizens of the country to pay respects and prayers as missionary friends to our hero." (Wolters 1946)

⁵ Jan Wolters, C.M., was one of the first five Vincentians who arrived in Indonesia 1923. It was he who had the idea to build the monumental *Pohsarang Church*, an inculturative church of Javanese culture, with a famous engineer at the time, Henri Maclain Pont in 1936. He was one of the founders of many Catholic mission stations in Blitar and Kediri. Known as a priest who is young at heart, Jan Wolters was full of enthusiasm, humor, and missionary zeal in the vicariate of Surabaya. Having experienced the suffering of the Japanese internment and the Indonesian people's army's imprisonment, he died of illness in 1954 in Panningen, the Netherlands.

The invasion by the Japanese army caused all European schools and missions to be closed immediately and all religious activities to be suspended. Sudden searches by *Kempetai* happened daily. In early 1943 the Vincentian Missionaries were expelled from the presbytery in Kediri, also its church was closed as well as the church in Madiun and in other places. At the end of August 1943 in Blitar the *Kempetai* arrested three priests and nine brothers and kidnapped them with their hands bound and taken away. Two days later all the Missionaries from Kediri, Pare, and Madiun were arrested. "On September 4, confreres from Surabaya and Mojokerto had their turn. We start living in prisons and detention camps." (Wolters 1946)

4.2.3 The Concentration Camps

In general, life in concentration camps was not miserable at first, but over time the Japanese made drastic changes. Jan Wolters recalled:

"Often in camp life we were surprised by the sudden arrival of the Japanese polices. Those who are called and taken away by them, hardly could return home. Every time a certain vehicle stopped at our barracks, a kind of fear enveloped our barracks. Many of us have experienced the torture of *Kempetai*. I myself have personally experienced the 'treatment' of torture. When I visited Blitar I saw a Japanese army truck in the yard. The missionaries and brothers were ordered to assemble immediately. Without knowing what happened, they were tied two by two. With a speed of sixty km per hour, they were transported to Kediri. We were detained in a school camp. In school's yard, we had to sit in rows. A *Kempetai* took a rubber club in preparation for interrogation and occasionally hit us from behind on the right cheek. As a result, our faces were swollen and bleeding was coming out. If a *Kempetai* is tired, he is immediately replaced by another. So, there were continuous blows to the head, back, kicked, strangled, burned with cigarettes. To a brother who seemed to die, having remained lying in a stupor, I gave absolution from afar. Several buckets of water were splashed by the Japanese on his head, he got up and this inhumane 'treatment' continued again. The missionaries were also forced to beat each other with long sticks and when this did not go well, according to their wishes of them, they took over the task and as an example they showed them how it should be done. After hours, this terrible game was stopped." (Wolters 1946)

Jan Wolters remembered that the missionaries Herman Kock, Kees Schoenmakers, Sjef van Mensvoort, and nine lay brothers were again loaded into the truck and thrown into prison; and he himself was detained in the school classroom. Behind bars there were already several victims waiting for their fate. "After more than six months apart and not hearing from each other, we saw them again on the train that would take us all to Cimahi. Our hearts are all overjoyed to see that we are all still alive." (Wolters 1946) Unfortunately, the pastor of Blitar, Herman

Kock, was not in the ceremony that morning; apparently, he got a new false accusation and would certainly be “treated” again.

“When I reminded them of the extremely inhumane treatment on the first day, I got the answer: ‘What you are seeing is only the beginning.’ After that we still got tortured four times and even more than that. Some were even unrecognizable and they could not lie down, let alone stand. When Pastor Kock arrived in Cimahi a few months later, under guard, we heard more gruesome stories but I will not write them here.” (Wolters 1946)

Piet van Goethem, pastor of Madiun, was unlucky, because he had been in the Ngawi camp for only a few days with his confreres, and suddenly the *Kempetai* brought him back to Madiun. After being first tortured then detained, he was put alone into a stuffy cell, where he languished for four months until he remained became emaciated. When he had to be brought to Cimahi, he had to be transported and arrived on a stretcher ambulance because he was not able to walk; upon arrival in Cimahi he was immediately sent to the hospital. A few months later he was able to recover. “The ‘crime’ he committed was disrespect for the Japanese flag, which during a search by *Kempetai* was found lying in a warehouse (supposed to be in the living room).” (Wolters 1946)

Meanwhile, the worst experience belonged to our missionary, Gerard Boonekamp, from the mission in Blitar. Half a year earlier he had been to the mountains to meet a young man with an injured leg. Even though the young man was of aristocratic descent [from Australia], it turned out that he served in the Allied army. Gerard Boonekamp showed him the way to the hospital and helped him to be treated there. The case came to light, the patient was arrested, and Gerard Boonekamp was seized in the village where he was teaching the catechumens. During the examination he stated frankly that he, as a priest, would also help a wounded Japanese. Indeed, he was beaten many times, but after a few weeks Father Boonekamp was able to return to the parish house and do his work. Unfortunately, it lasted only a short time. This case was brought up again and even tried in the military court in Batavia. Here the young man was found guilty and in April 1943 he was shot dead. “Meanwhile our missionary, Gerard Boonekamp was sentenced to death too, but was later commuted to a forced labor sentence of fifteen years. The health of this strong missionary gradually deteriorated after many tortures, even after his release he had to be hospitalized and his health was a concern for a long time.” (Wolters 1946)

4.2.4 Cimahi, western Java

In January 1944 all-male internment camps from East Java were concentrated in Cimahi. The cramped and closed train journey with a slow locomotive from Kediri to Cimahi (about a thousand kilometers) which lasted from Sunday afternoon to Tuesday morning, caused indescribable exhaustion to each one of us. In Cimahi we were put in barracks that were formerly used by battalions four and nine of the Dutch military.

The barracks were turned into internment camps, each containing a thousand prisoners. Travelling to the central camps in Bandung and Cimahi was truly a torture. The transfer of prisoners lasted for one week. At that time in Bandung there were about nine thousand and in Cimahi about ten thousand internees. As for accommodation and food for this huge number of internees, it was bad of course. Malnutrition, hunger, and dysentery immediately claimed their victims (Wolters 1946).

“The relentless torture for just a small mistake often destroys our thinking. A sudden search often frightened us. Bishop Verhoeks in Bandung turned out to have been a victim of such thing by *Kempetai*, when a small amount of money was found on him. Any explanation is useless, the symbolic clothing of the apostolic vicar was stripped from our bishop, his tongue was stretched out and hard slaps given to him.” (Wolters 1946)

In early 1945 about four hundred old and infirm people among the camp’s inhabitants were taken to a place called a “resort”. Then, it turned out that the place mentioned was Ambarawa. By the time, the war was over, only fifteen of these people were still alive (Wolters 1946; Oostindie 2019; Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980; Emery 2010).

4.2.5 Freedom

Suddenly everything changed. The Japanese *Kempetai* no longer held regular surveillance. The guard outside was suddenly stopped. Then the planes appeared in the air and this time they were no longer Japanese. “What we had hoped for so long finally came true, finally there is a victory. On the emaciated faces of us camp dwellers, tears of joy flowed, even more so when for the first time our national anthem, *Wilhelmus*, was heard again. The Thanksgiving ceremony was held with a sermon in an open field, something never permitted before. Unfortunately, there are still many who died at the door at time of release, because their illness and infirmity were too severe.” (Wolters 1946)

4.2.6 The Lay People Courageously Defended Their Church in Blitar

When the Missionaries were taken to prison and the concentration camps, what happened to the Catholics? According to a lay person (Soenardja 1976), they were like sheep without a shepherd. But, in many places the “sheep” were not docile. The destruction of the mission work due to the Japanese occupation was enormous. Yet, there are stories of heroic actions done by Catholics. The following story is narrated by Robertus Joseph Soenardja, the headmaster of an elementary school founded by the Vincentian Missionaries in Blitar, Eastern Java, one of the cities where our first Missionaries announced the Gospel to the Indigenous people of Java. The title of his story, “God does not forsake His people,” testifies to the unyielding action and bravery of the Catholics to defend their church’s building from seizure by the *Kempetai*. This article was published in the *Buku Peringatan 50 Th Paroki Blitar (Book of the 50th Anniversary of the Blitar Parish)* (Soenardja 1976).

After the Japanese seized Blitar in March-April 1942, Dutch citizens were removed from their homes. Their houses were sealed. The Catholic priests and brothers were also detained and transported away from their residence, except for the pastor (Herman Kock), who was not in the parish at the time of his arrest. Realizing that he too would be arrested by the Japanese, he summoned a parishioner, Mrs. Hardjosoedalso, to be entrusted with keeping the church keys and salvaging all the equipment for Mass as soon as possible, since Kock had heard of the Japanese intention to use the church building as a meeting place for courses for the benefit of the Japanese military.

With courage inspired by the Catholic faith, Mrs. Hardjosoedalso secretly saved sacred items from the church to be stored in her home. Meanwhile, to Robertus Soenardja, Father Kock suggested that he continue to maintain good communication with the Catholics and to teach catechism on Christian life to the catechumens. "A few days after that, the parishioners saw him standing on a truck escorted by the Japanese police, *Kempetai*. No one dared to approach him. With a smile Herman Kock greeted his parishioners waving his hands, to which we responded with the same manner but accompanied by tears and heartache. We knew something terrible yet to happen to our beloved priest." (Soenardja 1976)

With the arrest of the clergy (priests and brothers), the service and formation of the Catholics could not be carried out by our Missionaries. This had to be entrusted to the lay people. They were Wirjoatmodjo, Gunawan Wibisono, Broto-soedirdjo and Ismail Harjono. All of them were teachers in the Catholic schools. At that critical moment, a touching event occurred that would not be forgotten by the parishioners of Blitar who witnessed it. This incident involved the couple, namely Mr. and Mrs. Hardjosoedalso. They were the parents of the future Vincentian priest, Julius Haryanto, C.M. The event was as follows:

Mrs. Hardjosoedalso, who was a member of the *Fujinkai* (a women's organization formed by the Japanese), and her fellow members were on duty to supervise a village during the morning. Suddenly a driver approached her and said that Mrs Hardjosoedalso was requested to return home immediately, because the Japanese police were waiting for her. At her home, a Japanese driver and several policemen were already in front of the door. They asked for the keys of the church buildings and told her to open it. Being driven by anxiety and curiosity, some neighbors gathered in front of the church. Some of them shed tears. In front of the church stood another Japanese officer and three policemen. Calmly Mrs. Hardjosoedalso opened the church door. As soon as she entered, she immediately knelt down and prayed silently near the holy water. Seeing her kneeling down devoutly before the altar, the Japanese officers and the police were then on their knees too although they did not know what it meant. After praying Mrs. Hardjosoedalso stood up and walked around the church and was followed by them. The Japanese officer asked several questions. They asked about the buildings of the church and their uses, the capacity of the church, the number of people who attended the services every day and every Sunday; whether there were still services after the priests were exiled and so on. After they were satisfied, they left saying

that from time to time they would come to watch the Sunday service in this church. From their attitude, they were impressed with the church as a place to glorify God. (Soenardja 1976).

Three days after that, the *Kempetai* summoned Mr. Hardjosoedalso. And, on behalf of the leader, *Kataoka*, he was informed of the Japanese plan to take over the church and other large buildings in the parish. Being inspired by the spirit of Christ and Christian courage, without counting what might happen to him, Mr. Hardjosoedalso said that he did not agree with the Japanese intention. Robertus Soenardja and Mr. Hardjosoedalso then believed that the Japanese would definitely watch the church at the time of the service on the following Sunday, July 19, 1942. It seemed that the Japanese wanted to convince themselves that the intention to take over the church building would not cause a reaction from the Catholics. "That same day we invited the Catholics and requested their willingness to come to the Church every morning at six a.m. and especially to attend the Sunday Mass, on July 19, 1942. We would like to show to the *Kempetai* that the church building was indeed being used by large number of Catholics regularly despite the absence of our priests." (Soenardja 1976) So, the moment that had been awaited, was then occurring. It would always be remembered by the congregation who experienced it. On July 19, 1942, in the Church of St. Yusuf the service program had been arranged by the community leaders. At seven a.m., the church bells rang. At seven thirty the Sunday service began with the division of tasks as follows: Mrs. Hardjosoedalso and Robertus Soenardja were assigned to stand at the main door as receptionists (for the Japanese officers and the police). Apart from being a receptionist, Robertus also had the task of organizing the worship service and giving a sort of "homily" to the congregation. Mr. Soekandar was in charge of reading the Epistle and the Bible. Mr. Soebardji took the ciborium from the Tabernacle. Alas, when opening the tabernacle, difficulties came up because the key was not there. The *Kempetai* had already taken it from Mrs. Hardjosoedalso some days before. With the help of God Almighty, finally Mr. Hardjosoedalso managed to open the door of the tabernacle. The Catholics then could receive communions without the priests. The Catholics were all brave at that time. The Japanese "guests" just watched from behind, near the holy water font. Having seen the large crowd of the Catholics in the church, the Japanese left the ceremony saying: "Yoi! Yoi!" (meaning: Fine! Fine!). It seemed that they had quite an impression of our Sunday service without priests for the first time ever. After that Sunday service we were all thankful to God for protecting the church building from the Japanese seizure (Soenardja 1976). It was indeed a miracle that would be the beginning of the future character of the Church in vicariate of Surabaya, namely active participation by the laity.

4.3 "Prison of Minggiran" as narrated by Henrie van Megen

The story of "Prison of Minggiran" tells us how suffering becomes a daily experience for Missionaries as told by Henrie van Megen in his letter to the superior general in

61°

COMITE INTERNATIONAL DE LA CROIX-ROUGE
GENEVE (Suisse)
Délégation JAVA

JANG MEMINTA—ENQUIRER—AANVRAGER

Nama-Name-Naam van Megem
 Nama panggilan - Christian name - Voornaam J.H.
 Alamat - Street - Adres kamp Minggir
 Kota - Locality - Plaats Kediri
 Keresidenan - County - Residentie Kediri
 Negeri - Country - Land Java

Pemberitahuan—Message—Mededeeling
 (Paling banyak 25 perkataan, hanya berita keloearga) — (not over 25 words, family news of strictly personal character) — (niet meer dan 25 woorden, slechts familie-berichten van strikt persoonlijke aard)

Most revered Father: Vanmegem Wessels,
klooster, hitherto recluded, nevertheless alive.
Neither mass, nor books; brexarium autumn, spring
vedemrem; manatory starvation short visit
Dwidjasoesastra. Blessius. Amelan

Tanggal - Date - Datum 13 - Aug '46

JANG MENERIMA—ADDRESSEE—ONTVANGER

Nama - Name - Naam Supérieur General L...
 Alamat - Street - Adres rue de Sèvres 95
 Keresidenan - Locality - Residentie Paris
 Daerah - County - Streek PARIS 42
 Negeri - Country - Land France

REPUBLICQUE FRANÇAISE
 POSTES
 26. NOV. 1946

Figure 3: Letter from "Prison of Minggir" 1945 (Source: Archives of Generalate of the Congregation of the Mission, Rome).

Paris (Archieve Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General 1946). Minggiran is located in the suburb of Kediri (the Eastern Java) where there is also a Vincentian parish. Missionaries were detained in Minggiran by the so-called “people’s army of Indonesia” soon after being freed from the Japanese concentration camps in Cimahi. They were taken to jail due to the revolutionary movement to pursue the independence, which was proclaimed by Sukarno and Hatta, the Founding Fathers of Indonesia, on August 17, 1945. This seems to be like “being released from one suffering then moved to another”. However, the difference between Cimahi and Miggiran is evident, since in Cimahi was under *Kempetai* with its famous cruelty (Bekkering, Huisarts, and Bekkering-Merens 1980), whereas in Minggiran our Missionaries were close to their parishioners. There was also a young Indonesian confrere, Dwidjoesastro who often made a short visit. There were four Lazarists in the prison, namely Johannes Klooster (the future bishop of Surabaya), Herman Wessels, Kees Schoenmakers, and Henrie van Megen. They were in the Minggiran prison from October 14, 1945, to January 25, 1946 (Archieve Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General 1946). From prison, van Megen asked the parishioners to look after the church building. The situation was very precarious at that time, because the Catholic Church was identified with the Dutch (foreigners) and thus was evidently an enemy to the Indonesian people (Wolters 1946). Church buildings were threatened with burning and vandalism (as happened to the church of Nativity of Mary, Surabaya, and the church of Jombang).

In a Red Cross Letter to the superior general in Paris, written from the prison of Minggiran, van Megen informed him briefly of his condition: From camp Minggiran [Prison Minggiran, Kediri], van Megen, Wessels, Klooster hitherto secluded nevertheless alive, Neither mass, nor books, breviarium; autumn and spring *vade mecum* (all are the same); monotony, starvation; short visit Dwidjoesastro; Bless us. Henry van Megen. 13 August ‘46.

In another letter to the superior general (1953) van Megen reported that most of the Vincentian missionaries had returned to the Netherlands at the same time because of medical problems caused by their lengthy internment. He was accompanied only by a few priests who remained to do mission work at the vicariate of Surabaya. At that time, the Apostolic Vicar of Surabaya was Bishop Verhoeks who did not write many letters, due to his deteriorating health. It was van Megen who diligently delivered reports, asked for help, submitted proposals, and wrote stories in letters for the benefit of the restoration of the vicariate in the late forties and fifties (1946–1958).

When Bishop Verhoeks passed away, van Megen was appointed as Pro-Vicar (or temporary) Apostolic of Surabaya. In a letter of June 4, 1953, to the superior general in Paris, he reported that the vicariate of Surabaya experienced a crucial situation of a “dryness” of energy (Archieve Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General of the CM 4 June 1953). This was due to the various assignments of the confreres. Gerard Smet returned to the Netherlands to rest. Thomas van Deursen loved being a professor at Depaul University Chicago. Jan Wolters underwent cancer surgery in the Netherlands and was confronting death

“face to face.” Sjef van Mensvoort was experiencing an unstable health condition. Jan Haest had a serious condition after a road accident in Holland. At the end of his letter, van Megen wrote: “En somme nous sentons assez fort le manque de personnel [In short, we feel really understaffed]” (Archieve Panningen, Archive of the Provinciale, Henrie van Megen, Letter to Superior General of the CM 4 June 1953).

“After 1942 [after Japan entered 1941], did our mission disappear? What was left of the vicariate in the years of the Japanese invasion, when the Missionaries were thrown into the horror of the internment camps in which there was only hunger, disease, and suffering? All of our schools [that we have founded], more than a hundred schools that accommodate approximately nine thousand students, were completely destroyed, and only four or five could be quickly restored. During these four years of war [1941–1945] the devastation that occurred was incomparable. The confreres were threatened with death, while others were sent to prison for more than a year. In 1946, the city of Surabaya, which was previously a very crowded city, was deserted. Thousands of residents fled from the city of Surabaya. Of all the destruction, the most beautiful church in Surabaya was burned down (12 November 1945). And, the religious houses occupied by the Japanese troops were also badly damaged. We who had been released from internment began to return to Surabaya and scavenge for what was left. This is how we started to rebuild our mission in the vicariate.” (van Megen 1952)

4.4 A Letter to his Beloved Mom, from Sjef van Mensvoort

There is nothing more moving than reading a letter sent by a young missionary to his beloved elderly mother and younger sisters in Holland. The letter gives no details except to inform them that he and his eldest brother survived a hard test at the concentration camps. He hopes for the same news from his beloved mother and younger sisters (about seven or eight little sisters?). The letter belongs to Sjef van Mensvoort who was in Cimahi. Soon after his liberation from the concentration camp, Sjef went to meet his brother (Everard) in Bandung, where he wrote this “freedom” letter on September 20, 1945.

“To my beloved mother and sisters. Finally, today for the first time we have the opportunity to send a letter by means of the “Red Cross”. Of course, I took advantage of this opportunity. However, at this time I cannot tell you too much because I must first know whether all of you are still safe. When I wanted to start to write this letter with greetings, I had a chance to ask with a worried heart: “Are you all safe?” Especially my beloved mother? Every time we think about how much Mom worries about both of us (Everard and I)! But now I can reassure you 100% with the news: Everard and I are doing very well; we have even been able to start our own work. Before we were interned, we still enjoyed our freedom until September 1943. When we were imprisoned, Everard lived in Surabaya while I lived in Kediri. In February 1944

I was taken to Cimahi while Everard to Bandoeng. Then on September 4, 1944, I was again transferred to the Everard's concentration camp in Bandoeng. So, we got together again, after being separated for more than two years. We hadn't been apart for such a long time. Of course, we have been through various events, but, thanks be to God, we could get out brilliantly, and we are doing very well now. But with all that, our hearts are still anxious, so we ask you to immediately send us news about all of you. You can imagine how we spend day and night thinking about your situation. Of course, we understand that what we can hope for is not just good news always. Because in five years anything can happen. We just hope that the good God will free us all from every evil." ([s.n.], Sjef van Mensvoort, Letter to My Mother and Sisters 20 September 1945 from Bandung [Transl. from the Dutch])

5. Conclusion

"We scavenged what was left. This is how we started to rebuild the vicariate of Surabaya." (van Megen 1952) This is one of the powerful expressions of the narrative of the suffering. The *memoria passionis* of the Lazarist Missionaries is a meaningful witness to the work of the mission itself. They were exhausted from their long internment on the one hand but remained steadfast and persistent to continue the mission work on the other. Missionary work is at first God's loving work accomplished by missionaries and laymen who persevere in announcing the Gospel. With impressive diligence our confreres and the lay people worked together under the guidance of the Holy Spirit to rebuild the mission of the vicariate. Their sacrifices and endurance in times of the Japanese internment and its aftermath have contributed to the restoration of the work of the mission ravaged by war. This period – in the context of the vicariate of Surabaya – the damage suffered by the Catholic mission was enormous due to its place as the epicenter of the bloody conflict. The Vincentian Missionaries themselves were almost all exhausted and their health deteriorated, but the mission was not halted as feared.

After the Japanese internment (1945), missionaries were imprisoned sporadically in several cities by the people's army fighting for independence. The experience of being in an "Indonesian prison" seems to be different from the "Japanese internment" in Cimahi and Bandung. In the internment camps they suffered from hunger, humiliation, enslavement, forced labor, and the like; while in the latter they got better treatment and received visits from parishioners. The prison of Minggiran did not offer comforts for sure, yet its condition was not as miserable as in the concentration camps (Archieve Panningen, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General 1946). However, hostility towards Dutch missionaries did not interfere with the sustainability of the mission works. This hostility eventually ended up with the supportive action performed by the missionaries to the Indonesian people's revolutionary movement to regain their full independence (van Megen 1951, 1952).

Missionaries viewed the experience of suffering at the concentration camps as a trial of their missionary work. Their suffering was a part of being missionaries to accomplish the mission. They did not despair, even though the Catholic mission stations in the remote villages were neglected because of the war. The suffering not only put them on the path of “martyrdom”, which becomes the seed of the Church of mission works, but also suggests a sort of an “ecclesiological prophecy” that the Catholic Church of the vicariate would be a Church strongly promoting the lay participation in a typical way, just as the Indonesian Catholic Church in general.

The war also transformed the role of the Catholics to a new level by entrusting catechism classes to the people. Their bravery in defending the church building (in Blitar) from the Japanese *Kempetai*'s confiscation while Missionaries were interned was also indeed impressive, since many Church buildings in other cities were seized or destroyed. The Indonesian Church has naturally become a “lay church”, where the laity participate decisively in preaching the Gospel (Muskens 1974b). The Catholic mission did not die from the war, for missionaries with the help of reliable lay figures steadfastly ignited the fire of the Catholic faith. While many stations in Blitar, Kediri, Madiun and elsewhere were abandoned because the Lazarist Missionaries were detained in the camps, lay figures took the initiative to catechize the villagers. The new model of the “lay church” precedes coincidentally what would then be promoted by the decree, “Apostolicam Actuositatem” [Decree on the Apostolate of the Laity] issued by the Second Vatican Council. In the context of the Vincentian mission in the vicariate of Surabaya, this “lay” model will characterize the Church and the thinking of its priests to involve actively the laity in evangelization. Later on, in the vicariate of Surabaya there appear schools that educate the lay persons specifically to be catechists, pastoral workers, and priests to proclaim the Gospel (Iswandir and Riyanto 2021).

Finally, in 1954 the secretary of the papal nuncio, van den Borgh, a Lazarist, who was also an alumnus of the Japanese internment in Cimahi, wrote that the Catholics in Indonesia have reached the number of one million (out of about seventy million Indonesians). This number indicates convincingly that the Catholic mission, particularly in the vicariate of Surabaya, has already passed through the dark alleys of its history, particularly the Japanese invasion (van den Borgh 1954). It means that the Catholic Church of Indonesia is ready to step forward on its next journey toward the future.

References

Archive sources

- Archive Panningen**, Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General 1946.
- , Archive of the Provincialate, Henrie van Megen, Letter to Superior General of the CM 4 June 1953.
- [s.n.], Sjef van Mensvoort, Letter to My Mother and Sisters 20 September 1945 From Bandung [Transl. from the Dutch].
- Vicariate van Soerabaia**, Mgr. Michael Verhoeks, Vastenbrief (Letter of the Lenten Season) 1947.

Other references

- Archer, Bernice**. 2004. *The Internment of Western Civilians under the Japanese 1941-1945: A Patchwork of Internment*. London: Routledge Curzon.
- Bank, Jan**. 1999. *Katolik Di Masa Revolusi Indonesia*. Jakarta: Grasindo bekerja sama dengan KITLV.
- Bastiaensen, Anton**. 1948. In Memoriam Mgr. Theophile de Backere CM. *Missiefront*, February: 2–6.

- Bekkering, P. G. Huisarts, and M. Bekkering-Merens.** 1980. De Japane Kampen; Nog Geen Verleden Tijd [The Japanese Internment Camps – Not a Thing of the Past]. *Ned. T. Geneesk* 124, no. 13:467–473.
- Blomesath, D. B. Y. M.** 1974. Sejarah Keuskupan Malang [History of the Diocese of Malang]. In: *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*. Vol. 3b, 1000–1090. Jakarta: Kantor Wali Gereja Indonesia.
- Bonga, Dieuwke Wendelaar.** 1996. *Eight Prison Camps: A Dutch Family in Japanese Java*. Ohio: Ohio University.
- Boonekamp, Piet.** 1974. Sejarah Keuskupan Surabaya [History of the Diocese of Surabaya]. In: *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*. Vol. 3b, 949–999. Jakarta: Kantor Wali Gereja Indonesia.
- Borgh, A. van den.** 1954. De Katholieke Kerk in de Indonesische Archipelago [The Catholic Church in the Indonesian Archipelago]. *Missiefront* 40, no. 1:1–8.
- Emery, Lindsay.** 2010. Filling the Emptiness of a Stunned Inner Silence: Survivors' Memoirs of Japanese Internment Camps in Indonesia during World War II. BA Thesis. Department of Languages, Duke University.
- Francis.** 2021. Synodality: Revolution of Listening for Synodal Church 2021–2023. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Haest, Jan.** 1956. *Tien Jaar Missie (Sepuluh Tahun Misi / Ten Years of Mission) 1945-1955*. Surabaya: Vikariat Surabaya.
- Iswandir, Lorentius, and FX Eko Armada Riyanto.** 2021. Mission and Engagement of The Vincentians to Priestly Formation in Indonesia: A Historical-Theological Revisit. *International Journal of Indonesian Philosophy & Theology* 1, no. 2:91–104.
- Jong, L. de.** 2002. *The Collapse of a Colonial Society: The Dutch in Indonesia during the Second World War*. Leiden: KITLV Press.
- Kowner, Rotem.** 2010. The Japanese Internment of Jews in Wartime Indonesia and Its Causes. *Indonesian and the Malay World* 38, no. 112:349–71.
- Krancher, Jan A.** 1996. *The Defining Years of the Dutch East Indies, 1942–1949: Survivors' Accounts of Japanese Invasion and Enslavement of Europeans and the Revolution That Created Free Indonesia*. Jefferson: McFarland and Company.
- Lansu, Joseph.** 1947. *Damna Ex Bello Orta in Vicariatu Apostolico de Soerabaia [Damages Arising from the War in the Apostolic Vicariate of Soerabaia]*. Panningen: Congregatio Missionis in Hollandia.
- Megen, Henrie van.** 1951. Hoe Staat de Missie Er Voor in Ons Apostolisch Vicariaat Soerabaia [How Is the Mission in Our Apostolic Vicariate Surabaya]. *Missiefront* 7, no. 1:121–125.
- . 1952. Le Vicariat Apostolique de Sourabaia: Aperçu Historique (1923–1952). *Annales de La Congrégation de La Mission et de La Compagnie Des Filles de La Charité* 117:203–207.
- Metz, Johann Baptist.** 2007. *Memoria Passionis: Una Evocación Provocadora En Una Sociedad Pluralista*. Santander: Editorial SAL TERRAE.
- Muskens, M. P. M.** 1974a. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*. Jakarta: Dokumen Penerangan Kantor Wali Gereja Indonesia.
- . 1974b. *Sejarah Gereja Katolik Indonesia [History of the Catholic Church of Indonesia]*. Vol. 1. Jakarta: Kantor Wali Gereja Indonesia.
- Oostindie, Gert.** 2019. Trauma and the Last Dutch War in Indonesia (1945–1949). In: *The Cultural Trauma of Decolonization*, 85–109. Leiden: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies.
- Riyanto, Armada.** 2003. *80 Tahun Romo-Romo CM Di Indonesia [The 80th Anniversary of the CM Fathers in Indonesia]*. Surabaya: Provinsi CM Indonesia.
- Rybolt, John E.** 2009. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission*. Vol. 6b. New York: New City Press.
- Schuster, Ekkehard, and Reinhold Boschert-Kimmig.** 1999. *Hope against Hope: Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*. New York: Paulist Press, New York.
- Siang, Han Bing.** 1998. The Japanese Occupation of Indonesia and the Administration of Justice Today: Myths and Realities. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 154, no. 3:416–456.
- Soenardja, R. J.** 1976. Tuhan Tidak Meninggalkan Umatnya [God Does Not Forsake His People]. In: *Peringatan 50 Tahun Paroki Blitar [The 50th Anniversary of Blitar Parish]*. Blitar: Paroki Blitar.
- Steenbrink, Karel.** 2006. *Orang-Orang Katolik Di Indonesia 1808-1942: Pertumbuhan Yang Spektakuler Dari Minoritas Yang Percaya Diri 1903-1942*. Maumere: Penerbit Ledalero.
- van Mensvoort, Sjf.** 2003. *Misi Kedar (Kediri Blitar) [Mission of Kediri Blitar]*. Surabaya: Kongregasi Misi, Provinsi Indonesia.
- van Oort, Boudewijn.** 2008. *Tjideng Reunion: A Memoir of World War II on Java*. Trafford Publishing.
- Weitjens, Y.** 1974. Sejarah Keuskupan Agung Semarang [History of the Archdiocese of Semarang]. In: *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*. Vol. 3b, 843–900. Jakarta: Kantor Wali Gereja Indonesia.
- Wolters, Jan.** 1946. De Lazaristen Missie Tijdens de Japane Bezetting [The Lazarist Mission during the Japanese Occupation]. *Missiefront* 32, no. 4:1–7.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 125—135

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:09/2022

UDK/UDC: 27-789.64:929Chlondowski A.

DOI: 10.34291/BV2023/01/Celary

© 2023 Celary et al., CC BY 4.0

Ireneusz Celary und Henryk Olszar

Persönliche und musikalische Bindungen des Pfarrers Antoni Hlond (Chlondowski) SDB mit Slowenien

*Personal and Musical Ties of the Parish Priest Antoni
Hlond (Chlondowski) SDB with Slovenia*

*Osebne in glasbene vezi župnika Antona Hlonda
(Chlondowskega) SDB s Slovenijo*

Zusammenfassung: Das Lied „Der Herr kam vom Himmel herab“ ist vielen Polen bekannt. An seinen Autor, Fr. Antonius Hlond (1884-1963) aus Oberschlesien - Priester und treuer Sohn von Fr. Johannes Bosco, dessen richtiger Name mit dem Pseudonym „Chlondowski“ verflochten ist – erinnern sich nur wenige, obwohl der Name Hlond in der Gesellschaft des Heiligen Franz von Sales dank des Dieners Gottes, Kardinal August Hlond, dem Primas von Polen, weithin bekannt ist. Außer ihm traten seine drei Brüder der Kongregation bei, der älteste Ignatius – ein Missionar in Argentinien, die jüngeren Antonius und Clemens – der letzte als in Missionen in Indien und im Kongo tätiger Ordensbruder. Seine Persönlichkeit ist nicht nur aus diesem Grund zeigenswert, sondern auch wegen seiner Leistungen als Komponist geistlicher und weltlicher Musik, Musiklehrer und Autor von Lehrbüchern auf diesem Gebiet und als Gründer der einzigen salesianischen Organistenschule mit Sitz in Przemyśl. Den Slowenen dürfte es wegen der Motive bekannt sein, in denen sich die Fakten seines Lebenslaufs mit ihrem Alltag und der Geschichte eines Landes, das „die kleine Perle Europas“ genannt wird, decken. Wie der Fr. Bogdan Kolar SDB von der Universität Ljubljana feststellte, „einige seiner Werke sind Tore zum slowenischen Musikerbe“. Musikalisches Schaffen, salesianische Organisations- und Verlagstätigkeit sowie die Arbeit in Polen und Slowenien lassen Fr. Antonius Hlond (Chlondowski) als eine der herausragenden Persönlichkeiten in der Geschichte der Salesianer-Gemeinde und der polnischen und slowenischen Kirchenmusik des 20. Jahrhunderts anerkennen. In seinen Kompositionen wollte er ihren Bedürfnissen entgegenkommen, Werke von künstlerischem Wert komponieren, die in Bezug auf Veröffentlichung und Wahrnehmung immer zugänglich sind. Diesen Annahmen ordnete er seine gesamte Kompositionswerkstatt, auf die komplizierten technischen Mittel zugunsten größerer Melodiosität, einfacherer Harmonik, Textur und Form verzichtend. Seine überragende Kreativität trug in be-

sonderer Weise im Bereich des Liedes Früchte, das den wertvollsten und zugleich reichsten Teil seines Schaffens darstellte. Die Christen in Polen und Slowenien kennen höchstwahrscheinlich das Lied von besonders großem künstlerischem Wert „Der Herr stieg vom Himmel herab“ („Gospod je prišel iz nebes“).

Schlüsselwörter: Antoni Hlond (Chlondowski), Komponist, Salesianische Organistenschule, Radna, Ljubljana

Abstract: The hymn *Pan zstąpił z nieba* is known by many Poles. It's author, Anthony Hlond vel Hlondowski, is consociated by very few. His three brothers: Ignacy, Augustyn and Klemens, besides him, joined *Societas Don Bosco*. The Anthony's personage should be presented because of his achievements as music composer (religious as far as secular), music teacher, author of manuals and founder of *Societas Don Bosco's Organists' School* in Przemysł. Anthony is well known by Slovenes, because of his studies, sacerdotal ordination and work done in this beautiful country. He also composed many valuables works, which are qualified as Slovenian musical patrimony. His exceptional invention bearded fruit in hymns, being cherished as far as the richest part of all his work. Many of Slovenian Catholics also know the hymn "Gospod je prišel iz nebes".

Keywords: Anthony Hlond (Chlondowski), composer, *Societas Don Bosco's Organists' School*, Radna, Ljubljana

Povzetek: Hvalnico »Pan zstąpił z nieba« (»Gospod je prišel iz nebes«) pozna veliko Poljakov. Le redki pa jo povezujejo z Antonom Hlondom ali Chlondowskim. Tudi njegovi trije bratje – Ignacij, Avguštin in Klemen – so se pridružili Družbi don Boska. Antonova osebnost si zasluži predstavitev zaradi njegovih dosežkov v vlogi skladatelja (tako verskega kot tudi posvetnega), glasbenega učitelja, avtorja priročnikov in ustanovitelja Družbe don Boskovih šol za organiste v Przemyslu. Anton Hlond je med Slovenci dobro poznan zaradi svojih študij, duhovniškega posvečenja in delovanja v Sloveniji. Napisal je tudi številne dragocene skladbe, ki se dojemajo kot slovenska glasbena dediščina. Njegova izjemna ustvarjalnost je obrodila sadove v hvalnicah (himnah), ki so priznane kot najbogatejši segment njegovega dela. Hvalnico »Gospod je prišel iz nebes« poznajo tudi številni slovenski katoličani.

Ključne besede: Anton Hlond (Chlondowski), skladatelj, Družba don Boskovih šol za organiste, Radna, Ljubljana.

Der Name Hlond (Dudała 2013, 91–101) ist in der Gesellschaft des Heiligen Franz von Sales dank des Dieners Gottes, Kardinal August Hlond, dem Primas von Polen (*Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* 2008), allgemein bekannt. Außer ihm traten seine drei Brüder der Kongregation bei, der älteste Ignatius – ein Missionar in Argentinien, die jüngeren Antonius und Clemens – der letzte als in den Missionen in Indien und in Kongo (Piwowarczyk 1995, 94; Szmids 2000, 175–189)¹ tätiger Ordensbruder.

¹ Historiographie der polnischen Salesianer (siehe: Pietrzykowski 2014, 349–378).

Das Lied „Der Herr kommt vom Himmel herab“ (Reginek 2020, 297–298) kennen viele Polen. An seinen Autor, Antoni Hlond - Priester und treuer Sohn von Pfarrer Johannes Bosco, dessen richtiger Name mit dem Pseudonym „Chlondowski“² verflochten ist – erinnern sich nur wenige (Sudnik-Paluch 2013, 3). Seine Persönlichkeit ist nicht nur aus diesem Grund darstellenswert, sondern auch wegen seiner Leistungen als Komponist geistlicher und weltlicher Musik, Musiklehrer und Autor von Lehrbüchern auf diesem Gebiet (Krawczyk 1939, 57–59; Przybylski 1986, 167–209; Popowski, Wilk und Lewko 1974, 120–123; 295–299) und als Gründer der einzigen Salesianischen Organistenschule mit Sitz in Przemyśl (Dąbrowski 2018, 41–58). Den Slowenen dürfte es wegen der Motive bekannt sein, in denen sich die Fakten seines Lebenslaufs mit ihrem alltäglichen Leben und der Geschichte eines Landes decken, das „die kleine Perle Europas“ genannt wird. Wie Fr. Bogdan Kolar SDB von der Universität Ljubljana feststellte, „einige seiner Werke sind Tore zum slowenischen Musikerbe“³.

1. Auf den Pfaden seiner Brüder

Antoni Wiktor Hlond wurde am 13. Juni 1884 in Kostowy, im Haus am Bahnübergang „auf der Kempa“ (Liskowacka Brom 2005, 127–132; 252–253), geboren, und zwei Tage später von Pfarrer August Zedler (Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach 1854–1904, 296–297) in der hölzernen Pfarrkirche der Allerheiligen im benachbarten Ort Dzieńkowice⁴ getauft. Sein Vater, Johannes Hlond, war Eisenbahner; seine Mutter, Maria Imiela, kümmerte sich um seine Erziehung in einem religiösen und patriotischen Geist (Wacholc 1996, 1:21–22). In der Grundschule offenbarten sich seine musikalischen Begabungen: Er hatte keine Schwierigkeiten mit dem Erlernen von Tonleitern, dem Schreiben von Noten und dem Dirigieren des Schulchors. Im Jahre 1896, seinen älteren Brüdern Ignacy und Augustus folgend, fuhr er zur weiteren Ausbildung in das Königreich Italien. In Lombriasco setzte er seine Ausbildung im Bereich Mittelstufe über die nächsten drei Jahre fort und lernte Klarinette und Orgel spielen (Przybylski 1993a, 8).

1899 trat er in das Noviziat in Foglizzo ein, wo er am 30. September 1900 sein Ewiges Gelübde in die Hände des salesianischen Generals P. Michael Rua ablegte, der während der Zeremonie dem Antonius ins Ohr flüsterte: „Bravo, Antonio, omne trinum perfectum“ – „Gut gemacht, Antonius, jede Dreifaltigkeit ist vollkommen“, anspielend auf die drei Hlond-Brüder in der Salesianischen Gesellschaft. Seine außergewöhnlichen Fähigkeiten bemerkend schickten ihn seine Vorgesetzten zum Studium der Philosophie an die Universität Gregoriana in Rom, wo er im Jahre 1903 promovierte. In Rom freundete er sich mit P. Rafał Antolisei, einem

² Dokumente und Korrespondenz von Priester Antoni Hlond (Chlondowski) wurden von Priester Paweł Golla aufgesammelt, SDB (Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej w Pile 1969–1976).

³ „Alcune delle sue composizioni sono diventate parte del patrimonio musicale sloveno.“ (Kolar 2015, 69)

⁴ Beide Städte lagen in Oberschlesien, das damals zum Deutschen Reich gehörte. Derzeit befinden sich beide Stadtteile der Stadt Myslowice in Polen.

talentierten salesianischen Musiker und Komponist, der ihn im Privatunterricht Harmonie und Kompositionsprinzipien lehrte. Daraufhin entstanden seine ersten Werke als Ergebnis dieser Lehre, die in Rom, Buenos Aires, Turin, Ljubljana und Düsseldorf (Wacholc 1996, 1:32–33) gedruckt wurden. Ab 1903 wohnte Antonius Hlond im Haus der Salesianer in Oświęcim, wo er das Orchester und den Chor leitete⁵.

Für ihre Bedürfnisse komponierte er viele Musikstücke, die leicht, melodisch und den Fähigkeiten der Jugendlichen entsprachen. Darunter waren Lieder, Motetten oder Operetten für den Chor, wie auch Märsche und andere Instrumentalstücke zu finden. In dieser Stadt in Kleinpolen begann er auch, Philosophie im Heimsystem unter der Leitung von diesen Priestern zu studieren: Emanuel Manassero und Dominik Caggese. Aufgrund der Gefahr, in die Armee des Deutschen Reiches einberufen zu werden, wurde er am 10. August 1907 in Lemberg von Bischof Władysław Bandurski zum Subdiakonat geweiht. Er begann jedoch sein Noviziat und sein reguläres Studium nicht in Daszawa⁶ im östlichen Kleinpolen (Świeży 2018).

2. Von der Visla (Weichsel) an die Sava (Save)

Anfang September 1907 kam der Subdiakon Antonius Hlond von Oświęcim über Wien nach Radna, ein Dorf an der Sava in Slowenien, wo sich alle Novizen und Seminaristen von der österreichisch-ungarischen Provinz der Salesianer-Kongregation der Heiligen Schutzengel zusammengefunden haben⁷. Seine Reise verlief problemlos, obwohl er zwei Nächte auf den Beinen verbrachte, fast ohne die Augen zu schließen. Er war begeistert von Radna. Den Palast und den umliegenden Park, Teich und Garten, schenkte den Salesianernden Priester Janez Smreker, Kanoniker aus Ljubljana. Es war „ein prächtiger Palast, aus Stein in Form eines Quadrats gebaut“. Er verfügte über Arkaden und Galerie und stand am Hang eines Hügels – ein Teil des Palastes bildete den ersten Stock, der andere Teil war das Erdgeschoss. Er bewunderte die bergige Umgebung. Seiner Ansicht nach „gab es in Radna den idealen Studentat, im Schoß der wunderbaren Natur. Unten floss der Fluß Sava, nicht so breit wie die Weichsel bei Warschau, aber breiter als bei Krakau. /.../ Es war ein historisches Tal, durch das türkische Truppen von Konstantinopel nach Wien zogen. Die Hügel waren 100 bis 150 Meter hoch, und es gibt noch höhere. Wenn man einen von ihnen besteigt, lassen sich von oben herrlichen Serpentinaen, Täler mit Flüssen, Kirchen mit Türmchen, Bergstraßen und Berghöhlen bestaunen. Von einem Hügel konnte man mehr als 40 Kirchen zählen.“ (Wacholc 1996, 1:40–41) Trotz der turbulenten politischen Umstände in dieser geografischen Region fand sich Antoni Hlond in Slowenien wieder, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter

⁵ Weitere Informationen und Daten zu den Anfängen der Salesianischen Gesellschaft in Polen finden in Zimniak 1997.

⁶ In Österreich-Ungarn war es Daschawa.

⁷ Über das Wirken der Salesianer in Radna Kolar 2015, 66–74.

dem starken Einfluss der Kirche und ihren Institutionen stand. Wichtige politische Ereignisse, die die Geschichte Europas prägten, beeinflussten die Organisation der lokalen christlichen Gemeinschaften tiefgreifend.

Die Ausbreitung der Institution von Fr. Johannes Bosco war eine Antwort auf die Bedürfnisse der christlichen Gemeinschaften in diesem Teil Europas, und gleichzeitig war es das Ergebnis der Bemühungen lokaler Kirchenführer, die in den Salesianern eine Hilfe bei der Lösung schwieriger sozialer Probleme sahen, insbesondere in Bezug auf junge Menschen, sowie eine effektivere Evangelisierung unter besonderen Umständen (Kolar 2002, 329).

Zum Abschluss seines theologischen Studiums in Radna hielt Antonius Hlond gleichzeitig Vorlesungen über Philosophie vor Priesterseminaristen, lehrte sie Gesang und Musik, komponierte für sie leichte Stücke und bereitete Akademien und musikalische Auftritte vor. Er veröffentlichte für sie ein Lehrbuch der Harmonielehre im Druck: *Regeln der Harmonielehre für Anfänger* (Radna 1900); er erhielt die ersten Wettbewerbspreise. Der Salesianer, Fr. Augustyn Piechura, beschrieb seinen Lehrer in seinen Memoiren wie folgt: „In Radna wollte er alle Priesterseminaristen zu Organisten, Komponisten und Kapellmeistern machen, was ihm teilweise gelang.“ (Wacholc 1996, 1:41)

Der Priesterseminarist Antonius Hlond widmete in Radna viel Zeit dem Komponieren. Im Jahre 1907 schrieb er sein erstes Couplet – *Schütze* (1907), und arbeitete eine Barokole: „Der Himmel brennt schon von Sternen“ (1908) und „Still, schläfrig auf dem Kristall“ (1909). Im Jahre 1908 entstanden hier zwei lateinische Marienlieder: „Ave mundus spes Maria“ und „O Maria Virgo pia“, sowie das Lied „Zum Lob der Maria werden wir singen“ („Pela bom Mariji v slavo“), vorbereitet für einen Wettbewerb, bei dem das Lied den ersten Preis gewann, dass sich auch schnell um die Welt verbreitete und sich nach wie vor einer ungebrochenen Beliebtheit erfreut. Während seines ersten Aufenthaltes in Radna schrieb Chlondowski eine Reihe von Werken mit weltlichen Texten, zum Beispiel „Fröhlich und glücklich bereits am Morgen“ und das Bühnenstück „Studentenstreich“ (Kolar 2015, 42; 189; 253).

Musikalische Angelegenheiten waren für den Priesterseminaristen Antonius Hlond kein Hindernis bei der Erfüllung seiner Berufung. Bereits zu Beginn seines zweiten Studienjahres in Radna, am 3. Oktober 1908, wurde er zum Diakonat geweiht, den er in Ljubljana vom Ortsordinarius Bischof Anton Bonaventura Jeglič (Debevec 2013) empfing. Am 3. April 1909 wurde er in Ljubljana, am Samstag vor Palmsonntag, von demselben Hierarchen zum Priester geweiht. Am folgenden Tag, dem Palmsonntag, feierte er die Primizmesse in der Salesianerkirche in Ljubljana, an der zahlreichen Einheimischen teilnahmen. Am Karmontag feierte er im Ordenskreis die Primizmesse in Radna (Wacholc 1996, 1:42–43). Zu diesem Anlass hielt der Direktor der Salesianischen Institution und Noviziatsmeister, Priester Piotr Tirone, eine Predigt über Würde, Macht und Priestertum, die Schüler des Neopresbyters sorgten dagegen für den musikalischen Rahmen (*Wiadomości Salezańskie* 1909, 176).

Nach den Primizfeiern in Radna, ging der Komponist nach Polen. Er reiste in seine Heimat über Zagreb, Budapest, Ławoczne und Stryi nach Daszawa und von dort nach Przemyśl und Oświęcim, wo er am 18. April seine Primiz feierte. Danach folgte seine Heimatstadt Brzezinka, wo er dreizehn Tage lang die Heilige Messe feierte (Wacholc 1996a, 44–45). Er kehrte nach Radna in Slowenien zurück, um seinen Unterricht fortzusetzen und den Chor auf die Aufführung am Fest des Heiligen Herzens Jesu vorzubereiten, an das der Berichterstatter der „Salesianischer Nachrichten“ erinnerte: Um 8 Uhr [abends] begann eine wunderbare Illumination. Die gesamte Vorderseite der Anlage war hell beleuchtet, und als das alte Schloss im Lichtermeer aufleuchtete, erklangen abwechselnd polnische und slowenische Lieder von zwei gegenüberliegenden Enden des Parks. Der slowenische Chor wurde von dem Pfarrer und dem Organisten aus Sevnica [Lichtenwald] geleitet, während der polnische [Chor] – der Priester Antonius Hlond leitete. Auf dem Programm standen drei eigens für diesen Anlass komponierte Stücke: „Still, schläfrig“, „In Apfelgärtchen“, „Wer Verstand hat“ (Wacholc 1996, 1:44).

Im Sommer 1909 wurde das Philosophische Studentenat von Radna in das Haus der Salesianer im Schloss „Rakovnik“ in Ljubljana verlegt, wo zuvor, am 23. November 1901, die erste Salesianergruppe ihre Arbeit aufnahm (Kolar 2002, 329–346). An dem neuen Ort übernahm Priester Antonius Hlond die Rolle eines Katecheten und Musiklehrers (Świeży 2018). Der Aufenthalt in Ljubljana war besonders erfolgreich für das musikalische Schaffen von Priester Chlondowski. Der Komponist schrieb in der Zeit unter anderem „Missa brevis et facilis zu Ehren von s. Stanislai Kostkae ad quattuor voces inaequales“ (Opus 13) und „Te Deum“ (Opus 28), das große Interesse bei den Rezensenten weckten und ihm viel Ruhm brachten (Chlondowski 1993, 1; Wacholc 1998, 243–256). „Missa brevis“, geschrieben im Sommer 1909, war dem Pater Hugolin Sattner, OFM, Komponist und Guardian des Franziskanerklosters in Ljubljana, gewidmet. Die örtliche Katolíška Bukvarna veröffentlichte das Werk im Druck, nachdem sie (am 27. August 1909) das Imprimatur des Bischofs der Diözese Ljubljana erhalten hatte (Wacholc 1999a, 304; 306). „Das Werk ist ein Zeugnis seines Talents und seiner hervorragenden Beherrschung des Komponistenhandwerks. In dem Werk macht er auf die reiche melodische Invention aufmerksam, den melodischen Charakter aller Stimmen, wie auch auf den kompakten und logischen formalen Aufbau der einzelnen Teile,“ schrieb Adolf Chybiński in der Rezension. Und fügte hinzu: „Die Kirchenmusik wird ihn zu ihrem zuverlässigen Wegbereiter zählen können.“ (*Przegląd Powszechny* 1910, 115–116)

In der slowenischen Hauptstadt erschienen im Jahre 1909 seine „Božične pesmi za mešani zbor“ Opus 14 („Weihnachtslieder für gemischten Chor“). Im Jahre 1910 entstand in Ljubljana seine Hymne „Cantiam di Don Bosco, fratelli, le glorie“, die im Wettbewerb um die Hymne der Salesianischen Gesellschaft als die beste anerkannt wurde, obwohl es kein offizielles Lied der Salesianer wurde. In der Hauptstadt von Slowenien freundete sich Pr. Chlondowski mit dem Dirigenten und Organisten des Chores in der St.-Nikolaus-Kathedrale an. Es war um einige Jahre älter Pr. Stanko Premrl, Direktor der Organistenschule, Herausgeber einer Zeitschrift für Organisten, Komponist von Kirchen- und weltlicher Musik. Unter seiner

Leitung führte der Domchor verschiedene Werke von Pr. Antonius Hlond auf. Zahlreiche Kontakte zu Slowenen ermöglichten es dem Komponisten, die slowenische Sprache fließend zu beherrschen, was auch in mehreren Werken aus dieser Zeit zum Vorschein kam, darunter in zwei kurzen Theaterstücken: „Slikar in poet“ („Maler und Dichter“) und „Filozof in poet“ („Philosoph und Dichter“), sowie in zwei Werken aus der oben erwähnten Sammlung „Božične pesmi“ (Wacholc 1996, 2:24), nämlich „Poglejte, čudo se godi“ („Schau, ein Wunder geschieht“) (Chlondowski 1909, 4–5) und „Podati nočem ti serce“ („Ich will dir ein Herz schenken“) (3–4) - für einen vierstimmigen gemischten Chor und Orgel. Dieses letzte Weihnachtslied, komponiert am 2. Dezember 1910 in Ljubljana, ist eines der letzten Lieder, neben dem Lied zu Ehren des Namens Jesu – „Jesusa ljubim“ („Ich liebe Jesus“), das Pr. Chlondowski vor der Ausreise nach Regensburg schrieb (Wacholc 1996, 1:46; 187).

Ende 1910 besuchte Pr. Antonius Hlond einen sechsmonatigen Kurs an der Kirchenmusikschule Regensburg, die mit der Cäcilianer Reformbewegung verbunden war und die eine Erneuerung der Musik in der katholischen Kirche im Geiste der Weisungen des Heiligen Stuhls anstrebte, die ihre Ordnung und Befreiung von weltlichen Elementen empfahlen (vgl. Tyrąła 2010). Nach dem Studienabschluss kehrte Pr. Antonius Hlond nach Oświęcim zurück und trat dort im Schuljahr 1911/1912 das Amt des Gymnasialrats und Musiklehrers an. Im Herbst 1912 kehrte er ins heutige Slowenien zurück, wo er bis Juli 1914 am Philosophischen Studentenat in Radna tätig war, wo er auch als Leiter und Lehrer für Philosophie aktiv war und zusätzlich begabte Priesterseminaristen auf eine spätere Tätigkeit auf dem Gebiet der Musik vorbereitete (Świeży 2018). „Er hat uns sehr verständlich in Ethik und in Philosophie gelehrt /.../ durch Auswahl passender Beispiele, die oft humorvoll waren. /.../. Wir wünschten uns immer eine Lektion in Harmonie, die er auf zugängliche und prägnante Weise geduldig erklärte /.../ unsere Fehler erläuternd. Wir merkten, dass er den Kader zukünftiger Musiker vorbereiten wollte,“ erinnerte sich Pater Dr. Paweł Golla, SDB. Sowohl in Oświęcim als auch in Radna komponierte er religiöse Lieder – Marien-, eucharistische und weltliche Lieder. 1913 erschien in Wien die Sammlung, Zwölf eucharistische Lieder‘ op. 31. Seine Marien-Werke bereicherte er mit einem Lied in slowenischer Sprache unter dem Titel, Cvetje še je‘ („Blumen sind“) (Wacholc 1996, 1:51).

3. Die Heimkehr

Am Vorabend des Großen Krieges verließ Fr. Antonius Hlond Radna und kam nach Oświęcim zu Exerzitien. Er nahm einen reichen Schatz voller slowenischer Erfahrungen mit. Er nutzte die Erfahrungen als Leiter des Salesianischen Hauses, um ein Modell für die Organisation des Betriebsmusiklebens zu erschaffen, das später die anderen Salesianischen Häusern übernahmen (Wacholc 1996, 1:49-60). Er setzte sie auch ab dem Jahr 1916 in Przemyśl - auf Wunsch des Bischofs von St. Józef Sebastian und des Provinzials der Salesianer, P. Piotr Tirone – bei der Gründung

und Leitung der Salesianischen Organistenschule, die kirchlicher Musikkultur Dienste erwies (Przybylski 1993, 4). Er schaffte für sie ein Programm, das als Prospekt der Salesianischen Organistenschule in Przemyśl bezeichnet wird.

Das Ziel der neuen dreijährigen Schule mit Internat war die Vorbereitung der Organisten für die Kirche, die nicht nur beruflich gebildet und tiefgläubig sind, sondern auch in der Lage sind, für entsprechenden Unterhalt selbst zu sorgen. Sie erhielten eine allgemeine und musikalische Bildung und konnten Garten- und Obstbaulehre mit Imkerei, Buchhaltung oder Schneiderei lernen (*Kronika: Salezyjańska Szkoła Organistów* 1916, 4–5; *Kronika Zakładów Salezyjańskich w Polsce: Przemyśl* 1917, 14; *Prospekt Salezyjańskiej Szkoły Organistów w Przemyślu* 1923, 40–43). Im Juni 1919 entließ er die ersten sechs Absolventen der Schule, und bis 1924, als er Przemyśl verließ und die Schule staatliche Befugnisse erhielt, stieg die Gesamtzahl der Absolventen auf vierundsechzig an (*Salezjańska Szkoła Organistów w Przemyślu: Program pamiątkowy* 1926, 12).

Salesianer, Fr. Antonius Hlond war nicht nur als exzellenter Musiker, Organisator und Pädagoge bekannt, der eine familiäre Atmosphäre einführte, sondern vor allem als ausgezeichnete Lehrer. In der Schule war sein Werk „Prinzipien der Harmonie“ (veröffentlicht 1913 und neu aufgelegt 1929) verwendet. Für seine Schüler ausarbeitete er ein Lehrbuch mit dem Titel „Prinzipien der Harmonie gregorianischer Gesänge“ und „Liederbuch für Organisten“, in denen er über 20 von ihm konzipierte und am häufigsten verwendete gregorianische Gesänge sammelte (Wacholc 1996, 1:127–128). Über die Bedeutung der Orgelwerke von Fr. Chlondowski, schreibt Tadeusz Przybylski:

„Das künstlerische war in der Zwischenkriegszeit ziemlich gering, und das sowohl in Bezug auf Konzerte als auch in Bezug auf die Bedürfnisse der Organistenpraxis. Daher empfand man einen großen Mangel an Orgelliteratur für die Liturgie. In Angesichts dieser Tatsache sowie der Fähigkeiten eines durchschnittlichen Organisten, entschied sich Fr. A. Hlond diese Lücke mit dem Komponieren geeigneter Werke aufzufüllen, die für die Kirche bestimmt sind (Przybylski 1986, 180). Das Grundlagenwerk von Fr. Antonius Chlondowski ist die „Sammlung von 225 einfachen Präludien für Orgel oder Harmonium in den am häufigsten verwendeten Tonarten Dur und Moll.“ (Poznań 1960).

Die Forscherin seines künstlerischen Lebenswegs – Maria Wacholc – weist darauf hin, dass „die Praxis, Werke zu komponieren, die für die Aufführung auf einer Orgel oder einem Fisharmonium geeignet sind, im 19. und frühen 20. Jahrhundert üblich war, insbesondere in Kreisen der Kirchenmusik. Die Sorge um gute Berufungen der Organisten war das, was am meisten seinen Geist beschäftigte und ihm am Herzen lag.“ (Wacholc 1991, 114)

Der weitere salesianische Dienst und musikalische Tätigkeit von Fr. Antonius Hlond wurden eng mit der Position des Direktors des Salesianischen Fr. Jan Siemec Instituts und des Provinzhauses in Warschau verbunden. Während seiner fünfjährigen Amtszeit als Provinzial (1925–1930) entwickelte sich das salesianische Werk in Polen be-

sonders intensiv. Im Dezember 1930 ging er nach Krakau, um die Stelle des Direktors der Philosophischen Studentenschaft zu übernehmen, die bis heute als „Łosiówka“ bekannt ist und sich in der Tyniecka-Straße 39 befindet. Dort entstand im Jahre 1931 sein berühmtestes Werk – die Musik zum „Passion des Herrn“, des Autors Fr. Franz Harazim. Nach nur einem Jahr, im September 1931, wurde er Pfarrer der Salesianischen Herz-Jesu-Basilika im Stadtteil Prag von Warschau, Kawęczyńska Straße 53, wo er die Seelsorge und die Bauarbeiten leitet. Er unterrichtete die Gläubiger persönlich die Kirchengesänge, leitete drei Chöre, organisierte Sonntagsaufführungen und Akademien mit Krippenspielen und Passion Christi, gab die Monatszeitschrift „Bazylika“ heraus, gründete und unterstützte die Aktivitäten von Gemeinde-Wohltätigkeitsvereinen für die Ärmsten, gründete einen Bestattungsfonds für die Armen und einen Darlehensfonds für diejenigen, die kaufmännisch selbstständig tätig waren (Pruś 1982, 314–316). Zahlreiche seelsorgliche und Ordens-Verpflichtungen hielten seine schöpferische Tätigkeit nicht auf. Zu dieser Zeit entstanden viele religiöse Lieder und Chorstücke, die meist gedruckt wurden (Wacholc 1996, 1:91). Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs war die Hauptbeschäftigung von Fr. Antonius Hlond die Wohltätigkeitsarbeit. Da er eine bevorstehende Verhaftung befürchtete, zog er von Warschau nach Masowien landeinwärts nach Wólka Pęczerska, wo er unter dem Namen Pater Dr. Józef Michalski als Kaplan der Kongregation der Barmherzigen Schwestern von St. Vinzenz von Paul (Schwestern der Nächstenliebe) tätig war. Ab dem Jahr 1950 war er im benachbarten Ort Pęcbery. An diesen beiden Orten komponierte er Choral- und lateinische Messen, Marienlieder und Musik für religiöse Dramen sowie bereitete 400 Orgelpräliminarien vor, von denen 225 in der Sammlung erschienen, die von der Buchhandlung St. Wojciech in Posen herausgegeben wurden. Er war Mitbegründer und erster Geschäftsführer der 1947 gegründeten Musikervereinigung der Priester (Przybylski 1993a, 55–62). Er wurde von den ehemaligen Schülern der Przemyśl-Schule, Salesianer-Mitbrüder und Musikern besucht. Im April 1959 feierte er den fünfzigsten Jahrestag seiner Priesterweihe unter der Teilnahme des Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszyński, und des Erzbischofs von Posen, Erzbischof Antoni Baraniak (Wacholc 1996, 1:111–112).

Fr. Antoni Hlond (Chlondowski), das unvermeidliche Ende seines Lebens ahnend, beschloss die Rückkehr in eine der salesianischen Gemeinschaften. Er entschied sich für Czerwińsk an der Weichsel, wohin er im Oktober 1962 übersiedelte. Diese kleine Stadt mit ihrer intimen Atmosphäre und jahrhundertalten Geschichte erinnerte ihn eigentlich an die ländliche Atmosphäre seiner Geburtsstadt Brzezinka. Er schaffte es dennoch, sein musikalisches Schaffen zu ordnen. Er starb am 13. Mai 1963 in Ansicht der Heiligkeit im Alter von 79 Jahren. Seine Beerdigung zog Scharen von Gläubigern und Geistlichen nach Czerwińsk in Masowien (Świeży 2018).

4. Zusammenfassung des musikalischen Wirkens

Musikalisches Schaffen, salesianische Organisations- und Verlagstätigkeit sowie die Arbeit in Polen und Slowenien lassen den Fr. Antonius Hlond (Chlondowski) als

eine der herausragenden Persönlichkeiten in der Geschichte der Salesianer-Gemeinde und der polnischen und slowenischen Kirchenmusik des 20. Jahrhunderts anerkennen. „Seine Musik war überaus vokal /.../. Er fühlte sich in die Rolle des durchschnittlichen Organisten, der keine Noten lesen kann, hinein /.../. Die Kompositionen von Fr. Hlond verdrängten den religiösen Schund immer effektiver. Die Organisten abonnierten und kauften alles, was neu von den Kompositionen von Fr. Hlond erschien.“ – schrieb Fr. Idzi Manski, ein Komponist (Studnik-Paluch 2013, 3). Durch seine Arbeit wollte er ihren Bedürfnissen entgegenkommen, indem er Werke komponierte, die künstlerisch wertvoll und in Bezug auf Veröffentlichung und Wahrnehmung immer zugänglich sind. Diesen Annahmen ordnete er seine ganze Kompositionswerkstatt unter, auf komplizierte technische Mittel zugunsten größerer Melodiosität, einfacherer Harmonik, Textur und Form verzichtend. Seine überragende Kreativität trug in besonderer Weise im Bereich des Liedes fruchte, das den wertvollsten und zugleich reichsten Teil seines Schaffens bildet. Es umfasst insgesamt 1. 444 Liederwerke (Wacholc 1996, 1:161–162).

Viele Lieder von Fr. Chlondowski stellten sich als ausgereifte Werke heraus, die endgültig in das feste kirchliche Repertoire eingingen, wie das Weihnachtslied „Adeste fideles“ (Wacholc 1996, 1:168), eucharistische und marianische Lieder mit slowenischem Text, wie zum Beispiel „O sladki Jesus“ („O süßer Jesus“), „Srce povzdigni se“ („Erhebe dein Herz“), „Jesus iz raja“ („Der Herr ist vom Himmel herabgekommen“), „Tebe molim Jesusa“ („Komm, Jesus“) und „Glasno zapojmo“ („Brot des Lebens“) (Chlondowski 1966). Den Christen beider Nationen ist wahrscheinlich das Lied „The Lord Descended from Heaven“ von hervorragendem künstlerischem Wert, bekannt (Wacholc 1996, 1:180; 445). Seine Liederbücher sind in Polen bekannt: *Oh das Lied, flieg! 100 Lieder für die Jugend* (Posen 1938), *Echo des polnischen Landes. Liederbuch für heranwachsende Landjugend* (Warschau 1946) und *Neues Lied: Liederbuch für Jugendliche und Erwachsene* (Wacholc 1996, 1:264).

Die Kompositionen von Fr. Antonius Hlond (Chlondowski) brachten der polnischen Musikkultur bleibende Werte ein und sind jetzt im Musikleben unseres Landes ständig präsent. Es ist anzunehmen, dass dies auch in Slowenien der Fall ist, wo er viele Jahre seines Lebens verbrachte. Unverändert bewahren sie ihre Popularität und werden in polnischen und slowenischen Kirchen gesungen.

Referenzen

- Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach.** 1854–1904. Zbiór Ksiąg Metrykalnych, Parafia Wszystkich Świętych w Dzieńkowicach. *Księga Chrzta* 22:296–297.
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej w Pile.** 1969–1976. 25 Bd. Zespół: Ks. Paweł Golla SDB.
- Augusti Iosephi Hlond (1881–1948): Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis.** 2008. 2 Bd. Rom: Topografia Nova Res srl.
- Chlondowski, Antoni.** 1909. *Božične pesmi za mešani zbor.* Ljubljana: Katoliška Bukvarna.
- — —. 1993. Te Deum Polskie. *Śpiewnik Śląski* 287, Nr. 2:1.
- Dąbrowski, Kazimierz.** 2018. Kontynuacja idei i celów Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemysłu w Salezjańskich Szkołach w Lutomi-ersku. *Musica Ecclesiastica* 13:41–58.
- Debevec, Janez.** 2013. Jeglič, Anton Bonaventura (1850–1937). Slovenska biografija. <http://www.>

slovenska-biografija.si/oseba/sbi251699/#slovenski-biografski-leksikon. (Zugang 17. 1. 2022).

- Dudała, Halina.** 2013. Genealogia kard. Augusta Hlonda – uwagi prozopograficzne. In: Jerzy Myszor, Hrsg. *Biskup August Hlond i jego diecezja*, 91–101. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Hlond, Antoni.** 1966. *Darovanjske evharistične in marijne pesmi za mešani zbor*. Ljubljana: [s.n.].
- Kolar, Bogdan.** 2002. In the footsteps of the teacher. The Salesians – 100 years in Slovenia (1901–2001). *Ricerche Storiche Salesiane: Rivista semestrale di storia religiosa e civile* 41, Nr. 2:329–346.
- . 2015. *Don Bosco e le opere salesiane tra gli Sloveni*. Ljubljana: Associazione Cultori Storia Salesiana.
- Krawczyk, Michał.** 1939. Książd dr A. Chlondowski jako kompozytor. *Muzyka Kościelna*, 14, Nr. 3:57–59.
- Kronika: Salezyjańska Szkoła Organistów.** 1916. *Echo Przemyskie* 102:4–5.
- Kronika Zakładów Salezyjańskich w Polsce: Przemysł.** 1917. *Pokłosie Salezyjańskie* 2:14.
- Liskowacka, Anna, und Rudolf Brom, Hrsg.** 2005. *Dzieckowice*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.
- Pierzykowski, Jerzy.** 2014. Storiografia salesiana polacca: cenni storici. In: Grazia Loparco and Stanisław Zimniak, Hrsg. *La storiografia salesiana tra studi e documentazione nella stagione postconciliare*, 349–378. Rom: LAS – Libreria Ateneo Salesiano.
- Piowarczyk, Andrzej.** 1995. Hlond Ignacy (1879–1928) – książd misjonarz. In: Alojzy Łysko, Hrsg. *Słownik Biograficzny Ziemi Pszczyńskiej*, 94. Pszczyna: Urząd Miejski.
- Popowski, Remigiusz, Stanisław Wilk und Marian Lewko, Hrsg.** 1974. *75 lat działalności salezjanów w Polsce: Księga pamiątkowa*. Łódź: Towarzystwo Salezyjańskie.
- Prospekt Salezyjańskiej Szkoły Organistów w Przemysłu.** 1923. *25-lecie działalności salezyjańskiej w Polsce*. Mikołów: Zakłady Graficzne Karol Miarka.
- Pruś, Stefan.** 1982. Książd Antoni Hlond (Chlondowski) (1884–1963). In: Bohdan Bejze, Hrsg. *Chrześcijaństwo*. Bd. 7, 314–316. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Przegląd Powszechny.** 1910. 27, Nr. 4:115–116.
- Przybylski, Tadeusz.** 1986. Książd Antoni Hlond (Antoni Chlondowski) (1884–1963) – kompozytor polskiej muzyki organowej i religijnej w I połowie XX wieku. *Zeszyty naukowe Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku* 25:167–209.
- . 1993a. *Ks. Antoni Hlond „Chlondowski” – salezjanin – kompozytor*. Kraków: Redakcja dwutygodnika miejskiego „Życie Mysłowic” w Mysłowicach.
- . 1993b. *Ks. dr Antoni Hlond (Chlondowski), salezjanin – kompozytor. Śpiewnik Śląski* 287, Nr. 2:4.
- Reginek, Antoni, Hrsg.** 2020. *Śpiewnik Kościelny*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Salezjańska Szkoła Organistów w Przemysłu: Program pamiątkowy z okazji 10-lecia.** 1926. Warszawa: [s.n.].
- Studnik-Paluch, Marta.** 2013. Dał odpór tandecie. *Gość Niedzielny (Katowicki)* 44:3.
- Szmidt, Stanisław.** 2000. Praca misyjna koadiutora Klemensa Hlonda (1901–1982) w świetle dokumentów. *Seminare* 16:175–189.
- Świeży, Artur.** 2018. *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski) 1884–1963 – muzyk, kompozytor, twórca jedynej szkoły organistowskiej w zgrupowaniu. Asociazione cultori di storia salesiana*. <https://acssaeuropa.wixsite.com/acssaeuropa2018/relazioni> (18. 1. 2022).
- Tyrała, Robert.** 2010. *Cecyliński ruch odnowy muzyki kościelnej na ziemiach polskich do 1939 roku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Wacholc, Maria.** 1991. Twórczość organowa ks. Antoniego Chlondowskiego. In: *Zeszyty naukowe Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku*, 29–30. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki.
- . 1996. *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski): Życie, działalność, twórczość kompozytorska*. 2 Bd. Warszawa: Wydawnictwo Salezyjańskie.
- . 1998. Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego. *Liturgia Sacra: Liturgia – Musica – Ars* 4:243–256.
- Wiadomości Salezyjańskie.** 1909. Nr. 6:176.
- Zimniak, Stanisław.** 1997. *Salesiani nella Mitteleuropa: Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. – 1919)*. Studi 10. Rom: LAS – Libreria Ateneo Salesiano.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 137–153

Besedilo prejeto/Received:01/2023; sprejeto/Accepted:02/2023

UDK/UDC: 27-675

DOI: 10.34291/BV2023/01/Primc

© 2023 Primc, CC BY 4.0

Liza Primc

Ekumenska pot papeža Frančiška

The Ecumenical Journey of Pope Francis

Povzetek: V letu 2023 obeležujemo deseto obletnico pontifikata papeža Frančiška. Ekumenizem, ki je v skladu z drugim vatikanskim koncilom postal pomembna dejavnost Katoliške cerkve, je ključna točka dialoga in sodelovanja med številnimi krščanskimi skupnostmi že od začetka 20. stoletja. Papež Frančišek, ki je še pred izvolitvijo dognal pomembnost dialoga in občestvenosti sredi (družbenih) razdorov in razlik, je prav zato še toliko bolj zavezan ekumenskemu sodelovanju in napredku. V prispevku¹ proučujemo in sintetično predstavljamo ekumensko pot Katoliške cerkve, še posebej pa se dotaknemo ekumenske poti sedanjega papeža in njegovega dosedanjega prispevka k dialogu s krščanskimi občestvi po svetu.

Ključne besede: papež Frančišek, ekumenizem, ekumenska zavzetost, zgodovina ekumenizma

Abstract: The year 2023 marks the 10th anniversary of Pope Francis' pontificate. Ecumenism, which became an important activity of the Catholic Church in line with the Second Vatican Council, has been a key point of dialogue and cooperation between many Christian communities already from the beginning of the twentieth century. Pope Francis, who even before his election recognised the importance of dialogue and communion in the midst of (social) divisions and differences, is, therefore, all the more committed to ecumenical cooperation and progress. In this paper, we examine and synthesize the ecumenical journey of the Catholic Church, and in particular touch upon the ecumenical journey of the current Pope and his contribution to dialogue with Christian communities around the world so far.

Keywords: Pope Francis, Ecumenism, Ecumenical Commitment, History of Ecumenism

1. Uvod

»Suknja pa je bila brez šiva, od vrha scela stkana,« je zapisano v Janezovem evangeliju (19,23). Tako kot neraztrgana suknja, je bila tudi krščanska skupnost najprej

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa „P6-0262: Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga,“ ki ga sofinancira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

enotna, čez stoletja pa se je zaradi dogmatičnih nesoglasij preobrazila v več krščanskih Cerkva in ločin. Katoliška Cerkev, ki ostaja zvesta tradiciji, dani po Kristusu, se je ekumenskemu dialogu in klicu po edinosti začela zavezovati s pontifikatom papeža Janeza XXIII., načrtno pa je skrb za napredek ohranjanja krščanske edinosti implementirala z drugim vatikanskim koncilom. (UR, tč. 4)

Papež Frančišek, ki je svoj pontifikat začel leta 2013, je tako kot njegovi predhodniki zavezan ohranjanju ekumenskih odnosov s krščanskimi sobrati, s katerimi si delimo vero v Kristusa Odrešenika, Sveto pismo in zakrament krsta. Njegov nekonvencionalni pristop k pastoralnemu delovanju je obrodil sadove tudi na ekumenskem področju, o čemer priča več srečanj in skupnih izjav s pomembnimi verskimi predstavniki, ki jih bomo v prispevku podrobneje proučili. Kakšna je ekumenska pot papeža Frančiška?

2. Ekumenizem pred Frančiškovim pontifikatom

Preden se osredotočimo na sedanjega papeža, je prav, da se na kratko seznanimo z ekumensko zgodovino. (Neuspeli) poskusi ekumenizma s pravoslavnimi cerkvami so vidni že v 15. stoletju, v pravem pomenu ideje pa je dialog nastopil šele v 20. stoletju, prvič s papežem Janezom XXIII. Leta 1959 je izdal encikliko „Ad Petri cathedram“, v kateri je nagovoril ves krščanski svet z besedami »resnica – edinost – mir«. Prvič izpostavlja, da smo vsi čreda z enim pastirjem, pri čemer spodbuja k molitvi, »da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi; da bodo tudi oni v Nas eno«. To je tolažilno upanje; zagotavlja nam, da se bodo nekega dne vse ovce, ki niso iz tega hleva, želele vrniti vanjo. Potem bo po besedah Boga, našega Odrešenika, »ena čreda in en pastir«. (APC, tč. 60) To zaključí s povabilom k edinosti, da bi bili kot sinovi in brati enega Očeta in dediči iste skrivnosti (APC, tč. 79–83; 87). K temu doda: »Ko vas z veseljem kličemo k edinosti Cerkve, upoštevajte, prosim, da vas ne vabimo v tuj dom, ampak v vaš lastni dom, v bivališče vaših prednikov. Dovolite nam torej, da hrepenimo po vas vseh »v srcu Kristusa Jezusa« in vas vse opominjamo, naj se spomnite svojih prednikov, ki so vam »oznanjali Božjo besedo; premišljuje srečno vprašanje življenja, ki so ga živeli, in posnemajte njihovo vero.« (AD, tč. 84) Kajti »nehajo biti naši bratje šele, ko prenehajo govoriti »Oče naš« (AD, tč. 86).

Ideja o enem Kristusovem telesu se je v veliki meri razvila in uveljavila na drugem vatikanskem koncilu, pod že omenjenim papežem in njegovim naslednikom Pavlom VI. Prošnja za pospeševanje povezanosti med katoličani in drugimi kristjani je umeščena v samo „Dogmatično konstitucijo o Cerkvi“, kjer posebno poudarja prizadevanje za miroljubno zedinjenje v eno čredo pod enim pastirjem (LG, tč. 15), zlasti pa se zbor do možnosti krščanskega zedinjenja opredeli v odloku o ekumenizmu „Unitatis redintegratio“. Ta ima za namen »pospeševati obnovev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatikanskega koncila« (UR, tč. 1).

Papež Pavel VI. se je ekumensko povezoval z Anglikansko Cerkvijo: leta 1966 se je v skupni izjavi s takratnim canterburyjskim škofom zavzel za krepitev medsebojnih odnosov in obnovitev edinosti (Pavel VI. in Ramsey Canterburyjski 1966). Kot edini papež je po 9. stoletju obiskal pravoslavnega patriarha Konstantinopla in Jeruzalema: z ekumenskim patriarhom Atenagoro I. sta leta 1966 preklicala medsebojno izobčenje iz leta 1054, leto kasneje pa podala „Skupno izjavo o obnovitvi občestva“ (Pavel VI. in Atenagoras I. 1956).

Po koncilu je ekumensko zavzetost nadaljeval papež Janez Pavel II., najprej z apostolskim pismom „Orientale lumen“, namenjenim vzhodnokatoliškim Cerkvam. V pismu poudarja dosedanjo, skoraj popolno edinost, a na drugi strani bogato pestrost, ki jo vnašajo v cerkveno občestvo (OL, tč. 5): »Drugi vatikanski koncil jih je takole povzel: ›Vsakdo ve, s kakšno ljubeznijo vzhodni kristjani obhajajo sveto bogoslužje, zlasti evharistično skrivnost, vir življenja Cerkve in obljubo prihodnje slave. V tej skrivnosti verniki, združeni s svojimi škofi, dostopajo do Boga Očeta po Sinu, učlovečeni Besedi, ki je trpela in bila poveljučana v izlitju Svetega Duha, in tako ›sodelujoči v božanski naravi‹ (2 Pt 1,4) vstopijo v občestvo s presveto Trojico.« (OL, tč. 6)

Leta 1999 je kot rezultat mnogih poskusov ekumenskega dialoga med protestanti in katoliki nastala „Skupna izjava o nauku o opravičenju“, ki sta jo podpisala Svetovna luteranska zveza in Papeški svet za edinost kristjanov. Izjava se nanaša na nauk o opravičenju z Božjo milostjo po veri v Kristusa. Sama izjava ne zajema vsega nauka obeh veroizpovedi o opravičenju, gre pa za priznanje in soglasje o osnovnih verskih resnicah, ki so bile sprejete na tridentinskem koncilu: s tem so bili razrešeni dotični problemi doktrinarne obsodbe. (JDDJ, tč. 5)

Encikliko „Ut unum sint“ je papež Janez Pavel II. izdal leta 2000. V njej izrazi naklonjenost in pripravljenost Cerkve za sodelovanje z drugimi občestvi ter osebno zavzetost za napredovanje k edinosti vseh kristjanov, kar je pokazal na svojih mnogih obiskih. (UUS, tč. 1–7) Dokument poudari, da ekumenizem ni »dodatek« k dejavnosti Cerkve, temveč je del njene organske celote (UUS, tč. 20). Zlasti izpostavlja pomen molitve za edinost, ki je kristjanom najbližje (UUS, tč. 21–24), in večje obojestransko povezovanje predstavnikov Cerkva (UUS, tč. 25).

V istem letu je omenjeni papež izdal izjavo „Dominus Iesus“, v kateri se je znoval h krščanskim skupnostim: tistim, ki jih imenuje »prave partikularne Cerkve« (pravoslavne, vzhodne in starokatoliške), in tistim, ki »niso ohranile veljavnega škofovstva ter pristne in celovite vsebine evharistične skrivnosti« (DI, tč. 17), kamor spadajo protestantske Cerkve. Temu doda, da je »pomanjkanje edinosti med kristjani gotovo rana za Cerkev; ne v smislu, da ji je odvzeta njena enotnost, ampak ›v tem, da ovira popolno izpolnitev njene univerzalnosti v zgodovini.« (DI, tč. 17)

Omenjeni papež je bil ekumensko dejaven vse do svoje smrti leta 2005. Tudi njegov naslednik, papež Benedikt XVI., v iskanju ekumenskega dialoga ni razočaral. Že naslednji dan po izvolitvi je v sikstinski kapeli v nagovoru kardinalom dejal, da mora biti delovanje za krščansko edinost najvišja in temeljna naloga Cerkve in Petrovega naslednika (Roberson [s. a.]). Le nekaj mesecev kasneje je Benedikt XVI.

nagovoril množico v Kölnu in izrazil željo po nadaljevanju ekumenskih dejavnosti, ki so jo gojili njegovi predhodniki (Benedikt XVI. 2005). Leta 2006 se je v Turčiji srečal z ekumenskim patriarhom Bartolomejem I., kar je rezultiralo v skupni izjavi, kjer sta potrdila potrebo po širjenju evangelija v svetu ter se opredelila do socialnih, ekonomskih in okoljevarstvenih izzivov, ki zadevajo kristjane (Benedikt XVI. in Bartolomej I., tč. 2–7). Isto leto je podpisal skupno izjavo s škofom Canterburyjskim o ekumenskem dialogu z Anglikansko Cerkvijo, v kateri je kritično opozoril na spremembe v Anglikanski Cerkvi, ki vodijo v oddaljevanje te Cerkve od Rima in uničevanje dosedanjega ekumenskega napredka. (Benedikt XVI. in Williams 2006) Kot Nemcu so mu bili še posebno blizu stiki s protestanti, vendar je tudi v zvezi z njimi večkrat opozoril na odprta moralna vprašanja, ki protestantske cerkve oddaljujejo od enega občestva s Katoliško cerkvijo. »Nobenega dvoma ni, da si je bil Benedikt XVI. ves čas svojega papeževanja odločno prizadeval za ponovno vzpostavitev edinosti Jezusovih sledilcev. Zavedal se je, kako globoko je krščansko oznanjevanje evangelija ogroženo zaradi naše razdeljenosti in kako močno bi bilo, če bi govorili z enim glasom.« (Roberson [s. a.]

3. Ekumenizem papeža Frančiška

Leta 2013, le nekaj mesecev po nastopu pontifikata, je bilo izdana razprava med papežem ter rabinom in biofizikom Abrahamom Skorko z naslovom *O nebesih in Zemlji (On Heaven and Earth)*. V pogovoru sta se dotaknila pomena ekumenizma v Cerkvi:

»Bog se da čutiti v srcu vsakega človeka. Spoštuje tudi kulturo vseh ljudi. /.../ skozi zgodovino so obstajale okoliščine, ki so ustvarile razkole in zgradile različne skupnosti, ki imajo različne načine življenja krščanstva, na primer reformacija. Živeli smo skozi tridesetletno vojno in ta je oblikovala različni veri. Zelo težko jo je bilo sprejeti in bila je v sramoto, a to je resničnost. Bog je potrpežljiv, on čaka in Bog ne ubija. Človek je tisti, ki želi to storiti v Božjem imenu. Ubiti v božjem imenu je bogokletje.« (Frančišek in Skorka 2013, 73)

Papežev koncept ekumenizma izhaja iz pastoralnega vidika, ki predstavlja temelj drugega vatikanskega koncila, in sicer po principu »videti – presojeti – delovati«. Kakor je njegova nekonvencionalnost zaznamovala celoten pontifikat, je istočasno Frančiškov ekumenski pristop zaznamovalo življenje in delovanje v Južni Ameriki, kjer pastoralno delo predstavlja temelj občestva in Cerkve, zlasti zaradi velike socialne in ekonomske nepravilnosti ter razdorov v družbi, kjer je nujno klicati k dialogu in spravi v praksi. V enaki meri je na njegovo delovanje vplivala jezuitska ignacijanska duhovnost. (Orozco Sánchez idr. 2022, 461; Svatoň 2019, 161; Valenčič 2016, 639) »Ne smemo pozabiti, da je po papežu Frančišku prizadevanje za družbeni mir bistvena razsežnost krščanske kerigme, zahteva, ki jo najdemo v samem središču evangelija, katerega sporočilo je, da je Božje kraljestvo navzoče v svetu.« (Svatoň

2019, 161) To se kaže s poudarjanjem pastoralnih temeljev, kot so bližina človeka, oznanjevanje evangelija, pomen Božje besede ter nova evangelizacija in *missio* (Valenčič 2016, 641–643). Hermenevtika papeževe pastorale je zato v lastni osnovi ekumenska in je podvržena kulturi srečanja, katere lastnosti so dolgoročnost, dialog, organskost in skupno dobro (Svatoň 2019, 162), kjer je vse zasnovano v smeri modela »heterogene sestavljanke«: stremeti k enotnosti, kjer se srečujemo z lastno zgodovino vere in medsebojnim sprejemanjem različnosti, hkrati pa se pri tem »sestavlja« edinost (163). Ustvarjanje edinosti seveda ne sme pomeniti »verske« homogenizacije, na katero je v preteklosti opozarjal že Oscar Cullmann. Četudi se zdi, da je ekumenski načrt papeža Frančiška na zunaj viden kot ustvarjanje pluralizma, pa je na znotraj katoliško zasnovan; to pomeni, da sprejemanje različnosti ne pomeni le naivnega sprejemanja, temveč tudi ustvarja nasprotja in konstruktivno kritiko. (Svatoň 2019, 164; Mayer 2017, 163–164)

Čeprav posredno, je namen in program ekumenizma in medreligijskega dialoga Frančišek zastavil v apostolski spodbudi „Evangelii Gaudium“. O samem ekumenizmu spregovori v treh točkah spodbude (EG, tč. 244–246), kjer se opira na Janezovo molitev, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21). Nadaljuje s tradicionalno idejo o ekumenizmu, to je, da bi krščanske ločine zmogle iskati skupno enost, ki jim je dana po krstni milosti in vodi v gojenje miru (EG, tč. 244), pri čemer se sklicuje na koncilski dokument „Unitatis redintegratio“ (UR, tč. 2–3). Vendar po Frančiškovich načelih ekumenizem ne more biti opredeljen kot nekaj statičnega, temveč kot romanje, ki je proces in ima svoje vzpone in padce, a jasno zastavljen cilj (Mayer 2017, 159), ter je kvas, ki pomaga združevati kristjane tam, kjer je mir zaradi vojn in drugih konfliktov stalno vprašljiv (EG, tč. 246).

Po zgledu Janeza XXIII. je papež Frančišek prepričan, da je tisto, kar nas združuje, vredno več kot tisto, kar nas ločuje, vendar do trenutne situacije v Cerkvi ostaja kritičen: dokument na samem začetku omeni trenutno brezživljenjskost nekaterih kristjanov (EG, tč. 6), kar se odraža tudi v ekumenskih prizadevanjih, ki dajejo občutek, da se nahajamo v »ekumenski ledeni dobi« (Mayer 2017, 160). Ekumenizem je namreč dosegel prelomno točko: nekateri v pozitivnem smislu z veliko hvaležnostjo pozdravljajo vse dosedanje dosežke, na drugi strani ga drugi dojemajo v negativnem smislu, kot postransko stvar znotraj cerkvenih občestev: upad vernikov, pojav brezbriznosti in neupoštevanje osnovnega krščanskega moralnega nauka so le nekatere izmed mnogih ovir na poti k večji ekumenski povezanosti, na drugi strani pa se iz strahu po homogenem občestvu pojavlja velika ekumenska nestrpnost glede obravnave ključnih vprašanj, marsikje se pojavljajo celo protiekumenske težnje. (Mayer 2017, 160; Den katolske kirke 2011) Vsi našti dejavniki pomenijo, da se je napredovanje ekumenizma ustavilo oziroma več ne služi svoji primarni vlogi, na kar papež Frančišek v zgoraj omenjeni okrožnici tudi opozarja. Po njegovem mnenju v ospredje prihajajo stari konflikti in delitve, ki so jih cerkve že zdavnaj presegle in predstavljajo veliko nevarnost ponovnega odpada, predvsem pri bioetičnih in družbeno-etičnih izzivih. Pozicija Katoliške Cerkve kot srednice je zato ključna, kar se je pokazalo že na drugem vatikanskem koncilu s sprejetimi koncilskimi dokumenti in v pokoncilski ekleziologiji.

V sedanjosti dobi je Cerkev primorana pokazati primeren manevrski prostor za organsko povezano različnost, kjer lahko od vsake obstoječe skupnosti prejmemo novo raznolikost. Cerkev za Frančiška tako predstavlja mir, harmonijo in dialog (EG, tč. 227–230), na drugi strani pa je enako samokritičen do opravljanja papeževanja, kjer poudarja zvestobo Kristusu in odprtost za današnje potrebe evangelizacije, ki vodijo k pastoralnemu spreobrnjenju (EG, tč. 32), čeprav to ne pomeni centralizacije primata, čemur se je sedanjosti papež odpovedal (EG, tč. 16). V letu 2015 je Frančišek na novo ovrednotil *ekumenizem svetnikov in mučencev (communio sanctorum)* Janeza Pavla II., ki je postal tako imenovana *paradigma ekumenizma krvi mučencev vseh Cerkva*, saj so po njegovem ravno ekumenski mučenci največji dokaz pričevanja, da je vse delitve mogoče preseči v podaritvi za Kristusov evangelij, in predstavljajo novo dobo ‚gorečega‘ ekumenizma. (UUS, tč. 1; Mayer 2017, 168–169)

V nadaljevanju bomo podrobneje proučili nekaj primerov ekumenske držbe papeža Frančiška z ostalimi cerkvami.

3.1 Nagovor predstavnikov cerkva in cerkvenih skupnosti ter drugih skupnosti v klementinski dvorani

Le teden dni po konklavu je papež Frančišek v klementinski dvorani nagovoril predstavnike cerkva in cerkvenih skupnosti ter predstavnike drugih verstev, ki s Katoliško cerkvijo gojijo ekumenski in medverski dialog. Avdiience se je udeležilo 33 predstavnikov cerkva in verskih skupnosti, med drugim tudi ekumenski patriarh Konstantinopla Bartolomej, ki je prvič po letu 1054 prisostvoval avdienci ‚rimskega škofa‘ in Petrovega naslednika, kakor se je v nagovoru samopomenoval Frančišek. S tem je naslovil problem papeškega primata in naredil korak bliže k možni razrešitvi omenjenega problema. (Kenny 2013; Scerri 2013, 27)

V nagovoru se je novoizvoljeni papež najprej obrnil k prisotnim predstavnikom krščanstva. Poudaril je pomen leta vere, ki ga je pred njim razglasil papež Benedikt XVI. Tako kot pri njegovem predhodniku je tudi pri papežu Frančišku vera središče osebnega srečanja s Kristusom in ‚gonilna sila‘ za združitev kristjanov, ki je utemeljena v izreku »Ut unum sint« (Frančišek 2013). Vera, pričevanje in milost, podarjena s krstom, so po besedah papeža tri stvari, ki nas postavljajo v službo za krščansko edinost in služenje svetu. »Bolj ko bomo v svojih mislih, besedah in dejanjih zvesti Njegovi volji, bolj bomo resnično in bistveno napredovali k edinosti.« (2013)

Prav s temi besedami se je ozrl na pomembnost ekumenskega dialoga. V nagovoru je poudaril, »da smo še bolj nujno doživljali molitev za edinost med verniki v Kristusa in obenem na neki način videli napoved njene popolne uresničitve, ki je odvisna od Božjega načrta in našega zvestega sodelovanja«. S spominom na papeža Janeza XXIII. je opozoril na besede uvodnega govora v drugi vatikanski koncil – na dolžnost Katoliške cerkve pri uresničevanju velike skrivnosti edinosti, zapisane v evangeliju. (2013)

V drugem delu je papež nagovoril predstavnike judovske in islamske skupnosti ter izpostavil pomen koncilskega dokumenta „Nosta Aetate“, s poudarkom na nadaljnjem dialogu z drugima abrahamskima religijama. »Katoliška Cerkev se zaveda pomena spodbujanja prijateljstva in spoštovanja med moškimi in ženskami različnih verskih tradicij,« je papež nagovoril v zaključku in med drugim že dal prve iztočnice za svoje delovanje: »Cerkev se prav tako zaveda odgovornosti, ki jo imamo vsi za naš svet, za celotno stvarstvo, ki ga moramo ljubiti in varovati. Veliko lahko storimo v korist ubogih, pomoči potrebnih in trpečih ter v prid pravičnosti, spodbujanju sprave in graditvi miru. Predvsem pa moramo v našem svetu ohraniti hrepenenje po absolutnem in se zoperstaviti prevladi enodimenzionalne vizije človeške osebe, vizije, ki človeka zreducira na to, kar proizvede in kar porabi: to je ena najbolj zahrbtnih skušnjav našega časa.« (2013)

3.2 Srečanje s patriarhom Kirilom na Kubi

Nenapovedano zgodovinsko srečanje dveh visokih verskih voditeljev – papeža Frančiška in ruskega patriarha Kirila I. – na Kubi leta 2016 je rezultiralo v objavi skupne izjave. V njej se dotikata epohalnih sprememb, ki jih je človeštvo deležno v zadnjem stoletju: verska preganjanja, medverski dialog, omejevanje verske svobode, socialni problemi, moralno-etična vprašanja in želja po ohranjanju žive vere. (Frančišek in Kiril 2016) Kljub strahu, da bi srečanje pomenilo izenačevanje dogmatičnih vrednot obeh cerkva, pa je izjava pravzaprav razglasila (le) pomen skupnega razumevanja krščanskih vrednot in željo po vztrajnosti vernikov v njih.

Skupna izjava se začne z besedami upanja o možnosti ponovne vzpostavitve evangelijske edinosti, ki jo ovrednotita s pogledom na zgodovino krščanskega izročila. Osrednji del dokumenta se ozre na izzive, ki jih prinaša sodobni svet. Med ključnimi točkami se znajdejo preganjanja kristjanov v okviru državljanskih razprtij in verskega nasilja, kjer ti prebivajo v manjšini (Bližnji vzhod in Afrika). Na evropsko-ruski ravni v ospredje stopa zavzemanje za obnovitev krščanskih temeljev, še posebno na območju Rusije in drugih vzhodnoevropskih držav, kjer je bil zaradi totalitarnih režimov prisoten ateizem. Podarjata, da je za obnovo krščanskih vrednot v družbi nujna celica družina, zato soglašata, da zakonsko zvezo in družino sestavljata le moški in ženska. Nadalje sta obsodila kakršnokoli prekinitev življenja (splav in evtanazija), osrednja skrb pa so pasti oploditve z biomedicinsko pomočjo. (Frančišek in Kiril 2016, tč. 4–24)

V zadnjih točkah njune izjave (tč. 25–27) sta se dotaknila tudi perečega vprašanja unijatstva in razkola med krščanskimi skupnostmi v Ukrajini.² Izrazila sta željo po spravi med grkokatoliki in pravoslavniimi ter ustvarjanju razmer, ki bi omogočale normalno bivanje verskim manjšinam. Na ukrajinske vernike se obračata z mislijo, naj postanejo zedinjeni bratje in sestre v Kristusu ter skupaj pričujejo v Duhu resnice.

Obravnavana izjava je naletela na več kritik, predvsem glede zgoraj omenjenih treh točk, ki zadevajo konflikt v Ukrajini. Mnogi so v srečanju bolj kot napredovan-

² O položaju rimokatoličanov v sodobni Ukrajini glej Osadzy 2022.

je v ekumenizmu videli politično potezo, saj ni skrivnost, da rusko pravoslavje katolištvu ni preveč naklonjeno. (Allen Jr. 2016) Objava dokumenta je za ukrajinske grkokatolike pomenila veliko razočaranje: nadškof ukrajinske Grkokatoliške Cerkve Sviatoslav Ševčuk je v izjavi povedal, da so se počutili izdane s strani Svetega sedeža. Menil je, da bi bilo naivno verjeti v dokumentu omenjeni potrebi po prizadevanju za edinost, nujnosti obrambe kristjanov, preganjanih zaradi vere, ohranjanju tradicionalnih vrednot in verske svobode, upoštevajoč dejstvo, da je ob objavi v Ukrajini že potekala vojna. (Hürriyet Daily News 2016; The Catholic World Report 2016) Frančišek je kmalu po odzivu ukrajinskih grkokatolikov pojasnil, da razume ukrajinsko jezo in nestrinjanje z izjavo, saj so že bili vpeti v vojno, a morajo razumeti, da v ozadju treh spornih točk stoji ideja o prekinitvi ognja in iskanju sporazumov ter ne spodbuda vojaški agresiji (The Catholic World Report 2016).

Kljub mnogim zastavljenim ciljem skupna izjava ni veliko pripomogla k izboljšanju razmer med rusko in ukrajinsko stranjo. Tri leta po srečanju Kirila in Frančiška je papež na srečanju s predstavniki ukrajinskih grkokatolikov izrazil zaskrbljenost glede takratnega ruskega vojaškega posredovanja v regiji Donbas, še bolj zaskrbljen pa je bil nad vpetostjo Ruske pravoslavne Cerkve v vojne konflikte. (Vatican News 2016)

Po začetku vojne v Ukrajini leta 2022 je pomen predhodnega skupnega sodelovanja postavljen pod velik vprašaj. Poziv k prekinitvi ognja in depolitizaciji Cerkve je našel prostor v velikonočnem voščilu Frančiška Kirilu, ki sta se pred tem v marcu, po začetku agresije, srečala na videokonferenci, a s strani moskovskega patriarhata ni prišlo do zanimanja po soglasni izjavi o prekinitvi vojne. Napovedi o ponovnem srečanju v Kazahstanu na Kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih religij so se izjalovile, potem ko je bilo njuno srečanje odpovedano zaradi diplomatskih vzrokov. (Cernuzio 2022) Očitno je, da je trenutna situacija neugodna za nadaljnji ekumenski dialog med Cerkvama, saj, kot navaja Masterl Štefanič (2022), oba verska voditelja na vojno gledata s svoje perspektive. Dokler ne bosta dosegla skupne evangeljske perspektive, bo dialog onemogočen.

3.3 Odnosi z ekumenskim patriarhom Bartolomejem

Kot smo že omenili na začetku, so se odnosi z ekumenskim patriarhatom v zadnjih 100 letih pozitivno okrepili. Srečanje v klementinski dvorani ob inavguraciji papeža Frančiška leta 2013 je pomenil velik korak k nadaljnjim pogovorom, saj sta se oba voditelja pozdravila kot naslednika galilejskih bratov ribičev, prvič po veliki shizmi pa je patriarh tudi obiskal Rim. (Scerri 2013, 28) Ekumenski dialog se v zadnjih desetih letih z obeh strani krepi prav na področju skupne zavzetosti za varovanje okolja. Patriarh Bartolomej³, ki je zaradi svojih mnogih prizadevanj za okoljevarstvo, predvsem za varovanje vodnih virov, in lastnih pobud na področju tako imenovane mikro- in makroetike stvarjenja ter kot organizator mednarodnih

³ Pred Bartolomejem se je za okoljevarstvena vprašanja zavzemal njegov predhodnik, patriarh Demetrij, ki je 1. septembra 1989 z objavo enciklike pozval k varovanju okolja in vse ustvarjanine. (Japundžić 2022, 163)

ekoloških konferenc in okoljskih simpozijev znan tudi kot ‚zeleni patriarh Vzhoda‘ (Japundžić idr. 2021, 569; Japundžić 2022, 163–164; Bogataj 2016, 90), je pravzaprav predstavljal spodbudo papežu Frančišku pri pisanju okrožnice „Laudato si“¹. Preden se posvetimo omenjeni okrožnici in odnosu med Frančiškom in Bartolomejem, naj omenimo, da sodelovanje med ekumenskim patriarhatom in Katoliško cerkvijo v zvezi z okoljevarstvom poteka že od leta 2002. Bartolomej je skupaj s takratnim papežem Janezom Pavlom II. podpisal Skupno deklaracijo o okoljski etiki. Poudarek dokumenta je že nakazal pot kasnejšega „Laudata si“²: problem ekonomsko-tehničnega razvoja in napačno razumevanje vloge človeka bo imelo daljnoročne negativne posledice za človeštvo in vse stvarstvo. Strinjala sta se, da potrebujemo nov pristop, ki bo harmonično povezoval človeka, Boga Stvarnika in stvarstvo. Pozvala sta k privzgoji ekološke zavesti, ki pomeni odgovornost do sebe, drugih in stvarstva. (Bogataj 2016, 90)

Pred nastankom prve okoljevarstvene okrožnice v Katoliški cerkvi sta 25. maja 2014 Frančišek in Bartolomej na romanju v Jeruzalem razglasila Skupno deklaracijo, kjer v ospredje postavljata prihodnost človeštva. To »je odvisno od tega, kako preudarno, zavzeto in pravično varujemo dar stvarstva, ki nam ga je naš Stvarnik zaupal« (Bogataj 2016, 90). Kot sta poudarila že Janez Pavel II. in Bartolomej, je nujno krepiti »odgovornost in obvezo po spodbujanju smisla človečnosti, da bi lahko začutili potrebo po spoštovanju stvarstva in ga varovali s skrbjo« (Bogataj 2016, 90).

Dobro leto dni po srečanju v Jeruzalemu je sledila izdaja prve okoljevarstvene okrožnice „Laudato si“³, ki razširi dotedanji poznani katoliški družbeni nauk o okoljski krizi (Malmenvall 2016, 10). Kot zapiše Frančišek na prvih straneh okrožnice, je njegov inspirator patriarh Bartolomej večkrat jasno izrazil, da mora vsak od nas priznati in se pokesati za škodo, ki je povzročena stvarstvu v našem imenu; prav tako je večkrat opozoril na etične korenine okoljskih problemov, ki zahtevajo temeljno spremembo v človeštvu samem (LS, tč. 7–9); pravilno zastavljena (katoliška) antropološka vizija, ki je v sozvočju z etičnim znanstveno-tehničnim napredkom, je zmožna poroditi celostno in uravnoteženo okolje za posameznika (Malmenvall 2016, 10; 15). Po patriarhovem mnenju je to mogoče doseči le z askezo in liturgijo (Japundžić in Jelič 2021, 570), ideji pa se pridružuje tudi papež: »Od nas se zahteva, da potrošnjo nadomestimo z žrtvovanjem, pohlep z velikodušnostjo, razsipnost z duhom delitve, z askezo, ki vključuje učenje dajanja in ne zgolj odrekanja. To je način ljubezni, postopnega prehoda od tega, kar hočem, k temu, kar potrebuje Božji svet. To je osvoboditev od strahu, pohlepa in prisile.« (LS, tč. 9) Stremljenje k novi svetovni solidarnosti temelji na iskanju sozvočja med ljudmi, Bogom in stvarstvom, se glasi načrt za prihodnost papeža Frančiška. Seveda omenjenega cilja ni mogoče doseči le z zunanji spremembami: v prvi vrsti se mora spremeniti vsak posameznik, ki je del družbe, do tega pa lahko pripeljeta le večja odprtost in odkritost drug do drugega ter sprejemanje absolutnih družbenih načel. (Malmenvall 2016, 13–14)

Ekumensko-okoljevarstvena zavzetost se širi tudi na Anglikansko cerkev. Posledično je 1. septembra 2021 sledila objava skupnega pisma, v katerem so papež, ekumenski patriarh in canterburyjski nadškof Justin kristjane pozvali k nujni druž-

beni in okolijski odgovornosti. Besedilo, naslovljeno na vse ljudi dobre volje, na-rekuje »naj si prizadevajo prisluhniti klicu zemlje in revnih ljudi, preverijo svoje ravnanje in se zavežejo k smiselnim žrtvam za zemljo, ki nam jo je dal Bog« (Frančišek, Bartolomej in Justin Canterburyjski 2021). Dokument zlasti poudarja trajnostni razvoj na družbenem, gospodarskem in okoljevarstvenem nivoju. Podobno kot v okrožnici „Laudato si“ in sorodnih dokumentih ekumenskega patriarha tudi tu ugotavljajo, da je trenutna situacija daleč od rožnate: prihaja do izčrpanja zemeljskih dobrin, izgube biotske raznovrstnosti, posledice izkoriščanja pa se kažejo v neenakomerni porazdelitvi dobrin in povečevanju revščine. (Frančišek, Bartolomej in Justin Canterburyjski 2021) Zapisali so še: »To je prvič, da se vsi trije čutimo dolžni skupaj obravnavati nujnost okoljske trajnosti, njen vpliv na trajno revščino in pomen globalnega sodelovanja. Skupaj se v imenu naših skupnosti obračamo na srce in um vsakega kristjana, vsakega vernika in vsakega človeka dobre volje, saj je skrb za ustvarjanino duhovno naročilo, od katerega je odvisna prihodnost naših zanamcev.« (Frančišek, Bartolomej in Justin Canterburyjski 2021)

Dani poziv treh voditeljev cerkva ni le dobra perspektiva za govor o okoljski in socialni nepravilnosti v prihodnosti, temveč nas v ekumenski noti spodbuja, da s strani evangelijskega in skupnega krščanskega izročila, ki nam je skupno vse do danes, družbi vedno znova skozi skrb za sočloveka in ohranjanje narave ponujamo pričevanje za Boga. (Bignotti 2021, 48–49)

3.4 Skupna izjava ob katoliško-luteranski obeležbi reformacije v Lundu

31. 10. 2016 sta Svetovna luteranska zveza in Katoliška Cerkev v Lundu in Malmöju na Švedskem skupaj obeležili takrat prihajajočo 500-letnico začetka protestantske reformacije. Povod za obisk je bilo leto usmiljenja, kjer je papež podal opravičilo protestantskim sobratom. »Kot rimski škof in pastir Katoliške Cerkve želim prositi za usmiljenje in odpuščanje zaradi neevangelijskega vedenja katoličanov do kristjanov drugih Cerkva«, takrat pa je tudi napovedal obisk Švedske, prvič po letu 1989. (Tanderø 2016)

Na Švedskem, kjer ekumenski dialog med cerkvama poteka že od sredine 20. stoletja (Svenska kyrkan 2022; Primc 2022, 63), so same priprave na obeležbo s strani katoliškega stockholmskega škofa in nadškofinje Jackelen potekale že leto prej (Škafar 2017, 271). V izjavi, ki predstavlja sintezo omenjenega srečanja, je najprej poudarjen pomen skupne obeležbe ekumenskega napredka, h kateremu prispevata tako katoliška kot protestantska stran zadnjih 50 let. Zaveza, da bosta obe strani skupno pričevali za Božjo milost, ki je navzoča v križanem in vstalem Kristusu ter v krstu, ki je njen izvir, in skušali odstranjevati ostale prepreke, ki onemogočajo enotnost v Kristusu, je bila pogosto izrečena tako na eni kot na drugi strani. Poleg ekumenskega je poudarjen tudi teološki dialog, ki poleg osnovnih dogmatičnih vprašanj zadeva tudi pereča moralna vprašanja. »Bog nas kliče v bližino vseh, ki hrepenijo po dostojanstvu, pravičnosti, miru in spravi,« je papež Frančišek izpostavil v homiliji v lundski katedrali.

»Zagotovo je bila naša ločitev ogromen vir trpljenja in nerazumevanja, vendar nas je tudi pripeljala do tega, da smo iskreno spoznali, da brez Njega ne moreva storiti ničesar; na ta način nam je omogočil boljše razumeti nekatere vidike naše vere. S hvaležnostjo priznavamo, da je reformacija pripomogla k večji osrednji vlogi Svetega pisma v življenju Cerkve. S skupnim poslušanjem Božje besede v Svetem pismu so bili storjeni pomembni koraki naprej v dialogu med Katoliško Cerkvijo in Luteransko svetovno federacijo, katere petdeseto obletnico pravkar praznujemo. Prosimo Gospoda, naj nas njegova beseda ohranja združene, saj je vir hrane in življenja; brez njegovega navdiha ne moremo storiti ničesar.« (Frančišek 2016)

Papež je v nagovoru obeležil tudi Skupno izjavo o nauku o opravičenju. V dejanjih Martina Luthra išče tudi krščanski spomin, to je, da vse, kar prejemamo, prejemamo po volji Boga – tako tudi nauk o opravičenju izraža koncept človekovega obstoja pred Bogom. »Kot luterani in katoličani molimo skupaj v tej stolnici, zavedajoč se, da brez Boga ne moremo storiti ničesar. Prosimo ga za pomoč, da bi bili živi udje, bivali v njem, vedno potrebni njegove milosti, da bi skupaj ponesli njegovo besedo svetu, ki tako zelo potrebuje njegovo nežno ljubezen in usmiljenje,« je še na koncu dodal Frančišek (2016)

Obisk je požel tako pozitivne kot negativne odzive. Vredno je omeniti, da je papež Frančišek na Švedskem zelo priljubljen zaradi odnosa do trpečih, ubogih in migrantov. Papeški obisk pretežno protestantske dežele (leta 2020 se je za člana Švedske cerkve opredelilo okoli 55,2 % prebivalcev Kraljevine Švedske (Primc 2022, 63)) je imel poleg obeležbe reformacije tudi drugo noto: četudi je to trenutno verska manjšina (približno 1 % prebivalstva), se število članov Katoliške cerkve na Švedskem vsako leto vztrajno povečuje. Frančiškova kanonizacija druge Švedinje po Brigiti Švedski, Marie Elizabete Hesselblad, spreobrnjenke iz protestantizma, ki je med drugo svetovno vojno skrivala Jude in ustanovila švedsko vejo brigitink, so v kraljevini pozdravili z velikim navdušenjem. (Ivereigh 2016)

Na drugi strani je negativen odziv požel ekstremno kratek papežev obisk. Bitte Assarmo, urednica švedskih katoliških novic, je dvodnevni obisk pospremila z besedami, »da je Švedska Cerkev tako zelo protihierarhična, da niso najbolj navdušeni, če bi papež ostal še kak dan dlje«, saj »katoliške vrednote niso švedske vrednote« (Ivereigh 2016). Dodatne kritike je bila deležna Švedska Cerkev v zvezi z organizacijo dogodka: tega namreč ni prevzela omenjena Cerkev, temveč Svetovna luteranska zveza, kar je dogodek in željo po edinosti postavilo v neugodno luč (Ivereigh 2016). Sama Švedska Cerkev se na kritike ni odzvala, so pa ob dogodku zapisali, da so veseli vrnitve Kristusove luči v Lund, enega najpomembnejših krščanskih središč v srednjeveški Skandinaviji. V Lundu je bila leta 1970 ustanovljena Svetovna luteranska zveza, zaradi česar Švedska Cerkev ne želi stopati v ospredje in pozornosti usmeriti na svetovno ekumensko sodelovanje med krščanskimi Cerkvami. (Svenska kyrkan 2016)

3.5 Odnosi z Anglikansko Cerkvijo

Čeprav so bili odnosi med Anglikansko in Katoliško Cerkvijo v 20. stoletju začrtani k možnosti popolne vrnitve, pa se njun odnos v zadnjih desetletjih slabša, še posebno po odločitvi Anglikanske Cerkve, ki dovoljuje ordinacijo žensk in istospolne poroke. Kot zagovarja Peter Sedgwick, se je ‚prelom‘ odnosov dokončno zgodil po letu 2014, torej v času, ko je Petrov naslednik postal prav papež Frančišek. Ali to drži?

Najprej se obrnimo v preteklost odnosov med omenjenima Cerkvama. V 20. stoletju sta Anglikanska in Rimskokatoliška Cerkev pristopili k pogovorom pri Anglikansko-rimskokatoliški mednarodni komisiji⁴ (angl. *Anglican–Roman Catholic International Commission*, okr. ARCIC), ki sta jo leta 1967 ustanovila Michael Ramsey, nadškof Canterburyjski, in papež Pavel VI. z namenom ponovne priključitve Anglikanske Cerkve k Rimskokatoliški. Cerkev sta najprej obravnavali najpomembnejše teme, to so evharistija, služenje in oblast, kasneje pa sta obdelali še vprašanje odrešenja in občestva. Prvo poročilo iz leta 1981, ki je obravnavalo vprašanje evharistije, služnja in oblasti, je leta 1982 Kongregacija za nauk vere zavrnila. (ARCIC 2022; Sedgwick 2021, 196) Po zavrnitvi se je zgodilo še več drugih ‚prelomnih‘ dogodkov, ki so botrovali hlajenju odnosov med Cerkvama (npr. izjava v dokumentu DI, da so vse nerimskokatoliške cerkve pravzaprav le ‚cerkvene skupnosti‘ ipd.). (Sedgwick 2021, 199)

Novo srečanje Komisije se je zgodilo leta 2011 po naročilu papeža Benedikta XVI. in canterburyjskega nadškofa Rowana Williamsa, in sicer »z namenom preučiti Cerkev v občestvu kot krajevno in vesoljno Cerkev ter prepoznati pravi etični nauk« (ARCIC 2022). Skupna izjava „Skupaj na poti“ (angl. *Together on the Way*) je bila potrjena leta 2017 v Nemčiji, a je bila z obeh strani deležna kritik, predvsem v smeri vedno večjega razkoraka v dogmatičnem nauku in posledično vprašljivem ekumenskem sodelovanju. Komisija je po izjavi svoja srečanja nadaljevala v letih 2019 in 2022, naslednje srečanje pa je načrtovano za leto 2023. (Communique: ARCIC Plenary 2022) Omenjena komisija v zadnjem desetletju ni sprejela nikakršnih skupnih sklepov: kot so zapisali v sporočilu za javnost leta 2019, se Komisija osredotoča in gradi na tako imenovanem *receptivnem ekumenizmu*. (Commiqué from the meeting of ARCIC II 2019)

Problem, ki v glavnem ustvarja nezmožnost združitve občestev obravnavanih cerkva, izvira iz nasprotnega moralno-dogmatičnega učenja ene in druge Cerkve na področju razveze cerkvenega zakona, vprašanja splava, uporabe kontracepcije, ordinacije žensk in poročanja istospolnih partnerjev.⁵ »Značilnost uveljavljene rim-

⁴ Poleg omenjene komisije deluje tudi Mednarodna anglikansko-rimskokatoliška komisija za edinost in poslanstvo (angl. *International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission*, okr. IARCCUM). »Njen namen je olajšati razvoj strategij za pretvorbo dosežene stopnje duhovnega občestva v vidne in praktične rezultate, spodbujanje in spremljanje formalnega odziva in sprejemanja dogovorjenih izjav ARCIC, krepiti odnose med ARCIC in nacionalnimi anglikansko-rimskokatoliškimi komisijami (ARC) ter med različnimi nacionalnimi komisijami ARC z zagotavljanjem podpore in virov za spodbujanje izmenjave informacij in prakse, spodbujanje anglikanskih provinc in rimskokatoliških škofovskih konferenc k vzpostavitvi dialogov ARC, kjer še ne obstajajo ter spodbujanje anglikanskih in rimskokatoliških škofov k razvoju projektov in programov skupnega pričevanja in poslanstva v svetu.« (IARCCUM [s. a.]

⁵ Do razkolov glede vprašanja moralno-dogmatičnega nauka prihaja tudi v sami Anglikanski cerkvi, za kar je krivo pomanjkanje enotnosti in različne kulturne tradicije na posameznih cerkvenih ozemljih. Konservativnejša struja tako nasprotuje uvedenim spremembam, medtem ko nekateri liberalni in zmerni

skokatoliške morale je poudarjanje absolutnosti nekaterih zahtev moralnega zakona in obstoj nekaterih prepovedi, za katere ne obstajajo izjeme. V teh primerih je tisto, kar je prepovedano, po svoji naravi zato objektivno napačno. Po drugi strani pa so anglikanci, čeprav priznavajo iste končne vrednote, niso prepričani, da so zakoni, kot jih dojemamo, nujno absolutni.« (ARCIC II 1994)

Kako torej oceniti sedanji odnos s poudarkom na odnosu med papežem Frančiškom in Anglikansko cerkvijo?

Ob obeleženju 60. obletnice koncila je papež pozval k hrepenenju po edinosti in polnem občestvu (Wooden 2022). Tako je papež Frančišek leta 2022 za vodjo Dikasterija za dialog med Katoliško in Anglikansko Cerkvijo imenoval irskega benediktinca p. Martina Browneja iz opatije Glenstal (Congrer 2022). Čeprav se o perečih moralno-dogmatičnih vprašanjih canterburyjski škof Welby nerad izreka, pa je toliko bolj naklonjen ekumenskemu sodelovanju: »[Krise so] danes večje kot morda kdaj koli prej v zgodovini človeštva. /.../ čas ekumenske zime in navad delitve ter ločenega življenja minil. Novo življenje bo prišlo s poslušnostjo in izbiro nas, ki tvegamo v ekumenizmu, ki naredimo korak naprej v pričakovanju, da bomo blagoslovljeni, ko bomo poslušni Kristusu.« (Thornton 2022)

Nadškof Welby je posvaril pred medsebojnim tekmovanjem veroizpovedi, saj to ni namen ekumenskih prizadevanj: »Enotnost ne pomeni enotne birokracije ali celo enotne hierarhije, sloga bogoslužja ali skupnih kulturnih predpostavk. Pomeni globoko medsebojno ljubezen, ki drug drugega sprejema za Gospodovo mizo.« (Thornton 2022) Na drugi strani je izpostavil glavni problem današnjega krščanskega življenja, ki je vsakodnevna želja po spreobrnjenju: »Naslednja desetletja niso videti nič boljša v gospodarskem, vojaškem, duhovnem, družbenem, znanstvenem in tehnološkem smislu, zlasti za najrevnejše in najsišibkejše /.../ V tem času svetovne krize naj bi bili kristjani skupnost miru, ki je v Kristusu po Duhu stvaritev Boga, ne nas. /.../ Živimo sredi ekumenizma trpljenja.« (Thornton 2022) Nadškof je dodal tudi, da si krščanstvo v kriznih časih ne more dovoliti še večje razdeljenosti, kar je skupaj s papežem in patriarhom Bartolomejem izrazil v Skupni izjavi o družbeni in okoljski odgovornosti (gl. podpoglavje 3.5). »Moj preprost izziv za vse nas danes je, da ponovno najdemo duhovno strast preteklosti za ekumenizem; teološko, v solidarnosti s trpečimi, v ljubezni ...« (WCC News 2022)

4. Sklep

Frančišek na področju ekumenizma nadaljuje pot svojih predhodnikov, a na drugačen, vernikom bolj domač način. Opazuje in se odziva na potrebe sodobnega človeka ter v skladu z družbenim naukom Cerkve na univerzalen način kliče k odgovornosti, edinosti in dialogu. Zna združevati tradicijo Katoliške Cerkve z no-

anglikanci menijo, da to nasprotovanje predstavlja nov fundamentalizem znotraj anglikanizma in da je razkol neizogiben. Nekateri anglikanci, ki so nasprotovali različnim liberalnim spremembam, zlasti posvetitvi žensk in dovoljenim istospolnim porokam, so prestopili h Katoliški cerkvi ali kateri od pravoslavnih cerkva. (Sherwood 2016; Nzwilli 2019; Den katolske kirke 2011)

vimi paradigmami pastoralnega in ekumenskega delovanja. Te ekumenske točke z vrsticami posedujejo vsi odmevnejši dokumenti (npr. „Laudato si’“, „Evangelii Gaudium“), ki so nastali pod njegovim peresom, spregledati pa ne moremo niti vrste skupnih izjav, ki predstavljajo zagotovilo za nepretrgano skupno delovanje. Petrov naslednik ne skriva iskrenega iskanja odpuščanja za krivice, ki so bile v imenu Cerkve povzročene drugim krščanskim in verskim skupnostim, ter odkritosrčno išče in sprejema ponujene priložnosti za razvijanje ekumenskih odnosov, a hkrati ne odstopa od katoliškega nauka. Zaključimo lahko, da je v desetih letih svojega pontifikata Frančišek ekumenizem obogatil za boljše odnose s pravoslavnimi in protestantskimi Cerkvami, odnose pa gradi tudi na področju medverskega dialoga.

Po drugi strani moramo do ekumenizma ostati kritični. Kolikor je ekumenski napredek mogoč v teoriji, resničnost kaže, da je ovir preprosto preveč. V prispevku smo omenili več težav, ki preprečujejo uspešnejše ekumensko sodelovanje. Sam čas nas dandanes postavlja pred dejstvo, da kljub mnogim premaganim dogmatičnim problemom zdaj težave povzročajo moralne dileme, ki željo po enotnosti postavljajo pod velik vprašaj. »Če pa krščanske Cerkve in cerkvene skupnosti ne morejo enotno govoriti o velikih etičnih vprašanjih sedanjega časa, to škodi verodostojnosti krščanskega ekumenizma kot celote v sodobni civilni družbi.« (Den katolske kirke 2011) Ker se do zdaj enotna krščanska antropologija še ni oblikovala, je napredek viden le v univerzalnih ekumenskih vrednotah in ciljih, kot so varovanje okolja in skrb za izboljšanje socialnih razmer. Brez širšega soglasja krščanskih Cerkva ekumenizem preprosto ni mogoč, ostaja le utopična ideja.

Kardinal Cassidy je nekoč dejal, da je bila Kristusova suknja (Cerkev), ki si je niso upali raztrgati niti rimski vojaki (Jn 19,24), raztrgana prav s strani verujočih (Den katolske kirke 2011). Evangelijska vrstica izraža vernikovo moč: v prvi vrsti smo odgovorni za krepitev Kristusovega telesa z vero, odgovornostjo in ljubeznijo do bližnjega, s tem pa tudi za krepitev ekumenskih vezi.

Kratice

- APC** – Janez XXIII. 1959 [Ad Petri cathedram].
- ARCIC** – Anglikansko-rimskokatoliška mednarodna komisija.
- ARCIC II** – Anglikansko-rimskokatoliška mednarodna komisija: Faza 2.
- DI** – Kongregacija za nauk vere 2000 [Dominus Iesus].
- EG** – Frančišek 2014 [Evangelii Gaudium].
- JDDJ** – Svetovna luteranska zveza in Katoliška cerkev 1999 [Skupna izjava o nauku o opravičenju].
- LG** – *Koncilski odloki* 2004 [Lumen gentium].
- LS** – Frančišek 2015 [Laudato si’].
- OL** – Janez Pavel II. 1995 [Orientale lumen].
- UR** – *Koncilski odloki* 2004 [Unitatis redintegratio].
- USCCB** – Katoliška škofovska konferenca Združenih držav Amerike.
- UUS** – Janez Pavel II. 1996 [Ut unum sint].

Reference

- Allen Jr., John L.** 2016 The case for caution over the pope/patriarch meeting. *Crux*. 13. 2. <https://cruxnow.com/church/2016/02/the-case-for-caution-over-the-historic-popepatriarch-meeting> (pridobljeno 17. 1. 2023).
- Anglikansko-rimskokatoliška mednarodna komisija.** 2022. ARCIC Anglican–Roman Catholic International Commission. Anglican Communion. <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/roman-catholic/arcic.aspx> (pridobljeno 30. 11. 2022).
- Anglikansko-rimskokatoliška mednarodna komisija: Faza 2.** 1994. *Life in Christ: Morals, Communion and The Church*. Christian Unity. <http://www.christianunity.va/content/unicatristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/comunione-anglicana/dialogo/arcic-ii/testo-in-inglese.html> (pridobljeno 30. 11. 2022).
- Benedikt XVI., in Bartolomej.** 2006. Common Declaration of Pope Benedict XVI and the Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Vatican. 30. 11. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune.html (pridobljeno 29. 12. 2022).
- Benedikt XVI., in Rowan Williams.** 2006. Common Declaration of the Archbishop of Canterbury Rowan Williams and Pope Benedict XVI. Anglican Communion. <https://www.anglicancommunion.org/media/105831/Common-Declaration-November-2006.pdf> (pridobljeno 12. 11. 2022).
- Bignotti, Samuele.** 2021. Ecumenical Bridges between Orthodox and Catholic Sides: Comparison between Fratelli Tutti of Pope Francis and For the Life of the World. Toward a Social Ethos of the Orthodox Church Signed by the Ecumenical Patriarch Bartholomew. *Review of Ecumenical Studies Sibi* 13, št. 1:42–50. <https://doi.org/10.2478/ress-2021-0004>
- Bogataj, Jan Dominik.** 2016. Eksistencialni ekumenizem v luči kozmologije okrožnice „Laudato si“. *Res Novae* 1, št. 1:80–100.
- Bräuer, Martin.** 2017. Pope Francis and Ecumenism. *The Ecumenical Review* 69, št. 1: 4–14. <https://doi.org/10.1111/erev.12261>
- Cernuzio, Salvatore.** 2022. Papež Frančišek patriarhu Kirilu: Postaniva delavca za mir za Ukrajino, ki jo trpinči vojna. *Vatican News*. 25. 4. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2022-04/papez-francisek-patriarhu-kirilu-postaniva-delavca-za-mir-za-uk.html> (pridobljeno 31. 12. 2022).
- Communiqué: ARCIC Plenary [Sporočilo plenarnega srečanja ARCIC].** 2022. Anglican Communion. <https://www.anglicancommunion.org/media/469168/arcic-communiqué-2022.pdf> (pridobljeno 30. 11. 2022).
- Communiqué from the meeting of ARCIC II [Sporočilo s srečanja ARCIC II].** 2019. Anglican Communion. https://www.anglicancommunion.org/media/451374/UFO_ARCIC_Jerusalem-Communiqué_2019.pdf (pridobljeno 30. 11. 2022).
- Conger, George.** 2022. Irish Benedictine to lead Vatican's relations with Anglicans and Methodists. *IARCUM*. 7. 10. <https://iarccum.org/?p=4278> (pridobljeno 1. 12. 2022).
- Den katolske kirke.** 2011. Developments and challenges in ecumenism today. *Den katolske kirke*. 29. 7. <https://www.katolsk.no/tro/tema/ekumenikk/artikler/developments-and-challenges-in-ecumenism-today> (pridobljeno 30. 12. 2022).
- Frančišek.** 2013. Audience with Representatives of the Churches and Ecclesial Communities and of the Different Religions. Vatican. 20. 3. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html (pridobljeno 7. 11. 2022).
- . 2014. Veselje evangelija. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Hvaljen, moj Gospod. Okrožnica. Ljubljana: Družina.
- Frančišek, in Abraham Skorka.** 2013. *On Heaven and Earth: Pope Francis on Faith, Family and the Church in the 21st Century*. London: Bloomsbury Continuum.
- Frančišek, Bartolomej in Justin Canterburyški.** 2021. A Joint Message for the Protection of Creation. Vatican. 9. 1. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2021/documents/20210901-messaggio-protezionedelcreato.html> (pridobljeno 26. 11. 2022).
- Frančišek in Kiril.** 2016. Skupna izjava papeža Frančiška in Kirila, patriarha Moskve in vse Rusije. Ljubljana: Družina.
- Frančišek, in Svetovna luteranska zveza.** 2016. Joint Statement on the occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation [Skupna izjava ob skupnem katoliško-luteranskem praznovanju reformacije]. Vatican. 31. 10. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/events/event.dir.html/content/vaticanevents/en/2016/10/31/dichiarazione-congiunta.html> (7. 11. 2022).
- Hürriyet Daily News.** 2016. Ukrainian Greek Catholics »betrayed« by pope-patriarch meeting. *Hürriyet Daily News*. 14. 2. <https://www.hurriyetsdailynews.com/ukrainian-greek-catho->

lics-betrayed-by-pope-patriarch-meeting--95183 (pridobljeno 17. 1. 2023).

IARCCUM. S. a. Home Page. IARCCUM. <https://iarccum.org/org/?o=7> (pridobljeno 1. 12. 2022).

Ivereigh, Austen. 2016. Pope's Sweden trip a lab experiment in Catholic-Lutheran cooperation. *Crux*. 28. 10. <https://cruxnow.com/analysis/2016/10/popes-sweden-trip-lab-experiment-catholic-lutheran-cooperation> (pridobljeno 17. 1. 2023).

Janez Pavel II. 1995. *Oriente lumen*. Apostolic letter. Vatican. 2. 5. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html (pridobljeno 11. 11. 2022).

Janez XXIII. 1959. *Ad Petri cathedram*. Encyclical. Vatican. 29. 6. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html (pridobljeno 10. 11. 2022).

Japundžić, Antun. 2022. The Ecological Efforts of the "Green Patriarch". *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:161–170. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/japundzic>

Japundžić, Antun, in Ana Jeličić. 2021. Pravoslavlje pred suvremenim ekološkim izazovima s posebnim naglaskom na ekumenski dijalog s Katoličkom Crkvom. *Diacovensia* 29, št. 4: 563–577. <https://doi.org/10.31823/d.29.4.5>

Kenny, Peter. 2013. Pope forges closer ties with Orthodox after meeting Patriarch. *Ecumenical News*. 20. 3. <https://www.ecumenicalnews.com/article/pope-forges-closer-ties-with-orthodox-after-meeting-patriarch-21908> (pridobljeno 8. 11. 2022).

Koncilski odloki. 2004. Ljubljana: Družina.

Kongregacija za nauk vere. 2000. *Dominus Iesus*. Declaration. Vatican. 6. 8. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html (pridobljeno 11. 11. 2022).

Malmenvall, Simon. 2016. Enciklika „Laudato si“: kriza zahodnega individualizma v kontekstu politične antropologije in odprtosti katoliškega družbenega nauka. *Res Novae* 1, št. 1:7–27.

Masterl Štefanič, Mojca. 2022. Moskovski patriarh Kiril: božično voščilo papežu Francišku. *Družina*. 26. 12. <https://www.druzina.si/clanek/moskovski-patriarh-kiril-bozicno-vo-scilo-papezu-francisku> (pridobljeno 31. 12. 2022).

Mayer, Annemarie C. 2017. The ecumenical vision of Pope Francis: journeying together as fellow pilgrims – “the mystery of unity has already begun”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 17, št. 3:156–172. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2017.1403840>

doi.org/10.1080/1474225X.2017.1403840

Nzwili, Frederick. 2019. Citing Inclusion of LGBT Clerics, Anglican Bishops in Africa to Shun Lambeth Conference. *Religion News Service*. 29. 5. <https://religionnews.com/2019/05/29/citing-inclusion-of-lgbt-clerics-anglican-bishops-in-africa-to-shun-lambeth-conference/> (pridobljeno 1. 12. 2022).

Orozco Sánchez, Luis Guillermo, Luis Alfredo Molina Guzmán in Marthá Cecilia Posada Diez. 2022. *Sunday Pedagogy: A Commitment to the Renewal of the Church*. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2: 459–468. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/orozco>

Osadczy, Włodzimierz. 2022. The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:171–183. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/osadczy>

Pavel VI., in Atenagoras. 1956. Joint Catholic-Orthodox Declaration of His Holiness Pope Paul VI and the Ecumenical Patriarch Athenagoras I. Vatican. 7. 12. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_common-declaration.html (pridobljeno 22. 11. 2022).

Pavel VI., in Michael Ramsey. 1966. Common Declaration Of His Holiness Paul Vi And His Grace Michael Ramsey, Archbishop Of Canterbury. Vatican. 24. 3. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660324_anglicani-cattolici.html (pridobljeno 12. 11. 2022).

Primc, Liza. 2022. Versko življenje Sámijev skozi zgodovino. Magistrsko delo. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Scerri, Hector. 2013. The Ecumenical Commitment of Pope Francis. *Roczniki Teologii ekumenicznej* 60, št. 5: 25–42.

Sedgwick, Peter. 2021. Tensions in Anglican – Roman Catholic Dialogue Doctrinal and Moral Absolutes 1980–2020. *Ecclesiology* 17, št. 2:194–212. <https://doi.org/10.1163/17455316-17020003>

Sherwood, Harriet. 2016. Anglican church risks global schism over homosexuality. *The Guardian*. 12. 1. <https://www.theguardian.com/world/2016/jan/12/anglican-church-england-global-schism-homosexuality-gay-rights> (pridobljeno 1. 12. 2022).

Svatoň, Robert. 2019. »Společně kráčet již znamená vytvářet jednotu«: Ekumenismus v pojetí papeže Františka. *Studia theologica* 21, št. 4:149–173. <https://doi.org/10.5507/sth.2019.035>

- Svenska kyrkan.** 2016. Påven Franciskus till Lund när katoliker och lutheraner uppmärksammar reformationen. Svenska kyrkan. 25. 1. <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1363728> (pridobljeno 17. 1. 2023).
- —. 2022. Bilateral relations. Svenska kyrkan. 24. 11. <https://www.svenskakyrkan.se/bilateral-relations> (pridobljeno 29. 12. 2022).
- Svetovna luteranska zveza in Katoliška Cerkev.** 1997. Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Christian Unity. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justification/en.html> (pridobljeno 29. 12. 2022).
- Škafar, Vinko Avguštin.** 2017. Papež Frančišek in Lutrovo leto. *Edinost in dialog* 72: 271–294.
- Tanderø, Nils Petter.** 2016. Pope will apologize for Catholic wrongs. Nordic News. 25. 1. <https://nnews.no/pope-to-visit-sweden-and-lund/> (pridobljeno 17. 01. 2023).
- The Catholic World Report.** 2016. Pope Francis calls Havana Joint Declaration debatable, understands Ukrainians might feel betrayed. Catholic World Report 18. 2. <https://www.catholicworldreport.com/2016/02/18/pope-francis-calls-havana-joint-declaration-debatable-understands-ukrainians-might-feel-betrayed/> (pridobljeno 17. 01. 2023).
- Thornton, Ed.** 2022. “Ecumenical winter” must end, declares Archbishop Welby. IARCCUM. 8. 9. <https://iarccum.org/?p=4257> (pridobljeno 1. 12. 2022).
- Roberson, Ronald.** S. a. Pope Benedict XVI and Ecumenism: A Retrospective. USCCB. <https://www.usccb.org/committees/ecumenical-inter-religious-affairs/pope-benedict-xvi-and-ecumenism-retrospective> (pridobljeno 11. 11. 2022).
- Valenčič, Rafko.** 2016. Kakšno podobo in prihodnost Cerkve odpira papež Frančišek. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 635–648.
- Vatican News.** 2019. Ukrainian Greek-Catholic leaders meet with Pope at the Vatican. Vatican News. 5. 7. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-07/ukrainian-greek-catholic-leaders-meet-with-pope-in-the-vatican.html> (pridobljeno 17. 1. 2023).
- Wooden, Cindy.** 2022. Pope Francis prays for unity of church as he celebrates anniversary of Vatican II. IARCCUM. 11. 10. <https://iarccum.org/?p=4261> (pridobljeno 1. 12. 2022).
- WWC News.** 2022. Archbishop of Canterbury: “In this time of world crisis, Christians are to be a community of peace”. IARCCUM. 7. 9. <https://iarccum.org/?p=4255> (pridobljeno 1. 12. 2022).
- Zamunda, Leonida.** 2020. Pismo svetega očeta ob 25-letnici izida okrožnice Ut unum sint o ekumenizmu. Vatican. 25. 5. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-05/pismo-svetega-oceta-ob-25-letnici-izida-okroznice-ut-unum-sint-o.html> (pridobljeno 11. 11. 2022).

Monografije FDI - 22



✠ Rojstvo sakralnosti ✠ hrepenenje po Bogu ✠
✠ občutje svetega ✠ vrojenost ideje o Bogu ✠
✠ razlogi za vero in nevero ✠

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 155—170

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-13:392.3

DOI: 10.34291/BV2023/01/Bukalski

© 2023 Bukalski et al., CC BY 4.0

Stanomir Bukalski and Adam Falewicz

The Conjugal *Communio Amoris* as the Path to Holiness: Perspective of the Exhortation “*Familiaris Consortio*”

Zakonska communio amoris kot pot do svetosti: pogled spodbude „Familiaris consortio“

Abstract: The issues of conjugal *communio amoris* and the implications of this relationship in Christian marriage, i.e., the path to holiness, are the subject of this paper. *Communio amoris* in relation to marriage and family comes from the theological thought of John Paul II, from the “*Familiaris Consortio*” exhortation. In three parts of the paper, there are presented in turn: conjugal communion of love, conjugal love as the fruit of that communion, and *communio sanctorum* - holiness in marriage as the realization of the communion of love. The history of the Church shows that the holiness of spouses was practiced “despite” marriage, “in” marriage and “thanks to” marriage. However, a special emphasis in this paper is placed on the third model. *Communio amoris* is the principle of sanctification for spouses entering into a sacramental union; it is the path to *communio sanctorum*.

Keywords: the communion of love, communion of persons, communion of saints, theology of love, psychology of love, marital sanctity

Povzetek: Tema prispevka je vprašanje zakonske *communio amoris* (občestvo ljubezni) in posledice takšnega odnosa (to je pot do svetosti) v krščanskem zakonu. *Communio amoris* v razmerju do zakona in družine izhaja iz teološke misli Janeza Pavla II. oziroma iz spodbude „*Familiaris consortio*“. V treh delih prispevka so predstavljeni zakonsko občestvo ljubezni, zakonska ljubezen kot sad tega občestva in *communio sanctorum* (občestvo svetnikov) – svetost v zakonu kot uresničitev občestva ljubezni. Zgodovina Cerkve kaže, da je bila svetost zakoncev uresničevana ‚kljub‘ zakonu, ‚v‘ zakonu in ‚po zaslugi‘ zakona. Prispevek posebej poudarja tretji model. *Communio amoris* je načelo posvečevanja za zakonce, ki vstopijo v zakramentalno zvezo – je pot do *communio sanctorum*.

Ključne besede: občestvo ljubezni, občestvo oseb, občestvo svetnikov, teologija ljubezni, psihologija ljubezni, zakonska svetost

1. Introduction

Last year marked the 40th anniversary of the announcement of the apostolic exhortation of John Paul II on the tasks of the Christian family in the modern world of “*Familiaris Consortio*” (November 22, 1981). In this document, two key phrases are used in relation to marriage: *communio personarum* and *communio amoris*. The first one appears many times in the exhortation. It has been extensively described by researchers in the past forty years and clearly functions in awareness and theological reflection. The second term seems to be forgotten in literature. Just as man as such cannot live without love, so also the family cannot live, develop, and perfect itself without love (FC 18). Love is, therefore, the foundation and strength of the conjugal and family community - the “communion of persons” (John Paul II 1986, 67). The paper deals with the problem of *communio amoris* (communion of love) in sacramental marriage and its relationship with the realization of holiness (*communio sanctorum*). The history of the Church, however, shows that married couples elevated to the altars as saints and as blessed are not numerous. Ferdinand Holböck in his publication collected 142 cases of God’s servants, blessed and holy spouses in the history of the Church. The author also included in this group the marriages shown in the Holy Scriptures (Holböck 2004). Zbigniew Nosowski, in turn, indicated 84 married couples raised to the altars as blessed or saints. More than half of them are holy martyrs (Nosowski 2010).

The teaching of the Catholic Church clearly indicates the holy sacraments as a path of sanctification of a person, as an effective way to achieve holiness. “The purpose of the sacraments is to sanctify men, to build up the Body of Christ and, finally, to give worship to God. Because they are signs they also instruct.” (CCC 1123; SC 59) However, the article does not address this general relationship, that is, the sacrament of marriage and marital holiness, but the more specific relationship of *communio amoris* and spousal holiness.

The look at *communio amoris*, at marital love as a signpost of striving for holiness, is a novelty in this study. In the paper the characteristics of the internal gift of the Holy Spirit, that is, the *communio amoris*, the external aspect of that gift, that is, the conjugal love and the implications of this relationship in a Christian marriage, i.e., the sanctity of the spouses’ lives are presented. The aforementioned elements of the triad in marriage: *communio amoris*, conjugal love, and *communio sanctorum* have different distinctions that clearly distinguish these formulations. Thus, they are different realities, although together they constitute a logical entity.

The problem question concerning the issues discussed concerns the role of *communio amoris* and marital love in the realization of holiness. The research method of understanding the communion of love and marital love is the analysis of the literature on the subject.

2. *Communio Amoris* in the “Familiaris Consortio” Exhortation¹

John Paul II in the “Familiaris Consortio” exhortation uses the terms *communio amoris* or *amoris communitas* (Plezia 1998, 612; 614) several times in relation to marriage and family. Although both expressions have the same meaning and do not show any fundamental semantic differences, they are used in different contexts. *Communio amoris*, however, cannot be separated and understood without reference to the very definition of *communio* and *communio personarum*. Karol Wojtyła, in his analysis of the concepts of “communion” and “community,” indicates that everything that is behind the first concept can only be realized by a person endowed with reason and free will, endowed with an ability to create relationships. There is an unequivocal indication of the likeness of the human being to God (Wojtyła 1974, 350). “There is a difference between the statement that a man, while being a person, is also social in nature, and the statement that attributes to a man-person a giftedness for community understood as *communio*. This does not mean that the two concepts are opposed to each other. On the contrary, it can even be argued that they contain one another, that they, in a way, arise from each other [...]. *Communio* indicates the much more personal and interpersonal dimension of all social systems.” (Wojtyła 1974, 351–352) The communion of persons, therefore, means definitely more than just a human bond, much more than any human community. In further deliberations, Wojtyła states that

“the expression ‘community,’ which is used, for example, in conciliar documents for the purpose of Latin meaning of *communio*, does not mean exactly the same. The expression ‘community’ has the same meaning as the adjective *communis*. However, in the concept of *communio* it is not only about affirming the common, about emphasizing the community as a certain effect or even an expression of the being and action of persons - it is about the very way of being and actions of these people. Namely, it is a way (*modus*) that by being and acting in relation to each other (and thus not only by being and acting ‘together’), through this activity and existence of each other as persons they confirm and affirm.” (Wojtyła 1974, 353)

In such the context, it can be said that in matrimonial relations the concept of “community” is the starting point, while “communion” is the end point (Tykarski 2015, 27). With regard to marriage, the concept of *communio* means not only a way of being, but also a way of acting as an exclusive characteristic of persons, the essence is the gift of self (Wojtyła 1974, 347–361; John Paul II 1986, 38–39).

The term “communion of love,” mentioned for the first time in “Familiaris Consortio,” refers to the creation and vocation of a man, and love is the foundation of both of these realities. “God created a man in his own image and likeness; by calling him into existence out of love, he also called him to love.” (FC 11; CCC 1604)

¹ For more on *communio amoris* see Bukalski and Falewicz 2022.

In the next sentence, the formulation analyzed is quoted in the description of the relationship between the Persons of God and the Trinitarian relationships. "God is love and in himself he lives the mystery of a personal communion of love (*amoris communio*)."

(FC 11) Later in the exhortation, John Paul II clarifies the meaning of love in marital and family life. It appears unequivocally as a calling and a task. "By creating a man in his image and constantly keeping him in existence, God inscribes into the humanity of a man and a woman a vocation, that is, the ability and responsibility for love and community (*officium amoris atque communionis*)."

(FC 11) This fragment of the exhortation is complemented by a statement that "Love is, therefore, the fundamental and innate vocation of every human being" (FC 11). Since love is the "basic and innate vocation," it is legitimate to say that it is this call that leads spouses to holiness (Bukalski in Falewicz 2022, 163).

In the following sentences of the exhortation, John Paul II indicates the sacrament of marriage and the role of the Holy Spirit towards spouses who vow to love each other. "The Holy Spirit, communicated during the sacramental celebration, grants Christian spouses the gift of a new communion, a communion of love (*nova communio amoris*), which is a living and real image of that most special unity which makes the Church the undivided Mystical Body of Christ the Lord." (FC 19) Pointing to the Holy Spirit is crucial here. Love in God are not emotions, feelings, compassion, understanding, cooperation, and even the most wonderful deeds, but it is one of the Persons of God, i.e., the Holy Spirit. "Therefore, the love that is from God and is God, strictly speaking, is the Holy Spirit. Through him the love of God is poured into our hearts, through which the whole Holy Trinity is given to us." (Augustine 1996, 502) Following Augustine, it should be recognized that since the third Person of the Holy Trinity is the Love of the first two Persons, this is the source of the *communio amoris* that Christian spouses are endowed in their sacramental vows (Bukalski, Falewicz 2022, 164). "The love that is the Holy Spirit is the Love that is God, comes from God and expresses the mutual communion of the Father and the Son /.../. The Holy Spirit is some ineffable communion (*communio*) of the Father and the Son." (Jaškiewicz 2018, 39; 41)

Once again using the phrase "communion of love," John Paul II applies it to the family and indicates the social nature of this relationship. "The family is the first and fundamental school of socialization: in it, as in a community of love (*amoris communitas*), making a gift of oneself is a law that gives direction and conditions for growth. The gift of self, which animates the mutual love of the spouses, becomes the model and principle of self-giving." (FC 37) The "community of love" refers to the spouses' external activity. Their communion of love creates proper family relationships. Christians who are sacramentally married constitute a community of faith based on a lasting and strong foundation (Turnšek 2008, 345). Indeed, the family "perceives the dignity of God's person and child /.../. This should be done primarily inside and for the good of marriage and the family, through the daily effort of creating an authentic community of people (*personarum communitas*), which is based and nourished by an internal communion of love (*interna amoris communio*)."

(FC 64) This is a special statement because of the use of the term

“communion of love” as a reality separate from the “community of persons” and the definition of the relationship of these concepts. The Pope’s teaching is unequivocal. The possibility of perceiving the image of God in each person is most effective among spouses and among the Christian family who practice mutual love and create internal relationships of love.

In theology, the idea of *communio amoris* involves first and foremost a reference to Trinitarian relations. The source of this love, however, should be seen in the One God in the Holy Trinity. The term *communio amoris* can only be understood in the personalistic vision of the relationship between a man and a woman as a deep, internal, friendly, intimate community of conjugal life and love (*communitas vitae et amoris coniugal*) (GS 48). The phrase “communion of love” contained in the “Familiaris Consortio” requires the reference to another, fundamental term relating to the marital covenant, namely *communio personarum* (Bukalski, Falewicz 2022, 165). It originally referred to the description of the relationship between the persons of God. In “Familiaris Consortio” the Pope refers to a unique union in which the spouses give themselves in an unselfish gift of themselves: they offer and receive each other. In this specific gift of self, the spouses at the same time show the richness of their humanity as man and woman. In the lives of Christian spouses, the communion of love points above all to an interior relationship with one’s spouse.

Gisbert Greshake, in his conception, points to *Communio* as a paradigm for understanding the Trinitarian God (Greshake 1997). Czesław Bartnik, commenting on this concept, states that Greshake’s trinitology is “the newest, original, and very creative Trinitarian theology /.../. However, it has - in my opinion - some ambiguities. First, *Communio amoris* does not seem to be an ontological unity, but rather a psychological one. Love as such is not a being in itself, but is an amalgamation of various beings, persons.” (Bartnik 2011, 9–10) It seems that in this understanding of the relationship of Persons in the Holy Trinity, it is justified to use the phrase *communio amoris* also to describe marital relations. “The Divine *Communio*, who is the supreme form of *Communio*, and at the same time is the model for human *communio*.” (Wojtkiewicz 2004, 284–285) Communion of love - *communio amoris* realized on the basis of marital love leads to the formation of a personal community and personal communion. But at the same time, in such personal communion, human persons - Christian spouses - are able to fully realize conjugal love.

The conjugal communion of love appears as a certain analogy, a model, as a reflection of the archetype of the communion of love within the Trinity. What is the essential attribute of God - that is love - is realized in marriage as a specific reflection of God’s love. John Paul II, teaching about marriage and the family, and especially the Trinitarian approach to the reality of marriage, clearly indicates that the model of this community should be sought in God himself. “In the light of the New Testament, it is clear that the reference for this community, *its prototype*, should be sought in God Himself. It is contained in the Trinitarian mystery of his Life. The divine ‘We’ is the eternal model for the human ‘we’ - that above all, who

are to be man and woman, created in the image and likeness of God Himself.” (Grs 6; Królikowski 2020, 35–48) The spousal character of marriage is constituted by the gift only between a man and a woman. The “hermeneutic of the gift” of self in marriage is an essential element of conjugal love (John Paul II 1986, 61). In this relationship, mutual self-giving takes place - also in the dimension of sexuality. “The sexuality by which a man and a woman indulge in each other in proper and exclusive marital acts is by no means a purely biological phenomenon but concerns the very inner essence of the human person as such.” (FC 11; CCC 2360) In a marriage covenant, mutual giving is personal and communal. The mutual gift of self between husband and wife is a sign of the communion of persons. The relationship of love indicates a new quality of marriage, a specific “ennoblement” of marital relations.

Communio amoris is a gift from God through which the spouses “become one flesh.” This is done through a free and rational choice. John Paul teaches that marital union “cannot be fully understood and explained except in terms of ‘a person’ and ‘a gift.’ Every man and woman is not fully realized except through a disinterested gift of self.” (Grs 12) Marriage - the whole life covenant they create is directed to the good of the spouses and to the birth and upbringing of children. Through Christ it was raised to the dignity of a sacrament (CCL 1055; CCC 1617). Love as “fundamental and innate vocation” requires from the spouses an answer given in everyday life. The own activity of the spouses in the realization of the vocation is rather an imperative to grow in holiness, and not determinism in the psychological understanding of this term as a cause and an effect (D’Souza, Gurin 2016, 210–214; Kanter 2014)². *Communio amoris* is most effectively revealed in the lives of spouses through conjugal love.

Summing up, it should be unequivocally stated that the marital *communio amoris* has its source in the relationship of the Persons of God, i.e., in the Trinitarian relationships. Here is the model of conjugal love. A special role should be seen in the person of the Holy Spirit who is Love. It should also be borne in mind that the models of communal life in God related to conjugal communion can only be considered as a certain analogy. Strengthened by the gift of the communion of love, spouses realize the communion of persons in marriage and in the family. The gift of self is what animates conjugal love. Mutual self-giving is a sign of the communion of persons. And only this reality allows the family to be transformed into a community of love and a community of persons. That is the external reality of marriage, and the family follows from the internal principle of functioning (*communio amoris*) of sacramental marriage. Sometimes *communio amoris* (communion of love) is used interchangeably as conjugal love, although there are clear distinctions between both expressions (Bukalski and Falewicz 2022, 160–165). The communion of love is the exclusive property of the persons - in this case, the spouses. As a sin-

² The understanding of marital love as a principle of striving for holiness is not in line with contemporary psychological concepts of love. Humanistic psychology understands love as a relation in a relationship, as a decision resulting from a pyramid of needs aimed at satisfying them and achieving goals. The behaviorist approach, on the other hand, reduces the love sensations to the category of reinforcement.

cere gift of self, it is the principle of the communion of persons. It is even inscribed in the humanity of the spouses and is “the basic and innate vocation.” This vocation is not, of course, conjugal love in itself, but by realizing marital love, spouses strive for holiness and have real opportunities to achieve it. Conjugal love is a special and most important place for realizing the communion of love.

3. Conjugal Love in Theological Terms

The teaching of the Church on marriage and conjugal love has changed over the centuries. Since the Second Vatican Council (1962–1965), conjugal love has been strongly emphasized as the foundation of the communion of persons and a factor in the realization of marital and family happiness. The Church’s conciliar teaching emphasizes the clearly personalistic aspect of marriage where conjugal love appears as an aid in achieving the marriage goals. This understanding of the sacrament of marriage, however, requires the realization of love between spouses. The Church’s teaching on conjugal love resonates unequivocally in the constitution “*Gaudium et spes*,” the encyclical “*Humanae vitae*” and the apostolic exhortation “*Familiaris consortio*” and “*Amoris laetitia*.”

The “Catechism of the Catholic Church” reads conjugal love in the light of universal love. “God, who created a man out of love, also called him to love, which is the fundamental and innate vocation of every human being /.../. Since God created a man and a woman, their mutual love becomes an image of the absolute and indestructible love with which God loves man.” (CCC 1604) The marital relationship is built on love, which

“embraces the whole, which includes all the elements of a person - the impulses of the body and instinct, the strength of feelings and attachment, the pursuit of spirit and will. Love tends towards a deeply personal unity /.../. It requires indissolubility and fidelity in mutual gifting and opens up to fertility. In a word, it is about the normal characteristics of every natural conjugal love, but in a new sense because the sacrament not only purifies and strengthens them, but elevates them so that they become an expression of truly Christian values.” (CCC 1643)

The sexuality of the spouses is an integral element of conjugal love. “In marital relations, sexuality rises to such a high rank that it is customary to talk about it that it becomes an area of expressing love, or even a language of love. The sexual act, not always equated with procreation, is a special manifestation of love in married life.” (Bohdanowicz 2010, 16) To detach this sphere from conjugal love would mean a reversal of the meaning given to it by God. “Conjugal love, which God blesses, is intended to be fruitful and to be fulfilled in the common work of preserving creation: ‘God blessed them, saying to them: Be fruitful and procreate, so that you may populate the earth and make it subjection to yourselves.’ (Gen 1:28)” (CCC 1604) Sexuality in marital relationships is shown as a relationship of

mutual gifting, self-enrichment, and unification. “The acts by which the spouses are deeply and purely united with each other are noble and dignified, and performed in a human way, signify and support mutual bestowal by which they enrich each other with a spirit of joy and gratitude.” (GS 49)

In a theological sense, conjugal love is included in God’s love, is a reflection of Christ’s love for the Church. It is the love that exists between persons: a man and a woman, completely different and sexually complementary persons. Christian spouses, in Christ’s love for the Church, should always find the model and norm of their own relationships. Although marital love covers the whole person - the sphere of the body and spirit, it must be clearly distinguished from passion, which, unlike conjugal love, does not require the good of the other person or becoming “one flesh” (Gen 2:24). Theological reflection points to a reference to God as the source of all love, the relationship of the spouses to themselves and the bond between the spouses (HV 8). An essential part of the catechism’s teaching is the indication that it embraces the whole of the human person: “marital love contains a wholeness in which all elements of the person enter - the pulses of the body and instinct, the strength of feelings and attachment, the pursuit of the spirit and will.” (CCC 1643; FC 13)

An unequivocal concept of conjugal love was presented by Paul VI in the encyclical “*Humanae vitae*.” The Pope sees the model and source of conjugal love in God who is Love. “Conjugal love best reveals its true nature and dignity to us only when we consider that it draws its beginning - as if from the highest source - from God who is Love and Father.” (HV 8; Królikowski 2020, 93–96) Teaching about love in the context of marriage, the Pope clearly indicates the characteristic features of this love. It is, therefore, a thoroughly human love, and therefore at the same time sensual and spiritual; full; faithful and exclusive until the end of life; and fertile (HV 9). The same attributes of conjugal love are indicated in the “*Familiaris Consortio*” exhortation. The distinguished four essential characteristics of love reveal the fully personal character of conjugal love. The lack of any of these features negates its personalistic character (Wojtyła 1986; Królikowski 2020, 49–64). The first three qualities of conjugal love (human, full, faithful, and exclusive) constitute a foundation for the creation of a *communio personarum* and the realization of the fourth quality, that is, fruitful love (GS 50). Conjugal devotion should remain open “to the transmission of human life” (HV 11). The characteristics of conjugal love distinguished by Paul VI correspond very closely with the psychological aspect of love between spouses. This reality was pointed out directly in the Pope’s address to the auditors of the Roman Rota on February 9, 1976: “Conjugal love, although not taken into account in the sphere of law, has an extremely important and indispensable task regardless of this *munus* in marriage. It is some force of the psychological order that God has provided for the very purposes of marriage.” (Paul VI 1976, 205) The Pope, noticing the purely psychological and therefore natural order of conjugal love, thus opens the possibility or even the necessity of an inter-disciplinary understanding of love. Only such an approach makes it possible to define the mature structure of love. The

classic and still explored theory of Robert Sternberg seems to be helpful. The author notes that in the love of two people three dimensions are important - intimacy (as psychological closeness - sharing life, a sense of bond); passion (understood in terms of striving for physical closeness) and decision/commitment (including the will to recognize and maintain a loving relationship with another person). The types of love that people can have can be described by the presence and proportion of these three aspects. However, only the presence of all these elements allows for the recognition of a given relationship as full and mature love (*consummate love*) (Sternberg and Sternberg 2019). In the speech mentioned above, Paul VI indicated that conjugal love was very desirable and helpful in fulfilling marriage tasks and was a guarantee of achieving the goals of marriage. "Thus, because from your various arrangements there emerge favorable conclusions that have been adopted in the legal, biological and social disciplines - thanks to which marriage has been better understood and recognized in its true nature as a community of love (*communitas amoris*)." (Paul VI 1976, 207)

John Paul II taught that conjugal love was the principle and power of conjugal communion. "The love between a man and a woman in marriage /.../ is animated and sustained by an internal, ceaseless dynamism that leads the family to an ever deeper and stronger communion, which is the foundation and principle of the conjugal and family community." (FC 18) "Familiaris Consortio" recognizes conjugal love as a communion of persons between spouses. It has the character of indivisible unity and indissolubility (FC 19; 20), it is the foundation and principle of the functioning and development of the family understood as a communion of persons. Love shapes and strengthens this communion, "just as without love the family is not a community of persons, just as without love it cannot live, grow and perfect itself as a community of persons" (FC 18; 21).

Pope Benedict XVI, while continuing the teaching of John Paul II on the issue of marital love, indicates that it plays a superior and central role in the Christian life. The Pope recalls the words of St. John: "God is love: whoever abides in love abides in God, and God abides in him" (1 Jn 4:16), and indicates that these words "express with particular clarity the essence of the Christian faith; the Christian image of God and the resulting image of man and his path" (DCE 1). Benedict XVI makes it very clear that the union of a man and a woman based on "exclusive and definitive love" sanctioned in the sacrament of marriage is "an image of God's relationship with his people, and vice versa: the way in which God loves becomes the measure of human love" (DCE 11). Spouses, desiring each other and each other's well-being, give love to each other. "By mutual commitment to love free from selfishness, the spouses do not guarantee themselves anything - they guarantee themselves to each other." (Królikowski 2020, 95) Benedict XVI's teaching on conjugal love always links this reality with God's love for his people. Through love, spouses abide in Christ, just as Christ abides in the Father through love. In this context, conjugal holiness represents a special likeness to Christ. This likeness is realized through love (Tykarski 2020, 70).

Marital love is presented in the teaching of Pope Francis in the exhortation "Amoris Laetitia." This fundamental marital relationship is presented in the con-

text of St. Paul's hymn to love. The various characteristics of love indicated in the hymn, Francis relates to the marital relationship showing their validity and relevance. Love given to man by the Holy Spirit, who is Love, becomes an important task and at the same time is inscribed in the personal relationship of man and woman. The Exhortation is one of the documents of the regular teaching of the Church and means a new look at marriage and family. It is about looking at each person "with the eyes of God and recognizing Christ in them" (Slatinek 2017, 142).

The Pope also makes a very strong reference to the psychological aspects of marital love. He points out that "desires, feelings, emotions, what the ancients called 'the passions,' all have an important place in married life /.../. They ground the most elementary psychological activity. Human beings live on this earth, and all that they do and seek is fraught with passion." (AL 143) It should also be noted that in reflecting on the emotional and affective life of conjugal love, the Pope very explicitly referred to the authority of St. Thomas Aquinas. In Francis' teaching, there is a particularly strong emphasis on the communal and community-building aspect of love. The spouses, through the sacrament, experience the gift of realizing marital love not only through Christ and with Christ, but above all in Christ. The teaching on the presence of the whole Trinity in marital love is consistent with the teaching of Pope Francis' predecessors: "the Trinity is present in the temple of marital communion /.../, so he dwells deep within the marital love that gives him glory." (AL 314) This essential statement points to both the source of marital communion and the source of love. The gift of mutual love in marriage and in the family should be modelled on Trinitarian relationships. In addition to this supernatural aspect of marital love, the exhortation strongly emphasizes its typically human character. It is presented in a psychological context. "Loving ourselves is only important as a psychological prerequisite for being able to love others." (AL 101)

Both the conciliar vision of conjugal love and the post-conciliar papal teaching show the uniquely personal character of this relationship between man and woman. It is an essential element in the integration of the life of the spouses.

4. Marital Holiness

The phrase *communio sanctorum* was known in theological thought already in antiquity. It was used by the Fathers of the Church. Although it does not appear directly in "Familiaris Consortio," the call to holiness of spouses is clearly indicated in the exhortation. "In God's plan, all husbands and wives are called in marriage to holiness, and this lofty vocation is fulfilled to the extent that the human person is able to respond to God's command with serene confidence in God's grace and in his or her own will." (FC 34) *Communio sanctorum* is understood in two ways. It can refer to the community of saints, that is, those who have faith in God, "communion among holy persons" (*sancti*), or it can refer to the community that possesses holy things and gathers for those things as well (*sancta*). These are the

sacraments, faith, works of charity, the communion of love, and above all God himself (CCC 948). Both understandings can be applied to Christian spouses. This position of the Church is confirmed by the teaching in the Catechism: “*Sancta sanctis!* – ‘What is holy to those who are holy’ is the acclamation pronounced by the celebrant in most Eastern liturgies during the elevation of the Holy Gifts before Communion is given. The faithful (*sancti*) are fed with the Body and Blood of Christ (*sancta*).” (CCC 948) In teaching about holiness, the Exhortation points to the universal nature of this vocation. It should be linked to the image of man as a person, to human dignity and to participation in the love and holiness of God. “Christian spouses and parents are included in the universal call to sanctity. For them, this call is specified by the sacrament they have celebrated and is carried out concretely in the realities proper to their conjugal and family life.” (FC 56; CCC 2013; LG 40) The vocation of spouses to holiness is a vocation to create a *communio sanctorum*. This is done through “the concrete language of the reality of married and family life.” Christian spouses are also called to give witness to a holy life (FC 66). The spouses, through the sacrament, experience the gift of realizing conjugal love not only through Christ and with Christ, but above all in Christ. This is the way to the holiness of married life to *communio sanctorum*. Dietrich von Hildebrand, referring to St. Augustine, states that “holy love in Christ in a certain way anticipates our life in eternity, and thus the love with which the *communio sanctorum* is filled” (Hildebrand 2021, 463; Augustine 1977, 653). One could say that this one sentence shows the order from *communio amoris* to *communio sanctorum* and this communion in eternity.

Marital holiness has its obvious source in God Himself, who is Holy. The Bible repeatedly invokes the holiness of God who sanctifies His creation. “Since I am the Lord your God, sanctify yourselves! Be holy because I am holy!” (Leviticus 11:44) Peter the Apostle refers to this invocation: “In all your conduct, you also become saints, like the Holy One who called you, because it is written: ‘Be holy, for I am holy.’” (1 Pet 1:15-16) The sanctity and dignity of the mystery of marriage finds its justification in biblical doctrine, in the specific words of Christ and the Apostles.

The sanctity of marriage systematically appears in the teaching of the Church. In turn, the Second Vatican Council teaches: “spouses are gifted by grace to lead a holy life.” (GS 49; CCC 1617) The doctrine of the Council, invoking biblical teaching, shows marriage as a union of a man and a woman with the hallmark of holiness. This mark results from the inclusion of marriage in the order of creation and salvation. This conciliar aspect of marriage was also very clearly indicated by John Paul II in “*Familiaris Consortio*.” “The proper source and primary means of sanctifying marriage and the family is the sacrament of matrimony /.../. Penetrated by the spirit of Christ, who imbues their whole lives with faith, hope and love, the spouses come closer and closer to achieving their own perfection and mutual sanctification.” (FC 56) In the teaching of John Paul II, marriage is presented from a personalistic perspective, and this approach is closely related to love. When love is realized in the sacrament of marriage, it can be regarded as an exemplary way

of striving for holiness. The essence of marital holiness is most clearly revealed in offering oneself to one's spouse, caring for his or her welfare and the welfare of other family members (Tykarski 2020, 71). This is also the overtone of "Familiaris Consortio."

Pope Francis, likewise, recalls the Church's teaching on the universal call to holiness. He also addresses the spouses in a unique way: "we are all called to be saints, living with love, and bearing witness in our daily activities, where everyone is /.../. Are you married? Be holy by loving and caring for your husband or wife as Christ did for the Church." (Francis 2018, 14) Desiring holiness, making it the goal of one's life, and making efforts to pursue holiness do not eliminate the fact that "holiness is first and foremost a gift from God. It is God who sanctifies his creation, and it only responds to this gift." (Nawracała 2019, 101) Christian marriage is not only a relationship between husband and wife, but it is above all a mystery relationship between people and God. In his reflection, Adam Skreczko points to a threefold way of understanding and explaining the sanctity of sacramental marriage. First, holiness is seen from the perspective of faith. Marriage is "a profound community of conjugal life and love established by God and regulated by His laws" (CCC 1603). The second source of the sanctity of marriage is participation in the aforementioned laws of God. The belonging of persons to each other in marriage is an image of the mutual belonging of God and a man. The sanctity of marriage is related to the sanctity of the person. This order shows that when instituting marriage, God allows spouses to share in his sovereignty over them. And thirdly, the sanctity of marriage results from the tasks undertaken by the spouses: creating a community of life and love; the transmission of life; educating a child about faith and eternal life (Skreczko 2016, 196–198; GS 48).

In the history of the Church, marital holiness was seen as a kind of escape from everyday life. This model assumed that despite everyday life - inherently bad and sinful - the spouses could achieve sanctity when they even ran away from this everyday reality. The second approach even tried to sanctify everyday life. The transition from *profanum* to *sacrum* was a condition for a change. In this perspective, daily life does not have to be bad, but it does not guarantee sanctity. Holiness would, therefore, be possible in everyday life. Finally, the third approach pointed to the full acceptance of the everyday life of married life as a condition for growing in holiness. The sanctification of the spouses is thus carried out through everyday life. The emphasis is placed on the actions of the believer who was called by God himself to holiness (Skreczko 2016, 198–199). An example of such holiness is, for example, two married couples who fully realized the gift of *communio amoris*.

Luigi and Maria Beltrame Quattrocchi are the first beatified married couple in the history of the Church, whose holiness was not based on heroic deeds, but on the depth of living out their daily duties. Luigi and Maria "were raised to the glory of the altars because of the shining example of their conjugal love, for their mutual gift in the marriage covenant, for their amazing ability to love each other and raise children. These virtues are so beautiful in the eyes of the Church that they have been shown as examples of Christian perfection." (Moia 2002, 67) The

sanctity of the married life of Luigi and Maria is a consequence of deliberately striving for such a state. Conjugal love was obvious and natural. Such a relationship was easily perceived by the children. Enrichetta's daughter testifies to her parents' love: "Daddy's love for our mother was so deep that it surpassed the different mentality or temperament of her parents." (Moia 2002, 79) The son of Luigi and Maria, Fr Paolino, recalling the full of love marital relations of his parents, at the same time points to the source of their parents' marital love: "the Christian virtues which they fully achieved were rooted in the supernatural nature of the marriage community, in the sacramental charism that they lived as husband and a wife in a symbiosis of grace." (144)

The second couple is Louis and Zelig Martin - the first canonized marriage in church history. Fulfilling their call to holiness in marriage meant for them total submission to God's will and the realization of love. Louis and Zelig's religious life was among the highest in the hierarchy of values. "The sanctity of the Martin state in their attitude towards the Eucharist was manifested not in the apparent zeal but in the fact that they were able to recognize the important role of this sacrament." (Mongin 2009, 52) The Martins "continued to thank God for the love that united them, for the strong faith that guided them, for the children he entrusted to them, for the work they had and which allowed them to think without anxiety about the future of their daughters" (Clapier 2020, 13).

What closely connected both married couples with Jesus Christ in everyday life was mutual love. Everyday life, also in the dimension of corporeality, was almost full of holiness. The spouses were also fully aware that this way of life led them, and the children given to them to holiness. Living by God's grace on a daily basis, the gift of self was also a sign of holy conjugal love. The sanctity of marriage tasks, the realization of conjugal love (*communio amoris*), was clearly revealed in the lives of people elevated to the altars. Conscious striving for holiness was realized from the beginning of the marriage vow. They both understood perfectly well that holiness consisted in carrying out our daily duties with integrity. The sanctity of life became a clear goal of life and was associated with the realization of love.

5. Conclusions

The universal call to holiness is connected with the fact of belonging to the Church, which is holy. From ontological holiness pertaining to God and His Church arises the vocation of sacramental spouses to moral holiness. "Everyone in the Church, precisely because they are members, receive and thereby share in the common vocation to holiness. In the fullness of this title and on equal par with all other members of the Church, the lay faithful are called to holiness." (ChL 16) The perspective of the universal call to holiness requires asking the question about the place of love between spouses in this vocation. The sacramental marriage union is a unique community of a man and a woman - *communio personarum*. For such communion to exist, the love of husband and wife is necessary, i.e., the principle

of this communion. On the other hand, only people - in this case husband and wife - have the ability to create a community of people in marriage and in the family. *Communio amoris* as a gift that spouses receive and as an interior principle of married life enables them to grow in holiness. It is the foundation of Christian marriage. The conscious path from *communio amoris* and in *communio personarum* is the path to *communio sanctorum*, that is, to the communion of saints through daily married life filled with the realization of love between husband and wife. John Paul II presents this context in "Familiaris Consortio." Examples of such a path are found in the lives of the first spouses who were raised to the altars as blessed and saints. Their beatifications and canonizations were related only to the normal, everyday fulfilment of the sacramental marriage vow. Leading spouses to sanctity in life is one of the most important tasks of the pastoral care of families. However, in order to carry out this task effectively, it is necessary to show the supernatural character of marriage. "The value of marriage, this indissoluble union of love between two people, cannot be called into question. Whatever difficulties may arise, we must not give up defending that original love which united two people and which God continues to bless. Marriage is a way of holiness, even when it becomes a way of the cross." (John Paul II 1999, 5)

Abbreviations

- AL – Francis 2016 [Amoris laetitia].
- CCC – Catechism of the Catholic Church 1995.
- CCL – Code of Canon Law 1983.
- CHL – John Paul II 1988 [Christifideles laici].
- DCE – Benedict XVI 2005 [Deus caritas est].
- FC – John Paul II 1981 [Familiaris consortio].
- GE – Francis 2018 [Gaudete et exsultate].
- Grs – John Paul II 1994 [Gratissimam sane].
- GS – Second Vatican Council 1965 [Gaudium et spes].
- HV – Paul VI 1968 [Humanae vitae].
- LG – Second Vatican Council 1964 [Lumen gentium].
- SC – Second Vatican Council 1963 [Sacrosanctum concilium].

References

- Augustine.** 1977. *O państwie Bożym*. Vol. 2. Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax.
- . 1996. *O Trójcy Świętej*. Kraków: Znak. [html](#) (accessed 13. 4. 2022).
- Bartnik, Czesław.** 2011. Z nowszych koncepcji osoby w Bogu. *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3:5–13.
- Bohdanowicz, Andrzej.** 2010. Miłość małżeńska a życie rodzinne i wychowanie dzieci. *Łódzkie Studia Teologiczne* 19:13–24.
- Benedict XVI.** 2005. Deus caritas est. Encyclical. Vatican. 25. 12. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.
- Bukalski, Sławomir, and Adam Falewicz.** 2022. The Conjugal *communio amoris* in the Apostolic Exhortations *Familiaris Consortio* and

- Amoris Laetitia. *Verbum Vitae* 40, no. 1:159–175. <https://doi.org/10.31743/vv.13210>
- Catechism of the Catholic Church.** 1995. New York: Image Books.
- Clapier, Jean.** 2020. *Ludwik i Zelia Martin: Świętość na każde czasy. Biografia.* Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Code of Canon Law.** 1983. Washington: Canon Law Society of America.
- D'Souza, Jeevan, and Michael Gurin.** 2016. The universal significance of Maslow's concept of self-actualization. *The Humanistic Psychologist* 2:210–214. <https://doi.org/10.1037/hum0000027>
- Francis.** 2016. Amoris laetitia. Exhortation. Vatican. 19. 3. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf (accessed 13. 4. 2022).
- . 2018. Gaudete et exsultate. Exhortation. Vatican. 19. 3. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (accessed 13. 4. 2022).
- Greshake, Gisbert.** 1997. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie.* Freiburg: Herder.
- Hildebrand, Dietrich von.** 2021. *Istota miłości.* Warszawa: Fronda.
- Holböck, Ferdynand.** 2004. *Święci małżonkowie: Zwyczajne pary małżeńskie wszystkich wieków nadzwyczajnymi wzorami cnót.* Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Jaśkiewicz, Sylwester.** 2018. Duch Święty jako Miłość w *De Trinitate* św. Augustyna. *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37, no. 1–2:31–46. <https://doi.org/10.15633/tst.3250>
- John Paul II.** 1981. Familiaris consortio. Exhortation. Vatican. 22. 11. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1986. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- . 1988. Christifideles laici. Exhortation. Vatican. 30. 12. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1994. Gratissimam sane. Letter to families. Vatican. 2. 2. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii LET_02021994_families.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1999. Homilia podczas Mszy Świętej i kano-nizacyjnej bł. Kingi, Stary Sącz 16 czerwca 1999. In: John Paul II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie.* Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kanter, Jonathan, Gareth Holman and Kelly Wilson.** 2014. Where is the love? Contextual behavioral science and behavior analysis. *Journal of Contextual Behavioral Science* 2:69–73. <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2014.02.001>
- Królkowski, Janusz.** 2020. *»Tajemnica to wielka«: Z teologii małżeństwa.* Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- Moia, Luciano.** 2002. *Błogosławieni Rodzice Luigi i Maria Beltrame Quattrocchi we wspomnieniach ich dzieci.* Kraków: Wydawnictwo eSPE.
- Mongin, Helene.** 2009. *Ludwik i Zelia Martin: Święci w codzienności.* Kraków: Wydawnictwo eSPE.
- Nawracała, Tomasz.** 2019. Świętość: dwie realizacje jednego powołania. In: Paweł Kiejkowski, ed. *Gaudete et exsultate*, 99–114. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Nosowski, Zbigniew.** 2010. *Parami do nieba: Małżeńska droga do świętości.* Warsaw: Biblioteka Więzi.
- Paul VI.** 1968. Humanae vitae. Encyclical. Vatican. 25. 7. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1976. Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae. AAS 68:204–208.
- Plezia, Marian.** 1998. *Słownik tacińsko-polski.* Vol. 1. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skreczko, Adam.** 2016. Marriage as a way to holiness. *Studia Teologii Dogmatycznej* 2:194–203. <https://doi.org/10.15290/std.2016.02.12>
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – »Amoris laetitia«. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:131–144.
- Second Vatican Council.** 1963. Sacrosanctum concilium. Constitution. Vatican. 4. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1964. Lumen gentium. Constitution. Vatican. 21. 11. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 13. 4. 2022).
- . 1965. Gaudium et spes. Constitution. Vatican. 7. 12. <https://www.vatican.va/archive/>

hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 13. 4. 2022).

Sternberg, Robert, and Karin Sternberg. 2019. *The new psychology of love*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Turnšek, Marjan. 2008. Družina kot zaveza Zakrament zakona – temelj družinske zaveze. *Bogoslovni vestnik* 68, no. 3:337–350.

Tykarski, Sławomir. 2015. *Kryzys małżeński jako wyzwanie dla duszpasterstwa*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

— — —. 2020. (Nie)Aktualność wezwania Jana Pawła II do świętości małżeńskiej wobec współczesnego indywidualizmu. *Studia Gdańskie* 47:67–81.

Wojtkiewicz, Krzysztof. 2004. Communio jako paradygmat w rozumieniu trynitarnego Boga według Gisberta Greshakego. *Roczniki Teologiczne* 2:267–290.

Wojtyła, Karol [John Paul II.]. 1974. Rodzina jako "communio personarum". Próba interpretacji teologicznej. *Ateneum Kapłańskie* 83, no. 3:347–361.

— — —. 1986. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 171—182

Besedilo prejeto/Received:01/2022; sprejeto/Accepted:03/2023

UDK/UDC: 272(497.4):616.98:578.834

DOI: 10.34291/BV2023/01/Kocjancic

© 2023 Kocjančič, CC BY 4.0

Klemen Kocjančič

Katoliška Cerkev na Slovenskem

in krizno komuniciranje: prvo leto epidemije COVID-19

The Catholic Church in Slovenia and Crisis

Communication: The First Year of the COVID-19

Povzetek: Avtor v prispevku predstavlja in analizira spletno komuniciranje Katoliške Cerkve na Slovenskem v prvem letu epidemije COVID-19. Hitro spreminjanje situacije in posledično spreminjanje ukrepov na državni in lokalni ravni je narokovalo hkratno obveščanje verskih delavcev in vernikov o ukrepih, ki so vplivali na versko življenje. Pregled objav na spletnem portalu Katoliska-cerkev.si, ki ga upravlja Slovenska škofovska konferenca, razkriva, da se SŠK ni omejila le na duhovno oz. religiozno življenje institucije in vernikov, ampak je ob tem objavljala obvestila o spoštovanju splošnih navodil za preprečevanje širjenja okužb, pozivala ljudi h karitativni in dobrodelni dejavnosti, obenem pa ponujala ne le duhovno, temveč tudi psihosocialno podporo ljudem v času epidemije.

Ključne besede: Slovenska škofovska konferenca, krizno komuniciranje, COVID-19, spletno komuniciranje, epidemija

Abstract: The author in the article presents and analyses communication of the Catholic Church in Slovenia, using the internet during the first year of the COVID-19 epidemics. Quickly changing situation and subsequent changes of directives on national and local levels dictated simultaneous notification of religious workers and faithful regarding directives, affecting religious life. An overview of the posts on the web portal Katoliska-cerkev.si, maintained by the Slovenian Bishops' Conference, reveals, that the conference didn't limit itself only on the spiritual or religious life of the institution and the faithful, but they had also posted notifications regarding following general directives for prevention of spreading of the virus, appealed to people to volunteer for caritative and humanitarian activities, and also offered not only spiritual, but also psychosocial support to people in the time of the epidemics.

Keywords: Slovenian Bishops' Conference, Crisis communication, COVID-19, online communication, epidemics

1. Uvod

Konec leta 2019 se je na svetu pojavil novi koronavirus, poimenovan COVID-19, ki se je pričel izjemno hitro širiti: sprva po Aziji in kmalu nato še drugod. V Sloveniji je bil prvi primer uradno zabeležen v začetku marca 2020; slovenski državljan se je iz Maroka preko Italije vrnil nazaj z znaki obolelosti, nato so prisotnost novega virusa uradno potrdili (RTVSLO.si 2020). S tem je začelo novo obdobje življenja v krizni situaciji tudi v Sloveniji, pri čemer je prelomni dogodek v življenju državljanov in drugih predstavljala (prva) razglasitev epidemije 12. marca (Gov.si 2020).

Takrat veljavni Zakon o nalezljivih boleznih (ZNB)¹ ministru za zdravje omogoča, da razglasi epidemijo na določenem območju, medtem ko za celotno območje Republike Slovenije to lahko stori Vlada Republike Slovenije. Zakon v 4. členu še pravi, da »varstvo prebivalstva pred nalezljivimi boleznimi« nalaga sprejem splošnih in posebnih ukrepov za njihovo preprečevanje in obvladovanje, vsak pa ima »pravico do varstva pred nalezljivimi boleznimi in bolnišničnimi okužbami ter dolžnost varovati svoje zdravje in zdravje drugih pred temi boleznimi«.

Razglasitev epidemije v Sloveniji se je zgodila le dan potem, ko je Tedros Adhanom Ghebreyesus, direktor Svetovne zdravstvene organizacije (WHO), javno izjavil, da hitro širjenje virusa COVID-19 lahko označimo za pandemijo (WHO 2020). Posledično so se zvrstile številne razglasitve epidemij na državni (ter regionalni/ lokalni) ravni, pa tudi sprejetje ukrepov na ravni mednarodnih organizacij, med njimi tudi verskih organizacij. Tako je tudi Slovenska škofovska konferenca (SŠK) sprejela različna pastoralno-liturgična navodila, ki se nanašajo na versko življenje katoličanov v Sloveniji v času epidemije COVID-19 (Slatinek 2020).

V okviru tega prispevka bo analizirano komuniciranje SŠK v prvem letu življenja Slovenije s COVID-19 (marec 2020 – marec 2021) – z vidika obvladovanja kriznih razmer ter prilagoditve verskega življenja nastalim razmeram.

2. Krizno komuniciranje kot del kriznega upravljanja

Sodobni svet je zaradi svoje povezanosti in naprednosti podvržen nastanku kompleksnih kriz, ki lahko v trenutku prečkajo državne meje in kot v primeru pandemije COVID-19 v kratkem času zajamejo ves svet. Kot poudarja Malešič (2002, 401), ima vsaka kriza »lastne situacijske in kontekstualne značilnosti«, pri tem pa ogroža temeljne vrednote in norme – ali družbe kot celote ali pa le vodilnega dela družbe. Odločevalci imajo po navadi čas za ustrezno odzivanje (oblikovanje politike, sprejemanje odločitev in njihovo izvrševanje) omejen, pri čemer so tako odločevalci kot izvajalci in člani družbe izpostavljeni stresu. Posledično so ljudje prisiljeni k sprejemanju odločitev »v negotovih razmerah, v katerih dogodki prehitevajo drug drugega.«

¹ ZNB je pričel veljati leta 1995, pri čemer je bila zadnja novela zakona pred izbruhom epidemije COVID-19 leta 2006. V času epidemije je bil zakon večkrat noveliran.

Pri tem kompleksne krize presegajo zmožnost in pristojnosti posameznih organizacij (pa tudi posameznih držav), kar pri odzivanju na take krize in njihovem reševanju narekuje višjo stopnjo povezovanja in sodelovanja med različnimi akterji na lokalni, regionalni, državni, mednarodni ravni. To tudi pomeni, da kompleksne krize zahtevajo kompleksen krizni odziv (Prezelj 2005, 58–67).

Krize imajo svojo ‚življenjsko pot‘, ta pa (lahko) vsebuje različne razvojne stopnje: odkrivanje znakov kompleksne krize, preprečevanje take krize še pred njenim izbruhom, obvladovanje kompleksne krize, okrevanje in pokrizno učenje (Vuga Beršnak in Ferlin 2018, 25). Sámó krizno upravljanje, ki je za zaježitev in končno odpravo krize ključno, je sestavljeno iz več korakov: spremljanje razvoja situacije vodi v analiziranje in predvidevanje, to v posvetovanje odločevalcev in strokovnjakov, kar vodi v sprejemanje odločitev; te so nato preko pristojnih organov posredovane izvajalcem v usklajevanje in vodenje. To zahteva tudi ustrezno krizno komuniciranje (ne samo z izvajalci, ampak tudi s splošno in drugimi javnostmi), kar lahko preide v podporo na različnih ravneh (psihosocialni, informacijsko-komunikacijski itd.). Na koncu se nato izvede ponovna analiza ukrepov in njihove učinkovitosti, s čimer se vrnemo v spremljanje nastale situacije (29).

Krizno komuniciranje predstavlja »dejavnik, katerega pomen v procesu večstopenjskega in zapletenega kriznega upravljanja in vodenja narašča«. To pa danes »ne pomeni zgolj strogo hierarhičnega in funkcionalnega zbiranja informacij, ampak je to nehierarhična, občutno politična in tekmovalna situacija« (Malešič, Hrvat in Polič 2006, 19). V sodobnem svetu pa krizno komuniciranje ni omejeno le na množične medije (tiskani mediji, radio, televizija), temveč tudi na vse spletne uporabnike, ki posredujejo in širijo informacije med uporabniki. Sem sodijo tudi verske organizacije, ki vzdržujejo lastne spletne strani (portale), preko katerih tako v normalnih razmerah kot v času kriznih razmer svoje vernike (pa tudi preostale) obveščajo o dogajanju znotraj družbe oz. družbene skupine/organizacije.

Verske skupnosti imajo v kriznih razmerah, ko so ljudje podvrženi večjemu stresu kot običajno, pomembno vlogo – predvsem z vidika spodbujanja rezilientnosti, kar vpliva na zmanjšanje občutka ogroženosti, izboljša odzivnost na krizo, obenem pa omogoča sprejemanje učinkovitih ukrepov za njeno razreševanje (Ager, Fid-dian-Qasmiyeh in Ager 2015). Pri tem ne gre zgolj za delovanje in življenje verske skupnosti, temveč tudi rezilientnost verske institucije same (Strehovec 2020). Verske skupnosti imajo pri tem posebno mesto predvsem glede zagotavljanja duhovnosti in religioznosti kot opornih sredstev za prestajanje kriznih razmer, vključno v povezavi s psihoterapijo (Košir 2020).

3. Epidemija COVID-19 v Sloveniji

V sklopu preprečevanja oz. omejevanja epidemije COVID-19 v Sloveniji je Vlada Republike Slovenije sprejela številne sklepe, odredbe in pravilnike, medtem ko je Državni zbor Republike Slovenije sprejemal tudi zakone. Z ukrepi so posegli na

številna področja človeškega življenja, tako v družbi kot zasebnem življenju. Sem spada tudičasna omejitev verske svobode.

Kot že omenjeno, je bila epidemija COVID-19 v Sloveniji razglašena z odredbo ministra za zdravje 12. marca 2020 (0070-29/2020 z dne 12. 3. 2020), ki je vstopila v veljavo že isti dan. Toda predhodno je minister že izdal dve drugi odredbi, s katerima so prepovedali zbiranje več kot 500 ljudi na javnih mestih na prostem (007-20/2020 z dne 10. 3. 2020), pa tudi na dogodkih v zaprtih javnih prostorih z več kot 100 prisotnimi ljudmi (0070-24/2020 z dne 11. 3. 2020).

Že ti dve odredbi sta (teoretično) posegli v pravico do verske svobode, predvsem v smislu večjih verskih prireditev in drugih prireditev (npr. kulturne, športne itd.) v okviru verskih organizacij, pa tudi izvajanja verskih obredov. Versko svobodo (v primeru Slovenije) zagotavljajo Splošna deklaracija človekovih pravic, sprejela leta 1948, Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah iz leta 1966, evropska Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin iz leta 1950, pa tudi leta 1991 sprejeta Ustava Republike Slovenije. V njenem 41. členu je tako med drugim zapisano sledeče: »Izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju je svobodno.«

Kot poudarja Valentan (2020, 614), »Vlada RS oziroma drug državni organ z nobenim pravnim aktom ni ukazal zaprtja cerkva ali prepovedal verskih obredov,« kar pomeni, da so cerkve v Sloveniji »ves čas epidemije ostajale odprte«. Vlada RS je verske objekte (pa tudi obiskovanje pokopališč) pri določitvi izjem v sklopu začasne splošne prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih površinah (št. 00717-13/2020 z dne 29. 4. 2020) dejansko uveljavila kot izjeme.

4. Odziv Katoliške Cerkve v Sloveniji

Katoliška Cerkev v Sloveniji ima na voljo številna komunikacijska sredstva. V sklopu tega prispevka se bomo omejili na komuniciranje z javnostmi po spletu v sklopu krize COVID-19 – in sicer na spletno stran/portal Katoliška cerkev (www.katoliska-cerkev.si), ki jo ureja Tiskovni urad SŠK.

Poleg običajnih objav, ki se nanašajo na ravnanje v krizi, so sčasoma vzpostavili tudi namenske (pod)strani z navodili slovenskih škofov (Katoliska-cerkev.si 2020a) in zbirno stran z vsemi relevantnimi prispevki (2020b).

4.1 Prvi odzivi SŠK na COVID-19

Razvidno je, da je SŠK že pred uradno razglasitvijo epidemije sama začela delovati po principu kriznega upravljanja – in sicer z objavo navodil SŠK za preprečevanje širjenja koronavirusa, ki so bila objavljena že 25. februarja 2020 (Katoliška-cerkev 2020c). V sklopu navodil so tako poudarili, da »za vse katoličane veljajo splošna navodila za preprečevanje virusnih okužb«, kot jih je predhodno objavil Nacionalni inštitut za javno zdravje (NIJZ), pri čemer so v sklopu objave ponovili splošno

veljavna navodila s področja osnovne higijene in zdravja. A hkrati so navedli tudi navodila, ki so se nanašala izključno na versko življenje: izpraznitev kropilnikov z blagoslovljeno vodo, opustitev stiska roke pri pozdravu miru ter prejetje obhajila izključno na roko. Vse duhovnike, ki delujejo v domovih za ostarele in zdravstvenih ustanovah, so pozvali k upoštevanju navodil teh ustanov glede preprečevanja okužb. Navodila so se nanašala tudi na prihodnje izvajanje drugih aktivnosti (romanja, slovesnosti, srečanja itd.) ob upoštevanju splošnih navodil. Dodan je bil poziv duhovnikom in pastoralnim delavcem k širjenju teh navodil in upoštevanju naštetih ukrepov.

10. marca je sledil poziv slovenskih škofov, ki so povabili »vernike, duhovnike, redovnice, redovnike ter katoliška laiška gibanja, da okrepijo molitev za zdravje in blagoslov našega naroda« (Katoliška-cerkev.si 2020d).

Toda že tretja objava „Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica“ (Katoliška-cerkev.si 2020e) na dan razglasitve krize je pokazala pripravljenost SŠK sodelovati pri preprečevanju oz. zajeitvi širjenja COVID-19 med ljudmi: »V izogib širjenju COVID-19 in za ohranjanje zdravja prebivalstva, so do nadaljnjega odpovedane vse svete maše, podeljevanje zakramentov, zakramentalov, ljudske pobožnosti, župnijska praznovanja in drugi dogodki ter vsa srečanja.« Vse svete maše (znotraj objektov) so duhovniki darovali sami – brez prisotnosti vernikov in somaševanja drugih duhovnikov, medtem ko vsakršne oblike pobožnosti na prostem (vključno s sveto mašo) niso bile dovoljene. Zato so škofje ordinariji podelili »spregled od dolžnosti udeležbe pri nedeljski sveti maši« – kar naj bi verniki nadomestili »z molitvijo, postom, dobrimi deli, prebiranjem Božje besede, spremljanjem svete maše po radiu, TV oziroma spletu ter s prejemom duhovnega obhajila«. Kljub temu so dovolili, da so bile cerkve/kapele odprte, a pod pogojem omejitve največjega števila (do 10) udeležencev pri obredju, ki so morali biti zdravi, upoštevati medsebojno razdaljo in uporabljati razkužilna sredstva (tako za čiščenje objekta kot za osebno higieno). Omejili so prisotnost in obliko izvajanja cerkvenih pogrebov, za nedoločen čas odložili spovedovanje, vendar dopustili izvajanje bolniškega maziljenja ob upoštevanju zaščitnih ukrepov ter preložili podeljevanje zakramenta svetega krsta in poroke. Hkrati so stike z različnimi cerkvenimi uradi in organizacijami omejili na spletne oz. telefonske ter preselili verouk v virtualni prostor oz. ga prepustili skrbi staršev in drugih izobraževanj. Prav tako so pozvali vse vernike (še zlasti starejše občane) »naj se preventivno samoizolirajo ter posvetijo čas molitvi za zdravje bolnikov, zdravstvenega osebja in čim prejšnji konec epidemije«.

4.2 Komunikacijske usmeritve SŠK

V prvem letu epidemije (od 12. marca 2020 do 13. marca 2021) so na spletni strani Katoliska-cerkev.si objavili več kot 250 prispevkov (Katoliska-cerkev.si 2020b), ki so se delno ali v celoti nanašali na COVID-19, kar kaže na visoko angažiranost SŠK pri kriznem komuniciranju.

Predhodno omenjena Izredna navodila kažejo tudi na kompleksnost situacije, ki je posegla v vse vidike verskega življenja, institucionalnega delovanja in tudi zasebnega življenja. Nadaljnje objave – glede na njihove komunikacijske usmeritve – lahko razdelimo na več skupin, in sicer:

- prilagoditev verskega življenja;
- usmeritev duhovnega udejstvovanja (duhovna spodbuda);
- spodbujanje k spoštovanju splošnih navodil za preprečevanje širjenja okužb;
- spodbujanje h karitativni in dobrodelni dejavnosti;
- psihosocialna podpora;
- podpora cepljenju proti COVID-19.

V prvo skupino uvrščam pozive k spremljanju svetih maš po spletu, radiu, televiziji (Katoliska-cerkev.si 2020g), pri čemer so razporede za nedeljske svete maše sproti objavljali. To je veljalo tudi v času velikonočnih praznikov, ko so se vsi obredi in običaji izvajali brez prisotnosti občestva (2020o; 2020p); podobno ob prazniku vseh svetih in spomina vseh vernih rajnih (2020ad), pa tudi za božične praznike (2020an). V začetku maja 2020 je SŠK prisotnost občestva pri obhajanju svetih maš ob upoštevanju najnovejših navodil (npr. uporaba zaščitne maske oz. prekrivala) ponovno dovolila (2020u; 2020af). Hkrati so slovenski škofje še omejevali delovanje cerkvenih pevcev in pevskih zborov, in sicer so lahko ti nastopali le na prostem ali v zelo velikih prostorih ter v manjših skupinah (2020aa). Zaradi razširjenosti uporabe spletnih prenosov svetih maš med duhovniki je SŠK v prvem letu epidemije objavila navodila za spletni prenos različnih oblik bogoslužja, »da bi vernikom v času epidemije omogočili čim boljše izkušnjo zakramentalnega in liturgičnega življenja« (2020ah; 2020ap; 2020ar).²

Drugo skupino tvorijo objave, ki so slovenske katolike usmerjale k duhovnemu udejstvovanju – sprva v obliki posebne molitve za zdravje v času epidemije COVID-19 (2020f). Že naslednji dan so vernikom ponudili nabor spletnih strani, ki je omogočal adoracijo v živo, molitve in meditacije, dnevno prebiranje Božje besede ali brevirja, prejem duhovnega obhajila, različne molitve (2020j; 2020ag).

Tretjo skupino sestavljajo periodične objave o spoštovanju (najnovejših) navodil, kot jih je objavljala NIJZ, ki so zadevale (tudi) versko življenje (2020h; 2020ad; 2020ai; 2020am). Pri tem so posebno pozornost namenili starostnikom in njihovim svojcem, ki so jih pozivali k upoštevanju navodil (2020k). Z majem 2020, ko je bila prisotnost vernikov pri obhajanju svetih maš ponovno dovoljena, je SŠK spodbujala tako k nošenju zaščitnih mask kot tudi k oddaji osebnih podatkov prisotnih pri sveti maši – v skladu z navodili za organizacijo javnih prireditev (2020u; 2020v; 2020z). Oktobra je SŠK 2020 vsem škofom, duhovnikom, redovnicam in redovnikom izdala smernice glede spoštovanja navodil NIJZ ter navodil osebnih in drugih zdravnikov v primeru okužbe – vse za preprečevanje širjenja okužbe (2020ab). Posebno podskupino predstavljajo tudi osebni pozivi najvišjih cerkvenih predstav-

² O povečanju spremljanja spletnih prenosov svetih maš in drugih oblik bogoslužja glej Žigon in Udovič (2020).

nikov k upoštevanju ukrepov oz. zgledi: tako je msgr. Stanislav Zore, ljubljanski nadškof metropolit in predsednik SŠK, pri podajanju poslanice nosil zaščitno masko (2020ac), medtem ko je bil upokojeni mariborski nadškof Metropolit msgr. dr. Franc Kramberger cepljen med prvimi v Sloveniji (2020ad).

Četrto skupino tvorijo objave, v katerih je SŠK pozivala vernike k dobrodelni, humanitarni in karitativni dejavnosti. Tako je Slovenska karitas vzpostavila bazo prostovoljcev, ki bi bili pripravljene sodelovati pri oskrbi ranljivih skupin v času epidemije »v skladu s potrebami Karitasa na terenu in po navodilih Civilne zaščite« (2020i).

Psihosocialna podpora (v luči omejevanja stikov med ljudmi in omejitve gibanja) se je v času epidemije COVID-19 izkazala za še posebej pomembno dejavnost, zato je k njej pristopila tudi Katoliška cerkev. Tako so bili redovniki in redovnice na voljo za pastoralni pogovor po telefonu (2020l), pozneje pa je k temu pristopila še Slovenska karitas: za starejše in osamljene ljudi, ki so potrebovali pogovor (2020n). SŠK se je povezala tudi s Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani, ki je ustanovila Skupino UL TEOF za blaženje in odpravljanje stisk epidemije COVID-19; ta je prejemala vprašanja, svetovala in odgovarjala na vprašanja vernikov s področja duhovnosti, Svetega pisma, teologije, psihosocialnega ali terapevtsko-družinskega delovanja (2020r). Podpora pa ni bila omejena le na versko, religiozno oz. duhovno raven, pač pa je SŠK posredovala tudi opozorilo o povečanju spletnih in drugih prevar (2020s) ter o pomenu pomoči bolnim, onemoglim in invalidnim osebam (2020t). Dodatno je SŠK objavila še navodila, kako ukrepati v primeru okužbe in kako skrbeti za obbolelega s COVID-19 (2020aj; 2020ak; 2020al).

Posebno skupino predstavljajo objave SŠK, ki se nanašajo na (moralno, etično oz. versko) upravičenost cepljenja proti COVID-19. Poleg že omenjenega osebnega zgleada upokojenega nadškofa je SŠK objavila tudi noto Kongregacije za nauk vere o moralnosti uporabe nekaterih cepiv, ki govori o moralnosti (ne)uporabe cepiv, temelječih na celicah splavljenih človeških zarodkov (2020ao). V začetku januarja 2021 je SŠK sprejela izjavo, da »slovenski škofje podpirajo vsa prizadevanja za zaščito zdravja ljudi in vse napore za iskanje novih cepiv ter oblik zdravljenja za obbolele s koronavirusno boleznijo COVID-19,« vključno s cepljenjem, ki je »najboljši način za zaščito tistih med nami, ki se iz različnih razlogov ne morejo cepiti in bi jih morebitna okužba zelo prizadela oziroma bi zaradi bolezni lahko umrli« (2021a). Na znanstvene (in moralne) pomisleke glede cepiv je odgovoril tudi dr. Janez Jurij Arnež, doktor molekularne biofizike in biokemije ter duhovnik koprške škofije, ki je na koncu zapisa poudaril, da je »naša moralna dolžnost, da se damo cepiti. Prav tako bodimo Bogu hvaležni za ta dar in za številne raziskovalce, katerih dolgoletna prizadevanja so pripeljala do teh rezultatov« (2021b). Obenem so na spletnem portalu objavili tudi izsek intervjuja s papežem Frančiškom, ki je prav tako poudaril, da je cepljenje »etično dejanje, saj je v igri tvoje zdravje, tvoje življenje, pa tudi življenje drugih« (2021c). V začetku februarja 2021 so objavili še vprašanja, ki so se pojavila po objavi izjave SŠK glede cepljenja (2021d).³

³ Pri tem je treba izpostaviti, da so se pozneje med duhovniki in drugimi verskimi delavci pojavili nas-

4.3 Medversko sodelovanje med epidemijo COVID-19

Šest verskih skupnosti (poleg Katoliške Cerkve še Evangeličanska Cerkev AV, Evangelijska binkoštna Cerkev, Srbska pravoslavna Cerkev, Makedonska pravoslavna Cerkev in Islamska skupnost v Republiki Sloveniji) je sprejelo skupno izjavo (2020m), v kateri so predstavniki največjih verskih skupnosti v Sloveniji izrazili »svojo podporo vsem ukrepom vlade, ki prispevajo k varovanju zdravja prebivalcev Slovenije, še zlasti starejših in bolnih«. V izjavi so se tudi zahvalili vsem delavcem, ki so delovali pri odpravljanju krize oz. so morali svoje delo (npr. v trgovinah) opravljati kljub kriznim razmeram. Še enkrat so pozvali »vse vernike, da dosledno spoštujejo in uresničujejo ukrepe Vlade Republike Slovenije za omejitev epidemije,« pri čemer so opozorili, da se moramo zavedati, »da smo tudi po svoji vesti in pred Bogom odgovorni drug za drugega ter dolžni upoštevati navodila državnih ustanov«.

Prav tako je bila spletni strani objavljena skupna izjava Papeškega sveta za medverski dialog in Svetovnega sveta Cerkva „Krščanski klic k razmisleku in delovanju med COVID-om 19“ (2020as), v kateri so pozvali »k razmišljanju o tem, kako živeti v svetu, ki so ga ranili pandemija COVID-19 ter druge nadloge: verska nestrpnost, diskriminacija, rasizem, ekonomska in ekološka krivičnost ter mnogi drugi grehi. Vprašati se moramo, kdo je ranjen in koga smo ranili ali ga zanemarili. Kje lahko proti pričakovanjem najdemo dejavno sočutje po Kristusovem vzoru?« Pri tem so izpostavili, da je pandemija »poleg milijonov ljudi, ki so se z virusom dejansko okužili, še veliko več ljudi prizadela na psihološki, ekonomski, politični in verski ravni; vsi smo bili prikrajšani tudi za javno bogoslužje«. Hkrati pa je ta kompleksna kriza priložnost »za odkrivanje novih oblik solidarnosti in premislek o svetu po COVID-19«. To pa je mogoče storiti tudi z ekumensko in medversko solidarnostjo, ki omogočata, »da naša verska predanost postane dejavnik, ki bo ljudi združeval in ne razdvajal. Ko sodelujemo z verniki drugih veroizpovedi in ljudmi dobre volje, ustvarjamo mir, pravičnost in medsebojno povezanost, ki so v središču verskih prepričanj, hkrati pa te vrednote poustvarjamo in krepimo.«

5. Sklep

Pregled objav na spletni strani Katoliska-cerkve.si kaže, da je SŠK h komuniciranju v prvem letu epidemije COVID-19 na Slovenskem pristopila resno, saj je bilo ob določenih dnevih objavljenih več prispevkov – povprečno gledano dve objavi na vsake tri dni. SŠK je tako začela versko življenje – za preprečevanje širjenja okužb med verniki in verskimi delavci – omejevati sama, še preden so to odredili državni organi.

Analiza objav dalje razkriva, da se SŠK pri objavah ni omejila le na duhovno/versko življenje, ampak so te pokrivalo različne tematike. Večina objav, namenjenih tako verskim delavcem kot vernikom, je bila s področja prilagoditve verskega življenja, predvsem v smislu raznih omejitev pri občestvenemu doživetju verske

izkušnje, pa tudi izvajanju verskih obredov in življenja. Pri SŠK so veliko pozornost namenili tudi spodbujanju k spoštovanju splošnih navodil, ki so jih izdali državni organi in javnozdravstvene ustanove. V zadnjem trimesečju prvega leta epidemije je postalo pereče vprašanje cepljenja proti COVID-19, pri čemer so se osebno angažirali tudi najvišji verski predstavniki in pa strokovnjak(i) s področja biokemije/biofizike. Na ta način so delovali v skladu z družbenim naukom Cerkve, usmerjenim v zaščito širšega prebivalstva v času kompleksne krize.⁴ Prav tako so objavljali sporočila o psihosocialni podpori cerkvenim delavcem, pa tudi sporočila drugih interesnih organizacij, ki se niso nanašala samo na duhovno življenje, temveč tudi na socialno pomoč starejšim in osamljenim, ki so bili v času omejitve gibanja v smislu socialne izolacije še posebej ranljivi. S tem so bili povezani tudi pozivi h karitativni in dobrodelni dejavnosti v okviru različnih katoliških organizacij s tega področja.

Šegula (2020) poudarja, da je kriza COVID-19 (glede verskega življenja) prinesla tudi nekatere pozitivne stvari, in sicer: »rojstvo domače (družinske Cerkve), ovrednotenje malih občestev, mesto medijev v procesu nove evangelizacije.« Zaradi omejitve gibanja in s tem povezovanja v občestvu je prišlo v ospredje izvajanje kerigmatične kateheze, »ki je usmerjena k poglobljanju osebne vere kot odnosa – kar verujočemu daje življenjsko trdnost tudi v času negotovosti ali stiske, ki zadane posameznika ali skupnost« (Stegu 2020, 425).

Krizno stanje je bilo tako v smislu nove evangelizacije priložnost tudi za SŠK, saj so številni duhovniki preko spletnih omrežij dosegli večje število gledalcev, kot jih običajno spremljajo v cerkvah. To je tudi cerkvena priložnost za širše približevanje sodobnemu prebivalstvu, ki išče uteho in podporo v kriznih razmerah.

Reference

Pravni dokumenti

Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih, površinah in mestih v Republiki Sloveniji (št. 00717-13/2020). 2020. *Uradni list RS*, št. 60/2020. 29. 4. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/2020-01-0896?sop=2020-01-0896> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Odredba o prepovedi zbiranja na dogodkih v zaprtih javnih prostorih (št. 0070-24/2020). 2020. *Uradni list RS*, št. 18/20. 11. 3. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ODRE2546> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Odredba o prepovedi zbiranja na določenih športnih in drugih dogodkih na javnih mestih na prostem (št. 007-20/2020). 2020. *Uradni*

list RS, št. 17/20. 10. 3. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ODRE2543> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Odredba o razglasitvi epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) na območju Republike Slovenije (št. 0070-29/2020). 2020. *Uradni list RS*, št. 19/20. 12. 3. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ODRE2550> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Ustava Republike Slovenije. 1991. *Uradni list RS*, št. 33/81-I. 23. 12. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina?urlurid=19911409> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Zakon o nalezljivih boleznih (ZNB). 1995. *Uradni list RS*, št. 69/95. 1. 12. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO433> (pridobljeno 1. 12. 2021).

⁴ Glede upoštevanja družbenega nauka Cerkve v času epidemije glej Globokar (2020).

Druge reference

Ager, Joey, Elena Fiddian-Qasmiyeh in Alastair

Ager. 2015. Local Faith Communities and the Promotion of Resilience in Contexts of Humanitarian Crisis. *Journal of Refugee Studies* 28, št. 2:202–221. <https://doi.org/10.1093/jrs/fev001>

Globokar, Roman. 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/globokar>

Gov.si. 2020. Slovenija razglasila epidemijo novega koronavirusa. Gov.si. 12. 3. <https://www.gov.si/novice/2020-03-12-slovenija-razglasila-epidemijo-novega-koronavirusa/> (pridobljeno 1. 12. 2021).

Katoliska-cerkev.si. 2020a. Navodila slovenskih škofov v času epidemije COVID-19 – GRADIVA. Katoliška Cerkev. 16. 10. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-casu-epidemije-COVID-19-gradiva> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020b. COVID19. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/oznaka/COVID19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020c. Navodila SŠK za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19. Katoliška Cerkev. 25. 2. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-ssk-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020d. Slovenski škofje vabijo vernike k molitvi za zdravje in upoštevanju navodil za preprečevanje epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 10. 3. <https://katoliska-cerkev.si/slovenski-skofje-vabijo-vernike-k-molitvi-za-zdravje-in-upostevanju-navodil-za-preprecevanje-epidemije-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020e. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. Katoliška Cerkev. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-COVID-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020f. Molitev za zdravje v času epidemije koronavirusa. Katoliška Cerkev. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/molitev-za-zdravje-v-casu-epidemije-koronavirusa> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020g. Spremljanje svetih maš preko spleta, radia in televizije. Katoliška Cerkev. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/spremljanje-svetih-mas-preko-spleta-radia-in-televizije> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020h. Preprečevanje okužbe s koronavirusom SARS-CoV-2 ter dodatne informacije. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/preprecevanje-okuzbe-s-koronavirusom-sars-cov-2-ter-dodatne-informacije>

-okužbe-s-koronavirusom-sars-cov-2-ter-dodatne-informacije (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020i. Povabilo mladim k vpisu v bazo prostovoljcev za sodelovanje pri oskrbi ranljivih skupin v času epidemije. Katoliška Cerkev. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/povabilo-mladim-k-vpisu-v-bazo-prostovoljce-za-sodelovanje-pri-oskrbi-ranljivih-skupin-v-casu-epidemije> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020j. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času koronavirusa. Katoliška Cerkev. 14. 3. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-koronavirusa> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020k. Sporočilo starostnikom in njihovim svojcem. Katoliška Cerkev. 18. 3. <https://katoliska-cerkev.si/sporocilo-starostnikom-in-njihovim-svojcem> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020l. Slovenski redovniki in redovnice v izrednem času so na razpolago po telefonu za pastoralni pogovor. Katoliška Cerkev. 20. 3. <https://katoliska-cerkev.si/slovenski-redovniki-in-redovnice-v-izrednem-casu-so-na-razpolago-po-telefonu-za-pastoralni-pogovor> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020m. Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 23. 3. <https://katoliska-cerkev.si/skupna-izjava-verskih-skupnosti-v-casu-epidemije-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020n. Povezani preko telefona – odziv Karitas na osamljenost starejših v Sloveniji. Katoliška Cerkev. 24. 3. <https://katoliska-cerkev.si/povezani-preko-telefona-odziv-karitas-na-osamljenost-starejsih-v-sloveniji> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020o. Navodila slovenskih škofov za velikonočne praznike 2020 v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 25. 3. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-velikonocne-praznike-2020-v-casu-epidemije-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020p. Priporočila duhovnikom za obhajanje bogoslužja velikonočnega tridnevja brez udeležbe vernikov. Katoliška Cerkev. 1. 4. <https://katoliska-cerkev.si/priporocila-duhovnikom-za-obhajanje-bogoslužja-velikonocnega-tridnevja-brez-udelezbe-vernikov> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020r. Teološka fakulteta odgovarja na epidemijo COVID-19. Katoliška Cerkev. 14. 4. <https://katoliska-cerkev.si/teoloska-fakulteta-odgovarja-na-epidemijo-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).

---. 2020s. Spletne prevare, lažno akviziterstvo in goljufije. Katoliška Cerkev. 27. 4. <https://katoliska-cerkev.si/spletne-prevare-lazno-akviziterstvo-in-goljufije> (pridobljeno 1. 12. 2021).

- . 2020t. Človek med samostojnostjo in odvisnostjo – pomen pomoči bolnim, onemoglim in invalidnim. Katoliška Cerkev. 27. 4. <https://katoliska-cerkev.si/clovek-med-samostojnostjo-in-odvisnostjo-pomen-pomoci-bolnim-onemoglim-in-invalidnim> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020u. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 4. 5. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-vzpostavitev-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020v. Pogosta vprašanja in odgovori o bogoslužju v slovenskih cerkvah v času začasne krepitve epidemije. Katoliška Cerkev. 2. 6. <https://katoliska-cerkev.si/pogosta-vprasanja-in-odgovori-o-bogoslužju-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-zacasne-umiritve-epidemije> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020z. Ponovna obvezna uporaba zaščitnih mask pri svetih mašah od 25. junija 2020. Katoliška Cerkev. 25. 6. <https://katoliska-cerkev.si/ponovna-obvezna-uporaba-zasitnih-mask-pri-svetih-masah-od-25-junija-2020> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020aa. Priporočila za cerkvene pevce in cerkvene pevske zборе. Katoliška Cerkev. 8. 10. <https://katoliska-cerkev.si/priporocila-za-cerkvene-pevce-in-cerkvene-pevske-zборе> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ab. Navodila škofom, duhovnikom, redovnicam in redovnikom v primeru okužbe s SARS-CoV-2 (COVID-19). Katoliška Cerkev. 8. 10. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-skofom-duhovnikom-redovnicam-in-redovnikom-v-primeru-okuzbe-s-sars-cov-2-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ac. Poslanica nadškofa msgr. Stanislava Zoreta v podporo ukrepom za preprečevanje okužb s koronavirusom. Katoliška Cerkev. 8. 10. <https://katoliska-cerkev.si/poslanica-nadskofa-msgr-stanislava-zoreta-v-podporo-ukrepom-za-preprecevanje-okuzb-s-koronavirusom> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ac. Upokojeni nadškof dr. Franc Kramberger med prvimi Slovenci cepljen proti COVID-19. Katoliška Cerkev. 27. 12. <https://katoliska-cerkev.si/upokojeni-nadskof-dr-franc-kramberger-med-prvimi-slovinci-cepljen-proti-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ad. Izredno pismo slovenskih škofov: Povabilo duhovnikom in vernikom za spoštovanje ukrepov. Katoliška Cerkev. 11. 10. <https://katoliska-cerkev.si/izredno-pismo-slovenskih-skofov-povabilo-duhovnikom-in-vernikom-za-spostovanje-ukrepov> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ae. Priporočila SŠK za obhajanje praznika vseh svetih in spomina vseh vernih rajnih v času COVID-19. Katoliška Cerkev. 1. 11. <https://katoliska-cerkev.si/priporocila-ssk-za-obhajanje-praznika-vseh-svetih-1-november-in-spomina-vseh-vernih-rajnih-2-november-v-casu-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020af. Navodila slovenskih škofov v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 15. 10. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ag. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 20. 10. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ah. Navodila za spletni prenos bogoslužja. Katoliška Cerkev. 24. 10. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-za-spletni-prenos-bogoslužja> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ai. Navodila slovenskih škofov v času epidemije COVID-19. Katoliška Cerkev. 13. 11. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-epidemije-covid-19-20211113> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020aj. Kaj naj storim, če sumim, da imam jaz ali moj starejši svojec COVID-19. Katoliška Cerkev. 23. 11. <https://katoliska-cerkev.si/kaj-naj-storim-ce-sumim-da-imam-jaz-ali-moj-starejsi-svojec-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ak. Kako naj ravnam, če zbolim za COVID-om 19? Katoliška Cerkev. 26. 11. <https://katoliska-cerkev.si/kako-naj-ravnam-ce-zbolim-za-covidom-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020al. Kako skrbeti za nekoga, ki je zbolel za COVID-om 19. Katoliška Cerkev. 27. 11. <https://katoliska-cerkev.si/kako-skrbeti-za-nekoga-ki-je-zbolel-za-covid-om-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020am. Navodila slovenskih škofov za obhajanje svetih maš v času epidemije COVID-19 (18. december 2020). Katoliška Cerkev. 18. 12. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-obhajanje-svetih-mas-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020an. Kako bodo potekale svete maše za božične praznike v Katoliški cerkvi?. Katoliška Cerkev. 25. 12. <https://katoliska-cerkev.si/kako-bodo-potekale-svete-mase-za-bozicne-praznike-v-katoliski-cerkvi> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ao. Nota Kongregacije za nauk vere o moralnosti uporabe nekaterih cepiv proti

- COVID-u 19. Katoliška Cerkev. 21. 12. <https://katoliska-cerkev.si/nota-kongregacije-za-nauk-vere-o-moralnosti-uporabe-nekaterih-cepiv-proti-COVID-u-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ap. Prenašanje bogoslužnih in pastoralnih dogodkov preko spleta - dodatna navodila slovenskih škofov. Katoliška Cerkev. 17. 10. <https://katoliska-cerkev.si/prenasanje-bogoslužnih-in-pastoralnih-dogodkov-preko-spleta> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020ar. Stališče SŠK o prenosu svetih maš po spletu. Katoliška Cerkev. 16. 10. <https://katoliska-cerkev.si/stalisce-ssk-o-prenosu-svetih-mas-po-spletu> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2020as. Služiti ranjenemu svetu v medverski solidarnosti. Katoliška Cerkev. 4. 10. <https://katoliska-cerkev.si/sluziti-ranjenemu-svetu-v-medverski-solidarnosti> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2021a. Izjava slovenskih škofov glede cepljenja proti boleznim COVID-19. Katoliška Cerkev. 11. 1. <https://katoliska-cerkev.si/izjava-slovenskih-skofov-glede-cepljenja-proti-bolezni-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2021b. Razmišljanje znanstvenika in duhovnika dr. Janeza Arneža v prid cepljenju proti koronavirusu SARS-CoV-2. Katoliška Cerkev. 13. 1. <https://katoliska-cerkev.si/razmislanje-znanstvenika-in-duhovnika-dr-janeza-arneza-v-prid-cepljenju-proti-koronavirusu-sars-cov-2> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2021c. Papež Frančišek o cepljenju. Katoliška Cerkev. 14. 1. <https://katoliska-cerkev.si/papez-francisek-o-cepljenju> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- . 2021d. Vprašanja in odgovori o cepivu proti boleznim COVID-19. Katoliška Cerkev. 2. 2. <https://katoliska-cerkev.si/vprasanja-in-odgovori-o-cepivu-proti-bolezni-COVID-19> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- Košir, Meta.** 2020. Duhovnost in religioznost v stresnih situacijah in mesto duhovnosti v psihoterapiji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:915–925. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/kosir>
- Malešič, Marjan.** 2002. Teorija kriznega upravljanja. *Ujma*, št. 16:401–427.
- Malešič, Marjan, Sandra B. Hrvat in Marko Polič.** 2006. *Komuniciranje v krizi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Prezelj, Iztok.** 2005. *Nacionalni sistemi kriznega menedžmenta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- RTVSLO.si.** 2020. Prvi potrjeni primer okužbe pri nas: okuženi prišel iz Maroka prek Italije. RTV Slovenija. 4. 3. <https://www.rtvsl.si/zdravje/novi-koronavirus/prvi-potrjeni-primer-okuzbe-pri-nas-okuzeni-prisel-iz-maroka-prek-italije/516153> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- Slatinek, Stanislav.** 2020. Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:403–413. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/slatinek>
- Stegu, Tadej.** 2020. Pandemija in oznanilo kerigme. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:425–432. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/stegu>
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:395–401. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/strehovec>
- Šegula, Andrej.** 2020. Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:433–442. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/segula>
- Vuga Beršnak, Janja, in Anica Ferlin.** 2018. *Priprave in odziv na kompleksno krizo: Delovanje teles kriznega upravljanja in vodenja pred, med in po krizi*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo.
- WHO.** 2020. Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19. 11. 3. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-COVID-19---11-march-2020> (pridobljeno 1. 12. 2021).
- Zabret, Tadeja.** 2021. Tudi med duhovniki so nasprotniki cepljenja proti COVIDu, a cerkvene avtoritete imajo zanje in za vernike jasne odgovore. *Domovina*. 8. 12. <https://www.domovina.je/tudi-med-duhovniki-so-nasprotniki-cepljenja-proti-COVIDu-a-cerkvene-avtoritete-imajo-zanje-in-za-vernike-jasne-odgovore/> (pridobljeno 8. 12. 2021).
- Žigon, Tanja, in Boštjan Udovič.** 2020. »Cerkev mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:765–781. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/zigon>

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 183—190

Besedilo prejeto/Received:12/2021; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 316.728(438):616.98:578.834

DOI: 10.34291/BV2023/01/Klos

© 2023 Kłos Skrzypczak, CC BY 4.0

Aleksandra Kłos Skrzypczak

The “Quality of Human Life” in the Age of Pandemic – Polish Perspective ,Kakovost človeškega življenja’ v času pandemije – poljska perspektiva

Abstract: It seems that the time of the pandemic has completely changed the pattern of human behavior and contributed to the reevaluation of life priorities. Until now, the busy, consumerist post-industrial society suddenly had to stop and take care of weaker and sick individuals. In my article, I justify that many actions introduced on the initiative of the governments from different countries, result from the thought for the quality of every human life. The world, which so far focused only on quality of life, suddenly emphasizes the essence of every human life, regardless of age or disability. In the text, I draw attention to the fact that many activities in the era of a pandemic are consistent with the Catholic social teaching, which many are not aware of.

Keywords: quality of human life, pandemic, coronavirus, postindustrial society, value of human life

Povzetek: Zdi se, da je čas pandemije popolnoma spremenil vzorec človekovega vedênja in prispeval k prevrednotenju življenjskih prioritet. Doslej zaposlena, potrošniška postindustrijska družba se je morala nenadoma ustaviti ter poskrbeti za šibkejše in bolne posameznike. V članku utemeljujem mnenje, da so številni ukrepi, uvedeni na pobudo vlad različnih držav, posledica skrbi za kakovost vsakega človeškega življenja. Svet, ki se je doslej osredotočal le na kakovost življenja, nenadoma poudarja bistvo vsakega človeškega življenja – in to ne glede na starost ali invalidnost. Opozarjam še na dejstvo, da so številne dejavnosti v času pandemije skladne s katoliškim družbenim naukom, česar se mnogi ne zavedajo.

Ključne besede: kakovost človeškega življenja, pandemija, koronavirus, postindustrijska družba, vrednost človeškega življenja

1. Introduction

“The postmodern world in which we live is characterized by the rejection of traditional values and certainties as well as the adoption of new, ever-changing points of reference.” (Bortkiewicz 2017, 81) The time of a pandemic, for members of

communities around the world, is a time of many changes. Interpersonal relations have changed, work took a different mode, and free time began to be celebrated in a previously unknown way. Lockdown also had a huge impact on the religious sphere: on the mode, form, and frequency of religious practices. In connection with the pandemic, in public space, as well as during private conversations, more and more people talked about what really mattered in life. It seems that all of a sudden, people began to pay more attention to interpersonal relationships and material possessions lost their importance.

It seems that the difficult time of the pandemic made it possible to highlight everything that is crucial in the Christian moral dimension: concern for human relationships, instead of concern for material goods; care for every human life, regardless of age or health condition; social solidarity, interstate solidarity.

In this article, I would like to present those aspects of human activities that emerged during the pandemic, and which are consistent with Catholic moral teaching. I would like to emphasize that the once rushing, post-industrial societies, for which only the growth of gross domestic product mattered, suddenly stopped, announced a full or partial lockdown only (or maybe as much as) in order to protect the elderly and less immune to the side effects of coronavirus. In the face of the pandemic, neighborhood help started, mainly for the elderly.

A lot of members of society began to put the value of life as a priority. Consequently, the struggle for material goods and the quality of human life at the highest possible level was forgotten.

This text is the aftermath of a speech lectured at the International Congress of the European Society for Catholic Theology at Osnabrück University in Germany. The Congress was held in August 2021 and was entitled "Creation. Transformation. Theology."

2. Care for the "Quality of Life" in Post-industrial Society

Moral issues concerning human life have always posed many dilemmas. The Great Economic Crisis, two world wars, and then the reconstruction of damaged economies, the creation of a new world order, in which one of the key determinants was the level of economic development, contributed to the perception of social welfare in economic terms. Their number increased even more with the advent of new technologies (Rokicka 2014). The issue of "quality of life" goes beyond the theological and moral views related to political, social, and economic development, especially with the development of highly developed countries. After the Great Depression, Western countries were found in a period of prosperity and economic growth. At a time when technological development was gaining momentum, John Kenneth Galbraith formulated the concept of "quality of life" in the early 1960s.

The concept of "quality of life" leads to a multiplicity of ways of understanding this theory and inconsistencies in its operationalization. According to Marta Pe-

telewicz, the matter is additionally complicated by the presence, and what is worse, the unreflective use in scientific publications of terms synonymous or treated as synonymous with the concept of quality of life. These include: standard of living, well-being, life satisfaction, life satisfaction as well luck (Petewicz and Drabowicz 2016).

Measuring quality of life brings many challenges (Carr, Higginson and Robinson 2002, 17). According to Antoni Bartoszek, research on "quality of life" carried out in two current results in two types of definition: the first one is defined as the theoretical and cultural trend, showing, and analyzing the multidimensionality and multidimensionality of the "quality of life", often referring to philosophical analyzes. In the second trend of research, called technical and methodological, one would like to describe the "quality of life" with measurable quantities that enable its measurement, carried out by numerous research centers, national and international. This approach, as Rev. Professor Bartoszek writes, is associated with the problem of finding adequate indicators of "quality of life." When creating the entire range of these indicators, it was obvious from the beginning that one should go beyond the previously considered indicators of economic and economic growth (Bartoszek 2002, 312). An important conclusion from Antoni Bartoszek's considerations is as follows: the aforementioned trends over the "quality of life" cannot be completely separate. As the author of the article, he claims that the search for adequate indicators of the "quality of life" and the subjective assessment of living conditions will always be associated with deeper, philosophical questions, such as: who a human being is, what is human life. Many studies state that the question of the "quality of life" ultimately leads to the question of the "vision of life", for "the meaning of life" (313).

Concern for the quality of human life also seems to be justified from the theological and moral perspective. The social teaching of the Church noticed the human need for qualitative development very quickly. Already at the beginning of the 1970s, Pope Paul VI wrote about the ambiguous nature of progress. In the Apostolic Letter "Octogesima Adveniens" he wrote that "progress was the condition for and the yardstick of human freedom. Progress, spread by the modern media of information and by the demand for wider knowledge and greater consumption, has become an omnipresent ideology." (OA, no. 41) According to the Pope, unchecked progress was not caused by anyone, because the real progress lies in the development of moral awareness, which would inspire a person to take on increased social responsibilities and to be open to God and others. Analyzing the apostolic letter of Paul VI as a whole, the following reflection arises: he clearly sees the need of a transition from quantitative to qualitative thinking, despite the fact that changes in technological and economic development in highly developed societies are only just gaining momentum.

This idea is continued by Pope John Paul II in the encyclical letter "Centesimus Annus," claiming that: ".../ development must not be understood solely in economic terms, but in a way that is fully human." (CA, no. 29) It is worth noting that the Pope in his document emphasizes that

“It is not wrong to want to live better; what is wrong is a style of life which is presumed to be better when it is directed towards having rather than being, and which wants to have more, not in order to be more but in order to spend life in enjoyment as an end in itself. It is therefore necessary to create life-styles in which the quest for truth, beauty, goodness and communion with others for the sake of common growth are the factors which determine consumer choices, savings and investments.” (CA, no. 36)

Pope John Paul II continues his reflections in the encyclical “*Evangelium Vitae*,” where he writes that the post-industrial society dominated by technical-scientific rationalism has rejected the truth about creation and God’s plan for life that must be respected (EV, no. 22). Living as if God did not exist, according to John Paul II, man loses not only the mystery of God, but also the mystery of the world and of his existence. In a world without God, the only aspect that is taken into account is one’s own material well-being. “The only goal which counts, is the pursuit of one’s own material well-being. The so-called ‘quality of life’ is interpreted primarily or exclusively as economic efficiency, inordinate consumerism, physical beauty and pleasure, to the neglect of the more profound dimensions—interpersonal, spiritual and religious—of existence” (EV, no. 23) - the Pope wrote in the encyclical.

The issue of “quality of life” does not go unnoticed also in the teaching of Pope Francis, who devotes his attention to this issue in the encyclical “*Laudato si*”. In his considerations, the Holy Father mentions more than once that the quality of life is influenced not only by material prosperity, but mainly by what is immaterial. According to the pope, rapid changes occurring in nature, have a huge impact on the quality of human life. Pope Francis mentions the privatization of space, which hinders human access to virgin areas, among the reasons for lowering the quality of human life. Another issue is the establishment of “ecological enclaves” - housing estates accessible only to selected members of society. The speech is specifically about creating green areas in designated, guarded housing estates. Among other aspects affecting the deterioration of contemporary quality of life, Pope Francis includes the dynamics of the media and a digital world that limits the ability to live wisely, think deeply, love generously (LS, no. 45–46).

Maciej Ostrowski remembers that the quality of human life is diametrically influenced by the density and cramped housing estates. In his considerations, he refers to the teaching of Pope Francis, who claims that mentally working students need and learn to move for the proper functioning of the body. Those seniors who remain motionless in a cramped apartment are exposed to the risk of worsening of their age-related physical disabilities. Closed in their apartments, necessarily deprived of wider space, paradoxically, despite the proximity of other residents, they are additionally exposed to social isolation. All the mentioned situations minimize the quality of human existence (Ostrowski 2019, 131–132). According to Father Ostrowski, we need some privacy and intimacy. The constant presence of many others, especially strangers, crush, fatigue - all these become a burden that negatively affects

the quality of human life. Overcrowded human settlements, lack of sufficient space separating from other people make the environment life becomes unfriendly (138).

3. The Value of Human Life in the Age of Pandemic

In the context of the rampant pandemic, many dimensions of a social life have been devastated, while others, have re-gained in importance. The value of human life was appreciated, also in those European countries where abortion and euthanasia have long been legally practiced. In the overall social dimension, measures for the elderly and the sick, who are losing in the fight against SARS-CoV-2, have been taken. Suddenly, every human life gained value (Ozorowski 2005, 17). What is more, "pandemic does not only force us to consider the value of lives weighed against economy, rights, etc, but it also forces us to weigh the value of lives against other lives" (Zdunek 2020).

According to The Washington Post, the coronavirus has devastated our generation:

"In many European countries, the median Covid-19 victim has been older than 80. In Italy, the average is 83, and the dichotomy between the generations is notably stark. Even with the virus raging, the 2020 death rate for Italians at the age of 50 and younger fell, compared with previous years, with lockdown measures keeping people off the roads and indoors. But the country's overall death rate nonetheless spiked some 15 percent. Those 80 and older — a group that makes up 7 percent of Italy's population — have so far accounted for 60 percent of the nation's covid-19 deaths." (Harlan, Pitrelli, 2021)

The data is terrifying indeed. It is important, however, that after many years of ignorance and silence, people of lower age began to be talked about, and the dignity of the end of life, a dignified death, was emphasized.

The evangelical concept of helping has a rational nature. The rational dimension of love is expressed in the fact that we do not love everyone in the same way, and we are not able to help everyone (Bartoszek 2017, 59). Nevertheless, activities on the basis of the family and loved ones are the starting point for building a safe, healthy vision of the universe and interpersonal relations, especially in the time of a pandemic (Mółka 2016, 292).

"Human dignity flows directly from the ability of individuals to grow in community /.../ The person achieves his fulfillment by relating to others in families and other social institutions that foster development, protect dignity and promote the common good." (Maloney 2014) The Catholic principle of solidarity says that we are one human family, we are responsible for one another. The virtue of solidarity is best expressed in the commandment to love our neighbour: "You shall love your neighbor as yourself." (Mt 22:37-40) Catholic solidarity urges us not only to be re-

sponsible for our personal, individual sense of happiness, but to recognize that there are more important social issues that cry out for fairer solutions. What constitutes the common good is always a subject of discussion, and the lack of sensitivity to the common good is always a sign of the regression of society. "The right attitude of caring for community is an antidote to unbridled individualism, which, like unbridled selfishness in personal relationships, can destroy balance, harmony and peace in relations between groups, neighborhoods, regions and nations." (Maloney 2014)

All the actions aimed at isolating individual members of society have one important goal: to protect the weaker, the elderly and the sick. Contemporary society often sees no place for the elderly and the sick. The position of older people in society is shaken: they often have to cope not only with loneliness, but also with severely limited access to material goods - they live in poverty. And it was precisely in the era of a pandemic, in a world where consumerism was promoted and the value of human life was denied (through the promotion of abortion and euthanasia), measures were taken to care for the weaker, sick, and older social units (Szafulski 2020).

One of the greatest challenges of a pandemic is a social isolation. The elderly and the disabled are particularly vulnerable to loneliness, although the difficulties related to limited social contacts are also more and more often reported by young people. Another challenge is learning and working from home: this includes children, teenagers, and adults. Many people point out that their biological clock is disturbed, and work and study penetrate deeper and deeper into the home environment. Considering all these disadvantages, the high mortality rate caused by the Covid-19 virus should certainly be emphasized.

With the outbreak of the pandemic, many countries introduced the principle of social distancing (the minimum distance was 1.5 m), masks (in public places and/or outdoors) and finally the lockdown was announced. All these activities were aimed at protecting members of the public, regardless of gender, skin colour, financial situation or faith, from being infected with the coronavirus. These activities are consistent with Catholic social teaching, because "human life at every stage of development and its decline is valuable and therefore deserves protection and respect" (Maloney 2014). Continuing this thought, it is worth emphasizing that, in accordance with the social teaching of the church, the life of every person is not only sacred, but also has a social character.

The principle of love for one's neighbour began to be put into practice: many volunteers undertook activities aimed at providing the elderly with basic necessities. It is worth mentioning that in Poland, there are young volunteers as a part of the Solidarity Corps of Seniors Support. This program (#WspierajSeniora) was designed to coordinate assistance to the elderly during a pandemic and covered both the central and the local levels. Through the program, the elderly could get the essential help in the difficult time of the pandemic. All the people over 70 years old could, via the indicated telephone number, submit orders for drugs or basic products, all so that you do not have to leave the house or move around.

Among many activities, it is worth mentioning the action "Neighborly help for seniors." As part of the activities for the elderly, the lonely, the sick and the disabled, in the name of social solidarity, assistance in shopping, walking the dog or buying medicines at pharmacy points was offered (Wspieraj seniora 2020). It was enough to download from the government website a poster informing about joining the action, write down your name and a telephone number on it. Such a prepared poster was ready to be printed and placed on the door, on the staircase or on an advertising pole in the nearest area. In this way, it was possible to provide help to people from the immediate environment, while avoiding direct contact with those who were mostly exposed to the effects of the pandemic.

It is also worth noting that in Poland within the program there were hours for seniors for many months. The following information appeared on the government website: "from Monday to Friday from 10:00 to 12:00, only people over the age of 60 may stay in a store, drugstore, pharmacy, or post office. If you need to leave the house, take advantage of this time to safely shop and stock up on medications." (Chrońmy osobo starsze! 2020) Moreover, during the holiday season, students at many schools and kindergartens in Poland prepared Christmas cards for the elderly who, due to the pandemic, were forced to spend this time in isolation.

4. Conclusions

There was nobody on a global scale who would be prepared for the situation caused by the SARS-CoV-2 virus. Both the government actions and voluntary social initiatives were aimed at reducing the effects of the pandemic. Among the groups that were particularly at risk were the elderly, lonely people who required support in everyday life due to their health condition or disability. In the era of the coronavirus, it seemed crucial to set ethical values and refer to a sense of solidarity and the common good. It is worth hoping that the introduced principles: social solidarity or care for the life and health of the weakest individuals will enter our blood, regardless of whether we are aware (more or less) that these principles are derived strictly from the Christian vision.

Much has been said about what the "after" world will look like since the outbreak of the pandemic (Murphy, 2021). Is it possible to return to the world before the coronavirus outbreak? Can covid-19 ravage the world be mended? An unequivocal answer to this question seems to be impossible due to the fact that we are still dealing with new waves of the pandemic and with new variants of the coronavirus.

Abbreviations

CA – John Paul II. 1991 [Centesimus Annus].

EV – John Paul II. 1995 [Evangelium Vitae].

LS – Francis 2018 [Laudato si'].

OA – Paul VI. 1971 [Octogesima adveniens].

References

- Bartoszek, Antoni.** 2002. Moralne aspekty „ja-kości życia” w opiece paliatywnej. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 35, no. 2:309–330. <https://doi.org/10.14746/tim.2017.21.1.4>
- . 2017. Odpowiedzialność za bliźniego w potrzebie w kontekście kategorii *ordo caritatis* (z uwzględnieniem problemu migracji). *Teologia i Moralność* 12, no. 1:59–72.
- Bortkiewicz Paweł.** 2017. I Continue to Enjoy Life: The Threatened Value of Old Age and the Discovery of Its Meaning. *Roczniki Teologii Katolickiej* 7, no. 2:81–95. <https://doi.org/10.15290/rtk.2017.16.2.05>
- Carr, Alison, Irene Higginson and Peter Robinson, eds.** 2002. *Quality of Life*. London: BMJ Publishing Group.
- Chrońmy osobo starsze!** 2020. Polish Government. 23. 10. <https://www.gov.pl/web/koronawirus/chronmy-osoby-starsze-rzad-tworzy-solidarnosciowy-korpus-wsparcia-seniorow-i-zacheca-do-akcji-wspierajseniora> (accessed 03.07.2021).
- Francis.** 2015. Laudato si’. W trosce o wspólny dom. Encyclical. Warsaw: Wydawnictwo Święty Paweł.
- Harlan, Chico, and Stefano Pitrelli.** 2021. How the coronavirus devastated a generation. The Washington Post. 3. 3. <https://www.washingtonpost.com/world/2021/03/03/coronavirus-italy-anniversary/> (accessed 20. 6. 2021).
- John Paul II.** 1991. Centesimus Annus. To his venerable brother bishops in the episcopate the priests and deacons families of men and women religious all the Christian faithful and to all men and women of good will on the hundredth anniversary of encyclical letter *Rerum Novarum*. Encyclical letter. Vatican. 1. 5. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (accessed 20. 6. 2021).
- . 1995. *Evangelium Vitae*. To the bishops, priests and deacons, men and women religious lay faithful and all people of good will on the value and inviolability of human life. Encyclical. Vatican. 25. 3. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (accessed 20. 6. 2021).
- Maloney, Robert P.** 2014. Dziesięć podstawowych zasad w Społecznym Nauczaniu Kościoła. La Salette. 4. 6. <https://www.lasalette.info/pl/sprawiedliwosc-i-pokoj/526-10-podstawowych-zasad-katolickiej-nauki-spoleczne> (accessed 1. 7. 2021).
- Mółka, Janusz.** 2016. Personalizm chrześcijański podstawą życiowego sukcesu. *Polska Myśl Pedagogiczna* 2, no. 2:283–293.
- Murphy, Brandon.** 2021. 7 Trends For Adapting To A Post-Pandemic World. Forbes. 7. 7. <https://www.forbes.com/sites/forbesagencycouncil/2021/07/07/7-trends-for-adapting-to-apost-pandemic-world/?sh=527850724a4f> (accessed 20. 8. 2021).
- Ostrowski, Maciej.** 2019. Ochrona życia człowieka w mieście: Refleksja nad wybranymi problemami encykliki papieża Franciszka Laudato si’. *Polonia Sacra* 23, no. 1:127–145. <https://doi.org/10.15633/ps.3276>
- Ozorowski, Edward.** 2005. Personalizm chrześcijański. *Rocznik Teologii Katolickiej* 4:7–17.
- Paul VI.** 1971. Octogesima adveniens. Apostolic letter. Vatican. 14. 5. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (accessed 20. 6. 2021).
- Petelewicz, Marta, and Tomasz Drabowicz.** 2016. *Jakość życia – globalnie i lokalnie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rokicka, Ewa.** 2014. Rozwój gospodarczy i społeczny a jakość życia: Wybrane kontrowersje teoretyczne i metodologiczne. *Przegląd Socjologiczny* 63, no. 1:81–107.
- Szafulski, Andrzej.** 2020. Papież Franciszek wobec problem alienacji i osamotnienia osób starszych. *Teologia i Moralność* 15, no. 2:95–116. <https://doi.org/10.14746/tim.2020.28.2.06>
- Wspieraj senior.** 2020. Akcja #WspierajSeniora: Połączmy siły i pomóżmy potrzebującym. Polish Government 23. 3. <https://www.gov.pl/web/koronawirus/akcja-wspierajseniora-polaczmy-sily-i-pomozmy-potrzebujacym> (accessed 28. 6. 2021).
- Zdunek Anna.** 2020. The Value of Life in a Pandemic. Georgetown. 14. 12. <https://blogs.commons.georgetown.edu/pandemics-fall2020/2020/12/14/the-value-of-life-in-a-pandemic/> (accessed 24. 11. 2022).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 191—200

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-584:364-54-053.9

DOI: 10.34291/BV2023/01/Svab

© 2023 Švab Kavčič, CC BY 4.0

Irena Švab Kavčič

Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše

Perception of Spirituality and Spiritual Care among Employees in Slovenian Homes for the Elderly

Povzetek: Duhovnost, esenca holistične oskrbe stanovalcev domov za starejše, se izraža v oskrbi hudo bolnih ali umirajočih. Ne glede na njen pomen so duhovnost in z njo povezane potrebe ter stiske pogosto prezrte. Duhovna oskrba lahko dopolni nezadovoljivo oskrbo in tako izboljša kakovost življenja stanovalcev ter preprečuje izgorelost zaposlenih. Takšno oskrbo pa lahko zagotovi le osebje, ki svojo vlogo razume. Odgovori na zastavljeno raziskovalno vprašanje: »Kakšna je percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše?« so potrdili vpliv dojetanja duhovnosti na percepcijo duhovne oskrbe. Podatki so bili zbrani na vzorcu 20 domov za starejše; izvedena je bila eksploratorna faktorska analiza, ki je bila dodatno preverjena s konfirmatorno faktorsko analizo. Standardizirani regresijski koeficient pri neodvisni spremenljivki zaznavanje *eksistencialne komponente duhovnosti* 0,854 je s $p < 0,001$ statistično značilno različen od nič. Pri spremenljivki *nereligiozna komponenta duhovnosti* je vrednost standardiziranega regresijskega koeficienta $-0,025$ in nima značilnega vpliva ($p = 0,53$) na *duhovno oskrbo*.

Ključne besede: paliativna oskrba, percepcija duhovnosti, nemedicinski vidiki oskrbe, nereligiozna oskrba, lestvica merjenja duhovnosti in duhovne oskrbe SSCRS

Abstract: Spirituality, the essence of holistic care in long-term care facilities, finds its expression in the care of the seriously ill and dying. Regardless of their importance, spirituality, spiritual needs, and spiritual distress are often overlooked. Spiritual care can compensate for poor nursing performance, improves residents' quality of life, and reduces staff burnout. Such care can only be provided by staff who understand their role. The answer to the research question, "How is spirituality and spiritual care perceived by staff in Slovenian long-term care facilities?" confirmed the impact of perceptions of spirituality on perceptions of spiritual care. Data were collected in a sample of 20 long-term care facilities; exploratory factor analysis was performed and verified by confirmatory factor analysis. The standardized regression coefficient for the independent variable perception of the existential component of spirituality 0.854 is stati-

stically significantly different from zero at $p < 0.001$. For the variable *non-religious component of spirituality*, the value of the standardized regression coefficient is -0.025 and has no significant influence ($p = 0.53$) on spiritual care.

Keywords: palliative care, perception of spirituality, non-medical aspects of care, non-religious care, SSCRS spirituality and spiritual care rating scale

1. Uvod

Cicely Saunders, začetnica sodobnega paliativnega pristopa, je z uvedbo fenomena totalne bolečine položila temelje holističnega pristopa pri oskrbi hudo bolnih in umirajočih (Saunders 1963). Totalna bolečina zajema ne le fizično, temveč tudi psihično, socialno in duhovno razsežnost – ki predstavlja srčiko usmerjenega pristopa k hudo bolnim in umirajočim (1988). Čeprav je duhovnost v oskrbi bolnikov deležna velike raziskovalne pozornosti, se to ne odraža na številu raziskav, ki bi se ukvarjale s percepcijo duhovnosti in duhovne oskrbe, zlasti na področju dela s starejšimi. Nejasno definirani raziskovalni pojmi onemogočajo primerljivost rezultatov raziskav; prav tako njihovih dognanj zaradi kulturnih in drugih razlik v okoljih, kjer raziskave potekajo, ni mogoče neposredno primerjati (Steinhauser idr. 2017, 437; Paal idr. 2020, 2305). V sekularizirani družbi je pojem duhovnosti nejasen, pogosto ločen od verskih tradicij in institucij – usmerjen k vrednotam, prepričanjem in smislu življenja (Platovnjak 2017, 338–339). Hkrati lahko vero (kot upanje) doživljamo kot odgovornost, spoštovanje do drugega, drugačnega in odgovarjanje na vprašanja smisla (Pevce Rozman 2017, 289). Za okolja, kjer so pogovori o duhovnosti morda prepovedani ali pa uporaba pojma ‚duhovno‘ duhovno oskrbo zavira ali zavrača, Best idr. (2020, 3) predlagajo uporabo termina ‚eksistencialna oskrba‘. Za raziskavo percepcije duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše smo uporabili lestvico SSCRS, ki nabor trditev o duhovnosti in duhovni oskrbi zajema iz širokega pojmovanja duhovnosti. Tako dojeta duhovnost pokriva upanje, smisel, odpuščanje, vrednote in prepričanja, odnose, vero v Boga ali Višje bitje, moralno, umetnost, samoizražanje (McSherry idr. 2002; McSherry in Jamieson 2011, 1761). Duhovna oskrba, do katere ima vsak bolnik, ki to želi, pravico, je lahko religiozna oskrba – to zagotavlja duhovnik ali predstavnik verske skupnosti, ki ji bolnik pripada, v tujini tudi specialist duhovne oskrbe – ‚chaplain‘. A duhovna oskrba ni izključno religiozna niti izključno specialistična. Na splošni ravni jo kot sočutje oz. poslušanje lahko zagotovi tudi osebe ali bolnikovi bližnji (COMECE 2016, 13). Saunders (2020, 31) je izpostavljala, da je za oblikovanje ustreznega pristopa pri delu s hudo bolnimi in umirajočimi potrebno razumevanje lastne vloge vseh vključenih. S tem duhovna oskrba postane odgovornost vseh vključenih v oskrbo stanovalcev. Usposobljenost in znanje sta se za zagotavljanje holističnega pristopa, katerega bistvo je duhovna oskrba, izkazala kot ključna (Balboni idr. 2014). Da bi ugotovili, kako svojo vlogo v oskrbi stanovalcev razumejo zaposleni v domovih za starejše, je bila izvedena raziskava njihove percepcije duhovnosti in duhovne oskrbe. Cilj je bil ugotoviti, ali je duhovna oskrba

odvisna od percepcije duhovnosti in ali glede na ustanovitelje domov za starejše v percepciji zaposlenih obstajajo razlike.

2. Metode

Raziskava je bila izvedena v času od aprila 2020 do aprila 2021. Uvrščamo jo lahko med presečne, neeksperimentalne in kavzalne raziskave.

2.1 Opis instrumenta

Za pridobitev potrebnih podatkov je bil uporabljen anketni vprašalnik, ki so ga za potrebe raziskovanja duhovnosti in duhovne oskrbe razvili McSherry idr. (2002). Prvi del vprašalnika je namenjen zbiranju demografskih podatkov o zaposlenih. Drugi del vprašalnika sestavlja sedemnajst trditev o duhovnosti, duhovni oskrbi, religioznosti in o oskrbi, osredotočeni na osebo. Vprašalnik zaključujejo polzaprti vprašanja o izobraževanju in verski opredelitvi.

2.2 Opis vzorca

V Sloveniji sta po podatkih Skupnosti socialnih zavodov Slovenije 102 instituciji, kjer se je v letu 2019 izvajala dejavnost institucionalnega varstva starejših. Javnih domov, ustanoviteljica katerih je Republika Slovenija, je 59. Dejavnost na osnovi pogodbe o podelitvi koncesije izvaja 43 domov (v nadaljevanju koncesionarji).

2.3 Opis poteka raziskave in obdelave podatkov

Zaradi epidemije je zbiranje podatkov potekalo eno leto, od aprila 2020 do aprila 2021. Odzvalo se je 20 (19 %) domov iz 8 (80 %) območnih enot. Javnih domov je bilo 11 (19 %) – iz 6 območnih enot. Koncesionarjev je bilo 9 (21 %), iz štirih območnih enot. Od tega so tri domove ustanovile verske skupnosti, Karitas ali njim podobne ustanove.

Podatki iz zbranih vprašalnikov so bili po opravljenem vnosu obdelani s programom SPSS 22.0.0.0. Izvedena je bila faktorska analiza, s katero so bile preverjene dimenzije duhovnosti, duhovne oskrbe, religioznosti in na osebo osredotočeno oskrbe. Da bi ugotovili skladnost dobljenega modela z zbranimi podatki, smo z eksploratorno faktorsko analizo dobljena modela duhovnosti z dvema faktorjema in duhovne oskrbe preverili s konfirmatorno faktorsko analizo. Za preverjanje skladnosti smo uporabili kazalca skladnosti *Comparative fit index* (CFI) in *Tucker-Lewis index* (TLI), med kazalci neskladnosti pa smo izbrali *Root mean square error of approximation* (RMSEA) in *Root mean or residuals* (RMR).

3. Rezultati

Od 1360 poslanih vprašalnikov je bilo vrnjenih 645 (odziv 47 %), od teh je bilo uporabnih 592 vprašalnikov (44 %). Največ anketirancev je bilo iz ljubljanske regije, sledijo anketiranci iz območnih enot Celje, Novo Mesto in Koper. Najmanj anketirancev je bilo iz domov, ki so v območni enoti Kranj.

Večino anketirancev, 89,2 %, so predstavljale ženske. Največ anketirancev je bilo starih med 50 in 59 let, najmanj pa jih je bilo v starostni skupini nad 60 let. Skupini anketirancev z najmanj in največ delovne dobe sta največji. Delež anketirancev, ki so zaposleni v javnih domovih, je bil 66 %. Med zaposlenimi pri koncesionarjih jih je 4,7 % zaposlenih v domovih, ustanovitelj katerih so župnije, Karitas ali tem podobne ustanove. Slabi dve tretjini (64,7 %) anketirancev je odgovorilo, da so verni. Na vprašanje o vernosti jih ni odgovorilo 7,8 %. Od tistih, ki so odgovorili, da so verni, jih 70,0 % svojo vero tudi prakticira.

Pri hudo bolnih in umirajočih stanovalcih je duhovne potrebe prepoznalo 68,4 % anketirancev, in sicer tako, da je potrebo izrazil stanovalec sam (57,3 %) ali pa so stanovalce opazovali in jim prisluhnili (55,6 %); v 37,8 % so jih izrazili svojci stanovalca. Večina anketirancev je menila, da bi duhovno oskrbo moralo zagotoviti osebje (63,3 %), duhovnik ali drug predstavnik verske skupnosti, ki ji stanovalec pripada (19,4 %), družina in prijatelji (11,9 %) ter stanovalec sam (10,2 %).

Duhovnost smo merili z enajstimi spremenljivkami: »duhovnost se izraža v odpuščanju«, »R_duhovnost je povezana samo z obiskovanjem verskih obredov, cerkva ali drugih prostorov za bogoslužje ali meditacijo«, »R_duhovnost ni povezana z verskim prepričanjem in verovanjem v Boga ali drugo višje bitje«, »duhovnost se odraža v iskanju smisla v dobrih in slabih dogodkih v življenju«, »zame je duhovnost smisel in upanje v življenju«, »zame je duhovnost izražena v načinu življenja posameznika tu in sedaj«, »duhovnost je povezovalna moč, ki posamezniku omogoča doseganje miru s seboj in svetom«, »R_duhovnost se ne izraža na področjih kot so: umetnost, ustvarjalnost in samoizražanje«, »duhovnost vključuje osebna prijateljstva in odnose«, »R_duhovnosti ne doživljajo ateisti in agnostiki« in »duhovnost vključuje posameznikovo moralo«.

Duhovno oskrbo smo merili s šestimi spremenljivkami: »duhovno oskrbo stanovalcem zagotovimo, če na njihovo željo organiziramo obisk duhovnika ali predstavnika verske skupnosti, ki ji stanovalec pripada«, »duhovna oskrba se zagotavlja z izražanjem prijaznosti, skrbnosti in dobrovoljnosti pri izvajanju zdravstvene nege in oskrbe«, »duhovno oskrbo zagotovimo s preživljanjem časa ob pacientu, z dajanjem podpore in izkazovanjem tolažbe posebno takrat, ko jo potrebujejo«, »duhovno oskrbo stanovalcu zagotovimo, ko z njim iščemo smisel in namen v njegovi bolezni«, »duhovno oskrbo stanovalcu zagotovimo s poslušanjem in namenjanjem časa za pogovor o strahovih, virih tesnobe in drugih težavah« in »duhovno oskrbo zagotavljamo s spoštovanjem zasebnosti, dostojanstva in kulturnih prepričanj stanovalca«.

Anketiranci so svoje mnenje o teh spremenljivkah izrazili s 5-stopenjsko lestvico (1 – Močno se ne strinjam, 5 – Močno se strinjam). Spremenljivke, ki se začnejo z »R«, so bile za potrebe faktorске analize kodirane obratno.

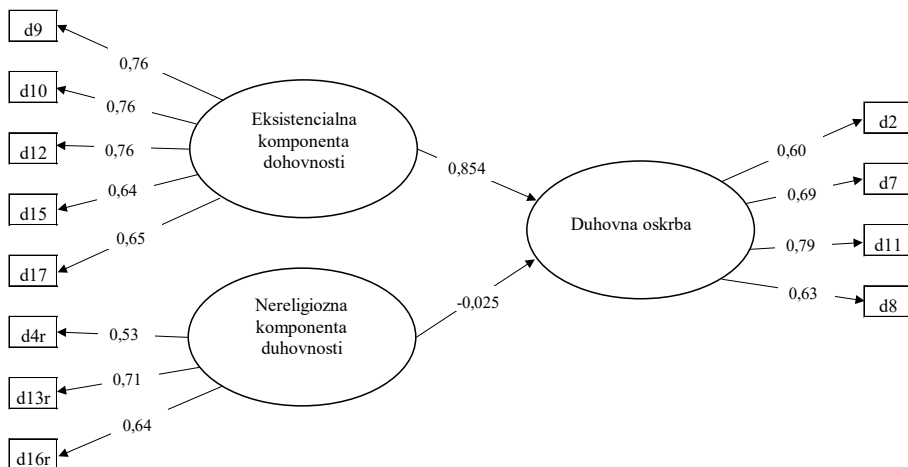
Rezultati faktorске analize kažejo na dva faktorja duhovnosti in en faktor duhovne oskrbe. Ob upoštevanju vsebine trditev jih imenujemo *eksistencialna komponenta duhovnosti*, *nereligiozna komponenta duhovnosti* in *duhovna oskrba*. Zanesljivost dobljenih komponent duhovnosti (tabela 1) in duhovne oskrbe smo preverili s koeficienti kompozitne zanesljivosti (CR), Cronbachovo alfo in vrednostmi AVE. Njuni vrednosti kažeta na visoko zanesljivost prvega in srednje visoko zanesljivost drugega faktorja. Vrednost Cronbachove alfe za faktor *duhovna oskrba* znaša 0,755.

Faktor	Kvadrati korelacijskih koeficientov		Cronbachova alfa	Koeficient kompozitne zanesljivosti CR	Povprečna izločena varianca AVE
	Eksistencialna komponenta	Nereligiozna komponenta			
Eksistencialna komponenta	1	0,003	0,844	0,839	0,512
Nereligiozna komponenta	0,003	1	0,658	0,661	0,397

Tabela 1: *Diskriminantna veljavnost modela duhovnosti.*

Na podlagi teh ugotovitev lahko zaključimo, da sta *eksistencialna komponenta duhovnosti* in *duhovna oskrba* zanesljiva faktorja, medtem ko je faktor *nereligiozna komponenta* manj zanesljiv. Faktorske uteži so pri vseh treh faktorjih večje od 0,7, kar kaže na močno povezanost spremenljivk s faktorjem.

Celoten model percepcije duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše predstavlja Slika 1, ki prikazuje vpliv percepcije duhovnosti na percepcijo duhovne oskrbe. Ob povečanju zaznavanja *eksistencialne komponente duhovnosti* za en standardizirani odklon bi se zaznavanje *duhovne oskrbe* pri nespremenjeni vrednosti *nereligiozne komponente duhovnosti* povečalo za 0,854 standardnega odklona. Standardizirani regresijski koeficient pri neodvisni spremenljivki *eksistencialna komponenta duhovnosti* znaša 0,854 – je pozitiven in pri $p < 0,001$ statistično značilno različen od nič. Višje kot je zaznavanje *eksistencialne komponente duhovnosti*, višje je zaznavanje *duhovne oskrbe*. Pri spremenljivki *nereligiozna komponenta duhovnosti* je vrednost standardiziranega regresijskega koeficienta zelo majhna ($-0,025$) in nima značilnega vpliva ($p = 0,53$) na *duhovno oskrbo*.



Slika 1: Regresijski model.

- d9** Zame je duhovnost smisel in upanje v življenju.
- d10** Zame je duhovnost izražena v načinu življenja posameznika tu in sedaj.
- d12** Duhovnost je povezovalna moč, ki posamezniku omogoča doseganje miru s seboj in svetom.
- d15** Duhovnost vključuje osebna prijateljstva in odnose.
- d17** Duhovnost vključuje posameznikovo moralo.
- d4r** Duhovnost je povezana samo z obiskovanjem verskih obredov, cerkva ali drugih prostorov za bogoslužje ali meditacijo.
- d13r** Duhovnost se ne izraža na področjih, kot so: umetnost, ustvarjalnost in samoizražanje.
- d16r** Duhovnosti ne doživljajo ateisti in agnostiki.
- d2** Duhovna oskrba se zagotavlja z izražanjem prijaznosti, skrbnosti in dobrovoljnosti pri izvajanju zdravstvene nege in oskrbe.
- d7** Duhovno oskrbo zagotovimo s preživljanjem časa ob stanovalcu, z dajanjem podpore in izkazovanjem tolažbe – posebno takrat, ko jo potrebujejo.
- d11** Duhovno oskrbo stanovalcu zagotovimo s poslušanjem in namenjanjem časa za pogovor o strahovih, virih tesnobe in drugih težavah.
- d8** Duhovno oskrbo stanovalcu zagotovimo, ko z njim iščemo smisel in namen v njegovi boleznici.

Preverili smo še, ali obstajajo statistično značilne razlike v percepciji duhovnosti pri zaposlenih v treh vrstah domov, in sicer glede na ustanovitelja. Iz rezultatov F-testa je razvidno, da značilna razlika obstaja med vsaj dvema skupinama zaposlenih. Pri natančnejšem pregledu, kje so razlike, Bonferronijev popravek kaže, da do statistično značilnih razlik prihaja med zaposlenimi v javnih domovih in zaposlenimi pri koncesionarjih. *Eksistencialno komponento duhovnosti* namreč močnejše zaznavajo v javnih zavodih. Med zaposlenimi pri koncesionarjih (glede na ustanovitelja) statistično značilnih razlik ni. Za *nereligiozno komponento duhovnosti* med tremi vrstami domov (javni zavod, koncesionar in verski koncesionar) statistično značilnih razlik ($p = 0,08$) prav tako ni.

4. Razprava

Na raziskovalno vprašanje o percepciji duhovnosti pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše odgovarjata dva v analizi potrjena faktorja: *eksistencialna komponenta duhovnosti* in *nereligiozna komponenta duhovnosti*. Večino spremenljivk, ki so zajete v faktor *nereligiozna komponenta duhovnosti*, so McSherry idr. (2002) v raziskave vključili z namenom potrditve širokega, vključujočega razumevanja duhovnosti. Poimenovali so ga religiozni, da bi jasno zajeli tudi versko oskrbo. Splošna priporočila za duhovno oskrbo v zdravstveni negi (Mihelič Zajec idr. 2020, 9) za področje duhovnosti štejejo tudi religiozno živeto duhovnost. Duhovnost ni sinonim za religiozno, a religioznega ne izključuje. V naši raziskavi trditve, ki so se nanašale na religioznost, niso tvorile samostojnega faktorja. Odsotnost religioznega faktorja je lahko posledica nelagodja pred izražanjem religiozne duhovnosti (McSherry and Jamieson 2013, 3180) ali nezmožnosti izražanja osebne duhovnosti v religioznem jeziku. Človek je odgovoren, da odkrije in uresniči svoj enkraten in edinstven življenjski cilj. Njegov konkretni odgovor življenju je njegova dejavna vera (Frankl 2015, 110). Eden od ključnih pristopov v oskrbi hudo bolnih in umirajočih je globoka skrb, da lahko vsak bolnik svojo pot h končnemu smislu izbere sam in svobodno (Saunders 1996, 319). To lahko vključuje vero v Boga ali brezmejno skrivnosti kozmosa ali pa se nanaša na globine človeškega življenja (Platovnjak 2022, 62). Ne glede na veroizpoved je človek duhovno bitje, z duhovnimi potrebami in zmožnostmi. Temelj oskrbe hudo bolnih in umirajočih je zato spoštovanje izbire vsakemu lastne duhovnosti in pomoč pri odkrivanju moči, ki jo iz nje črpa (70).

Tretji prepoznani faktor – *duhovna oskrba* – pri raziskovalnem vprašanju o percepciji duhovne oskrbe kaže, da zaposleni v slovenskih domovih za starejše duhovno oskrbo zaznavajo kot enodimenzionalni konstrukt. V izvorni raziskavi (McSherry idr. 2002) so bili potrjeni štiri faktorji: duhovnost, duhovna oskrba, religioznost in na osebo osredotočena oskrba. V naši raziskavi faktor na osebo osredotočena oskrba ni bil prepoznan. Spremenljivke, ki so v drugih raziskavah (McSherry in Jamieson 2002; Ross idr. 2014; Mthembu, Nicolette in Wegner 2016) tvorile ta samostojni faktor, so v naši raziskavi zajete v drugih faktorjih. Izjema je spremenljivka »duhovno oskrbo zagotavljamo s spoštovanjem zasebnosti, dostojanstva in kulturnih prepričanj stanovalca«, ki je bila v naši raziskavi izločena.

Raziskave so večinoma potrdile vsebinsko enake faktorje, ki so zajeli različne spremenljivke (Ross idr. 2014; Mthembu, Nicolette in Wegner 2016). Martins, Pinto, Caldeira in Pimentel (2015) so za nadaljnje raziskovanje uporabili izvorno razdelitev, čeprav je njihova raziskava potrdila drugačno sestavo faktorjev. V slovenski raziskavi so Montanič Starc, Karnuš in Babnik (2019) potrdili dva faktorja, duhovnost in duhovna oskrba, in ju v nadaljevanju združili. Naša raziskava je potrdila tri faktorje: *eksistencialna dimenzija duhovnosti*, *nereligiozna dimenzija duhovnosti* in *duhovna oskrba*. Ugotovili smo, da se s krepitvijo faktorja *eksistencialna dimenzija duhovnosti* izboljšuje percepcija *duhovne oskrbe*. Da bodo lahko ugotovljeni vplivni faktorji dejanske zagotovitve duhovne oskrbe, bodo potrebne dodatne raziskave. Verjetnost, da bo duhovna oskrba tudi dejansko zagotovljena,

se več z višjo razvitostjo kompetenc (Britt in Acton 2021, 4). K razvoju kompetenc zaposlenih v paliativni oskrbi stanovalcev domov za starejše lahko pripomore tudi izobraževanje (Rykkje idr. 2021, 1459).

Raziskali smo vpliv ustanoviteljstva domov na percepcijo zaposlenih. Zaposleni v javnih domovih značilno močnejše zaznavajo *eksistencialno komponento duhovnosti* kot zaposleni pri koncesionarjih. Ustanovitelji koncesionarjev so bili razdeljeni v dve skupini: verske in njim podobne institucije ter drugi. Med zaposlenimi pri koncesionarjih – glede na ustanovitelja – ni statistično značilnih razlik. Za *nereligiozno komponento duhovnosti* med tremi vrstami domov (javni dom, koncesionar in verski koncesionar) statistično značilnih razlik prav tako ni. Rezultat je pomemben za oblikovanje izobraževalnih smernic, saj je krepitev *eksistencialne komponente duhovnosti* zaradi vpliva na *duhovno oskrbo* pomembna pri vseh – tudi pri zaposlenih v javnih zavodih. Smernice naj zapolnijo vrzel, ki je v raziskavi nastala zaradi odsotnosti religioznega faktorja duhovnosti in izpostavijo, da se odgovori na eksistencialna vprašanja lahko odkrivajo tudi znotraj religije in njene religiozne duhovnosti. V sodobnem času sekularizacija – in zlasti sekularizem kot ideologija – religioznost iz javnega življenja izrivata (Stres 2018, 779). Kljub temu pa ne moreta poseči v srčko religije – v odnos, ki ga človek goji do Boga, do Presežnega (Pevce Rozman 2017, 299).

Nadaljnja raziskovalna dejavnost na področju percepcije duhovnosti pri zaposlenih v domovih za starejše bi bila potrebna na področju prepoznavanja ovir za zagotavljanje duhovne oskrbe. Best, Butow in Oliver (2016, 333) so ugotovili, da je za rednejše zagotavljanje duhovne oskrbe pomanjkanje časa najpomembnejša, a ne edina ovira. Temu nasprotuje ugotovitev, da največja ovira ni čas, temveč nezavedanje pomena ali primernosti duhovne oskrbe ter pomanjkanje izobraževanja (Balboni idr. 2014). Zagotavljanje duhovne oskrbe ni dodatno delo, aktivnost, temveč poslušanje, slišanje potreb in iskanje načinov za zadovoljitev potreb; drobne pozornosti, kot so držanje za roko, nasmeh, solze, vlivanje upanja ali zgolj biti ob bolniku (Holyoke in Stephenson 2017, 4; Büssing 2021, 3733). Čeprav je to vse, kar lahko ponudimo, je morda že dovolj, da bodo bolniki odkrili sebi lastne vire moči. Tudi bolečina oskrbovalcev bo znosnejša, če bodo smisel in mesto v stvarstvu, ki je nesporno dobro, iskali sami. Pogosto mora osebje sprejeti, da so bolniki preveč bolni ali da so sami preveč zaposleni. Skrb za telesne potrebe, čas, potreben za razlago simptomov, tiho sprejemanje jeznih zahtev družine, način zagotavljanja oskrbe – vsa tovrstna opravila so oblike duhovne oskrbe (Saunders 1988, 32). Osebje kot najpogostejše ovire za zagotavljanje duhovne oskrbe navaja pomanjkanje ustreznih znanj in kompetenc (Toman in Skela Savič 2013, 231; Balboni idr. 2014, 406-408; Wu, Tseng in Liao 2016, 39). K premagovanju teh ovir obstoječi izobraževalni programi ne pripomorejo (Paal, Helo in Frick 2015, 27; Lehto idr. 2017, 4). Glede na rezultate raziskave bodo lahko pripravljene smernice izobraževalnega programa za zaposlene v domovih za starejše. Raziskavo in njene rezultate je mogoče interpretirati ob zavedanju, da je parcialna obravnava človeka dopustna le v raziskovalne namene – temelji namreč na predpostavki, da lahko ključne komponente človekove duhovnosti definiramo njegovi edinstvenosti in neponovljivosti navkljub (Cooper idr. 2020, 8).

5. Zaključek

V raziskavi percepcije duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v domovih za starejše v Sloveniji je bilo ugotovljeno, da zaposleni duhovnost zaznavajo kot pojav z eksistencialno in nereligiozno komponento. Duhovna oskrba je v dojemanju zaposlenih enodimenzionalni konstrukt, ki se izboljša, če se okrepi percepcija eksistencialne komponente duhovnosti. Ugotovitev je pomembna pri načrtovanju usposabljanja za vključene v oskrbo hudo bolnih in umirajočih, saj je pomanjkanje znanja pomembna ovira za dejansko zagotavljanje duhovne oskrbe.

Reference

- Balboni, Michael J., Adam Sullivan, Adaugo Amobi, Adrea C. Phelps, Daniel P. Gorman, Angelika Zollfrank, John R. Peeet, Holly G. Priger-son, Tyler J. VnaderWeelw in Tracy A. Balboni.** 2013. Why is spiritual care infrequent at the end of life? Spiritual care perceptions among patients, nurses, and physicians and the role of training. *Journal of Clinical Oncology* 31, št. 4:461–467. <https://doi.org/10.1200/jco.2012.44.6443>
- Balboni, Michael J., Adam Sullivan, Adrea C. Enzinger, Zachary D. Epstein-Peterso, Yolanda D. Tseng, Christine Mitchell, Joshua Niska, Angelika Zollfrank, Tyler J. VanderWeele, in Tracy A. Balboni.** 2014. Nurse and Physician Barriers to Spiritual Care Provision at the End of Life. *Journal of Pain and Symptom Management* 48, št. 3:400–410.
- Best, Megan, Carlo Leget, Andrew Goodhead, in Piret Paal.** 2020. An EAPC White Paper on Multi-Disciplinary Education for Spiritual Care in Palliative Care. *BMC Palliative Care* 19, št. 1:9. <https://doi.org/10.1186/s12904-019-0508-4>
- Best, Megan, Phyllis Butow in Ian Oliver.** 2016. Doctors Discussing Religion and Spirituality: A Systematic Literature Review. *Palliative Medicine* 30, št. 4:327–337. <https://doi.org/10.1177/0269216315600912>
- Britt, Katherine C., in Gayle Acton.** 2021. Exploring the Meaning of Spirituality and Spiritual Care with Help From Viktor Frankl. *Journal of Holistic Nursing* 40, št. 1:46–55. <https://doi.org/10.1177/089801012111026776>
- Büssing, Arndt.** 2021. The Spiritual Needs Questionnaire in Research and Clinical Application: A Summary of Findings. *Journal of Religion and Health* 60, št. 5:3732–3748. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01421-4>
- COMECE: Secretariat of the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community.** 2016. Opinion on palliative care in the European Union. Comece. 9. 3. <https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/04/20160309-Opinion-on-palliative-care-in-the-European-Union.pdf>. (pridobljeno 29. 6. 2022).
- Cooper, Katherine Louise, Laretta Luck, Esther Chang, in Kathleen Dixon.** 2020. What Is the Practice of Spiritual Care? A Critical Discourse Analysis of Registered Nurses' Understanding of Spirituality. *Nursing Inquiry* 28, št. 2:e12385. <https://doi.org/10.1111/nin.12385>
- Frankl, Viktor E.** 2015. *Zdravnik in duša: Osnove logoterapije in bivanjske analize: Deset tez o osebi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Hefti, René.** 2013. The Extended Biopsychosocial Model: a whole-person-approach to psychosomatic medicine and psychiatry. *Psyche & Geloof* 24, št. 2:119–129.
- Holyoke, Paul, in Barry Stephenson.** 2017. Organization-level principles and practices to support spiritual care at the end of life: a qualitative study. *BMC Palliative Care* 16, št. 1:24.
- Lehto, Juho T., Kati Hakkarainen, Pirkko-Liisa Kellokumpu-Lehtinen in Tiina Saarto.** 2017. Undergraduate curriculum in palliative medicine at Tampere University increases students' knowledge. *BMC Palliative Care* 16, št. 1:13.
- Martins, Andreia Raquel, Sara Pinto, Sílvia Caldeira in F. L. R. Pimentel.** 2015. Translation and adaptation of the Spirituality and Spiritual Care Rating Scale in Portuguese palliative care nurses. *Revista de Enfermagem Referência* 4, št. 4:89–97.
- McSherry, Wilfred, in Steve Jamieson.** 2013. The Qualitative Findings from an Online Survey Investigating Nurses' Perceptions of Spirituality and Spiritual Care. *Journal of Clinical Nursing* 22, št. 21–22:3170–3182. <https://doi.org/10.1111/jocn.12411>
- McSherry, Wilfred, Peter Draper in Don Kendrick.** 2002. The construct validity of a rating scale

designed to assess spiritual care. *International Journal of Nursing Studies* 39, št. 7:723–734.

- Mihelič Zajec, Andreja, Igor Karnjuš, Katarina Babnik, Branko Klun in Klelija Štrancar.** 2020. *Splošna priporočila za duhovno oskrbo v zdravstveni negi*. Ljubljana: Zbornica zdravstvene in babiške nege Slovenije; Zveza strokovnih društev medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Slovenije.
- Montanič Starc, Tanja, Igor Karnjuš in Katarina Babnik.** 2019. Stališča do duhovnosti in duhovne oskrbe med zaposlenimi v zdravstveni negi v bolnišnicah. *Obzornik zdravstvene nege* 53, št. 1:31–48. <https://doi.org/10.14528/snr.2019.53.1.313>
- Mthembu, Thuli G., Nicolette V. Roman in Lisa Wegner.** 2016. An exploratory factor analysis into the applicability of the Spirituality Care-Giving Scale, the Spirituality and Spiritual Care Rating Scale and the Spirituality in Occupational Therapy Scale to the South African context. *South African Journal of Occupational Therapy* 46, št. 1:74–82.
- Murray, Scott A., M. Kendall, G. Mitchell, S. Moine, J. Amblàs-Novellas in K. Boyd.** 2017. Palliative Care from Diagnosis to Death. *BMJ* 356:j878.
- Paal, Piret, Katharina Maria Lex, Cornelia Brandstötter, Christiane Weck in Stefan Lorenzl.** 2020. Spiritual Care as an Integrated Approach to Palliative Care for Patients with Neurodegenerative Diseases and Their Caregivers: A Literature Review. *Annals of Palliative Medicine* 9, št. 4:2303–2313. <https://doi.org/10.21037/apm.2020.03.37>
- Paal, Piret, Yousef Helo in Eckhard Frick.** 2015. Spiritual Care Training Provided to Healthcare Professionals: A Systematic Review. *Journal of Pastoral Care and Counseling* 69, št. 1:19–30.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2022. Meeting the spiritual needs of a dying person. *Nova Prisutnost* 20, št. 1:57–72. <https://doi.org/10.31192/np.20.1.4>
- Ross, Linda, Rene van Leeuwen, Donia Baldacchino, Tove Giske, Wilfred McSherry, Aru Narayanasamy, Carmel Downes, Paul Jarvis in Annemiek Schep - Akkerman.** 2014. Student nurses perceptions of spirituality and competence in delivering spiritual care: A European pilot study. *Nurse Education Today* 34, št. 5:697–702. <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2013.09.014>

Rykkje, Linda, Margrethe Bakstad Søvik, Linda Ross, Wilfred McSherry, Pamela Cone in Tove Giske. 2021. Educational Interventions and Strategies for Spiritual Care in Nursing and Healthcare Students and Staff: A Scoping Review. *Journal of Clinical Nursing* 31, št. 11–12:1440–1464.

- Saunders, Cicely.** 1963. The treatment of Interactable Pain in Terminal Cancer. *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 56, št. 3:195–197.
- . 1988. Spiritual Pain. *Journal of Palliative Care* 4, št. 3:29–32.
- . 2020. *Čujte z menoj: Navdih za delo in bivanje v paliativni oskrbi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Društvo Mohorjeva družba.

- Skupnost socialnih zavodov Slovenije.** 2020. Kumulativni statistični podatki za leto 2019. Interno gradivo. Hrani avtor.
- Steinhauser, Karen E., George Fitchett, George F. Handzo, Kimberly S. Johnson, Harold G. Koenig, Kenneth I. Pargament, Christina M. Puchalski, Shane Sinclair, Elizabeth J. Taylor in Tracy A. Balboni.** 2017. State of Science of Spirituality and Palliative Care Research Part I: Definitions, Measurement, and Outcomes. *Journal of Pain and Symptom Management* 54, št. 3:428–440.

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Društvo Mohorjeva družba.

Toman, Branka, in Brigita Skela Savič. 2013. Razumevanje in pomen duhovnosti in duhovne oskrbe v paliativni zdravstveni negi [Understanding spirituality and spiritual care and their role in palliative care]. V: Brigita Skela Savič in Simona Hvalič Touzery, ur. *6. mednarodna znanstvena konferenca Znanje in odgovornost za spremembe in razvoj v zdravstvu glede na rastoče probleme po zdravstveni obravnavi*, 228–233. Jesenice: Visoka šola za zdravstveno nego.

Wu, Li-Fen, Hui-Chen Tseng in Yu-Chen Liao. 2016. Nurse Education and Willingness to Provide Spiritual Care. *Nurse Education Today* 38:36–41.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 201–212

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:01/2023

UDK/UDC: 27-528

DOI: 10.34291/BV2023/01/Mojzes

© 2022 Mojzeš, CC BY 4.0

Marcel Mojzeš

From the Reform of the Liturgy through Metamorphosis to Being Conformable to Christ

Od reforme liturgije skozi metamorphosis do oblikovanosti po Kristusu

Abstract: The author analyzes and summarizes the work of Thomas Pott OSB *La réforme liturgique byzantine* and proposes a biblical basis for the renewal of the liturgy. He also examines the thoughts of Benedict XVI and Pope Francis. The analysis has shown that the idea of reform is linked to the center of the teaching of the Gospels and of St. Paul about the human person and to the experience of a new life in Christ. The Greek word μεταμόρφωσις (*metamorphosis*), in the New Testament sense, refers to a process of transformation of thought and of man as such. *Metamorphosis* invites to go *beyond the form*, to discover the true essence of the liturgy. In relation to the liturgy, it is necessary to rediscover the action of the Holy Spirit, which transforms man into being conformable to Jesus Christ.

Keywords: Liturgy, Man, Jesus Christ, *Metamorphosis*, Reform

Povzetek: Avtor analizira in povzema delo Thomasa Potta OSB *La réforme liturgique byzantine* in predlaga biblično podlago za prenovno liturgije. Obravnava tudi misel Benedikta XVI. in papeža Frančiška. Analiza je pokazala, da je ideja reforme povezana s središčem nauka v evangelijih ter pri svetem Pavlu (o človeški osebi in izkušnji novega življenja v Kristusu). V novozaveznem pomenu se grška beseda μεταμόρφωσις (*metamorphosis*) nanaša na proces preoblikovanja mišljenja in človeka kot takšnega. *Metamorphosis* vabi k poti »onkraj forme (oblike)« – k odkritju pravega bistva liturgije. V razmerju do liturgije je nujno ponovno odkriti delovanje Svetega Duha, ki človeka spreminja v bitje, oblikovano po Jezusu Kristusu.

Ključne besede: liturgija, človek, Jezus Kristus, *metamorphosis*, reforma

1. Introduction

The liturgical reform has been implemented in practice in the Roman Catholic Church since the Second Vatican Council (1962–1965). Recently, even a “reform of

the reform” (Kocik 2003, Kunetka 2013) has been discussed, although Pope Francis made it clear that talking about “reform of the reform” would be a mistake.¹ It is also important to talk about the theological foundations of liturgical reform (Salliers 2015) and don’t forget that “the liturgy has a pedagogical capacity through the stimulation of emotions and convictions of the faithful” (Krajnc 2014, 441).

This study aims to provide an insight into deeper layers of meaning and significance assigned to the term “reform”, not only in relation to the liturgy, but also to a whole Christian life of which the liturgy is an inherent part. The Christian life itself is an inspiring source of spiritual experience since life exists in the liturgy as much as the liturgy exists in life (Krajnc 2018).

The deeper meaning and significance of the term “reform” is expressed through the concept of *metamorphosis*, as suggested by Thomas Pott OSB in his monograph *La réforme liturgique byzantine* (Pott 2000).

Our exploration of different connotations of the term *metamorphosis* is primarily grounded in the Scriptures. Performing a detailed analysis of the term in its broader biblical context enabled us to further develop ideas suggested by Pott. From a philosophical point of view, we can affirm that love itself is transcendent (Schrijvers 2017), it goes *beyond the form*.

Furthermore, we point out the presence of the content of the term *metamorphosis*, i.e., an effort to go *beyond the form* in relation to the liturgy as presented in the teachings of Benedict XVI and Pope Francis. Finally, we emphasize the role of the Holy Spirit in the process of *metamorphosis*.

2. The Idea of Reform Is Deeply Christian

In his monograph on the reform of the Byzantine liturgy, in addition to a historical overview of implemented reforms, Pott explains the idea of reform as such. He is inspired by Ladner’s book *The Idea of Reform* and says that the concept of “reform” is essentially Christian in its origin, its initial development and expresses the Christian conception of the course of history. The idea of “reformation” is connected with the center of the teaching of the Gospels and St. Paul about the human person with the experience of his/her »renewal« in Christ. In the Scriptures, terms such as *μεταμόρφωσις* (lat. *reformatio*, but also *transformatio*) and *ἀνακαίνωσις* (lat. *renovatio*) refer to personal reformation, a renewal towards making man the image and likeness of God (Pott 2000, 19).

In his book, Pott discusses several New Testament concepts. We will carefully explore two of them: *μεταμορφοῦσθαι* (Rom 12:2; 2 Cor 3:18) and *μετασχηματίζειν* (Phil 3:21) (Pott 2000, 26).

¹ Pope Francis did so in the introduction to a collection of his homilies and intercessions from the time when he served as archbishop of Buenos Aires (2016).

3. Biblical Context

The following section further examines the whole text (and context) of the above-mentioned New Testament coordinates. In his letter to Romans, the Holy Apostle Paul writes: “do not be like this world but transform yourself (gr. μεταμορφοῦσθε) by renewing your mind (gr. ἀνακαινώσις τοῦ νοός) so that you can discern what is God’s will, what is good, kind, and perfect.” (Rom 12:2)

The goal, therefore, is to know, to judge, to decide (gr. δοκιμάζειν) what is “God’s will, what is good, kind and perfect.” According to Holy Apostle Paul, in order to achieve this goal, it is necessary to do two things:

1. not to resemble this world,
2. to transform yourself into a renewed mindset.

In the first point, Apostle Paul uses the verb συσχηματίζειν, which could be descriptively translated as »following the same pattern« as the world. Jesus himself says in John’s Gospel that although Christians are in the world, they are not of the world: “If you belonged to the world, the world would love you as its own; but because you do not belong to the world, because my choice of you has drawn you out of the world, that is why the world hates you.” (Jn 15:19)

In the second point, a verb from which the term μεταμόρφωσις is derived is used. The expression ἀνακαινώσις τοῦ νοός, meaning a renewal of thinking, is connected to it. Apostle Paul uses the terms καινός and νέος to express the basic renewal of a person who becomes a “new man” and a “new creation” in Christ.

Pott further mentions three New Testament verses which refer to this “novelty” of Christian in Christ: 2 Cor 4:16; Eph 4:23 and Col 3:10. Let us quote here the full text of these verses, introducing their broader context where necessary: “That is why we do not waver (gr. οὐκ ἐγκακοῦμεν); indeed, though this outer human nature of ours may be falling into decay, at the same time our inner human nature is renewed (gr. ἀνακαινοῦται) day by day.” (2 Cor 4,16)

“You were to put aside your old self (gr. παλαιόν), which belongs to your old way of life and is corrupted by following illusory desires. Your mind was to be renewed (gr. ἀνανεοῦσθαι) in spirit so that you could put on the new (gr. καινόν) man that has been created on God’s principles, in the uprightness and holiness of the truth.” (Eph 4:22-24) In this chapter Apostle Paul goes on to talk about what is to be the consequence or concrete manifestation of this new life in Christ: Putting off your old self means putting off lies and telling the truth: “So from now on, there must be no more lies. Speak the truth to one another since we are all parts of one another.” (Eph 4:25)

Finally, in the Letter to the Colossians, the Holy Apostle Paul also returns to the topic of putting off the old way of life and says: “You have stripped off your old behaviour with your old self and you have put on a new (gr. νέον) self which will progress towards true knowledge the more it is renewed (gr. ἀνακαινούμενος) in the image of its Creator.” (Col 3:9-10) According to the Apostle Paul, the meaning of the process of a constant “renewal” of the new man in Christ,

therefore, consists in the “true knowledge the more it is renewed in the image of its Creator (gr. εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν)” (3:10).

The Holy Apostle Paul’s theology about the new life in Christ is in a way developed by St. Gregory of Nazianzus in his 44th homily, in which he explains the significance of the celebration of the feast of consecration or restoration (gr. ἐγκαίνια) of the temple. In this homily among other things St. Gregory comments on the name of Psalm 29 (For the Restoration – Sanctification of the House) and says, “This house is us who have been recognized as worthy /... / to be called the Temple of God. Behold, you know the meaning of the Feast of renewal – sanctification (gr. ἐγκαίνια). Therefore, renew yourself, you who have been freed from the old man who is in you, live a renewed life /... / Thus man is renewed, so is the feast of renewal celebrated – the sanctification of the temple.” According to St. Gregory of Nazianzus, to consecrate, therefore, means to restore, to restore God’s original order and God’s original purpose in things and in man.

The second biblical place mentioned by Pott in connection with the verb μεταμορφοῦσθαι is from the Second letter to the Corinthians: “And all of us, with our unveiled faces like mirrors reflecting the glory of the Lord, are being transformed (gr. μεταμορφούμεθα) into the image that we reflect in brighter and brighter glory; this is the working of the Lord who is the Spirit a more glorious image.” (2 Cor 3:18) *Metamorphosis* in the Christian is thus the work of the Holy Spirit.

Finally, let us look at a verse from the Epistle to the Philippians, where the Holy Apostle Paul uses the verb μετασχηματίζειν: “who will transfigure (gr. μετασχηματίσει) the wretched body (gr. σῶμα τῆς ταπεινώσεως²), of ours into the mould (gr. σύμμορφον, lat. *conforme*) of his glorious body (gr. σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ), through the working of the power which he has, even to bring all things under his mastery.” (Phil 3:21) So, God has the power to transform, to overcome the limitations, the misery of our body, to follow his scheme (μετασχηματίσειν) and give him the same form (σύμμορφον) as his glorified body, literally “the body of his glory.”

After presenting the biblical context, let us return to the liturgy and to the application of the biblical message to the liturgy.

4. **Go Beyond in Relation to the Liturgy according to Benedict XVI**

The fact is that the term *reformatio* had been used in the history of Christianity even before the emergence of the liturgical movement in Western countries in the 19th century. One well-known example is the period of the Reformation 500 years ago, most commonly associated with Martin Luther (Svatoň 2017). In any

² Ταπεινῶσις in Greek means lowness, helplessness, weakness, poverty, humiliation, despondency (Prach 1993, 514).

case, in general, *ecclesia semper reformanda est*.³ However, it is important to distinguish between true and false reform in the Church (Congar 1968).

As for the reform of the liturgy after the Second Vatican Council, we can also learn a lot from the reflection that is already taking place after the reform in the Western Church. One of the most renowned authors in this field is Benedict XVI, who maintains that “the crisis of the liturgy and thus of the Church in which we continue to be found is only minimally caused by the difference between old and new liturgical books. It is becoming increasingly clear that, in the light of all these controversies, there has been a deep disagreement about the nature of liturgical celebration.” (Ratzinger 2010, 441)

It is interesting to note that Benedict XVI perceives a connection, and even identifies the crisis of the liturgy with the crisis of the Church. In his speech delivered on the occasion of the 40th anniversary of the Council’s Constitution “*Sacrosanctum Concilium*”, the then Cardinal Ratzinger spoke in a similar manner:

“In my opinion, a large part of the problems associated with the concrete application of the liturgical reform have to do with the fact that insufficient account has been taken of the fact that the starting point of the Council is the Passover; too much emphasis was placed on purely practical things, risking losing sight of what was at the center. It therefore seems essential to me to take this approach again as a criterion for renewal and to deepen even further what the Council necessarily indicated.” (Ratzinger 2010, 775–776)

In an effort to restore the liturgy, Benedict XVI calls for a deeper move, for the structure (scheme) or external form of the liturgy. In his speech he also reminded us of one beautiful statement of Origen: “In fact, it is always necessary to go further, to go beyond.” (Ratzinger 2010, 772; López 2013) Benedict XVI further develops this idea in the sense that it is not necessary to present oneself definitively with any good until we come to the good in which we can remain. The liturgy – as the Council teaches us – allows us to enter into this “metaphysical” dynamic “to go beyond.” This is the idea that several Church Fathers share (Ratzinger 2010, 772–773). Perhaps the best known in this context is the statement of St. Augustine: “My heart is unhappy until it rests in you, O God.” (*Confessiones* 1,1)

The ultimate aim of the effort to restore the liturgy cannot, therefore, be the liturgy itself. In the words of Benedict XVI: “In every liturgical reform, in every liturgical celebration, attention should be focused above all on the primacy of God.” (Ratzinger 2010, 793–794) And this is a matter of faith, which is God’s gift.

Benedict XVI concludes that in deepening the liturgical life, the impulse must come from the one who truly lives the faith. Such a belief, lived together and celebrated in the liturgy, is the basis for the existence of exemplary places, where the liturgy is celebrated in the right way and where it is possible to experience in person what the liturgy actually is (2005, 380).

³ This statement is based on the teachings of St. Augustine (Mahlmann 2010, 384–388).

In this regard very interesting seems the reflection upon the circumstances in which Romano Guardini wrote his famous book *The Spirit of the Liturgy*, which was after the experience of beautiful and existential liturgical celebration (Langenbahn 2018).

5. *Go Beyond According to Pope Francis*

Similarly, the Holy Father Francis speaks of the necessity to *go beyond* in his Apostolic Letter *Aperuit illis* which institutes the celebration of a Sunday of the God's Word:

“A similar transfiguration takes place with sacred Scripture, which transcends itself whenever it nourishes the lives of believers. As the Apostolic Exhortation ‘Verbum Domini’ reminds us: ‘In rediscovering the interplay between the different senses of Scripture it becomes essential to grasp the passage from letter to spirit. This is not an automatic, spontaneous passage; rather, the letter needs to be transcended.’ (VD 38)” (AI 14)

An important principle is to recognize that “sacred Scripture transcends itself whenever it nourishes the lives of believers.” Similarly, we could say that “liturgy transcends itself whenever it nourishes the lives of believers.”

To explain this principle, the Holy Father Francis refers to the event of the Transfiguration of the Lord: “A similar transfiguration takes place with sacred Scripture.” And what actually happened during the Transfiguration? For example, we can read about it in the Gospel of Matthew:

“Six days later, Jesus took with him Peter and James and his brother John and led them up a high mountain by themselves. There in their presence he was transfigured (gr. μεταμορφώθη): his face shone like the sun and his clothes became as dazzling as light. And suddenly Moses and Elijah appeared to them; they were talking with him. Then Peter spoke to Jesus. ‘Lord,’ he said, ‘it is wonderful for us to be here; if you want me to, I will make three shelters here, one for you, one for Moses and one for Elijah.’ He was still speaking when suddenly a bright cloud covered them with shadow, and suddenly from the cloud there came a voice which said, ‘This is my Son, the Beloved; he enjoys my favour. Listen to him.’ When they heard this, the disciples fell on their faces, overcome with fear. But Jesus came up and touched them, saying: ‘Stand up, do not be afraid.’ And when they raised their eyes they saw no one but Jesus.” (Mt 17:1-8).

This event is also mentioned by the evangelists Mark (9:2-9), Luke (9:28-36) and even by the Apostle Peter in his second letter (2 Pt 1:16-18). Note that the Greek word for transfiguration is μεταμόρφωσις. We also find this word on the Greek icons of the Transfiguration of the Lord.



Figure 1: *The icon of Transfiguration of the Lord.*

The Greek word μεταμόρφωσις is composed of two parts: μετα – “beyond” and μορφή which means “form.” The word *metaphysics* has a similar meaning – what is “beyond” physics, what transcends the physically perceptible world.

6. God is ἀσχημάτιστος

In an interesting Ukrainian article entitled “Pure Prayer and States beyond Prayer in the works of Evagrius Ponticus and Isaac of Syria”, written by Fr. R. Sidel'nik (Sidel'nik 2016), we read, among other things, that in Greek Patristic there is an expression about God being ἀσχημάτιστος that is, without a scheme. It does not mean that God lacks something; it simply means that he is not limited by any scheme. Even St. Evagrius Ponticus claims that the restriction of God in some scheme or place is fruitless and may be the result of enemy forces. (Sidel'nik 2016, 154, note 47).

In the light of this patristic expression about God, we can better understand the previously quoted words of Holy Apostle Paul, who uses the verb συσχηματίζειν in relation to the world in Romans 12,2: “do not be like this world” – do not be in the same pattern as the world. The world, the worldly perception, can therefore be schematic, but God remains ἀσχημάτιστος, we cannot reduce him to any scheme.



Figure 2: *The metamorphosis of a butterfly.*

7. Μορφή Θεοῦ and μορφή δούλου in Christ and in the Liturgy

Holy Apostle Paul explains in the Letter to the Philippians that Jesus Christ, who has existed since eternity in the μορφή (form) of God, in his love for man and in an effort to save him, accepts the μορφή (form) of the slave: “Christ Jesus: Who, being in the form of God (gr. ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), did not count equality with God something to be grasped. But he emptied himself (gr. ἑαυτὸν ἐκένωσεν), taking the form of a slave (gr. μορφή δούλου), becoming as human beings are; and being in every way like a human being.” (Phil 2:5b-7a)

Jesus, although still living in the form of God, took the form of a slave in an effort to save man. God was and he is willing to *go beyond* the form. Similarly, we could say that in the liturgy we can be motivated by the same love of God and the effort to save man, to *go beyond* the form and discover a living God who, through liturgical celebration, gives us the opportunity to participate in his own life. In this sense, we can understand also the title of the book of one of the famous liturgists and my former professor Robert Taft SJ (1932–2018) *Beyond East and West* (Taft 1997).

8. *Metamorphosis in the World of Living Nature as an Image of Spiritual Metamorphosis*

The term *metamorphosis* is also used in the world of wildlife, especially in butterflies, to describe the process of transforming a caterpillar through a cocoon into a beautiful butterfly.

It is a complex developmental cycle, which has four stages: egg, caterpillar, pupa, butterfly. In order for a caterpillar to become a butterfly, it needs to change its form – to leave the static cocoon, so that it, transformed into a butterfly, can shine with beautiful colours and fly. If a caterpillar decided to remain only a caterpillar, or just a cocoon, it would never become a butterfly.

In nature, however, God arranged it so that the caterpillar was created to turn into a butterfly. We could say that this process is a picture of the spiritual *metamorphosis* that takes place during the liturgy. Everyone is called to become a butterfly. The path of this transformation also leads through such forms of liturgy that may outwardly resemble a static cocoon. However, the form of the liturgy is not the goal, only the means through which the constant transformation takes place (gr. μεταμόρφωσις, lat. *transformatio*). Just as a caterpillar transforms into a free-flying butterfly, which makes others happy with its beauty, so can the Christian be transformed through the liturgy. In the splendour of a flying butterfly, we can see the image of life in Christ.

9. The Role of the Holy Spirit in the Process of Metamorphosis: To Make Us Conformable (gr. Σύμμορφοι) To Christ

We have already mentioned a quote from the Second Letter of Holy Apostle Paul to the Corinthians, which says that the Spirit of the Lord transforms us (gr. μεταμορφούμεθα) (2 Cor 3:18). Similarly, Pope Francis emphasizes the role of the Holy Spirit in reading the Scriptures in his Apostolic Letter *Aperuit illis*, where he wrote, among other things, that

“sacred Scripture, by the working of the Holy Spirit, makes human words written in human fashion become the word of God. The role of the Holy Spirit in the Scriptures is primordial. Without the work of the Spirit, there would always be a risk of remaining limited to the written text alone. This would open the way to a fundamentalist reading, which needs to be avoided, lest we betray the inspired, dynamic and spiritual character of the sacred text. As the Apostle reminds us: ‘The letter kills, but the Spirit gives life.’ (2 Cor 3,6) The Holy Spirit, then, makes sacred Scripture the living word of God, experienced and handed down in the faith of his holy people.” (AI 9)

What is mentioned here is the transforming role of the Holy Spirit, who transforms the human word written in a human way into the word of God, and thus transforms the Scriptures into the Word of the living God. Similarly, we could say that in relation to the liturgy we also need to rediscover this transforming activity of the Holy Spirit which transforms human words and human gestures into the words and actions of the living God himself.

But first and foremost, it is about transforming the human heart. Even what happens at the celebration of the Eucharist, that is, the transformation of bread and wine into the Body and Blood of Christ by the Holy Spirit, should not end in the transformation of gifts (bread and wine into the Body and Blood of Christ) but should lead to the transformation of those who eat the Body of Christ and drink his Blood so that they may become more and more involved in the life of Christ and thus become part of the Church – the mystical body of Christ. We therefore need in the first place to allow the Holy Spirit to transform our interior life, our heart.

In his Apostolic Letter “*Desiderio desideravi*”, the Holy Father Francis writes: “... so that the Spirit, plunging us into the paschal mystery, might transform every dimension of our life, conforming us more and more to Christ.” (DD 21) To become conformable (gr. *σύμμορφος*) to Christ, to have “the form of Christ” means to have, just as he has, the human will freely subordinated and united to God’s will (Denzinger and Schönmetzer 1997, 553–559), to have the mind of Christ (Phil 2:5; 1 Cor 2:16) and also his sentiment. To have a sentiment of Christ means to be *συμπαθής* (Heb 4:15) – to be able (in Christ) to suffer with others. It is especially the liturgy that helps people become more conformable to Christ. The Holy Father Francis says:

“The celebration concerns the reality of our being docile to the action of the Spirit who operates through it until Christ be formed in us. (Gal 4:19) The full extent of our formation is our confirmation to Christ. I repeat: it does not have to do with an abstract mental process, but with becoming Him. This is the purpose for which the Spirit is given, whose action is always and only to confect the Body of Christ. It is that way with the Eucharistic bread, and with every one of the baptized called to become always more and more that which was received as a gift in Baptism; namely, being a member of the Body of Christ.” (DD 41)

10. Conclusion

It follows from the lines written above that when considering and attempting to restore the liturgical life, it should be kept in mind that:

1. The idea of reform is connected with the center of the teaching of the Gospels and the Holy Apostle Paul about the human person and with the experience of a new life in Christ.
2. The word *metamorphosis* (gr. *μεταμόρφωσις*) in the New Testament sense expresses a process of transformation of thought and man as such, and not stagnation in some, old or new form. *Metamorphosis* invites us to *go beyond the form*, to discover the true essence of the liturgy, that is, fuller participation in God’s life.
3. In relation to the liturgy, we need to rediscover the work of the Holy Spirit who transforms so that the goal of the renewal of the liturgy will be not only the li-

turgy itself, but first and foremost the glory of the Father present in Christians living in Christ as the Church, which is his mystical body.

4. The Holy Spirit works to make us more “conformable” (gr. σύμμορφοι) to Christ, to bear resemblance to him, and have the “form” of Christ in thoughts, sentiment, and deeds. This applies not only to the liturgy itself, but also to the entire Christian life that both “springs from and culminates in the liturgy” (SC 10).

Abbreviations

AI – Francis 2019 [Aperuit illis].

DD – Francis 2022 [Desiderio desideravi].

SC – Second Vatican Ecumenical Council 1963 [Sacrosanctum concilium].

VD – Benedict XVI. 2010 [Verbum Domini].

References

- Benedict XVI.** 2010. Verbum Domini. On the Word of God in the life and mission of the Church. Post-synodal Apostolic Exhortation. Vatican. 30. 9. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (accessed 21. 12. 2022).
- Congar, Yves.** 1968. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris: CERF.
- Denzinger, Heinrich, and Adolf Schönmetzer.** 2017. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Francis.** 2016. *Nei tuoi occhi è la mia parola: Omele e discorsi di Buenos Aires 1999–2013*. Milano: Rizzoli.
- . 2019. Aperuit illis. Apostolic Letter given motu proprio instituting the Sunday of the Word of God. Vatican 30. 9. https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190930_aperuit-illis.html (accessed 12. 13. 2022).
- . 2022. Desiderio desideravi. On the liturgical formation of the people of God. Apostolic Letter. Vatican. 29. 6. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (accessed 12. 13. 2022).
- Klun, Branko.** 2017. Transcendencija, samo-transcendencija in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3–4:503–516.
- Kocik, Thomas.** 2003. *Reform of the Reform?: A Liturgical Debate: Reform or Return*. San Francisco: Ignatius Press.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Mission. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:435–448.
- . 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na “liturgiji” po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:797–811.
- Kunetka, František.** 2013. Reforma liturgické reformy? K 50. výročí vydání Konstituce o liturgii (4. 12. 1963). *Studia Theologica* 15, no. 4:47–67. <https://doi.org/10.5507/sth.2013.046>
- Langenbahn, Stefan.** 2018. Ein Eingriff in die Fragen der Zeit. *Gottesdienst* 52:129–131.
- López, Sierra.** 2013. On 50 years of Sacrosanctum Concilium: Theological dimension of the renewed liturgy (advances and challenges). *Ephemerides Liturgicae* 127, no. 4:388–408.
- Mahlmann, Theodor.** 2010. »Ecclesia semper reformanda«: Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung. In: Torbjörn Johansson, Robert Kolb and Johann A. Steiger, eds. *Hermeutika Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, 382–441. Berlin; New York: De Gruyter.
- Pott, Thomas.** 2000. *La réforme liturgique byzantine: Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano.
- Prach, Václav.** 1993. *Řecko-český slovník*. Prague: Scriptum.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. *Dio e il mondo*. Milano: San Paolo.

— — —. 2010. *Opera omnia*. Vol. 11, *Teologia della liturgia*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Saliers, Don. 2015. Theological Foundations of Liturgical Reform. *Liturgy* 30, no. 4:20–27.

Second Vatican Ecumenical Council. 1963. *Sacrosanctum Concilium*. On the Sacred Liturgy. Constitution. Vatican. 4. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed 21. 12. 2022).

Schrijvers, Joeri. 2017. Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:489–501.

Sideľnik, Ruslan. 2016. Čista molitva i stany poza molitvoju u tvorach Evagrija Pontijskoho ta Isaaka Sirijskoho. *Bogoslovskij naukovij zbirnik* 8:145–166.

Svatoň, Robert. 2017. V duchu pokání a vděčnosti: 500. výročí začátku reformace jako pozvání k prohloubení vzájemného společenství. *Studia Theologica* 19, no. 4:103–125.

Taft, Robert. 1997. *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*. Rome: Pontifical Oriental Institute.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 213—225

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-472:502.12

DOI: 10.34291/BV2023/01/Tuzra

© 2023 Turza et al., CC BY 4.0

Zoran Turza and Kata Amabilis Jurić

**Environmental Engagement in Catechesis:
Critical Analysis of the Apprehension of the
Relation between Catechesis and the Care for the
Environment by the “New Directory for Catechesis”**
*Okoljsko udejstvovanje v katehezi: kritična analiza
razumevanja odnosa med katehezo in skrbjo
za okolje v “Novem Pravilniku za katehezo”*

Abstract: “New Directory for Catechesis” released in 2020 deals directly with problems arising from the environmental crisis. In this article, it will be explored how this document deals with problems that come from man’s relationship to the environment. The first part shows how the previous two Directories – “General Catechetical Directory” from 1971 and “General Directory for Catechesis” from 1997 – dealt with those issues, then the second part shows how the new one approaches them throughout the whole document and, especially, in numbers 381–384. In the last part, several critical remarks will be made on the document. The main hypothesis is as follows: the new Directory strongly emphasizes that engagement related to environmental problems is at the heart of Christian identity. But, in some places of the text, this argument could be more emphasized and also adequately incorporated into other topics it deals with.

Keywords: ecological engagement, creation, catechesis, “New Directory for Catechesis”, Encyclical Letter “Laudato Si”

Povzetek: Novi Pravilnik za katehezo iz leta 2020 se neposredno sooča s problemom, ki izhaja iz okoljske krize. V prispevku raziskujemo, kako ta dokument obravnava probleme, ki izvirajo iz človekovega odnosa do okolja. Prvi del predstavlja, kako sta omenjena vprašanja obravnavala prejšnja pravilnika – Splošni katehetski pravilnik iz leta 1971 in Splošni pravilnik za katehezo iz leta 1997. Drugi del prikazuje, kako te teme skozi ves dokument, zlasti od št. 381 do 384, obravnava novi pravilnik. Zadnji del prispevka prinaša več kritičnih pripomb na dokument. Glavna hipoteza je, da novi pravilnik močno poudarja, da je prizadevnost v zvezi z okoljskimi problemi srčika krščanske identitete. Ta argument bi lahko na nekaterih mestih še bolj izpostavili in ga ustrezno vključili tudi v druge teme, ki jih pravilnik obravnava.

Ključne besede: ekološka angažiranost, ustvarjanje, kateheza, novi Pravilnik za katehezo, enciklika Laudato Si’

1. Introduction

For the first time, an official document of the Catholic Church, the “New Directory for Catechesis” (DC) released in 2020, which determines the definition and principles of catechesis and “offers fundamental theological-pastoral principles and some general guidelines that are relevant for the practice of catechesis in our time” (DC, 10), deals directly with problems arising from the environmental crisis. The “General Catechetical Directory” (GCD) from 1971 and “General Directory for Catechesis” (GDC) from 1997, two main documents for creating plans, activities and strategies for catechesis in the Catholic Church, did not mention those issues. On the one side, it seems right because in the second part of the 20th century ecological crisis became more and more important and visible. It seems that the time is ready for a catechetical approach to the ecological crisis, especially since the popes after Second Vatican Council (1962–1965) have also taken into account this crisis in their documents.

In this article, it will be explored how the Directory deals with problems arising from man’s relationship to the environment. The first part of the paper will show how the previous two Directories dealt with the issue of relations to the environment in catechesis, then the second part will show how the Directory deals with the question of man’s relationship to the environment throughout the document. In the last part, several critical remarks will be made on certain shortcomings of the document.

The main hypothesis is as follows: The Directory strongly emphasizes that awareness of environmental problems and actions that might be done to stop or mitigate them is at the heart of Christian identity. On the other hand, in some places of the text, this argument could be applied and emphasized to a greater degree, and also adequately incorporated into other topics it deals with.

2. Attitude Towards the Environment in the “General Catechetical Directory” (1971) And the “General Directory for Catechesis” (1997)

The two previous catechetical directories do not address directly the issue of environmental protection within the catechetical process. GCD published by the Sacred Congregation for the Clergy in 1971 does not mention the word “ecology” or the “environment”, but the word “Creator” is mentioned four times and the word “creation” nine times. Another important document on catechesis is the GDC issued in 1997 by the Congregation for the Clergy. It mentions the word “ecology” once in the footnote, the word “Creator” twice, the word “creation” nine times and the words “protection of creation” twice. Only the new DC from 2020 for the first time dedicates several articles to the attitude towards environmental protection within the catechetical process.

Although the GCD (1971) does not mention the environment, ecology, climate change, or caring for a common home, it does mention the word “creation” in the

context of a theology of creation eminently associated with soteriology. In numbers 50 and 51, it points to the connection between the relationship to all creation and the unique role of Jesus Christ in the economy of salvation. (GCD, 50–51) This lays the theological foundations for thinking about the relationship to the environment: creation needs to be understood in relation to salvation. Namely, in number 51 the document points out that “the creation of visible and invisible things, the world and angels, is the beginning of the mystery of salvation (DV 3); the creation of man (Pius XII, *Humani generis* 1950) should be understood as the first gift and vocation leading to the celebration of Christ (cf. Rom 8:29-30).” The event of creation, therefore, anticipates in itself the salvation of all creation. In this context, salvation is to be understood as an event that will ultimately be completed and fulfilled in Jesus Christ. The process of completing salvation takes place in a historical time in which specific people live and act. This leads to an unequivocal conclusion about the role of all creatures in the process of salvation. Everything created strives for redemption and salvation in Jesus Christ by the Holy Spirit. All creatures are therefore companions of man on the path of salvation. Only on this track can theological conclusions be drawn about the attitude of Christians towards the environment as a dimension that also aspires, as well as the creation of man, to ultimate redemption and salvation.

The GDC also emphasizes the importance of “nature protection” in two places. First, in number 157 it points out: “Believers, indeed, in the ordinary state of the Christian life, individually or in age groups, are called to respond to the gift of God through prayer, participation in the sacraments, liturgy, ecclesial and social commitment, works of charity and promotion of human values, such as liberty, justice and peace and the protection of creation.” (GDC, 157) Namely, the document emphasizes that persons who are catechized, but also all believers, are called to protect creation in response to the gift of God. Although the protection of nature is indicated here as one of a series of activities in response to the gift of God, its mention is by no means accidental.

The second time it mentions “nature protection” is in the fifth chapter of the fourth part, entitled “Those to be catechized”. Namely, in the fifth chapter, the document presents the main features of the socio-cultural context in which catechesis takes place, emphasizing that catechesis must take place in “modern areopagi” such as: “communications; civil campaigns for peace, development and liberation of peoples; the protection of creation; the defense of human rights, especially of minorities, women and children; scientific research and international relations.” (GDC, 211) Nature protection belongs to one of the many areopagi within which catechesis should also take place if it wants to successfully accomplish its task by having before its eyes a particular man with his specific problems in a particular time and space.

Some of the issues in the document that mention the word “creation” also reveal theological postulates that are crucial for understanding a specifically Christian attitude toward the environment. The key is number 36 which strongly emphasizes God’s presence in created things: “Man, who by his nature and his

vocation is capable of knowing God, when he listens to this message of creation is able to arrive at the certainty of the existence of God, as the cause and end of all things and as this one who is able to reveal himself to man.” (GDC, 36) So, this number starts from the theology of creation within which it is emphasized that the path to God leads through everything created. The whole created world is an opportunity for man to personally know God who reveals himself.

These two documents do not deal in more detail with the specific context in question, in which the catechetical process takes place. Although they do not explicitly explain or directly encourage the development of catechetical approaches aimed at protecting nature and restoring the environment, both of these documents provide major theological-catechetical starting points for understanding caring for the environment as a specifically Christian way of life. Based on the previous analysis, the main theological-catechetical starting points for catechesis can be indicated aimed at preserving everything created: 1. everything created by man is directed towards salvation, 2. environmental protection is an expression of the Christian response to the gift of God, 3. process of catechesis should take into account the protection of nature as the modern areopagus within which Christians operate, 4. all creation can lead to God.

3. Relation to the Environment in the Entire Directory for Catechesis and in Numbers 381–384

Relation to all of God’s creation and to the environment in general GD places it within biblical theology in the context of its relationship to understanding creation. If one tries to find the word “ecology” in the Index of the GD, it can be found but only as a guideline for another term – “creation.” Caring for a common home is therefore only understandable in Christianity in the context of the theology of creation. The Index points to 15 places in the document that mention “creation”. They set out a framework in which creation and environmental problems can be understood. It does not bring ready-made solutions, but strategy and theological concepts that can be used to understand the relationships that man has: with God, with his neighbour and with the Earth (LS, 66.). The main ideas are as follows:

1. Catechesis is based upon the Word of God (DC, 91). God speaks in creation. So, creation is the word of God. To be involved in ecological engagement is to be involved in the Word of God, or embraced by It.
2. The annunciation of the Kingdom of God includes the message of salvation which is inextricably linked with the care and responsibility for the creation, the earth (DC, 173). So, ecological engagement is a manifestation of the human responsibility for the gift that God gave him.
3. The earth is a place where God can be experienced (DC, 329). If creation is the Word of God, then through creation someone can hear His Word and experience His vicinity.

4. Catechesis helps to recognize that time, care for animals, plants, cultivation of the earth, rhythm of days and months confirm that all of that is only for God (DC, 330).
5. Liturgical year and natural elements in liturgy show this admirable connection between God, man and nature.

But in addition to theological assumptions in general that can help a better understanding of Christian care for all creation, DC devotes four passages directly to this topic. Four numbers of 428 that DC contains, deals directly with ecological problems. The document delineates ecological problems in numbers from 381 to 384. Two main conclusions it can be made by reading those passages: 1. ecological problems are problems that catechesis must pay attention and 2. ecological engagement is part of the Christian faith.

Those passages are in the third part of the DC called "Catechesis in the Particular Churches", in chapter 10 which is entitled "Catechesis in the Face of Contemporary Cultural Scenarios" and in the third part of this chapter called "Catechesis in the socio-cultural contexts". At the beginning of chapter 10 DC in number 319 clearly states that there exists some topics that must be in focus in order to deal with inculturation of the faith. Those topics that are called "constitutive attentions" are: pluralism, ecumenism and religious pluralism and socio-cultural context. Those contexts have the following features: scientific mentality, digital culture, bioethics, the integrity of the person, ecological engagement, option for the poor, social commitment and work environment.

At first sight, it seems that ecological questions are in the margin of this document, they are one of those questions that we must deal as usually as we deal with so many other questions. In the end, it only has a four number in it. But if we look at those four numbers this statement soon loses his own strength. First of all, all of those "attentions" are important because they are based in the contemporary historical context, enabling evangelizes to have a better knowledge of the specific problems of modern man and the challenges they face in the whole process of evangelization. In this way, evangelization is deprived of all the negative potential constitutive elements that would enable it to become a process burdened with excessive bureaucracy focused on approaches, methods, and strategies. Pope Francis clearly and unequivocally criticizes the primacy of the administrative aspect: "In many places an administrative approach prevails over a pastoral approach, as does a concentration on administering the sacraments apart from other forms of evangelization." (EG, 63) Evangelization is primarily focused on people and their problems, not on forms and meeting certain norms. Therefore, it is extremely important for the process of evangelization and catechesis to get better acquainted with the time and space in which it takes place. The inculturation of faith is only possible if the main features of the culture within which the faith is proclaimed are well known. This is the reason for the publication of this document, as Archbishop Rino Fisichella himself points out, president of the Pontifical Council for Promoting New Evangelisation: "The need for a new Direc-

tory was born of the process of inculturation which characterises catechesis in a particular way and which, especially today, demands a special focus.” (Fisichella 2020, 2) Precisely because of the constant and rapid change in the socio-cultural environment of catechesis, such a change is needed which will not be just a change of form. Archbishop Arenas, secretary of the Pontifical Council for Promoting New Evangelization, believes that “catechesis is called to renewal that cannot consist merely of a change of strategy, or simply the development of more attractive discourses.” (Arenas 2020, 4)

In addition, the inclusion of these numbers in a document that has a high priority in the adoption of catechetical plans in the Church and contains the most important strategic determinants for the actions of all those actors in the Church in charge of proclaiming the faith, confirms the exceptional importance of “ecological engagement” and all other constitutive attentions. As this document is intended primarily for bishops, and then for episcopal conferences, priests, deacons, consecrated persons, and catechists and catechists themselves (Fisichella 2020, 1), it is to be expected that persons compiling catechetical manuals containing plans and methods of the proclamation of faith, documents of individual episcopal conferences, plans within archdioceses, dioceses and individual parish communities, precisely because of the universal nature of this document and its importance for the proclamation of faith today, should take into account, if they haven’t done so already, the relationship to the environment which for now *explicite* is not thematized in catechetical documents of this type. Of course, the way of dealing with environmental problems will depend on the specific culture and tradition within which the Church fulfils its mission, but the basic motive, which is the need to incorporate environmental relations within catechetical plans, will apparently become one of the key landmarks in the future for catechesis.

This is confirmed by the document “Journeying Towards Care for Our Common Home: Five Years After *Laudato Si*” (JTC) published by the Interdicasterial Working Group of the Holy See on Integral Ecology in 2020. The first chapter, entitled “Education and Ecological Conversion,” mentions the importance of education, lifelong learning programs, ecumenical and interreligious dialogue, but also catechesis itself. (JTC 85–91) This document provides an excellent synthesis of theological starting points from which activities in catechesis related to environmental protection can be encouraged. (88–91)

Those efforts do not transform evangelization itself or call it into question in any way, but quite the opposite. The key points of catechesis, or “constitutive attention” as the DC calls them, do not in any way reflect the Church’s effort to adapt or please the general public, taking into account a passing and sympathetic theme that preoccupies the faithful. The point is that all these “constitutive attentions” provide the opportunity for the proclamation of the faith. The attitude towards the environment is, therefore, more than just a topic that believers occasionally deal with. Ecumenical and interreligious relations, personal relations with God and neighbour are built and improved around the attitude towards the environment as the attention we have before our eyes in the process of evangelization.

Numbers 381 and 382 of DC have theoretical characters, and numbers 383 and 384 have practical ones. Number 381 is focused on ecological conversion. After a quotation from the encyclical letter of Pope Francis "Laudato Si': On Care for Our Common Home" (LS) 105 which detects a disproportion between technological development, and "development in human responsibility, values and conscience" emphasizes ecological conversion. Number 382 brings out the most important framework in which the relation between faith and ecology must be understood, that ecological engagement is part of the Christian faith quoting Pope St. John Paul II (1989).

So, just to pay attention for the moment, everything that Christians do regarding the environment is part of their faith. It cannot be seen differently.

Numbers 383 and 384 bring out in the light of the Social Teaching of the Church suggestions for improving ecological engagement: it refers to ecological mentality, ecological spirituality, integral ecology and encourages ecological activities mentioning what was already suggested by Pope Francis in LS in chapters five and six. So, from the point of view of these numbers, it follows that DC strongly repeats what was obvious from the documents of Social Teaching of the Church for a decade that ecological engagement, which is also connected with the economy, poor and inequalities, is an important part of the Christian faith.

It seems that the concept of "ecological engagement" is the main point of this document regarding the attitude of believers towards the environment. Due to the importance of this term for understanding environmental care in the processes of evangelization and catechesis, it is necessary to refer to the source to which the DC refers when it mentions "ecological engagement." The document refers to the message of Pope John Paul II on World Day of Peace entitled: "Peace with God the Creator, Peace with all of Creation." (1990) The main idea of the Pope's message could be formulated as follows: the ecological problem is not only an ecological problem, but also a moral one. After a brief review of the biblical theology of the creation, Pope John Paul II connects the ecological crisis with a morality which is also related to "the lack of respect for life" (1990). He outlines some possible solutions to the ecological crisis and calls for new solidarity among nations, especially developed countries, warns of poverty, war, lifestyle review and education with special emphasis on environmental responsibility. In concluding number 16 of this message, the Pope addresses the faithful, reminding them that "care for all of creation is their serious obligation". The source of this concern lies solely in their belief in God the Creator. This Message for World Peace Day is, in the full sense of the word, the forerunner of the encyclical LS and the first message that has the full character of caring for the environment, which is inextricably linked to caring for the poor. What the DC refers to is primarily the fact that caring for the environment is an integral part of a believer's identity, that is, that caring for the environment stems from Revelation and faith in God the Creator itself. The message of Pope John Paul II is important for Catholics because more than thirty years ago he warned that caring for the environment is something that is eminently a matter of the Christian faith, that it is a moral problem, therefore,

something much more than only the ecological problem and how this problem cannot be blocked because it concerns every man and requires from every man a new solidarity both on a personal level and on an international level among nations.

So, if someone pays attention to everything that Christians do when it comes to the environment, it is noticeable that all of this is an integral part of their faith. This issue cannot be approached differently.

On the other hand, numbers 383 and 384, following the Social Teaching of the Church, present proposals for improving environmental engagement such as: environmental mentality, environmental spirituality, integral ecology and encourages environmental activities by mentioning what has already been said in LS in the fifth and sixth chapters. Based on these numbers, it follows that the DC strongly repeats what has been evident from documents of Social Teaching of the Church for decades that environmental engagement, which is also linked to the economy, the poor and inequalities, is an important part of the Christian faith. The main emphases of the numbers dedicated to caring for a common home in the DC could be summarized as follows: 1. Destruction of our common home is a phenomenon to which the catechetical process must be attentive, 2. Christian care for a common home arises from a Christian understanding of faith and Revelation and 3. caring in a catechetical process must be understood within the concept of ecological engagement. In other words, the catechetical process should be directed in such a way as to encourage the engagement of Christians in the preservation of the common home.

4. Critical Interpretation of Selected Parts of the Directory for Catechesis (2020)

All of these features of ecological engagement are important also because they can help to make a balance between scientific, technological and economic approach and approach that is attentive to the beauty of the world.

Now, regarding described features of ecological engagement it must be posed several important questions: Are ecological problems treated enough in this DC? If we want to take seriously Pope Francis' analogy between the nuclear crisis and environmental crisis in LS number 3, can we say that this crisis is incorporated enough in the whole document? Moreover, if DC departs from Pope John Paul II's statement that ecological engagement is part of the Christian faith then we can expect that we can find lots of argument and catechetical instructions that takes this statement strongly. On the one side, we can find four numbers in it that emphasize ecological engagement, and what is really delightful, we can also find several outstanding theological statements which put a relationship with nature in the right Christian concept like the relationship between the creation and the Word of God and liturgy as a place of encounter between God, man and creation

which we mentioned earlier. But on the other side, we cannot find in other parts of DC *explicite* statements on care for creation.

An excellent example of incorporating care for creation within all aspects of catechesis, i.e. religious education, is the book by Professor Alojzije Hobljaj, retired professor of catechesis and former head of the Department of Religious Education and Catechetics at the Catholic Faculty of Theology at the University of Zagreb, published in 2006, "Theological-Catechetical Origins of Religious Education in Early Childhood". The eighth chapter of this book is entitled: "Earth - a common task." In this chapter, Professor Hobljaj writes as if he has already read the encyclical LS. He writes about the Earth as God's creation, brings the biblical foundations of caring for the creature, principles of new behaviour (e.g. observing nonhuman creatures in a new way, solidarity with the Earth, emphasizing the importance of joining together and calling for responsibility towards nonhuman creatures), important suggestions for behaviour change (live simpler, political struggle, spirituality, Eucharist, peace - justice - creation) and finally he offers suggestions to religious educators and parents how to work with children between three and six years of age. The whole structure of this chapter in a way encompasses the structure of LS. It is surprising that at the beginning of this chapter, he writes: "The trademark of this thematic reflection should be the verses of St. Francis of Assisi, patron saint of friends of ecology, from the Canticle of the Creatures: Praised be..." (Hobljaj 2006, 93)

This eminent example of encouraging catechesis aimed at restoring environmental relations shows how these topics could be implemented in the catechetical process from an early age. Considering the importance of caring for the created-in evangelization and catechesis, one can especially notice the lack of a new DC, which does not mention the care for creation in important places. These are places where mentioning care for creation would be expected given the strength of the arguments put forward by the document.

When the DC describes a relationship between catechesis and new evangelization in the first part named "Catechesis in the Evangelizing Church" numbers 48–53, it mentions the importance of the Church which "goes forth" (EG 20–24), charity, dialogue but it doesn't mention explicitly catechesis oriented towards renewal of the relationship with nature.

It would be great if DC described the catechist as one of the leaders caring for creation. In number 113 DC describes a catechist as a witness of faith, a teacher who introduces to faith, a leader and an educator. It is obvious that here we have a general description of the catechist and that care for creation is included in those features, but regarding the number 382 where it is emphasized that ecological engagement as an integral part of Christian faith and environmental crisis more detailed and specified role of the catechist as a witness of faith, teacher, leader and educator who encourages care for creation would be more than welcome. Especially in the life of the parish community, the role of the catechist as a leader in caring for creation could be the driving force behind parish groups dedicated to

caring for creation. The parish or diocesan level is one among the seven levels that the Dicastery for Promoting Integral Human Development encourages in the seven-year LS journey. It is clear from the nature of the DC that catechesis must pay more attention to problems arising from the environmental crisis, but there is a lack of argumentation and explanation of the role of the catechist in this process that can encourage the creation and initiation of parish ecological communities.

An excellent strategic plan for parish communities as a place to care for creation was presented in 2012 in a paper in the journal *Catechesis* by Professor Josip Šimunović, current dean of the Catholic Faculty of Theology at the University of Zagreb, and Dragana Tomić entitled: "Ecology and the parish community: The possibility of achieving an ecological community in the parish community". The authors drew attention to the importance of environmental awareness of every person and pointed out the possibilities of the parish community in the awakening and development of the same and its members (Šimunović-Tomić 2012, 206). In this context, the document of Croatian bishops "Parish catechesis in the renewal of the parish community" issued in 2000 should be considered. (Croatian Bishops' Conference 2000) Bishops adopt a one-year plan and program a catechetical process with a desire to primarily serve the renewal of parish catechesis in new circumstances. The authors propose a plan and program of catechetical meetings, as well as several practical proposals that can encourage certain initiatives, but also revive the ecological catechetical community in their own parish communities in order to build and preserve a better world in and around themselves. Therefore, this document listed nineteen special communities of interest, i.e., living religious circles, offered to adult believers to choose from. Among the living circles of believers, there is a special community called the ecological community. Croatian bishops emphasize that "in our time this community can play a significant role in creating a deeper religious relationship with the created world, which can be achieved either through their own initiatives or through the efforts of all parishioners, from children, youth and adults to associate with other movements outside the parish and on a broader scale" (Croatian Bishops' Conference 2000, 121). Following this example, in relation to the new DC, the role of the catechist as a leader and promoter of ecological circles in parish communities could be expanded.

A similar shortcoming is noted in number 264 in DC describing catechesis for adults. Lots of features are mentioned, but again, not *de explicita* the importance of care for the creation. We can read about catechesis as an initiation to faith, new initiation to faith, revised discovery of the faith, about catechesis as an announcement of faith to life settings, catechesis with couples, catechesis of deepening the faith based upon the Bible, Teaching documents, or lives of the saints, liturgical catechesis, catechesis with different kind of topics oriented toward participation in the life of the society and catechesis in the specific circumstances. Once again, care for creation may be incorporated in different kinds of catechesis, but explicitly referring to catechesis as a care for creation, or similar, it would give great impetus for deepening the role of the Christians in environmental crisis.

There is also an important example in Croatia of recognizing the relevance of catechesis as a concern for all creation. Namely, Fr. Bože Vuleta, head of the Franciscan Institute for the Culture of Peace, a tireless promoter of care for nature, water, and air protection, together with his associates, has published several publications related to the protection of nature. In the book entitled *This glorious Divine world: the faithful and ecology* (1997), which can rightly be called “ecological catechism”, the author sets out the basic principles of Christian doctrine, or ways of environmental education whose general goal is »awe« of nature, from which other goals arise.

In the book *Thirst at a spring: My Responsibility for Water* (2005) written by Ivan Milanović Litre, Bože Vuleta and Rebeka Anić, the authors point out that this is a study on water issues in the firm hope that the information provided, some examples of prophetic endeavours, religious texts and interpretations, as well as samples of individual exercises and prayers will be inspiring enough to achieve common goals. (Milanović Litre – Vuleta – Anić 2005, 6)

The publication *Our everyday air: Climate change and global warming* (2007) edited by Ivan Milanović Litre, Bože Vuleta and others, deals with global warming and climate change. It offers practical guidelines for shaping civic, especially religious, responsibility towards nature and an incentive for concrete engagement with individuals and different communities in nature protection. All of these publications, in addition to scientific data on water and climate change and the theological aspects of caring for creation, provide ready-made materials that are appropriate and quite applicable in catechesis.

Apparently, it can be concluded that there was still room in the DC for directing the catechetical process towards the preservation of everything created.

5. Conclusion

It is a great achievement of the new DC that it directly addresses ecological questions in four numbers: 381–384, and indirectly in other parts of the document. In summary, several important theses for understanding the Christian attitude towards the environment in the process of catechesis emerge from the whole document: 1. environmental problems are one of the main features to which catechesis must pay more and more attention in order to deal with them properly, 2. ecological engagement is an integral part of the Christian faith and is associated with salvation, 3. creation is a place where God’s Word can be heard and His nearness experienced and 4. catechesis helps to understand the wonderful connection between God, man and nature that is embraced by the Christian liturgy.

The importance of those issues is more than evident: DC called them »constitutive attentions«, considers that ecological engagement is an integral part of the Christian faith, and refers to the role of the catechist as a person who directs towards liturgy as a place where the relation between God, man and nature are embraced.

On second thought, there is no reference to caring for creation when DC writes about the relation between catechesis and evangelization, when it brings features of the catechist and when it describes the catechesis of the adults.

But this document still waits for national and local implementation. In number 10 DC emphasized that it brings theological and pastoral principles, and that local Churches will elaborate it in their contexts. It is to be expected that following this document, and especially within the initiative of Dicastery for Promoting Integral Human Development of a seven-year journey towards sustainability, preserving environmental care as an eminent feature of Christian identity in catechesis will find its intensive implementation.

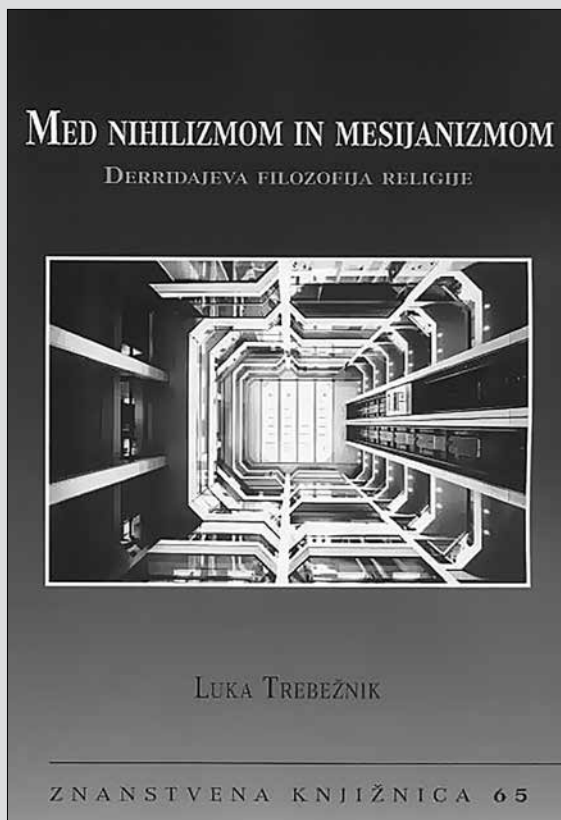
Abbreviations

- DC** – Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization 2020 [Directory for Catechesis].
- DV** – Second Vatican Ecumenical Council 1964 [Dei Verbum].
- EG** – Francis 2013 [Evangelii Gaudium].
- GCD** – Sacred Congregation for the Clergy 1971 [General Catechetical Directory].
- GDC** – Congregation for the Clergy 1997 [General Directory for Catechesis].
- LS** – Francis 2015 [Laudato Si’].

References

- Arenas, Octavio Ruiz.** 2020. Press Conference to present the Directory for Catechesis prepared by the Pontifical Council for Promoting New Evangelisation: Intervention by Archbishop Octavio Ruiz Arenas. Vatican. 25. 6. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/06/25/200625c.html> (accessed 14. 12. 2021).
- Congregation for the Clergy.** 1997. General Directory for Catechesis. Vatican. 17. 4. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_en.html (accessed 10. 11. 2021).
- Fisichella, Rino.** 2020. Press Conference to present the Directory for Catechesis prepared by the Pontifical Council for Promoting New Evangelisation: Intervention by Archbishop Rino Fisichella, Vatican. 25. 6. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/06/25/200625c.html> (accessed 14. 12. 2021).
- Francis.** 2013. Evangelii Gaudium. On the Proclamation of the Gospel in Today’s World Apostolic Exhortation. Vatican. 24. 11. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed 1. 12. 2021).
- . 2015. Laudato Si’. On Care for our Common Home. Encyclical Letter. Vatican. 24. 5. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed 1. 10. 2021).
- Hoblaj, Alojzije.** 2006. *Teološko-katehetska ishodišta vjerskoga odgoja u ranom djetinjstvu*. Zagreb: Glas Koncila.
- Hrvatska biskupska konferencija.** 2000. *Župna kateheza u obnovi župne zajednice: Plan i program*. Zagreb: Nacionalni katehetski ured Hrvatske biskupske konferencije.
- Interdicasterial Working Group of the Holy See on Integral Ecology.** 2020. *Journeying Towards Care for our Common Home: Five Years After Laudato Si’*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Milanović Litre, Ivan, Bože Vuleta, Tomislav Lerotić, Rebeka Anić and Dijana Mihalj, eds.** 2005. *Žeđ na izvoru: moja odgovornost za vodu*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.

- Milanović Litre, Ivan.** 2007. *Zrak naš svagdanji: klimatske promjene i globalno zatopljenje*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- John Paul II.** 1990. Message for the Celebration of the World Day of Peace: Peace with God the Creator, Peace with all of Creation. Vatican. 8. 12. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html (accessed 12. 1. 2022).
- Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization.** 2020. Directory for Catechesis. Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops.
- Sacred Congregation for the Clergy.** 1971. General Catechetical Directory. Vatican. 11. 4. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_11041971_gcat_en.html (accessed 18.11.2021).
- Second Vatican Ecumenical Council.** 1964. Dei Verbum. Dogmatic Constitution. Vatican 18. 11. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (accessed 1. 12. 2021).
- Šimunović, Josip, and Dragana Tomić.** 2012. Ekologija i župna zajednica: Mogućnost ostvarenja ekološke zajednice u župnoj zajednici. *Kateheza: časopis za vjeronauk u školi, katehezu i pastoral mladih* 34, no. 3–4:205–221.
- Vuleta, Bože.** 1991. *Taj divni Božji svijet: Vjernik i ekologija*. Zagreb: Školska knjiga.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 1, 227—239

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:09/2022

UDK/UDC: 37.011.3-051:331.361

DOI: 10.34291/BV2023/01/Kraner

© 2023 Kraner, CC BY 4.0

David Kraner

Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih¹

The Modern Teacher, Communication, and Resonance in Relationships

Povzetek: V Evropi obstaja velika potreba po izboljšanju socialnih reprezentacij učiteljskega poklica, uvajanju novih učiteljev, pa tudi kakovostnem prehodu v starostno obdobje in upokožitev. V naslednjih desetih letih se bo v Sloveniji upokojila skoraj polovica učiteljev. Za dober vstop v učiteljski tim in resonančne odnose tako v njem kot v razredu so potrebni tudi dober program mentoriranja, dobra komunikacija in kvalitetni odnosi. Mednarodni projekt LOOP je raziskoval trenutno stanje na tem področju in pripravil module tako za učitelje začetnike kot za mentorje.

Ključne besede: učitelj mentor, učitelj začetnik, resonanca, komunikacijske prepreke, socialne reprezentacije, LOOP

Abstract: In Europe, there is a great need to improve the social representations of the teaching profession, the induction of new teachers and the quality of the transition to retirement and retirement. Almost half of teachers in Slovenia will retire in the next ten years. A good mentoring programme, good communication and quality relationships are also needed for a good entry into the teaching team and for resonant relationships within the team and in the classroom. The international LOOP project has researched the current state of the art in this area and has developed modules for both new teachers and mentors.

Keywords: mentor teacher, new teacher, resonance, communication barriers, social representation, LOOP

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0269 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1. Uvod

Sodobni človek delovne procese in lastno življenje vse bolj pospešuje. Paradoksalna posledica tega je, »da človek kljub časovni optimizaciji svojih dejavnosti doživlja vse večje pomanjkanje časa« (Klun 2020, 282).

Nemški sociolog Hartmut Rosa trdi, da se človekov odnos do sveta izraža z vedno hitrejšim totalitarnim tempom življenja – s pospeševanjem, kar vodi v razne oblike družbene odtujenosti. To pospeševanje je prisotno na treh področjih. Tehnično pospeševanje zadeva razvijanje vse novejših tehnologij. Družbene spremembe se kažejo v ,utekočinjanju': nič ni stalno, vse je v nenehnem spreminjanju. Individualno življenje zaobjema doživljanje vse večjega pomanjkanja časa. Omenjena področja so drug z drugim tesno povezana, kar pomeni, da gre za sklenjen krog pospeševanja. (Rosa 2019, 19–25)

V takšno okolje so postavljeni tudi vzgojno-izobraževalni procesi in njihovi akterji. Približno 50 odstotkov učiteljev začetnikov² v ZDA zapusti poklic v prvih petih letih poučevanja – zaradi visoke ravni stresa, velike delovne obremenitve in slabih delovnih pogojev (McKinley 2021; García in Weiss 2019). Številni učitelji, ki doživljajo telesno, duševno in čustveno izčrpanost, opozarjajo, da je to posledica stresa. Čeprav poklic učitelja gotovo pripelje do točke, ko je stres neizogiben, to za Roso še ne pomeni, da se učitelj s stresom ni sposoben soočiti. Človek se je v preteklosti moral podrežati zakonitostim narave, danes pa si želi, da bi se vse podredilo njemu. Ker je to nemogoče, doživi polom: depresija mu zapre pot v prihodnost (Klun 2020, 283). Človek bi se moral zavedati, da je popolni nadzor iluzija – da se izsiljevanje tistega, kar je nerazpoložljivo, vrne nazaj kot bumerang (Rosa 2018, 124).

V vzgojno-izobraževalnem okolju ne agresivni načini podajanja vsebin ne obvladovanje in podrežanje gojencev ne prinašajo dobrih sadov. Zlasti v obdobju digitalne kulture, ko razvoj tehnologij poteka z eksponentno hitrostjo, imamo na razpolago množico komunikacijskih sredstev, ki bi lahko izboljšala vse naše odnose (Brueggeman 2022). Pričakovali bi, da bo s pomočjo tovrstnih sredstev medčloveška komunikacija doživela kvalitativni preskok na bolje – a nasprotno, vse bolj izstopa osiromašenost komunikacije. Danes beseda izgublja svoj pomen, zato obstaja veliko tveganje, da se zreducira zgolj na pretok informacij in podatkov, ki potujejo po omrežju med eno in drugo napravo, ne da bi bili sposobni dati vsebino in obliko nevidnemu in transcendentnemu (Pasqualetti 2020, 102). Zgovorne so tudi besede Philippa Bretona, francoskega sociologa in antropologa, ki svet komunikacije primerja s transportnimi sredstvi: pravi, da mediji besede ,prevažajo'. Breton opozarja, da so naše besede prepogosto blebetanja brez vsebine in da živimo v času, v katerem beseda izginja. Ker pozabljamo na težo besed, na vsebino besed, živimo v času ,nasilne in avtoritarne rabe'besede – zato je poudarjena njena senčna stran. To Breton povzema s paradoksalnim stavkom, s katerim označuje vedénje v današnji družbi: »Govori, vendar molči!« (2004, 9)

² Učitelji začetniki zajemajo skupino učiteljev, ki imajo v pedagoškem poklicu do pet let delovnih izkušenj.

Dejstvo je, da se dogajanje v družbi odslkava tudi v šoli. Izgorelost učiteljev in njihova depresija kažeta, da je ‚pospeševanje‘ postalo občutno tudi v vzgojno-izobraževalnih vrstah. Ker obstaja velika potreba po resonančnih odnosih, se v nadaljevanju sprašujemo, kakšna je v učiteljskih timih komunikacija, kakšne so socialne reprezentacije učiteljskega poklica in kako poteka prenos dobrih praks izkušenih učiteljev (mentorjev) na učitelje začetnike.

Odgovore na zgoraj omenjena vprašanja bomo iskali z osvetlitvijo pomena komunikacije, resonance v pedagoškem delu (didaktični trikotnik) in sklica na rezultate mednarodne raziskave LOOP³.

2. Vrednost dobre komunikacije

Osnova za sporazumevanje je dobra komunikacija. Vendar se danes sprašujemo, zakaj je v naših pogovorih toliko komunikacijskih prepek. Vprašanje je zelo široko, zato omenimo le dva vidika: problem izgubljanja pomena besed (Breton 2004) in problem odtujenosti (Rosa 2019).

Vzgojno-izobraževalni delavci so s kolegi (učitelji, vzgojitelji) in gojenci nenehno vpleteni v komunikacijo. Za dober in resonančni odnos morajo znati vzdrževati dobro komunikacijo. Komunikacija med njimi ni le neposredna, ampak tudi preko telefona, elektronskih sporočil in različnih aplikacij.

2.1 Posredna komunikacija

Največjo izkušnjo posredne komunikacije je človeštvo pridobilo v obdobju pandemije, ko so se vsi sestanki in celo pouk preselili na splet. Vendar vzpostavljanje in ohranjanje medosebnega odnosa preko zaslonkih medijev, ki se ni uveljavilo le med mladimi, temveč tudi starejšimi, enake kvalitete kot živi odnos ne more doseči.

Zelo pomenljiva je misel Sergeja Moscovicija, »utemeljitelja koncepta socialnih reprezentacij« (Myers 2013, 196), ki je o medijih kritično zapisal:

»Vsakokrat, ko odpremo televizijo, radio ali časopis, je vedno nekdo, ki nas želi spreobrniti, da bi podprli to ali ono organizacijo, da bi volili tega ali onega političnega kandidata, ali pa nas želijo prepričati, da bi kupili nek izdelek, da bi občudovali lepotico, ali pa nam hoče predstaviti novost zadržnega pravilnika nekega novega zakona ali pa novost iz sveta kina in glasbe.« (Moscovici 1997, 191)

³ „Opolnomočenje učiteljev za vseživljenjski razvoj preko inovativnih programov kolegialnega uvajanja“ (ang. *Empowering teachers personal, professional, and social development through innovative peer-induction programmes*). Raziskava ne razpolaga le s podatki iz vprašalnika, ampak podaja konkretne usmeritve za razvoj programov za učitelje začetnike in učitelje mentorje. Učitelj začetnik (v nadaljevanju ‚začetnik‘); učitelj mentor (v nadaljevanju ‚mentor‘).

Še bolj skeptičen je do posredne komunikacije Rosa, ki je prepričan, da takšna komunikacija človeka osiromaši. Po njegovem mnenju hladna zaslonska komunikacija ni sposobna prenesti vonja, okusa, fizične gravitacije ali tipa, hkrati pa ponuja vedno enak dostop do odnosa – in po istem kanalu. Zato je to okrnjena komunikacija, ki človekovo osebnost hromi (Rosa 2019, 120).

Vdor virtualnega je v nekaterih odnosih tako močan, da pozabimo na osebo, ki je z nami fizično. Spomnimo se, kolikokrat smo pripravljene prekiniti pogovor z osebo, ki je fizično navzoča, in odgovoriti na telefonski klic ali na kratko sporočilo koga oddaljenega.

Telefoni so postali nepogrešljivi, brez njih ne moremo – vendar nam povzročajo preglavice. Odgovorni morajo v vzgojno-izobraževalnih ustanovah določiti pravila rabe telefona in jih tudi upoštevati. Najosnovnejši je dogovor o dveh dilemah: do katere ure se mora zaposleni oglašati na klice in sporočila na službenem telefonu in kako ravnati na nedelovni dan (konec tedna, prazniki, dopust, bolniški stalež) (Potočar 2016, 165).

Francoski pravoslavni teolog in patrolog Jean-Claude Larchet potrjuje znano dejstvo, da so mediji »vir raztresenosti in razvedrila«. V preteklosti se je moral človek fizično in psihično potruditi ter za razvedrilo plačati določeno ceno. Novi mediji pa razvedrilo prinašajo na dom, ponujajo neskončno število možnosti, ki ne zahtevajo nobenega napora (2022, 218).

Posredna komunikacija preko socialnih omrežij zahteva, da je človek na sporočila nenehno pozoren: to ga odvrča od njega samega, njegovih najbližjih oz. fizično prisotnih in od Boga. Larchet trdi, da so novi mediji uničevalci ‚hezihije‘. Hezihija je način življenja, ki ga menihi živijo v polnosti, saj je potrebna za sleherno resno duhovno življenje. Hezihija zahteva samoto, zunanjo tišino in notranji mir. Je stanje notranjega ravnovesja in se krepi z molitvijo. Mediji so uničevalci hezihije, saj izpodrivajo zbranost in povzročajo raztresenost. To se kaže skozi zaskrbljenost, nezadovoljstvo, pretirano radovednost, nepotešenost želja, povečanje strasti in duševnih težav (218–220).

Prekomerna izpostavljenost zaslonskim medijem na našete lastnosti vpliva negativno.

2.2 Neposredna komunikacija

Učiteljski timi morajo biti sposobni izmenjave misli, čutenja in prepričanja, hkrati pa ohranjati profesionalni odnos. Pri tem se morajo zavedati, da ima tudi neposredna ali medosebna komunikacija svoje pasti.

Socialni psiholog Allport Gordon pri komuniciranju omenja dvanajst prepek: ukazovanje, grožnja, moraliziranje, podajanje že vnaprej oblikovanih rešitev, uporaba gole logike za prepričevanje koga brez upoštevanja njegovega čutenja, presojanje in kritiziranje, pohvala, ki ne vodi k motivaciji, poniževanje, razlaga, za katero ni nihče prosil, tolaženje ali zmanjševanje pomembnosti, zamenjava argumenta, vsiljivo postavljanje vprašanj (Gordon 1991).

Nekateri od teh naštetih načinov so zelo negativni že sami po sebi, drugi nekoliko manj. Kot primer vzemimo ‚tolažbo‘. Ta postane negativna takrat, ko ni pravilno razumljena. Če nekdo trpi, mu ne moremo reči: »Ne skrbi. Saj ni nič. Bo že vse dobro.« S tem zanikamo dejstvo, da zares trpi. V takem primeru je treba posameznikovo bolečino poslušati in razumeti (Platovnjak 2021, 689–692; 2022, 66). Gordon predlaga aktivno poslušanje, ki zahteva troje: a) izražanje pozornosti: ko kdo govori, ne ostanemo tihi in neizrazni, ampak se izrazimo tako, da sogovornik ve, da ga poslušamo (npr. z besedo »da«, »razujem«, »dobro« itd.); b) postavljanje vprašanj: ko nam kdo kaj pripoveduje, je prav, da postavimo zmerno število vprašanj, kar lahko našemu sogovorniku pomaga razumeti, da smo na njegovo pripovedovanje zares pozorni; c) predelava in obnova informacij: pri pripovedi se pričakuje povratna informacija in ne le presoja ali nasvet (npr. »Torej, če sem prav razumel, to pomeni ...«).

Za učiteljske time je zelo pomembno ustvarjanje pozitivne klime in spodbujanje sogovornika k ustvarjalnosti. Vsak učitelj mora sam pri sebi poskrbeti, da postaja vedno boljši komunikator. Sposoben mora biti zaznati in razumeti prepreke na poti do sogovornika in upoštevati njegove pridobljene vzorce komuniciranja (Lever 2011, 21).

Poznavanje preprek pri medosebni komunikaciji, skrb za osebno zbranost in ravnodušnost do nenehnega utripanja telefonskih sporočil lahko vzgojno-izobraževalnim delavcem pomaga pri izboljšanju medosebnih odnosov s kolegi in učinkovitejši komunikaciji – posredno pa vodi do resonančnega odnosa v kolektivu oz. v razredu.

3. Resonanca v pedagoškem delu

Učiteljski tim zahteva dinamiko in odzivnost vsakega učitelja. V resonančnem odnosu je na delu relacija zaprtosti in odprtosti, samopotrjevanja in izpostavljenosti drugemu. Tako kot v razredu govorimo o didaktičnem trikotniku med učiteljem, snovjo in učencem, lahko izven njega govorimo o učiteljevem odnosu do kolektiva, odnosu do vsebine, ki jo predava, in odnosu do vrednotenja poklica učitelja kot življenjskega sloga. Filozof Branko Klun je prepričan, da je oseba, ki je sposobna v odnosih ohranjati občutljivo ravnotežje, se odzivati ter dinamično odpirati, oseba, ki je zmožna resonančnih odnosov (2020, 287–288).

Sociolog Rosa v svojih opisih resonančnih odnosov poleg odnosa do soljudi in stvari omenja še odnos do življenja in bivanja. Govori o treh sferah odnosov: horizontalni, diagonalni in vertikalni (2019, 19–25). V horizontalni sferi gre za odnose s soljudmi v eni družbeni skupnosti (družina, prijatelji, politika). Za diagonalno sfero so značilni odnosi do sveta oz. stvari (delo, edukacija, odnos do lastnega telesa). Vertikalna sfera pa zaobjema odnos do življenja in bivanja (Bog, religija, čas, večnost).

3.1 Odnos med učiteljem začetnikom in učiteljem mentorjem

Kje in kako lahko med učitelji pride do resonančnih odnosov? Prvo polje odnosov so učitelji začetniki (Carrington 2019). Začetniki potrebujejo mentorje – in prav tako mentorji začetnike. Mentorji lahko začetnikom pomagajo s svojim znanjem in bogatimi izkušnjami, pomagajo jim pri prilagajanju na šolsko klimo in kulturo, usmerjajo jih pri oblikovanju učnih enot, strategijah poučevanja in komunikacijskih spretnostih. Mentor je nekdo, ki spremlja in daje predloge za izboljšave (Cherry 2020) – začetniki se lahko na mentorja obrnejo po podporo in nasvet. V številnih programih so mentorji odgovorni za ocenjevanje novih učiteljev (Brueggeman 2022). Poleg tega uspešni mentorski programi nove učitelje usmerjajo na področju strokovnega izpopolnjevanja.

V Sloveniji se uradno izvajata dva uvajalna programa, ki ju vodi Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport (MIZŠ), sofinancira pa ju tudi Evropski socialni sklad (ESS). Ta programa deloma temeljita na programu pripravništva, ki je v Zakonu o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja sicer še vedno opisan, a se od leta 2014 ne izvaja učinkovito. V istem obdobju sta programa „Prva zaposlitev“ in „Učimo se biti učitelj“ vsako leto predstavljala vstopno točko v poklic za približno 10 % začetnikov.

Po pridobitvi polnih kvalifikacij lahko učitelj v Sloveniji na svoji poklicni poti napreduje in prejme določene ocene svojega znanja. Učitelj lahko pridobi tri nazive, ki so povezani z leti opravljanja poklica, ocenami nadrejenega, točkami za stalno usposabljanje učiteljev in točkami za dodatne strokovne dejavnosti (med njimi je tudi mentorstvo učiteljem začetnikom). Ti nazivi so mentor, svetovalec in svetnik.

Mentorski program bi moral imeti pomembno vlogo pri oblikovanju vrednot, prepričanj in pedagoških spretnosti začetnikov. Lahko ima velik vpliv na njihovo vedenje in odločitve, ki jih v svoji poklicni karieri sprejmejo pozneje.

Naloge mentorstva so usmerjanje, poučevanje in vodenje, osebna podpora ter zagotavljanje povratnih informacij. Eden od ključnih elementov procesa mentorstva je komunikacija. Nikoli je ni preveč – še posebej zato, ker se novi učitelj za pomoč morda obotavlja prositi. Mentor mora biti za občutke novega učitelja dozveten, da pomaga diagnosticirati situacijo in poiskati morebitno rešitev (Brueggeman 2022).

Mentorji imajo številne vloge: opazovalec, vzornik, svetovalec, nadzornik kakovosti, kritični prijatelj, ocenjevalec in vodja. Mentor začetnikom daje koristne nasvete za izboljšanje učnih metod in praks. Odprta komunikacija med mentorjem in začetnikom je za uspeh ključnega pomena. Mentorji se morajo zato izogibati enosmerni komunikaciji (dajanju navodil in kritik začetniku) in se posluževati dvosmerne komunikacije (kjer imata besedo v odnosu tako mentor kot začetnik). Takšna oblika mentorstva vključuje dialog med začetnikom in mentorjem.

Oba se drug od drugega učita. Podatki iz raziskav „Education at a Glance“ (OECD 2020, 439) in *TALIS* kažejo, da IKT uporablja le 37 % starejših učiteljev, zato je od mentorjev težko pričakovati, da bodo v uporabi IKT enako dobri kot začetniki. To

pomeni, da bodo mnogi začetniki lahko svoje mentorje na področju uporabe IKT orodij naučili marsikaj novega.

Mentorstvo je pri poklicnem razvoju učiteljev pomemben vidik. Prednosti mentorstva niso omejene le na začetnike, ki so kot študenti izpostavljeni najnovejšim metodam v izobraževanju. Za mentorje je to priložnost, da spoznajo inovativne prakse in opazujejo njihovo poučevanje. Izpostavljenost novim idejam pri mentorjih pogosto vzbudi novo navdušenje.

Čeprav lahko osebnostno ujemanje med mentorjem in začetnikom na učno izkušnjo vpliva, na splošno učitelji pri odločanju o razporeditvi dobijo zelo visoke ocene ne glede na osebnostno ujemanje. Ne glede na osebnostne lastnosti udeležencev so jasne smernice za vse deležnike dejansko pomembnejša sestavina uspešnosti mentorskega programa.

Z ustreznim usposabljanjem in spodbujanjem bodo imeli začetniki od izkušenj in nasvetov, ki jih lahko ponudijo njihovi mentorji, veliko koristi. Vendar pa sta začetek mentorstva z jasnimi smernicami ter razumevanje funkcij in vlog vseh udeležencev za stopnjo njegove uspešnosti ključna. Ker je za obvladovanje učiteljskega poklica in razvijanje strokovnega znanja potreben čas, bodo začetniki, ki so doživeli pozitivno obdobje mentorstva z vsemi potrebnimi elementi, lahko začeli svojo poklicno pot z večjo samozavestjo, predanostjo in navdušenjem.

3.2 Odnos med učiteljem, vsebino in učencem

Učitelji dobro poznajo trenutke, ko je pozornost dijakov tako intenzivna, da razred ,odmeva', da so v učni proces vključeni vsi – in pozorni drug na drugega. Prav tako pozna trenutke in občutek, da govori v prazno – ko se nič ,ne vrne'.

Učitelji in dijaki imajo do obiskovanja šole različen odnos. Če je za oboje šola resonančni prostor, je tam nekaj, kar jih privlači, in šola za vse predstavlja privlačno moč (Rosa 2020, 83). Rosa s svojim kritičnim pogledom na kapitalistično družbo odkriva pomembnost vzgojno-izobraževalnega odnosa kot temeljnega pogoja ne le za spoznavanje, temveč tudi za to, da učenec postane sposoben spoznavati.

Za učinkovito učenje je potrebno, da je učenec na učenje pripravljen. V nasprotnem primeru imamo primere žrtev medvrstniškega nasilja, presenetljive primere mobinga, strahu pred tem, da bi se nekomu posmehovali, da bi bil nekdo ponižan ali da bi se pokazal kot preveč slab in za reševanje določene naloge nesposoben (86). Rosa kritizira pouk, ki v učencu povzroči le odmev ali papagajsko ponavljanje tistega, kar je slišal oz. prejel. Kritizira tudi pouk, ki sploh ne povzroči odmeva in je zreduciran na tehniko ter je namenjen instrumentalni uporabi stvari. Resonanca je poslušanje glasu drugega (64–67).

V času močne ,odtujenosti' in ,odbojnosti' smo pred izzivom, da odnos med učiteljem in učencem ponovno ovrednotimo. Rosa izpostavlja primer didaktičnega trikotnika, ki predstavlja odnos med učiteljem, učencem in učno vsebino. Prvi predstavlja odtujene odnose – drugi pa resonančne (96–97).

Neuspešna ura: trikotnik odtujitve			Uspešna ura: resonančni trikotnik		
	UČITELJ - opozarja, da so učenci grožnja - jih ne doseže - čuti njihovo nezainteresiranost - dojema poučevani predmet kot omejitev			UČITELJ - učenec doseže - izraža navdušenje - dovoli si tudi, da se ga »dotaknejo«	
UČENEC - predmet ga dolgočasni ali se mu zdi pretežak - kaže odpor in/ali prezir do sošolcev in učitelja	Šola kot območje odtujitve	VSEBINA - za obe strani se kaže kot diktat - učitelju in učencem ne pove ničesar, ne dotakne se nobene strune, »dolgočasi do smrti«	ŠTUDENT - je nad temo navdušen - počuti se sprejete - sočasno je odprt	Šola kot prostor resonance	VSEBINA učitelju in učencem se zdi kot polje možnosti in izzivov, polno pomena

Tabela 2: Didaktični trikotnik resonance in odtujitve.

Kadar ura pouka ne uspe, ugotavljamo, da so vsi odnosi tega trikotnika utišani – gre za učiteljevo indiferenco ali celo za njegov pobeg iz odnosa, kar povzroči recipročni učinek. Eno uro po tem ima tak učitelj občutek, da tokrat razreda ni dosegel, da zadanih ciljev ni izpeljal in da ni bilo nič sprejeto. Prav tako učenci po takšni neuspeli uri rečejo, kako je bil »učitelj danes dolgočasen«, da je »bil obupen«. Rosa pravi, da so v takšni situaciji vse osi odnosov ugasnjene: med učenci in učiteljem, med učiteljem in učno snovjo ter med učenci in učno snovjo.

Resonančnega odnosa do vsebine in učencev ni mogoče zagotoviti z metodo. Zahteva namreč predvsem zaupanje v učence, dajanje občutka odgovornosti učencem, da je njihovo učenje odvisno tudi od njih in njihovega dela. Zahteva tudi navdušenost nad odkrivanjem skrivnosti, občutkom skrivnosti, ki je neločljivo povezana s konkretnim in poznanim. Učitelj učencev ne sili, naj takoj vse razumejo. Zahteva tudi veliko mero občutljivosti učitelja: ko se učenci motijo, je strpen in jim daje novo priložnost. Na tak način v njih aktivira vzajemno raziskovalno delo.

Doživljati šolo kot prostor resonance pomeni graditi odnose z drugimi, ki temeljijo predvsem na občutku, da smo drug drugemu pomembni. Takšno učiteljevo doživljanja šole je v sozvočju z učenci ter v sozvočju s kolegi, starši, skupnostjo in okolico (Nežič Glavica 2021, 913–914).

Človek namreč potrebuje konkreten odnos, osebni stik, čustveno naklonjenost, skrben dotik ter zadovoljstvo ob skupnem ustvarjanju (Globokar 2018, 556). Ta konkreten odnos in čustvena naklonjenost še posebej veljata za dijake. Če tega ni, se zgodi, kar se je s slovenskimi dijaki na začetku leta 2021. Napovedali so »bojkot pouka na daljavo« in med drugim zahtevali »manj videokonferenc« ter »prepoved ocenjevanja na daljavo« (Kuralt 2021). Odziv dijakov na videopouk in ocenjevanje je bil pričakovan. Breton je prepričan, da kadar se človek ne more izraziti z besedo, uporabi silo (Breton 2004, 16).

Za človeka ni pomembna le njegova intelektualna sposobnost, ampak tudi njegova čustvena inteligenca. Psiholog in znanstveni novinar Daniel Goleman pravi, da »na eni strani deluje naš čustveni um, na drugi pa razumni um. Torej imamo zares dve vrsti uma, prvega, ki misli, in drugega, ki čuti.« (1997, 23) Pri tem se soočamo z dejstvom, da imajo današnje generacije več čustvenih težav kot prejšnje. Že pred pandemijo smo ob pojavu digitalne dobe dopustili, da zaslonski mediji hromijo našo čustveno pismenost, pripadnost skupnosti, samospoštovanje in ustvarjalnost (Globokar 2018, 556–558). Slovenski dijaki so tako s svojim protestom dokazali, da v njih ne deluje zgolj miselna inteligenca (IQ), temveč tudi emotivna inteligenca (EQ) – prebudili in izrazili so lastno jezo in strah. Goleman pravi, da jeza požene kri v roke, da »udari nasprotnika«, strah pa požene kri v večje skeletne mišice, da človek »lahko zbeži« (Goleman 1997, 23).

3.3 Samovrednotenje poklica učitelja

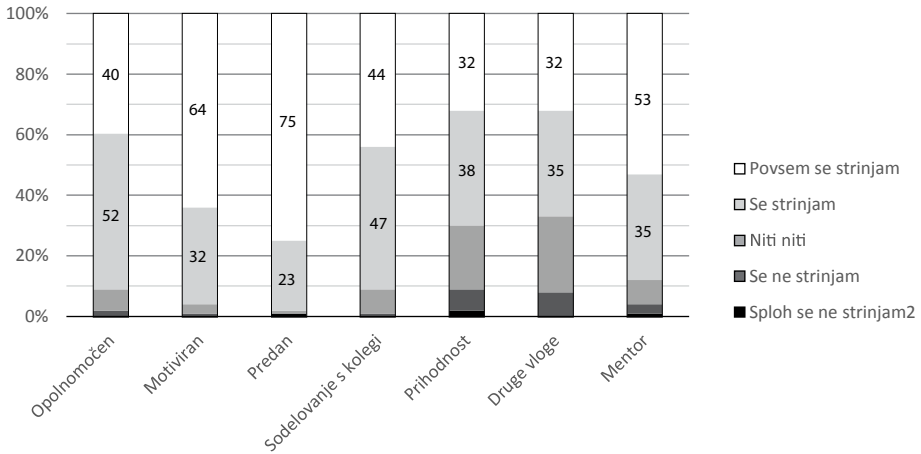
Učiteljevega odnosa ne moremo omejiti le na odnose z učenci v razredu in s kolegi v zbornici, ampak je ta odnos veliko širši. V ta odnos so vključeni tudi starši in ožja okolica (občina oz. regija) in širše družbeno okolje (država, skupnost držav, npr. Evropska unija). Vrednotenje učiteljskega poklica v družbi je pomemben dejavnik, ki učitelju pomaga odnose krepiti – ali nasprotno.

Visoka povprečna starost učiteljev in velika potreba po zaposlovanju novih učiteljev sta bila spodbuda, da je zaživel mednarodni konzorcij LOOP.⁴ V projektu pridobljeni rezultati kažejo, da v odnosih šolskih akterjev prevladuje resonančni odnos. Respondenti so odgovarjali, ali se za opravljanje svojega poklica počutijo opolnomočeni, kako so motivirani pri svojem delu, koliko so mu predani, kako sodelujejo s svojimi kolegi, ali želijo učitelji ostati celotno kariero in koliko si želijo opravljati vlogo mentorja. V Grafu 1 so razvidni rezultati, ki kažejo, da imajo učitelji, ki so vprašalnik izpolnili, visoko stopnjo resonančnih odnosov – kar glede na rezultate podobnih raziskav v ZDA preseneča (McKinley 2021; García - Weiss 2019).

Najbolj pozitivno izstopata podatka, da so tri četrtine učiteljev učiteljskemu poklicu predane in za svoje delo motivirane. Zaskrbljenost pa povzroča podatek, da je visok odstotek učiteljev o svoji prihodnosti in prevzemanju drugih vlog (ne le poučevanju) negotov. Vzrok bi lahko bil pandemija, vse večja pričakovanja v odnosu od učiteljev, zahteve staršev, vse manjše število otrok in tudi nemirno politično okolje v Sloveniji.

Za učiteljski poklic velja, da je eden od starejših. V naši zgodovini velja za tistega, ki je povezan z dvigom slovenske narodne zavesti in kulture. Na prehodu iz 19. stoletja v 20. stoletje se je učiteljem ugled z ustrežno izobrazbo, neodvisno službo

⁴ Sociološke raziskave v fokusnih skupinah so bile izvedene v Sloveniji, Nemčiji, Španiji, Italiji, Grčiji, na Hrvaškem in Portugalskem. Vzorec slovenskih učiteljev zajema 172 respondentov, raziskava pa je potekala od 1. maja 2021 do 31. januarja 2022. Na osnovi pridobljenih podatkov so raziskovalci pripravili nacionalna poročila oz. splošen pogled na trenutno problematiko učiteljev začetnikov in učiteljev mentorjev. Pomembno je izpostaviti vprašanja, ki ocenjujejo motiviranost, predanost, sodelovanje s kolegi, pogled na učiteljsko kariero v prihodnosti, željo po opravljanju vloge mentorja itd. (LOOP 2022).



Graf 1: Ocena poklicne poti učitelja.

in stalnimi prihodki dvignil (Cencič 1989, 144). Domača in tuja mnenja o cenjenosti učiteljskega poklica niso povsem skladna. Učiteljski poklic danes v Italiji ni med najbolj cenjenimi, češ da ne zahteva veliko napora (Porcheddu 1996). Je tarča kritik in polemik v javnosti – in tako še vedno brez dobre javne podobe (Adams 2003). V raziskavi slovenskega javnega mnenja iz leta 2003 pa se je izmed 12 poklicev znašel na petem mestu – za zdravnikom, univerzitetnim profesorjem, direktorjem in inženirjem (Bernik 2004).

4. Moduli za usposabljanje začetnikov in mentorjev

Hitro staranje učiteljskega kadra v Sloveniji bo v naslednjih desetih letih zahtevalo tektonske premike. Podatki iz raziskav „Education at a Glance“ (OECD 2020, 439) in „TALIS“ (Pavešič, Zavašnik, Ažman in Mlekuž 2019, 78) navajajo, da je v Sloveniji skoraj 46 % učiteljev starejših od petdeset let.

Izboljšanje komunikacije in odnosov v učiteljskih timih je za vzpostavljanje resonančnih okolij potrebno in zaželeno. Tudi v okviru projekta LOOP so pripravljene moduli za začetnike in moduli za mentorje, ki so odgovor na problem odtujenosti današnjega časa.

4.1 Programi za učitelja začetnika – *Teacher Induction Programmes (TIP)*

Štirinajst modulov odgovarja na čustvene, pedagoške, didaktične, vedenjske, administrativne, družbene in kulturne potrebe začetnika. To so: 1. Sklop za dobrodošlico; 2. Prepoznavanje motivacije in gonilne sile ter samorefleksija; 3. Razvijanje načrtovanja in določanje ciljev; 4. Avtoriteta in zaupanje v razred; 5. Vprašanja pritiska in stresa; 6. Osebnost in poklicno življenje; 7. Stili poučevanja,

uporaba IKT (informacijsko-komunikacijske tehnologije), uporaba/razvoj podpornih gradiv pri poučevanju in različni pristopi k poučevanju v okviru specializiranih pedagogik; 8. Možnosti za usposabljanje (možnosti za stalno usposabljanje in izboljšave); 9. Vodenje razreda in vzdrževanje discipline; 10. Ravnanje z različnimi učenci (učenci z različnimi potrebami); 11. Ocenjevanje in dajanje povratnih informacij; 12. Delo s starši; 13. Sodelovanje z drugimi lokalnimi zainteresiranimi ustanovami; 14. Upravne in tehnične obveznosti, evropski okvir za sodelovanje na področju izobraževanja in dejavnosti razširjanja znanja v okviru učiteljskega poklica.

4.2 Programi za usposabljanje mentorjev – *Mentor capacitation programmes (MCP)*

Cilj MCP je razviti formalni program za usposabljanje izkušenih učiteljev v mentorje, vodstvu šol pa olajšati implementacijo učinkovitih formalnih programov za uvajanje učiteljev. MCP je orodje, ki mentorjem pomaga pri izvajanju programa TIP. Ta program izkušenim učiteljem in vodjem šol omogoča, da razširijo svoje poklicne možnosti in lahko delujejo kot mentorji svojih vrstnikov. To prispeva k njihovi motivaciji in vztrajanju v šolskem sistemu.

Trenerji lahko MCP uporabljajo za naslednje namene: razumevanje dolžnosti, odgovornosti in pričakovanja mentorske vloge; opredelitev prednostnih nalog in ustreznih ukrepov za razvoj mentorskih sposobnosti; sooblikovanje standardov in protokolov za usmerjanje mentorskega odnosa skupaj z mentoriranci; določitev meril za mentorski program; razvijanje ustreznih spretnosti in veščin; pridobivanje dostopa do vaj, dejavnosti in gradiv.

Program MCP je sestavljen iz treh modulov in predvidoma traja 30–35 ur. Zasnovan je tako, da se lahko izvaja kot osebna dejavnost, na voljo pa bo tudi v spletnem okolju. Imena modulov so: 1) Mentorstvo v programu uvajanja učiteljev; 2) Kaj je potrebno, da postaneš dober mentor; 3) Uvod v program TIP.

5. Zaključek

Dobra komunikacija, ustvarjanje resonančne klime v razredu in v učiteljskem timu so bistveni elementi za dobro podobo učiteljskega poklica. Prehod iz enega obdobja življenja v drugo bo v naslednji letih v šolstvu precej pospešen, zato ni vseeno, kako bo izveden. Izkušnje učiteljev, ki se bodo upokojili, so dragocene – učitelji začetniki bodo morali prevzeti bogato učiteljsko tradicijo. Pri tem se zavedamo, da sodobna družba, ki je rasla iz tradicije, meni, da tradicije ne potrebuje (Vodičar 2020, 261). Izboljšati odnos med začetnikom in mentorjem, pri tem pa ohraniti popolnoma profesionalen pristop, je zato zahteven izziv. Posredno vpliva na učiteljski poklic tudi družba z javnim mnenjem in politika s konkretnimi odločitvami, neposredno pa načrtovana komunikacija in zavestna krepitev osebnih odnosov v učiteljskih timih. Posredni in neposredni vplivi lahko v učiteljskem poklicu pripomorejo k bolj resonančnim okoljem.

Posredna (elektronska) komunikacija bo v prihodnje ostala dober pripomoček za krepitev medosebnih odnosov, hkrati pa bo vedno predstavljala problem tistim, ki ji bodo prekomerno izpostavljeni – in bodo zapostavljali medosebno komunikacijo. Problem človekove odtujenosti ni v tehnologiji, ampak v njeni nepravilni uporabi. Tudi medosebna komunikacija v učiteljskih timih je lahko polna preprek v komuniciranju: od ukazovanja, groženj, moraliziranja, podajanja že vnaprej oblikovanih rešitev, presojanja in kritiziranja pa vse do napačnega načina pohvale, tolaženja ali zmanjševanja pomembnosti, zamenjave argumenta in vsiljivega postavljanja vprašanj.

Tako kot nekoč tudi danes človek potrebuje učitelje ali vodnike, ki mu preko omenjenih ovir pomagajo. Če je človek v digitalni dobi raztresen od vsebin, ki mu jih ponuja svetovni splet, je bil včasih raztresen od različnih pripovedi o isti stvari. Vlogo učiteljev so v preteklosti imeli preroki in verski učenjaki, ki so bili prisotni v vseh religijah, poseben pečat pa so pustili v monoteistični tradiciji. »Skupna točka monoteističnih religij ni zgolj vera v enega Boga. Čeprav se na prvi pogled zdi, da so doktrinalne, kulturne in interpretativne razlike prevelike, da bi lahko religije sploh primerjali, nam sveta besedila le-teh kažejo drugo plat.« (Jeglič 2019, 1001–1002) Vsem trem monoteističnim tradicijam so bili namreč skupni vzgojni, pedagoški in voditeljski pristopi.

Učiteljski poklic je bil, je in bo ostal zahteven in hkrati lep. Zahteva mnogo več kot zgolj dobro poznavanje vsebin – resonančno okolje, ki ga lahko ustvarimo z dobrimi odnosi in odlično komunikacijo tako v razredu kot tudi v timu in družbenem okolju. Z načrtnim izvajanjem programov uvajanja učiteljev začetnikov in usposabljanjem učiteljev mentorjev skozi celotno poklicno kariero se bo lahko izboljšalo trenutno stanje pomanjkanja učiteljev ter izboljšal ugled in podoba učiteljskega poklica.

Reference

- Adams, Carol.** 2003. Third of Teachers Plan to Quit. BBC News. 7. 1. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/2633099.stm (pridobljeno 1. 6. 2022).
- Bernik, Ivan.** 2004. Slovensko javno mnenje, povej, kdo srečen v deželi je tej! V: Brina Malnar in Ivan Bernik, ur. *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči, ob 70-letnici prof. Nika Toša*, 175–193. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Breton, Philippe.** *Elogio della parola: Il potere della parola contro la parola del potere*. Milana: Elèuthera.
- Brueggeman, Amanda.** 2022. *Student-Centered Mentoring: Keeping Students at the Heart of New Teachers' Learning*. California: Corwin Teaching Essentials.
- Carrington, Jody.** 2019. *Kids these days: A game plan for (re)connecting with those we teach, lead, & love*. Altona: FriesenPress.
- Cencič, Mira.** Nekdanji družbeni ugled učiteljev v povezavi z vrednotenjem njihovega poklica. *Primorska srečanja* 13, št. 91–92:143–145.
- Cherry, Kendra.** 2020. What is negativity bias? Verywellmind. 14. 9. <https://www.verywellmind.com/negative-bias-4589618> (pridobljeno 15. 9. 2022).
- García, Emma, in Elaine Weiss.** 2019. U.S. schools struggle to hire and retain teachers: The second report in 'The Perfect Storm in the Teacher Labor Market' series. Economic Policy Institute. 16. 4. <https://www.epi.org/publication/u-s-schools-struggle-to-hire-and-retain-teachers-the-second-report-in-the-perfect-storm-in-the-teacher-labor-market-series/> (pridobljeno 1. 6. 2022).
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of digital media on emotional, social and moral development of children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–560.
- Goleman, Daniel.** 1997. *Čustvena inteligenca: Zakaj je lahko pomembnejša od IQ*. Ljubljana: Mladinska Knjiga.

- Gordon, Thomas.** 1991. *Insegnanti efficaci*. Firenze: Giunti-Lisciani.
- Jeglič, Urška.** 2019. Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1001–1013. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/flisar>
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2: 281–292. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/klun>
- Kuralt, Špela.** 2021. Dijaki: v tork bojkot pouka na daljavo. Delo. 3. 2. <https://www.delo.si/novice/slovenija/dijaki-v-torek-bojkot-pouka-na-daljavo/> (pridobljeno 4. 2. 2021).
- Larchet, Jean-Claude.** 2022. *Epidemija novih medijev*. Prevedla Mateja Petan. Ljubljana: Založba Družina.
- Lever, Franco.** 2011. Comunicazione: L'utilità di una definizione di riferimento. V: Franco Lever, Fabio Pasqualetti in Valentin Presern, ur. *Dai loro frutti li riconoscerete (Mt 7,15-16): Comunicazione, Coerenza, Azione*. Rim: LAS.
- LOOP.** 2022. The National Report of Slovenia is Published. LOOP. 4. 5. <https://empowering-teachers.eu/sl/category/news-sl/> (pridobljeno 1. 6. 2022).
- McKinley, Dianne.** 2021. The Importance of Mentoring New Teachers. *Incompassing Education*. 5. 3. <https://incompassingeducation.com/2017/07/14/the-importance-of-mentoring-new-teachers/> (pridobljeno 8. 6. 2022).
- Moscovici, Serge.** 1997. *La relazione con l'altro*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- . 2013. *Le rappresentazioni sociali*. Bologna: Mulino.
- Myers, G. David.** 2013. *Psicologia sociale*. Milano: McGraw-Hill Education.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/nezic>
- OECD.** 2020. Education at a Glance 2020: OECD Indicators. OECDiLibrary. 8. 9. <https://doi.org/10.1787/69096873-en> (pridobljeno 1. 6. 2022).
- Pasqualetti, Fabio.** 2020. Linguaggi della comunicazione e media a servizio dell'educazione. V: Fabio Pasqualetti in Vittorio Sammarco, ur. *L'educazione, la rivoluzione possibile: Perché nessuno deve essere lasciato indietro*, 101–119. Rim: LAS.
- Japelj Pavešič, Barbara, Mihaela Zavašnik, Tatjana Ažman in Ana Mlekuž, ur.** 2018. *Vseživljenjsko učenje učiteljev in ravnateljcev: izsledki mednarodne raziskave poučevanja in učenja Talis 2018*. Ljubljana: Pedagoški inštitut, Ljubljana.
- Platovnjak, Ivan.** 2021. Kristjani smemo žalovati!: spodbuda za pastoralo žalujočih. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:681–694. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/platovnjak>
- . 2022. Meeting the spiritual needs of a dying person. *Nova prisutnost* 20, št. 1:57–72. <https://doi.org/10.31192/np.20.1.4>
- Porcheddu, Andrea.** 1996. Izobraževanje učiteljev. V: Marcello De Bartolomeo in Maurizio Tiritico, ur. *Vsebine in problemi sodobne pedagogike: antologija in razprave*, 163–168. Nova Gorica: Educa.
- Potočar Papež, Irena.** 2016. *Bonton (bonbon) za vsak dan: vedenje za osebno in poslovno odličnost*. Novo mesto: Peresa.
- Ramovš, Jože.** 2012. *Za kakovostno staranje in lepše sožitje med generacijami*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Rosa, Hartmut.** 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prevedel J. C. Wagner. Newark: Polity Press.
- . 2020. *La pedagogia della risonanza: Convezione con Wolfgang Endres*. Prevedla Fabio Fiore in Babrielle Nugara. Brescia: Scholé.
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/vodicar>



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

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*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič

Prevodi / *Translations*

Domen Krvina

Oblikovanje / *Cover design*

Simon Malmenvall

Prelom / *Computer typesetting*

Lucijan Bratuš

Tisk / *Printed by*

Jernej Dolšak

Za založbo / *Chief publisher*

KOTIS d. o. o., Grobelno
Janez Vodičar

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; DOAJ; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

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

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

