

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Slavko Krajnc** *Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca*
- Samo Skralovnik et al.** *The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6*
- Irena Avsenik Nabergoj** *Izvori in strukture biblične pridige*
- Cvetka Rezar** *Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo*
- Miguel Brugarolas** *God’s Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation*
- Marcin Godawa** *Imaginative Contemplation based on The Starlight Night*
- Matjaž Muršič Klenar** *Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi*
- Mario Wintersteiger** *Enlightenment from the Orient*
- Stanislav Slatinek** *Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti*
- Sebastijan Valentan** *Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode*
- Jelka Piškurić** *Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije*
- Damjan Hančič** *Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975*
- Peter Ivanič** *Christianization of the Territory of Today’s Moravia and Slovakia*
- Simon Malmenvall et al.** *Jovan Vladimir of Dioclea*
- Piotr Roszak et al.** *A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety?*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**RAZPRAVE / ARTICLES**

- 489 Slavko Krajnc – Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca**
Hospitality – An Identity Card of a Liturgical and Pastoral Associate
- 505 Samo Skralovnik and Maksimiljan Matjaž – The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6**
Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6
- 519 Irena Avsenik Nabergoj – Izvori in strukture biblične pridige**
Origins and Structures of Biblical Sermon
- 537 Cvetka Rezar – Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo**
The Meaning of Slomšek’s Sermon Language for Slovenian Literary Norm
- 551 Miguel Brugarolas – God’s Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation**
Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti
- 565 Marcin Godawa – Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins**
Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdne noči Gerarda Manleya Hopkina
- 575 Matjaž Muršič Klenar – Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi**
Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society
- 585 Mario Wintersteiger – Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa**
Razsvetljenje z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife
- 595 Stanislav Slatinek – Izбира upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve**
Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings
- 609 Sebastijan Valentan – Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19**
The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic
- 623 Jelka Piškurič – Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije**
The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia
- 641 Damjan Hančič – Položaj Katoliške cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–1975**
The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975
- 655 Peter Ivanič – Christianization of the Territory of Today’s Moravia and Slovakia before 863**
Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863

669 Simon Malmenvall and Vladislav Puzović – Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography

Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinopisju

685 Piotr Roszak and Berenika Seryczyńska – A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago

Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)

IN MEMORIAM

697 Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020) (**Roman Globokar**)

699 Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020) (**Simon Malmenvall**)

NOVA DOKTORJA IN NOVI DOKTORICI ZNANOSTI /

NEW DOCTORS OF SCIENCE

701 Dejan Pacek, Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije (**Matjaž Ambrožič**)

703 Ervin Budiselić, Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke (**Maksimilijan Matjaž**)

704 Urška Lampret, Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem (**Vojko Strahovnik**)

705 Nina Mikulin, Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative (**Katarina Kompan Erzar**)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Matjaž AMBROŽIČ**

zgodovina Cerkve, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

svetopisemski študij in judovstvo, ddr., znan. svet. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Miguel BRUGAROLAS

sistematična teologija, dr., prof. Systematic Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Navarri, Teološka fakulteta University of Navarra, Faculty of Theology
 Campus Universidad de Navarra, ES – 31009 Pamplona
mbrugarolas@unav.es

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Marcin GODAWA

duhovna teologija, dr., izr. prof. Spiritual Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Papeška univerza Janeza Pavla II. v Krakovu, The Pontifical University of John Paul II in Krakow,
 Teološka fakulteta Faculty of Theology
 Kanonicza PL – 9 31-002 Krakow
marcin2409@interia.pl

Damjan HANČIČ

totalitarizmi, dr. Totalitarisms, Ph.D.
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
damjan.hancic@scnr.si

Peter IVANIČ

zgodovina, dr., doc. History, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza Konstantina Filozofa v Nitri, Constantine the Philosopher University in Nitra,
 Inštitut za raziskovanje kulturne dediščine Institute for Research of Constantine and Methodius'
 Konstantina in Metoda Cultural Heritage
 Štefánikova 67, SK – 949 74 Nitra
pivanic@ukf.sk

Katarina Lia KOMPAN ERZAR

psihologija, dr., izr. prof. Psychology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia.kompan@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religiology and Religious Anthropology Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / University of Ljubljana, Faculty of Theology /
 Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Maksimiljan MATJAŽ

nova zaveza, dr., izr. prof. New Testament, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maksimiljan.matjaz@teof.uni-lj.si

Matjaž MURŠIČ KLENAR

mag. teol., doktorand M.A. in Theology, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.mursic@gmail.com

Jelka PIŠKURIČ

socializem, dr. Socialism, Ph.D.
 Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
jelka.piskuric@scnr.si

Vladimir PUZOVIĆ

cerkvena zgodovina, dr., izr. prof. Church History, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića 11b, RS – 11060 Beograd
vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

Cvetka REZAR

slovenistika, dr. Slovene Language, Ph.D.
 Društvo Mohorjeva družba Mohorjeva družba Association
 Prešernova 23, SI – 3000 Celje
cvetka.rezar@celjska-mohorjeva.si

Piotr ROSZAK

osnovno bogoslovje, dr., prof. Fundamental Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza Nikolaja Kopernika, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University, Faculty of Theology
 Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
piotrroszak@umk.pl

Berenika SERYCZYŃSKA

religijski turizem, doktorandka Religious Tourism, Doctoral Student
 Univerza Nikolaja Kopernika, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University, Faculty of Theology
 Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
berenika@doktorant.umk.pl

Samo SKRALOVNIK

biblične študije, dr., doc. Biblical Studies, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
samo.skalovnik@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

filozofija in etika, dr., izr. prof. Philosophy and Ethics, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

kanonsko pravo, dr. Canon Law, Dr. iur. can.
 Papeška univerza Santa Croce Pontifical University of the Holy Cross
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Rim
valentan.sebastijan@gmail.com

Mario WINTERSTEIGER

politična znanost, dr., višji predavatelj Political Science, Ph.D., Sr. Instr.
 Univerza v Salzburgu, Fakulteta za kulturne in družbene vede University of Salzburg, Faculty of Cultural and Social Sciences
 Rudofskai 52, AT – 5020 Salzburg
mario.wintersteiger@sbg.ac.at

RAZPRAVE / ARTICLES

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 489—503

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-46-05

DOI: 10.34291/BV2020/03/Krajnc

© 2020 Krajnc, CC BY 4.0

Slavko Krajnc

Gostoljubje – osebna izkaznica liturgičnega in pastoralnega sodelavca¹

Hospitality – an identity card of a liturgical and pastoral associate

Povzetek: Vsako bogoslužje lahko razumemo kot Kristusovo dejanje Gostitelja in Gosta, ki sprejema v ti dve vlogi tudi svoje ljudstvo. Tako se pri maši bogoslužni zbor v vlogi gostitelja »v obredih in molitvah« (B, tč. 48) pripravi na sprejem Gosta v svetem obhajilu. Ker pa je bogoslužje praznovanje radodarnosti Boga in dejanje Kristusa in Cerkve, je prvi gostitelj Bog, ki po Svetem Duhu ponavzočuje Božji obisk človeštva. To srečanje z Njim, ki prinaša odrešenje, je izraz največje Božje gostoljubnosti. Cerkev pa mora to Božje gostoljubje posedanjati s tem, da postaja sama gostitelj za večnega Gosta. Pričujoča razprava prinaša nov pogled na liturgične in pastoralne sodelavce – in sicer, kako morajo ti v prostorni gostoljubnosti Božje ljubezni ustvarjati gostoljubje v liturgičnem obhajanju in v moči Božje gostoljubnosti utrjevati vero bogoslužnega zbora. Ker je gostoljubnost prvo sporočilo gostitelja gostom, ki ustvarja ozračje sprejetosti in veličine srečanja, se morajo vsi dejavniki bogoslužnega zbora že pred bogoslužjem osrediniti na to Gospodovo držo, jo ponotranjiti – in ustvariti sveto ozračje enosti, svetosti in veselja v skupni »hvalni, zahvalni, spravni in zadostilni daritvi« (B, tč. 2).

Ključne besede: gostoljubnost, bogoslužje, pastoralni in liturgični sodelavci, bogoslužni zbor

Abstract: All worship can be understood as the action of Christ, the Host and the guest, who also accepts his people in these two roles. Thus, at Mass, the congregation in the role of the host »in rituals and payers« (B 48) prepares for the reception of the Guest in Holy Communion. However, since worship is an act of Christ and the Church, the first host is God, who through the Holy Spirit makes present God's visit to humanity. This encounter with Him that brings salvation is an expression of God's greatest hospitality. The Church, however, must recall this

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

hospitality of God by becoming itself a host for the eternal Guest. This discussion brings a new perspective on liturgical and pastoral associates, namely how they, in the spatial hospitality of God's love, must create hospitality in the liturgical communion and in the power of God's hospitality strengthen the faith of the congregation. Since hospitality is the first message from the host to the guests that creates an atmosphere of acceptance and grandeur of the meeting, all factors of the congregation must concentrate on this God's stance before worship, internalize it, and create a holy atmosphere of unity, holiness and joy in an common »praise, thanksgiving, propitiation, and satisfaction sacrifice« (B 2).

Key words: hospitality, worship, liturgical and pastoral associates, congregation

1. Uvod

V zavesti, da je vsak dušni pastir poklican »k skrbi za ljudi, ki so poklicani k odrešenju« (Strle 2004, 26), bi bilo prav, da v središče naše pastorale postavimo zlasti držo gostoljubnosti. Gre za držo, ki je značilna tako za področje pastoralnega dela, to je *martyria* oziroma oznanjevalni in pričevanjski del, kot za drugo področje, to je liturgija ali bogoslužje, predvsem pa za tretje področje, to je diakonija ali služnje in preko služenja *koinonia* oziroma oblikovanje bratske skupnosti. Gostoljubnost mora krasiti slehernega – tako duhovnika kot vernike.

Jezus je dejal Petru: »Odslej boš ljudi lovil.« (Lk 5,10) Po njegovem zgledu mora vsak kristjan z besedo in zgledom vabiti ljudi v objem Cerkve in tako na svoj način izražati Božje gostoljubje. Gre za gostoljubje, ki vključuje ljudi različnih etničnih, rasnih, socialnih in ekonomskih identitet, kar pomeni, da so v Cerkvi dobrodošli vsi. Iz gostoljubja pa sledi sreča in radost bivanja, ki se uresničuje v lepoti bogoslužja, kajti »umetnost je izraz vsega, kar je globoko človeško, kar je univerzalno in kljubuje času in prostoru. Človeški spomin ne preneha delovati. Skozi različne dobe in kulture se resnična umetnost obrača na vse ljudi. Zbira jih, kakor to dela ljubezen.« (Jamnik 2017, 281) Iz tega sledi, da mora biti tako krščansko občestvo kot duhovnik – v sklopu bogoslužja ali izven njega – zmeraj v vlogi gostitelja: ustvarja naj takšno gostoljubje, kot bi koga povabili k sebi domov. Razlika je v tem, da je ‚farni dom‘ ali cerkev tudi Božja hiša, pisarna pa kraj srečevanja z duhovnikom, Božjim poslancem.

Posebna oblika gostoljubnosti je lahko zajeta v raznovrstnih kulturnih, umetniških in športnih dejavnostih, predvsem pa v župnijskem listu, ki bi naj izhajal vsako nedeljo in sproti obveščal vernike o pastoralni dejavnosti, obenem pa hkrati vršil službo kronista. V njem so lahko ob seznamu liturgičnih praznovanj opisani tudi pastoralni načrti in dogodki, obnove poslopij in predvsem angažiranost faranov v življenju in delovanju župnije.

2. Gostoljubnost v Svetem pismu

Že na začetku Svetega pisma beremo, kako je Bog človeku izkazal gostoljubje (»zasadil je vrt v Edenu in tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval« (1 Mz

2,8)) in mu izročil v živež vse razen drevesa spoznanja. Celo po Adamovem in Evinem grehu ju je Gospod oblekel (1 Mz 3,21) in zanj skrbel. To Božje gostoljubje je postalo vsesplošna svetopisemska drža.

Podobno kot je Bog skrbel za prva človeka, je skrbel tudi za izvoljeno ljudstvo, dokler ga ni privedel v deželo, »kjer se cedita mleko in med« (5 Mz 26,9). Gostoljubje ljudi je omogočalo ,ljudem na tujem', da so se lahko počutili kot doma (1 Mz 18,1-8; 19,8; Sod 19,23; 2 Mz 22,20; 23,9). Tako na primer Jobova knjiga sporoča, da »tujec ni smel prenočevati zunaj« (Job 31,32). Tega se je držal že Abraham, ki je v sporočilu neznanih mož pri Mamrejevem hrastu, da bo dobil sina, prepoznal Božje oznanilo (1 Mz 18,1-8). Podobno velja za Šunémko, ki je povabila Elizeja na kosilo in v njem prepoznala Božjega moža (1 Kr 4,8-10).

Taka drža gostoljubnosti je prešla v krščanstvo predvsem z zgledom Kristusa, ki je namenoma sédel k mizi skupaj »s cestnarji in grešniki« (Mt 9,10-13) in se je dal »v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Na svojih potovanjih je bil deležen gostoljubnosti številnih ljudi. Zadnje dni svojega bivanja na zemlji je prebival v domu Marije, Marte in Lazarja (Jn 12,1-8) in v razlagi sodbe ob koncu časov razodel, da bo gostoljubnost tista, po kateri bomo sojeni, kajti »lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli /.../« (Mt 25,34-40). Zato so se prvi kristjani radi družili med seboj, se obiskovali in gojili gostoljubnost, predvsem pa »lomili kruh po domovih ter uživali hrano z veselimi in preprostimi srcem« (Apd 2,46). K temu jih je spodbujal tudi sv. Pavel z besedami »gojite gostoljubje« (Rim 12,13) in jim dajal vedeti, da ne sme nihče postati predstojnik Cerkve (škof ali starešina), če ni gostoljuben, prijazen in dobrotljiv (Tim 3,3 in Tit 1,8). Na temelju enega krsta (»En Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4,5)) so vsi krščeni deležni ene nove in večne »zaveze, ki jo Cerkev praznuje, obnavlja in obhaja z različnimi oblikami obredov« (Aracki Rosenfeld 2017, 430). Zaradi te nerazvezljive in nove zaveze, ki je kot evharistična daritev »večna, univerzalna in kozmična (darovana za vse)« (377), mora biti posebne pozornosti in prihodnjega teološkega razmisleka deležno gostoljubje, ki ga bogoslužje izraža in omogoča.

3. Gostoljubnost v cerkvenih dokumentih

Presenetljivo je, da temeljni dokument drugega vatikanskega cerkvenega zbora o tem, kako naj se prenove bogoslužje Cerkve, Konstitucija o bogoslužju, temeljne drže pri bogoslužju, gostoljubnosti, niti enkrat ne omenja neposredno. Le enkrat je omenjena tudi v Katekizmu katoliške Cerkve, in sicer pri razlagi molitve, ko izpostavlja kot zgled vere in molitve Abrahamovo gostoljubnost pri Mamrejevem hrastu, ko pogosti tri neznane može, ki mu oznanijo, da bo njegova žena kljub starosti rodila sina (KKC, tč. 2571; 1 Mz 18,1-15).

Nekaj mimogrede o gostoljubju lahko zasledimo tudi v Splošnih navodilih v *Rimskem misalu*: v razlagi začetnih obredov pri maši je rečeno, da je njihov namen,

»da bi verniki, ki so se zbrali, postali občestvo in da bi se pravilno uglasili za poslušanje Božje besede ter vredno obhajanje evharistije« (RMu 46). Gostoljubje sicer pri tem res ni omenjeno, je pa predpostavljeno, saj lahko bogoslužni zbor postane občestvo le, če v njem verniki »sprejemajo drug drugega, kakor je tudi Kristus sprejel vas« (Rim 15,7). Medsebojno sprejemanje pomeni sprejemanje drugega v vsej njegovi različnosti in drugačnosti. Pri tem je najpomembnejše, da se posameznik v občestvu ne izgubi – da občestvo ne zabriše individualnosti posameznika, ga ne ukine, temveč vključi v celoto z vsemi njegovimi posebnostmi. Posameznik s svojo individualnostjo občestvo bogati, je del občestva, toda še vedno ostaja ‚jaz‘ – z občestvom se ne stopi in v občestvu se ne izgubi (Pevce Rozman 2009, 191).

Še bolj je tema gostoljubja navzoča v opisu liturgičnih služb, ko navodilo omenja »tiste, ki ponekod sprejemajo vernike pri cerkvenih vratih in jim odkažejo primerno mesto v cerkvi ter urejajo sprevode« (RMu 105 d). Tako so na primer nekatere škofije – po vzoru protestantskih Cerkev ali pa na podlagi apostolskega pisma papeža Pavla VI., *Ministeria quaedam*, ki predvideva, da lahko škofovske konference ob službi bralca in mašnega pomočnika uvedejo še kakšno službo, kot je služba vratarja, eksorcista itd. – to tudi storile. Vprašanje je le, kako službo ‚strežnika gostoljubja‘ poimenovati in kako oblikovati tiste, ki bi to službo opravljali: naloga ‚strežnika gostoljubja‘ ni le usmerjanje gostov, ampak izražanje gostoljubja, dobrodošlice in »sprejemanja, kakor nas je Kristus sprejel« (Rim 15,7). Sicer pa katoličani načeloma k bogoslužju nismo vajeni posebej vabiti, saj nam tretja Božja in prva cerkvena zapoved naročata, naj posvečujemo Gospodov dan in se udeležujemo svete maše (Kompndij 2006, 220). Mnogi verniki se po teh zapovedih ravnaajo, po drugih razlogih pa se ne sprašujejo. Zato se danes marsikateri mladi v cerkvi ne počuti dobrodošlega. Starši namreč pogosto ukažejo – »moraš iti k maši«, namesto da bi svojo družino z držo gostoljubnosti k maši povabili. Maša je v prvi vrsti dejanje Cerkev, to je nekaj, kar počnemo skupaj in prostovoljno. Duhovnik ne opravlja ‚svojih stvari‘, ne recitira svojih molitev, ampak predseduje, usklajuje in vodi občestvo k »zavestnemu, dejavnemu in sadupolnemu sodelovanju« (RMu 18; B, tč. 14). Šele po prehodu od razumevanja maše kot posameznikovega zasebnega dejanja k razumevanju maše kot dejanju skupnosti bomo stopili na pot gostoljubja, dobrodošlice in soobhajanja v »duhu in resnici« (Jn 4,23). Kajti

»beseda, s katero je Bog ustvaril svet, je bila pesem. To je rdeča nit, ki se prepleta skozi vse naše izročilo, od psalmista, ki je skozi vse stvarstvo opeval Boga, do srednjeveških teorij o glasbi zvezd, ter do sodobnih godalnih teorij o snovi in njeni harmoniji. Vesolje je lahko simfonija teh zvenceh strun, Božji um, o katerem je pisal Einstein, Božji um pa je lahko kozmična glasba. In tako s glasbo izražamo naše upanje o prostoru, v katerem, kot je rekel J Donne, ne bo ne hrupa ne tišine, pač pa ena sama glasba /.../ in bo ena sama skupnost in istovetnost, ne bo ne konca ne začetka, pač pa ena sama večnost.« (Jamnik, 2018, 301)

4. Gostoljubnost pastoralnih sodelavcev

Ker so »duhovnikove pastoralne dejavnosti mnogotere, in so duhovniki izpostavljeni nevarnosti za razpršenost v množico raznovrstnih nalog« (CE, tč. 31), je prav, da z držo gostoljubnosti k pastoralnemu sodelovanju pritegnejo laike. Tako so na primer ameriški škofje poudarili, da »isti Bog, ki je v prvem stoletju poklical Prisko in Ákvila za sodelavca sv. Pavla (Rim 16,3), kliče tudi danes tisoče mož in žena, da bi služili v naši Cerkvi enaindvajsetega stoletja« (US Conference 2005, 66).

Ker je »župnija svetišče, v katero žejni prihajajo pit, da bi nadaljevali pot« (VE, tč. 28), je toliko pomembneje, da za to »svetišče vrelcev žive vode« vsi skrbimo in delimo vodo Božjih skrivnosti vsakemu, ki po njej hrepeni. Kot Jezus pri Jakobovem vodnjaku, kjer je dal Samarijanki živo vodo spoznanja, da je on Mesija (Jn 4,26), ostaja Cerkev tudi danes gostoljubna – in s tem kraj, »kjer se lahko vsi čutijo ljubljeni in sprejeti, kjer morejo izkusiti odpuščanje in začutiti spodbudo ter živeti v skladu z evangelijem« (VE, tč. 114).

4.1 Gostoljubnost članov župnijskega pastoralnega sveta

Odlok o laičkem apostolatu pravi, da je »v cerkvenih skupnostih dejavnost laikov nujna in da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha« (LA, tč. 10). Tako je vsak kristjan povabljen, da v Cerkvi in svetu izpolni svoj delež naloge. To še toliko bolj velja za člane ŽPS, ki so povabljeni, da skupaj z dušnim pastirjem gojijo čut za župnijsko skupnost, »proučujejo, načrtujejo, usklajujejo, spremljajo in preverjajo izvajanje pastoralnega dela v župniji« (Statut ŽPS, čl. 1).

Gostoljubnost je v prvi vrsti nekaj, kar prihaja od znotraj, iz srca in duše, zato je prav, da ustvarja dialog tako navznoter kot navzven: navznoter, ko se oblikujemo pri Gostitelju, Kristusu, navzven pa, ko Ga oznanjamo in vabimo na »Jagnjetovo gostijo« (Raz 19,9). To pomeni, da se gostoljubnost člana ŽPS kaže najprej v njegovi krščanski drži in skrbi za osebno, pa tudi občestveno duhovno rast župljanov. Ker izkazovanje naklonjenosti ne obsega le prijavnosti, ampak tudi odgovornost, se gostoljubje člana ŽPS kaže tudi v zavzetem izpolnjevanju njegovih nalog – ko na primer

»odkriva in spodbuja ‚katehetske‘ karizme in službe v župniji in dekaniji, spremlja oblikovanje posameznikov in skupin, ki so v službi oznanjevanja, išče nove možnosti oblikovanja odraslih v župniji, skrbi za povezavo z misijoni po svetu in doma, utrjuje misijonsko zavest, pomaga oblikovati javno mnenje, odkriva in spodbuja karizme in določa službe, ki so v župniji opora za urejeno, lepo in doživeto bogoslužje, skrbi za uvajanje posameznikov in družin v občestveno bogoslužno in zasebno – meditativno molitev.« (Statut ŽPS, čl. 18)

4.2 Gostoljubnost katehetov, katehistinj in animatorjev

Čeprav je zlasti »družina šola za bogatitev človečnosti« (CS, tč. 52) in s tem prva šola krščanskega življenja, si morajo ob njej tudi kateheti, katehistinje in animatorji

prizadevati privzgojiti otrokom duha človečnosti, gostoljubnosti ter vrednot vere, upanja in ljubezni. Pri tem je prav, da upoštevajo tri cilje: spoznavnega, da otroci spoznajo, da je tudi gostoljubnost ena izmed krščanskih vrednot, ki nam pomaga postajati vse bolj človeški in božji; doživljajskega, ki nam pomaga gostoljubje bližnjih doživeti, ga ponotranjiti in prevzeti kot slog življenja; dejavnostnega, ki nam pomaga biti gostoljuben v vsakdanjem življenju. Zato je pomembno, kot je zapisal papež Frančišek, da znajo kateheti in katehistinje »mladim potrpežljivo prisluhniti, razumeti njihove skrbi in njihove zahteve ter se naučiti z njimi govoriti jezik, ki ga razumejo« (VE, tč. 105). Cerkev duhovnikom še posebej naroča, naj »z vsemi ravnajo ljudomilo« (D, tč. 6), naj k vsakemu pristopajo prijazno, dobrohotno in blago – saj je Bog v Jezusu Kristusu razodel svojo ljudomilost (Tit 3,4) oziroma svojo gostoljubnost.

Med drže gostoljubnosti lahko (ob redni katehezi) uvrstimo tudi mnogo dogodkov in aktivnosti, ki vodijo k uresničitvi zgoraj navedenih ciljev in so izraz gostoljubnosti katehetov ter vsega župnijskega občestva. To so: doživeta bogoslužja, duhovne vaje, mesečni ali letni oratorij, ure ali vikendi intenzivnih pevskih vaj za otroke, miklavževanje, šmarnice in nato romanje v ‚čarno jezero‘ na Rakovnik, piki, sodelovanje pri Slomškovem bralnem priznanju, svetopisemske urice za predšolske otroke, obdarovanje otrok na nedeljo Svete Družine, različni koncerti, dobrodelne dejavnosti itd. Vse te oblike gostoljubja župnijskega občestva lahko otrokom vzbudijo čut odgovornosti za krščansko življenje, jih navdušijo za bogoslužje in oznanjevanje, za dialog *ad extra* in jih vključijo v dejavno sodelovanje pri graditvi svoje identitete ter identitete župnije.

Zelo pomembno je, da duhovnik posebno pozornost posveti mladini, ki je Božje darilo župnji in Božje gostoljubje za prihodnost – saj so mladi neizmeren Božji dar in zagotovilo prihodnje Cerkve. Naučiti jih je treba Božje gostoljubnosti in ukoreninjenosti v Kristusu, jih pritegniti in obdariti z izkušnjo srečanja s Kristusom – jim pomagati rasti v občestvu, živeti kot bratje in sestre, si med seboj pomagati, biti blizu ubogim, predvsem pa prebuditi v njih zavest, da so ljubljeni in da smo z njimi zaradi njih. Gostoljubnost do mladih se kaže v občutljivosti in pozornosti do njih. Papež Frančišek izpostavlja to vrlino, ko pravi:

»Poskušajmo poslušati drugega, ki se nam daje in ki daje v svojih besedah samega sebe /.../ da drugi čuti, da je moj čas njegov /.../. Čutiti mora, da ga poslušam brezpogojno, brez užaljenosti, ne da bi se pohujšal, ne da bi me kaj motilo, ne da bi se utrudil. To je poslušanje, ki ga Gospod nakloni učencema iz Emavs, ko se jima pridruži in hodi z njima ter ju dolgo spremlja na poti, ki pelje v nasprotno smer od tiste prave (gl. Lk 24,13-35). Ko se Jezus pripravlja na odhod, kakor da bo nadaljeval pot, saj sta onadva prišla domov, tedaj razumeta, da jima je bil darovan svoj čas, zato tedaj onadva njemu darujeta svoj čas in mu ponudita gostoljubje.« (KŽ, tč. 292)

Tako vidimo, kako je Jezusovo gostoljubje v njunih srcih ustvarilo ustrezno razpoloženje, da sta ga prepoznala. Podobno lahko naše gostoljubje do mladih odpre

njihova srca za prepoznavanje in izkušnjo Boga ter spreminja njihova zemeljska potovanja v romanje ali posvečeno pot k Očetu.

5. Gostoljubnost bogoslužnih sodelavcev

Vsako bogoslužje je dejanje Kristusa in Cerkve. Že za molitveno bogoslužje tako velja, da »Kristus moli za nas kot naš duhovnik, v nas kot naša glava in mi ga molimo kot svojega Boga« (MB, tč. 7). To, da je prvi liturg in gostitelj Kristus, še posebej velja za zakramentalna bogoslužja, ki so »opravila Kristusa in po stopnjah urejenega božjega ljudstva« (RMu 16). Bogoslužni zbor je vidno znamenje Cerkve, »Kristusovega mističnega telesa« (C, tč. 7).

Gostoljubje mora prežemati vse, še posebej pa liturgične sodelavce. Ker je vsaka cerkev kraj, kjer »prebiva božja družina« (C, tč. 6), je zelo primerno, da se v njej – še posebej pri bogoslužju – izkazuje družinska naklonjenost in gostoljubje, kot jo izraža sv. Pavel ko pravi: »Ne želim vas obiskati le mimogrede, saj upam, da bom nekaj časa ostal pri vas, če bo Gospod dovolil.« (1 Kor 16,7) Tudi bogoslužni sodelavec ni le nekdo, ki se pojavi v določenem trenutku bogoslužja in se nato kot igralec umakne za kulise ter čaka, da bo spet vstopil na prizorišče dogajanja, ampak tisti, ki je duhovno dejaven med celotnim bogoslužjem in vedno navzoč pri skrivnosti, ki se obhaja.

5.1 Gostoljubnost predsedujočega (duhovnika ali diakona)

Voditelj bogoslužja – duhovnik – vodi bogoslužni zbor, mu predseduje v Kristusovem imenu, daruje evharistijo in deli zakramente. Kot pastir zaupanega mu ljudstva je v vseh bogoslužnih opravilih v vlogi predsedujočega, »še posebej pa pri obhajanju evharistije« (RMu 22).

Ker je »Kristus resnično navzoč v svetem zboru, ki se je zbral v njegovem imenu, v osebi duhovnika, v svoji besedi ter podstatno in trajno pod evharističnima podobama« (RMu 27; B, tč. 7), je zelo pomembno, kako mašnik bogoslužnemu zboru predseduje, kako in koliko pričuje o Kristusovi gostoljubnosti in navzočnosti, kako združuje srca vernikov za pazljivo poslušanje Božje besede, za spreobrnjenje, za hvalo in prošnjo in za poslanstvo, ki ga je treba v bogoslužju odkriti, sprejeti in uresničiti v življenju. Zato je prav, da si po koncu bogoslužja zastavi vprašanje: se bodo gostje – verniki še vrnili? Res je, da ni vse odvisno od duhovnika, vendar pa njegovo vedénje, poudarki, kretnje, drža, odprtost pred Bogom in bogoslužnim zborom – vse to razodeva gostoljubje ter omogoča globlje doživljanje in soobhajanje Božjih skrivnosti. Zato v ustvarjanju občestva predsedujoči ne sme kazati znamenj avtoritarnosti ali subjektivnosti, saj bogoslužje ni kraj, kjer bi posredovali svoja mnenja in svoje nazore, temveč to, kar Bog želi povedati ljudstvu. Zato se mora duhovnik v služenju predati delovanju Svetega Duha, Božji gostoljubnosti, njegovem zastonjskem dajanju v Božji besedi, evharistiji in drugih zakramentih. To Božjo naklonjenost ali gostoljubnost mora najprej doživljati sam in jo šele nato posredovati vernikom. Posredovanja Božje gostoljubnosti vernikom se mora zmeraj veseliti, saj molimo v drugi evharistični molitvi: »Zahvaljujemo se ti, da smemo

biti tu pred teboj in ti služiti«. Biti pred Gospodom pomeni čutiti Božjo gostoljubnost na način, da postane vir lastnega posvečenja (Krajnc 2019, 139–140).

Eno izmed zgovornejših znamenj gostoljubnosti in svetega navdušenja voditelja bogoslužja je obred sprejema vernikov pri cerkvenih vratih. Tako je na primer v obredniku za krst rečeno, naj voditelj bogoslužja pred krstom sprejme starše in botre z otroki pri cerkvenih vratih (Sveti krst 2014, 35), za sveto birmo, da naj bodo birmanci razvrščeni na primernem kraju pred škofom (Sveta birma 1972, 21), v poročnem obredniku, da naj zaročence sprejme na pragu svetišča (Sveti zakon 2005, 45), v obredniku za pogreb pa, da naj pri vratih cerkve pokropi pokojnega (krsto ali žaro) in pozdravi svojce ter jih povabi v cerkev k maši (Krščanski pogreb 2006, 55). Tako vidimo, da je obred sprejema ‚obred gostoljubnosti‘, obred s katerim predsedujoči naredi bogoslužje bolj domače in družinsko, z naklonjenostjo odprto za vsakega in s tem povezovalno. Gre za obred, s katerim predsedujoči odstrani morebitno brezimnost in oddaljenost, vernikom pa tako omogoči, da se lahko udeležijo bogoslužja bolj »zavestno, dejavno in plodovito« (B, tč. 11).

Posebej gostoljubno ozračje lahko ustvari predsedujoči s svojim načinom oznanjevanja. Papež Frančišek pravi, da izraža pridigar gostoljubje s toplino tona svojega glasu, z milino sloga stavkov, z veseljem svojih kretenj ter z materinsko-cerkvenim duhom – to je tista drža, s katero poveže ljudstvo z Gospodom in jih obenem tudi očara z vzvišenimi Gospodovimi nauki. Tako je gostoljubnost pridigarja v tem, da združi srca, ki se med sabo ljubijo: Gospodovo srce in srce njegovega ljudstva (VE, tč. 140–143). Z oznanjevanjem mora pridigar navdušiti poslušalce za vse lepo, plemenito, sveto in Božje. To pa lahko stori le, če je njegova pridiga polna pozitivne govornice – s poudarkom na tem, kaj lahko storimo bolje. In Frančišek pravi, da »takšna pozitivna pridiga vedno prinaša upanje, usmerja v prihodnost in nas ne vklepa v negativno« (VE, tč. 159). Gostoljubnost oznanjevalca se kaže tudi tako, da pridigar s svojo držo izraža, da je »oznanjevanje nekaj lepega, nekaj kar more celo sredi preizkušenj napolniti življenje z novim sijajem in globoko srečo« (VE, tč. 167). Žal se pri posredovanju pravega čuta za oznanjevanje, pričevanje in obhajanje bogoslužja pogosto pojavljajo negostoljubne držje. Zato so italijanski škofje zapisali, da je primerno le tisto oznanjevanje in bogoslužje, »ki v celoti gledano, poteka dostojanstveno, obenem pa je preprosto in lepo. Le takšna liturgija bo lahko posrednik skrivnosti. Obenem pa bo ostala razumljiva, zmožna govoriti o večni zavezi Boga z ljudmi.« (CD 2002, 49)

5.2 Gostoljubnost bogoslužnega zbora

Sv. Pavel nam predstavlja bogoslužni zbor predvsem z dvema svetopisemskima podobama –Cerkev kot Kristusova nevesta (Raz 19,7; 21,2.9; 22,17; Kol 1,15-18) in Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo (1 Kor 12,12.27). Kristus ljubi svojo Cerkev, ker je njegovo telo in njegova polnost (Ef. 1,22-23). Za večno jo je obsul z nebeškimi darovi, jo neprestano »hrani in neguje« (Ef 5,29), dokler se ne bo s svojim Ženinom prikazala v slavi (Kol 3,1-4). Ljubi jo kot svojo nevesto ter ji izraža svojo gostoljubnost in naklonjenost. Postal je zgled moža, ki ljubi svojo ženo kakor svoje telo (Ef 5,25-28). V tem telesu se razliva Kristusovo življenje v verujoče, izkazu-

je se jim največja Božja gostoljubnost, prav tako se upodablja po Njem, dokler se On ne oblikuje v njih (Gal 4,19) (C, tč. 6–7). V bogoslužnem zboru se izvršuje dialog med Ženinom in nevesto; uresničuje se harmonija njihovih src in glasov v glas Cerkev, Kristusove neveste – v dialog, v katerem se glasova včasih zamenjata, in tedaj po ustih Cerkev govori sam Kristus. Tako postaneta Ženin in nevesta, Cerkev, dva v enem samem bitju, saj je »Kristus vedno navzoč v svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih« (B, tč. 7). To Božjo navzočnost in gostoljubnost na zgovoren način ponazarjajo menihi, redovniki in kleriki v korni molitvi, ko so vedno obrnjeni drug k drugemu. Tako simbolično iščejo in izkazujejo Gospodovo navzočnost in gostoljubnost v molitvenem zboru – kar je gotovo navdihnilo Cerkev, da je naročila, da naj bo »oltar postavljen stran od stene /.../ in da lahko na njem mašujemo obrnjeni k ljudem« (RMu 299).

V splošni ureditvi rimskega misala je še rečeno, da je »Božje ljudstvo poklicano, da se pod vodstvom duhovnika, Kristusovega zastopnika, zbira v občestvo k maši, Gospodovi večerji, da bi obhajalo Gospodov spomin, evharistično daritev« (RMu 27). Zato je bogoslužje delo bogoslužnega zbora Cerkev, kajti »nobeno krščansko občestvo ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D, tč. 6). Ta občestveni duh Cerkev izraža že sama gr. beseda *ekklesia* ali lat. *ecclesia*, ki pomeni zborovanje, kar je tudi bistveno znamenje Cerkev – da se shaja kot evharistični zbor gr. *synaxis*, 1 Kor 11,16). Da je lahko ta zbor gostoljuben, se mora sleherni vernik zavedati, da je pri bogoslužju zato, da moli kot občestvo, poje kot občestvo, odgovarja in se udeležuje evharistije kot občestvo (*communio*, ki prihaja iz besed *cum + unio* = ‚zedinjenje z‘).

Vsak bogoslužni zbor, naj bo velik ali majhen, reden ali priložnosten, sestavljen iz starejših ali mlajših, ima dušo, ki jo je treba odkriti, zbuditi, poživiti in spodbuditi k duhovni živahnosti. Ni torej cilj dati bogoslužnemu zboru dušo, ampak omogočiti duši bogoslužnega zbora, da se izrazi v Gospodovi gostoljubnosti. K temu lahko veliko pripomore gostoljubno pripravljen liturgični prostor (očičšen, ogret, urejen in okrašen) ter dobro pripravljeno dejavno sodelovanje, pri katerem »vsak dela samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih« (B 28). Z doslednim upoštevanjem tega pravila morejo verniki »v obilju črpati božje življenje ter ga, ko postanejo Kristusov kvas in sol zemlje, še drugim oznanjati in posredovati« (1. Nv. 8).

Prava gostoljubnost bogoslužnega zbora se kaže tako z notranjim dejavnim sodelovanjem, to je da obhajamo z novim duhom, novim žarom, novo vero in vedno novo izročitvijo Gospodu, kot tudi z zunanjim dejavnim sodelovanjem, ko skupaj pojemo in glasno odgovarjamo, pozorno poslušamo Božjo besedo, spremljamo darovanje in evharistično molitev ter s ponosom pristopamo k Gostitelju, ki nas z največjo mero gostoljubnosti obdari s svojim najsvetejšim zakramentom (Richstatter 2004). Da bi tako dejavno sodelovanje lahko bilo izraz Božjega gostoljubja, predsedujoči prosi v epiklezi nad ljudstvom, »naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno« (RM 1992, 406). Biti eno pomeni ustvariti takšno gostoljubnost v odnosu do bližnjega in do Boga, da lahko skupaj s sv. Pavlom vzkliknemo: »Ne živim več jaz, v meni živi Kristus« (Gal 2,20).

Šele ko lahko izrečemo to ‚v duhu in resnici‘, dejansko, na najvišji možni način, poosebljamo Gospodovo gostoljubnost.

5.3 Gostoljubnost mašnega pomočnika (akolita) ter izrednega delivca obhajila

»Mašni pomočnik je postavljen za strežbo pri oltarju in v pomoč mašniku in diakonu« (RMu 98). Gre za službo izražanja gostoljubnosti, strežbe – ne le s strežbo, ampak tudi z deljenjem svetega obhajila kot izredni delivec, izpostavljanjem Najsvetejšega v javno češčenje in njegovim shranjevanjem v tabernakelj, vodenjem drugih liturgičnih sodelavcev ter dajanjem zgleda pobožnega sooblikovalca bogoslužja s spoštljivim vedenjem. Ker je mašni pomočnik na poseben način soudeležen pri službi Cerkve, je poklican, da ljubi in povezuje Božje ljudstvo, se trudi globlje živeti iz evharistije in se izročati Bogu v duhovni dar. Ob tem je poklican, da na podlagi Kristusove zapovedi ljubezni svojo gostoljubnost še posebej namenja slabotnim in bolnim (Rimski pontifikal 1979, 13).

Izredni delivci obhajila so lahko tudi drugi laiki, ki niso na poti k duhovništvu. Tudi za njih velja pravilo, da so izredni in da je njihovo služenje privilegij, ki predpostavlja hvaležnost za blagoslov, da so bili poklicani in smejo služiti kot delivci Kristusovega telesa in krvi. Izredni delivec rednih delivcev (škofa, duhovnika in diakona) ne more zamenjati, ampak jim je v določenih pastoralnih okoliščinah in zahtevah lahko le v pomoč. Zato lahko vidimo njegovo gostoljubnost tudi v tem, da kakor gost dopusti gostitelju, da mu postreže in ga obdari, tako mora tudi izredni delivec obhajila dopustiti duhovniku, da ga obhaja (ne obhaja se sam).

5.4 Gostoljubnost bralcev Božje besede ter razlagalcev bogoslužja

»Bralec ima pri obhajanju evharistije svojo lastno službo, ki jo mora sam opravljati« (RMu 99), čeprav so navzoči posvečeni služabniki. Je tisti, ki postreže gostom z Božjim darom, njegovo besedo; posoja svoj glas, da slišijo, kaj jim gostitelj, to je Bog, želi v danem bogoslužju povedati. Zato bi moral bralec vselej obleči albo (RMu 194, 339), da bi poudaril, da ta beseda ni njegova ali vsakdanja, ampak Božja, da je on le služabnik te besede, da je le v službi gostitelja, ki je Bog. Ker je bralec v vlogi strežnika gostom, mora biti vsak njegov stavek kot predlog ali poseben dar gostu – ki ga bo sprejel, vanj privolil, ga odklonil ali zavrnil.

Med bralce Božje besede spada tudi »služba razlagalca bogoslužja, ki vernikom razlaga in jih uvaja v sveto opravilo, da ga bolje razumejo« (RMu 105b). Kakor gostitelj vodi gosta v notranjost doma, tako razlagalec bogoslužja vodi vernike v notranjost ali svetišče bogoslužja ter jih z držo gostoljubnosti uvaja v dejavno sodelovanje in srečanje z Gospodom. Že tridentinski koncil je duhovnikom naročil, naj med bogoslužjem, ki ga je obhajal mašnik v latinščini, drugi duhovnik razlaga v domačem jeziku. Danes pa razlagalec ne prevaja več v domači jezik, saj v njem poteka bogoslužje. Zato je njegova naloga, da s kratkimi razlagami uvede vernike v težje razumljive odlomke Božje besede, vzbudi pozornost ali »strah Gospodov« in povabi vernike, da se osredotočijo na evharistično molitev in skrivnost, ki se bo

obhajala, ter z drugimi razlagami vodi vernike k vrednejšemu srečanju z Gospodom pod podobo evharističnega kruha. Če za gostitelja, še bolj pa za strežnika ni primerno, da gosta obsipa z mnogimi besedami, enako velja tudi za razlagalca bogoslužja – če hoče biti resnično gostoljuben in »vršiti svoje opravilo s tisto iskreno pobožnostjo in urejenostjo, ki taki službi pristoji in kakor jo božje ljudstvo od njega po pravici zahteva« (B, tč. 29), morajo biti njegove razlage kratke, jasne in trezne (PNL 57), naj jih bo raje manj kot več, predvsem pa naj bodo izraz gostoljubnosti s poudarkom na gostitelju, Kristusu.

5.5 Gostoljubnost psalmista, organista, pevovodja in pevskega zbora

Pesem izraža veselje, navdušenje, prijetno gostoljubnost in sprejetost; zbrane vernike povezuje v občestvo, uglasuje njihova srca v skrivnost liturgičnega časa ali praznika in jih pripravlja na dejavnejše obhajanje bogoslužja (RMu 47). Gre za poseben Božji dar in slišno podobo Božje neslišnosti (Ferenčak 2003, 29).

Petje lahko rodi raznovrstne sadove. Jože Vesenjāk jih je naštel takole: »Če hočeš preprečiti prepir, začni peti; če želiš iz odtujenih in hladnih duš doseči soglasje razumevajočih se src, začni peti; če želiš pregnati dolg čas, bo to dosegla pesem; če želiš, da si kaj zapomnijo, bo filozofiranje zelo malo pomagalo, pesem pa vedno, če je le prava.« (1969, 110) K tej misli pa gre dobro še naslednja: »če hočeš ustvariti gostoljubje, začni peti!« Tako je tudi pri bogoslužju.

Petje je izraz skupne molitve in daritve, skupne hvale, zahvale in prošnje, skupnega prizadevanja za svetost in milost pravega srečanja z bližnjim in Bogom. Zato mora biti liturgična pesem, ki želi izraziti gostoljubnost in povezati vernike v skrivnost, ki se obhaja, v soglasju z bogoslužnim trenutkom – kajti »če tromba zveni zmedeno, kdo se bo pripravil na boj?« (1 Kor 14,8). To velja tudi za pesem: če pesem ni liturgična, ne more izraziti gostoljubnosti Gostitelja. Pomembno pa je tudi, da pojemo iz notranjosti, iz globine, kjer nas nagovarja Gostitelj, ki pravi: »Moje gostoljubje ni od tega sveta!« Tako tudi psalmist, organist, pevovodja in pevski zbor izražajo svoje pravo gostoljubje vernikom s tem, da pojejo iz globin in jih vodijo v globino skrivnosti, da pojejo pesem o odrešenju in da s pesmijo oznanjajo, da je v Kristusu svet odrešen. Kajti službe, ki jih opravljajo, vršijo najprej zaradi darov, ki so jih prejeli od Boga. Prejeli pa so jih, da bi mogli služiti in sodelovati pri najsvetejših Božjih dejanjih.

Papež Benedikt XVI. je o tej nalogi razmišljal takole: »To ne pomeni, da si človek nekaj izmisli in to potem zapoje, ampak prejme spev od angelov in mora svoje srce povzdigniti navzgor, da bi bilo v sozvočju s temi zvoki, ki prihajajo k njemu. /.../ Bogoslužje je namreč vstop v vedno že dogajajoče se bogoslužje nebes.« (2009, 44) »Prejeti spev od angelov« pomeni sprejeti Božjo gostoljubnost. In v moči te Božje gostoljubnosti se cerkveno petje združuje z nenehno hvalnico pred Božjim prestolom. Ob tem je zanimiva misel Leona Kernela, ki pravi: »Hrast bo spomladi spet ozelenel. Vendar listi ne bodo več isti. Med njegovimi vejami bodo prepevale druge ptice. Ne meni, ne tebi, morda drugim. Vselej pa v čast Njemu,

na katerega dlaneh so zapisana naša imena. To nam daje moč, da pojemo pesem, ki jo On piše za našo pot.« (2003, 6) Gotovo to Božje pisanje spevov in prepevanje, pa če ga poustvarja še tako preprost pevec, organist ali psalmist, ustvarja odsev Božjega gostoljubja pri vernikih, vzbuja duhovno veselje in jih vodi v mogočen amen »sedečemu na prestolu in Jagnjetu« (Raz 7,10).

5.6 Gostoljubnost ministrantov, zakristana, vratarja, krasilk in pobiralcev darov

Cerkev spodbuja vernike, naj se »nikar ne branijo z veseljem služiti božjemu ljudstvu, kadar so naprošeni, da bi pri svetem opravilu izvrševali kakšno posebno službo« (RMu 97).

Ker je bogoslužje praznovanje velikih Božjih del, spada k njemu tudi bogastvo liturgičnih služb in opravil. Tako ministranti ali strežniki s svojo liturgično službo uresničujejo skupno duhovništvo (C, tč. 10–11) in podpirajo dejavno sodelovanje vernikov pri bogoslužju. Z navzočnostjo okrog oltarja vidno razodevajo občestveni in hierarhični značaj bogoslužja in dajejo svetim opravilom praznični značaj. S spoštljivim vedenjem in pobožno držo, predvsem pa z glasnim odgovarjanjem, omogočajo vernikom, da lažje doživijo lepoto in veličino bogoslužja. Vse to pa lahko uresničujejo, če so točni, zvesti, pošteni, zbrani, pobožni in spoštljivi do svetih skrivnosti, kajti le iz urejenega bogoslužja in njegovih sodelavcev diha »plemenita lepota« (B, tč. 124), prazničnost in gostoljubje.

Ker bogoslužje nagovarja človeka v njegovi telesno-duhovni razsežnosti, lahko v njem začitimo gostoljubnost v vsem, kar vidimo in otipamo, kar slišimo in govorimo, kar delamo, čutimo in izražamo. Tudi ministranti s svojo držo in kretnjami izražajo notranje stanje svoje duše, povezanost z bogoslužjem in odnos do skrivnosti, ki se obhajajo. Dostojanstven odnos liturgičnih strežnikov, njihova zbranost in pozornost lahko pomagajo vernikom ozavestiti sakrosanktnost bogoslužnega dogajanja.

Zakristan ali cerkovnik je tisti, ki »skrbno pripravlja liturgične knjige, oblačila in kar je potrebno za bogoslužje« (RMu 105a). Je tisti, ki je med bogoslužjem neviden, kot mati, ki je pripravila kosilo, a gostom ostala nevidna. Zakristanova gostoljubnost se po eni strani kaže v pripravi vsega, kar je potrebno za bogoslužje, po drugi strani pa v tem, da nevidno bdi nad potekom bogoslužja – tudi nepredvidnimi zahtevami bogoslužnega zbora.

Gostoljubje se izraža že s pozdravom, ki ni preprost pozdrav, ampak vabilo k svetosti, saj pravi sv. Pavel: »Pozdravite se med seboj s svetim poljubom.« (1 Kor 16,20) To ‚sveto pozdravljanje‘ naj bi bilo posebna cerkvena služba ‚pozdravljavca‘ ali vratarja – to je tistega, ki ob prihodu vernike pozdravi, nagovori, jim izrazi gostoljubje, zaželi dobrodošlico in jih razveseli. Vstopiti v bogoslužni zbor namreč pomeni biti sprejet od bratov in sester. Te gostoljubnosti bi moral biti pri bogoslužju deležen vsak – še posebej pa invalidi, oddaljeni, popotniki in mimoidoči. Zelo pomemben je že prvi izraz gostoljubnosti – pozdrav še pred vstopom v cerkev. Toda ta pozdrav ne sme biti iz navade, ampak resničen in iz srca. In ko vstopimo v

cerkev, ne sedemo na začetek klopi, ampak se pomaknemo proti sredini, da bo lahko tisti, ki bo prišel kasneje, prisedel brez težav in ustvarjanja slabega razpoloženja – tako se bo počutil počaščen in dobrodošel. Se pa gostoljubje izrazi tudi s tem, da osebe, ki prevzamejo odgovornost za sprejem, v bogoslužnem prostoru poskrbijo za tihoto, ki omogoča, da se duhovno zberemo, povežemo in da je vse že prej dogovorjeno.

Zanimivo je, da se služba krasilcev bogoslužnega prostora, ki je podobna službi cerkovnika, v naštevanju liturgičnih služb ne omenja (glej RMu 105). Se pa omenja krasitev oltarja, in sicer, da »stari oltar naj ne bo posebej okrašen, da ne bo ljudi odvrčal od pozornosti k novemu oltarju« (RMu 303), da naj bo okrasitev zmerna, še posebej v adventnem času, medtem ko je krašenje oltarja v postnem času prepovedano – razen na 4. postno nedeljo, slovesne praznike in praznike (RMu 305). Vse to razodeva, da imajo rože in okrasitev bogoslužnega prostora sploh veliko duhovno moč, ki lahko ob nepravilnem liturgičnem času ljudi raztrese in jih odvrne od pomena liturgičnega časa, ob pravem liturgičnem času pa nagovori in prispeva k še globljemu doživljanju skrivnosti. Zato »cvetlični aranžmaji, lončnice in cvetje ne smejo biti nikoli postavljeni na mesto, kjer bi motili bogoslužno dogajanje /.../ ali bi ovirali nemoteno gibanje v prezbiterij« (Nežič 2003, 55).

Okrasitev bogoslužnega prostora razlaga skrivnost praznika, liturgičnega obhajanja in vernikom pomaga, da lažje začutijo, da je liturgični prostor sveti kraj, »sveta zemlja« (2 Mz 3,5) – kraj hierofanije ali stičišče Božjega in človeškega, kraj teofanije oziroma razodetja Boga, s tem pa tudi kraj največje Božje gostoljubnosti. Zato mora biti ta kraj ustrezno okrašen, in sicer tako, da ne odvrča pozornosti vernikov od skrivnosti, ampak jo poudarja in povzdiguje za globlje doživetje Božje naklonjenosti in navzočnosti v besedi in daritvi. Zato je ključnega pomena, da sta ti dve »mizi«, seveda poleg kraja stalnega češčenja, tabernaklja, vedno okrašeni. Da ima lahko cvetlično okrasje ob dimenziji gostoljubnosti tudi vlogo razlagalca liturgičnega leta in bogoslužja, je treba poznati pomen liturgičnih barv paramentov in okrasje z njimi usklajevati. Če vzamemo za primer praznik Svete Trojice, vidimo, da se obhaja v času med letom (liturgična barva je zelena). Ker pa gre za praznik skrivnosti Boga, v katerem ni teme, ampak ena sama luč, je na ta dan liturgična barva bela, cvetlično okrasje pa v svetlih barvah (predvsem beli ali zlati), brez temin – kar izraža skrivnost Boga, ki je »luč od luči« in »resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka« (Jn 1,9). Tako je skrivnost praznika vir navdiha za liturgično barvo tako paramentov kot tudi cvetličnih okrasov.

»Liturgično službo opravljajo tudi tisti, ki po cerkvi pobirajo darove.« (RMu 105c) To so tisti, ki omogočajo vernikom izvrševanje dobrotelosti, saj je dar vez s tistimi, ki jim darujemo. Z darom se predstavimo pred Bogom in bližnjim ter v obliki darov izročimo del svoje dobrote. Da je lahko ta služba izraz prave gostoljubnosti, mora biti izvršena diskretno – tako da lahko tisti, ki daje, s pogledom vrača hvaležnost za možnost darovanja, obenem pa tisti, ki pobira, ne gleda na to, kaj drugi daje, ampak na to, da je tisti, ki daje, privzet v držo ljubezni in edinosti v skrbi za Cerkev.

6. Sklep

Kristjan je vedno v šoli človečnosti in gostoljubja, kar je ena izmed temeljnih vrtilin Cerkve (Mt 25,34-35), ki jo mora vsak liturški in pastoralni sodelavec posedajati. Držo gostoljubja je razodel in 'uzakoni' sam Jezus s tem, da se je učlovečil, nas odrešil, v nas živi in posvečuje v svetem bogoslužju. Prav v tem se kaže specifičnost religioznega razmerja – da gre za čisto podarjenost, za zastonski dar človeku. Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje, temveč je človek v to razmerje povabljen (Pevce Rozman 2017, 300). Je povabljenec, je gost, ki se od svojega Učitelja uči gostoljubja in gradnje občestva.

Ni dovolj, da si prizadevamo graditi občestvo Cerkve s posebnim poudarkom na revnih in obrobnih kristjanih. Še pomembnejše je, da na vsakega (revnega ali manj revnega) gledamo v njegovem jedru in ga bogatimo s svojim gostoljubjem. Moramo se zavedati, da če velja, kot je nekoč pripomnil papež Janez XXIII, »da smo kristjani osmi zakrament in edini zakrament, ki ga lahko prejmejo tudi neverniki« (Searle 2006, 83), smo dolžni, da se pri bogoslužju in v življenju spominjamo doživetelega, kakovostno izkazanega in podarjenega gostoljubja. Pri tem pa ne smemo pozabiti: tudi gostoljubni ljudje potrebujejo gostoljubje!

Krajšave

- 1 Nv** – Kongregacija svetih obredov 1967 [Prvo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju].
- B** – Drugi vatikanski vesoljni Cerkevni zbor 2004a [O svetem bogoslužju].
- C** – Drugi vatikanski vesoljni Cerkevni zbor 2004b [O Cerkvi].
- CE** – Janez Pavel II. 2003 [Cerkev iz evharistije].
- KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 2006.
- KŽ** – Frančišek 2019 [Kristus živi].
- MB** – Molitveno bogoslužje: Navodila za molitev prenovljenega brevirja 1972.
- PNL** – Kongregacija za bogočastje 1992 [Berila in evangeliji za nedelje in praznike v letu: Predhodna navodila].
- RM** – Kongregacija za bogočastje 1992 [Rimski misal].
- RMu** – Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 2002 [Splošna ureditev Rimskega misala].
- VE** – Frančišek 2014 [Veselje evangelija].

Reference

- Aracki Rosenfeld, Nikolaj.** 2017. *Celebrare l'alleanza: la tipologia dalla Bibbia alla liturgia*. Rim: Edizioni Liturgiche.
- Benedikt XVI.** 2009. *Spisi o cerkveni glasbi*. Ljubljana: Družina.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004a. O svetem bogoslužju [Sacrosanctum Concilium]. Konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 62–94. Ljubljana: Družina.
- . 2004b. O Cerkvi [Lumen gentium]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Družina.
- Ferenčak, A. Štefan.** 2003. Liturgična vzgoja in poslanstvo cerkvenih pevskih zborov. V: Julka Nežič, ur. *Sodelavci pri bogoslužju*, 28–37. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Kristus živi [Christus vivit]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 158. Ljubljana: Družina.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2002. Kako oznanjati evangelij v svetu, ki se spreminja. Cerkevni dokumenti 95. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 2003. Cerkev iz evharistije. Okrožnica. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2018. *Svet osamljeni tujcev: Komunitarna in postmoderna kritika liberalizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2006. Ljubljana: Družina.
- Kernel, Leon.** 2003. Cerkevni pevski zbor: Odprtost zborovodje in zbora. *Cerkveni glasbenik*, št. 96:9–10.
- Kongregacija svetih obredov.** 1967. Prvo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za bogočastje.** 1992. *Rimski misal*. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- . 1999. Berila in evangeliji za nedelje in praznike v letu: Predhodna navodila. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2002. Splošna ureditev Rimskega misala. Cerkevni dokumenti 94. Ljubljana: Družina.
- . 2004. Navodilo o zakramentu odrešenja. Cerkevni dokumenti 108. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na „liturgiji“ po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- . 2019. *Splošna liturgika: Krščanski obredi v siju nebeških resničnosti*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- McCord, Richard H.** 2020. A New Gift to the Church: Lay Ecclesial Ministry in US Catholic Parishes. V: Donna L. Orsuto in Robert S. White, ur. *Full, Conscious, and Active: Lay Participation in the Church's dialogue with the World*, 141–150. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Molitveno bogoslužje: Navodila za molitev prenovljenega brevija.** 1972. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Nežič, Julka.** 2003. Krašenje bogoslužnih prostorov kot (neke vrste) liturgična služba. V: Julka Nežič, ur. *Sodelavci pri bogoslužju*, 54–58. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1979. Ministeria quaedam. Apostolsko pismo v obliki motuproprija. V: Rimski pontifikal 1979, 5–8.
- Pavec Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Richstatter, Thomas.** 2004. The Ministry of Hospitality. *America: The Jesuit Review*, 3. 5. <https://www.americamagazine.org/issue/483/article/ministry-hospitality> (pridobljeno 18. 8. 2019)
- Rimski pontifikal.** 1979. Posvetitve. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Searle, Mark.** 2005. *Called to participate: theological, ritual, and social perspectives*. Collegeville: Liturgical Press.
- Slovenska škofovska konferenca.** S.a. Statut Župnijskega pastoralnega sveta. Nadškofija Ljubljana <http://nadskofija-ljubljana.si/laiki/wp-content/uploads/STATUT-%C5%BDUPNIJSKEGA-PASTORALNEGA-SVE-TA.pdf> (pridobljeno 22. 4. 2020).
- Strle, Anton.** 2004. Splošni uvod. V: *Koncilski odloki*, 9–50. Ljubljana: Družina.
- US Conference of Catholic Bishops.** 2005. *Co-Workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*. Washington, DC: USCCB.
- Vesenjak, Jože.** 1969. Neposluhar o neposluharjih. *Cerkev v sedanjem svetu* 3, št. 5/6:110–112.



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 80 (2020) 3, 505—518

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-27-248.44

DOI: 10.34291/BV2020/03/Skralovnik

© 2020 Skralovnik et al., CC BY 4.0

Samo Skralovnik and Maksimiljan Matjaž

The Old Testament Background of ‚Desire‘ in 1 Cor 10:6¹

Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6

Abstract: In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (with its respective variants in Ps 106:14), using the expression ἐπεθύμησαν which is the Greek equivalent of the Hebrew הָיָא. This desire represents the highest religious meaning in the Old Testament, on the one hand (Strola 1999, 371); on the other hand, in texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the same desire marks the rejection of the Lord (Num 11:19-20). In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants to sum up the essence of sin. He does not understand desire as one sin amongst others but as a ‚God-like‘ sin, as a source of all the others. If the desire for food of the Israelites' own choosing stands for rejection of the Lord in Num 11, then the desire for food sacrificed to idols in 1 Cor 10 *ipso facto* stands for the rejection of Christ.

Key words: 1 Corinthians 10, Num 11, desire, ἐπεθύμησαν, הָיָא, Old Testament, wilderness, food, sin

Povzetek: V 1 Kor 10,6 se Pavel sklicuje na dogodke, opisane v 4 Mz 11,4-34 (in njeno različico v Ps 106,14), z uporabo izraza ἐπεθύμησαν, ki je grški ekvivalent hebrejskega הָיָא. Ta želja ima v Stari zavezi po eni strani vrhunski religiozni pomen (Strola 1999, 371), po drugi strani pa v besedilih, povezanih z izročilom iz puščave, ista želja označuje zavrnitev Gospoda (4 Mz 11,19-20). Pavel hoče v 1 Kor 10,6 s sklicevanjem na upor v 4 Mz 11 zajeti bistvo greha. Želje ne razume kot nek določen greh, ampak kot ‚izvirni‘ greh, kot vir vseh drugih. Če želja po egiptovski hrani v 4 Mz 11 pomeni zavrnitev Gospoda, potem želja po hrani, žrtvovani malikom v 1 Kor 10, *ipso facto* pomeni zavrnitev Kristusa.

Ključne besede: 1 Kor 10, 4 Mz 11, želja, poželenje, ἐπεθύμησαν, הָיָא, Stara zaveza, puščava, hrana, greh

¹ This article is part of the research project P6-0262 „Jewish-Christian Sources and Dimensions of Justice“, which is financed by the Slovenian Research Agency (ARRS).

1. Introduction

In 1 Corinthians, Paul deals more passionately than in his other letters with the collision between the evangelical kerygma and the Greco-Roman culture. In doing so, he draws heavily on the Jewish tradition from the Old Testament which he uses as a basis for the formulation and justification of the new 'mind of Christ' (νοῦς Χριστοῦ) (1 Cor 2:16). (Ciampa and Rosner 2007, 695–752; Wilk 2019, 88–95) In the central unit of the letter (1 Cor 8:1–11:1), Paul deals with the Corinthians' attitude towards pagan rituals, especially with the »eating of food offered to idols« (8:4), and connects this food with the warning not to »desire evil as they did (ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν)« (10:6).

This raises many questions which we shall try to address in this article: where does this desire originate and to where is it directed? In what sense and in what context does Paul use the term ἐπιθυμεῖν? What and whom did Paul actually have in mind when referring to the Old Testament passage in question? What does the Old Testament background of this term convey, and what does Paul want to accomplish with it? What role does the Old Testament play in Paul's argumentative process in general? (Matjaž 2019, 924–927)

2. Paul's use of ἐπιθυμεῖν

Paul uses the verb ἐπιθυμεῖν 5 times – Rom 7:7; 13:9; 1 Cor 10:6; Gal 5:17; 1 Tim 3:1 (and Heb 6:11) – not entirely systematically, as it seems.² Paul tends to emphasize the 'effect', i.e. the meaning and applicability of the term and context rather than holding on to complete consistency always and everywhere. For example, in Rom 13:9, we encounter οὐκ ἐπιθυμήσεις, the Tenth Commandment in this abbreviated form, as a single example of the Ten Commandments (Räsänen 1992, 108), while οὐκ ἐπιθυμήσεις in Rom 7:7 is a reference to the seductive power of the forbidden fruit (cf. Gen 3). Bultmann argues that Rom 7:7(-11) does not reflect only over the question as to whether desire tempts man to transgress the Law but as to whether, rather, it misleads him into a false zeal for fulfilling it; it misleads him into the attitude of being 'blameless' with respect to »righteousness under the Law« (Phil 3.4-6). In this case, in Rom 7:7, the desire is a reference to the unenlightened zeal for God of Rom 10:2 (Bultmann 1955; Räsänen 1992, 96.98–99).

According to Paul, indeed, the human being is defined essentially by desire (Hübner 1981, 79). However, desire is not forbidden or sinful *per se* but depends on the object to which it refers or the entity from which it originates. (Schrage 1995, 397) In Gal 5:17, ἐπιθυμεῖν describes both the working of the Spirit and the working of the flesh, and also highlights the positive aspect of the desire (of the Spirit). In 1 Cor 10:6, the term is used in a typological context which, on the one

² See Räsänen 1992, 95–111 (Chapter 4: The use of ἐπιθυμία and ἐπιθυμεῖν in Paul). See also Hübner 1981, 68–71. Büchsel also points to a Stoic influence on Paul's understanding of the term, though he claims that, in most cases, the influence of the Jewish tradition is prevalent (1967, 171).

hand, justifies God's judgment in the wilderness (v. 5) and, on the other, serves as a call for the conversion of those in the (present Corinthian) community who do not recognize the danger of idolatrous rites (v. 7). The term ἐπιθυμεῖν refers not only to the desire for the delicious food of Egypt, »the fish /.../ the cucumbers, the melons, the leeks, the onions, and the garlic« (Num. 11:5), but rather to basic human arbitrariness (Merklein 2000, 248).

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (and its variant in Ps 106:14). Thus, an analysis of these texts, especially the Hebrew term נָאָה, which indicates desire, is crucial for the interpretation of the Pauline use and understanding of the term ἐπιθυμεῖν.

3. Dynamism of desire in the Old Testament

3.1 The lexical root נָאָה – the Old Testament background of ἐπιθυμεῖν

The term 'desire' in the Hebrew Bible (BHS) covers a wide range of human longings, emotions, and cravings. Although, in the BHS, desire is indicated by a variety of lexical forms (roots), the direct and explicit term indicating desire is limited to only two roots – the verb forms of the lexical roots נָאָה and נָאָה, which reflect not only the dynamics of desire occurring in human beings but also those found in God. The roots describe natural human desires, such as hunger for food and sexual longing, on the one hand, and the desire for God, as well as God's own desire, on the other. These roots can also describe human desires or cravings with a negative moral connotation. (Skralovnik 2017, 273–284)³ In the context of 1 Cor 10:6, where Paul is echoing Num 11:4.34 with the root נָאָה, we shall focus here on the root נָאָה.

3.2 The Lexicographic Definition

The root נָאָה occurs in the BHS in its verbal form 27 times; it is found 11 times in the Piel (Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37; Job 23:13; Ps 132:13–14; Prov 21:10; Isa 26:9; Mic 7:1)⁴ and 16 times in the Hitpael (Num 11:4; 11:34; 34:10; Deut 5:21; 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17; Ps 45:12; 106:14; Prov 13:4; 21:26; 23:3; 23:6; 24:1; Eccl 6:2; Jer 17:16; Amos 5:18),⁵ without a semantic difference between the two conjugations. The root נָאָה literally expresses

³ For more about the above mentioned roots, see Skralovnik's other articles: „The Use of Root hmd in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root hmd in Isaiah“ in *Bogoslovni vestnik* (2019, 909–921); „The Dynamism of Desire: The Root hmd in Relation to the Root 'wh“ in *Vetus Testamentum* (2017, 273–284); „The Meaning and Interpretation of Desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17)“ in *Biblische Notizen* (2016, 13–25); „The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire“ in *Bogoslovni vestnik* (2016, 89–99); „God's Desire in the Psalms: A Semantic Study of the hmd and 'wh Word Fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14“ in *Bogoslovna smotra* (2016, 181–193).

⁴ According to the Masoretic Text.

⁵ The number of verbs in the Hitpael is reduced by one if we accept Rudolph's suggestion to amend Num 34:10 in BHS (Rudolph was the editor of BHS).

the diverse, essential desire which is typical of all living creatures (Strola 1999, 362–363). The nominal derivatives – 7) אָנָה (times), 21) תַּאֲנָה (times) – essentially have an identical meaning.

3.3 The Basic Semantic Range

Described by the root אָה and its derivatives, desire has different aspects; it can depict the attraction of objects of appetite, but sometimes also sexual desire. Hunger is a universal phenomenon, shared by all living beings, so it can be understood as a general metaphor for desire. It can be extended to other (natural) tendencies, too: for example, the desire to rule (1 Sam 23:20; 2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37), the desire to make a pilgrimage to Jerusalem (Deut 18:6) or the desire for »the day of the Lord« to come (Amos 5:18). The same root can also be used to convey a religious desire that lifts the soul to God (Isa 26:8–9) and the (secret) desire of prayer (Pss 10:17; 21:3; 38:10) (Strola 1999, 364–365).

3.4 The Application of the lexical root אָה

The verbal form of the root אָה basically corresponds to the various needs and desires of human beings (אָה). Either in its verbal or nominal form, the root is almost always tied to the term אָה, which testifies to a special semantic relationship between the root אָה and the term אָה. The term אָה represents the existence of humans with all their needs, i.e. the totality of human life. Therefore, the desire conveyed by the derivatives of the root אָה can be identified predominantly as the vital desire for preservation typical of living creatures and found in numerous forms. The derivatives express the dynamism of life which is manifested in many forms and drives human beings towards the fulfilment of their vital needs. This dynamism usually characterises the basic needs related to existence and preservation and is closely linked to instincts such as that for survival. In 14 examples in the BHS (out of a total of 26), dynamism marks desires pertaining to physical needs (Num 11:4.34; Deut 12:20; 14:26; 1 Sam 2:16; 2 Sam 23:15; 1 Chr 11:17; Ps 45:12; 106:14; Prov 13:4; 23:3–6; Eccl 6:2; Mic 7:1).

In texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the root אָה is used in a quasi-technical sense to label the egocentric and rebellious desire of the people of Israel (Num 11:4.34 and its variation in Ps 106:14) (Strola 1999, 366). The root thus denotes negative moral inclinations in Old Testament passages where desire (physical need) becomes the principle that defines human beings, their worldviews and also their actions – as opposed to following God's will.⁶

⁶ All the remaining examples indicate either other instinctive tendencies that arise from human beings (or God), for example, the aspiration to rule and exercise power (2 Sam 3:21; 1 Kings 11:37), the desire for a good quality of life (material prosperity) and happiness (Prov 24:1), and religious desire (Isa 26:9; Jer 17:16; Amos 5:18) or else God's own desire (Job 23:13; Ps 132:13–14).

4. A semantic analysis of the selected Old Testament texts containing verbal forms of the lexical root אִוָּה

4.1 Num 11

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34, using the expression ἐπιθυμητὰς (κακῶν)⁷ taken from Num 11.4 and 34. According to Lyonnet, the Old Testament episode concerned, which occurred during the time of the wandering in the wilderness, has a special significance. Israel despises the food that God has provided and demands Egyptian food instead. (Räsänen 1992, 103) Israel prefers meat of her own choice (Num 11:4-6) and refuses to incline to God's plan as to what was to constitute the experience of the desert (Deut 8:3; cf. Mt 4:4). In fact, like Adam, Israel wants to substitute her ways for those of God. (Lyonnet 1962, 160–161)

Some scholars would not agree with this opinion – see below that of Räsänen (1992, 103):

»The text [Num 11] cannot support this construction. The emphasis on Israel's ‚own choice‘ and its own ways /.../ is completely imported. The people simply lust after better fare, after meat. Finally, those of the people who gave in to desire were killed; even if there were many of them, they were still obviously only a minority. But the misdemeanor of a minority, to which they were seduced by the lusts of the non-Israelite ‚rabble‘, is not particularly well suited for succinctly expressing the essence of *sin* itself. This sin is a far cry from ‚wanting to be like God‘.«

First, we must at least assume that the matter was not really that straightforward as »the people simply lust after better fare«. Num 11 describe the desire with the verbal form of the root אִוָּה. The occurrence of the verbal form of the root אִוָּה at the beginning and at the end of the second rebellion (Num 11:4.34) forms a thematic *inclusio*.⁸ The second rebellion, in Num 11:4-34, puts the *primary human need for food* to the test.

The narrative subject in Num 11 is the ‚rabble‘ (רָבֹבִים) who desired to eat meat instead of the manna God had supplied as food for the Israelites. In the entire Old Testament, the term rabble appears only once, so its precise meaning remains unclear. Although the term relates to only one part of the community, the rabble influenced the destiny of the *entire* nation of Israel (cf. Num 11:10-15). Even though the Israelites were expected to trust in God, they began to complain. Instead of thinking of their future freedom, they looked back to the time of slav-

⁷ The noun ἐπιθυμητὴς is a NT *hapax legomenon*.

⁸ Most of the Book of Numbers deals with the period when the Israelites lived in the wilderness. Life in the wilderness was a special religious experience for the Israelites because it shaped the nation during times of crisis. The first two crises are contained in Exodus (17, 32), while at least seven other ‚rebellions‘ can be found in Numbers. The seven separate ‚rebellions‘ unveiled Israel's lack of faith, and it took the Israelites 40 years to become ready to enter the Promised Land (Stubbs 2009, 112–113).

ery: »We remember the fish we used to eat in Egypt for nothing, the cucumbers, the melons, the leeks, the onions, and the garlic.« (Num 11:5) Their hunger was indeed relieved, but the food provided was the manna which was not as good and diverse as the food from the time of their Egyptian slavery: »there is nothing at all but this manna to look at.« (11:6)

Stubbs (2009, 117) argues that Israel was sinful because it placed its personal desires and needs (a full stomach) before the will of God:

»They allow a legitimate need and desire, the desire for good and tasty food, to become a craving that gets in the way of their calling as a people. Their faithfulness to God's purposes is choked by their desire for material and bodily comfort, a desire that becomes a roadblock in their journey to the fullness of the life God intends for them.«

Here, the desire, reinforced by the repetition of the root אָוָה, i.e. the combination of the verb and the noun (הִתְאַוּוּ תַאֲוָה), stands as a declaration of human arbitrariness and marks the rejection of God and the manna He provided. Even more, in texts relating to the tradition of the Israelites' wandering in the wilderness, the root אָוָה is used in a quasi-technical sense to label the egocentric and rebellious desire of the people of Israel (Num 11:4-34) (Strola 1999, 366).

Therefore, the desire in Num 11 did not ,simply' arise from an empty stomach (hunger); it was not ,simply lust after better fare', as Räsänen claims. 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:

He humbled you by letting you hunger, then by feeding you with manna, with which neither you nor your ancestors were acquainted, in order to make you understand that one does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of the Lord (Deut 8:3).

If such a desire becomes a guideline in life, it leads to death: »So that place was called Kibroth-hattaavah (קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה), because there they buried the people who had the craving« (Num 11:34). Although the spelling of the verbal form of the root אָוָה in Num 11:34 differs from the form in 11:4, the meaning of the root remains unchanged. As we have mentioned, the occurrence of the verbal form of the root אָוָה at the end of the second rebellion (Num 11:34) forms an *inclusio* with the beginning of the description (Num 11:4). The narrative of the second rebellion begins and ends with the same theme and thematic focus:

Num 11:4	The rabble among them had a strong craving (הִתְאַוּוּ תַאֲוָה); and the Israelites also wept again, and said, »If only we had meat to eat!«
Num 11:34	So that place was called Kibroth-hattaavah, because there they buried the people who had the craving. (הִמְתַּאֲוִים)

Table 1: *Inclusio between the first and last verses of the narrative on the rebellion in Num 11:4-34*

In 11:34, the narrator notes that the rebellion gave the place a new name, which includes the root אָוָה – Kibroth-hattaavah (קִבְרוֹת הַתְּאֵוָה) - and means 'graves of craving'. On a narrative level, the desire for food from Egypt equals the rejection of God's manna whereas, on a deeper level, it stands *ipso facto* for the rejection of God:

»You shall eat not only one day, or two days, or five days, or ten days, or twenty days, but for a whole month—until it comes out of your nostrils and becomes loathsome to you—,because you have rejected the Lord' who is among you, and have wailed before him, saying, »Why did we ever leave Egypt?« (Num 11:19-20)

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). The phrase »to have a strong craving« (Num 11:4.34) alludes to behaviour that is directed by physical impulses. However, the root does not only denote a bodily impulse, hunger, which disappears with its fulfilment, but also outlines a state of mind (arising from uncontrolled desires). This argument is confirmed by the unfolding of the narrative and the telling name of the place of the rebellion which also contains the root אָוָה. Thus, the root indicates physical death on a narrative level and rejection of the Lord on a deeper, spiritual level.

Having said this, let us return to Paul for a moment. In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants, apparently, to distil the essence of sin, to point to a whole context. This is also Mauser's claim. (Räsänen 1992, 108). Desire here does not appear as one sin amongst others, as in Rom 13:9. Therefore it seems that Num 11 is particularly well suited for succinctly expressing the essence of sin itself.

4.2 Ps 106:14

In 1 Corinthians 10:6, Paul refers to Ps 106:14 where we find the expression ἐπεθύμησαν ἐπιθυμίαν (which is identical to the LXX of Num 11:4). Originally, in Ps 106:14, the root אָוָה is in the Hitpael imperfect, third person masculine plural. The verse being analysed, Ps 106:14, appears in the unit 106:13-15, which testifies to the desire for food and drink and originates in the text of Num 11.

In Ps 106:11, the psalmist states that, soon after the »waters covered [the Israelites'] adversaries«, that is, after the pharaoh's army was defeated, they forgot about God's acts of salvation (cf. Jer 3:21; Hos 2:15). The psalmist is alluding to Israel's complaining due to thirst (Exod 15:24) and hunger (especially Num 11; also see Exod 16), something which expressed the nation's arrogance and rejection of God. The *motif* of rejection, which is illustrated by the desire to meet physical needs, has already been discussed in the analysis of Num 11:4.34 above.

The 'motif' of rejection in this verse is presented by the repetition of the root אָוָה, i.e. in a verb-noun combination (הִתְאָוָה תִּתְאָוֶה), as in Num 11:4, which portrays the »overpowering desire for fleshly food« (Briggs and Briggs 1976, 350). The

Israelites committed sin by allowing physical needs to lead their lives instead of God's Word. Here, desire denotes the desire for Egyptian food: this stands for the rejection of God (His manna) because the Israelites placed their personal desires and physical needs (a full stomach) before the will of God.

In Ps 106:14, the psalmist is reviving the historical experience of Israel's distrust of God by duplicating the root אִוָּה (אִוָּה תִּאֲוָה) – i.e. by using the same terminology as in Num 11:4. Also and this is very important – Ps 106:14 stresses that the Israelites had »put God to the test in the desert« (106:14b). This verse clearly shows that the Israelites were led not by hunger but by the desire for different food; they were not food-deprived (Ps 78:29-30), but ,only' dissatisfied (disgusted) with the manna (Num 11:6).

Passage	The repetition of the root אִוָּה
Num 11:4	הִתְאָוָה תִּאֲוָה
Ps 106:14	אִוָּה תִּאֲוָה

Table 2: Comparison of the repetition of the root אִוָּה in Num 11:4 and Ps 106:14

The repetition of the (verbal and nominal) forms of the root indicates a strong desire for food, a physical need, which is basically legitimate and not sinful. However, since the Israelites decided to follow their desires first, and not God, this is also the reason for their rejection of the Lord.

4.3 Gen 3

As we have seen above, in the context of 1 Cor 10:6 (respectively Num 11), some authors refer to »Adam's sin« (Lyonnet 1962, 160–161), the sin of »wanting to be like God« (Räisänen 1992, 103), »kernel of sin« (Mauser 1972, 157) ... This seems to be along the right lines, since Gen 3 (3:6) includes the same close links between disobedience, guilt and punishment as in Num 11:4-34 (and Ps 106:14) (see below). Like the first human beings in Eden, the people of Israel, in the wilderness, prefer (better, different) food and bow down to their own desires (Lyonnet 1962, 160–161).

The desire in 1 Cor 10:6 is, therefore, also *ipso facto* a reference to the desire in Gen 3, perhaps the most important one, since Gen 3 presents the prototype of human temptation through desire and not just a typological example (τύπος) of a certain experience in the history of Israel. Gen 3 is not a historical event; it does not even rely on an actual historical event Israel has witnessed. It is an ,archetype' of desire which portrays the basic human temptation. Typology, as used with Num 11, can indeed link the Corinthians' experiences with that described in the wilderness, but archetype also reveals a basic pattern in the dynamism of human life and addresses human beings as such. This is worth a closer look.

The subject of desire in Gen 3 is a woman, but also indirectly her husband, so human beings in general. The object of desire is the »tree of the knowledge of good and evil« (cf. Gen 2:9). The pair, good-evil, can, most likely, be understood

as an example of merism. This merism does not reflect omniscience or the moral discernment of an innocent man (because God cannot dispossess a rational human being of discernment), but the pair's own ability to judge over what is good/evil and the consequential handling thereof (to be like/own God) (Krašovec 1999, 69–70).⁹

In the preceding chapter, Gen 2:9, desire pertains to the object, which is presented with a strong emphasis on its beautiful and attractive outer appearance. This claim is supported by Eve in Gen 3:6, yet in a slightly different form and with the emphasis on other elements (Brayford 2007, 238).

Gen 3:6
»So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight (תֵּאוֹנָה) to the eyes, and that the tree was to be desired (וְנִחְמְדָה) to make one wise (לְהַשְׂכִּיל) she took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate.«
The root אָוָה (noun feminine singular absolute; תֵּאוֹנָה) is oriented towards the sight, the appearance (לְעֵינַיִם).
The root חָמַד (Niphal participle; וְנִחְמְדָה) is oriented towards understanding; to be keen, clever (לְהַשְׂכִּיל).

One must notice that both roots, חָמַד and אָוָה, appear in Gen 3:6, each with its own object; the noun form of the root אָוָה (תֵּאוֹנָה) is oriented towards the tempting appearance (of the fruit), whereas the verbal form of the root חָמַד (וְנִחְמְדָה) pertains to knowledge, which is primarily a matter of the intellect and will, not the senses. The presence of the *motif* of knowledge (לְהַשְׂכִּיל) in Gen 3:6 clearly reveals the transition of desire to another level. The verse takes us through the woman's intensifying perception of the object: from the primary temptation to satisfy physical need (‘good for food’, ‘delight to the eyes’) to the culmination of temptation – the coveting of knowledge. The desire for knowledge here equals the temptation to »be as god(s)« (Gen 3:5).

Although the *motif* of desire in Gen 3:6 embraces knowledge, we must not overlook the very important fact that outer appearance and attraction play an essential role because this emotionally-visual combination constitutes the *entry point* of the desire that turns the human's attitude (towards God) into one of vacillation. The desire for knowledge is only the final stage of temptation in Gen 3 whereas the first stage refers to the body and sensory perception.

In Gen 3, we witness the same pattern as in Num 11 (and its variant in Ps 106:14):

- first stage: a (natural) desire for food, triggered by the visual impression of food (Gen 2:9; 3:6) or the tempting remembrance of food in the time of slavery (Num 11:5);
- second stage: deliberate and conscious rebellious activities (Gen 3:6; Num 14:3-4);

⁹ Experts have failed to reach unanimous agreement over the specific meaning of the tree of life and the tree of the knowledge of good and evil, nor have they provided an answer to the question of whether they are supposed to be considered as one tree or two separate ones. See Krašovec (1999, 69–72; especially see the cited bibliography).

- final stage) both narratives match with their ending in death or the threat of it (Gen 2:17; 3:3-4; Num 11:34).

5. Desire, food and idolatry in 1 Cor 8:1–11:1

It is now time for us to return to Paul. There is considerable agreement among experts that the central unit of the letter (1 Cor 8:1–11:1) represents a thoughtful rhetorical structure with a clear conceptual orientation (Ciampa and Rosner 2006, 205–218; Collins 1999, 304–307; Fotopoulos 2003, 195–206). In it, Paul connects the themes of desire, food and knowledge with the Old Testament and faith in the one God. Having in mind the problematic practices of the Corinthian community, such as eating the meat of animals sacrificed to idols (8:4.7; 10:25) and eating in idols' temples (8:10; 10,14-22), Paul reveals that the Corinthians have not yet acquired the new »mind of Christ« (cf. 2:16); at least not in practice. This is a key issue that Paul has already opened up at the very beginning of the letter (chs. 1–2). The wisdom of God does not reveal itself as a »wisdom of this age or of the rulers of this age« (2:6), but is proclaimed through »Christ crucified« (1:23). Christ is the sole foundation of the new Christian community (cf. 3:11) and also a foundation for their actions and desires. (Matjaž 2019, 930–933)

For the Corinthians, the separation between the spiritual (πνευματικός) and the fleshly (σάρκινος) (cf. 3:1) is fatal, since such thinking ultimately results in their slogan »all things are lawful« (10:23), and, finally, in their »liberty« (ἐξουσία) to attend temple feasts (8-9). They are obviously still influenced by the thinking of the pagan environment that »food is meant for the stomach and the stomach for food« (6:13). However, Paul does not allow any compromise with pagan cults, as this would lead to a conflict between ethics and faith. The faith in one God, »from whom are all things and for whom we exist«, from whom everything originates, does not allow a different valuation of the physical and the spiritual, and thus the separation of the material from the sphere of God. Through Christ, human bodies are also redeemed (8:6b). That is why these bodies are a »temple of the Holy Spirit« (6:19) and a key part of worship: »therefore glorify God in your body.« (6:20b) Participation in the pagan feasts (8:10; 10:14-22) is, therefore, idolatry: not because of the food itself (8:8), and not because of the idols, which do not even exist (8:4; 10:19), but because of the participants' unbelief. In what they sacrifice, they do not recognize the gift of God, and God as the origin of everything (8:7; 10:20). Knowledge – that idols do not exist and that »food will not bring us close to God« (8:8) – is not enough. This knowledge only »puffs up« (φυσιοῦ) (8:1b) and cannot »build up« (10:23) either a relationship with God or a relationship with a human being. On the contrary, it ruins such relationships (cf. Gen 3; Num 11).

While, in 8:1-6, Paul presents the problem of idolatry in a subjective aspect (knowledge / love), he presents it in a Christological way in 10:1-6. (Merklein 2000, 240). Here, the situation in the Corinthian community is compared with the situation of Israel in the wilderness which Paul presents as typology, as a pre-image.

In v. 6, Paul says that the examples listed in vv. 1-5 occurred in order to serve as a lesson: »Now these things occurred as *examples* (τύποι) for us, so that we might not desire evil as they did«. The word Paul uses for ,examples', τύποι, provides the background for the concept of typology, the understanding that patterns found in persons, actions, events and institutions in the past can be expected to find correspondences in Gods future redemptive works. (Gopplet 1982, 17–20). »Typological interpretation goes back to the Old Testament and the way the prophets described God's postexilic redemption in terms of a second exodus.« (Ciampa and Rosner 2010, 453) Goppelt argues that Paul was the first to use these words for »the prefiguring of the future in prior history« (1982, 4). Goppelt understands Paul's point to be that, by his dealings with the first people of God, the forefathers (1 Cor 10:1), God reveals to the people of God what they may expect from him. (1982, 146). In vv. 1-4, Paul clearly wishes to establish a typological relationship between Israel (in the wilderness) and the Christian experience in Corinth. The typology mentioned is a restoration of the past, a retrospective interpretation by Paul which establishes a correspondence between the Corinthians' experience and that described in the Old Testament.¹⁰ However, Paul is not primarily concerned with the past but with the future; the Corinthians do not need a destructive experience similar to that of the Israelites.¹¹

In v. 7 (and the following verses), Paul connects bodily desires with idolatry, and, as a proof, reproduces the LXX of Exodus 32:6. This quotation proves that the Israelites committed idolatry. We must agree with Collier, who suggested that Num 11 was Paul's main text with Exod 32:6 being a supplementary one. Paul is not merely interested in idolatry in general but carefully chooses only references that mention *eating and drinking* – the behaviour that raised the issue of idolatry in Corinth (Ciampa and Rosner 2010, 457). As Hays suggests, Paul thus »links the

¹⁰ »Paul points to a variety of ways (all related to food and drink) in which different groups of Israelites offended God and brought his severe judgment on themselves. In each case, the judgment came about in a different way. Paul mentions three of these judgments: the thousands who died from the plague in Numbers 25 (v. 8); those who were killed by serpents in Numbers 21 (v. 9); and those who were killed by ,the Destroyer' in Num 21 (v. 10). God used a variety of methods, but, in each case, those who rebelled against him suffered utter destruction.« (Ciampa and Rosner 2010, 461)

¹¹ This may be illustrated by another Old Testament text containing the root 2 ,אִוָּה Sam 23:15. Here, David desired water (in Exod 15:24, the Israelites also complain owing to thirst). The desire (אִוָּה) in 2 Sam 23:15 expresses a physical need which must be interpreted as thirst, something which is confirmed by the root's pairing with the term מַצֵּה. When David's call for water (the object of desire) had been heard and the rebels had safely returned with the water, their leader unexpectedly decided to refrain from quenching his thirst. David believed that the water, which had put human lives at risk, could not be wasted for his own satisfaction. David compared the value of the water with the blood of heroes (2 Sam 23:17). The consumption of blood was strictly forbidden in Israel (cf. Lev 17:10-13; Deut 12:23-24), so David offered the water to God. By doing so, David did »what is right in the sight of the Lord« (cf. Deut 12:25) as he placed the Lord's will before personal desire, even before his own physical needs. When it comes to the satisfaction of primary needs, any effort to reach the desired object is only natural. But David fulfilled his desire by addressing a request to his companions who risked their lives to bring him water. This is also the reason why David – referring to the Lord – declined to drink the water and showed that the satisfaction of his bodily needs (desires) was not the highest principle of his actions. We can see here the same pattern as in Num 11 and Gen 3. First stage: a (natural) desire, i.e. the thirst for water. Second stage: David's deliberate and conscious refusal. Finally: the death treat: »If anyone of the house of Israel or of the aliens who reside among them eats any blood, I will set my face against that person who eats blood, and will cut that person off from the people.« (Lev 17:10)

present Corinthian dilemma /.../ to the larger and older story of Israel in the wilderness. This metaphorical act creates the imaginative framework within which Paul judges and invites his readers to judge the proper ethical response to the problem at hand.« (1989, 92) The text, then, serves as a warning for the Corinthians to avoid fulfilling a potential typological role by repeating the experience of Israel (Ciampa and Rosner 2010, 458). Ciampa and Rosner (2010, 460) argue that, in this and the previous verse, Paul connects desire and idolatry, suggesting that idolatry tends to follow from a lack of self-restraint with respect to the appetites of the stomach.

This assertion is confirmed in v. 9, for example: »We must not put Christ to the test, as some of them did, and were destroyed by serpents«. Here Paul is alluding to Num 21:5-6, where the Israelites are complaining about a lack of food and water. Interestingly enough, in this passage, we encounter once again the same pattern as in Num 11 (Ps 106; Gen 3). God indeed had ensured the Israelites' physical satisfaction, as the narrative(s) make(s) clear, but they are still complaining: »For there is no food and no water, and we detest this miserable food.« (Num 21:5) This verse is parallel to Num 11:6: »There is nothing at all but this manna to look at.« (11:6). Elsewhere in the Old Testament, such complaining is described as ,testing the Lord' (see Exod 17:2-3.7; Pss 78:18.41.56; 106:14) (Ciampa and Rosner 2010, 462). We thus suggest that, by recalling the wilderness story, Paul is trying to keep the Corinthians from responding inappropriately to ,restrictions' in the area of diet.

6. Conclusion

In 1 Corinthians 10:6, Paul recalls the events described in Num 11:4-34 (with its respective variants in Ps 106:14), using the expression *ἐπεθύμησαν* which is the Greek equivalent of the Hebrew *אוּא*. The verbal form of the root *אוּא* characterises the basic tendency for (self-) preservation, on the one hand, and the *equivalent* aspiration for God on the other. This means that longing for God and bodily needs are both described using the *same* terminology of existential attraction (cf. Mt 5:6). This desire, therefore, represents the highest religious meaning in the Old Testament, on the one hand (Strola 1999, 371); on the other hand, in texts relating to the tradition of the Israelites' journey in the wilderness, to which Paul refers in 1 Cor 10, the same desire marks the rejection of the Lord (Num 11:19-20). This desire must not become the sole criterion and goal of human life since »one does not live by bread alone« (Deut 8:3).

Without a doubt, in 1 Cor 10:6, Paul is alluding to this life force that is dictated by physical impulses rather than God's Word. If the desire for food of the Israelites' own choosing stands for rejection of the Lord in Num 11, then the desire for food sacrificed to idols in 1 Cor 10 *ipso facto* stands for the rejection of Christ. Like the Israelites in the wilderness, or Adam in Eden, the Corinthians are placing their bellies before God. Like Gen 3, therefore, in 1 Cor 10:6, Paul is addressing the

basic human temptation, to judge what is ‚good and evil‘ and the consequential behaviour on the basis of the ‚empty stomach‘, i.e. on the basis of physical desires.

In 1 Cor 10:6, by echoing the rebellion in Num 11, Paul wants to sum up the essence of sin. He does not understand desire as one sin amongst others but as a ‚God-like‘ sin, as a source of all the others. This outlook is supported by the Temptations of Jesus, a narrative which certainly recalls Israel’s temptation in the wilderness. In Matthew 4 and Luke 4, the first and, therefore, basic temptation is represented by hunger, i.e. the desire for food. Interestingly, Jesus answers by citing Deut 8:3: »One does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God«. Here, like Paul in Cor 10:6, Jesus is referring not only to the specific event in Israel’s history, i.e. the desire for the delicious food of Egypt in the wilderness, but, more broadly, to human arbitrariness, to ‚Adam’s sin‘, and the resulting rejection of God (Merklein 2000, 248)

References

- Brayford, Susan Ann.** 2007. *Genesis*. Septuagint Commentary Series. Leiden; Boston: Brill.
- Briggs, Charles Augustus, and Emilie Grace Briggs.** 1976. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bultmann, Rudolf.** 1955. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. Translated by K. Grobel. Scribner: New York.
- Büchsel, Friedrich.** 1967. *Épithymía, épithyméō*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 3, 168–173. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
- Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner.** 2006. The structure and argument of 1 Corinthians: A Biblical/Jewish approach. *New Testament Studies* 52:205–218. <https://doi.org/10.1017/s0028688506000129>
- . 2007. 1 Corinthians. In: Gregory K. Beale in Donald A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 695–752. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2010. *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Collins, Raymond F.** 1999. *First Corinthians*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Fotopoulos, John.** 2003. *Food offered to idols in Roman Corinth: A social rhetorical reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gopplet, Leonhard.** 1982. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company
- Hays, Richard B.** 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press: New Haven.
- Hübner, Hans.** 1981. *Épithyméō*. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 2, 68–71. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazni in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.
- Lyonnet, Stanislaw.** 1962. »Tu ne convoiteras pas« (Rom. VII7). In: W. C. van Unnik, ed. *Neotestamentica et Patristica*, 157–165. Leiden: Brill
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrost [The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:923–935. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/matjaz>
- Merklein, Helmut.** 2000. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1–11,1*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7/2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mauser, Ulrich.** 1972. *Gottesbild und Menschwerdung*. Beiträge zur historischen Theologie 43. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Räsänen, Heikki.** 1992. *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*. Sheffield Academic Press: Sheffield.
- Schrage, Wolfgang.** 1995. *Der erste Brief an die Korinther*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2016. The Meaning and Interpretation of Desire in the Tenth Command-

- ment. *Biblische Notizen: Beiträge zur exegetischen Diskussion*, no. 171:13–25.
- . 2016b. God's Desire in the Psalms: A Semantic Study of the hmd and 'wh Word Fields in Ps 68:17 and Ps 132:13-14. *Bogoslovska smotra* 86, no. 1:181–193.
- . 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341268>
- . 2019. The Use of Root hmd in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root hmd in Isaiah. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:909–921.
- Strola, Germana.** 1999. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di Dio nella Bibbia Ebraica. *Rivista biblica* 47, no. 3:361–371.
- Stubbs, David Leon.** 2009. *Numbers*. SCM Theological Commentary on the Bible. London: SCM Press.
- Wilk, Florian.** 2019. Schriftauslegung als Bildungsvorgang im ersten Korintherbrief des Paulus - untersucht ausgehend von 1 Kor 4,6. V: Florian Wilk, ed. *Scriptural interpretation at the interface between education and religion*, 88–111. Leiden: Brill.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 519—536

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 27-23-475(091)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Avsenik

© 2020 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Izvori in strukture biblične pridige¹

Origins and Structures of Biblical Sermon

Povzetek: Prispevek raziskuje dolgo tradicijo žanra govorov v judovstvu in krščanstvu, ki temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ter strukture biblične pridige. Posebno pozornost posveča krščanskim pridigarjem, ki jih v pisanju in posredovanju pridig vernikom vodijo njihov notranji glas poklicanosti, potreba ali celo notranja nujnost duhovne rasti ob branju in študiju svetopisemskih besedil ter ljubezen do poslušalcev v njihovi zunanji in osebni resničnosti – še posebej v njihovih preizkušnjah. Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, to pa od pridigarja zahteva tudi posebno odgovornost. Temelji namreč na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov. Govornik mora Sveto pismo razlagati s tako zvestobo in občutljivostjo, da vernik po njem sliši Božji glas, ter hkrati s tankočutnostjo do sočloveka v sodobnem svetu. Veliko bogastvo svetopisemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem omogoča izbiro med različnimi možnimi načini predstavitve vsebine in oblike v posredovanju teološke in duhovne resnice. Prispevek predstavlja tri osnovne pristope pridigarjev, ki se opirajo na svetopisemske odlomke – to je tematski, tekstualni in razlagalni pristop. Večjo pozornost namenja razlagalni obliki pridige, za katero se zavzema večina strokovnjakov na področju homiletike. V njej pridigar kar se da zvesto reproducira sporočilo svetopisemskega besedila in oznanja, kar uči besedilo. Prispevek posveča pozornost tudi dejstvu, da se pridigarji, ko skušajo razumeti zahtevnejša biblična besedila – še posebej tista, ki so polna paradoksov –, lahko znajdejo v zadregi. Med temeljnimi tipi zgradbe biblične pridige izpostavlja deklarativno, pragmatično, narativno, vizionarsko in integrativno, v katerih pridigarji povezujejo kognitivni in afektivni slog.

Ključne besede: pridiga, homilija, liturgija, poslanstvo, razlaga in aplikacija, kognitivni in afektivni učinki, oblike in slog pridig, pluralizem oblik, metafore in retorika

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Abstract: The paper examines the long tradition of the genre of speeches in Judaism and Christianity, which is based on the fundamental source of both religions, the Bible, and the structure of biblical preaching. Particular attention is given to Christian preachers, who, in writing and delivering sermons to believers, are guided by their inner voice of vocation, the need or even the inner necessity of spiritual growth when reading and studying biblical texts, and the love of the listeners in their external and personal reality, especially in their trials. Biblical preaching has a special status among all types of speakers, and also requires a special responsibility on the part of the preacher. It is based on the belief that the Bible testifies to the revelation of a single God who is love and who also requires the love of truth from his believers. The preacher must interpret the Bible with such fidelity and sensitivity that the believer hears the voice of God through him, and at the same time, with sensitivity towards his fellow man in the modern world. The great richness of biblical literary and rhetorical forms enables preachers to choose between different possible ways of presenting content and form in the transmission of theological and spiritual truth. The paper presents three basic approaches of preachers based on biblical passages, i. e., a thematic, textual, and expository approach. Greater attention is given to the expository form of preaching, which most experts in the field of homiletics advocate. In it, the preacher faithfully reproduces the message of the biblical text and preaches what the text teaches. The article also draws attention to the fact that it can be embarrassing for preachers to try to understand more complex biblical texts, especially those that are full of paradoxes. Among the most important formal types of biblical preaching, it presents declarative, pragmatic, narrative, visionary, and integrative sermons in which preachers combine a cognitive and affective styles.

Key words: sermon, homily, liturgy, mission, interpretation and application, cognitive and affective effects, forms and style of preaching, pluralism of forms, metaphors and rhetoric

1. Uvod

V tem prispevku iščemo odgovor na vprašanja: Kakšna je bila identiteta prvotne pridige in kakšno funkcijo je imela v starem Izraelu in pozneje v krščanstvu? Kakšna je identiteta sodobne krščanske pridige in kakšno vlogo ima v življenju vernikov ter v javnem življenju nasploh? Kako se v pridigah razkriva odnos piscev pridižnih besedil do vsebine in oblike svetopisemskih besedil, ko iščejo možnosti za aplikacijo na aktualne življenjske razmere? Kako pridigarji različnih slogov premagujejo vrzel med svetom svetopisemskega besedila in spremenjenimi okoliščinami našega sodobnega življenja? V iskanju odgovorov na ta vprašanja bomo posebej pozorni na literarne oblike svetopisemskih besedil, ki so za pisce pridig enako velik izziv kakor vprašanje njihove vsebine, ter na pluralizem oblik, ki so se uveljavile v sodobni pridižni praksi in v homiletiki.²

² Obširneje o slogovnih in retoričnih oblikah ter literarnih vrstah svetopisemskih besedil prim. Avsenik Nabergoj 2019. Naslov prispevka „Izvori in strukture biblične pridige“ ne pomeni, da beseda ‚izvori‘

Dolga tradicija žanra nagovorov in govorov v judovstvu in krščanstvu temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ki vsebuje veliko bogastvo literarnih vrst in zvrsti (Allen 2005, 264–267). Za priznane pridigarje je skozi zgodovino značilna notranja potreba ali celo notranja nujnost, da svoje duhovne izkušnje preizkusijo ob branju in študiju svetoписemskih besedil – ter nato svoja spoznanja in občutke posredujejo poslušalcem. Veliko bogastvo svetoписemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem v predstavitvi vsebine in oblike omogoča izbiro med različnimi možnimi pristopi. Najbolj uveljavljeni pristopi pridigarjev so v sodobni homiletiki deležni posebnih obravnav. Thomas G. Long v knjigi *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (1989) poudarja, da bi v postopku priprave pridig ob vsebini morali bolj upoštevati tudi pomen literarnih oblik svetoписemskih besedil. To spoznanje argumentira takole:

»V človeškem komuniciranju se polni pomen ne ustvarja s posameznimi besedami, ki jih uporabljamo, niti s formalnimi vzorci, v katere so te besede razporejene, temveč s prepletanjem besed in vzorcev, ki jih doživlja bralec ali poslušalec. Pomen je produkt interakcije med besedami, postavljenimi v določene vzorce, in pričakovanji tistih, ki te besede slišijo ali berejo.« (Long 1989, 128)

Long poudarja, da lahko literarna oblika in dinamika svetoписemskih besedil spreminjata vrste pridig, ustvarjenih iz teh besedil – ne le zaradi vsebine besedil, ampak tudi zaradi načina, kako vsebino podajajo. Poudarja: »Literarna oblika in dinamika svetoписemskega besedila sta lahko in bi morala biti pomembna dejavnika pri pridigarjevi oceni razdalje med (svetoписemskim, op. avtorice) besedilom in pridigo.« (11) V svoji knjigi Long predstavi metodologijo za upoštevanje literarnih značilnosti svetoписemskih besedil v postopku nastajanja besedila do pridige, nato pa to metodologijo uporabi v ločenih poglavjih o pridiganju na podlagi psalmov, pregovorov, pripovedi, parabol (prispodob) in poslanic.

Vsaka izbira pristopa in sloga pridige od pridigarja zahteva, da izbrana svetoписemska besedila, na katera se opira, najprej celostno in temeljito prouči. Pri tem preverja možnosti aktualizacije svetoписemskega sporočila v sedanjih življenjskih razmerah in njegovo ustreznost za spoznavno in tudi čustveno-motivacijsko raven poslušalcev. Ljubezen do poslušalcev v njihovi osebni in družbeni resničnosti ga motivira v želji, da jim sporočilo Svetega pisma posreduje čim bolj avtentično ter jih tako prepriča o resničnosti in vrednosti sporočila. Pot do prepričanja je rast v

označuje le biblične izvore biblične pridige. Beseda vključuje tudi zgodovino biblične hermenevtike, kot so jo razvili cerkveni očetje v svojih homilijah, bibličnih komentarjih in drugih spisih, ki so že po osnovnem namenu oznanjevalni. Pomembna pa je tudi poznejša eksegetska tradicija. Pridigarji so imeli vedno dovolj svobode v iskanju analognih primerov iz judovske in krščanske literature in hermenevtike, ko so iskali možnosti aplikacije vsebin svetoписemskih besedil, ki so jih bodisi skladno z liturgičnim koledarjem bodisi glede na izzive posebnih priložnosti jemali za izhodišče svoje razlage – ta v pridigi samodejno kliče po iskanju možnosti za aplikacijo na okoliščine poslušalcev. Pregled bogate literature o pridiganju v judovstvu in v različnih veroizpovedih krščanstva kaže, da katoliških pridigarjev niso zavezovala samo svetoписemska besedila, temveč tudi izročilo in cerkveno učiteljstvo. Pomembno je poudariti tudi, da je drugi vatikanski cerkveni zbor postavil v središče pridiganja Sveto pismo, ne da bi s tem zmanjšal pomen izročila in cerkvenega učiteljstva.

spoznanju in v notranji izkušnji. Tako kot se je Beseda učlovečila v Svetem pismu, se lahko ob posredovanju pridigarja učloveči v poslušalcih.

2. Svetopisemska beseda o Božjih delih in razvoj homiletičnih vzorcev

Razvoj homiletičnih vzorcev v judovstvu in krščanstvu temelji na osnovnem viru obeh religij, Svetem pismu, ki pričuje o velikih Božjih delih v stvarjenju in zgodovini odrešenja v bogatem množstvu literarnih oblik (Long 1989; Allen 2005, 264–267; Kaiser Jr. 2007). V različnih literarnih vrstah in zvrsteh Stare in Nove zaveze odkrijemo veliko različnih oblik nagovorov in daljših govorov, med drugim tudi v diskurzih v obliki dialoga, kot npr. v Jobovi knjigi (govori Joba in njegovih prijateljev; Elihujevi govori v Job 31–37; dva Gospodova govora: 38,1–40,2; 40,6–41,26). Prav tako so znameniti slovesni govori v narativnem delu Stare zaveze: govor Jakobovega blagoslova (1 Mz 49,1–27; 5 Mz 33,1–34); ekstatični izrek prerokov in duhovnikov (5 Mz 1–11; Jer 7); poslovilni govor političnega voditelja (Joz 24,1–23); zunanjepolitični govor (2 Kr 18,17–37).³ Walter C. Kaiser je v svojem priročniku za pridiganje in poučevanje (2007) analiziral 10 besedil, ki povečujejo Božje veličastvo v obliki pripovedi s prvina mi nagovora poslušalcev ali v pesniški govorniški obliki: Iz 40,9–31; Dan 4,1–37; 4 Mz 20,1–13; Jer 32,1–44; Mih 7,11–20; Zah 4,1–14; Ps 139,1–18; Ezk 1,1–28; 1 Krn 29,6–19; Iz 6,1–13. Avtor ugotavlja, da ima vsako od teh besedil v zgradbi pripovedi ali nagovora neko ‚osrednjo točko‘ (*focal point*) oziroma ‚homiletično ključno besedo‘.

V Novi zavezi so znameniti Jezusovi govori v evangelijih, ki pa niso enotna besedila, ampak so v njih izposojeni posamezni reki in logioni.⁴ Med misijonsko dejavnostjo prvotne Cerkve so nastali govori v Apostolskih delih – te je sestavil Luka kot vzor misijonskih govorov poznejšega časa.

Pri sestavljanju pridig (homilij) so imele pomembno vlogo različne zbirke izrekov, znane tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu. V starozaveznem judovskem okolju je bilo zelo pomembno sestavljanje zbirk izrekov prerokov – npr. zbirka *Izreki očetov* (hebr. *Pirke abot*), ki vsebuje izreke očetov od Mojzesa dalje in jo berejo pri judovskem bogoslužju. Najpomembnejša zbirka Gospodovih besed prvega krščanstva pa je zbirka Gospodovih besed ali t. i. logionski vir (Q).⁵ V njej najdemo besedila v več stalnih oblikah: kot modrostne izreke ali logione v ožjem

³ Pojem diskurza izhaja iz Saussura in njegovega naslednika Benvenista (1966, 1974): »[V] pripovedi, ki je ničelna stopnja izjavljanja, se zdi, da dogodki pripovedujejo sami zase; diskurz pa prav nasprotno predpostavlja govorca in poslušalca.« Gl. Pavis 1997, 131; prim. Saussure 1915; 1997; Benveniste 1966; 1974; 1988.

⁴ ‚Logioni‘ ali Božji izreki v obliki zapovedi ali obljube so v Stari zavezi namenjeni prerokom ali (po prerokih) ljudstvu; krščansko izročilo pozneje logione imenuje Jezusove besede – te skupaj s pripovedjo o Jezusu sestavljajo enega najstarejših in najpomembnejših delov sinoptičnega izročila, ki se je prenašal s preprostimi ponavljanjem.

⁵ Domnevajo, da je rekonstruiran iz skupnega izročila Mateja in Luka, ki naj bi ga neodvisno drug od drugega kot drugi vir uporabljala poleg Markovega evangelija. Prim. Grabner-Haider in Krašovec 1984, 422.

smislu (izražajo splošno življenjsko izkustvo); kot preroške in apokaliptične besede (npr. blagri, vzkliki: ‚gorje vam‘, besede groženj in opominov); kot besede postave in pravila za krščansko skupnost, ki oznanjajo Božjo voljo; v obliki ‚jaz-besed‘ (obrazec ‚jaz-sem‘), ki govorijo o Jezusovi usodi; v obliki prilik (te so še posebej značilne za oznanjevanje Božjega kraljestva); v obliki kratkih pripovedi; v obliki manjših dialogov (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 298). Med evangelisti je predvsem Matej izročilo logionov oblikoval v učinkovite govore. Oblike in vrste Jezusovih logionov, kot jih prepozna zgodovina oblik, so posamezni krajši izreki in obširnejše prilike. Med prvimi so bili še posebej razširjeni preroški izreki – opomini, grožnje in napovedi odrešenja; modrostni in apokaliptični izreki; eshatološke zapovedi; navodila učencem; izreki o Jezusovem odrešilnem pomenu (npr. napovedi trpljenja in vstajenja); izreki o Sinu človekovem in o Jezusovem prihodu; izreki vstalega in podobno. Gospodove besede so lahko povezane tudi z določeno pripovedjo – kot to zasledimo npr. v poučnih govorih – ali v obliki logionov v pripovedih, npr. v pripovedi o trpljenju.

Večina piscev in redaktorjev Stare zaveze v svojih govorih in nagovorih razlaga svoje videnje Božjega razodetja v stvarstvu, v zgodovini človeštva in še posebej v zgodovini Izraela. Nova zaveza pa je kot utemeljevanje nastopa Božjega kraljestva nastala na podlagi razlaganja Stare zaveze v luči Jezusove osebnosti in njegovega nauka (prim. Petrov govor v Apd 2,14-41). Jezus sam se je v nagovorih svojih učencev, farizejev in drugih opiral na besedila Stare zaveze in jih razlagal v luči razumevanja Božjega kraljestva, ki ‚ni od tega sveta‘.⁶ Prav tako so ravnali vsi pisci in redaktorji novozaveznih spisov in zgodnji cerkveni očetje, ki so sestavljali homilije na osnovi Stare zaveze. Najgloblji razlagalec Stare zaveze v utemeljevanju pomena Jezusove osebe in nauka je apostol Pavel (O’Leary, 2008).

Šele ko se je krščanstvo že močno razširilo po vsem rimskem cesarstvu, so cerkveni očetje poleg Stare zaveze za osnovo svojih homilij začeli uporabljati tudi Novo zavezo. Pozneje se je pozornost pridigarjev na Novo zavezo osredotočala tako zelo, da je Stara zaveza stopila v ozadje. Številni cerkveni očetje so s homilijami člane krščanske skupnosti uvajali v pomenske razsežnosti svetopisemskih besedil – zato homilije cerkvenih očetov veljajo kot eksegeza Svetega pisma v procesu poučevanja in vzgoje. Nekateri pa so homilije dopolnjevali še s komentarji svetopisemskih knjig. Drugi vatikanski cerkveni zbor (1963–1966) je dal odločilne spodbude za vračanje k svetopisemskim in patrističnim virom. Bogoslužje je reformiral tako, da se v lekcijah v ciklusu treh let zvrstijo vsa pomembnejša besedila Stare in Nove zaveze v njihovi notranji povezavi.⁷ Med sadove pokoncilske obnove lahko uvrščamo tudi intenzivno dejavnost prevajanja besedil cerkvenih očetov v sodobne jezike, zlasti angleščino: Avguštinovi komentarji k Jezusovemu govoru na gori s 17 pridigami na to temo (prev.

⁶ Maksimilijan Matjaž aktualizacijo Stare zaveze v Novi zavezi proučuje v okviru Prvega pisma Korinčanom in ugotavlja: »Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teološke argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede.« (2019, 923)

⁷ Zdi se, da je uravnotežen odnos do Stare in Nove zaveze med drugim prepričal Johna Henryja Newmana, da je v Katoliški cerkvi prepoznal ‚resnično Kristusovo Cerkev‘. (Stetckevich 2016)

Kavanagh 1951); pridige papeža Leona Velikega iz 5. stoletja (prev. Freeland in Conway 1996) itd.

Misijonarski značaj Jezusovega nauka je razlog, da je zgodovina pridiganja v okviru celotne zgodovine Cerkve zelo bogata (Allen 1998; Buttrick 2000; Quicke 2005, 64–69).⁸ Svoje javno delovanje je Jezus začel s sporočilom: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo, spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1,15)

Razmišljanje o pomenu Svetega pisma za judovstvo in krščanstvo ter prizadevanje za ustrezno uporabo svetopisemskih tem, motivov, likov in drugih načinov za izražanje resničnosti in resnice v Svetem pismu danes vključuje pomembne ekumenske razsežnosti, ki se odražajo tudi v homiletičnih pristopih. Zbornik razprav z naslovom *Preaching in Judaism and Christianity* (2008), ki so ga izdali Alexander Deeg, Walter Homolka in Heinz-Günter Schöttler, prinaša pomembne spodbude za vrednotenje skupnih judovskih in krščanskih virov, na katere so se judje in kristjani ob iskanju primernih pristopov v oznanjevanju opirali skozi stoletja od antike do sodobnosti. Judje so tako ustvarili bogastvo midrašev, cerkveni očetje pa so zapustili bogato zapuščino homilij o svetopisemskih knjigah. Judje in kristjani so tudi v srednjem veku in v moderni dobi ustvarili bogastvo pridig (homilij) in razlag različnih homiletičnih pristopov, ki predstavljajo pomembno izhodišče za medreligijski dialog.⁹ Za priznane pridigarje je skozi vso zgodovino značilno, da njihove identitete ne določa toliko pooblastilo Cerkve, kolikor zlasti njihova notranja potreba ali celo notranja nujnost, da svoje duhovne izkušnje preizkusijo ob branju in študiju svetopisemskih besedil ter svoja spoznanja in čutenja posredujejo ljudem.¹⁰

Vračanje k svetopisemskim in zgodnjekrščanskim virom v oznanjevanju evangelija spodbuja sodobno hermenevtiko, filozofijo in teologijo k intenzivnejšemu posvečanju vprašanjem o strukturi in vlogi svetopisemskih jezikov pri izražanju spoznanj in čustev. To je spodbudilo številne filozofe in teologe k proučevanju razmerja med jezikom metafizike in evangelija. Robert Petkovšek v svojem članku „Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija“ (2016) razlaga prednosti podobe Boga v jeziku evangelija v primerjavi s podobo Boga, ki v povezavi metafizike vzročnosti Boga razlaga kot najvišje bivajoče, »ki je nujno in nepogojeno«:

»V evangelijskem izročilu pa se Bog kaže kot brezmejna bližina, ki človekovo življenje nenehno spreobrača. Evangelijsko izročilo razume Boga v luči

⁸ Zgodovina Cerkve je zelo bogata s pridigarji visoke teološke in literarne kakovosti. Med najbolj znanimi je Avguštin; opiral se je na tista besedila iz Stare in Nove zaveze, ki zgodovino odrešenja opisujejo najbolj jasno in točno; gl. Schrama 1995; Chadwick 1996; Meconi 2014. Zelo pomenljivi so govori iz karolinške dobe (ohranjeni v Salzburgu), ker jasno kažejo, da se pridigarji vladarjem niso udinjali, ampak so jih odločno postavljali pred svetopisemsko zrcalo ideala o pravičnem vladarju, ki ravna z moralno odgovornostjo; prim. McCune 2009.

⁹ Na tem mestu velja izpostaviti tri študije, ki obravnavajo novejša prizadevanja za ustrezne pristope v pridiganju: Chappell 1930 (ponatis 2007); Edwards 2005; Pagitt 2005.

¹⁰ Janez Vodičar in Józef Stala v članku „Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti“ (2019) obravnava težavo sodobnega človeka, ki izgublja posluš za poklicanost. Kateheza poklicanost postavlja v ospredje, »saj klic ni le sredstvo poslanstva, ampak tudi povabilo k osebni rasti« (2019, 1095). Interakcija poslanstva in osebne rasti je v pridigi, ki je intenzivno sredstvo kateheze, bistvena postavka.

sestopa Boga v svet človeka in tostran vseh metafizičnih preračunavanj. Evangeljski Bog, mogočnost nemogočega, je klic: tistega, ki izreka njegovo ime, kliče k nemogočemu, k čudežnemu. Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (2016, 7)

Veliko bogastvo svetopisemskih literarnih in retoričnih oblik pridigarjem pri posredovanju spoznanj o ‚totalni besedi‘ evangelija omogoča izbiro med različnimi možnimi pristopi. Upoštevanje retoričnih in literarnih oblik je zelo pomembno zaradi njihove nenadomestljive vloge v posredovanju teološke in duhovne resnice. David Norton v knjigi *A History of the Bible as Literature* (1993) pomenljivo razlaga svoje razumevanje razmerja med vsebino in obliko:

»V Pavlovem stališču je potencial za zavrnitev estetskih kakovosti pri pisanju jasen, jasno pa je tudi, da je on dedič starozaveznega veselja v pesmi in da pozdravlja njeno lepoto, če je ta neločljiva od Božje lepote in resnice. Svetopisemska estetika torej ni odvisna od lastne kakovosti besed, temveč od teološke resnice, h kateri te vodijo, in od duhovne vrednosti, ki jo priključijo.« (14–15)

3. Definicija bibličnega pridiganja ter kognitivni in afektivni slog pridige

Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, ki od pridigarja zahteva prav posebno odgovornost. Ta temelji na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov.¹¹ John Stott tako ‚biblično pridiganje‘ označuje z besedami: »Razlagati Sveto pismo pomeni odpreti navdihnjeno besedilo s tako zvestobo in občutljivostjo, da se sliši Božji glas in ga Njegovo ljudstvo uboga.« (Stott 2005, 24) Skupnosti vernikov tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu verujejo, da je Sveto pismo (za jude le Stara zaveza) od Boga navdihnjeno besedilo – zato je prva obveznost pridigarja »zvestoba do svetopisemskega besedila« (26), druga obveznost pa je »občutljivost za moderni svet« (27).¹²

¹¹ Poglobljena zavest v sodobni homileti, da morajo pridige iskati navdih za oznanjevanje evangelija v analizi svetopisemskih besedil, je poseben odraz tako imenovane ‚nove evangelizacije‘ (Šegula 2018).

¹² Tadej Stegu v svojem članku „Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem“ (2016) ob primeru velikonočnega dogodka Jezusovega trpljenja in vstajenja izpostavi dobre razloge za celosten pristop k interpretaciji svetopisemskih besedil, pa tudi k iskanju ustreznih aplikacij v pridigah: »Pregled pridigarjskih osnutkov zadnjega desetletja pokaže, da je v homiliji na Slovenskem včasih še mogoče najti poudarjanje zgolj Kristusovega trpljenja in žrtve na križu, Kristusovemu vstajenju pa je v takšnih primerih pripisan le apologetični pomen kot potrdilo Kristusovega božanstva.« (2016, 393)

Osnovni pristopi pridigarjev, ki se opirajo na svetopisemske odlomke, so na splošno trije:

- 1) Prva možnost je, da poiščejo aktualno jedro svetopisemskega besedila, gre za t. i. *tematsko pridigo* (*topical sermon*). Tematska pridiga je tista, v kateri je izpostavljena tema.
- 2) Druga je t. i. *tekstualna pridiga* (*textual sermon*), to je pridiga, katere struktura ustreza ali sledi delom v tekstu; ukvarja se s kratkim tekstom, večinoma dolgim ne več kot 1–3 verze. Zvesto sledi besedam svetopisemskega besedila, stavek za stavkom. Ne izčrpa nujno pomena besedila, vendar se omejuje na njegov pomen. Iz nje izhaja tekstualno-tematsko sporočilo, to je takšno, v katerem je pridiga izražena tematsko, obravnavana pa tekstualno. Čeprav je tematska pridiga utemeljena na neki resnici Svetega pisma, pa se od tekstualne pridige razlikuje v tem, da tematska izraža resnico z besedami pridigarja, tekstualna pa prej z besedami iz Biblije.
- 3) Tretji pristop je t. i. *razlagalna pridiga* (*expository sermon*). Gre za tekstualno obravnavo daljšega odlomka Svetega pisma kot v tekstualni pridigi, pri čemer so glavni deli pridige vzeti iz svetopisemskega odlomka. Razlagalna pridiga razlaga daljši odlomek iz Svetega pisma ustrezno, urejeno in z namenom prepričati ljudi k odzivu in ukrepanju (prim. O'Donnell 1977: 29–43).

Bryan Chappel v svojem delu *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*, standardnem priročniku na evangeličanskih seminarjih, tako razlikuje med osnovnimi pristopi pridig:

- 1) *tematska pridiga* jemlje svojo temo iz odlomka in izvaja svojo organiziranost iz narave teme bolj kot pa iz značilnosti (svetopisemskega) besedila;
- 2) *tekstualna pridiga* jemlje svojo temo in glavne poudarke iz idej v (svetopisemskem) besedilu, vendar razvoj teh glavnih idej prihaja iz virov, ki so zunaj neposrednega teksta;
- 3) *razlagalna pridiga* jemlje svojo temo, glavne poudarke in podpoudarke iz neposrednega svetopisemskega besedila (Chappel 2005).

Večina strokovnjakov na področju homiletike se zavzema za razlagalno obliko pridige – zanjo je značilno prizadevanje pridigarjev reproducirati sporočilo, obliko in vpliv svetopisemskega besedila točno po namenu, kot je očitno v izvorniku. Kenton C. Anderson tako meni: »Za opis pridiganja, ki je zvesto sporočilo, namenu in učinku ter morda celo obliki besedila, najraje uporabljam izraz *razlagalni* (*expository*). Z drugimi besedami, razlagalna pridiga ne potrebuje posebne oblike, ampak lahko sprejme več oblik, odvisno od zvrsti besedila in potreb poslušalcev. Skratka, razlagalna pridiga je tista, v kateri pridiga oznanja, kar uči besedilo.« (Anderson 2006, 35)

Zavest, da mora pridigar kar se da zvesto reproducirati sporočilo svetopisemskega besedila, v njem utrjuje čut odgovornosti. Prizadevati si mora za natančno branje izhodiščnega besedila, da se njegov pomen pred njim razkrije v polnosti. To mu omogoči, da vstopi v notranji svet duhovne izkušnje, ki prebujata ustvarjalnega duha, in za reprodukcijo pomena najde primerno obliko. Kot razlaga Haddon

W. Robinson, ‚biblična pridiga‘ pomeni »sporočanje nekega svetopisemskega koncepta, ki izhaja iz zgodovinskega, slovnicega in literarnega študija odlomka v njegovem kontekstu« (2001, 20). Ker je njen namen posredovanje resnice sporočila Svetega pisma, se zdi zahteva po natančni analizi besedila samoumevna. Prva stopnja je analiza besedila glede na čas in okoliščine nastanka, zgradbo in slog besedila in končno glede na druga podobna besedila v ožjem ali širšem kontekstu Svetega pisma. Le po tej poti je mogoče priti do zanesljivega odgovora na vprašanje, kaj besedilo lahko pomeni danes. Druga stopnja obsega slovnico, sintaktično, semantično in slogovno analizo. Pri tem notranja naravnost na sporočanje resnice pridigarju pomaga, da dojamе resnico, ki presega prostor in čas – s tem se tudi začne teološka analiza. Zadnji korak pa je homiletična analiza, se pravi iskanje možnosti aplikacije na okoliščine in potrebe sedanjega življenja (Kaiser 1981).

Pridigar po drugi strani lahko izhaja iz življenjske situacije poslušalcev, v kateri najde izzive in njihova vprašanja, za katera išče rešitve v analizi svetopisemskega besedila. Postopek poteka na naslednji način: predstavitev problema oziroma življenjske situacije poslušalcev; osvetlitev sedanje življenjske situacije (diagnoza); predlog rešitve, kot ga ponuja spoznanje sporočila svetopisemskega besedila; pogled v prihodnost (Anderson 2006, 81). Pridigar pri tem ne izhaja a priori iz vsebin svetopisemskega besedila, ampak iz uvida potreb in perspektive poslušalca; lahko pa postavi vprašanje, s katerim vzbudi zanimanje za iskanje odgovora oziroma rešitve. Pridigar poskuša prikazati sedanjo situacijo takšno, kot v resnici je, za odgovor na problem ali vprašanje pa uporabi določeno besedilo iz Svetega pisma: v svetopisemskem besedilu ne najde samo podobnosti glede situacije, temveč tudi neko teološko sporočilo. Z eksegezo, to je besedno in stvarno razlago svetopisemskega besedila, išče stik s situacijo poslušalca, da bi ga motiviral za premislek in odločitev, ki bo pomembna za sedanjost in prihodnost. Eksegetska in teološka refleksija pridigarju omogočata uvid v razsežnosti svetopisemskega sporočila in občutek, kako lahko poslušalec za svojo življenjsko situacijo najde oporo.

Različnost v izhodišču pridigarja glede življenjske situacije poslušalcev na eni strani in glede vsebin svetopisemskih besedil, ki jih jemlje za osnovo iskanja odgovorov na izzive, na drugi, pa ničesar ne spremeni pri prvi in drugi zahtevi: ‚zvestoba do svetopisemskega besedila‘ in ‚občutljivost za moderni svet‘. Veličina poslanstva pridigarja pri razlaganju Svetega pisma postavlja pred visoke strokovne zahteve. Aleksandra Bizjak je vprašanje vzajemnosti med razlago svetopisemskih besedil in njihovo aplikacijo zelo dobro opisala v strukturno-pomenski analizi na ključno izbranih petdesetih sodobnih slovenskih nedeljskih katoliških pridig.

Pri tem je s semantično analizo besedila izluščila pet za pridigo prepoznavnih enot: 1. uvod, 2. svetopisemski dogodek, 3. problem, 4. odziv in 5. sklep; »Ko govornik v uvodu ogovarja udeležence in napoveduje tematiko, umešča svoje govorno dejanje v stvarni in besedilni kontekst. V sklepu pa povzame vodilno misel in še zadnjič opozori poslušalce, kaj je treba storiti za utrjevanje vezi med Bogom in človekom tu in zdaj. Med sklepom in uvodom imamo tri jedrne enote: svetopisemski dogodek, problem in odziv.« (Bizjak 2005, 168) V nadaljevanju natančneje opisuje strukturo jedra:

Na eni strani imamo strukturno enoto svetopisemski dogodek, ki se tesno navezuje na svetopisemsko predlogo. Prinaša dogajalni izsek svetopisemskega sveta, v katerem poslušalci spremljajo svetopisemskega posameznika in njegovo odzivanje na probleme.

Na drugi strani sta strukturni enoti problem in odziv, katerih temeljna značilnost je usmeritev v sedanjost. V strukturni enoti problem govornik prikazuje splošne probleme sodobnega posameznika, ki mu je Bog v svoji konkretni eksistenci skrit. Kako naj se posameznik odziva na božje sporočilo, pa govornik razkriva vernikom v strukturni enoti odziv. (168)¹³

Postopek analize strukturno-pomenske zgradbe pridige ponazarja s pridižnim besedilom iz Murske Sobotice, predvajanim 1. 3. 1998 na TV Slovenija, in podobno zgradbo ugotavlja v vseh 50 obravnavanih pridigah:

»Žanrska strukturna zgradba analizirane pridige je dvodelna. Na eni strani je svetopisemski dogodek. Na drugi strani so strukturne enote, v katerih govornik verniku pokaže na svetopisemski izkušnji utemeljeno odzivanje na probleme. Žanrska strukturiranost pridige potrjuje, da se ta giblje v shemi svetopisemske podobe sveta, ki je utemeljena z naukom in zgodbami Svetega pisma, in sodobne slike sveta, ki šele s pogledom nazaj (na svetopisemsko podobo sveta) usmerja sodobnega človeka h krščanskemu življenju.« (168)¹⁴

Govornik se pogosto znajde v zadregi tako glede temeljnega razumevanja vsebin kot tudi glede možnosti aplikacije svetopisemskega besedila na sodobne razmere. Zahtevnost se pokaže že v razlagi pripovednih besedil, ki v Svetem pismu obeh zavez po obsegu prevladujejo. Pridigar mora prepoznati vrednost zgodb v sporočilu, ki je v tem, da samo pripovedovanje zgodb temelji na principu kontinuitete življenja. V celotnem kontekstu Svetega pisma to pomeni kontinuiteto Božjega razodetja, ki v vseh časih nagovarja ljudi v njihovih zgodovinskih in življenjskih situacijah. Temeljna vrednost svetopisemskih zgodb se najbolj jasno kaže v tem, da ne govorijo o nekem virtualnem, temveč o čisto realnem svetu, ki omogoča opazovanje življenjske in duhovne izkušnje ter spodbuja neposredne kognitivne in afektivne odzive. Fred Craddock pravi: »Večina moči v zgodbi je v njeni ustreznosti. Božja beseda je ustrezna. Zato je prileganje zgodbe Svetemu pismu izredno pomembno.« (2005, 493)

Govornik pa se znajde v posebej veliki preizkušnji, ko mora razlagati svetopisemska besedila, ki so polna paradoksov. Paradoksi so na videz kontradiktorne izjave, ki izražajo resničnost in resnico poudarjeno učinkovito. V teh primerih se postavlja vprašanje, ali se svetopisemski primeri paradoksnega izražanja življenjskih situacij in stanja duha svetopisemskih likov dajo aplicirati na vsako človekovo življenjsko izkušnjo – torej tudi današnjo. Richard P. Hansen navaja naslednje zna-

¹³ Aleksandra Bizjak je istega leta (2005) izdala monografijo *Pridiga kot žanr* in članek „Strukturalno-pomenska analiza pridige kot žanra“ v *Slavistični reviji*. Navedeni citat je iz članka v reviji.

¹⁴ V vseh 50 analiziranih pridigah Bizjakova ugotavlja enako zaporedje, v katerem preteklost utemeljuje sedanjost, čeprav bi bilo zaporedje lahko tudi obratno – iz etične držbe sodobnega človeka bi pridigar razlagal pretekla čudežna dejanja.

čilne svetopisemske primere paradoksov: videnje nevidnih stvari; zmaga s popuščanjem; mirovanje pod jarmom; kraljevanje s služenjem; postati velik s tem, ko se postane majhen; povišanje ob ponižnosti; postati moder ob nespametnosti zaradi Kristusa; doseganje svobode ob suženjstvu; postati močan ob šibkosti; zmaga ob sprejemanju poraza; doseganje zmage ob hvaljenju s slabostmi; življenje ob umiranju (2005, 434). Job se mora v svoji nesreči, ko se bojuje s svojim bivanjskim položajem in se sprašuje po smislu življenja, v zavesti svoje majhnosti podvreči neizrekljivi Božji skrivnosti in osebno razrešiti teološko postavko, da je Bog hkrati popolnoma pravičen in popolnoma dober. V zvezi z Jezusovim naukom se lahko vprašamo, kakšne so pomenske razsežnosti Jezusovega reka: »Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39; 16,25; Mr 8,35; Lk 9,24) V to kategorijo paradoksa sodi tudi Jezusov rek, da bodo mnogi prvi zadnji in zadnji prvi (Mt 19; 20,16; Mr 10,31; Lk 13,30).

Svetopisemski preroki, modrostni pisatelji, Jesus in Pavel so pogosto namenoma uporabljali retoriko paradoksa, da bi v poslušalcih vzbudili občutek za neizrazne skrivnosti Boga, človeka in sveta. Richard P. Hansen se sprašuje: »Ali se zavedamo, da kristjani sedimo na glavni veni vseh skrivnosti? Bog, ki je popolnoma drugačen, vendar se milostno razodeva človeškim bitjem v Jezusu Kristusu, je neprekosljiva skrivnost veselja! Kako lahko povabimo sodobne ljudi, da se dotaknejo te skrivnosti in hkrati Boga predstavljamo kot odgovor na njihove potrebe?« (2005, 435)

Zgodovina pridigarske dejavnosti kaže, da so se pridigarji opirali na človekov pretanjeni čut za razumsko in čustveno dožemanje življenjske resničnosti. Moč racionalnosti človeku narekuje natančnost v dožemanju zakonitosti zunanje in notranje resničnosti, moč čustev pa mu razkriva čut za lepoto – zato dobra pridiga združuje kakovosti znanosti in umetnosti. Dober govornik natančno ocenjuje obstoječo življenjsko situacijo poslušalcev, da bi lahko čim učinkoviteje vzbudil čut za estetsko in moralno lepoto, ki poslušalca pritegne k dejavni odločitvi – dobra pridiga zato kaže organsko interakcijo med vsebino in obliko. Pridigar išče primeren način za nagovor poslušalca v njegovem intuitivnem čustvenem pričakovanju, poslušalec se samodejno odziva – izhajajoč iz celostnega dožemanja zunanje in notranje resnice, ki jo pridiga posreduje.

Ko pridigar dožame sporočilo svetopisemskega besedila in načelne možnosti aplikacije bodisi po deduktivni bodisi po induktivni metodi, pridigo samodejno oblikuje tako, da pri poslušalcih naleti na ustrezen odziv. Oblikovanje pridige lahko sledi ali predvsem kognitivni ali afektivni dojemljivosti človekovega duha – ali pa oboje organsko poveže. Pridiga mora v poslušalcu prebuditi kognitivno in afektivno sposobnost dožemanja resničnosti. Velikokrat se izkaže, da pridiga daje uvid v dejstva, popolno analizo problema, pa poslušalca kljub temu ne nagovori, ker tehnična in racionalna popolnost ne vključujeta čustvene udeležbe govornika.

Človek po svoji biti ne potrebuje samo uvida v resničnost, temveč tudi v resnico. To še posebej velja ob soočanju z bolečino, ko je pomembno vprašanje, ali bolečino povzroča neobvladljiva ‚višja sila‘ ali hudobija človeških subjektov.

Čustvena odzivnost je povsem drugačna v enem ali v drugem primeru. V prvem primeru pridigar išče možnosti za utemeljitev smisla življenja v objektivno omejenem svetu, v drugem primeru pa gre za problem človekove morale. Ker v človekovem življenju navadno prevladujejo stiske zaradi krivic ter brezčutnosti posameznikov in skupnosti, si težko predstavljamo, da bi bila pridiga glede temeljnih etičnih vprašanj lahko nevtralna.

Kognitivni pristop v pridigi izkazuje težnjo po razlagi idej, naukov in predpisov.¹⁵ V razlagi svetopisemskih besedil pridigar razkriva zgodovinska dejstva, načela in verovanja. Haddon Robinson piše, da bi vsaka pridiga morala imeti neko ‚veliko idejo‘: »V idealnem primeru je vsaka pridiga razlaga, interpretacija ali aplikacija ene same prevladujoče ideje, ki jo podpirajo druge ideje.« (Robinson 2001, 33) Osnovni namen kognitivno naravnanih pridigarjev je torej poučevanje poslušalcev – njihova vloga je tako v bistvu vloga učiteljev. Naj bo njihov pristop deduktiven ali induktiven, želijo zagotoviti, da poslušalec dobi ustrezne informacije za pravilno razumevanje Boga ter odnosov v razmerju do Boga in do soljudi. John A. Broadus v svoji knjigi *On the Preparation and Delivery of Sermons* (1979) skladno s pogledi Aristotela in drugih antičnih grških retorikov zagovarja zahtevo po štirih med seboj povezanih lastnostih pridige: enotnost v vsebini in obliki; red v razmerju med deli; ustrezno razmerje med različnimi idejami; napredek v razvijanju osnovne ideje do vrhunca. Najpomembnejša naloga pridigarja je trud za doseganje enotnosti tako v vsebinskem kot oblikovnem pogledu: »Bodisi da gre za enotnost doktrinarne predloga bodisi zgodovinske osebe ali praktičnega oblikovanja, mora biti na neki način enotnost.« (Broadus 1979, 81)

Pričakovanje enotnosti govora na idejni in formalni ravni v novejšem času številni teoretiki homiletike dopolnjujejo z bolj pozitivnim vrednotenjem vloge čustev kot v preteklosti. Če se kognitivni pridigarji v pridigi osredotočajo na ideje, se afektivni pridigarji osredotočajo na izrazna sredstva, ki idejo ali sporočilo pomagajo podoživljati z intuitivno z rabo besed, metafor in podob, ki v poslušalcu vzbujajo religiozna čustva – kot so upanje, ljubezen, veselje, želja, žalost, hvaležnost, sočutje, navdušenje. Pridiganje s poudarkom na čustvenem nagovoru poslušalcev ima bogato zgodovino. Odlični pridigarji so si vedno prizadevali, da sporočila poslušalcem ne bi posredovali zgolj kot informacijo ali idejo, temveč kot utelešenje resnice svetopisemskega sporočila v zasnovi in čustveni aplikaciji predstavitve sporočila. Pridigar, ki se vloge čustev v posredovanju sporočila zaveda, se mora zato s sporočilom najprej čustveno celostno identificirati sam, ga ‚asimilirati‘ in posredovati tako avtentično, da v njegovi pridigi nič ne deluje umetno. Pri posredovanju sporočila poslušalcem si pogosto pomaga z rabo besed, podob in metafor – pa tudi telesnih gibov, mimike in gestikulacije –, ki življenjske situacije celostno utelešajo in služijo kot sredstvo poetične kakovosti pridige. Pomembni pa sta tudi ustrezna drža in obleka, ki skupaj z drugim pomagata vzpostaviti neposreden čustven stik s poslušalci in tako pri njih ustvariti čustveno izkušnjo sporočila.

¹⁵ Peterson 2003 v svoji knjigi odpira diskurz o človekovi kognitivni sposobnosti v razponu od mehanistične teorije do uvidov v človekove sposobnosti za duhovno komunikacijo z Bogom.

4. Poglavitni tipi zgradbe pridige med kognitivnim in afektivnim slogom pridige

Pregled znanih pridigarjev, ki so pridige sestavljali na osnovi svetopisemskih besedil, kaže, da temeljno zgradbo pridige določata zlasti dva dejavnika: spoznanje (*cognition*) in čustvovanje (*affection*). Po tem in nekaterih drugih kriterijih lahko opredelimo značilne oblike pridig: deklarativna pridiga; pragmatična pridiga; narativna pridiga, vizionarska pridiga in integrativna pridiga.

V deklarativni obliki pridige govornik, da doseže zanesljivo osnovo za aplikacijo na življenjsko situacijo poslušalcev, pri iskanju pomena svetopisemskih besedil uporablja deduktivno metodo. Poglavitni cilj ni vzbujanje čustev, temveč spoznavanje pomena besedil. Pri pragmatični obliki pridige pridigar prav tako zasleduje predvsem spoznavanje pomena svetopisemskih besedil, toda postopek ne poteka od nekega izhodiščnega besedila do aplikacije na življenjsko situacijo poslušalcev, pač pa obratno: govornik izhaja iz življenjske situacije poslušalcev in glede na naravo sedanjih izzivov za ponazoritev išče svetopisemska besedila, ki analogno prikazujejo življenjsko situacijo sedanjega poslušalca. V narativni obliki pridige govornik induktivno izhaja iz svetopisemskih zgodb, da bi s poslušalci dosegel čustveni stik. Pri vizionarski obliki pridige govornik izhaja iz močne vizije prihodnosti – in za ponazoritev po deduktivni metodi ter s čustvenim nabojem išče analogna besedila v Svetem pismu. Pri integrativnem tipu pridige pa govornik poskuša združiti dobre prakse vseh prej naštetih pristopov (Anderson 2006, 127–132).

Najbolj splošna in najbolj eksegetična oblika pridige je ‚deklarativna pridiga‘. Bistvo pristopa te vrste pridige je, da pridigar poslušalcem iz bogastva svojega poznavanja svetopisemskih besedil predstavi argumente za spoznanje (*cognition*) sporočila izbranega svetopisemskega besedila in njegovega pomena za poslušalca v njegovi življenjski situaciji. Ta vrsta pridige je praviloma razčlenjena v uvod, glavni del in sklep. V glavnem delu pridigar izbrano besedilo navadno predstavi v treh zaporednih korakih: razlaga besedila; ponazoritev (ilustracija) ob pomoči simbolov, metafor in analogij, ki jih besedilo morda vsebuje; aplikacija na sedanje življenjske okoliščine poslušalcev. Glavni del lahko vsebuje tudi več besedil, ki jih pridigar predstavi po opisanih korakih.¹⁶ Ker ta pristop od pridigarja zahteva linearno logično razvijanje argumentov v razlaganju pomena svetopisemskih besedil, se je za ta tip pridige udomačila tudi oznaka ‚razlagalna‘ (*expository*) pridiga. Samo po sebi se razume, da ta vrsta pridige od govornika zahteva zelo dobro poznavanje vsebine, okoliščin nastanka, literarnih in retoričnih značilnosti ter pomena svetopisemskih besedil. John MacArthur ml. meni:

»Če hoče pridigar odkriti napake svojih poslušalcev in če želi osvoboditi ljudi iz njihovih trdnjav nevednosti, prepričati njihovo vest, ustaviti njihova usta in izpolniti svojo odgovornost, da oznanja ves Božji načrt, mora biti

¹⁶ Pri tem velja omeniti, da pridigar nima vedno možnosti za svobodno izbiro besedil, ki jih bo v pridigi razlagal. Redne pridigarje nedeljskih, pa tudi dnevnih maš omejuje izbor besedil, ki je standarden za celotno cerkveno leto.

vešč Besede. To je edino orožje pridigarja – najmočnejši, dvorezni meč Besede, ki edini seka v globine duše in duha.« (1992, xiv)

„Pragmatični“ pristop v pripravi pridige označuje, da pridigar za izhodišče izbere neposredno relevantno življenjsko situacijo poslušalcev in nato v svetopisemskih besedilih išče osnovo za odgovore na aktualne izzive. Z induktivno-kognitivnim postopkom v kompleksni življenjski situaciji, ki poslušalce na različne načine zaposluje kot problem ali kot skrivnost, pridigar išče možnosti razreševanja skrivnosti v vsebinah svetopisemskih besedil. Avguštin in Anzelm sta ta pristop uveljavila v teološki metodi iskanja razumske razlage v luči vere. Od tod znani rek, da »vera išče razum« (*fides quaerens intellectum*). Skrivnosti so privlačne, svetopisemska besedila pa razkrivajo skrivnosti preprostih življenjskih danosti in najglobljih vprašanj z razvidnostjo, ki jo omogočajo fizične danosti sveta, življenjski slog ljudi in pričevanje osebnosti, poklicanih za posebne naloge. Ves napor je vložen v iskanje vsebin, primernih za aplikacijo na trenutne življenjske razmere. Kenton C. Anderson pravi: »Svetopisemsko in teološko znanje je dano tako, da bi lahko bolj ljubili, bili bolj resnični ali ravnali z večjo ponižnostjo. Znanje nikoli ni dano za svojo lastno intelektualno vrednost.« (2006, 167) Na tej osnovi Anderson tudi razlaga pomen pojma „pragmatična pridiga“: »Pridige bi torej morale biti pragmatične, kar pomeni, da bodo delovale tako, da bodo motivirale oprijemljive spremembe v nas.« (167)

„Narativna“ oblika pridige uporablja velik potencial zgodb, ki so za večino ljudi sugestivne in privlačne, vsebujejo veliko metafor in simbolov ter nagovarjajo človeška čustva. Prva naloga pridigarja, ki kot izhodišče za iskanje odgovorov na probleme in skrivnosti uporablja zgodbe, je identifikacija likov zgodb. Zgodba lahko temelji samo na pozitivnem ali negativnem liku ali na obeh. Glavni lik (protagonist) se pogosto sooča z nasprotnim likom (antagonist). Pomembno je tudi ugotavljanje zgodovinske ali življenjske situacije likov. Običajna zgradba ima zaporedje: predstavitev likov in njihovih okoliščin; pripoved o dogodkih, ki predstavijo kritično situacijo vse do nekega vrha; razplet, ki praviloma prinaša neko rešitev. Sveto pismo je bogat vir zgodb, primernih za prikaz kakega problema in iskanja rešitve. Steven Matthewson ugotavlja, da se »iskanje smisla v starozavезnem pripovednem besedilu vrti okoli štirih ključnih elementov, ki jih najdemo v vseh zgodbah: zasnova, liki, okoliščine in stališče« (Matthewson 2002, 43). Pridigar se v razlagi svetopisemske zgodbe sprašuje, kaj zgodba pomeni in v čem je njena resničnost oziroma resnica. Prizadeva si, da bi razrešil napetosti in našel osnovo za sporočilo upanja.

„Vizionarska“ pridiga izhaja iz narativnih in drugih oblik svetopisemskih prikazov resničnosti in resnice, ki po deduktivni poti močno nagovarjajo čustva poslušalcev. Pri oblikovanju tega tipa pridige so lahko v veliko pomoč upodobitve svetopisemskih prizorov v umetnosti – saj likovni umetnik tudi izhaja iz vizije nekega prizora in po deduktivni poti prihaja do končne upodobitve, ki je namenjena gledalcu/poslušalcu, da ga čustveno nagovori. Umetniška slika zato na pridigarja lahko deluje kot mogočna metafora. Kenton C. Anderson ugotavlja, da se vizionarski pridigarji osredotočajo na »skrivnost starega-novega pogleda na življenje«, in piše:

»V nasprotju s posvetnim postmodernizmom so ti pridigarji osredotočeni na metapripoved Svetega pisma. Njihova teologija izhaja iz celostnega branja Svetega pisma, ki je dovolj globoko, da spoštuje starodavne skrivnosti, vendar dovolj relevantno, da zadovolji sodobne potrebe. Njihova vera je zakoreninjena v resnici, enkrat za vselej predana svetnikom, a hkrati dovolj ponižna, da spoštuje občutek, da je ta Bog večji, kot ga lahko nadzorujemo ali zapiramo. To je eden od razlogov, da je umetniška metafora tako dragocena za takšne pridigarje. Pridigar ima tako kot umetnik dovolj veliko platno, da sprejme takšno širino, paleta, ki je dovolj raznolika, da lahko deluje s takšnimi subtilnostmi.« (2006, 221)

Calvin Miller v svoji knjigi *Preaching: The Art of Narrative Exposition* (2006) utemeljuje prednosti ‚vizionarskega‘ pristopa v pridiganju, ki združuje strast in očaranost ter je obenem ‚razlagalen‘ (*expository*). Za svoje stališče navaja dva temeljna argumenta: prvič dejstvo, da samo Sveto pismo za prikaz resničnosti razlago sporočila in nauka izvaja iz predhodnih zgodb, ki resničnost ali resnico ustrezno ponazarjajo; drugič dejstvo, da živimo v dobi vizualnih metod poučevanja in masovnih medijev. Ta pristop izkazuje še to prednost, da temelji na dialogu med razlagalcem zgodbe in poslušalcem, ki tako lahko vzpostavi osebni odnos z Bogom v interakciji kognitivnih in čustvenih danosti. Jezus sam je najbolj klasičen primer pripovedovalca zgodb, ki poslušalcu pomagajo vzpostaviti dialog na osebni ravni, ki ne omogoča samo intelektualnega spoznanja, ampak predvsem eksistencialni uvid v zakonitosti življenja v odnosih. Namesto da bi začel s konceptom, začne z zgodbo v obliki metafore, analogije ali prilike, ki jo pripoveduje tako, da po induktivni poti pride do pomembnega sklepa o življenjskem pomenu zgodbe. Zelo nazoren primer tega pristopa je prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29-37). Ko neki učitelj postave Jezusa izzove z vprašanjem »Kdo je moj bližnji«, mu Jezus odgovori z zgodbo o človeku, ki je na poti iz Jeruzalema v Jeriho padel med razbojnike. Po pripovedi o različnih odzivih treh mimoidočih na izziv človeka v nesreči mu postavi vprašanje, ki omogoča ‚nauk‘ te zgodbe: bližnji človeku v nesreči je tisti, ki mu je izkazal usmiljenje.

Izraz ‚integrativna‘ pridiga označuje tisto vrsto pridig, ki »skuša ponuditi govor, združujoče vse primarne homiletične strukture. Integrativna pridiga je torej deduktivna in induktivna – lahko bi rekli, da je ‚abduktivna‘. »Integrativno pridiganje je tako kognitivno kot tudi afektivno.« (Anderson 2006, 235) Vodilo integrativne pridige je torej povezovanje logičnega argumenta, prepoznavanje skrivnosti v vsebinah pridige, aktualnost zgodb poslušalcev ter motivacijska vizija (242–257). Izhodišče je tehten, neovrgljiv argument iz osebnega življenja ali doživetja, ki vključuje skrivnost resničnosti in resnice, ker pridiga ni osredotočena na fenomenološko, temveč na transcendentno resničnost človeškega življenja. Osnovni argumenti so praktični, ne hipotetični – zato je integrativna pridiga spontan in edinstven dogodek, ki ga ni mogoče ustrezno dokumentirati.

Govornik se lahko osredotoči na kratke izreke, izjave ali zgodbe iz nabora svetopisemskih besedil ter za lažje doseganje učinka aplikacije doda analogne izreke

ali zgodbe iz sedanjega časa: »Integrativni pridigarji se bomo vključili v življenje poslušalca in se spopadali z vprašanji in osnovnimi skrivnostmi. Iskreni bomo glede svojih občutkov in resnični v svojem govoru. Naše pridiganje bo prepričljivo in ne abstraktno.« (248) Ker ključne izjave o resničnosti in resnici v Svetem pismu govorijo o skrivnosti življenja posameznikov in zaveznega ljudstva kot celote, pridigar v njih dobiva dovolj motivacije za iskanje analognih izjav, zgodb in pričevanj v sedanjem okolju poslušalcev. S tem, ko privzame njihova spoznanja, čustva in vizije, pričuje o njih v sedanjem poteku življenja tako, da aplikacija življenja v življenje vedno preseže domet abstraktnih resnic.

5. Sklep

Sveto pismo Stare in Nove zaveze je nastajalo kot nepretrgana interpretacija dojetja Božjega razodetja v času delovanja pridigarjev in njihovih poslušalcev. V Stari zavezi prevladujejo pripovedna besedila v obliki zgodb in njihove razlage. Kombinacija zgodbe in njene razlage je še posebej značilna za prilike, ki so v Stari in Novi zavezi priljubljena zvrst. Preroški govori in govori v modrostni literaturi (Job itn.) so večinoma sestavljeni v pesniški obliki. V Novi zavezi je veliko nagovorov v vseh novozaveznih literarnih vrstah in zvrsteh: v evangelijih, Apostolskih delih, Pavlovih in pavlinjskih pismih ter v knjigi Razodetja. Celotna zgodovina pridiganja v Cerkvi temelji na veri, da je vse Sveto pismo navdihnjeno – in od tod sledi pričakovanje, da pridigar kar se da zvesto razlaga svetopisemska besedila ob upoštevanju notranje enotnosti med vsebino in obliko. Na osnovi analogije in univerzalnosti vrednot bodisi po deduktivni bodisi po induktivni poti v poslušalcih želi prebuditi občutek za aktualnost svetopisemskih besedil v njihovi sedanji življenjski situaciji in jih pritegniti k poslušanju besede.

Pri raziskavah žanrske strukture krščanskih pridig imamo na voljo zelo velik nabor govorov in homilij iz vseh obdobij. Za proučevanje specifične vloge pridigarjev, ki imajo posredno ali neposredno pooblastilo, da avtentično razlagajo oblike, resničnost in resnico svetopisemskih besedil, je pomembna ugotovitev, da je večina njihovih svetopisemskih in posvetopisemskih nagovorov in daljših govorov po naravi razlagalnih (*expository*). V prispevku prepoznavamo dominantnost tega pristopa skozi zgodovino judovstva in krščanstva, hkrati pa priznavamo tudi določene prednosti, ki jih pri razlaganju svetopisemskih besedil kažejo drugi pristopi – v luči njihove sporočilnosti za današnje poslušalce in življenjske pogoje. Različni slogi pridig niso v konfliktu, ampak so komplementarni. Pregled številnih pridig, ki so ohranjene v zapisani obliki, kaže, da isti pridigarji v daljšem obdobju – na primer v celotnem liturgičnem ciklu treh let – pridige bolj ali manj celostno in izrazito gradijo na izbranih svetopisemskih besedilih.

Najbolj opazna značilnost Svetega pisma je raznolikost vsebin in literarnih besedil v proznih in poetičnih vrstah in zvrsteh. Zato je v oznanjevalnih postopkih ključnega pomena razlikovanje med vsebinami in vrstami sloga. Bogastvo vsebin in literarnih oblik pa je za pridigarja odlična priložnost, da v poskusih razlage be-

sedil in njihove aplikacije na aktualne življenjske okoliščine izostri čut za duhovno pretanjenost resničnosti in resnice, ki jo poslušalcem skuša posredovati.

Reference

- Allen, Pauline.** 1998. *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*. Leiden: Brill.
- Allen, David L.** 2005. Fundamentals of Genre: How Literary Form Affects the Interpretation of Scripture. V: Robinson in Larson 2005, 264–267.
- Anderson, Kenton C.** 2006. *Choosing to Preach: A Comprehensive Introduction to Sermon Options and Structures*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:855–875. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Avsenik>
- Avguštin.** 1951. *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with Seventeen Related Sermons*. Prev. D. J. Kavanagh. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Benveniste, Émile.** 1966; 1974. *Problèmes de linguistique générale*. 2. Zv. Pariz: Gallimard.
- — —. 1988. *Problemi splošne lingvistike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bizjak, Aleksandra.** 2005. Strukturno-pomenska analiza pridige kot žanra. *Slavistična revija* 53, št. 2:153–170.
- Bizjak Končar, Aleksandra.** 2005. *Pridiga kot žanr*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Broadus, John A.** 1979. *On the Preparation and Delivery of Sermons*. 4. izd. San Francisco, CA: Harper.
- Buttrick, David.** 2000. *Speaking Parables: A Homiletic Guide*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Chadwick, Henry.** 1996. New Sermons of St. Augustine. *The Journal of Theological Studies* 47, št. 1:69–91.
- Chappell, Bryan.** 2005. *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Chappell, Clovis G.** 1930. *Sermons on Biblical Characters*. New York: Richard R. Smith.
- Craddock, Fred.** 2005. Preaching as Storytelling: How to Rely on Stories to Carry Spiritual Freight. V: Robinson in Larson 2005, 491–495.
- Deeg, Alexander, Walter Homolka in Heinz-Gunther Schötter, ur.** 2008. *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*. Berlin: De Gruyter.
- Edwards, J. Kent.** 2005. *Effective First-person Biblical Preaching: The Steps from Text to Narrative Sermon*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec, ur.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hansen, Richard P.** 2005. Making the Most of Biblical Paradoxes: They Offer a Refreshing and Deeper Alternative to 'How to' Sermons. V: Robinson in Larson 2005, 434–439.
- Kaiser Jr., Walter C.** 1981. *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Grand Rapids, MI: Baker.
- — —. 2007. *The Majesty of God in the Old Testament: A Guide for Preaching and Teaching*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Leon Veliki.** 1996. *Sermons*. Prev. J. P. Freeland in A. J. Conway. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Long, Thomas G.** 1989. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- MacArthur Jr., John.** 1992. *Rediscovering Expository Preaching: Balancing the Science and Art of Biblical Exposition*. Dallas: Word.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:923–935.
- Matthewson, Steven.** 2002. *The Art of Preaching Old Testament Narrative*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- McCune, James C.** 2009. The Sermons on the Virtues and Vices for Lay Potentates in the Carolingian Sermonary of Salzburg. *The Journal of Medieval Latin* 19:250–290. <https://doi.org/10.1484/J.JML.1.100552>
- Meconi, David Vincent.** 2014. Recapitulative Tropes in Augustine's Sermons. *New Blackfriars* 95, št. 1060:689–697. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12044>
- Miller, Calvin.** 2006. *Preaching: The Art of Narrative Exposition*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Norton, David.** 1993. *A History of the Bible as Literature*. Zv. 1, *From Antiquity to 1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Donnell, J. D.** 1977. *The Preacher and His Preaching*. Nashville: Randall House Publications.
- O'Leary, Joseph S.** 2008. Preaching Paul. *The Furrow* 59, št. 11:606–614.
- Pagitt, Doug.** 2005. *Preaching Re-imagined: The Role of the Sermon in Communities of Faith*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Pavis, Patrice.** 1997. *Gledališki slovar*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko.
- Peterson, Gregory.** 2003. *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Quicke, Michael.** 2005. History of Preaching: Assessing Today's Preaching in Light of History. V: Robinson in Larson 2005, 64–69.
- Robinson, Haddon, in Craig Brian Larson, ur.** 2005. *Art & Craft of Biblical Preaching: A Comprehensive Resource for Today's Communicators*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Saussure, Ferdinand de.** 1915. *Cours de linguistique générale*. Pariz: Payot.
- — —. 1997. *Tečaj splošne lingvistike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Schrama, Martijn.** 1995. Prima lectio quae recitata est: The Liturgical Pericope in Light of Saint Augustine's Sermons. *Augustiniana* 45, št. 1/2:141–175.
- Stegu, Tadej.** 2016. Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:393–403.
- Stetckevich, Mikhail.** 2016. The Old Testament and Judaism in the Last Anglican Sermons of John Henry Newman. *Hebrew Studies* 57:201–224.
- Stott, John.** 2005. A Definition of Biblical Preaching. V: Robinson in Larson 2005, 24–29.
- Šegula, Andrej.** 2018. Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:451–459.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1087–1096. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Vodicar>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 537—549

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 811.163.6:929Slomšek A.M.

DOI: 10.34291/BV2020/03/Rezar

© 2020 Rezar, CC BY 4.0

Cvetka Rezar

Pomen Slomškovega pridižnega jezika za slovensko knjižno normo

The Meaning of Slomšek's Sermon Language for Slovenian Literary Norm

Povzetek: Prispevek obravnava konstruktivno vlogo Slomškovega pridižnega jezika pri oblikovanju enotnega slovenskega knjižnega jezika. Pri tem izhaja iz spoznanj, da se je slovenski knjižni jezik od Trubarja do Slomška normativno razvijal in oblikoval ob pridižnem jeziku. Pomen Slomškove vloge v tej kontinuiteti avtorica ugotavlja na podlagi glasoslovno-oblikoslovnih značilnosti jezika njegovih pridig, ki odražajo Slomška kot zagovornika poenotenja slovenskega jezika in so tesno povezane tudi z njegovimi teoretičnimi izhodišči, jezikovnim načrtovanjem ter splošnimi prizadevanji za slovenski jezik. Slomšek je namreč ohranjal jezikovno tradicijo, ljudski jezik, ki ga je nadgradil v trden knjižni sistem. Tako je pri izbiri jezikovnih različic zavestno sledil osrednjeslovenskemu tipu jezika, a ga obenem soočal z značilnostmi svojega jezikovnega prostora. Pri tem ni v celoti sprejemal niti Metelkovega središčnoslovenskega knjižnega sistema niti Dajnkovega vzhodnoštajerskega, temveč je sledil Murkovim jezikovnosistemskim rešitvam, ki so nakazovale pot sprejemanja novih oblik. Te je kot zagovornik poenotenja sprejemal v svoje pridige, čeprav še ne povsem dosledno. Slomšek je v svojih pridigah – ob njihovi versko-vzgojni vlogi – pomembno oblikoval in utrjeval knjižno normo. S slogovno dovršenostjo svojih pridig je izvirno zaznamoval tudi cerkveno govorništvo 19. stoletja, predvsem pa so bile njegove pridige učinkovito sredstvo kultiviranja slovenskega naroda in jezika.

Glavne besede: Anton Martin Slomšek, osrednjeslovenski knjižni jezik, vzhodnoslovenski knjižni jezik, pridige, jezikovna analiza, jezikovna norma, pridižni jezik

Abstract: The article deals with the constructive role of the language of sermons by Slovenian bishop Anton Martin Slomšek (1800–1862) in the formation of a unified Slovenian literary language. It stems from findings that Slovenian literary language from Trubar to Slomšek has normatively been developing and forming along with sermon language. The author establishes Slomšek's important role in this continuity on the basis of phonetic and morphologic features of his sermon language which show Slomšek as an advocate of the unification

of the Slovenian language and are also tightly bound to his theoretical bases, language planning and general efforts for the Slovenian language. Namely, Slomšek maintained linguistic tradition, people's language which he upgraded to a solid literary system. Thus, he consciously followed the Central Slovenian language in choosing linguistic variations and faced it with characteristics of his own language environment. In this regard, he did neither accept Franc Metelko's Central Slovenian literary system nor Peter Danjko's Eastern Styrian. Instead, he followed Anton Murko's systemic linguistic solutions showing the way of accepting new inflective forms which he, as an advocate of unification, accepted into his sermons, even though not consistently at that time. Apart from its religious and educational role, Slomšek's sermons have irreplaceably formed and reinforced literary norm. With its stylistic perfection he also permanently marked the 19th century church rhetoric and above all, his sermons have been an effective means of cultivating Slovene nation and language.

Key words: Anton Martin Slomšek, Central Slovenian literary language, Eastern Slovenian literary language, sermons, linguistic analysis, language norm, sermon language

1. Uvod

Potencialu, ki ga imajo pridige za slovenistične in druge raziskave, raziskovalci posvečajo manj pozornosti, kot bi glede na širši kulturni pomen, ki so ga imele v slovenskem zgodovinskem razvoju, pričakovali. Z vidika slovenskega jezikoslovja na to opozarja tudi Martina Orožen, ki pridigi pripisuje izredno pomembnost, saj je vse od pokristjanjevanja bistveni sestavni del verskega oznanjevanja v narodnem jeziku. Poleg tega je »pridiga najstarejši vzorec kulture govora in je skozi vso zgodovino versko-vzgojno in jezikovno ustvarjalno delovala na široke ljudske množice, ki jih je nenavadnost izražanja prevzemala« (Orožen 2010d, 459). Prispevek opozarja na ovrednotenje zlasti Slomškovih pridižnih besedil z vidika njihove konstruktivne vloge v razvoju slovenskega knjižnega jezika, pri čemer je treba upoštevati celotni razvojni vidik slovenske pridige od Trubarja do Slomška.

Kot trdno vpet v ta kontekst slovenske pridige je Slomšek v širši slovenski kulturni zavesti skoraj pozabljen in kot pridigar objektivno premalo vrednoten, čeprav ga že najpomembnejša življenjepisca (Kosar 2012; Kovačič 1934–1935) predstavljata kot izjemno osebnost tudi na tem področju. Morda se zdi ta njegova pridigarska dejavnost za slovenstvo manj pomembna in za znanstvenoraziskovalno obravnavo pre malo privlačna.¹ Vendar je njegova pridiga ne samo oznanjevalni, temveč tudi narodnozaveščevalni ter jezikovno-normativni in stilistični dosežek – z vidika tedanje dobe

¹ Gre za širšo problematiko slovenske literarne zgodovine, na kar opozarja Martina Orožen (2010b, 276–277; 2010b, 314–315). V novejšem času je raziskovanje Slomškove pridigarske dejavnosti nekoliko napredovalo – med drugim naj opozorimo na znanstvenokritično izdajo *Treh pridig o jeziku* in disertacijo Cvetke Rezar (2019) „Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridig“.

celo presežek. Zato ima za slovenstvo v najširšem pomenu neprecenljiv pomen. Zaradi vzvišenosti Božje besede je Slomšek od pridigarjev pričakoval, da pridižno besedo podajajo v lepi jezikovni obliki, za kar si je v praksi prizadeval tudi sam.

2. Pomen pridižnega jezika do Slomška

2.1 Vpliv pridižnega jezika na osrednje- in vzhodnoslovenski knjižni jezik

Razvojni pregled glasoslovno-oblikoslovnih značilnosti pridižnega jezika od Trubarja do Slomška potrjuje,² da so se odločilni premiki v razvoju tedanjega knjižnega jezika oblikovali in potrjevali prav ob pridigi. Ta je veljala za javno učinkujočo uresničitev knjižnega jezika posameznih jezikovnih področij in ga oblikovala v sistemu. Na osrednjeslovenski knjižni jezik so med vidnejšimi pridigarji v slovenskem prostoru pomembneje vplivali predvsem Primož Trubar v protestantski dobi, Matija Kastelec, Janez Svetokriški, Rogerij Ljubljanski in Jernej Basar v baročni dobi³ oziroma dobi katoliške obnove,⁴ Ožbalt Gutsman (iz koroškega jezikovnega prostora), Marko Pohlin in Jurij Japelj v obdobju razsvetljenstva, Paškal Škrbinc in Friderik Irenej Baraga pa v obdobju purizma. Med pomembnejšimi pridigarji, ki so odločilno vplivali na vzhodnoslovenski knjižni jezik, pa so bili Anton Kreml, Jožef Borovnjak in Anton Martin Slomšek.

2.2 Pridižni jezik kot živ, govornjeni slovenski jezik

Pridigarji so imeli veskozi neposreden, živ stik z jezikom svojih poslušalcev, ki so ga morali dobro poznati, če so želeli biti razumljivi najširšemu krogu ljudstva. Tako je bil pridižni jezik, kot ga izkazujejo pridige prej navedenih pridigarjev, živ, govornjeni slovenski jezik. V njem so se – po Trubarjevem vzoru normiranja osrednjeslovenskega knjižnega jezika – narečne značilnosti pokrajine združevale v kultiviran knjižni sistem. Jezikovne značilnosti pridižnega jezika potrjujejo, da so pridigarji od Trubarja do Slomška v pridižni jezik vnašali razlikovalne prvine svojega govornega okolja in jih nadnarečno združevali v knjižni sistem.

Trubarjev pridižni jezik izkazuje utemeljenost na dolenski osnovi z upoštevanjem takrat že nastajajočega središčnega ljubljanskega govora. Vezni člen med protestantsko knjižno tradicijo in baročnim pridigarstvom predstavlja jezik Kastelčevih nabožnih besedil,⁵ saj je normativno ohranjal protestantski knjižni jezik.

² Podrobnejši pregled jezikovnih značilnosti izbranega pridižnega korpusa glej v Rezar 2019, 18–98.

³ Med temi opozarjamo tudi na p. Antona Brešana, enega izmed frančiškanskih retorjev z izpričanim obsežnim opusom.

⁴ V tem obdobju bi bilo zanimivo omeniti še znamenitega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, vendar so njegove ohranjene pridige oziroma osnutki zanje v latinščini, zato jih v to raziskavo ni bilo mogoče vključiti – čeprav naj bi pridigal v domačem jeziku. Več o njih glej v Visočnik 2018, 849–851.

⁵ Pisno tradicijo so v dobi katoliške obnove oživljali in nadaljevali tudi lekcionarji, npr. *Evangelia inu lystvi* (1612) Janeza Čandka idr.

Temu je zavestno sledil tudi Svetokriški, a je v pridižni jezik že vnašal prvine rodnega zahodnoslovenskega govornega okolja z narečnimi vipavskimi značilnostmi – to potrjuje vpliv narečne razcepljenosti slovenskega jezika. Njegovi jezikovni normi je bil zelo soroden Rogerijev pridižni jezik, ki izkazuje sočasno stanje osrednjega (kranjskega) jezika z vidnejšim vplivom gorenjščine. V baročni dobi se je vpliv narečne razcepljenosti slovenskega jezika in ob tem prvini govornega jezika na protestantsko jezikovno izročilo izrazito stopnjeval z Basarjevim pridižnim jezikom, ki izkazuje odmik od protestantske knjižne tradicije in se približuje gorenjskim knjižnim prvina – te so bile pozneje uzakonjene s Kopitarjevo slovnico. V pridižnem jeziku so se tako odražale vedno večje razlike med osredneslovensko jezikovno normo Dalmatinove pisne tradicije in živo jezikovno rabo, kar se je v razsvetljenstvu še stopnjevalo. Pohlin je na primer v svoje pridižne prevode vnašal gorenjske razlikovalne prvine, ki so bile odraz tudi njegovih samovoljnih odločitev, ne pa razvojno utemeljenih teženj, in sočasne prvine ljubljanske mestne govorice. Na drugi strani sta tako Gutsman kot Slomšek v pridižni jezik vnašala koroške govorne prvine, Krempel in Slomšek oba vzhodnoštajerske, Borovnjak pa prekmurske.

V slovenskem pridižnem jeziku od 16. stoletja do sredine 19. stoletja se kaže na eni strani ohranjanje starega slovenskega knjižnega jezika, ki je svojo arhaičnost in kalkiranost skozi stoletja izgubljal, na drugi strani pa vse večji vpliv govornega jezika z odrazi različnih narečij, znotraj katerih so slovenski pridigarji živeli in delovali.

2.3 Pridižni jezik kot dokaz za obstoj pokrajinskih knjižnih različic

Pridigarji različnih pokrajinskih različic (kranjske, koroške, štajerske in prekmurske) v svojih pridigah izkazujejo pokrajinske glasoslovno-oblikoslovne jezikovne značilnosti, kar potrjuje, da je pridižni jezik tudi odraz pokrajinske jezikovne razcepljenosti slovenskega jezika.

V 18. stoletju sta se oblikovali vzhodnoštajerska in prekmurska knjižna različica, do izraza je prišla še koroška. Gutsman kot njen najpomembnejši predstavnik je v jeziku svojih nabožnih besedil oblikoval nadnarečno kultivirano podobo jezika koroškega jezikovnega prostora in se obenem vidno približeval osredneslovenskemu. Ta se je nato s pridižnimi zapisi gorenjskih pridigarjev normiral v osrednji tip knjižnega jezika, utemeljen na knjižni tradiciji kranjskega prostora. Pri tem je imel pomembno vlogo Japelj, saj je s svojimi pridigami vidno prenovil tradicionalno knjižno normo tako, da je vanjo vnašal nekatere žive gorenjske jezikovne prvine. Tako Gutsman kot Japelj sta si pomembno prizadevala za oblikovanje splošnoslovenskega knjižnega jezika. Utrjevanje knjižne norme je v pridižnem jeziku nadaljeval Škrbinc; v obdobju purizma⁶ pridižni jezik odseva njeno intenzivno prečiščevanje. To je vidno zlasti v jeziku Baragovih nabožnih besedil, ki izkazujejo normativno jezikovno dognanost in v tistem času nepreseženo prenovno (ljudskega) kranjskega knjižnega jezika (Orožen 2010c, 220).

⁶ Purizem je na Slovenskem zaznamoval čas od izdaje Kopitarjeve slovnice (1809) do uvedbe tako imenovanih novih oblik sredi 19. stoletja. Gre za jezikovno preobrazbo starega kranjskega knjižnega jezika v sodobnejši, govornemu jeziku bližji, a izvirnejši „kranjsko slovenski“ knjižni jezik.

Dvojnični razvoj knjižne norme (Jesenšek 2011, 234) potrjujejo pridige vzhodnoslovenskega jezikovnega prostora. Vzhodnoštajerski tip knjižne norme izkazuje Kremplov pridižni jezik, ki se je sicer zgledoval po starejših piscih osrednjeslovenskega prostora in njihove značilnosti prenašal v vzhodnoslovensko različico: tako je zavestno povezoval obe knjižni normi. Podobno se je osrednjemu tipu knjižnega jezika v svojih pridigah približeval tudi Borovnjak kot eden vidnejših pridirgarjev prekmurske knjižne različice, ki pa je prav tako zagovarjal jezikovno združitev s središčem.

Zadnji v tej razvojni verigi, v kateri je pridižni jezik nosilec najpomembnejših razvojnih stopenj od prve knjižne uresničitve v 16. stoletju do knjižnega poenotenja sredi 19. stoletja, je Slomšek. V svojih pridigah je izhajal iz prečiščenega kranjskega jezika, v katerega je premišljeno vnašal razlikovalne prvine vzhodnoštajerske in koroške knjižne različice ter tako zavestno težil k poenotenju slovenske knjižne norme.

2.4 Pridižni jezik kot nadgradnja jezikovne tradicije s sodobnimi jezikovnimi dogajanjem

V pridižnem jeziku se je slovenska jezikovna tradicija nadgrajevala s sodobnimi jezikovnimi dogajanjem, to pa se je povezovalo v zanesljivo in trdno slovensko jezikovno normo ter predpis. S Kopitarjevim jezikovnim konceptom je prišlo do soočanja pisne tradicije z govorno podobo jezika. Pojavile so se težnje, da je treba izhajati iz izvirnih prvin živega jezika, torej iz ljudske osnove, in tuje skladenjsko-besediščne prvine nadomestiti z izvirnimi slovenskimi – če so te seveda zgodovinsko potrjene. Jezikoslovna analiza izbranih pridig je potrdila,⁷ da so se težnje purističnega obdobja v praksi začele uresničevati najprej v nabožnem slovstvu, predvsem v pridižnem jeziku – prav pridižni jezik je namreč z osvobajanjem od kalkov odločilno vodil k poenotenju in odpiral možnost širše jezikovne normativnosti. Slomškova pridiga je bila z besedilno-jezikovnega vidika pomemben člen puristične strukturne preobrazbe slovenskega knjižnega jezika.⁸ Ta je zajela vse takratne jezikovne zvrsti in se po živem jeziku približala izvirnejšim skladenjskim prvinam slovenskega jezika – ob tem je tudi pomembno utrjevala normiranje poenotene glasoslovno-oblikoslovne podobe knjižnega jezika.

3. Pomen Slomškovega pridižnega jezika

3.1 Slomškov pridižni jezik kot ljudski jezik

Slomšek je v svojem pridižnem jeziku ohranjal jezikovno tradicijo – ljudski jezik, ki ga je nadgradil v trden knjižni sistem. Zavedal se je njegove vrednosti tako pri nor-

⁷ Glej Rezar 2019, 68–98.

⁸ V Slomškovih pridigah izginjajo npr. glagolski kalki, kalkirane zveze s predlogoma *skozi* in *čez*, skladenjsko-besedotvorni in besediščni kalki ipd.

miranju enotnega knjižnega jezika kot tudi pri vzpostavljanju stika s preprostim prebivalstvom.⁹ Prepričan je bil, da je duhovnik pri svojem delu uspešen le, »če uči v ljudskem jeziku« (Ambrožič 2010, 30). Ljudski jezik mu ne pomeni ‚kmečkega‘ jezika, saj ni preprost in robot, ampak živ, kultiviran jezik večine (Jesenšek 2003, 674). Ciljno se je torej usmeril k jeziku ‚ljudstva‘ in se ni več zgledoval po starejših predhodnikih – zato je lahko k jezikovni tradiciji pristopil kritično in iz jezika zavestno izločal kalke, ki so se v jezikovnem razvoju ohranjali še iz protestantske knjižne tradicije (Orožen 1996, 104–110).

Živ ljudski jezik pri Slomšku potrjujejo tudi narečne značilnosti¹⁰ – zlasti štajerske in koroške. Ob natančni raziskavi posameznih pridig bi se verjetno izkazalo, da ima morda celo vsaka posamezna Slomškova pridiga kar več značilnosti jezikovnega prostora¹¹ in časa, v katerem je nastala (npr. koroški izraz *dro* najdemo predvsem v pridigi, ko je bil župnik v Vuzenici). Vendar večina teh značilnosti ostaja skupnih, saj je bil Slomšek vseskozi razpet med štajersko-koroški in osrednjeslovenski jezikovni prostor. Čeprav je po eni strani želel ostati jezikovno blizu svojim poslušalcem in je pri tem ohranjal njihove narečne glasoslovne različice, jih je po drugi strani zavestno vzgajal za enotno jezikovno normo in v svoje pridige vpletal nadnarečne oblike – tiste, ki jih je prepoznaval kot vseslovensko sprejemljive.

3.2 Slomšek kot zagovornik jezikovnega poenotenja

Slomšek je bil pomemben zagovornik poenotenja slovenskega jezika.¹² Ne le v teoretičnih izhodiščih, ki jih je kot misli o jeziku izrazil v pismih, pridigah, govorih in drugih delih,¹³ temveč tudi v jezikovni rabi je s pridigami izkazoval, da nasprotuje jezikovnemu partikularizmu, ki ga je prepoznaval npr. v Dajnkovih delih. Rešitve na oblikoslovni in glasoslovni ravnini njegovih pridig kažejo, da je zavestno sledil osrednjeslovenskemu tipu jezika in ga soočal z značilnostmi svojega jezikovnega prostora. V tem prizadevanju je bilo prelomno leto normiranja in uveljavljanja

⁹Slomškovo trdno vpetost v govorno podobo jezika potrjujejo npr. glasoslovno spremenjene oziroma reducirane slovnične oblike (*pred hudim navadam*) – ki jih Slomšek sicer ni rabil pogosto, saj je težil h knjižni rabi – in pestrost drugih narečnih in pokrajinskih različic (npr. oblika *danes* se pojavlja še v različicah *dans, dnes, dnež, dones, donj, denes*).

¹⁰ O narečnih značilnostih v Slomškovem jeziku glej v Zorko 2010.

¹¹ Taka je npr. pridiga *God noviga léta 1825* (hrani Nadškofijski arhiv Maribor pod signaturo IV-A-6), ki ima veliko koroških jezikovnih značilnosti, kar je Slomšek pojasnil v pripisu: *Pridiga eno mavo po koraŕhko per f: Duhu v' Zelovzi*; ali pa pridiga *Na binkofhtno nedélo. S: kerfhanŕka zerkuv isvelizhanŕka barka f: Duha* (signatura IV-A-9), v kateri je koroških značilnosti sicer manj, pa še te je Slomšek pozneje delno sam popravil (npr. *Bueh* → *Bog*, *pregriefhni fviét* → *pregrefhni fviét*).

¹² Na tem mestu je predstavljeno predvsem Slomškovo prizadevanje za poenotenje jezikovnih oblik, vendar se je Slomšek s svojimi jezikovnozdrževalnimi težnjami zelo zavzemal tudi za poenotenje črkopisa v abecedni vojni, ki se je takrat razmahnila tako v osrednjeslovenskem prostoru kot tudi po severovzhodnih slovenskih pokrajinah (Rajh 1991, 383–386).

¹³ Npr. »Skoz naše dežele tečejo Sava, Drava, Mura, Savinja, daleč so narazen, pa se nazadnje prijazno snidejo. Našim rekam bodimo tudi mi podobni; Slovenec je Kranjec, Slovenec Korošec, Slovenec kakor Štajerc, bratje smo drug drugemu. Po potu omike se približujemo drug drugemu in srečen čas, ko bode v jeziku slovstvena ena hiša, eden narod, eno slovenstvo, en govor!« (Slomšek 1821) Več v Rezar 2019, 115–121.

novih oblik.¹⁴ Takrat je Slomšek začel v jeziku svojih pridig zavestno zamenjevati stare oblike z novimi, čeprav jih v rabi še ni povsem dosledno utrdil. To potrjujejo spodaj naštetje pomembnejše jezikovne značilnosti njegovih pridig.

V orodniku ednine in dajalniku množine moškega in srednjega spola (velja povsod spodaj) je Slomšek nihal med tradicionalno osrednjeslovensko končnico *-am* (*pred altarjam*), ki jo je po Metelkovem zgledu uvrstil tudi v svojo slovnico, in vzhodnoslovensko *-om* (*nad sinom*). Zadnjo je pozneje v skladu z Murkovimi rešitvami približevanja vzhodnoslovenskih oblik osrednjeslovenskim prepoznal kot normativno sprejemljivejšo (poleg tega je bila etimološko utemeljena) in jo vse bolj uporabljal tudi v pridigah. V dajalniku in mestniku ednine je nihal med prevladujočo osrednjeslovensko končnico *-u* (*otroku*), ki jo je zagovarjal Metelko, in vzhodnoslovensko končnico *-i* (*ozheti*), ki jo je zagovarjal Dajnko, prednost pa ji je Slomšek dajal tudi v svoji slovnici; v takih primerih se kaže vpliv Slomškovega rodnega govornega okolja na njegovo jezikovno normo. V mestniku množine je nihal med prevladujočo končnico *-ih* (*po potih*), ki jo kot edino navaja v svoji slovnici, zagovarjala pa sta jo tudi Dajnko in Metelko, in redkejšo (ustrezno v ženskem spolu) obliko *-ah* (*po potah*), ki jo je prevzemal iz živega stika s štajerskim govornim okoljem. V orodniku množine je nihal med prevladujočo končnico *-i* (*pred otrozi*), *-ami* (*s' jeskami*), ki jo je v svoji slovnici postavljaj na prvo mesto, in reducirano *-mi* (*pred ljudmi*); njegova raba tako sledi Murkovim rešitvam. Preglas *o* v *e* za *c*, *j*, *č*, *ž*, *š* je uresničeval nedosledno (*poľufhavzov*, *poľufhavzev*) – vendar pa to vprašanje ni bilo urejeno niti v sočasnih slovnica.

V ženski sklanjatvi se nihanje oblik kaže pri samostalnikih na *-ev*, ki namesto ničte končnice v izhodiščni obliki prevzemajo *a*-jevsko končnico (*molitva*). Gre za tipične govorne oblike, ki so poznane tudi Dajniku, Metelku in Murku. V orodniku ednine se pojavlja še vzhodnoslovenska oblika *-oj* (*sa molitvijoj*), ki jo Slomšek navaja tudi v svoji slovnici, prav tako Murko. Sicer pa se izpričane končnice ženske sklanjatve večinoma ujemajo tako z njegovo slovnico kot drugimi sočasnimi slovnici.

V srednji sklanjatvi se kaže feminizacija nevter (*nebefe*) – pojav, ko se samostalniki srednjega spola sklanjajo po ženski sklanjatvi.

V pridevniški sklanjatvi za moški in srednji spol nove oblike še niso upoštevane, saj v roditeljskem in tožilnem ednine raba končnic niha: *-iga* (*hudiga*) in *-ega* (*svete-ga*), v dajalniku *-imu* (*grešnimu*) in *-emu* (*pravičnemu*) in v mestniku *-im* (*v' svetim*) in *-em* (*v posvetnem*). Osrednjeslovenske končnice *-iga/-imu/-im* prevladujejo v pridigah do leta 1850, čeprav se že pojavljajo posamezni primeri končnic *-ega/-emu/-em*, ki jih je Slomšek intuitivno prevzemal iz vzhodnoslovenskega prostora

¹⁴ Na nove oblike je začel opozarjati Matija Majer, Luka Svetec jih je prvi vpeljal v pisavo (1849), Anton Janežič pa jih je normativno uzakonil v svoji slovnici (1854, 1863). Sredi 19. stoletja so predstavljale najsprejemljivejšo možnost poenotenja prevladujoče kranjske in hkrati koroške ter vzhodnoštajerske pokrajinske knjižne različice na glasoslovno-oblikoslovnih ravnini. Nove oblike so bile: končnice *-om*, *-oma* namesto *-am*, *-ama*; *-ega*, *-emu*, *-em* namesto *-iga*, *-imu*, *-im*; ujemanje needninskih oblik pridevnika srednjega spola s samostalnikom; ujemanje pridevniškega primernika oziroma presežnika s samostalnikom v spolu; pripone *-nu*- druge glagolske vrste namesto pripone *-ni*-; veznik *da* namesto *de*.

kot normativno sprejemljivejše. Njihova raba pa vidno narašča po letu 1850, kar potrjuje, da je nove oblike sprejemal zavestno. Slomšek se je torej zavedal normativne sprejemljivosti obrobni oblik, čeprav se je v praksi nekoliko bolj zgledoval po oblikah iz središča.

Pridevniška končnica *-ej* (*svetej*) z deiktičnim *j* v dajalniku in mestniku ednine ženskega spola je bila značilnost koroškega jezikovnega prostora, kar potrjuje vpliv živih govornih okolij, v katerih je Slomšek deloval. V svoji slovnici jo je postavil celo na prvo mesto, medtem ko je pri Dajniku, Metelku in Murku ni zaslediti.

Pogosto se pojavlja neujemanje določila in odnosnice kot rezultat maskulinizacije (*lepi vefeli deza*) in feminizacije – zlasti drugi narečni pojav je značilen za štajerski jezikovni prostor. Namesto današnje knjižne končnice *-a* nastopa končnica *-e* iz ženske sklanjatve (*lepe mefta*), medtem ko v slovnici srednjepolsko končnico *-a* postavlja na prvo mesto. S tem se oddaljuje od Dajnka, ki ima feminizirane končnice, vendar Metelko in Murko ob teh opozarjata tudi na izvorno srednjepolsko končnico.

Stopnjevanje pridevnika je večinoma obrazilno s *-ši* (*hujših*), *-ji* (*-ji* → *i*) (*težje*, *veči*), *-ej(š)(i)* (*imenitnejši*). Opisno stopnjevanje je uresničeno predvsem z zastarelo predpono *nar-* (*nar imenitnej*) namesto (sicer splošne slovanske) novejše *naj-* (*najimenitnej*) – pogosto zapisano narazen. Členico *nar-* je z uvedbo novih oblik zamenjala *naj-*, danes pa je še ohranjena v narečju. Slomšek se je pri tej rabi vidno zgledoval po Metelku in Murku, ki imata *nar-/naj-*, kot ima v slovnici tudi sam, medtem ko je Dajnko zagovarjal le *naj-*. Pri primerniku in presežniku se uporabljajo tako posplošena moška končnica *-i* za vse tri spole (*nar svetejſhi*) kot tudi prvotne končnice *-i* (*nar lubſhi*) za moški in *-e* (*naj dražje*) za srednji spol ter ženska *-a* (*naj dražja*), ki je v slovenskem razvoju nadomestila prvotno končnico *-i*. Slomšek tu ni bil povsem dosleden, saj se posplošene oblike v pridigah pojavljajo še po sprejetju novih oblik. Dvojničnost, ki potrjuje Slomškovo široko jezikovno razgledanost, se kaže tudi v njegovi slovnici, kjer je sicer posplošene moške končnice postavil na prvo mesto. Pri taki rabi je nihal med Dajnkovo vzhodnoslovensko normo in Metelkovo osredneslovensko ter se približeval Murku, ki je po štajerskem vzoru dajal prednost ženskim razlikovalnim končnicam.

3.3 Normativnost Slomškovega pridižnega jezika v primerjavi s sočasnimi slovnici

Slomšek je sočasno jezikovno dogajanje na Slovenskem spremljal – in ga skušal tudi v praksi uresničevati, prav tako sooblikovati. Sledil je Kopitarjevemu kranjskemu knjižnemu sestavu in ga preobražal z upoštevanjem razlikovalnih prvin slovenskega jezikovnega obrobja (Orožen 1996, 104–107). Primerjalni pregled oblikoslovnih značilnosti potrjuje, da v celoti ni sprejemal niti Metelkovega središčno-slovenskega knjižnega sistema (ta je bil zanj sicer sprejemljivejši od Kopitarjevega, vendar je premalo upošteval razlikovalne jezikovne prvine nekranjskih knjižnih različic) niti Dajnkovega vzhodnoštajerskega, ki ga je ta poskušal normirati v svoji slovnici. Raje je sledil Murkovim jezikovnosistemskim rešitvam, ki so na podlagi

diahrono utemeljene variantnosti kompromisno nakazovale pot približevanja osrednjeslovenskemu knjižnemu jeziku, a z nekaterimi štajerskimi jezikovnimi posebnostmi in prizadevanjem za poenotenje knjižne norme s sprejemanjem novih oblik – v tem sta si bila z Murkom jezikovnonazorsko zelo blizu. Čeprav je pripravil tudi svojo slovnico *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborene*,¹⁵ ni slepo sledil ‚svojim‘ oblikam, temveč je znal jezikovne oblike intuitivno izbirati in uporabljati glede na sočasni jezikovni razvoj – kadar je to prepoznaval za normativno najboljšo rešitev predvsem z vidika jezikovnega poenotenja. Oddaljevanje od lastne slovnice hkrati tudi potrjuje, da je v njej vidno sledil Metelku, medtem ko je bil sam v splošni rabi bolj vezan na štajerski in koroški jezikovni prostor.

3.4 Slomškov jezikovni nazor

Slomškov nazor o jeziku¹⁶ je izrazito romantičen, kar je neposredno izražal zlasti v pridigah o jeziku, in narodnozdrževalen: prepoznaval je neločljivo povezanost med jezikom in narodom (en jezik – en narod). S tem je neposredno povezana njegova težnja po jezikovnem poenotenju, v kateri je videl pogoj za nacionalno združitev Slovencev v eni državi. Slomškov pogled na jezik je tudi pozitiven – znal je razumsko presoditi, kaj je dobro za slovenščino ne le v tistem času, ampak tudi za njen obstoj v prihodnosti. Ob mnogih takratnih težnjah se je zelo dobro zavedal elementov, ki obstoj jezika zagotavljajo dolgoročno, in tudi elementov, ki njegov razvoj zavirajo. Med temi zadnjimi je opozarjal zlasti na nevarnosti: (a) pokrajinske razcepljenosti, ki s svojo razlikovalnostjo ne vodi v narodno in jezikovno poenotenje, temveč v razdiralnost; (b) ilirističnih teženj, ki so spodbujale nastanek južnoslovenskega naroda in skupnega knjižnega jezika; (c) arhaizacije jezika, ki je nasprotovala sprejemanju elementov živega jezika v knjižno normo in tako onemogočala jezikovno preobrazbo oziroma jezikovni dinamizem. Slomškov jezikovni nazor je torej jasen in odločen ter trdno in zdravorazumsko vpet ne le v sočasne razmere, temveč tudi v sodobnost slovenskega jezika in naroda.

3.5 Slomškovo jezikovno načrtovanje

Pri jezikovnem načrtovanju,¹⁷ ki je izhajalo iz njegovih teoretičnih jezikovnih izhodišč, si je Slomšek kot velik zagovornik jezikovne enakopravnosti slovenščine z nemščino v takratni avstrijski skupni državi prizadeval za njeno uradno rabo v vseh socialno- in funkcijskozvrstnih položajih jezika (Jesenšek 2003, 671). Med drugim je to pomenilo, da bi bila slovenščina učni jezik v osnovni (nedeljski) šoli, v gimnaziji pa nemščina – a s posebnimi urami slovenskega jezika. S tem je skušal doseči, da bi se lahko slovenščina ob prevladujoči nemščini čim bolj normalno raz-

¹⁵ Hrani Univerzitetna knjižnica Maribor, rokopis pod signaturo Ms 167, prepis pa pod signaturo Ms 318.

¹⁶ Slomšek ni bil jezikoslovec, bil pa je skrben zapisovalec jezika, njegov ljubitelj in skrbnik – v marsičem celo razsodnik v vprašanih, ki so jih zapisovali njegovi predhodniki in sodobniki. K jezikovnim vprašanjem je pristopal zelo objektivno in razsodno, predvsem pa na podlagi dolgoletnih pedagoških izkušenj (Orožen 1996, 110).

¹⁷ Več o Slomškovem jezikovnem načrtovanju in njegovi jezikovni politiki, ki ne velja le za 19. stoletje, temveč v marsičem odkriva usodo slovenskega jezika in naroda tudi v sodobnem evropskem prostoru, glej v Rezar 2014. Na aktualnost Slomškove besede o jeziku v sodobnosti opozarja tudi Stanonik 2011, 557.

vijala in skladno s svojimi zmožnostmi iz ‚jezika za domačo rabo‘ prešla tudi v uradno življenje. Slomšek je premišljeno načrtoval mesto slovenščine ne le za svoj čas, ampak tudi za poznejša obdobja – njegov pogled na slovenščino je lahko v marsičem aktualen za sodobno jezikovno načrtovanje. Pomembno je vplival tudi na slog pisanja – z oblikovanjem teoretičnih izhodišč cerkvenega govorništva je v *Vajah cerkvene zgovornosti* opozoril na izvirne slovenske elemente jezikovnega oblikovanja.

4. Sklep

Knjižni jezik se je ob slovenski pridigi vidno oblikoval in učinkovito utrjeval v vseh zgodovinskih obdobjih, o čemer imamo več dokazov zlasti iz časa od normiranja knjižnega jezika v 16. stoletju do normiranja enotne knjižne norme sredi 19. stoletja. Pridige tako niso imele le versko-vzgojne vloge, temveč so bile tudi središče oblikovanja in utrjevanja knjižne norme. V tem kontekstu imajo Slomškove pridige izjemno pomembno vlogo. V njih se namreč kaže njegova odgovorna drža do slovenskega jezika, saj je upošteval tako jezikovna spoznanja kot normativna dognanja takratnega časa. V pridigah je uresničeval jezikovno normo, ki je bila najprimernejša ne le zgodovinsko in etimološko ter glede na sočasni jezikovni razvoj, temveč tudi z daljnosežnega vidika obstoja slovenščine v prihodnosti – poenotena za ves slovenski prostor. Zdravorazumsko je znal prepoznati nevarnosti takratnih partikularističnih jezikovnih stranpoti. Čeprav trdno zasidran v svojem štajerskem pokrajinskem jezikovnem prostoru in obenem v tesnem stiku z narečnimi govori (zlasti koroškimi, štajerskimi in panonskimi) svojih poslušalcev, je to znal preseči v sprejemanju in uresničevanju širše sprejemljivih jezikovnih pojavov. Zelo jasno in odločno je zagovarjal vse tisto, kar je prepoznaval kot najprimernejše za ves slovenski prostor tako narodnostno kot jezikovno (to je razumel kot neločljivo povezano). Z vidika norme tudi ni ustvarjal kakšnega svojega, individualističnega jezikovnega pogleda, ampak je v besedi in dejanju sledil temu, na kar so opozarjali že nekateri njegovi predhodniki (Kopitar, Primic) – iskanju in uresničevanju možnosti jezikovnega poenotenja za ves slovenski prostor. V tem izkazuje sicer še nekaj neenotnosti in mešanja jezikovnih oblik zlasti med osrednje- in vzhodno-slovenskimi različicami, kar pa je splošen odraz jezikovnega stanja v 19. stoletju, ki velja za normativno omahljivo.

Slomšku je bila pridiga – cerkveni govor učinkovito sredstvo kultiviranja slovenskega naroda in jezika, z njo je vzgajal svoje poslušalce v najširšem pomenu. Dvigoval je njihovo narodno in jezikovno zavest ter jim kazal, kako slovenska beseda lepo zveni, kako je lahko slovenski jezik sposoben vseh funkcijskih zvrsti, tudi uradnih, javnih govornih položajev – torej ni samo za domačo rabo. Slomšek je bil na tem področju edinstven – po njem namreč pridiga preide v svoje bolj osnovne oznanjevalne okvire. Vsak govorni položaj je izkoristil za kultiviranje slovenskega jezika. Pa ne le s pridigo, temveč s svojim vsestranskim prizadevanjem se je trudil različne generacije Slovencev jezikovno ozaveščati in jih z dobrimi knjigami učil slovensko razmišljati.

Z upoštevanjem stopnje jezikovnega razvoja tedanje dobe in glede na upovedalne dosežke takratnih ustvarjalcev je Slomšek kot pridigar nepresežen tako normativno kot tudi slogovno¹⁸ in trdno vgrajen v razvoj slovenskega knjižnega jezika, seveda pa je s tem izvirno zaznamoval cerkveno govorništvo 19. stoletja. Tako Slomšek ni bil le velika cerkvena osebnost, dober poznavalec človeka in časa, kulturno-zgodovinskih in družbeno-političnih razmer, temveč tudi velik mojster jezika in besede, Vse to je uresničeval v različnih zvrsteh, tako leposlovnih (pripovednih in pesniških), nabožno-slovstvenih, publicističnih, strokovno-izobraževalnih kot tudi bogoslužno oznanjevalnih – v pridigi. Prav z njim se je pri problematiki literarnozvrstne opredelitve pridige potrdilo, da pridiga ni opis dogodka, temveč navdihnjeno oznanjevalno dejanje – po besedah Martine Orožen (2010č, 274) gre za »posebno, namembnostno versko oznanjevalno jezikovno zvrst, ki se ob soočanju evangeljske resnice z življenjsko danostjo trajno na novo govorno uresničuje in skozi vso našo jezikovno zgodovino sooblikuje kulturo govora v vsakem družbenem okolju. S tega vidika so Slomškove zasluge za našo kulturno zgodovino še posebej neprecenljive.«

Jezikovno in slogovno dovršene Slomškove pridige so imele torej namen dosegati takratno slovensko ljudstvo najširšega sloja. Zato ni dvoma, da so ga ne le versko vzgajale, temveč tudi jezikovno-kulturno ozaveščale in oblikovale, predvsem pa so mu bile zgled kultivirane podobe maternega jezika.

Zaključimo lahko, da bi v slovenskem prostoru težko prišlo do jezikovnega poenotenja in morda bi slovenski jezik še danes ostal nepoenoten, na ravni pokrajinskih različic, če ne bi bilo razvoja pridižnega jezika. S tem lahko končno potrdimo tudi, da je v obravnavanem zgodovinskem razvojnem loku ključno vlogo imela Cerkev – ob oblikovanju najrazličnejših nabožnih besedil, med njimi zlasti pridig, je vodila razvoj jezika pri nas in skrbela za njegovo ohranjanje,¹⁹ z nedeljskimi šolami pa poskrbela za osnovno izobrazbo, ki jo je potreboval človek na slovenski zemlji.

Kratici

UKM – Univerzitetna knjižnica Maribor.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

¹⁸ Slomškov pridižni opus čaka še temeljita raziskava s slogovnega vidika. Nekaj drobcev nakazujeta raziskavi Rezar 2012 in 2015, ki potrjujeta slogovno dovršenost Slomškovih pridig in njihovo oblikovanost po zahtevnih literarnoestetskih merilih. Ena izmed obravnavanih pridig je Slomškova pridiga ob novi maši Jakoba Stepišnika (glej tudi Škafar 2010, 36–37), ki potrjuje Slomškove ubeseditvene kakovosti, s katerimi se je znal primerno približati različnim naslovnikom, predvsem pa je izvirno prispeval h kulturi umetniškega izražanja in pridigo povzdignil na raven literarne zvrsti. Tega slovenska literarna zgodovina še ni ovrednotila, Martina Orožen pa poudarja: kar je dal visoki umetnostni poziciji Prešeren, je dal Slomšek drugim zvrstem, zlasti pridigi (Orožen 1996, 105).

¹⁹ To velja ne le za slovensko preteklost, temveč tudi za sodobnost, zlasti na področju slovenskih manjšin. Glej npr. raziskavo Munda Hirnök, Medvešek 2017 o vlogi Cerkve pri ohranjanju slovenščine v Porabju.

Reference

Viri

- Slomšek, Anton Martin.** 1821 [?]. *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborene*. Rokopis. UKM, signatura Ms 167. Prepis, UKM, signatura Ms 318.
- . 1821. *Napeljavni govor k Slovenskimu zboru 1821*. Rokopis. UKM, signatura Ms 11.
- . 1825. *K' keršhanfkimu govorjenju nagovor*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-A-14.
- . 1828. *Na VII. nedelo po Binkujhtih. Od sakr. f. Sakona*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-A-42.
- . 1829a. *Na I. nedelo p. Jf. 3 kraljih. Od dolshnoft otrok ino mladenzhov*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-B-122.
- . 1829b. *Jesik zhlovejtki dvojna shila Dobriga ino hudiga napravila*. Rokopis. NŠAM, signatura IV-B-130.
- . 1836; 1840; 1846. *Moli ino Delaj! Pridiga sa kmete*. Rokopis. NŠAM, signatura VI-14.
- . 1838. *Pridiga per novi novi mafshi zheftivredniga, vijokouzheniga gojspoda Jakoba Stepijhnika. V' Zeli 19ga velikiga Jerpana 1838. Mafhnik angel boshji ino namefntnik Kriftufov*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-1.
- . 1840a. *Pofjedno nedelo po bink. Od otrok flabe reje*. Rokopis. NŠAM, signatura IX-15.
- . 1840b. *Tretjo nedelo po binkujhtih. Podoba Jesufoviga ferza*. Rokopis. NŠAM, signatura XVIII-C-18.
- . 1844. *Pridiga sa flogarje. II. Nedelo po fs. 3 kraljah*. Naŕhe shivljenje popotvanje. Rokopis. NŠAM, signatura IX-30.
- . 1847a. *Keršanska Beseda o posvečenju Celskiga opata Vodušek Matijeta*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-3.
- . 1847b. *Pozdrava noviga Pastirja*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-3.
- . 1849 [1838]. *Dolžnost svoj jezik spoštovati. Drobntnice 4:3–11*. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-AMQTVK7M> (prijeto 7. 9. 2018).
- . 1851. *Ponkve častit spomin cerkve posvečenja in novih zvonov blagoslovenja*. Rokopis. Župnijski urad na Ponikvi.
- . 1852. *Keršanska Beseda o pozdravljenju častitih bratov misjonarjev pri sv. Jožefu v Celji*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-51.
- . 1859. *Nagovor o povzdigi častitnega korarja Glazer Marka*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-50.
- . 1860. *Keršanska Beseda o ponovljenju farne cerkve Marije Matere usmiljenja pri Slovenski*

- predmestni fari v Marburzi. Maria mati usmiljenja*. Rokopis. NŠAM, signatura XIII-D-5.
- . 1861a. *Perva postna pridga. Jezus vinska Terta svoji cerkvi*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-25.
- . 1861b. *Druga postna pridga. Od vinogradnikov*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-26.
- . 1861c. *Tretja postna pridga. Za družino*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-27.
- . 1861č. *Četerta postna pridga. Za stariše in gospodarjev*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-28.
- . 1861d. *Peta postna pridga. Za sine in hčere*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-29.
- . 1861e. *Šesta postna pridga. Kako se h Kristusu poverniti*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-30.
- . 1861f. *Sedma postna pridga. Kako z Kristusom veliko noč obhajati*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-31.
- . 1861g. *Kratko vodilo za malo in veliko ,berilo'. Blagim učiteljem dober svēt. Drobntnice 15:275–287*.
- . 1862a. *Vaje cerkvene zgovernosti. Drobntnice 16:3–46*.
- . 1862b. *Poduk za berače. Drobntnice 16:47–55*.
- . 1862 [?]. *Poduk za berače. Keršanski nauk za Berače*. Rokopis. NŠAM, signatura XXIII-A-48.
- . 2007. *Tri pridige o jeziku*. Elektronska znanstvenokritična izdaja. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. <http://nl.ijs.si/e-zrc/slomsek/html/slomsek.html#TOC> (prijeto 28. julija 2018).
- . [s.a.]. *Zakaj sim stvarjen*. Rokopis. NŠAM, signatura XVI-42.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Stepišnikov teološki študij. Bogoslovni vestnik 70, št. 1:25–35*.
- Jesenšek, Marko.** 2003. *Slomškov jezikovni nazor in slog*. V: Ada Vidovič Muha, ur. *Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje: ob 450-letnici izida prve slovenske knjige*, 669–682. Obdobja 20. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
- . 2011. *Osrednje in vzhodnoslovenski knjižni jezik – med alpsko in panonsko slovenščino*. V: Marko Jesenšek, ur. *Globinska moč besede: red. prof. dr. Martini Orožen ob 80-letnici*, 234–250. Zora 80. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.

- Kosar, Fr.[anc].** 2012. *Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc.** 1934–1935. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. 2 zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek.** 2017. Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:717–728.
- Orožen, Martina.** 1996. Teoretični in praktični jezikovni nazori Slomška. V: *Oblikovanje enotnega slovenskega knjižnega jezika v 19. stoletju*, 103–119. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2010a. *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. Zora 74. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete.
- . 2010b. Marko Pohlin – oblikovalec oznanjevalnih besedil v obdobju razsvetljenstva. V: Orožen 2010a, 166–195.
- . 2010c. Baragova vzgoja duhovnosti ob življenju svetnikov. V: Orožen 2010a, 220–239.
- . 2010č. Govorne prvine v jeziku Slomškove pridiže kot besedilna novost nabožnega slovtva purističnega obdobja. V: Orožen 2010a, 257–274.
- . 2010d. *Pridige v knjižni prekmurščini*. V: Orožen 2010a, 459–469.
- Rajh, Bernard.** 1991. Slomšek in slovenska abecedna vojna v prvi polovici 19. stoletja. V: Avguštin Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, 383–386. Maribor: Škofijski ordinariat; Celje: Mohorjeva družba.
- Rezar, Cvetka.** 2012. Slogovne značilnosti dveh Slomškovih pridiž: Poduk za berače in Keršanska beseda per novi maši častivrednega gospoda Stepišnik Jakoba. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 83, št. 4:84–101.
- . 2014. Zаметki jezikovne politike pri Antonu Martinu Slomšku. V: Marko Jesenšek, ur. *Slovenski jezik na stičišču več kultur*, 45–69. Zora 102. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- . 2015. Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridiže Od keršanske zloge ino edinosti u veri. *Edinost in dialog* 70, št. 1/2:123–134.
- . 2019. Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridiž. Doktorska disertacija. Maribor: Filozofska fakulteta.
- Stanonik, Marija.** 2011. Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 4:553–566.
- Škafer, Vinko.** 2010. Slomšek in Stepišnik. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 1:35–44.
- Visočnik, Julijana.** 2018. Kvintilijanova Šola govornišstva in pridiganje škofa Tomaža Hrena. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:841–853.
- Zorko, Zinka.** 2010. Dialektizmi v delu Antona Martina Slomška (Tri pridiže o jeziku). *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 10, št. 2/3:609–622.



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 sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. 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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 551—564

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-36

DOI: 10.34291/BV2020/03/Brugarolas

© 2020 Brugarolas, CC BY 4.0

Miguel Brugarolas

God's Sanctity, Human Frailty and the Shape of Christian Vocation

Božja svetost, človeška krhkost in oblika krščanske poklicanosti

Abstract: The lives of the saints are a true ‚hagiophany‘. Through them »God vividly manifests His presence and His face to men« (LG 50). This paper deals with the relation between God and the human being as it is manifested in the notion of sanctity. It first stresses divine filiation as the right frame (by contrast with anthropocentric perspectives) to understand this relation and then reflects on the Christological character of holiness and martyrdom. From this perspective, the relation of the human being with God comes out with interesting nuances and reveals the close unity of *ethos*, worship and history that it involves. The saint bears in his ontological constitution the *forma Christi*.

Keywords: God, sanctity, holiness, divine filiation, vocation, martyrdom

Povzetek: Življenje svetnikov so resnična hagiofanija. Po svetnikih »Bog ljudem na živ način razodeva svojo navzočnost in svoje obličje« (LG, tč. 50). Članek je posvečen razmerju med Bogom in človekom, kakor se kaže skozi pojmovanje svetništva. V prvi vrsti poudarja Božje sinovstvo kot ustrezen okvir (za razliko od antropocentričnih pogledov), ki omogoča razumevanje omenjenega razmerja, nato pa ponuja razmislek o kristološkem značaju svetosti in mučeništva. V skladu s takšnim pogledom se človekov odnos do Boga kaže kot poln zanimivih odtenkov in razkriva neločljivo povezanost med etosom, čaščenjem in zgodovino, ki jo vključuje. Svetnik v svojem ontološkem temelju prinaša ‚Kristusov značaj ali obliko‘ (*forma Christi*).

Ključne besede: Bog, svetništvo, svetost, božje sinovstvo, poklicanost, mučeništvo

1. Introduction

The lives of the saints are a true *hagiophany*. In them, as it is stated by the Second Vatican Council, »God vividly manifests His presence and His face to men« (LG

50). It is the Holy Spirit the One who gives rise to the radiance of holiness and who elicits the glory of God reflected in their lives. In the words of Pope Francis, »each saint is a mission, planned by the Father to reflect and embody, at a specific moment in history, a certain aspect of the Gospel« (GE 19; Buch 2013, 433–437). This paper deals with the relation between God and the human being as it is manifested in holiness. It begins with an approach to the idea of God that stresses the concatenation of both the downward and the upward movement from God to creature and from creature to God by the gift of divine filiation. Then it reflects on the primary notion of sanctity and martyrdom in its Christological core. From this perspective, the relation of the human being with God comes out with interesting nuances and reveals the close unity of *ethos*, worship, and history that it involves.¹

2. God's sanctity and the reframing of human's frailty

2.1 God of hope and fear of God

In August 1978, at a conference titled 'God's Sanctity, End and Shape of Christian Life', the German theologian Leo Scheffczyk rhetorically asked whether – given the suppression of the value of all that is holy in the contemporary world and the widespread lack of knowledge and disinterest in the transcendent – it wouldn't be better to abandon the idea of the Holy God, God of sanctity, and simply stay with the God of trust, the God of hope. This idea of God would be enough to offer to the human person a strength that would be clear and helpful to him in the unfolding of his life. Why then continue to strive to reach that very high summit of sanctity, which is so hidden and inaccessible and which seems to mean very little for a personal relation with God? God's sanctity, *mysterium tremendum*, which infinitely surpasses the human and it is revealed fearful and dangerous if one approaches Him as profane, could be set aside. It would be enough to present to the human person just practical and convenient truths that remind him of the permanent truth of God's good will for humankind (Scheffczyk 1979, 1022–1026). The God whom Isaiah claims as the Thrice-Holy One (Is 6:3), transcendent and full of majesty, and before whom human's fragile heart trembles and feels fear, would no longer be necessary. After all, are not God's compassion and mercy enough to be sustained in this life? Demanding human beings to rise to the most transcendent perfection, is not something that, deep down, goes beyond what God could reasonably ask for?

The idea of God, thus, is fragmented by a mutually exclusive quandary: either He is a compassionate God in whom the human can trust, or He is a majestic and infinitely holy being, who demands glorification and whom the human person, fraught with weaknesses, can only approach »with fear and trembling« (Phil 2:12).

¹ This article has been prepared in the framework of the Erasmus+ Teaching Staff Mobility (STA) programme attended by the author at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana in November 2019.

However, the root of this dilemma is not to be found in the biblical revelation of God. God reveals Himself at once as *mysterium tremendum* and *fascinans*: a God who makes the human fearful of his unworthiness and, at the same time, makes him feel astonishment, allures him and saves him.

Behind these alternatives lies not the biblical image of God, but the anti-Christian idea of modernity that sees God as a limit for the human being, as a competitor of human freedom and autonomy. God and the human are confronted with each other in a kind of opposition where only two paths are possible: affirming God and denying the human, or, conversely, denying God and affirming the human. Both carry the seed of atheism within them. Modern atheism explicitly resolves this antithesis between the human and God: »Man is getting rid of God – in the words of H. de Lubac – in order to regain possession of the human greatness that, it seems to him, is being unwarrantably withheld by another. In God, he is overthrowing an obstacle in order to gain his freedom.« (De Lubac 1995, 24–25) Anthropocentrism also does this, albeit more subtly, by advocating a God tailored to humanity. An ancient case for this anthropocentrism can be found in Porphyry. He sought to discredit Christian theology by demonstrating its incompatibility with Greek philosophy, that was constituted as the only parameter of rationality (*Against the Christians*, fr. 73, 6–8). He, as Methodius of Olympus stated, equates God with the measure of his own way of thinking (*Against the Christians*, fr. 83, 2–3). In its modern shape, anthropocentrism resolves the antithesis between God and the human by presenting God as an intrinsic condition of the human. This implies a Copernican turn in the theological discourse, which is reversed so that the human is no longer the image of God, but the measure of God. »God is the mirror of man«, is the well-known expression of L. Feuerbach in his *The Essence of Christianity*.

Even if anthropocentrism is not taken so far that it ends up falling into its logical atheistic consequence, the idea of a God in the measure of the human entails the loss of the faith's peak and transcendence. Faith itself becomes totally falsified. On the one hand, by not considering seriously God's transcendence and total sanctity, the human person is neglected in his highest capacity and possibility; and, on the other hand, the relation between God and the world is misperceived hindering the comprehension of creation and, ultimately, of redemption. Anthropocentric theology rightly asserts that God in creating wills the good of humanity, but another essential aspect of the creative act is obscured: God creates the world and the human being to be glorified in it, because he seeks the adoration of His sanctity (Scheffczyk 1979, 1024). That God creates to be glorified means that he creates to make the world participate in his fullness, to make it holy. God does not create the world or the human being because he seeks in them his own fullness. God would then be a beggar of the human. Rather, God, having his fullness in the love of himself, in the Trinitarian love, wills to involve the human in that love, and therefore he creates him.

2.2 The new frame: Divine filiation

The anthropocentric idea of modernity does not fully understand that the human, more than a being facing God, is a being towards God. Creation entails God's communication *ad extra* to the creature, for which humans are 'other' before the Creator; but it also means – and this is truly important – that God is freely calling the human to participate in his divine life. Therefore, God's creative act as a divine operation *ad extra*, could also be considered an operation *ad intra*, in the sense that the creature is made by God a partaker of his inner divine life. By being created, the human is called *ad intra* by God, namely, he is called to participate in His divine life. And this is what the mystery of salvation attains: God gives human beings the gift of being sons and daughters involving them in the Trinitarian communion as children of the Father, through the Son, in the Holy Spirit (Ocáriz 2000, 69–95). Salvation is therefore much more than a simple liberation from guilt, an amnesty from crime through which the human person can live calmly in the midst of his fragility.

Creation and salvation lead the human eye to God as the peak of its own existence. The primitive Church confessed this with total conviction. Human life and glorification of God was understood as something inseparable. »For the glory of God is a living man; and the life of man consists in beholding God«, is the famous expression by Irenaeus (*Adversus Haereses* IV, 20.7; Orbe 1996, 299). Moreover, the doctrine of the marvellous exchange, as the summary of Christian redemption, points out that the divine filiation is not a simple unfolding of the person's being, but instead requires a newness in being that only God can give. The Son of God through the incarnation assumed humanity in his own filiation, giving birth to many brethren in himself for the Father. A new relation is established through the Son: a new filiation, the living in the Son, the living in Christ, which is widespread in the writings of Paul (Dunn 2006, 390–412; Ocáriz 2000, 69–95). This new being – *esse* – and this new relation – *ad Patrem* – defines the life of the Christian in all its dimensions. It is a gift from God that takes the human to the summit of his existence and, therefore, constitutes a value that should never be forsaken or replaced with another. This is the witness of the martyrs. Since the beginning of the Church, they bore witness to the sanctity of God – that God is always more, always greater – and to the essence of Christian life: the human person has been made capable of responding to God's sanctity through of love.

3. The shape of Christian vocation

There is no dilemma in this approach: the compassionate and merciful God is the one who clothes the fragile and unworthy human being in Jesus Christ and, by doing so, clothes him in His holiness, is pleased with him and makes him capable not only of following in Christ's footsteps, but of taking part in his same kinship with the Father. Martyrs thus show that total self-giving to God is the basic category of Christian existence. The Christian destiny is to live God's life and all dimen-

sions of his human existence are subordinated to this new life. Christians do not place martyrdom as a culmination, as the end of the path, but as the starting line of a new disposition towards the world and towards themselves, a new way of acting and living in which the participation in the divine life is recognized as the good above all other goods.

3.1 A new existence in Christ

The heightened consciousness of the Christian vocation held by the primitive Church appears with great clarity and simplicity in Paul's language. In his letters he frequently refers to the church members as the 'saints', *οἱ ἅγιοι* (Procksch and Kuhn 1974, 88–115). For example, in Romans he designates Christians as the 'saints', the sons of God who are guided by the Spirit and for whom Christ intercedes according to God (Rom 8:25). In the opening of the First Letter to the Corinthians, he addresses the faithful of Corinth, calling them »those sanctified in Christ Jesus, called to be saints« (1 Cor 1:2). He also starts and concludes other letters with similar expressions (Rom 1:7; 2 Cor 1:1; Col 1:2; Phil 4:21-22). In the same letter to the Corinthians, he exhorts them to resolve the conflicts arising between Christians »before the saints«, that is, within the Christian community without turning to pagan courts (1 Cor 6:1); and in Colossians speaks of »the collection for the saints« (Col 16:1). Those who join the Church through the blood of Christ are reconciled with God, since through Christ Jews and Gentiles have access to the Father in a single Spirit, and are constituted – reads the Letter to the Ephesians – »fellow citizens of the saints and members of the household of God« (Eph 2:19). Paul considers himself »the least of all the saints« (Eph 3:8). This same title appears in the Acts of the Apostles in Ananias's response to the vision of the Lord, who commands him to lay his hands on Saul of Tarsus: »Lord, I have heard many speak about this man and all the harm he has done to your holy people in Jerusalem.« (Acts 9:13)

Sanctity is not defined primarily by social involvement in the community of the Church, but by the union with Christ that arises in the Christian through the Church, that is, by the incorporation into the mystery of Christ that begets in the Christian a new existence as a member of Christ's body. What prevails is not the horizontal dimension of the relation with the community, but the vertical awareness of belonging to Christ, of being a new creature, a son of God. This is clear if we look at the root of the notion sanctity. In the Old Testament, the term ἅγιος already indicated primarily a relation with God, »the Saint of Israel« (Is 43:14), and its use extended to those who were close to or in contact with God (Psalms 16:3; 34:10). The angels are saints and the sanctuary of the temple is sacred (Ex 29:30; Heb 8:2; 13:11). Biblical sanctity is not something that humans can acquire or achieve, or anything that belongs to them by nature, but instead is a gift granted by God. Paul uses this term to refer to those who were baptised, who due to joining Christ were 'put apart', separated from the world, those whom God saved and »had called to a holy life« (2 Tim 1:9). Christians are saints due to a calling from God; the privilege of being members of the community of saints is due to

the calling of the divine grace of Christ (Phil 1:1; Alonso 2009, 73–76). In Revelation, the saints are those who will be on the side of God in the final battle (Rev 13:7; 14:12; Louth 2011, 3).

As Romano Guardini points out, these saints were simply the Christians: people who lived in Corinth, Thessalonica, Ephesus and other places, who believed and hoped, who were tormented by their fragility and who lived in the midst of pagan surroundings, which entailed all sorts of hardships. However, they were also those who – knowing what it meant to be Jewish or pagan – discovered the divine glory of the Gospel, that is, they had perceived the »love of Christ, which exceeds all knowledge« and had a new existence governed by the Sanctity of God (Guardini 1956; Mariani 2018, 123). This new existence is crucial to grasp theologically what sanctity is. Peter Brown in his very well-known article „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“ delved into holiness as it appears historically as a claim to power and explores its social significance (Brown 1971, 80–101), but the deep theological meaning of sanctity remained unexplained. Precisely is this theological notion that allows a proper understanding of the saint’s self-perception and of his social function.

3.2 Witness of Christ: a new end of life

The key figure for the comprehension of the theological notion of sanctity is the martyr. Μάρτυς, as commonly accepted, means witness, he who bears testimony to something he knows or has seen (Strathmann 1981, 474–514). The use of this term to refer to those who suffer, ultimately to death, due to their faith is certainly a novelty. However, it could not be understood without looking at the martyrial figure that emerges from the Old Testament. Part of the old development of this notion is the death and suffering to which the prophets were subjected (Jer 26:8-11; 20-23; 2 Chron 24:17-22; 1 Kings 19:10-12 and Neh 9:26) and the witness of the death of the Maccabees, that upheld the strength in faith and aroused the hope in the Lord’s intervention (2 Mac 6-7; Dan 11-12). In the New Testament there are two fundamental events that contribute to this development. On the one hand, the meaning that Christ himself gave to his suffering and to his death; a fate of which he was fully aware and to which he granted an undeniable redemptory meaning; and, on the other hand, the teachings on the mission and destiny of his disciples. In fact, the martyrial catechesis of the primitive Church was founded on the words of the Lord that Matthew situates after the selection of the Twelve and when they were sent forth to preach:

»Behold, I send you out as sheep in the midst of wolves /.../ they will deliver you up to councils, and flog you in their synagogues, and you will be dragged before governors and kings for my sake, to bear testimony before them and the Gentiles.« (Mt 10:16-18)

»You will be hated by all for my name’s sake. But he who endures to the end will be saved.« (Mt 10:22)

»A disciple is not above his teacher, nor a servant above his master /.../ If they have called the master of the house Beelzebub, how much more will they malign those of his household.« (Mt 10:24-25)

»He who finds his life will lose it, and he who loses his life for my sake will find it.« (Mt 10:39)

Since the very beginning, the existence of the primitive Church had a martyrial sense. The Acts of the Apostles gives a clear idea of this atmosphere of martyrdom when speaking of the apostles rejoicing in suffering offenses in the name of Christ (Acts 5:41).

While the term martyr in the New Testament is not directly related to the laying down of one's life, but rather refers to the one who bears witness to the faith and truth of the Gospel, it could be said that the μάρτυς fulfils the purpose of the ἄγιος which is implicit in the baptismal confession: those who confess Christ can be expected to have that confession tested in the context of persecution (Lk 21:13-15; 1 Pet 4:12-14; Rom 5:3-5; Louth 2011, 4). It merits stressing that witnesses of Christ are not only those who have seen the events of Christ's life, but also those who announce Him and bear testimonies on Him to others. This aspect of the notion of μάρτυς, which points to the work of evangelisation, towards a mission, is clearly revealed in the figure of Paul, who is a witness for Christ in so far as he was sent to proclaim the Good News (Acts 22:14-15; Strathmann 1981, 489). An example of this is Stephen, who is not called 'martyr' because he dies, but he dies because he is a witness of Christ, and he is rightfully so because of his evangelising activity. With his death, Stephen offers the greatest proof of the seriousness of his testimony. Hence, Paul, when referring to the outcome as »the blood of your witness Stephen« (Acts 22:20), joins both realities: testimony and blood. The same association appears in a similar way in the Book of Revelation where the testimony is related to the blood of the lamb and the giving of life unto death: »And they have conquered him by the blood of the Lamb and by the word of their testimony, for they loved not their lives even unto death.« (Rev 12:11)

The term 'martyr' is used to designate the cruel death because of one's faith in the mid-second century Asia Minor. It appears in *Martyrium Polycarpi* XIX, 1, written shortly after the death of Polycarp in 155 AD. In the third century Origen of Alexandria explained the qualification of martyr in these words:

»All who bear witness to the truth, either through their words or deeds or working in some way in favour of them, can call himself a 'witness' (martyr). But the name of 'witness' (martyr), in the proper sense, is due to the community of brothers that, impressed by the strength of spirit of those fighting to the death for truth and for virtue, established the custom of applying it to those who bore witness on the mystery of the true religion by spilling their blood.« (Origen, *In Iohannem* II, 210 [Blanc 1966, 350])

The most widespread explanation of the origin of this meaning is that Christian martyrdom primarily took place in a legal setting in which Christians gave testimony of their faith before the judge, often under torture. It does however seem clear that behind this usage there was a deep theology of martyrdom. The primitive community learned this martyrial theology from the Gospel and it had an essentially eschatological nature. In the martyr the true saint is contemplated, the one who bears witness to Christ before death (Louth 2011, 4), the saint who has reached his goal. The martyr was the Christian, the one among the saints, who had been victorious at the life's end. The primitive Christian community lived with great eschatological awareness. We could say that Stephen's vision when dying of an open heaven, when he »looked up to heaven and saw the glory of God and Jesus standing at the right hand of God« (Acts 7:55), was more real for the first Christians than the earthly life with its persecutions and sufferings. This heaven was their living hope. Primitive texts make this clear depicting the Christians' joy – and even their desire for – when facing martyrdom (e.g. Ignatius of Antioch, *Ad Romanos*; Tertullian, *Apologeticum* 50, 15; Janssens 1985, 424). Christians were fully aware of martyrs' dwelling in the presence of God.

4. Christological nature of martyrdom: key of Christian vocation

If for the primitive community the saints were those who joined Christ through baptism, received the life of grace from the Holy Spirit and were made new man, the martyrs were those who were united to the sacrifice of Christ with their own lives. Martyrdom is an *imitatio Christi* (Pellegrino 1958, 38–54). This is how Luke recounts the end of Stephen's life, establishing an explicit connection between the deaths of Christ and Stephen. This was how martyrdom was understood and experienced in Antiquity. It is an imitation and following of Christ, an authentic union with Him. For example, the *Acts of the Martyrs* reveal this by putting on the lips of Felicitas shortly before she was martyred the following words: »I suffer what I am suffering now, but then there will be another in me who will suffer for me, because I will suffer for Him.« (Ruiz-Bueno 2012, 419–440) Martyrs experience an identification with Christ, so that it is Christ who suffers in them and who conquers death through them. There is a true participation in Christ's life and sacrifice (Ferguson 2014, 269–279).

The Christological nature of martyrdom is also expressed in cultic way. The death of the martyr is a sacrifice described in a liturgical tone that reflects the new worship started by Christ. This does also appear, albeit veiled, in the narration of the martyrdom of Stephen. The Acts of the Apostles present the last words of Stephen as a new interpretation of Moses and the Law in the light of Christ (Acts 7:1-56). The Jews accused Stephen of speaking against Moses and against God, but what he was actually doing was a rereading of the Old Testament in the light of the death and resurrection of Jesus. It was a Christological interpretation,

and this is the reason why the Jews rejected it, claiming his words were blasphemy. That is the reason of his condemnation. Stephen explained that the Cross is at the centre of the history of salvation, showing that Jesus is the final accomplishment of the entire history. Above all, Stephen clarified that the cult of the Temple had ended, »the Most High does not dwell in houses built by human hands« (Acts 7:48), he said, alluding to the Prophet Isaiah (Is 66:1-2). The contact between human frailty and divine mercy is no longer the Temple, but Christ. Christ's cross is the supreme act of divine love converted into human love, that put an end to the ancient worship with animal sacrifices in the Jerusalem Temple; the Risen One is the new and true Temple.

Paul took up this Christological interpretation and developed it in Romans 3:24-26. He described the death of Jesus in cultic categories and identified Christ with the propitiatory of the Temple: »Whom God has set forth to be a propitiation in his blood through faith.« (Rom 3:25) Paul saw a radical transformation of the reality of worship in the cross of Christ. The cross is the realisation of true worship and union with God of which the Old Testament sacrifices were image. This is particularly important because Paul could not have interpreted Christ's death in this way if Jesus himself had not imbued his death with a meaning of love and redemption (Ratzinger 2005, 99–100). At the Last Supper, Jesus had already accepted and beforehand consummated his death as the sacrifice of himself to the Father out of love.

This transformation of worship did not mean that the material worship of ancient law had become a spiritualist worship, in the sense of a simple ethical and moral worship. The transformation actually consisted in the fact that the worship of the Old Testament, carried out by means of symbols, has been revealed as an image and prophecy of the authentic worship, which is the cross of Christ: the true divine-human love replaced the rites of worship that were based in the blood of sacrificed animals. The animal blood put symbolically before God's mercy the sins of the people. Christ's blood is not a symbol, but a real laying down his own life which restores out of love the relation between God and the human person (Sabourin 1961, 302). There is no spiritualisation of worship, but conversely a real and definitive union between adoring God and a life of dedication (Krajnc 2018, 797–811). The sacrifice on the Calvary takes on what is symbolic and ritual in the Old Testament and instituted the new and true worship: the Eucharist is carried out in a dedicated existence. Worship under the Law of Moses with sacrificed animals is not replaced by moralism (it is not about humankind doing everything alone based merely on moral endeavours), but by Christ' sacrifice on the cross (Sesboüé 1988, 286). Christians ought to take part in this supreme act of worshipping God undertaken by Christ on Calvary. This is precisely the spiritual worship (Rom 12:1), the cult according to the Logos of which Paul speaks. It involves the Christian becoming »one in Jesus Christ« (Gal 3:28) and it is in this union – and only in this union – where Christians can be in him and with him a ,living sacrifice' and can offer to God the ,true worship'. Sacrificed animals were a substitution of man. In his surrender to the Father, Jesus Christ does not replace us, but rather

takes us into him, truly re-presenting us (truly making us present). In his union with Christ, the human, despite his weakness, becomes a living sacrifice, a true act of worship (Ratzinger 2005, 120).

For this reason, the theology of the cross, the theology of martyrdom – of the own's life surrendering – and the theology of the Eucharist are inseparable for Paul (Ratzinger 2005, 103–104). Thus, it is not uncommon for him to refer to the act of dying for Christ with liturgical images: »For I am already on the point of being sacrificed; the time of my departure has come« (2 Tm 4:6), and »Even if I am to be poured as a libation upon the sacrificial offering of your faith, I am glad and rejoice with you all« (Phil 2:17). He thus interpreted martyrdom as part of Christ's sacrifice. Indeed, the Christian's life, which is the »holy temple of God« (1 Cor 3:17; Eph 2:21) acquires its full meaning in Christ's sacrifice to the Father.

This teaching of Paul had great repercussions in the primitive Church. Perhaps the most eloquent example of this would be the *Martyrdom of Polycarp*, which is described liturgically, as a participation in Christ's Passover and a full communion in the Eucharist. Polycarp is taken like a lamb towards God, as an acceptable and holy offering to God. On the pyre, he pronounced a long doxology, a long liturgical prayer and, as he was publicly burned at the stake, the fire looked like a candle and his burning body like baked bread, emitting a smell »like incense« (*Martyrium Polycarpi* XIV). The pleasant aroma and the making of bread meant that the martyr had become like Christ; his life had become an offering (Ratzinger 2005, 117–118).

5. Continuing martyrdom: *ethos*, worship and history

The primitive Christian community's experience of martyrdom was progressively forged into a theology of martyrdom that was already quite well-established in the third century, with prominent figures such as Clement and Origen of Alexandria in the East and Cyprian in the West (Clement of Alexandria, *Stromata* IV, 15.3–5; Origen, *Exhortatio ad martyrium* II; Cyprian, *Ad Fortunatum. Exhortatione Martyrii*). In the fourth century when persecution ended, it experienced large-scale development. The sudden change the Church experienced with the Edict of Milan in 313 AD, which moved from persecution to being favoured and adopted as the imperial religion, led to an identity crisis for the Church: the Church would have to show its face to the world under conditions that were very different to those it had known before that time. In the midst of this crisis, the Church's determination to remain the Church of the martyrs stands out unchangeable (Louth 2011, 6). After all, it is about being faithful to the totality that God claims: to love the Lord with all your heart, and with all your soul, and with all your mind, and with all your strength (Mk 12:28; Dt 6:5; Guardini 1956; Mariani 2018, 129–130). The martyrial meaning of Christian life took on other characteristics besides persecution, although its foundations remained identical. Martyrdom is then described as the following of Christ throughout the whole life; and thus, being a martyr

involves resisting the attacks of the enemy and giving oneself completely to God. As it was for Paul, for the martyr to live is Christ and to die is a gain (Ph 1:21).

It was also at this time that the Church built up a widespread cult of martyrs. This cult is theologically based in Christ death and resurrection and differs from the pagan cult of heroes (García Sánchez 2019, 597). The preaching of the Fathers of the Church expresses the magnitude of the devotion to the martyrs in this period. Sermons on Saint Stephen and on the martyrs of each place proliferate and new figures of martyrial asceticism arise. The monk is a living and peculiar example (although it's not the only one) of martyrial asceticism, as depicted by Athanasius in his *Life of Saint Anthony* (Alviar 2018, 394–395). Also, in a distinctive connexion between the figure of the apostle and the martyr, the defence of orthodoxy is described in a martyrial language by those bishops who suffered persecution and penalties at the hands of the authorities owing to his preaching and confession of the faith.

Beyond the singular figures of the monk, the bishop or other characters, the deep meaning that martyrdom has for the Christian life appears clearly in the way the Fathers of the Church exposed the core of salvation as the union of *ethos*, worship and history. They believed that –through the Incarnation – God was no longer a God for himself, but instead a God with us, a living God who came to save us. The Old Testament's concept of holiness, especially the adjective *qādōš* (saint, divine), already points to this union between worship, morality and history in mankind's relationship with God. And this is precisely due to the understanding of God as a personal being and due to the historic dimension of man's relationship with God (Procksch and Kuhn 1974, 91; 114). Through Christ, human freedom had a new beginning: the human person could live his life as true act of spiritual worship to God. In other words, the life on Earth, the free decisions and operations that the human person carries out during his life reach God. This is the essence of Christological faith: Jesus, in giving himself totally faithfully to the fulfilment of the Father's will, reorients humanity back to God. Christ restores humanity to the glory of the Father, since in him and through him the human being receives the God's gift that makes him able to respond to divine love with the loving surrender of his own existence. Christ revealed that the end of life is not a mere chronological end (πέρας). Life is not a simple series of events, a matter of time. Rather it is directed towards a goal, a consummation. Life is history, because beyond a simple end, there is a goal (τέλος) that must be achieved, an aim that must be conquered and that gives to everything a meaning. This goal grants consistency to time, converts it into history. Thus, the fulfilment of history no longer consists solely in its conclusion, but in its completion and perfection. The Christian, like the martyr, is the one who live his human existence as a history in which he worships God and God sanctifies him.

The union of *ethos*, worship and history is written with particular clarity by Origen and, especially, Gregory of Nyssa, who described Christian life as the imitation of Christ (Brugarolas 2017, 319–322). They understood that the ideal of human life is the imitation of divine nature. They may have recalled Plato when speaking

of this (*Theaetetus* 176b–177a; *Republica* 613b), although what is sure is that they had before their eyes Christ's exhortation of being perfect like the Father (Mt 5:48; Gregory of Nyssa, *De professione* 15–28). They developed the theme of the imitation of divine nature joining it to the imitation of Christ (Völker 1955, 253; Mateo-Seco 2010, 502). As Gregory of Nyssa explained, given divine impassibility and human nature inherent passions, human imitation of the divine nature would be impossible without the Incarnation: God himself is the One who taught us how to imitate him through Christ (*De Beatitudinibus* I, 4; *De perfectione* 48–51; *Oratio catechetica* 5; Drobner and Viciano 2000, 26; Meredith 2000, 98). Incarnation completely changes the pattern of life's ideal. That which philosophy proposed as the path towards divinization (imitating God) is – paradoxically – specified by a path of humility and suffering, a tenet very distant from the Hellenic ideal. For Gregory, the imitation of Christ and the imitation of the divine are equivalent, since imitating the life of Christ means following and becoming one with the Logos (Špelič and Bogataj 2017, 79–95).

This comprehension of Christian life, borne witness to by the martyrs, has an essentially eschatological nature. It orients human's life towards the final consummation and perfection, and confers great value to the realities (both, sensible and intelligible) of human life (Rordorf 1975, 445–461). The imitation of God is not a spiritualistic path of denying matter. Rather, it is about the union with Christ, a bond of unity granted by the mysteries of Christ's earthly life and whose final consummation involves the incorruptibility of the human body and the supreme good of the soul. In this way, Christianity takes Jewish expectations to its accomplishment, since the hope and promise of salvation are already fulfilled in the present (Christians are already living in the end of salvation, which is Christ; Celarc 2019, 441–456) and also overcomes the Hellenic dualism between matter and spirit: salvation concerns the human person not only in his upper dimensions, but in the totality of his existence, it is a true *salus carnis*.

6. Conclusion

At the beginning of this pages a rhetorical question about the God of mercy and the God of sanctity was posed. The dilemma between these two ways of contemplating the divine arose out of an anthropocentric perspective that is not in accord with the biblical revelation of God. The right frame to understand God and human's relation is that of divine filiation, which is a kind of relation that entails both God's gift and human response. It is a divine gift that takes the human person to the summit of his existence and constitutes a value that should never be forsaken or replaced with another. According to this, the logic of sanctity is that of martyrdom, which is not at the end or culmination of Christian existence but constitutes the starting point of a new disposition towards all things. This primordial comprehension of holiness and martyrdom emphasizes the Christological nature of Christian life, which is latter described (we alluded to Origen and Gre-

gory of Nyssa) in terms of *mimesis* and participation in Christ. In this sense it is possible to affirm that the saint truly manifests the shape of Christ. The saint – and the Church itself – bears in his ontological constitution the *forma Christi*.

Abbreviations

GE – Francis 2018 [Gaudete et exultate].

LG – Second Vatican Ecumenical Council 1964 [Lumen Gentium].

References

- Alonso, Juan.** 2009. Conversión y hombre nuevo: Teología de la conversión en San Pablo. *Scripta Theologica* 41, no. 1:47–84.
- Alviar, J. José.** 2018. Christian Vocation and World in Origen and the Desert Fathers and Mothers. *Scripta Theologica* 50, no. 2:379–406.
- Blanc, Cécile.** 1966. *Origène: Commentaire sur Saint Jean*. Vol. 1. Paris: Cerf.
- Brown, Peter.** 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roma Studies* 61:80–101.
- Brugarolas, Miguel.** 2017. Christ's Mediation in Gregory of Nyssa. *Scripta Theologica* 49, no. 2:301–326.
- Buch, Lucas.** 2013. *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios*. Rome: Edusc.
- Celarc, Matjaž.** 2019. Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:441–456.
- de Lubac, Henri.** 1995. *The Drama of the Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press.
- Drobner, Hubertus, and Alberto Viciano.** 2000. *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. Leiden: Brill.
- Dunn, James D. G.** 2006. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ferguson, Everett.** 2014. Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience. In: Everett Ferguson, ed. *The Early Church at Work and Worship*. Vol. 2, *Catechesis, Baptism, Eschatology, and Martyrdom*, 269–279. Cambridge: James Clarke.
- Francis.** 2018. Gaudete et exultate. Apostolic Exhortation on the Call to Holiness in Today's World. Holy See. http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html
- García Sánchez, Rafael.** 2019. »Incerta omnia, sola mors certa«: Death, Grave and Temple. *Scripta Theologica* 51, no. 3:573–612.
- Guardini, Romano.** 1956. *Der Heilige in unserer Welt*. Würzburg: Werkbund.
- Janssens, Jos.** 1985. Il cristiano di fronte al martirio imminente: Testimonianze e Dottrina nella Chiesa Antica. *Gregorianum* 66, no. 3:405–427.
- Krajnc, Slavko.** 2018. Spirituality Based on the Liturgy and on the 'Liturgy' through Liturgy. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:797–811.
- Louth, Andrew.** 2011. Holiness and Sanctity in the Early Church. *Studies in Church History* 47:1–18.
- Mariani, Milena.** 2018. *Opere di Romano Guardini: I santi e san Francesco*. Brescia: Morcelliana.
- Mateo-Seco, Lucas F.** 2010. Imitation. In: Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, eds. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 502–505. Leiden: Brill.
- Meredith, Anthony.** 2000. Gregory of Nyssa, De Beatitudinibus, Oratio I: »Blessed are the Poor in Spirit, for theirs is the Kingdom of Heaven« (Mt 5:3). In: Drobner and Viciano 2000, 93–109.
- Ocáriz, Fernando.** 2000. *Naturaleza, gracia y gloria*. Pamplona: Eunsa.
- Orbe, Antonio.** 1996. *Teología de San Ireneo*. Vol. 4 *Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus haereses*. Madrid: Bac.
- Pellegrino, Michele.** 1958. L'imitation du Christ dans les Actes des Martyrs. *La vie spirituelle* 98:38–54.
- Procksch, Otto, and Karl G. Kuhn.** 1974. Hágios. In: Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1, 88–115. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. San Francisco: Ignatius Press.

- Rordorf, Willy.** 1975. L'espérance des martyrs chrétiens. In: *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, 445–461. Turin: Bottega d'Erasmus.
- Sabourin, Leopold.** 1961. *Rédemption sacrificielle: Une enquête exégétique*. Paris: Desclée.
- Scheffczyk, Leo.** 1979. La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana. *Scripta Theologica* 11, no. 3:1021–1035.
- Second Vatican Ecumenical Council.** 1964. Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church. Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Sesboué, Bernard.** 1988. *Jésus-Christ, l'unique médiateur: Essai sur la rédemption et le salut*. Vol. 1, *Problématique et relecture doctrinale*. Paris: Desclée.
- Strathmann, Hermann.** 1981. Mártys. In: Gerhard Kittel, ur. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, 474–514. Grand Rapids: Eerdmans.
- Špelič, Miran, and Jan Dominik Bogataj.** 2017. Development of the term ,θέωσις' from Gregory of Nazianzus to Maximus the Confessor. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:79–95.
- Völker, Walther.** 1955. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden: F. Steiner.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 565—574

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 27-583

DOI: 10.34291/BV2020/03/Godawa

© 2020 Godawa, CC BY 4.0

Marcin Godawa

Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins

Domišljajska kontemplacija na podlagi Zvezdnate noči Gerarda Manleya Hopkinsa

Abstract: The question of poetry as related to religious contemplation reveals the double-sided problem of image. On the one hand, there is the poetical image which consists in the metaphorical character of speech supported by the whole range of artistic means. On the other hand, the use of images becomes yet more interesting when connected with religious contemplation which is defined in terms of looking at the truth. Hence, the poetical image may be the way for a contemplating beholder. In this field, the question arises how a poetical vision could act in contemplation following its special requirements. In order to emphasize its substantial significance, imagination, including fairy associations, will be the special object of this research. This purpose will be achieved through the analysis of *The Starlight Night* by Gerard Manley Hopkins (1844–1889), interpreted in the context of Christian understanding of contemplation. The order of presentation implies the exposition of literary ability of the poem, a consideration of its relation to the essence of contemplation and, finally, a terminological proposition for this kind of prayer. The usefulness of a poetical image in a religious field will then be proved and described.

Keywords: poetical image, contemplation, imagination, a gaze on the truth, loving knowledge

Povzetek: Vprašanje pesništva v razmerju do verske kontemplacije razkriva dvojni problem podobe. Na eni strani stoji pesniška podoba, ki jo tvori metaforični značaj govora s širokim naborom umetniških pomenov; na drugi strani pa raba podob postane še zanimivejša ob njihovi navezavi na versko kontemplacijo, ki jo opredeljuje zrenje resnice. Na tak način je lahko pesniška podoba sredstvo nosilca kontemplacije. Tu se pojavlja vprašanje, na kakšen način lahko pesniški pogled deluje v okviru kontemplacije, ki ima svoje lastne zahteve. Da bi poudarili ključni pomen pesniške podobe, vključno z njenimi pravljimi asociacijami, v tej raziskavi posebno pozornost namenjamo prav omenjenemu vidiku. To dosežemo z analizo pesmi *Zvezdnata noč* Gerarda Manleya Hopkinsa (1844–

1889), ki jo interpretiramo v kontekstu krščanskega razumevanja kontemplacije. Vrstni red predstavitve tematike vključuje pojasnitev literarnega naboja pesmi, njeno razmerje do bistva kontemplacije in predlog terminološke označbe takšne oblike molitve. Ob tem utemeljujemo in prikazujemo tudi uporabnost pesniške podobe na verskem področju.

Ključne besede: pesniška podoba, kontemplacija, domišljija, zrenje resnice, ljubeče znanje

1. Introduction

Poetry and spirituality appear as two different, although interconnected areas of human activity. A preferred instrument of expression in both is an image. A poetical image consists not only in dealing with colorful epithets, but in the transforming of a speech mainly through tropes (metaphors) to give a new figurative look at reality (Chrzastowska 1897, 310). In making metaphors visual, impressions and satisfaction play a privileged role (Cicero 1983, 166). Also, in the theology of the Christian inner life, meditation and contemplation are genres dealing with an image, though it needs further explanation. Both kinds of the beholding act can be united in religious poetry wherein human artistic passion carries the greatness of spiritual experience or poetry meets some criterion of a meditating or contemplating prayer. In his study, Krašovec demonstrates how strictly metaphor pertains to the essence of life. It poses part of a knowing structure: »we actually perceive and act in accordance with the metaphors« (Krašovec 2016, 578) because »rationality is imaginative by its very nature« (582). It expresses the wholeness of human experience, both rational and emotional, inner and outer (580–581).¹

The examination of such a liaison seems to be an interesting project which here will be carried out by the analysis of one sonnet by Gerard Manley Hopkins (Hopkins 1992, 56; Thornton and Varenne 2003, 21–22) for its eminently artistic and religious values. The aim is to show how the capacity of artistic work relates to the stream of religious life which next poses the question of what kind of contemplation such a poem could be. The issue will be treated in the following sequence: poetical capacity – theological dimension – a problem of a genre. Thus, *pro tem* contemplation is comprehended very generally as a gaze on God or His works. The Greek term *theōria*, standing for Latin *contemplatio*, comes from *theá*, that means ‚seeing‘ (Špidlik et al. 2004, 138–139). A religious poem is a place where some »momentary glimpse of the abyss of light which has its original wellspring in God« (John Paul II 1999, 6) is taken and written down. Let this kind of contemplation by virtue of its artistic substance be called ‚aesthetic contemplation‘ (John Paul II 1999, 6). However, the term ‚imagination‘, used here and in similar kinds

¹ The imaginative exploration of the universe ought to be combined with other ways, like a scientific insight (Vranješ 2019, 33–37) to present various aspects of its dynamics and depth. It also ought to be noticed how strictly poetic power pertains to the question of transcendence (Staudigl 2017, 527–529).

of art, means human capacity to produce images, the capacity which in itself embraces not only direct religious forms, like in Ignatian contemplation (Platovnjak 2018), but also free ‚autonomic‘ expressions, especially of fairy character. This is notable due to how fictional imagination, traditionally put away from a religious field (2018, 1037), could serve this contemplation.

This consideration may also provide a good argument to the question of religious poetry which finds diverse, sometimes diminishing, definitions (Gardner 1971, 121–142). Undoubtedly, an accurate analysis and interpretation of the text concentrated on deriving senses according to the *isotopy of sensus operis* (Eco 1996, 45–65) constitute a way no less useful than some critical disquisitions in this field. It also poses the way both of fruitful and living activation of tradition, where some values must be ‚passed on‘ to further generations (Pevc Rozman 2012, 624–625). It would be interesting to consider the role of such ‚aesthetic contemplation‘ in the frame of the secular age (Žalec 2019).

The Starlight Night

*»Look at the stars! look, look up at the skies!
O look at all the fire-folk sitting in the air!
The bright boroughs, the circle-citadels there!
Down in dim woods the diamond delves! the elves'-eyes!
The grey lawns cold where gold, were quickgold lies!
Wind-beat whitebeam! airy abeles set on a flare!
Flake-doves sent floating forth at a farmyard scare! –
Ah well! it is all a purchase, all is a prize.*

*Buy then! bid then!—What?—Prayer, patience, alms, vows.
Look, look: a May-mess, like on orchard boughs!
Look! March-bloom, like on mealed-with-yellow shallows!
These are indeed the barn; withindoors house
The shocks. This piece-bright paling shuts the spouse
Christ home, Christ and his mother and all his hallows.«*

2. Poetical Capacity of the Object

Just the first formula which opens the poem suggests the reality of contemplation. The appeal »Look« has been repeated four times in lines 1 and 2 making a clear opening, and then again three times in lines 10 and 11 in order to strengthen this effect. The invitation of artistic ‚looking at‘ can be understood as the invitation to this prayer of ‚looking at‘—which is motivated by the religious tenor of the poem. The analogy goes further when allowing for the fact that the reader is called to ‚look at the stars‘ or to ‚look at the skies‘ which semantically and traditionally belong to a religious area. This can be illustrated by the line: »When I see

/.../ the moon and stars that you set in place« (Ps 8:4)² or by lifting Jesus' eyes up to heaven to see the Father (The Sunday Missal 1984, 41). Then a physical glance is accompanied by a spiritual attitude.

At the poetical level, the act of ‚looking at‘ results in a series of images being imaginative interpretations of the stars sensually perceived. Hopkins' brilliant expressions clearly prove his poetical imagination. It is enough to point out a few of them. The real stars are like »the fire-folk sitting in the air«, »the bright boroughs« or »the circle-citadels« (2,3). The speaker releases his poetical potency which bursts out in a series of metaphors in the joyful act of naming the stars by unexpected, but well-justified word formulas as well as by other poetical means.

Based on an iambic pentameter, Hopkins uses his own version of rhythm called ‚sprung rhythm‘ which combines the regularity of accents with the irregularity of syllables in one verse and perfectly serves the expression of inner experience, like admiration (Barańczak 1992, 18–19; Leithauser 2003, xxvii). It can be seen for example in lines 6, 7, 9, 14. The impression of density or complexity is even stronger due to alliteration and sound-instrumentation as follows: »the bright boroughs«, »the circle-citadels«, »dime in dim woods the diamond delves« and »the elves-eyes«. Each of these metaphors is constructed upon one dominating syllable, respectively – b-c-d-e – that follows alphabetical order. Also, the expression »Wind-beat whitebeam« has the similar structure of two parts connected by their phonic likeness. As a result, these pictures are coherent units striking in their sound effect. But after all Hopkins' inventions make room for the reader's ‚looking at‘ along with admiration and other feelings.

Thereinafter, the final sense of the poem can be presented. From the position of triple-repeated ‚Look‘ in lines 10 and 11, the inner division of the sonnet is seen. The first part contains the tropes of a ‚fairy‘ character which are followed by the group of ‚botanical figures‘ (»grey lawns«, »wind-beat whitebeam«, »airy abeles«, »a May-mess«, »March-bloom«, »orchard boughs«, »mealed-with-yellow shallows«) these – especially through »a farmyard scare« – prepares the beholder to face the second part, the final conclusion in the form of ‚rural‘ metaphors:

*»These are indeed³ the barn; withindoors house
The shocks. This piece-bright paling shuts the spouse
Christ home, Christ and his mother and his all his hallows.«*

The stars are displayed as a big barn-like building where the shocks are laid down; though more correctly, this is the starlight ‚sky‘ which should be called the barn, whereas the shocks mean the ‚stars‘ by virtue of similarity of color and relation between size. Enjoying the poetical freedom, but being still within the limits of style, Hopkins continues with the image of »the piece-bright paling«, which refers to the row of the stars, and pays attention to the house. Here it is worth

² Biblical quotes according to <http://www.usccb.org/bible>.

³ *Nota bene* that ‚indeed‘ paradoxically strengthens this metaphor.

seeing that in both pictures ,the stars' constitute the smaller element against the bigger one, which are put in pairs: »the shocks« – »the barn«; »the piece-bright paling« – »the home« though the reader's attention is led from the bigger to the smaller one (»the barn« – »the shocks«) and then from the smaller to the bigger element (»the paling – »the home«). This order allows one to look at the stars, but later to terminate in the image of the home just like a paling indicates a house for a visitor. In this way, the last picture is clearly shown, and the home turns out to belong to »Christ and his mother and all his hallows«. The starlight night is a space inhabited by God with His saints besides the figure of Christ is distinguished by the double-use of His name as well as the enjambment, which through the suspension of reading, joins Christ with His very important title that is – ,the spouse'. In this manner the idea of bride's love uniting God with people – rooted in Song of Songs – evidently appears to acknowledge that the night experience of ,gazing on' is fulfilled by love. One of the connotations of love, namely ,warmth', links the love with the house and country life resulting in the coherence of the poetical images. This vision is based on the Revelation, explicite on the Creation. Applying the rural motives enlightens Christ's love with a new light and produces a refreshing effect on the human mind even more if it is equipped with somebody's personal experience of a village. According to the tradition, the sky appears as God's home, but now it is seen anew, by the connotation of warmth with both the light-play and admiration. This kind of poetical work expresses the depth of harmony between God's immanence and transcendence with any distortion of that order, which characterizes feminist theology when reducing God's personal transcendence (Furlan Štante 2017). Hopkins-like real experience of beauty, love and closeness to God, along with genuine Christian mysticism, remains a key-argument in contemporary discourse about theology. (Roszak and Huzarek 2019; Platovnjak and Svetelj 2019)

3. Contemplative Status of the Work

However, the connection of the poetry and contemplation requires wider explanation. The question is how such ease of imagination refers to the truth or whether poetical vision, drawing on fantasy, is a kind of contemplation, essentially connected with truth.

Although this poetical visualization seems to move away from the truth, in fact, it bears a religious imprint for several reasons. Firstly, the action aims to express the beauty of the real things. Secondly, the speaker closes the first part of his poem with the religious metaphor of purchase (8,9) saying that man can buy this fairy richness by »prayer, patience, alms, vows«, that is by a pious and ascetic life.⁴

⁴ Knowing God and His works can be perceived as the transcendence of a self, which is conditioned by proper ethical involvement. It protects ,aesthetic contemplation' against pure subjectivity and opens it for contemplation. The same concept of ethical transcendence matters for contemporary philosophy and religious thought. (Dirscherl 2019, 328–331)

In conclusion, these four words refer to the stars along with their artistic reflections. This means that the poetical harvest of fairy imagination belongs to the order of sanctification. The third reason is the fact that the stars, as real objects equipped with metaphors, are ascribed to Christ as well as His mother and saints (13,14). In turn, the real, non-fictional status of Christ can be proved in the following way: 1) This point is possible and noncontradictory; 2) It is supported by the context of Hopkins' life (see below) and the rich tradition of religious lyrical poetry. For example, the metaphor of 'the barn' and 'home' evokes the well-known apprehension of the universe as God's house (Ps 104:2-3) of which *The Starlight Night* is a brilliant variation; 3) It is justified by the words: »prayer, patience, alms, vows« which in reality, as actual activities, aim to real Christ. The fairy vision – being the consequence of ascetics (to buy the view of stars for prayer etc.) – remains within this religious, real direction towards God, who then must be comprehended as the real one. In fact, poetical imagination somehow intercedes between spiritual exercises and Christ and is rooted in reality.

This question matters in Hopkins' personal life. When searching for the essence of his vocation, for some time he rejected using imagination and considered it an obstacle on the spiritual path. But later, being more familiar with John Duns Scotus' philosophy, Gerard Manley let himself be a poet free of any fear of the creative power of the mind. His own idea of 'inscape' which –following Scotus' *haecceitas* – means the inner form (the proprieties) of thing (Barańczak 1992, 9–11) implies the invention and employment of exceptional and individual associations inasmuch that they confirm a poet's way of perceiving. It was in this spirit, Hopkins wrote (1877) his sonnets along with *The Starlight Night*.⁵ In contradiction to W. H. Gardner's statement that he was allowed to use his imagination not as a Jesuit but as a Christian poet (Barańczak 1992, 10), it can be said that Loyola's rule of *tantum-quantum* in fact opens room for such use of imagination that serves to give praise to the Lord. St. Ignatius words: »from this it follows that man is to use them [created things] as much as they help him on to his end, and ought to rid himself of them so far as they hinder him as to it« (Ignatius of Loyola 1914, 23) –which were surely on Hopkins' mind – sufficiently justify his poetical work. Since the *tantum-quantum* rule concern using all goods different from God it includes artistic means too. Therefore, Hopkins' metaphors, having captured the 'inscape' of the stars, confirm God's infinite creative power and presence, however through a fictional rather than an actual vision. The fairy character of connotations could even play a more important role if G. K. Chesterton's consideration was adduced. In Orthodoxy he noticed that it is imagination and the spirit of fables that enable people to avoid a rational trap and to keep a mind fresh enough for the full experience of reality (Chesterton 1999, 59–90). Also B. Leithauser clearly expounds that in Hopkins' deed »every earthly act served a higher cause« (Leithauser 2003, xxiii) that also embraces poetry (xvii) of which Christ is »the only just literary critic« (xxvi). The Jesuit poet combined »fidelity to the object

⁵ About Hopkins' specific understanding of a sonnet see Fenton 2004, 79–80, and Hopkins 2003, 96–97.

under his eye« (,inscape') with »loyalty to a divinely sanctioned task« (xxvii). Thus, imagination is theologically allowed.

It is time to pose the question how such 'aesthetic contemplation' can be classified in terms of theology. Firstly, it is clear that it is not mystical prayer in its final sense. St. Thomas defines it as »the simple act of gazing on the truth« (*Summa Theologiae* II–II, q. 180, a. 3) stressing that 'simple' signifies one perfect act⁶ through which man rests upon the truth. Whereas, Hopkins' vision consists of a multitude of particular acts and could be perceived only as a preparation for a full contemplative gaze, belonging to a process, but not the final point of this state. In this sense Thomas claims that contemplation »has many acts whereby it arrives at this final act« (II–II, q. 180, a. 3). Then, the answer must be found somewhere within the passage between meditation and mystical contemplation. It seems to be clear that the poem does not meet any strict criterion of neither acquired contemplation, for lack of the same feature of simplicity,⁷ nor a prayer of simplicity analogically consisting in the simplification of spiritual activity to one act of gazing on the truth, though not yet at a mystical level (Słomkowski 2000, 225).

Several following places will help to specify the status of this 'aesthetic contemplation'. St. Thomas, speaking about 'cogitation' which proceeds contemplation, incorporates to it »the imaginations« (*Summa Theologiae* II–II, q. 180, a. 3). Thus, Hopkins' work can be named 'cogitation' or 'imaginative cogitation'. Furthermore, St. Ignatius draws on the term contemplation instead of meditation in his *Spiritual Exercises* (e.g. »a visible contemplation or meditation«; Loyola 1914, First Exercise) ascribing to it the function of imagination⁸. But here some interesting difference appears. Loyola's postulation of the composition of the place (*compositio loci*) tends to make a realistic presentation of the topic, whilst Hopkin's imagination produces fantastic associations. For this reason, his verse is not the pure composition of the place, although being very near. The poem could be apprehended as a variant of visible contemplation with a special role of artistic imagination. Its explanation lies in another Loyola's rule:

For, if the person who is making the Contemplation, takes the true groundwork of the narrative, and, discussing and considering for himself, finds something which makes the events a little clearer or brings them a little more home to him – whether this comes through his own reasoning, or because his intellect is enlightened by the Divine power – he will get more spiritual relish and fruit, than if he who is giving the Exercises had much explained and amplified the meaning of the events. For it is not knowing much, but realising and relishing things interiorly, that contents and satisfies the soul (Ignatius of Loyola 1914, Second Annotation).

⁶ C.f. »/.../ if there are several operations of the contemplative life, there will be, not one, but several contemplative lives« (*Summa Theologiae*, II–II, q. 180, a. 3)

⁷ The acquired contemplation is »a 'simple' and loving knowledge of God and of His works, which is the fruit of our personal activity aided by grace« (Garrigou-Lagrange 2011, 3:31).

⁸ The term contemplation is here preferred for the trait of looking at an object.

These properties of contemplation can be finally found in Hopkins' poem (or something of the same kind). Although the message of the poem does not come from any systematic reflection, it is indeed an effect of previously acquired theological awareness. More importantly, the poetical images bring the event – here the created thing – ,a little more home' to man. Through them the object is being ,tasted', ,relishing interiorly' so that the speaker shares and enjoys the ,in scape' of the thing. Hopkins' contemplation⁹ follows what the Psalmist experiences when admiring the beauty of heaven exactly by virtue of metaphors:

*»You spread out the heavens like a tent;
setting the beams of your chambers upon the waters.
You make the clouds your chariot;
traveling on the wings of the wind.
You make the winds your messengers;
flaming fire, your ministers.« (Ps 104: 2-4)*

Consequently, the English poet's work is the same as a Biblical kind of contemplation built on the artistic imagination, which brings man closer to God in accordance with the *tantum-quantum* principle. By virtue of metaphors the observation is comprehended; it is deeply rooted in the subject's personal life and thereby the bond between man and God is made stronger. Imagination means one's reawakening and egression (*excessus*) towards transcendence. Also, Hopkins's extraordinary creativity and even fantasy produce this kind of effect.

The contemplative character of the poem is justified by the concentration on one object (the stars) which culminates in Christ. The first collection of tropes is followed and outstripped by the ,rural' metaphors¹⁰ which finally point to Jesus. Symbolically, ,a mess' of fantasy is directed (the verb ,shuts') to one destination. Indeed, it shows that poetical, even fantastic imagination is shaped by a poet's artistic discipline (the structure of his poem) and spiritual maturity. And though it does not become simple in a strict theological sense of the word, at the same time, it demonstrates that simplicity is present here as a tendency. For this reason, *The Starlight Night* may be called contemplation ,being born' – in *statu nascendi*, just like the cogitation mentioned above. In the end, for this kind of poetry the name ,aesthetic' or ,imaginative contemplation' seems to be correct. For the substance of the act of ,looking at' it is called contemplation, for the differentiating role of imagination it is called aesthetic / imaginative.

Additionally, one can see that the contemplative character of the poem is yet more evident. The work has two important traits of contemplation apprehended as »loving knowledge of God and of His works« (Garrigou-Lagrange 2011, 3:31). There, the reader finds in Christ either true (the real status of Christ) or love (,the spouse') along with the impression of warm beauty.

⁹ C.f. Leithauser's description of Hopkins' poetical look as »contemplating« (Leithauser 2003, xxviii).

¹⁰ Notice that the rural metaphors are betokened by the words: »a farmyard scare« or »orchard boughs« etc. In general Hopkins' presentation goes from the fairy forms through the area of plants to the last household pictures.

The functions of the stars turn out to be some element of the theological contemplation. Placed between man and God, on the one hand, they bring human mind – through the artistic inspiration – closer to God according to the role of God’s creatures as the objects of a prayer (2014, 3:31). But on the other hand, they – as compared to ,the paling’ which ,shuts’ the heavenly home – suggest the mystery approached and shared by man, however not yet completely. By contrast to the saints, living all in Christ’s home, the contact of temporal and eternal dimensions is marked to evoke human destination (Roszak Huzarek 2019, 747–748; Malmenvall 2018, 390–392). The final metaphor of Christ, his mother and saints’ rural home, conveys the prospect of rest and peace, named *otium* (Merton 2005, 51) – the essential fruit of Christian contemplation. This role of poetical means brings about an increase in the loving knowledge of God and His works. The experience of the object, that is created beauty, lifts man towards Christ; and poetical capacity is the capacity of worship. By virtue of the ,imaginative contemplation’, spiritual reality of grace may be shared.

4. Conclusion

The analysis above has shown how consequent use of poetical means may pose some kind of religious contemplation. Hopkins’ brilliant poem provides a very good example of this prayer. Through poetical images on a spiritual path, the reader experiences the creation which brings him to the real God. Such traits of contemplation like the loving knowledge of God and his works and a gaze on the truth are successfully carried out, whilst the others like simplicity are not fully imposed. This allows us to call this work and similar artefacts contemplation in process – *in statu nascendi*. Consequently, for the exceptional substantial role of imagination—against the background of Christian tradition—the term aesthetic or imaginative contemplation could be properly proposed. Thus, an important manner of Christian prayer, built on artistic talents, is recalled and underlined which will help to make use of this possibility in the contemporary experience and proclamation of loving faith.

References

- Barańczak, Stanisław.** 1992. *Nieśmiertelny dia-ment*. In: Hopkins 1992, 7–22.
- Bible.** 2019. <http://www.usccb.org/bible> (accessed 17. 04. 2019).
- Chesterton, Gilbert Keith.** 1999. *Orthodoxy*. London: Hodder&Stoughton.
- Chrzęstowska, Bożena, and Seweryna Wyślouch.** 1987. *Poetyka stosowana*. Warsaw: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1983. *O mówcy [De oratore]*. In: *Rzymska krytyka i teoria literatury: Wybór*, 152–197. Wrocław: Ossolineum.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as ‚Inspired Subject’: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:323–333.
- Eco, Umberto.** 1996. *Nadinterpretowanie tekstów*. In: Umberto Eco, Richard Rorty and Jonathan Culler. *Interpretacja i nadinterpretacja*, 45–65. Cracow: Wydawnictwo Znak.
- Fenton, James.** 2004. *An introduction to English poetry*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Furlan Štante, Nadja.** 2017. Transcendence in Christian (eco)feminist hermeneutics. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:589–599.
- Gardner, Helen.** 1971. *Religious Poetry: A Definition*. In: *Religion and Literature*, 121–142. London: Faber and Faber.
- Garrigou-Lagrange, Reginald.** 2014. *The three ages of the interior life*. <http://www.christian-perfection.info/tta80.php#bk2> (accessed 2. 12. 2014).
- Hopkins, Gerard Manley.** 1992. *33 wiersze*. Trans. S. Barańczak. Cracow: Wydawnictwo Arka.
- — —. 2003. *A Letter to R. W. Dixon*. In: Thornton and Varenne 2003, 96–101.
- John Paul II.** 1999. Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists. <https://sanctamissa.org/en/music/books-and-articles-on-sacred-music/letter-of-john-paul-ii-to-artists.pdf> (accessed 5. 4. 2019).
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:571–584.
- Leithauser, Brad.** 2003. *Preface*. In: Thornton and Varenne 2003, xi–xlvi.
- Loyola, Ignatius.** 1914. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Trans. E. Mullan. New York: Kennedy and Sons. <http://www.ccel.org/ccel/ignatius/exercises.titlepage.html> (accessed 16. 4. 2019).
- Malmenvall, Simon.** 2018. Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:387–400.
- Merton, Tomasz.** 2005. *O świętym Bernardzie*. Trans. Ewa Dąbrowska. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2012. Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 4:619–626.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogolovska smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ’s Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:669–682.
- Roszak, Piotr, Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749.
- Stomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Ząbki: Apostolicum.
- Staudigl, Michael.** 2017. Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion. In: *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:517–531.
- Špidlik, Tomáš, and Innocenzo Gargano.** 2004. Duchowość Ojców greckich i wschodnich. In: Tomáš Špidlik, Innocenzo Gargano and Vittorio Grossi. *Historia duchowości*. Vol. 3, *A. Duchowość Ojców Kościoła*, 7–178. Cracow: Homo Dei.
- The Sunday Missal: A New Edition.** 1984. London: Harper Collins Religious.
- Thomas Aquinas.** 1947. *Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. <https://isidore.co/aquinas/summa/SS.html> (accessed 3. 4. 2019).
- Thornton, John F., and Susan. B. Varenne, eds.** 2003. *Mortal beauty, God’s grace: major poems and spiritual writings of Gerard Manley Hopkins*. New York: Vintage Books.
- Vranješ, Nikola.** 2019. On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:33–45.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor’s Account. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:411–423.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 575—584

Besedilo prejeto/Received:01/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 17.026.4

DOI: 10.34291/BV2020/03/Mursic

© 2020 Muršič Klenar, CC BY 4.0

Matjaž Muršič Klenar

Možnosti dialoga v sodobni sekularni družbi

Abstract Possibilities of Dialogue in the Modern Secular Society

Povzetek: Sodobna sekularna družba ni kulturno, idejno in miselno enovita. Sestavljajo jo različni religijski in svetovnonazorski pogledi, ki imajo različne globlje utemeljitve in so si včasih med seboj tudi nasprotni. Dejstvo nujnosti sobivanja vseh teh pogledov odpira vprašanja o načinu sobivanja in o možnostih za dialog med temi različnimi pogledi. Iskanje temelja za dialog v sodobni sekularni družbi je zagotovo velik izziv, pred katerega smo postavljeni. V raziskavi bomo osvetlili nekatere značilnosti sodobne sekularne družbe in na podlagi ugotovitev poskušali najti temelj, na katerem je možno graditi razumevanje in dialog med zgoraj omenjenimi različnimi pogledi. Ta temelj lahko najdemo v spoštovanju in zaščiti dostojanstva človeške osebe. Iz tega sledi tudi spoštovanje njenega prepričanja in mišljenja, ki edino vodi k razumevanju, dialogu in kot posledica tega tudi k medsebojni obogatitvi in skupni rasti.

Ključne besede: dialog, sekularna družba, individualizem, človekovo dostojanstvo, spoštovanje drugega, svoboda vesti

Abstract: The modern secular society is not culturally and conceptually uniform and not uniform in thought. It is composed of different religious views and worldviews which are of different in-depth rationales and are sometimes opposite to each other too. The fact of the necessity of cohabitation of all these views opens the question on the way of cohabitation and the possibilities of a dialogue between these different views. Seeking the foundation for the dialogue in a modern secular society is surely a great challenge we face. In the research, we will enlighten some of the characteristics of the modern society and, on the basis of the ascertainments, try to find the foundation on which it is possible to build understanding and the dialogue between abovementioned different views. We can find this foundation in the respect and protection of the dignity of a human person. The above implies the respect of his belief and mindset, which is the only thing which leads to the understanding, dialogue, and, consequentially, the mutual enrichment and common growth.

Key words: dialogue, secular society, individualism, human dignity, respect for the other, freedom of conscience

1. Uvod

Vprašanje dialoga v sodobni družbi je aktualno, saj se ob njem takoj odpre vprašanje temelja, na katerem dialog gradimo. Današnja zahodna družba ni homogena na področju stališč in vrednot, zato je na prvi pogled težko najti skupni temelj, na katerem bi lahko gradili dialog. Pluralnost na področju religijskih in svetovnonazorskih pogledov prinese tudi nove razsežnosti na področju filozofije religije, ki se na tem mestu srečuje z novimi razsežnostmi, celo z zavestjo o problemih verskega pluralizma (Jamnik 2017, 282). Svoboda, ki je eden najzlahtnejših dosežkov zahodne civilizacije, v sebi nosi tudi možnost ‚biti proti‘ in ‚ne sodelovati‘, zato je iskanje skupnega temelja, ki bi odpiral vrata dialogu, težko.

Teza, ki jo bomo zagovarjali v članku, je, da kljub religijski in svetovnonazorski različnosti obstaja pot sobivanja in dialoga, ki se gradi na spoštovanju dostojanstva vsake osebe in temeljne odprtosti za njegove poglede in prepričanje. V zasledovanju zagovora postavljene teze bomo na začetku pogledali nekatere značilnosti sodobne sekularne družbe. Poznati in razumeti značilnosti sodobne sekularne družbe, to je ključnega pomena za iskanje nadaljnjih možnosti dialoga, saj lahko samo prek teh značilnosti iščemo ustrezne načine in temelje graditve dialoga. V drugem delu članka se bomo osredotočili na možne temelje dialoga v sodobni sekularni družbi in na načine dialoškosti. Za vsak človeški dialog je najprej potrebno, da udeleženci govorijo isti jezik, to pomeni: razumejo in medsebojno sprejemajo se do te mere, da dialog steče. Tako bomo poskušali osvetliti nekatere možne poti za dialog med posamezniki in skupinami, ki imajo včasih zelo različne poglede, vrednote in način življenja.

2. Značilnosti sodobne zahodne sekularne družbe

Za sodobno zahodno družbo velja, da je sekularna (Taylor 2006, 1). Pojem sekularnega je širok in obsega široka področja, od posameznika in njegovega odnosa do sveta in življenja do družbenega življenja in njegove notranje dinamike in zakonitosti. Sodobna zahodna sekularna družba ni religiozno in svetovnonazorsko enovita. V njej najdemo veliko različnih religioznih in svetovnonazorskih pogledov. Vsak posameznik ima možnost in neodtujljivo pravico, da se za katerega od življenjskih pogledov odloči. Posameznik je torej temelj odločitve, kako bo živel, kaj bo verjel in ali bo sploh verjel. Na njem je breme odločitve in odgovornosti za njegovo lastno življenje. Današnji človek je torej dedič različnih procesov in premikov, ki so se zgodili na ravni posameznika kot individuuma in družbe kot celote. Eden od pomembnih procesov, ki je vplival na razvoj posameznika in družbe skozi zgodovino in se ga bomo tudi dotaknili, je proces individualizma.

2.1 Individualizem

Sodobni individualizem ima temelje v 18. stoletju, v misli angleškega razsvetljenca in zagotovo največjega britanskega filozofa 18. stoletja, Davida Huma. Hume raz-

vije misel Johna Locka, »po kateri je pomen vsake ideje izpeljan iz izkustva, ki spremlja njen nastanek« (Stres 1998, 81). »Ko človek zazna vtis s čuti, o tem zazna toploto ali mrzlo, žejo ali lakoto, udobje ali bolečino, ali kaj podobnega. Od tega vtisa se prenese kopija v razum, ki ostane tudi ko občutek mine. Temu rečemo ideja.« (*The treatise on human nature* 1.1.2) To pomeni, da človek kot individuum daje pomen vsemu, kar s svojimi čuti zazna. Naša podoba in razumevanje sveta okoli nas torej nista določena z zunanji vplivi in s svetom, ki nas obdaja, ampak sta določena z našimi notranji psihološkimi določili našega duha. Svet, ki nas obdaja, po njegovem, v realnosti ni nujno takšen, kakor ga mi zaznavamo in dojemamo. Realnost, ki jo mi zaznavamo je torej odvisna od naših osebnih dožemanj. To tem takem je posameznik tisti, ki določa pomene svojih zaznav. Nikjer ni nobene gotovosti, da so naše zaznave takšne, kakor jih dojemamo tudi v realnosti. Tako tudi nimamo gotovosti, kaj je res, kaj je resnično v obče veljavnem smislu in bi veljalo za vse. Hume trdi, da so naša notranja čustva, strasti in nagnjenja tista, ki določajo pomen stvarim, ki jih zaznavamo. Kakor sam pravi: »Razum je in mora biti samo suženj teženj in ne more biti v kaki drugi vlogi, kakor da jim je pokoren.« (2.3.3)

S Humom se zgodi tudi prelom z aristotelsko tradicijo. Aristotel je trdil: v moči razuma je, da obvladuje in tudi vzgaja strasti. V nasprotju s tem prepričanjem trdi Hume, da je človek le suženj svojih strasti in da jih je razumsko nemogoče obvladovati. Notranje strasti in vzgibi so torej tisti, ki vodijo in določajo posameznika. (Pevc Rozman 2009, 22) Ta preobrat ima zemetke v misli Thomasa Hobbsa, ki naredi ločnico med moralo in znanostjo (Rožič 2013, 24), končno obliko pa mu da David Hume (Jamnik 1998, 27) in ima velike posledice za moralo. Do tedaj je veljalo, da je moralnost, torej: kaj je prav in kaj narobe v ravnanju človeka, predmet racionalne razprave. Človek lahko razumsko pride do spoznanja, kaj je prav in kaj ni prav. Ko pride do tega spoznanja, potem lahko glede na to uravnava svoje življenje – po tem razumskem spoznanju. Tako lahko človek kroti svoje strasti, ki ga morda kdaj nagibajo k ravnanju, nasprotujočemu razumskemu moralnemu spoznanju o tem, kaj je dobro in kaj je slabo. Razumska utemeljitev tega, kaj je prav in kaj je narobe, prinese nekakšen širši konsenz oziroma širše upoštevanje nekaterih moralnih pravil, saj so argumenti postavljeni na neki temelj, temelj razumske utemeljitve, ki nosi v sebi urejenost, dostopno človeku kot razumnemu bitju, zakaj je neko določeno delovanje dobro in drugo slabo. Na točki, ko pa prenesemo temelj moralne presoje na človekovo notranjo poljubno izbiro, izgubimo širšo utemeljenost, ki bi veljala in bila dostopna tudi drugim. Tako pademo v moralni subjektivizem, v katerem morala ni več predmet racionalne razprave, ampak postane temelj za moralno delovanje posameznika njegova občutja in poljubna izbira.

2.2 Načeli sekularne družbe

Prek tega prenosa temelja moralne presoje na posameznika se tudi odpre širši spekter prenosa drugih odločitev in presoj na posameznika. Tako se človek neko izpne iz družbenega horizonta, ki bi imel pretežni vpliv na njegove odločitve. Posameznik postane bolj odprt za drugačne nazorske, pa tudi religijske poglede. Vsi religijski in svetovnonazorski pogledi znotraj sodobne sekularne družbe so to-

rej enakopravni. Vsak posameznik ima neodtujljivo pravico, da se odloči za religiozni ali svetovno nazorski pogled, ki ga želi. Vsak posameznik ima svobodno izbiro, ki mu je ne sme nihče odvzeti ali omejevati. To lahko najbolje opišemo skozi dve načeli sodobne sekularne družbe: enakopravno spoštovanje in svoboda vesti.

2.2.1 Enakopravno spoštovanje

Znotraj družbe, v kateri ima vsak posameznik svobodno izbiro načina življenja in prepričanja, je načelo enakopravnega spoštovanja zelo pomembno. Med različnimi religioznimi in svetovnonazorskimi pogledi se lahko hitro razvijejo nestrinjanja in konflikti. Za mirno sobivanje morajo pripadniki različnih pogledov in prepričanj upoštevati temeljne principe, ki to sobivanje omogočajo. Za sodobno sekularno družbo so značilni principi: dostojanstvo vsakega človeka, spoštovanje človekovih pravic in družbena suverenost. (Maclure 2011, 10) Te temeljne principe morajo sprejeti vsi ljudje in skupine z različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi, naj bodo ti pogledi metafizični ali sekularni. Našteti principi morajo biti splošno sprejeti, kako pa si kateri od različnih pogledov utemelji te temeljne principe, pa je stvar pogleda osebne poti. Različni pogledi imajo torej različne globlje utemeljitve temeljnih principov, na primer: dostojanstvo človeka za kristjana izhaja iz človekove bogopodobnosti, za zagovornika Kantove filozofske šole iz moralnega imperativa. Različni pogledi utemeljijo bistvene principe sodobne sekularne družbe, vsak na svoj način. Do skupnih utemeljitev teh principov ne moremo priti in so torej stvar pogleda osebne poti, pomembno pa je, da vsak od pogledov, ki sobivajo v sodobni sekularni družbi, do teh principov pride in si jih utemelji. Ta princip ščiti tudi pravni red sodobne demokratične države, ki ne daje ekskluzivne avtoritete samo enemu religijskemu ali svetovnonazorskemu pogledu. S pozitivnimi pravnimi dejanji ohranja enakopravnost med različnimi členi družbe. (Norman 2002, 35) Pri tem država kot regulator in zaščitnik načela enakopravnega spoštovanja ne sme pozabiti ali preslišati tistih posameznikov, ki zastopajo manjšino. V skrajnosti postane manjšina tista, ki je večina sistematično ne sliši. (Taylor 2011, 93) To zagotovo ni v skladu s temeljnim načelom enakopravnega spoštovanja znotraj sodobne sekularne družbe. Zato je pomembno, da država s prej omenjenimi pozitivnimi pravnimi dejanji ščiti enakopravno spoštovanje vsakega posameznika in skupine, ne glede na njeno moč in številčnost.

Prek različnih religijskih in svetovnonazorskih pogledov torej vsak posameznik uravnava svoje življenje in s tem tudi daje pomen in smisel svojemu življenju. Te utemeljitve bi lahko imenovali tudi vrednote za posameznika, saj sta na njih zgrajeni posameznikova eksistenca in njegova življenjska usmeritev. (Maclure 2011, 13) Prek teh vrednot tudi sprejema svoje temeljne življenjske odločitve, zato so zanj izjemnega pomena. S priznavanjem enakopravnega spoštovanja vsem ljudem, kljub njihovim različnim utemeljitvam in razumevanju dobrega, se vsakemu posamezniku priznata enaka moralna vrednost in enako dostojanstvo.

2.2.2 Svoboda vesti

Svoboda vesti, ki je v zahodni demokraciji tudi pravno priznana pravica, in sklicevanje na vest sta značilnost današnjega zahodnega človeka. Ta človek želi biti sa-

mostojen, želi se odločati in tudi prevzemati odgovornost. Sodobni človek ne želi biti pasiven, ampak želi aktivno sodelovati. Želi sam spoznati resničnost stvari in se ne zadovolji le s golim poslušanjem avtoritet. Želi pridobiti dokaze, ki kako stvar potrjujejo. Drugi razlog pa lahko vidimo v strukturi okolja, v katerem živi. Danes človek ne živi več v ustaljenih tirnicah in tako predvidljivo kakor nekoč. Večkrat se sreča s situacijami, ki od njega zahtevajo angažiranost, iznajdljivost in odločitve. (Šuštar 1991, 10–1) V tem zavedanju sodobnega človeka lahko opazimo sledi individualizma, ki je prenesel temelj presoje na človeka. Človek je tisti, ki v svoji vesti presoja kot aktiven člen in ne kot pasiven poslušalec, kaj je prav in kaj ne.

Ob vprašanju o pomenu in vlogi svobode vesti posameznika v sodobni sekularni družbi se bomo oprli na misel Alojzija Šuštarja, ki se s to temo ukvarja v svojih znanstvenih delih. Njegova misel nam bo v pomoč pri razumevanju delovanja sodobnega človeka, ki svoje življenje uravnava in vodi po svoji vesti. Značilnosti vesti in pogoje za njeno delovanje Šuštar dobro opiše in predstavi, zato je referenca, ki nam pomaga predstaviti ta pomembni vidik današnjega človeka.

Svoboda je nujni pogoj, da lahko človek deluje po vesti. Vsaka prisila ali omejevanje svobode ima za posledico, da človek ne more slediti svoji vesti, saj je v odločitve prisiljen ali mu je možnosti odločitev omejene. To je tudi prva prvina svobodne vesti, da ni prisiljena, ampak da ima v svobodi prostor odločanja. (21) Druga prvina svobode vesti je pravica, živeti po svoji vesti. Če nimamo svobode udejanjati tisto, kar sprejmemo in za kar se odločimo po vesti, potem ne bi imelo smisla, da se odločamo. Vsak človek ima torej pravico udejanjati tisto, kar sprejme kot odločitev v svoji vesti. (24) Zadnja prvina svobode vesti je pravica do individualnega uresničevanja dobrega. (26) Odločitve in dejanja, storjena po vesti, naredijo vsakega človeka enkratnega in neponovljivega in hkrati poudarjajo njegovo dostojanstvo. Vsak človek ima torej pravico, uresničevati dobro na zase značilen način. Prek tega vsak človek izbere in uresničuje zanj značilno življenjsko pot. Dolžnost drugega je, da način življenja drugega spoštuje kot zanj značilno odločitev po vesti.

Enakopravnost vseh članov družbe in spoštovanje svobode vesti vsakega posameznika lahko strnemo v tri temeljne principe, ki so nekako del družbe in na katerih naša družba stoji. To so: pravice in svoboščine vsakega posameznika, enakopravnost med njimi in dejstvo, da je pravilo ali norma utemeljena na soglasju med posamezniki. (Taylor 2011, 46–47) Vendar se tukaj postavi vprašanje, kako lahko med različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi najdemo soglasje glede norm, ki so lahko v njihovih nazorskih pogledih diametralno razumljene in interpretirane. Zato bomo sedaj pogledali, kakšne so možnosti dialoga in konsenza med posamezniki in skupinami v sodobni sekularni družbi, kljub temu da niso miselno in nazorsko homogene.

3. Dialog v sodobni sekularni družbi

Pogledali smo nekatere značilnosti posameznika in družbe v sodobnem sekularnem času. Za sodobno sekularno družbo je značilno, da je sestavljena iz posameznikov in skupin, ki imajo različna religiozna in svetovnonazorska prepričanja, tako metafizična kakor sekularna. Ta prepričanja imajo različne vrednote, različne življenjske sloge in različne utemeljitve dobrega in načina življenja. Skupnega temelja, ki bi družil vsa navzoča prepričanja, ni. Vendar ljudje z različnimi prepričanji, slogi življenja in vrednotami bivajo znotraj družbe. Kakšne so torej možnosti dialoga med njimi in na čem naj ta dialog temelji?

3.1 Dostojanstvo osebe

Ko govorimo o dialogu znotraj sodobne sekularne družbe, za katero je značilno, da imajo posamezniki različna religijska in svetovnonazorska prepričanja, med katerimi ni nujne povezave na področju ciljev, vrednot in življenjske poti, je najbolj pomembno upoštevati temelj dostojanstva vsake osebe. Vsak človek ima dostojanstvo, ki se ga mora drugi zavedati. Človeka ne moremo postaviti na raven nobene druge reči na svetu, saj je vsak človek vreden več kakor katerakoli druga reč na svetu. Reči na svetu imajo svojo ceno, človek pa nima cene, ampak ima dostojanstvo. Na razliko med ceno in dostojanstvom je opozoril že Immanuel Kant. Kar ima ceno, je možno zamenjati s enakovredno stvarjo. Po drugi strani pa obstaja tudi nekaj, česar ni mogoče zamenjati z enakovredno stvarjo. V redu stvarstva je to človeška oseba, ki nima cene, ampak ima dostojanstvo. (Štuhec 2009, 289) Priznavanje dostojanstva vsaki osebi je torej ključnega pomena za sobivanje v sodobnem svetu. Na tem temelju nista mogoči nobeno izključevanje in nobeno žrtvovanje osebe zaradi religijskih ali ideoloških ciljev, ki so v ne tako daljni zgodovini zahtevali človeške žrtve v imenu nekaterih ideologij, ki so pozabile na dostojanstvo vsake osebe.

Človeška oseba torej ni na isti ravni s preostalimi rečmi na svetu. Na fenomenološki ravni je človek na drugačnem nivoju kakor druge reči. Na to razliko opozori Martin Buber, ki izhaja iz fenomenološke filozofske šole: človek, ki ga moja zavest zazna, je drugačen od drugih fenomenov, ki jih zaznam. Obstajata dve temeljni relaciji: jaz – ti in jaz – ono (Buber 1999, 7). Odnos jaz – ti vzpostavlja odnos, jaz – ono pa pripada izkustvu sveta. To pomeni, da je odnos med ljudmi v samem bistvu na drugačni ravni kakor odnos s katerikoli drugim bitjem ali stvarjo. Če se pri drugem ustavimo le na fenomenološki ravni spoznavanja, zgrešimo bistvo. Sočloveka ne moremo razumeti kot predmet, ki bi ga lahko razumeli na tehnični ravni. Potrebna je zavest, da sočlovek ni le predmet, ki ga upravljamo, ampak je to oseba s svojim dostojanstvom, ki je neprecenljivo. Edino človek pa je bitje, ki je neprecenljivo. To pomeni, da ima dostojanstvo, ki ga ne moremo zamenjati z nečim enakovrednim, saj za posameznika ni zamenjave. Prav tako ne moremo postaviti človeka kot zgolj sredstvo za doseg cilja, kakor bi to zagovarjal instrumentalistični pogled na človeka. (Žalec 2011, 29) Dostojanstvo človeka postavi na posebno mesto v svetu, iz katerega ga nobena ideologija ali nazor ne sme izriniti.

Zdi se, da je dostojanstvo vsake človeške osebe tisti temeljni aksiom, brez katerega ni mogoče graditi nikakršnega dialog med ljudmi oziramo brez katerega sploh ni mogoče sobivanje ljudi in skupin z različnimi religijskimi in svetovnonazorskimi pogledi. Če ta aksiom pade, dialog ni mogoč, prav tako ni mogoče sobivanje.

3.2 Odprtost za drugačno/Dругega

Z drugačnim se človek v sodobni družbi veliko večkrat srečuje, kakor se je tudi srečeval v kateremkoli času zgodovine. Zaradi globalizacije, selitvenih tokov in pretoka informacij se človek sreča z drugačno barvo kože, z drugačnim jezikom in z drugačno kulturo. Ob tem srečanju je pomembno, kakšno stališče zavzame posameznik do te drugačnosti: ali v njej vidi bogastvo, širino in možnost za rast ali pa v njej vidi grožnjo, nelagodnost in strah.

Soočanje z drugačnostjo, z drugače mislečimi, z drugače govorečimi in njihovo vključevanje in/ali izključevanje nas ob pogledu na našo bližnjo preteklost spomni na veliko bridkost totalitarizmov 20. stoletja, ki so temeljili na izključevanju in preganjanju drugačnosti. Ti totalitarizmi »so posledica novoveške monološke države, ki se je začela z izključevanjem drugačnosti in transcendence, izročila in narave« (Petkovšek 2010, 88). V tem vidimo negativno svobodo, ki odpravlja vsako drugačnost v imenu enakosti. V tem egalitaristični duh vidi svobodo, da ne dovoli drugačnosti, ne dovoli tistega, kar presega ideološko mejo ideje sveta, ki je postavljena. Tako na tem nivoju ne odpravlja možne diskriminacije z dialogom, prek katerega se drugačnost spozna in se z njo sooči ter pripravi prostor za sobivanje, ampak diskriminacijo prepreči z zunanjim zagotavljanjem enakosti. V takšnem egalitarističnem pojmovanju svobode in soočanja z drugačnostjo zagotovo ni zaslediti dialoške odprtosti za drugačnost. Prav tako zelo hitro pade prvi pogoj dialoga, o katerem smo govorili zgoraj, to je: aksiom spoštovanja človekovega dostojanstva. O tem nam priča grenka izkušnja totalitarizmov 20. stoletja.

Vendar sta različnost in razlika znotraj sveta dejstvo, ki ga ne moremo zanikati in ne moremo izkoreniniti. Z njim se je treba soočiti. V biblični tradiciji je razlika postavljena na začetek sveta. Ta razlika, ki je absolutna, izhaja že iz stvarjenja. Stvarjenje iz nič pomeni, da je med Stvarnikom in stvarjo razlika, ki je ni mogoče povezani v enotnost. A ta razlika v tem kontekstu ne pomeni nekaj negativnega. V bistvu ta razlika omogoča resnični odnos. Levinas pravi, da je ta razlika nujna, če želimo ohraniti neodvisnost in svobodo v odnosu (Klun 2012, 58). Različnost je torej tista, ki omogoča svobodo. V svobodi je mogoče vstopati v odnos in pri tem ostati tudi tisto, kar si. Dialog ni samo v tem, da prek pogovora, besede (logosa) pridemo do nekega konsenza, strinjanja in sklepa, ampak ima dialog veliko globlji pomen. Dialog vzpostavlja odnos med dvema, ne glede na to, kakšnega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda sta, kakšen jezik uporabljata ali kakšne barve kože sta. Beseda torej v prvi vrsti ni zgolj sredstvo, ki prenaša neko določeno sporočilo, ampak je v prvi vrsti sredstvo, ki vzpostavi odnos. To človeka odpre in ga naredi pozornega za drugega. Ta pozornost zagotovo prebudi neki določen čut za sočloveka. Vsak nagovor kliče po odgovoru, ki je nekaj velikega in v tem smislu

nekaj veliko širšega in veliko globljega – to je moja odgovornost do drugega (Levinas 1998, 58). K odgovornosti za drugega mora vsak posameznik zagotovo težiti, saj v odgovornosti ni prostora za odrinjenost, sovraštvo in nasilje, ker zmeraj izhajajo iz ideoloških predpostavk, ki spregledajo človeka.

3.3 Dialog ‚give and take‘

V današnjem svetu je pretok informacij in ljudi zelo hiter in veliko bolj preprost kakor v preteklosti. Srečevanje različni religijskih in svetovnonazorskih pogledov in njihovo sobivanje je nekaj vsakdanjega. S stališča enakopravnega spoštovanja kot načela sodobne sekularne družbe je treba spoštovati drugega človeka in skupine, kljub njihovem drugačnemu prepričanju, vrednotam in načinu življenja. V tem smislu je sodobni človek vedno v napetosti, koliko biti odprt za drugega in koliko varovati svojo lastno identiteto, da se njegov lastni pogled, njegove lastne vrednote in njegov lastni način življenja ne potopi in ne zlije z drugimi – skratka, da vsak posameznik in skupina, povezana na temelju svojega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda, ohrani svojo lastno identiteto. V tem smislu je princip dialoga ‚daj in vzemi‘ (*give and take*) zelo primeren za temelj sobivanja različnih nazorov in pogledov v današnjem svetu.

Vsak nazor prinaša v družbo neko določeno sporočilo. To sporočilo nastopa v smislu nauka, dogme, prepričanja, prakse ... Če pogledamo z vidika religije, ima vsaka religija neki določen nauk, ki vodi in usmerja pripadnike. Ta nauk je utemeljen na tako imenovanem gnalnem momentu, ki je nekaj presežnega (Küng 1987, xvi). To presežno je temelj, na katerem se gradijo nauk, usmeritve in praksa. Tako je presežno tudi garant resničnosti. Resnica znotraj religije je utemeljena na presežnem. Življenje skupnosti po nauku je tisto, kar je bistveno za religijo. Znotraj te perspektive življenja posameznika in skupnosti, ki usmerja svoje mišljenje in svoje ravnanje po nekem določenem nauku, katerega resnica je utemeljena na presežnem, lahko poskušamo najti način, kako naj posameznik vstopi v dialog in v mirno sobivanje z nekom, ki tudi uravnava svoje mišljenje in ravnanje po nekem določenem nauku, vendar ne enakem ali celo včasih po nasprotnem. V tem srečanju obstajata dve skrajnosti. Prvič, da se nazor v imenu obrambe svoje identitete zapre in zavzame držo ekskluzivnosti in superiornosti, pomeni, da je samo njihov nazor tisti, ki nosi pravo resnico in je ta resnica postavljena kot absolutna. Ta drža onemogoča dialog, saj ni tiste temeljne odprtosti za drugega in tudi ne sprejemanja njegovega pogleda, prepričanja in načina življenja. Po drugi strani pa se lahko pokaže indiferentna drža. To pomeni, da govorimo o površnem sprejemanju resnice drugega, ki lahko vodi v izgubo naše lastne resnice in naše lastne identitete. (xviii)

Potrebna je torej neka srednja pot, v kateri obe strani prispevata svoj delež h gradnji sožitja in dialoga. Vsaka stran da tisto, kar je iz njene perspektive pomembno in vredno in pomeni prispevek k širši skupnosti. Hkrati pa je vsaka stran pripravljena biti odprta, prepoznati in sprejeti pozitivni prispevek druge strani. Takšna drža prinaša zavest skupne odgovornosti in zavedanje, da noben religijski in svetovnonazorski pogled nima v lasti absolutne resnice, ampak vsak prispeva svoj

kamenček v mozaik odkrivanja resnice. V tem je torej bistvo principa »daj in vzemi« dialoga: odprtost in ponižnost, poslušati in poskušati razumeti drugega. Ta način tudi vse nazore in poglede bogati. Ko se dogajajo izmenjave mnenj in pogledov, vsak udeleženec vlaga svoj delež in tako prispeva h gradnji skupnega dobrega. Pri gradnji skupnega dobrega odpade zgolj sebični interes posameznika in njegovega religijskega ali svetovnonazorskega pogleda in v ospredje stopi pozitivni pripevek različnih posameznikov in skupin. (Jamnik 2013, 430)

4. Sklep

Za sodobno zahodno sekularno družbo je torej značilno, da ni religijsko, svetovnonazorsko, vrednostno in idejno homogena, ampak jo sestavljajo posamezniki in skupine z različnimi nazori in pogledi. Zato so možni konflikti, razhajanja in nestrinjanja. Iz tega dejstva sledi, da je treba upoštevati nekatere principe, da lahko posamezniki in skupine, kljub vsem razlikam, sobivajo. Pomembna temelja tega sobivanja sta zagotovo enakopravno spoštovanje vseh religijskih in svetovnonazorskih pogledov in spoštovanje svobode vesti vsakega posameznika. Ta dva temelja omogočata svobodno delovanje skupin in posameznikov.

Seveda svobodno delovanje ne sme posegati na področje človekovega dostojanstva. Spoštovanje človekovega dostojanstva in njegovo varovanje sta največji dosežek sodobne družbe. Človek je kot oseba nedotakljiv, njegova vrednost ni v ceni, ampak v dostojanstvu. To je zagotovo temelj, brez katerega ni mogoče graditi dialoga. Teptanje dostojanstva na podlagi religijskih ali svetovnonazorskih pogledov je nedopustno. Zato je bistvenega pomena, da vsi člani družbe spoštujejo to temeljno civilizacijsko normo, ki je priznana z vsemi najvišjimi pravnimi akti v današnjih demokratičnih družbah in tudi na meddržavni ravni. Kljub temu da je nekdo drugačen, ima enako dostojanstvo. Drugačnost v današnji družbi ne sme biti ovira, ampak mora biti bogatstvo.

Treba je, da v dialog z drugim vstopiš najprej v odprtosti za drugega in s svojim lastnim trdnim stališčem, kateremu si lojalen. Odprtost za drugega mora biti pripravljena sprejeti tudi konstruktivno kritiko mojega lastnega. Prek tega procesa se lahko dogaja neka kolektivna in posameznikova rast ali transformacija. (Kung 1992, 102) V drži odprtosti mora biti tudi želja po moji lastni obogatitvi, ki ne pomeni zavračanja mojega lastnega prepričanja, navad in vrednot, ampak željo po moji lastni obogatitvi z nečim novim. Moje ne bo uničeno, ampak bo obogateno z novim. To je »pot kreativne transformacije« (Cobb 1982). K tej poti kreativne transformacije prispevata vsak posameznik in skupina tako religijskih kakor svetovnonazorskih pogledov. Svojo tradicijo in svoje vrednote neguje in jih živi. S tem ko je nekdo vključen v družbo, bogati druge, hkrati pa drugi bogatijo njega. To je proces, ki mora v današnji družbi teči, da lahko posamezniki z različnimi pogledi in vrednotami sobivajo.

V današnjem času je dialog gotovo nekaj nujnega, saj se na določenem prostoru srečujemo z različnimi načini življenja, vrednotami in nazori prinese tudi priznanje in zavedanje, da na njih tudi vplivamo (Strahovnik 2017, 277). Medsebojne

razlike, ki jih je v sodobni sekularni družbi med njenimi pripadniki veliko, je treba presegati v odprtosti za drugačnost, a pri tem ne pozabiti na svojo lastno identiteto in na svoje lastne vrednote. Človek je bitje odnosa, ki se prek dialoga z drugim oblikuje. Zato je pomembno in potrebno, da je sodobni človek odprt za drugačnost, ki ga bo oblikovala in zagotovo tudi obogatila.

Reference

- Buber, Martin.** 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Cobb, John.** 1982. *Beyond dialog: toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Forsters Press.
- Hume, David.** 1986. *A treatise of human nature: a critical edition*. Ur. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2013. Komunitarna etika kot odgovor na človekovo osamljenost in izgubljenost, ki sta posledica liberalizma. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:423–432.
- . 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- Klun, Branko.** 2012. Dialog med iskanjem enosti in spoštovanjem razlike: Odmevi zahodne miselne dediščine. V: Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur. *Izhodišča za dialog v sodobnem svetu*, 53–69. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Küng, Hans.** 1987. *Toward Dialogue. V: Christianity and the world religions: paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. London: Fount Paperbacks.
- . 1992. *Global responsibility: in search of a new world ethic*. London: SCM Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno; Čas in drug*. Ljubljana: Družina.
- Maclure, Jocelyn, in Charles Taylor.** 2011 *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Norman, Edward.** 2002. *Secularisation*. London, New York: Continuum.
- Petkovšek, Robert.** 2010. Svetovnonazorske ovire na poti k diakogu. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti*, 79–91. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pavec Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Rožič, Peter.** 2013. The illiberal founding of modern political science and its implications for the contemporary study of politics. *Theoria* 56, št. 2:23–36.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- Stres, Anton.** 1998. *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Človekovo dostojanstvo. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Elektronska izdaja. Celje: Mohorjeva družba.
- Šuštar, Alojzij.** 1991. *Vest*. Ljubljana: Nadškofijski referat za versko izobraževanje odraslih.
- Taylor, Charles.** 2006. *A secular age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2011a. Why we need a radical redefinition of secularism. V: Eduardo Mendieta in Jonathan Vanantwerpen, ur. *The power of religion in the public sphere*, 34–59. New York: Columbia University Press.
- . 2011b. Nationalism and modernity. V: *Dilemmas and connections*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Žalec, Bojan.** 2011. Personalism, truth and human rights. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Humanity after selfish Prometheus: chances of dialogue and ethics in a technicized world*. Münster: Lit.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 585—594

Besedilo prejeto/Received:01/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 141.33

DOI: 10.34291/BV2020/03/Wintersteiger

© 2020 Wintersteiger, CC BY 4.0

Mario Wintersteiger

Enlightenment from the Orient: The ‚Philosophical Esotericism‘ of the Falasifa

Razsvetljenje z Vzhoda: ‚filozofska ezoterika‘ falasife

Abstract: This article deals with the political philosophy of the *falasifa*, particularly with the specific esotericism of Ibn Rushd (also known as Averroes). One aim of this article is to point out that this tradition was a pre-modern, cautious form of Enlightenment that influenced Western thought via its unorthodox reception by the Latin Averroists. The ‚double truth‘ theory of the latter makes us turn our attention to a writing technique also used by the adherents of *falasifa* themselves. Accordingly, the second aim of this article is related to the Platonic style of esoteric political communication. A close reading and interpretation of Ibn Rushd’s *Decisive Treatise* uncovers his position in the conflict between Greek philosophy and Islamic revelation. By referring to passages from the *falasifa*’s works and to insights from Straussian hermeneutics, it is shown that this tradition considered philosophical truth to be politically dangerous, therefore promoting its form of Enlightenment only in an esoteric aspect accessible for the few who were initiated.

Keywords: averroism, enlightenment, esotericism, Ibn Rushd, Leo Strauss, political philosophy, truth

Povzetek: Članek je posvečen politični filozofiji *falasife*, zlasti specifični ezoteriki Ibn Rušda (znanega tudi kot Averoes). Prvi cilj članka je poudariti, da je bilo to izročilo predmoderna, zadržana oblika razsvetljenstva, ki je vplivala na zahodno misel skozi nepravoverno recepcijo latinskih averoistov. Teorija o ‚dvojni resnici‘, ki so jo zagovarjali slednji, nas vodi k načinu pisanja, h kateremu so se zatekali že privrženca *falasife*. Od tod je drugi cilj članka povezan s Platonovim načinom ezoterične politične komunikacije. Pozorno branje in interpretacija Ibn Rušdove *Odločilne razprave* razkriva njegov položaj v sporu med grško filozofijo in islamskim razodetjem. S sklicevanjem na odlomke iz spisov *falasife* in na uvide hermenevtike Lea Straussa, je pokazano, da je omenjeno izročilo filozofsko resnico imelo za politično nevarno, kar pomeni, da je spodbujalo lastno obliko razsvetljenstva zgolj v ezoteričnem vidiku, dostopnem maloštevilnim posameznikom, ki so bili vanj uvedeni.

Ključne besede: averoizem, razsvetljenje, ezoterika, Ibn Rušd, Leo Strauss, politična filozofija, resnica

1. Introduction

Our reflections pursue two aims. The first one is rather obvious and openly declared in the main title of our article. We are giving an account of some sort of Enlightenment that seems to have come from the Orient. One case to be made here is this one: a specific form of esotericism (with roots in the medieval Arab world) contributed to the emergence of modern Western thought. We approach this topic mainly by examining some key features in the works of medieval philosophers like Alfarabi and, especially, Ibn Rušd (or Averroes) – both of them coming from the realm of Islam, although one might plausibly argue that they were not so much »the product of Arab culture, but rather Greek culture« (Reilly 2015, 125). Specifically, we focus on the esotericism of their so-called *falsafa* tradition and its impact on Western »philosophical esotericism« (Melzer 2014, 1).

In order to avoid confusion about the multifaceted term ‚esoteric‘, we have to point out how it is to be understood on the pages of this article. Following Arthur M. Melzer, we define the traditions of ‚esotericism‘ as being marked by the following features: first, by the hidden existence of inner („esoteric“) teachings that are reserved for specifically informed elites; second, by the will to hide those teachings from the masses; third, by the complementary existence of outer („exoteric“) teachings for the multitude. ‚Esoteric‘ (in this sense of the word) is therefore not defined by the character of the content of the secret teaching in question but by its formal structure and the ‚secretive mode of communication‘ involved. (Melzer 2014, 1–2) When thus being defined as a practice, the term ‚esotericism‘ is no longer exclusively reserved to the realm of mysticism and occultism that is usually associated with it but may also contain forms of rationalist philosophy that are communicated secretly or at least indirectly (Melzer 2014, 2–3). This should make clear why we can also use the term for describing specific features of the *falsafa* tradition without linking it too closely with the world of the occult.

What we call *falsafa* is a branch of philosophy in the Islamic world of the medieval era, its main characteristic being the heavy reliance of its protagonists (the *falsafa*) on ancient Greek texts (Kurtoğlu 2007). It is important to note that the meaning of the term *falsafa* is different from the meaning of *hikma*, another term used to describe a form of philosophy in the Islamic world. What is called *hikma* is more ‚indigenous‘ and ‚more explicitly Islamic‘; *falsafa*, in contrast, is more ‚classical‘ and heavily indebted to Greek philosophers like Plato and Aristotle. (Groff and Leaman 2007, 162–164) It is a product of an early renaissance within the world of Islam (Molnar 1985, 17), so to say. In an attempt to fulfil the aim of interpreting these currents of thought, our text is an exercise in the intercultural history of ideas and in the hermeneutics of the exoteric and the esoteric in me-

dieval political philosophy, the terms related to esotericism being used in the broad and formal sense of the definition just given above.

Apart from this there is a second aim, which may not be so obvious at first sight but is at least as important in terms of philosophy and even more important in terms of politics. The guiding theme underlying our short study is one specific feature of the complex relationship between politics and truth. The traditional, Socratic definition of philosophy says that the term signifies the ‚quest for truth‘ (Strauss 1988c, 11). Therefore, anybody interested in the political dimension of knowledge and truth must seriously study the basic »problem of the relation between philosophy and politics« (1988b, 5). But why do we approach the topic of politics and truth in such an unusual way? Why do we write an overview of medieval precursors of the Enlightenment and their esotericism if the common thread of this account is the problem of truth in the context of politics? The reason is that the features we want to highlight here are indeed much easier to discover in these materials, due to some characteristics of the Muslim environment of the main authors we cover. As Strauss (1988b, 18–21) shows, in contrast to the realm of Christianity (where philosophers were integrated but supervised by the Church), the situation of the *falasifa* in the Islamic world was somewhat more liberal yet more precarious (even before their eventual decline!).¹ Therefore, the main problems of the relation between politics and (philosophical or religious) truths are more easily demonstrated by referring to examples from the Islamic world; besides that, another advantage of interpreting the tradition stemming from Alfarabi is the fact that it seems to be closer to authentic Platonism than most of Plato’s modern interpreters (Kraemer 2009, 141–142); this is not the least advantage when we consider that Plato is a key influence on the hermeneutic tools that we will have to deal with later (Strauss 1988b).

This article, therefore, is a contribution to two separate yet somehow interdependent discourses; accordingly we argue in support of two hypotheses: First, we are going to show that Enlightenment had pre-modern, medieval forerunners with roots in Islamic culture (or more precisely, in the ancient Greek heritage that was preserved there); second, also we are going to provide an interpretation of key passages of this tradition of political philosophy, thereby proving that Ibn Rushd considered the truth of philosophy to be superior to Islamic revelation. In order to do so, we will proceed as follows: Section 2 deals with the school of Latin Averroism and its famous concept of ‚double truth‘, thus opening up our perspective on Ibn Rushd and his followers; Sections 3 and 4 both focus on the *falasifa*’s posi-

¹ The widespread notion that Islamic culture witnessed a »collapse of philosophic inquiry« (Strauss 1988b, 19) has been met with criticism that pointed out examples of important philosophers even after the so-called »golden age« of Islam (Griffel 2018, 38–47). Therefore, it is necessary to give a more nuanced picture, again distinguishing between the types of philosophy we have already mentioned. While *falasifa* (that is, philosophy in the Greek sense of the word) declined (at least in the realm of Sunni Islam), the more religious tradition of *hikma* maintained its importance (Groff and Leaman 2007, 162–164). This helps explaining why the modernist West came to see this »postclassical« transformation of philosophy in the Islamic world as a decline of philosophy itself (Griffel 2018, 45–47). Strauss (1988b, 9–10), in turn, seems to have been referring to the *falasifa* only when talking about the philosophers’ fate.

tion that (philosophical) truth might be (politically) dangerous and their conclusion that it might be preferable to communicate this truth only esoterically; Section 5 provides an interpretation of Ibn Rushd's *Decisive Treatise*, using Straussian hermeneutics to uncover his concealed position on the truths of philosophy and religion; Section 6 concludes with reflections on truths and lies in the context of politics and Enlightenment.

2. The 'double truth' theory as a medieval form of Enlightenment

First, we have to vindicate our claim that enlightened thought has a medieval (or even older) pedigree. We follow the German philosopher Kurt Flasch (1989) in this regard who provided evidence for the existence of some sort of esoteric Enlightenment movement in the Western Late Middle Ages. One indication of the existence and importance of that school of thought is a famous document which was signed in Paris in the year 1277; the Bishop of the city, Étienne Tempier, published a list of 219 theses that were discussed at the arts faculty of the university at that time, condemning them under threat of excommunication of teachers and students alike. When reading the Bishop's text, a passage from his prologue attracts our special attention; not only did he criticise the teachers of the liberal arts for promoting heresies with the help of books written by so-called pagan authors (that is ancient Greeks and Islamic authors). (Tempier 2007, 180) He also writes the following about the condemned philosophers: »So as not to appear to be asserting what they thus insinuate, however, they conceal their answers in such a way that, while wishing to avoid Scylla, they fall into Charybdis.« (180)

What the Bishop is criticising here is a technique of writing called 'defensive esotericism' (Melzer 2014, 127) – a practice used by philosophers since ancient times and described in great detail by scholars like Leo Strauss and Arthur M. Melzer: In order to avoid persecution in a precarious environment, sages from all (especially pre-modern) ages were hiding the esoteric core of their arguments under an exoteric surface. This means that they were – in a way – paying lip-service to those in power while presenting their viable but unorthodox philosophical insights 'between the lines'. (Strauss 1988b, 22–37; Melzer 2014, 127–159)

At the time when Bishop Tempier's condemnation was published, religious authorities in Europe seem to have been deeply moved by the fear that certain scholars might teach a 'double truth' theory (Griffel 2010, 110–111) that could threaten the monopoly of their monotheist orthodoxy. We quote from the Bishop's document again: »For they say that these things are true according to philosophy but not according to the Catholic faith, as if there were two contrary truths and as if the truth of Sacred Scripture were contradicted by the truth in the sayings of the accursed pagans /.../.« (Tempier 2007, 180). Everybody familiar with medieval (political) philosophy will correctly link this position to a school of thought called Latin Averroism – a group of radical Aristotelians influenced by the writings of Ibn

Rushd (Bianchi 1997, 70–75; Griffel 2010, 110–111) who is considered the last of the *falasifa* and the most famous commentator of Aristotle.²

Let us explain why Ibn Rushd is a key figure when it comes to studying the links between modern Western thought and the Orient. Averroism's ‚double truth‘ theory, which could be seen as a kind of medieval precursor of modern Enlightenment's ‚political esotericism‘ (Melzer 2014, 235), seems to have been inspired by the esotericism and exotericism of Ibn Rushd (Griffel 2010, 111) – we will discuss his positions later. Before that we have to briefly mention that the modified version of an esoteric element of the *falsafa* tradition, namely Latin Averroism, influenced the school of Padua (including Marsilius) and the rationalism of Italian Renaissance (Molnar 1987, 61–63; Butterworth 1994, passim), possibly including thinkers like Niccolò Machiavelli (Butterworth 1994, 241–245; Strauss 1969, 202–203), one of the founding fathers of modern political thought. Those (or similar) connections have been stated by a couple of scholars,³ thus substantiating the view that Enlightenment was influenced by the Orient.

3. Protecting people from the truth – the esotericism of the *falasifa*

Let us now turn to the roots, the esoteric aspects of this school of thought that – following Joel L. Kraemer (2009) – we would like to call the ‚Medieval Arabic Enlightenment‘ of the *falsafa* tradition. We have to leave aside the question why the *falasifa* have – in the long run – been much more successful in the Christian West than in the Islamic East.⁴ Instead, we want to turn our attention to those features of the Arabic *falsafa* tradition that were important for the European reception of esoteric ideas that created a specific form of Enlightenment. As Leo Strauss (1977, passim; 1988b, 14–18) shows in his work on *Farabi's Plato* and also in his methodological handbook *Persecution and the Art of Writing*, the *falasifa* used certain writing techniques to support their aim of creating a political »alliance between philosophers and enlightened princes« (1977, 412). Following the Straussian hermeneutics of esotericism, one can say that there had been (at least) two main reasons for their »distinction between the exoteric and the esoteric teaching« (1988b, 17). One of their interests was, of course, self-protection out

² For a short contextualisation of Ibn Rushd and his status as a philosopher of religion, see Wintersteiger 2018, 95–96, and the sources mentioned there. In the Islamic world at the end of the twelfth century, the *falasifa* were ‚more or less overtaken by theology‘, although this does not mean the end of Islamic philosophy as such, which was developed further, especially in the realm of Shia Islam (Groff and Leaman 2007, 163–164).

³ For example, one could follow a ‚neopagan‘ line of thought starting with Arab esotericism, entering the West via the Averroism of Padua and deepening its influence via the philosophy of the Renaissance, thus entering the modern world and eventually weakening the Christian worldview which was unable to solve the problem of the relationship between faith and reason (Molnar 1987, 61–79).

⁴ On the impact of Averroism on Western thought, as opposed to the East (which was following the footsteps of Avicenna), see Corbin (1993, 249–251).

of fear of persecution by authorities, but the second interest was protection of the uninitiated from truths that were considered to be politically dangerous. (1988b, 24–26; 34–36) The latter interest, by the way, is the main feature that distinguished them from the mainstream of their modern European counterparts (Kraemer 2009, 149–150; Strauss 1997, 88–89). As Melzer (2014, 161–203; 235–284) shows in his *Philosophy between the Lines*, there is an important difference between old-school ‚protective esotericism‘ (aiming at protecting people from the ‚dangerous truths‘ of esoteric teaching) and modern ‚political esotericism‘ (which aims at actively and deliberately subverting traditional systems).⁵

4. The parable of the ‚drunken mystic‘ and the ‚dangerous truth‘

We now want to highlight the esoteric method of presenting the truth by discussing some exemplary features from the works of the *falasifa*. Of course, we have to start with the first of the *falasifa* and the »‚second teacher‘ after Aristotle« (Mahdi 1987, 207), Alfarabi. We should start with a passage that was described by Butterworth and Pangle (2001, x) as »his most charming passage, the parable of the drunken mystic«. It is taken from Alfarabi’s introduction to *Plato’s Laws* and it shall be quoted in full length here:

»/.../ a certain abstemious ascetic was known for his probity, propriety, asceticism and worship, and having become famous for this, he feared the tyrannical sovereign and decided to run away from his city. The sovereign’s command went out to search for and arrest him wherever he was found. He could not leave from any of the city’s gates and was apprehensive lest he fall into the hands of the sovereign’s men. So he went and found clothing worn by vagabonds, put it on, carried a cymbal in his hand and, pretending to be drunk, came early at night out to the gate of the city singing to the accompaniment of that cymbal of his. The gatekeeper said to him, ›Who are you?‹ ›I am so and so, the ascetic!‹ he said jokingly. The gatekeeper supposed he was poking fun at him and did not interfere with him. So he saved himself without having lied in what he said.« (Alfarabi 2011, 73)

This passage has – especially in writings of the Straussian school – been interpreted as an open hint at the art of the Platonic esoteric communication of truth. In this case, the ‚dangerous truth‘ appears in clothes different its own, dressed up in a deceiving way. (Strauss 1988a, 135–137) We will not go into the details of Alfarabi’s account of Plato’s political philosophy, but we shift the focus back to Ibn Rushd. It is pointed out that he writes orthodox religious statements, but it is debatable how sincere he was in doing so (1997, 74–75).

⁵ In a way, ‚political esotericism‘ is therefore the opposite of all the other forms (Melzer 2014, 236). The same aspect is also highlighted by Strauss (1997, 88–89) when he makes clear that modern Enlightenment is not esoteric in the way the medieval writers had been.

5. A truth for political philosophers – the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd

The *Faṣl al-maqāl*, the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd, was written around 1179. Basically, it is a defence of the Aristotelian philosophy of the *falasifa* (like Alfarabi) against attacks by orthodox religious thinkers, especially against criticism by Al-Ghazali. (Wintersteiger 2018, 95–96) While not condemning philosophy as such, the latter claimed that the works of the *falasifa* contained several metaphysical positions that – from the perspective of theology – had to be considered ‚faithless‘ (Rudolph 2004, 60). This shows that Ibn Rushd was writing in an increasingly precarious intellectual climate – since a process of ‚Dehellenziation of Islam‘ (Reilly 2015, 119) was already under way that turned out to be harmful for his form of philosophy.⁶

We will now present some core arguments of the *Decisive Treatise* of Ibn Rushd which could be interpreted as a key document of esoteric Arabic Enlightenment.⁷ If we look at the text, at first sight we will see Ibn Rushd in his role as a seemingly orthodox Islamic jurist who tries to find out whether philosophy and logics are »permitted, prohibited, or commanded« by the *sharia* (Averroes 2011, 124–125). He quotes several passages from the Quran – like Sura 59,2 (»Consider, you who have sight«) – in order to support his claim that philosophy is obligatory (125). He also claims that a philosophical inquiry has the same goal as Islamic revelation (127). We quote from his *Decisive Treatise*:

»And [it has become evident] that whoever forbids reflection upon them by anyone suited to reflect upon them /.../ surely bars people from the door through which the Law calls them to cognizance of God – namely, the door of reflection leading to true cognizance of Him. That is extreme ignorance and estrangement from God /.../.« (127)

In passing, Ibn Rushd calls philosophy the ‚milk sister‘ of Islamic Law (140) – which is an important detail! According to the custom of milk kinship, milk sisters have a strong connection (resulting in certain privileges), although they are not immediate kin (in biological terms) (Griffel 2010, 207).

So far, we are still on the exoteric surface of the text; it shows all the features needed for ‚defensive esotericism‘ in the sense of Melzer (2014, 127–159): Ibn

⁶ On the fate of the *falasifa* and of the philosophy of Ibn Rushd, see Wintersteiger (2018, 95–96; 99–101) and the sources cited there. According to Reilly (2015), this decline of Hellenic philosophy marks the beginning of what he, referring to Sunni Islam, calls the ‚Closing of the Muslim Mind‘. This position is a recent variation of the mentioned Western view of the transformation of ‚postclassical‘ Islamic culture, a narrative rooted in modernist values and a specific concept of philosophic thought (Griffel 2018, 35–47). In order not to exceed the framework of this article, we will not repeat what has been said about this discourse in footnote 1. But we should add that a proper understanding of other civilizations presupposes the awareness that the linear philosophy of history that has come to dominate the West does not necessarily apply to the rest of the world (Leskova 2019, 1057).

⁷ For some other details of this philosophy of religion, see Wintersteiger (2018). As we will see, this form of Enlightenment, being esoteric in character, is rather complex and nuanced. In its relation towards myth, it does not have a »shallow and superficial form« (Hagedorn 2017, 606).

Rushd is demonstrating the compatibility of philosophy and religion, citing from the Quran. Symbolically speaking, he is wearing the clothes of an orthodox jurist – but in the same way Alfarabi's 'drunken mystic' (Butterworth and Pangle 2001, x) was wearing the (exoteric) clothes of a vagabond (Alfarabi 2011, 73). If one reads more deeply into the *Decisive Treatise* – in search of its esoteric core argument – one will see that Ibn Rushd is going further than just claiming that philosophy is the 'milk sister' of religion. We quote him:

»Since the Law has urged cognizance of God /.../ and of all the things existing through Him by means of demonstration; and it is preferable – or even necessary – that anyone who wants to know God /.../ and all of the existing things by means of demonstration set out first to know the kinds of demonstrations, their conditions, and in what [way] demonstrative syllogistic reasoning differs from dialectical, rhetorical, and sophistical syllogistic reasoning.« (Averroes 2011, 125–126)

At first sight this sounds harmless, maybe even a little bit 'boring' due to the 'many technical terms' – something quite common with the writing technique in question (Strauss 1988b, 24). But what does all this mean for somebody who is reading closely (like a Straussian Platonist) and who is familiar with the aforementioned terms and their meaning in Aristotelian philosophy? Ibn Rushd is referring to Aristotle's categories of logics, in whose works demonstrative reasoning is considered to be superior to dialectical reasoning. So, the passage we have quoted is just a very complicated and obscured way of saying that orthodox theology is a comparatively inferior kind of science because its premises cannot be demonstrated. (Griffel 2010, 163)

Ibn Rushd even goes as far as to creating a social hierarchy related to these categories; for this, another quote:

»/.../ people's natures vary in excellence with respect to assent. Thus, some assent by means of demonstration; some assent by means of dialectical statements in the same way the one adhering to demonstration assents by means of demonstration, there being nothing greater in their natures; and some assent by means of rhetorical statements, just as the one adhering to demonstration assents by means of demonstrative statements.« (Averroes 2011, 128)

If you put this into the framework of Aristotelian logics again, then it means (esoterically) that the teachers of law (or the – we may say – theologians) come only second in the epistemological hierarchy (Wintersteiger 2018, 97–98); therefore, they rank below the pagan philosophers who side with Athens.⁸

Now one might ask: Are we allowed to interpret Ibn Rushd in this way? Should we read him esoterically at all? We are convinced that it is legitimate to do so,

⁸ Here, the city of Athens has to be understood as a metaphor for Greek philosophy; its counterpart is Jerusalem, the city of the faith of the Bible. On the eternal conflict between those two, see Strauss 1986.

since the author himself mentions a distinction between exoteric and esoteric – a common indicator according to deep hermeneutics (Weber and Beckstein 2014, 108–111); in formal accordance with a tradition in Islam to distinguish between the exoteric (*zahir*) surface of revelation and the hidden or esoteric (*batin*) meanings below this surface, Ibn Rushd develops his own version of philosophical esotericism (Corbin 1993, 245–246). We quote him once again: »This is the reason for the Law being divided into an apparent sense and an inner sense. For the apparent sense is those likenesses coined for those meanings, and the inner sense is those meanings that reveal themselves only to those adept in demonstration.« (Averroes 2011, 133) Interpreted in the light of what we have said earlier, this means that only philosophers but not jurists or theologians are able to uncover the esoteric content of the Law (Wintersteiger 2018, 98). The passages we have mentioned may be supposed to do for now. It may be supposed to have become clear that Ibn Rushd, as the last of the *falasifa*, was an esoteric exponent of what is called, Medieval Arabic Enlightenment' (Kraemer 2009). When it comes to the tension between Athens and Jerusalem (or in this case, we might better say Athens and Mecca) (Brague 1998), he sides with Athens while stating exoterically that there is no conflict between Athens and Mecca at all (although there is one according to the Platonic philosophical tradition) (Strauss 1986)!

6. Conclusions – ,unpleasant truths' and ,noble lies'

The pattern thus reconstructed should now be discussed in the light of its impact on Western thought. We must not overlook the difference. The *falasifa* did not intend to give away their secrets about the Law to the masses – Ibn Rushd even stated that this was forbidden (Averroes 2011, 137). Therefore, this medieval form of Enlightenment is not radical, it is moderate, but it is rationalist nonetheless, and insofar it is a precursor of the modern Enlightenment movement (Strauss 1997, 9–11; 88–89; Kraemer 2009, 148–150). There is continuity in content. But, as Strauss (1997, 89) pointed out, the moderns teach exoterically what the elders taught esoterically. Therefore, the moderns' stance toward truth is entirely different. That does not mean that there is no philosophical esotericism left among the protagonists of modern Enlightenment – just think of the Encyclopedists (Melzer 2014, 249–251). But theirs is just – to some degree – a kind of ,defensive esotericism' (fooling the censors), for the most part ,political esotericism' but no ,protective esotericism' any longer (139; 278–279). The Enlightenment of the *falasifa*, on the other hand, was not for the many, it was for the few; therefore it was politically conservative and made use of ,noble lies' in order not to harm the masses with ,unpleasant truths' (Strauss 1988b, 35–36). But it was a kind of Enlightenment and it came from the Orient – where ,philosophical esotericism' was conserved at a time when it was still lost in the West.

References

- Alfarabi.** 2011. Plato's Laws. In: Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 72–73. Ithaca: Cornell University Press.
- Averroes.** 2011. The Decisive Treatise. In: Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 123–140. Ithaca: Cornell University Press.
- Bianchi, Luca.** 1997. Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Kurt Flasch and Udo Reinhold Jeck, eds. *Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, 70–83. Munich: C. H. Beck.
- Brague, Rémi.** 1998. Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's ‚Muslim‘ Understanding of Greek Philosophy. *Poetics Today* 19, no. 2:235–259.
- Butterworth, Charles E.** 1994. What is Political Averroism? In: Friedrich Niewöhner and Loris Sturlese, eds. *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 239–250. Zurich: Spur.
- Butterworth, Charles E., and Thomas L. Pangle.** 2001. Foreword. In: Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, vii–xx. Ithaca: Cornell University Press.
- Corbin, Henry.** 1993. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International.
- Flasch, Kurt.** 1989. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dietrich.
- Griffel, Frank.** 2010. Kommentar. In: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusḥd, *Maßgebliche Abhandlung: Faṣl al-maḳāl*, 59–212. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2018. *Den Islam denken: Versuch, eine Religion zu verstehen*. Ditzingen: Reclam.
- Groff, Peter S., and Oliver Leaman, eds.** 2007. *Islamic Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hagedorn, Ludger.** 2017. Specters of Secularism: Remarks on (the Loss of) Religion and its Implications. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:601–613.
- Kraemer, Joel L.** 2009. The Medieval Arabic Enlightenment. In: Steven B. Smith, ed. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, 137–170. New York: Cambridge University Press.
- Kurtoğlu, Zerrin.** 2007. Eine Kritik der orientalistischen Auffassung der falsafa-Tradition. *Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 17:39–48.
- Leskova, Irina V.** 2019. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:1053–1061.
- Mahdi, Muhsin.** 1987. Alfarabi: circa 870–950. In: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, 206–227. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melzer, Arthur M.** 2014. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Molnar, Thomas.** 1985. Islam on the Move. *The Intercollegiate Review* 21, no. 1:17–22.
- . 1987. *The Pagan Temptation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Reilly, Robert R.** 2015. *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*. Wilmington: ISI Books.
- Rudolph, Ulrich.** 2004. *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Munich: C. H. Beck.
- Strauss, Leo.** 1969. *Thoughts on Machiavelli*. Seattle and London: University of Washington Press.
- . 1977. Farabi's Plato. In: Arthur Hyman, ed. *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research*, 391–427. New York: Ktav Publishing House.
- . 1986. Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections. In: Leo Strauss. *Studies in Platonic Political Philosophy*, 147–173. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988a. How Fārābī Read Plato's Laws. In: Leo Strauss. *What Is Political Philosophy and Other Studies*, 134–154. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988b. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1988c. What Is Political Philosophy? In: Leo Strauss. *What is Political Philosophy and Other Studies*, 9–55. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1997. Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, 3–123. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Tempier, Étienne.** 2007. Selections from the Condemnation of 1277. In: Guyla Klima, ed. *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*, 180–189. Carlton: Blackwell Publishing.
- Weber, Ralph, and Martin Beckstein.** 2014. *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wintersteiger, Mario C.** 2018. Averroes (1179), Maßgebliche Abhandlung. In: Michael Kühnlein, ed. *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*, 95–102. Berlin: Suhrkamp.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 595—608

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 348:272-74

DOI: 10.34291/BV2020/03/Slatinek

© 2020 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Izbira upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi: dileme in kritične ugotovitve¹

Choice of Administrative Penal Trial to Restore Justice in The Church: Dilemmas and Critical Findings

Povzetek: V posameznih primerih, kadar sporne zadeve med prijaviteljem in obdolžencem v Cerkvi ni mogoče rešiti ali po mirni poti ali z bratskimi svarili ali z grajo ali z drugimi načini pastoralnega prizadevanja, lahko ordinarij (npr. krajevni škof) potem, ko dobi vsaj verjetno sporočilo o kaznivem dejanju, začne sodni ali upravni kazenski postopek. Preden izbere sodni ali upravni kazenski postopek, se ordinarij lahko posvetuje z izvedenci kanonskega prava. Tudi v primeru, ko je obtoženi osumljen hudega kaznivega dejanja spolne zlorabe mladoletne osebe (*delicta graviora*), ordinarij iz upravičenih razlogov (npr. za ustrezno zagotovitev cerkvene discipline) lahko uvede upravni kazenski postopek in ga zaključi z izvensodno odločbo, s katero storilcu kaznivega dejanja naloži kazen. Če je očitno ugotovljeno, da obdolženec kaznivega dejanja ni izvršil, ga ordinarij z izvensodno odločbo krivde oprosti. V razpravi smo opozorili na prednosti in slabosti upravnega kazenskega postopka za vzpostavitev pravičnosti v Cerkvi.

Ključne besede: upravni kazenski postopek, izvensodna odločba, ordinarij, kaznivo dejanje, kazen

Abstract: In individual cases where a disputed matter in the Church between the applicant and the accused cannot be resolved by peaceful means or fraternal correction or rebuke or other means of pastoral solicitude, the ordinary (eg. diocesan bishop) may, after has knowledge, which at least seems true, of delict, initiate judicial or administrative penal trial. Before choosing a judicial or administrative penal trial, the ordinary shall consult with experts of the canon law. Even if the accused is suspected of a serious crime of sexual abuse of a

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti 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.

minor (*delicta graviora*), the ordinary may, for justified reasons (eg. to provide more suitable for ecclesiastical discipline), institute administrative penal trial and end it with an extrajudicial decree ordering the penalty to the perpetrator of a delict. However, if it is clearly established that the accused one did not commit the delict, the ordinary will absolve him by an extrajudicial decree. In this article, we highlighted the pros and cons of the administrative penal trial to restore justice in the Church.

Keywords: administrative penal trial, extrajudicial decree, ordinary, delict, penalty

1. Uvod

Zakonik cerkvenega prava (ZCP) vlogo ordinarija² posebej izpostavlja v kazenskih postopkih (kan. 1717–1731). Njegova vloga je nepogrešljiva od začetka postopka in potem ves čas do sklepne faze, ko se storilcu kaznivega dejanja naloži kazen ali pa se nedolžnega oprostijo. Vt in pravna stroka krajevnega škofa³ kot ordinarija pogosto opisuje v vlogi sodnika in razsodnika (C 26–27; Saje 2018, 175; Arroba Conde 1993, 169), kadar podrejenim daje zakone oziroma jih sodi. Sodniška vloga krajevnega škofa se kaže zlasti pri vodenju upravnega kazenskega postopka (UKP).

Kadar se v Cerкви pojavi sum kaznivega dejanja, se ordinarij⁴ najprej seznanijo, da obstaja zoper domnevnega storilca kazniva obtožba (*notitia criminis*). Ordinarij je dolžan zadevo skrbno preiskati, da zavaruje dobro ime vseh vpletenih – še posebej obdolženca. Gre za predhodno preiskavo (*indagine praevia*), ki naj bi sum kaznivega dejanja ali potrdila ali ovrgla (Astigueta 2014, 82–85). Kadar je sum potrjen, se ordinarij odloči za obliko kazenskega postopka. Izbira med sodnim (*iudicialis processus*) ali upravnim postopkom, ki se zaključi z izvensodno odločbo (*per decretum extra iudicium*) (ZCP, kan. 1718, § 1, tč. 3). ZCP daje prednost sodnemu postopku, ki v kanonskem pravu uživa večje zaupanje. Gre za postopek, ki ga izvede cerkveno sodišče (sporna zadeva se zaupa v obravnavo trem sodnikom) in se zaključi s sodbo. Kanonski pravniki so prepričani, da sodni postopek v vseh fazah zagotavlja najbolj »pravično sodno odločitev« (Slatinek 2019, 734; Renken 2015, 408). Obstajajo pa upravičeni razlogi, da se lahko namesto sodnega izbere UKP (Suchecky 2003, 223). Temu postopku je v zadnjem času naklonjena tudi Cerkev. Zadnji papeži (Janez Pavel II., Benedikt XVI., Frančišek)⁵ tako krajevnim škofom omogočajo, da lahko pri hudih kaznivih dejanjih klerikov v svojih škofijah uvedejo

² Ordinarij, ki vodi kazenski postopek in ga omenja kan. 134, je lahko krajevni škof, generalni ali škofov vikar, osebni ordinarij in višji redovni predstojnik – tako generalni kakor provincialni. Prav tako so ordinariji vsi, ki so po pravu (kan. 368) enaki krajevni škofu, npr. prelati osebnih prelatur itd. Podrobneje gl. Mosconi 2012, 288–293; Frančišek 2014, 8.

³ CDF je v Okrožnici škofovskim konferencam posebej poudarila, da je »zaščita otrok in mladine« pomembna odgovornost »škofa ordinarija« (2011, 143).

⁴ V razpravi se pod pojmom »ordinarij« razume predvsem krajevnega škofa.

⁵ Podrobneje gl. Valentan 2019a, 1076–1084.

tudi UKP. Ker med kanonskimi pravniki glede UKP obstajajo različni pomisleki, želimo v tej razpravi opozoriti na najbolj pereče dileme, težave in prednosti UKP ter na nevarnosti, ki krajevnim škofom (ordinarijem) pretijo, kadar v svojih škofijah vodijo UKP.

2. Kratka predstavitev upravnega kazenskega postopka

UKP ima en sam namen: da se dokaže resnica in da se zaščiti dobro ime vseh vpletenih (kan. 220). Vsem mora biti omogočeno, da svoje pravice zakonito uveljavljajo in branijo (kan. 221, § 1). Nihče v postopku ne sme biti privilegirani. Zato je pomembno, da krajevni škof kot ordinarij UKP vodi nepristransko, si prizadeva za pravičen postopek in za zmago resnice.

UKP je izvensodni postopek, ki ga v moči izvršne (ne sodne)⁶ oblasti lahko vodi krajevni škof. Kljub temu ima krajevni škof možnost, da UKP vodi tudi po drugem – to pomeni, da vodenje zaupa sodnemu vikarju in s tem cerkvenemu sodišču (*coram tribunali Ecclesiastico*) ali pa za vodenje UKP izbere drugega primernega duhovnika.

UKP se uvede, kadar obtožbe in dokazi zoper obdolženca niso težke narave. Preden se uvede UKP, mora ordinarij sum kaznivega dejanja previdno preiskati (kan. 1717). Ko je sum potrjen, se kazenski postopek lahko začne: uvedba UKP pomeni, da je ordinarij za začetek kazenskega postopka zbral dovolj dejstev in dokazov. Kljub temu ZCP svetuje, da se ordinarij pred uvedbo UKP, če meni, da je to preudarno (*si prudenter censeat*), posvetuje še z dvema sodnikoma ali vpraša za svet druge pravne izvedence (Vajani 2012, 329). Pogosto se zgodi, da se prav v fazi posvetovanja ugotovi, da uvedba UKP ni smiselna (npr. da je tožba zoper domnevnega storilca že zastarala) ali celo ni mogoča. V takih primerih se uvedba UKP opusti ali pa se za mnenje vpraša Apostolski sedež – zlasti če gre za huda kazniva dejanja, ki so pridržana Apostolskemu sedežu. Pristojni uradi rimske kurije v takih primerih ordinariju sporočijo, kako je treba ravnati.⁷

Če ordinarij za uvedbo UKP odloči, s tem takoj seznanijo obtoženca, ki je lahko klerik (diakon, duhovnik), laik (kan. 107) ali redovnik; ordinarij obtoženca na primeren način seznanijo, da zoper njega obstajajo obtožbe, in ga povabi na razgovor. Obtožbe se ne pošiljajo po pošti (Calabrese 2006, 155), ampak se ob prihodu izročijo v branje – na prvem soočenju krajevni škof obtožencu tako pokaže vse zbrane obtožbe in dokaze. Obtoženec si lahko vsa besedila prebere in na kratko zabeleži v svoj dnevnik. Na prvem srečanju se mu tudi določi datum zaslišanja. Med vabljenji mora biti dovolj časa, da se obtoženi lahko ustrezno pripravi na obrambo – da pripravi svoj zagovor, da si poišče odvetnika in primerne priče. Obtožencu je treba omogočiti, da se na zaslišanje pripravi, premisli, kako

⁶ Izbira in vodenje UKP je dejanje izvršne, in ne sodne oblasti, ker lahko ordinarij za vodenje UKP pooblasti drugo sposobno osebo. Podrobneje gl. Renken 2015, 410–418.

⁷ Podrobneje Velesio De Paolis 2003, 222.

se bo branil (kan. 1720, tč. 1) in dokazoval svojo nedolžnost. Če bi mu bila ta pravica okrnjena, bi bila izvensodna odločba, s katero bi se mu izrekla kazen, nična (kan. 1620, tč. 7). Ko nastopi datum zaslišanja, pravi Vajani, da: »zasliševalec naj ne bo škof (on bo sodnik), ampak duhovnik, ki je preudaren, razsoden in izveden v pravnih zadevah. Priporoča se, da je sodnik cerkvenega sodišča. Tudi notar je duhovnik in je imenovan za beleženje vseh dejstev v postopku, za zbiranje dokumentov in zlasti za njihovo podpisovanje.« (2012, 336)

Če obdolženi na zaslišanje ne pride zaradi upravičenih razlogov (npr. starost, bolezen, službena odsotnost itd.), se vabilo ponovi. Obtožbe in dokazi se mu ob prihodu ponovno pokažejo ali preberejo – ne pa izročijo, če obstaja sum, da bi se zaradi izročitve dokumentov ogrozilo dobro ime tožilca (kan. 55). Če pa gre za korist javnega blaga, lahko krajevni škof ali sodnik, ki v njegovem imenu UKP vodi, kakšen spis obtožencu tudi prikrije (kan. 1598, § 1). Posebej takrat, ko je sum kaznivega dejanja povezan z dostojanstvom zakramenta sprave, ima prijavitelj celo pravico zahtevati, da se obtožencu njegovega imena ne razkrije (NGD 2010b, 7, čl. 24, § 1; SŠK 2014, tč. 8). Kadar so zbrani zelo tehtni dokazi, da gre za kaznivo dejanje, ki je povezano z zakramentom svete spovedi, se obtožencu možnost, da bi se branil, lahko odreče.

Obtoženec kaznivega dejanja, ki se mu očita, ni dolžan priznati niti mu ni mogoče naložiti prisege (kan. 1728, § 2)⁸. Ima pa pravico, da lahko ves čas UKP zavrača krivdo in poudarja svojo nedolžnost. Preden se UKP zaključi, ima obtoženec še enkrat pravico, da vpogleda v vse spise, še posebej tiste, ki jih ne pozna. Tisti, ki UKP vodi (škof sam ali pooblaščen duhovnik v vlogi preiskovalnega sodnika), ima dolžnost, da pod kaznijo ničnosti (*sub poena nullitatis*) obtožencu vpogled v zbrane spise omogoči.

Glede pravice obtoženca do odvetnika so med kanonskimi pravniki menja različna. Gentile pravico do odvetnika zagovarja in meni, da je to lahko duhovnik, ki je izveden v kazenskem pravu (2018, 159). Calabrese medtem v začetni fazi zasliševanja odvetnika izključuje in ga dopušča samo v zaključni fazi, ko gre za pritožbo na izvensodno odločbo (2006, 155). Velasio De Paolis pa glede tega pravi:

»UKP v ZCP ne omenja odvetnika. Morda je res nekoristen, kadar so obtožbe zelo jasne in jih obtoženi tudi priznava. To pa ne pomeni, da obtoženi ne bi imel pravice do odvetnika, če ga želi, da bo uspešneje pripravil svojo obrambo. Tudi takrat, ko obtoženi izrecno ne pove, da si želi odvetnika, mu ga ordinarij lahko svetuje ali pa mu ga celo določi, še posebej takrat, ko je razvidno, da bo njegova navzočnost okrepila obrambo.« (2003, 220)

Iz tega lahko sklepamo, da navzočnost odvetnika v UKP ni nujna, se pa lahko dopusti. Biti pa mora katoličan in doktor cerkvenega prava ali drugače resnično izveden in hkrati potrjen od krajevnega škofa (kan. 1483). Iz tehtnega razloga se

⁸ V kazenskem pravu velja rek »*Nemo tenetur seipsum prodere*« (Nihče ni dolžan izdati samega sebe). Obdolženi ni dolžan izpovedovati zoper sebe oziroma ni dolžan navajati okoliščin, ki bi ga obremenjevale. Rek srečamo tudi v obliki »*Nemo tenetur seipsum accusare*« (Nihče se ni dolžan obtoževati). Podrobneje Pighin 2008, 549.

lahko navzočnost odvetnika tudi zavrne (kan. 1487). Preiskovalni sodnik sicer lahko vedno zahteva, da stranke v postopku na zaslišanje pridejo osebno. Da bi UKP nudil vsem vpletenim kar največje pravno varstvo, CCEO omenja celo možnost, da bi bil pri UKP navzoč pravdnik (CCEO, kan. 1469, § 3). Njegova navzočnost naj bi bila pomembna predvsem v začetni fazi, ko se obdolženi zaslišuje (CCEO, kan. 1486, § 1, tč. 2) – bdel naj bi nad tem, da je zavarovano splošno dobro.

3. Upravičeni razlogi za uvedbo UKP in možne nevarnosti

Kanonski pravniki za uvedbo UKP pogosto omenjajo tri upravičene razloge (Pighin 2008, 237; Renken 2015, 412; D'Auria 2018, 46). Izpostavljajo 1. pravno naravo UKP; 2. težave krajevnih Cerkev, ker za izvedbo SKP pogosto nimajo dovolj izobraženih ljudi in morajo zato izbrati UKP; 3. dejstvo, da pogosto pravičnosti ni mogoče doseči drugače kot s hitro uvedbo UKP.

Pravna stroka skoraj soglasno meni, da je UKP po svoji pravni naravi izredno hiter, gibčen, klen in ugoden. Prav tako je zelo praktičen, jasen, učinkovit in prožen – še posebej, kadar je njegova naloga, da se popravi kakšna nepravičnost ali da se odpravi pohujšanje, ki se je zgodilo (D'Auria 2014, 135). V primerjavi s SKP je UKP hitrejši, enostavnejši in v skladu z načelom pravičnosti na razpolago vsem, ki so zaradi suma kaznivega dejanja prizadeti. UKP zagotavlja vsem vpletenim več zasebnosti kot SKP, ker nudi manj možnosti, da bi se zaupne informacije o samem postopku kakor koli razširile med ljudi in povzročile več škode.

Prav tako je po mnenju nekaterih kanonskih pravnikov UKP primeren zlasti za tiste ordinarije, ki v svojih krajevnih Cerkvah nimajo lastnega cerkvenega sodišča ali pa niso v stanju, da bi izvedli SKP. Claudio Gentile v eni od svojih razprav omenja škofije, ki »nimajo niti zadosti strokovnega osebja (npr. zasliševalci, notarji, pomočniki, sodniki, zagovorniki, osebe, ki bi vodile predhodno preiskovanje, itd.) niti duhovnikov z doktoratom ali vsaj z magisterijem iz cerkvenega prava, ki bi bili izvedeni v kazenskih zadevah za izvedbo SKP« (2018, 147; 150).

Dejstvo je: kadar ni mogoče izvesti SKP, je UKP edina pot, po kateri lahko ordinarij vzpostavi pravičnost (kan. 1752). Z UKP se lahko hitro razreši spor ali prepreči pohujšanje med verniki (Lüdicke 1993, tč. 2). Izbira UKP je upravičena, če so dokazi o krivdi ali nedolžnosti obtoženca jasni in ne zahtevajo podrobnega raziskovanja. Jürgen Olschewski celo meni, da bi se UKP smel uvesti samo takrat, kadar obstajajo upravičeni razlogi (*iustae causae*), ki dokazujejo obstoj kaznivega dejanja, ali pa v primerih, ko gre za obtožbe (kan. 1342, § 1), ki niso tehten razlog (*gravis causa*) in bi bilo nesmiselno tratiti čas za SKP (1995, 243).

Ali je uvedba UKP upravičena, je v veliki meri odvisno od presoje ordinarija, da škoda, ki je nastala ob sumu kaznivega dejanja (kan. 1717, § 1), ni mogoče popraviti z bratskim svarilom, opomini, grajo in drugimi načini pastoralnega prizadevanja (kan. 1341). V takih primerih je za zadoščenje pravici uvedba UKP nujna. V primerih te vrste izbiro UKP odobrava tudi pravna stroka – ker se na ta način lah-

ko hitro in brez zavlačevanja prepreči pohujšanje med ljudmi, zavaruje svoboda vseh vpletenih in zagotovi pravičnost. Prednost UKP pa ni samo v njegovi prožnosti, ampak tudi v tem, da se v primerih, ko je kaznivo dejanje dokazano, storilca lahko učinkovito kaznuje tudi s pokoro, pokorili ali drugimi zadostilnimi kaznimi (kan. 1336–1338).

Obstajajo pa tudi nevarnosti, ki lahko UKP ogrozijo. Kanonski pravniki opozarjajo zlasti, da je pri UKP vloga ordinarija preveč izpostavljena in da so duhovniki, ki jih krajevni škofje izberejo za vodenje UKP, pogosto premalo strokovno usposobljeni.

Cerkev želi, da bi tako v velikih kot v majhnih škofijah krajevni škof kazenske postopke vodil sam – predvsem zato, ker je v svoji Cerkvi škof postavljen za pastirja in glavo in ker je nad zaupanimi mu verniki prvi sodnik (Frančišek 2016, 11, tč. 3). V kazenskih postopkih celo ZCP naroča, da naj ordinarij prehodno preiskavo vodi sam, uvede UKP in jo sklene z izvensodno odločbo. A prav ta koncentracija sodne oblasti v osebi ordinarija predstavlja za pošteno vodenje UKP tudi nezanemarljivo nevarnost. Velasio De Paolis meni, da je ordinarij v resni nevarnosti, da bo pri vodenju UKP preveč popustljiv ali pa do strank v postopku prezahteven (2003, 218). Ker je narava UKP taka, da je v popolni pristojnosti ordinarija, pravna stroka opozarja, da ordinariji pri svojih odločitvah lahko tudi niso dovolj objektivni, realni in osredotočeni na dobro vseh strank v postopku. Nevarnost se poveča zlasti takrat, ko ordinarij do oseb v kazenskem postopku čuti bodisi simpatijo bodisi odpor (Gentile 2018, 158). Ker ZCP ordinariju omogoča odločanje v vseh fazah UKP, obstaja nevarnost, da njegova izvensodna odločba ne bi bila v ‚blagor duš‘ (kan. 1752). Lahko se zgodi, da je ordinarij pri vodenju UKP preveč zaupljiv ali naklonjen eni ali drugi stranki in zaradi tega v svoji sodbi pristranski. Zato se od ordinarija pričakuje, da bo UKP vodil razsodno (kan. 378, § 1 tč. 1), nepristransko in da je v moči svoje pastoralne službe v povezavi s Petrovim sedežem »najzanesljivejši porok katoliške edinosti v zadevah vere in discipline« (Frančišek 2016, 11, tč. 4).

Tudi takrat kadar ordinarij vodenje UKP zaupa drugemu duhovniku, se kazenski postopek ne otrese vseh nevarnosti. Čeprav Navodilo DC svetuje, naj krajevni škof sodne oblasti ne izvršuje vedno sam osebno, ampak tudi po drugih (DC, čl. 22, § 1–2), nastopi resna težava, če krajevni škof za UKP nima dovolj izobraženih ljudi. Krajevni škof ima vedno možnost, da vodenje UKP zaupa primernemu duhovniku. Težava, ki jo omenjajo kanonski pravniki, je nestrokovnost vodij UKP. Čeprav ima duhovnik v UKP le vlogo preiskovalnega sodnika (zbiranje dokazov, zaslišanje strank in zaključek postopka s podajo mnenja, votum), se marsikateri duhovnik v tej vlogi ne znajde. Izbrani duhovnik je lahko tudi preveč pod vplivom krajevnega škofa, ki mu je nalogo zaupal – zaradi tega pri svojem delu ni popolnoma svoboden. ‚*Votum*‘ preiskovalnega sodnika po mnenju pravne stroke zato ni vedno zagotovilo pravičnosti. Kanonski pravniki menijo, da je najboljša rešitev, če krajevni škof vodenje UKP vedno zaupa cerkvenemu sodišču – če nima svojega, naj si pomaga s cerkvenim sodiščem v bližnji regiji. Tako se krajevni škof lahko otrese dvomov o nepravčnosti in iskanju osebnih koristi.

4. Primeri, ko uvedbo UKP dovoli Apostolski sedež

Že stari ZCP (1917) je pri pravnih proti sv. redu omogočal, da je pristojna kongregacija (npr. Kongregacija za disciplino zakramentov ali Kongregacija sv. oficija)⁹ odločila, da se prijava kaznivega dejanja lahko obravnava po sodnem ali upravnem postopku (ZCP 1917, kan. 1993, § 1). Prav tako je bilo mogoče storilcu kaznivega dejanja naložiti pokoro, pokorila in zdravilne kazni tudi z ukazom *„extra iudicium“* (ZCP 1917, kan. 1933, § 3).

Kongregacija sv. oficija je kasneje (1962) izdala smernice Hudodelstvo zapeljevanja (*Crimen sollicitationis*), s katerimi je patriarhom, nadškofom in škofom dovolila, da v primerih, ko so bili kleriki obtoženi kaznivega dejanja »zapeljevanja k nečistosti pri spovedi« (ZCP 1917, kan. 904), lahko uvedejo sodni ali upravni kazenski postopek (Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii 1962). Papež Pavel VI. je to pravico patriarhov in škofov znova potrdil z Apostolsko konstitucijo Vodstveni službi vesoljne Cerkve (*Regimini Ecclesiae Universae*), ki jo je izdala Rimskakurija 15. avgusta 1967. Škofje so glede na težo kaznivega dejanja lahko zoper klerike uvedli upravni (*processus administrativis*) ali pa sodni (*processus iudicialis*) postopek (1967, 899). Leta 2001 je papež Janez Pavel II. določil, da je za »težja kazniva dejanja, storjena zoper nrvnost, zakrament sprave in evharistije«¹⁰ pristojna izključno CDF in da ima v teh primerih samo ta kongregacija pravico odločati »glede postopkov za razglašanje in nalaganje kanoničnih kazni« (Janez Pavel II. 2001, 737). Ordinariji so prejeli navodila, da so se v primeru pridržanih kaznivih dejanj za izvedbo kazenskega postopka dolžni obrniti na CDF (CDF 2001, 786). Kar so uvedli SKP, so smeli »službo sodnika, cerkvenega pravnika, notarja in patrona opravljati samo duhovniki« (787).

Papež Benedikt XVI. je 30. januarja 2008 CPC podelil posebne pravice, da v primeru kaznivih dejanjih klerikov odloča po kan. 1394, § 1; 1395, § 1–2 in 1399 (CPC 2009, 394–395, tč. 5–6). Kongregacija je ordinarijem naročila, da lahko v teh primerih uvedejo tudi UKP. Ker pa so se obtožbe nanašale na težka kazniva dejanja klerikov (tj. poskus sklenitve zakona, priležništvo, druge oblike greha zoper šesto Božjo zapoved, zunanja kršitev Božjega in cerkvenega zakona), je kongregacija naročila, da lahko UKP vodijo samo duhovniki; postopek je ordinarij zaključil z

⁹ Papež Pij X. je leta 1908 z Apostolsko konstitucijo *Sapientia consilio* ustanovil Kongregacijo sv. oficija (Pij X., 1909, 9), ki je delovala vse do leta 1965, ko se je pod papežem Pavlom VI. preoblikovala v Kongregacijo za nauk vere (Pavel VI., 1965, 953).

¹⁰ Težja kazniva dejanja tako v obhajanju zakramentov kot proti nrvnosti, pridržana CDF, so naslednja: 1. Kazniva dejanja zoper svetost evharistične daritve in zakramentov: a) odvzem ali zadržanje v svetoskrunske namene ali odvzemanje svetih podob (prim. kan. 1367); b) poskus obhajanja evharistične daritve ali hlinjenja tega dejanja (kan. 1378, § 2, tč. 1 in kan. 1379); c) prepovedano opravljanje evharistične daritve skupaj s služabniki cerkvene skupnosti, ki nimajo apostolskega nasledstva in ne priznavajo dostojanstva mašniškega posvečenja (kan. 908 in 1365); d) posvetitev v svetoskrunske namene samo ene snovi brez druge pri evharistični daritvi ali posvetitev obeh izven evharističnega opravila (kan. 927). 2. Kazniva dejanja zoper svetost zakramenta sprave: a) odveza udeleženca pri grehu zoper šesto Božjo zapoved (kan. 1378); b) zapeljevanje h grehu zoper šesto Božjo zapoved pri sami spovedi ali pod pretezo spovedi, če gre za greh s samim spovednikom (kan. 1387); c) neposredna prekršitev spovedne molčečnosti (kan. 1388). 3. Kaznivo dejanje zoper nrvnost: a) kaznivo dejanje zoper šesto Božjo zapoved, ki ga zagreši klerik z mladoletno osebo pod 18. letom starosti. (CDF 2010a, 4–5, čl. 3–6; Cito 2018)

izvensodno odločbo. Kadar pa je ordinarij menil, da je treba kleriku naložiti trajno kazen (npr. odslovitev iz kleriškega stanu), se je moral obrniti na CPD, ki je vsak primer presojala posebej in sprejela končno odločitev.

Zaradi naraščajočih prijav spolnih zlorab, ki so jih zagrešili kleriki, je CDF leta 2010 objavila posebna Navodila in v primeru suma kaznivega dejanja s strani klerika pooblastila krajevnega škofa za vodenje UKP ter določila, da naj mu pri tem pomagata dva prisednika. Obtožencu je bilo treba omogočiti vpogled v dokaze in mu dati možnost za pritožbo proti odloku, s katerim se mu naloži kanonična kazen (CDF 2010c, 97). 21. maja 2010 je papež Benedikt XVI. potrdil nova določila glede hujših kaznivih dejanj Normae de gravioribus delictis in dovolil, da se lahko v posameznih primerih »vede postopek *per decretum extra iudicium*. V tem primeru CDF, potem ko je pretehtala posamezne okoliščine, odloča od primera do primera, *ex officio* ali na zahtevo ordinarija oziroma hierarha, kdaj se dovoli uporaba UKP. Za nalaganje trajnih zadostilnih kazni pa se je treba vedno obrniti na CDF« (CDF 2010, 3).

Podobna pooblastila je za misijonske dežele prejela tudi CEP. Krajevni škofje so lahko v posameznih primerih vodili UKP zoper klerike, ki so bili obdolženi kaznivega dejanja spolne zlorabe. Za odslovitev iz kleriškega stanu, skupaj s spregledom od celibata, za kaznivo dejanje po kan. 1395, pa so se škofje morali vedno obrniti na CEP (D'Auria 2003, 125).

5. Izvensodna odločba in naložitev kazni

Sklepno dejanje UKP je izvensodna odločba. Ko je kaznivo dejanje zanesljivo ugotovljeno in pravica kazenskega postopka ni ugasnila,¹¹ »ordinarij /.../ izda odločbo« (kan. 1720, § 1. 3) v pisni obliki, v kateri se na kratko navedejo razlogi (kan. 51), zaradi katerih se storilcu nalaga kazen. Odločba se izda tudi v primeru, ko se obdolženca krivde oprosti. Izvensodna odločba mora vedno vsebovati kratko obrazložitev pravnih in dejanskih razlogov (kan. 1720, tč. 3; Papale 2012, 46), ki nakužejo krivdo ali nedolžnost. Brez navedenih razlogov je prizadeta pravica obdolženca do seznanjenosti z razlogi po pravu in dejstvih, zaradi katerih se mu izreka kazen ali se ga oprošča. V primeru kazni pa se morajo navedeni razlogi ujemati z verjetnim sporočilom o kaznivem dejanju, kot je bilo ugotovljeno v predhodnem preiskovanju.

Ordinarij v izvensodni odločbi na kratko opiše potek celotnega postopka. »Ob-sodba ali oprostitev obdolženca je naloga ordinarija, ki ima pastoralna sredstva, da sprejme nadaljnje ukrepe, ki so potrebni, da se zagotovi dobro kršitelja in javnosti,« zatrjuje Nigro (1985, 796). Duhovnik, ki je bil kot preiskovalni sodnik oziroma škofov pooblaščenec vodja UKP, svoje delo zaključi, ko je zbral dovolj dokazov o krivdi ali nedolžnosti obdolženca, ordinarij pa na podlagi zbranega proce-

¹¹ Kazenska tožba zastara v treh letih (kan. 1362, § 1). Kazniva dejanja, našteta v kan. 1394, 1395, 1397 in 1398, zastarajo v petih letih. Kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe, ki je pridržano CDF, pa zastara šele po dvajsetih letih od žrtvine polnoletnosti.

snega gradiva sestavi odločbo. Vajani meni, da bi kot škofov pooblaščenec UKP z izvensodno odločbo lahko zaključil tudi preiskovalni sodnik (2012, 332–333). V odločbi na kratko povzame vse dokazno gradivo (kan. 50), opiše zbrano dokumentacijo in navede zaslišane osebe. Procesne norme (kan. 1720, tč. 2) ordinariju naročajo, da natančno prouči vse dokaze in razloge ter se pred izdajo odločbe še posvetuje z dvema pomočnikoma (*duobus assessoribus*). Pri pomočnikih, s katerima se mora posvetovati, ZCP posebnih zahtev ne daje. Pravna praksa priporoča, da sta modra (Vajani 2012, 326), izkušena v pravu (Gentile 2018, 159; D'Auria 2018, 49), po možnosti duhovnika (Scicluna 2014, 122; Papale 2014, 188) ali vsaj izkušena laika (Calabrese 2006, 156; Pighin 2008, 550). V zvezi s tem Velasio De Paolis pravi, da »ni nujno, da sta pomočnika sodnika, niti ni nujno, da bi bila pravna izvedenca v smislu kan. 1718, § 3, niti ni treba, da sta člana duhovniškega sveta ali zbora svetovalcev. Kljub temu pa se pričakuje, da imata neko ustrezno pravno izobrazbo in izkušnjo.« (2003, 221)

Ordinarij ju izbere svobodno in se z njima posvetuje glede zbranih dokazov in razlogov (kan. 127, § 2, tč. 1). Gre za koristno pomoč, ki jo ordinarij v sklepnih fazi nujno potrebuje. Ker pomočnika, ki mu svetujeta, nista v vlogi sodnikov, sklepne odločbe ne podpisujeta.

V izvensodni odločbi ordinarij navede, da se je obtoženi v zakonitem roku branil in dokazoval svojo nedolžnost. Če je dokazano, da je obdolženi za kršitev zakona težko odgovoren in da je očitano kaznivo dejanje storil iz naklepa ali malomarnosti (kan. 1321, § 1), se kazen z izdajo izvensodne odločbe naloži in razglasi. Kot oteževalna okoliščina se pri odmeri kazni šteje povratek – to zlasti velja v primerih, ko gre za kaznivo dejanje iste vrste in ko je storilec storil dejanje iz podobnega ali istega nagiba. Po večkratnem povratku lahko ordinarij izreče celo strožjo kazen.¹² Kadar pa ordinarij moralno ni prepričan, da je bila kršitev zakona storjena, se obdolženca oprosti. Če ni zbranih dovolj dokazov za njegovo krivdo, obdolženi ne more biti kaznovan – v oprostilno odločbo se zapiše, da je obdolženi prost obtožbe. V takih primerih mora ordinarij v njegovo korist in v javni blagor poskrbeti, da se mu izrečejo kvečjemu ustrezni opomini, in če je treba, tudi primerna pokora (kan. 1348). Obdolženi s tem, ko ni spoznan za krivega, ni popolnoma prost vsakega suma – oprostitev obdolženca v kazenskem postopku se pogosto zgodi zato, ker je bilo v postopku o njegovi krivdi zbranih premalo dokazov.

Izvensodna odločba lahko v sklepu vključuje tudi nekatere zahteve za poravnavo škode (kan. 1729–1731). Če je storilec klerik, je pri nalaganju kazni treba vedno paziti, da ne bi ostal brez tistega, kar potrebuje za dostojno vzdrževanje (kan. 1350, § 1). Če je storilec (klerik) obtožen hudih kaznivih dejanj, ki so pridržana CDF, mora ordinarij kopijo celotnega procesnega gradiva skupaj s svojim mnenjem in izvensodno odločbo poslati na CDF.

Kadar je storilec klerik, mu ordinarij z izvensodno odločbo trajnih kazni, med katerimi je za klerika najtežja kazen – odslovitev iz kleriškega stanu, ne more na-

¹² V rimskem pravu velja rek *Multiplicata transgressione crescat poenae inflictio* (Če se množijo kršitve, naj raste naložena kazen).

lagati ali razglašati,¹³ saj teh ni mogoče naložiti ali razglasiti z odločbo. Razlog za naložitev trajne kazni bi morala biti trajna nesposobnost klerika za življenje v kleriškem stanu ali za dostojno izvrševanje službe (ZCP 1917, kan. 2368, § 1). Kadar ordinarij ali duhovnik, ki je kot preiskovalni sodnik UKP vodil, meni, da je treba storilcu naložiti trajno kazen (odslovitvev iz kleriškega stanu, odvzem službe ipd.), se mora ordinarij z zahtevo obrniti na pristojno ustanovo Apostolskega sedeža. Pristojna kongregacija prouči vse zbrane dokumente, pa tudi mnenje ordinarija in votum preiskovalnega sodnika ter presodi, ali je tak ukrep res nujno potreben. V tem primeru pooblasti ordinarija za izdajo odloka, s katerim se kleriku lahko naloži trajna kazen (Scicluna 2014, 124).

V posameznih primerih se naložitev kazni lahko tudi odloži na primernejši čas. Kazen se lahko še opusti ali se namesto nje določi pokora (kan. 1344, tč. 1–3) ali pa se kazen omili (kan. 1324), če so za to upravičeni razlogi (Miragoli 2012, 361). V smrtni nevarnosti kazni, ki prepoveduje prejemati zakramente in zakramentale, vedno preneha. V celoti ali delno pa kazen preneha, če se storilec naložene ali razglašene kazni ne more držati brez nevarnosti velikega pohujšanja ali sramote.

Klerik, ki se z izvensodno odločbo čuti prizadetega, se lahko vedno pritoži. Njegova pritožba ima na izrečeno oziroma naloženo kazen odložilni učinek (kan. 1353). Postopek v upravnih pritožbah obravnava ZCP v kann. 1732–1739. Pritožba je vedno znamenje, da pritožnik bolj kot kazen potrebuje »sočutje in razumevanje« (Erzar 2019, 14) – in se zato najprej pošlje tistemu, ki je izvensodno odločbo izdal. Pritožnik izdajatelja pisno prosi za preklic ali popravek odločbe. Če tisti, ki je odločbo izdal, v predpisanem roku nove odločbe, s katero prvo popravi ali prekliče, ne izda, velja, da je prošnja zavrnjena. Takrat se pritožnik lahko obrne na STSA (Calabrese 2006, 163). Kadar pa gre za pridržana kazniva dejanja (npr. huda kazniva dejanja zoper svetost evharistične daritve in zakramentov, kazniva dejanja zoper zakrament sprave in kazniva dejanja zoper nrvnost), se pritožba v predpisanem roku pošlje na CDF. Posebno sodišče CDF lahko izvensodno odločbo potrdi, razveljavi ali spremeni. Ta odločitev sodišča CDF ‚Feria IV‘ je dokončna in na njen sklep se pritožnik ne more več pritožiti (Salvatori 2012, 274; Scicluna 2014, 125).

6. Sklepne ugotovitve

V sklepu želimo izpostaviti nekatera temeljna dejstva, zaradi katerih je UKP v Cerkvi lahko uspešno sredstvo, da se popravi pohujšanje, vzpostavi pravičnost in ohrani cerkvena disciplina. Tudi storilca kaznivega dejanja je mogoče z UKP primerno kaznovati in poskrbeti za njegovo poboljšanje. V razpravi smo že opozorili na nekatere dileme in nevarnosti, zaradi katerih se UKP zdi izmuzljiv in poln subjektivnih pasti. Kljub temu pa je izbira UKP v Cerkvi lahko dobra pot za poravnavo krivic.

¹³ Druge trajne kazni so lahko: prepoved ali zapoved bivanja na določenem kraju ali ozemlju; odvzem oblasti, službe, naloge in podobno; različne prepovedi in kazenska premestitev v drugo službo (kan. 1336, § 1, tč. 1–5).

Kadar je sum kaznivega dejanja potrjen in sporne zadeve ni mogoče rešiti s poravnavo, se lahko v Cerkvi uvede UKP. Obtožbe morajo biti vedno *‚bien-fondé‘*, kot pravi nekdanji ustavni sodnik dr. Lovro Šturm (1995). To pomeni, da so precizirane, dobro utemeljene tako v dejstvih kot v pravu – to je za uvedbo UKP temeljni pogoj. Če to manjka, se sporna zadeva lahko takoj ustavi (Papale 2018b, 9–25). Norma, ki jo je treba pri vodenju UKP upoštevati, je kan. 1720 ZCP. Dodatne usmeritve daje Apostolski sedež – še posebej takrat, ko se obtožbe nanašajo na huda kazniva dejanja zoper zakramente in moralo. Cerkvene norme omogočajo pravičen postopek, enake možnosti za vse vpletene, pa tudi primeren čas, da se UKP zaključi.

UKP pogosto vodijo krajevni škofje. Kadar je škof v vlogi sodnika, je pomembna njegova poštenost, odkritost v ravnanju, kakovost, zvestoba, častnost, spoštovanje prava, zakonito in zakonsko ravnanje. Pričakuje se, da bo škof pri vodenju UKP ravnal skladno s cerkvenim pravom. Za pravno stroko je pomembna škofova lojalnost poklicu, kjer prevladujejo vrednote, kot so avtonomija, neodvisnost, kvaliteta sojenja ter zavezanost osnovnim etičnim, moralnim in pravnim načelom (Strahovnik 2018, 301; Valentan 2019, 264). Lojalnost poklicu za škofa pomeni še, da je kot sodnik »pripravljen žrtvovati vse, tudi sebe kot sodnika«, samo da UKP zaključi pošteno (Zobec 2019).

Posebna vrлина škofa kot sodnika je njegova neodvisnost in nepristranskost. Pravzaprav je za vsakega sodnika (ne glede na to, ali so postopki civilni ali cerkveni) pomembno, da pokaže svojo neodvisnost in nepristranskost, ko razsoja na temelju dokazov, ki jih predstavijo stranke (Zupančič 2020, 149). Tudi nekatere listine o temeljnih človekovih pravicah poudarjajo, da naj v spornih zadevah razsoja neodvisen in nepristranski sodnik. To držo v svojih predavanjih pogosto omenja tudi profesorica za evropsko in civilno pravo dr. Verica Trstenjak. Dolžnost sodnika je, da se izloči, »če ima ali je imel take stike s stranko ali zadevo, ki bi lahko vzbujali dvom o njegovi nepristranosti« (2019). To velja tudi za škofa, kadar nastopa kot sodnik – saj mora vedno paziti, da na njegovo razsodbo ne bi vplivala možnost ogroženosti tožeče stranke ali pa tudi čustveno-psihološki pritiski obdolženca. Zato ga cerkveno pravo zavezuje, da se pred razsodbo vedno posvetuje s strokovno usposobljenimi ljudmi.

Po doktrini poštenega presojanja sta tožeča in tožena stranka postopkovno izenačeni. Kljub temu je pravna opredelitev spora vedno v rokah tožeče stranke, ki je v nekem smislu *‚dominus litis‘*. Čeprav se poudarja enakopravnost, je treba posebej izpostaviti enakost orožij (ang. *equality of means*) med strankama, kot pravi nekdanji ustavni sodnik in minister za pravosodje dr. Lovro Šturm (1997). Te pravne predpostavke je treba upoštevati tudi pri UKP – vendar se cerkvene določbe ne smejo nikoli uporabljati ali razlagati tako, da bi bile na škodo katere koli stranke v postopku. Kdor je obdolžen kaznivega dejanja, mora imeti tudi pred cerkvenim sodnikom v popolnosti zagotovljene temeljne ustavne pravice, in sicer, »da ima primeren čas in možnosti za pripravo svoje obrambe; da se mu sodi v njegovi navzočnosti in da se brani sam ali z zagovornikom; da mu je zagotovljeno izvajanje dokazov v njegovo korist in da ni dolžan izpovedati zoper sebe ali svoje bližnje ali priznati krivde« (Ustava RS, 29. člen). Za vsako pošteno razsodbo (velja

tudi za UKP v Cerkvi) je odločilno, da ima obtoženi pravico, da je obveščen ne samo o temeljih za obtožbo (tj. ne samo o dejanjih, ki jih je obtožen in na katerih temelji obtožnica), ampak tudi o naravi obtožbe, namreč o pravni opredelitvi dejanj in vprašanj. Obtoženi ima pravico biti o obtožbi obveščen takoj, prav tako mora imeti pravico do obrambe, zadosten čas in možnosti za njeno pripravo.

Pri vodenju UKP v Cerkvi se ne sme pozabiti niti na domnevo nedolžnosti. Ta ne sme biti samo prazna navedba, ampak mora imeti svoje pravne posledice. Če tožilcu dokaznega bremena ne uspe utemeljiti, potem je škof kot sodnik v UKP dolžan razsoditi v prid obdolženca – kadar je očitno, da tožilec v sporu, ki ga je pravno in dejansko sam opredelil, ni uspel, se obtoženi razglasi za nedolžnega. UKP je namreč vedno podvržen nevarnosti, da bi se krivično obsodila nedolžna oseba (Frančiček 2020).

Končno je treba omeniti še temeljno pravico obdolženega, da se lahko na razsodbo krajevnega škofa vedno pritoži: obdolženi ima pravico do spremembe izvensodne odločbe. To pomeni, da bi se ob ugotovitvi morebitnih grobih kršitev izvensodna odločba lahko izpodbijala. Obdolženi ima v tem primeru možnost doseči spremembo odločbe v svojo korist in s tem odpravo posledic, ki so mu bile zaradi morebitne krivične izvensodne odločbe morda povzročene.

Če se torej upoštevajo vse naštetje pravne predpostavke, ki smo jih v sklepu sintetično nanizali, potem je izbira UKP za vzpostavitev pravičnosti dobra, uspešna in pravilna – saj v relativno kratkem času omogoča doseči »blagor duš, ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon« (kan. 1752).

Kratice

2 Vt – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.

CCEO – Zakonik kanona istočnih Crkva 1996 [Codex canonum Ecclesiarum Orientalium].

CDF – Kongregacija za nauk vere [Congregatio pro doctrina fidei].

CEP – Kongregacija za evangelizacijo narodov [Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli].

CPC – Kongregacija za duhovnike [Congregazione per il clero].

DC – Papeški svet za zakonska besedila 2014 [Dignitas connubii].

LG – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980 [Lumen gentium].

NGD – Kongregacija za nauk vere 2010a; 2010b [Normae de gravioribus delictis].

SKP – Sodni kazenski postopek.

SST – Janez Pavel II. 2001 [Sacramentorum sanctitatis tutela].

STSA – Vrhovno sodišče Apostolske signature [Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae].

UKP – Upravni kazenski postopek.

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Arroba Conde, Manuel Jesus.** 1994. *Diritto processuale canonico*. Rim: Ediurcla.
- Astigueta, Guillermo Damián.** 2014. L'investigazione previa. V: Papale 2018a, 27–44.
- Calabrese, Antonio.** 2006. *Diritto penale canonico*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Cito, Davide.** 2018. Questioni sulla prescrizione dell'azione criminale (art. 7 m. p. Sacramento-rum sanctitatis tutela). V: Papale 2018a, 27–44.
- Congregazione per il clero.** 2009. Facoltà speciali. *Il Regno—Documenti* 13:392–396.
- D'Auria, Andrea.** 2003. Delitto e imputabilità nell'ordinamento penale canonico. V: Suhecki 2003, 103–130.
- . 2014. La procedura per l'irrogazione delle pene. V: D'Auria in Papale 2014, 129–158.
- . 2018. Il processo penale amministrativo: Rilevi critici. V: Papale 2018a, 45–97.
- D'Auria, Andrea, in Claudio Papale, ur.** 2014. *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- De Paolis, Vesio.** 2003. Il processo penale amministrativo. V: Suhecki 2013, 215–234.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. O Cerkvi [Lumen Gentium]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Frančišek.** 2014. Discorso del Santo padre Francesco alla riunione della Congregazione per i vescovi. *L'Osservatore Romano*, 28. 2., 8.
- . 2016. Gospod Jezus, usmiljeni sodnik [Mitis iudex Dominus Iesus]. Apostolsko pismo. Cerkveni dokumenti 151. Prev. Stanislav Slatinek. Ljubljana: Družina.
- . 2020. Govor. Vatikan, 7. 4. <https://www.vaticannews.va/it.html> (pridobljeno 8. 4. 2020).
- Gentile, Claudio.** 2018. *I delicta graviora contra more: Normativa sostanziale e procedurale*. Canterano: Aracne Editrice.
- Janez Pavel II.** 2001. Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur Sacramentorum sanctitatis tutela. AAS 93:737–739.
- Kongregacija za nauk vere.** 2001. Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis. AAS 93:785–788.
- . 2010a. Kratek povzetek sprememb določil glede hujših kaznivih dejanj pridržanih Kongregaciji za nauk vere [Normae de gravioribus delictis]. Sporočila slovenskih škofij, št. 10:2–3.
- . 2010b. Določila glede hujših kaznivih dejanj 1 [Normae de gravioribus delictis]. Sporočila slovenskih škofij, št. 10:4–8.
- . 2010c. Navodila Kongregacije za nauk vere za razumevanje temeljnih postopkov za reševanje primerov spolnih zlorab. Sporočila slovenskih škofij, št. 5:97–98.
- . 2011. Okrožnica Kongregacije za nauk vere škofovskim konferencam pri pripravljanju smernic za obravnavanje primerov spolnih zlorab mladoletnih oseb s strani duhovščine. Sporočila slovenskih škofij, št. 7:142–144.
- Lüdicke, Klaus.** 1993. Strafrecht, can. 1342. V: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, tč. 1–7. Essen: Ludgerus Verlag.
- Miragoli, Egidio.** 2012. La ‚pena giusta‘ nei casi di delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:356–368.
- Mosconi, Marino.** 2012. I principali doveri del vescovo davanti alla notizia di un delitto ‚più grave‘ commesso contro la morale o nella celebrazione dei sacramenti. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:281–315.
- Nigro, Francesco.** 1985. De sanctionibus in Ecclesia, can. 1358. V: Pio Vito Pinto, ur. *Commento al Codice di Diritto canonico*, 749–824. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Olschewski, Jürgen.** 1995. Der Begriff ‚iusta causa‘ in der kirchlichen Rechtssprache: Eine ‚traditio canonica‘. V: Heinrich J. F. Reinhardt, ur. *Theologia et Jus canonicum: Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, 235–257. Essen: Ludgerus Verlag.
- Papale, Claudio.** 2012. *Formulario commentato del processo penale canonico*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- . 2014. Traccia di un caso di delitto contro la morale. V: D'Auria in Papale 2014, 181–191.
- . 2018b. L'indagine previa. V: Papale 2018a, 9–25.
- Papale, Claudio, ur.** 2018a. *La procedura nei delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Papeški svet za zakonska besedila.** 2014. Dostojanstvo zakona [Dignitas connubii]. Navodilo, ki

- ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofijskih in medškofijskih sodiščih. Cerkveni dokumenti 142. Prev. Simon Štihec. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1965. *Integrae servandae*. Apostolsko pismo v obliki *Motu proprio*. AAS 57:952–955.
- — —. 1967. *Regimini Ecclesiae Universae*. Apostolska konstitucija. AAS 59:885–928.
- Pighin, Bruno Fabio.** 2008. *Diritto penale canonico*. Benetke: Marcianum Press.
- Pij X.** 1909. *Sapienti consilio*. Apostolska konstitucija. AAS 1:7–19.
- Renken, John Anthony.** 2015. *The penal law of the Roman Catholic Church: commentary on canons 1311–1399 and 1717–1731 and other sources of penal law*. Ottawa: Faculty of Canon Law.
- Saje, Andrej.** 2018. Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloge škofa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:173–184.
- Salvatori, Davide.** 2012. La riserva di alcuni delitti alla Congregazione per la Dottrina della Fede e la nozione di delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:260–280.
- Scicluna, Charles Jude.** 2014. Delicta graviora: Ius processuale. V: *D'Auria in Papale* 2014, 109–128.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletnih oseb. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/slatinek>
- Slovenska škofovska konferenca.** 2014. Smernice za ravnanje v primeru spolnih zlorab mladoletnih oseb od klerikov, članov redovnih skupnosti in drugih cerkvenih delavcev v Cerkvi na Slovenskem. Sporočila slovenskih škofij, št. 8:140–145.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Suchecky, Zbigniew, ur.** 2003. *Il processo penale canonico*. Rim: Lateran University Press.
- Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii.** 1962. *Instructio Crimen sollicitationis: Ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos aliisque locorum Ordinarios etiam Ritus Orientalis; De modo procedendi in causis sollicitationis*. 16. 3. Vatikan: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Šturm, Lovro.** 1997. Odločba ustavnega sodišča U-I-289/95. Ustavno sodišče Republike Slovenije, 4. 12. <http://odlocitve.us-rs.si/sl/odlocitev/US18707> (pridobljeno 19. 3. 2020).
- Trstenjak, Verica.** 2019. Pravna država in sodstvo. Časnik Večer, 24. 10. <https://www.vecer.com/branje-sodnik-mora-biti-vzor-10082004> (pridobljeno 19. 3. 2020).
- Ustava Republike Slovenije.** 1991. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vajani, Desiderio.** 2012. La procedura canonica a livello diocesano nel caso dei delicta graviora. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:316–355.
- Valentan, Sebastijan.** 2019. Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji. *Edinost in dialog* 74, št. 1:253–268. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/valentan>
- — —. 2019a. I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1075–1086. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/valentan>
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zakonik kanona istočnih Crkva.** 1996. Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija.
- Zobec, Jan.** 2019. O lojalnosti. *Lexpera*, 21. 11. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/251579> (pridobljeno 19. marca 2020).
- Zupančič, Boštjan M.** 2020. *O Evropskem sodišču za človekove pravice: Kritična retrospektiva (1998–2019)*. Ljubljana: GV Založba.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 609—622

Besedilo prejeto/Received:01/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 272-673(497.4):616-036.22

DOI: 10.34291/BV2020/03/Valentan

© 2020 Valentan, CC BY 4.0

Sebastijan Valentan

Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19

The Aspect of Comparative Law to the Restriction on the Freedom of Religion and the Relevance of Cases during the COVID-19 Pandemic

Povzetek: Med pandemijo COVID-19 so prizadete države po svetu sprejele številne varnostne ukrepe za zajezitev širjenja nalezljive bolezni. Ukrepi so zajeli tudi Cerkve in druge verske skupnosti. Prilagoditi je bilo treba način izvajanja pravice do verske svobode, to pa se je najbolj pokazalo v prepovedi javnih bogoslužij. V Sloveniji je to storila katoliška Cerkev sama, drugje so vmes posegli državni organi. To so bila kompleksna vprašanja in praksa je pokazala, da je potreben dialog. V skladu s slovensko ustavo je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno. Te pravice ni mogoče začasno razveljaviti ali omejiti niti v vojnem in izrednem stanju. Slovenska državna oblast se je tega zavedala in je k problematiki pristopala ustrezno in premišljeno.

Ključne besede: COVID-19, verska svoboda, omejitve, država, Cerkev, ustava, pravo

Abstract: During the COVID-19 pandemic, affected countries worldwide adopted various safety measures to stop the spread of this contagious disease. The measures also covered Churches and other religious communities. The way of exercising the right to freedom of religion had to be adjusted which reflected mostly in the ban on public services. In Slovenia, The Catholic Church itself imposed the ban; elsewhere, the government bodies introduced it. It was the matter of complex issues and the dialogue proved to be of great importance. In accordance with the Constitution of the Republic of Slovenia, one can freely confess faith and other beliefs. It is not possible to temporarily suspend or limit this right, not even within the martial law or in the state of emergency. The Slovenian government was fully aware of the fact, and it approached the problem thoughtfully and appropriately.

Keywords: COVID-19, religious freedom, restrictions, state, Church, constitution, law

1. Uvod

Domala ves svet je zajela pandemija nove koronavirusne bolezni COVID-19. V Evropi sta zaradi nje največ žrtev utrpeli Italija in Španija. Med žrtvami so poleg bolnikov tako zdravstveno osebje kakor verski uslužbenci. Virus ni prizanašal nikomur. V medijih in tudi v zdravstveni stroki se širijo različne špekulacije o tem, kdo oziroma kaj je izvor virusa. Obstajajo teorije, da naj bi se virus od živali prenesel na človeka (izvor naj bi bila tržnica z divjimi (eksotičnimi) živalmi v kitajskem Wuhanu), spet drugi so mnenja, da je virus sprožil človeški faktor s tem, ko ga je ustvaril v laboratoriju in izpustil. Tega morda nikdar ne bomo zagotovo izvedeli. Vemo pa že, da so na račun nove koronavirusne bolezni mnogi bajno zaslužili s prodajo zaščitnih mask in druge zaščitne opreme in da se je svetovno gospodarstvo močno zamajalo. Posledice bomo čutili še dolgo.

Ponekod se je zaradi COVID-19 življenje skoraj povsem ustavilo oziroma spremenilo. Odpovedano je bilo izobraževanje ali pa je potekalo na daljavo (*online*), ustavljen je bil javni promet, državljani so smeli svoje domove zapuščati v zmanjšanem in nadzorovanem obsegu. Zaradi pandemije je bila okrnjena tudi verska svoboda, saj se bogoslužij ni bilo mogoče udeležiti, pod strogimi varnostnimi ukrepi in zgolj izredno pa je bil mogoč prejem zakramentov in zakramentalov.

2. Ustavne in mednarodnopravne določbe

O začasni razveljavitvi in omejitvi ustavnih pravic v prvem odstavku 16. člena govorí Ustava Republike Slovenije (URS), ko pravi, da je ustavno določene človekove pravice in temeljne svoboščine izjemoma dopustno začasno razveljaviti ali omejiti v vojnem in izrednem stanju, a le za čas trajanja takšnega stanja, pa še to v obsegu, ki ga takšno stanje zahteva, in tako, da sprejeti ukrepi ne povzročajo neenakopravnosti, ki bi temeljila le na rasi, narodni pripadnosti, spolu, jeziku, veri, političnem ali drugem prepričanju, na gmotnem stanju, rojstvu, izobrazbi, družbenem položaju ali katerikoli drugi osebni okoliščini. V drugem odstavku istega člena je dodano, da omenjena določba ne dopušča nobenega začasnega razveljavljanja ali omejevanja tistih pravic, ki so določene v 17., 18., 21., 27., 28., 29. in v 41. členu URS.

Za našo raziskavo je glede na prej naštete izjeme pomemben 41. člen URS, ki zadeva področje svobode vesti, njegov prvi odstavek pa določa, da je izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in v javnem življenju svobodno. O pozitivnem vidiku verske svobode v povezavi s prvim odstavkom 41. člena je Ustavno sodišče RS sprejelo stališče: to pomeni, da nekdo svojo vero prosto izpoveduje sam ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem verskih obredov. (U-I-68-98 z dne 22. 11. 2001, 13) Črkobralsko gledano, brez poznavanja širšega ustavnopravnega kontekstualnega razlogovanja bi, upoštevaje drugi odstavek 16. člena URS, hitro lahko

prišli do sklepa, da pravice do verske svobode¹ v nobenem primeru, niti v vojnem in v izrednem stanju, ni mogoče ne razveljaviti ne omejiti. A stvar ni tako enopomenska. Ob povedanem moramo vedeti, da so v Sloveniji od osamosvojitve dalje v veljavi številni mednarodnopravni dokumenti, ki jih je treba upoštevati.

Pravico do verske svobode v 18. členu opredeljuje tudi Splošna deklaracija človekovih pravic (SDČP), ki jo je Generalna skupščina Organizacije združenih narodov (OZN) sprejela na tretjem zasedanju v Parizu dne 10. decembra 1948. Po SDČP ta pravica vključuje svobodo, spremeniti vero ali prepričanje in svobodo, da nekdo bodisi sam bodisi skupaj z drugimi in javno ali zasebno izraža svojo vero ali prepričanje s poučevanjem, prakso, bogoslužjem in z verskimi obredi. SDČP državam nalaga izključno moralne obveznosti, saj to ni pravno zavezujoč dokument, ker za zagotavljanje človekovih pravic ne vsebuje nobenega pravnega mehanizma. Drugače je z Mednarodnim paktom o državljanskih in političnih pravicah (MPDPP) OZN,² ki je po svoji naravi mednarodna pogodba in kot takšna za države, tudi za Slovenijo,³ pravno zavezujoča. Njena dikcija o pravici do verske svobode v prvem odstavku 18. člena je skoraj povsem enaka tisti v SDČP, ima pa tri dodatne odstavke. Prav tretji odstavek MPDPP dopušča vladam omejitve verske svobode, saj pravi, da so glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih.⁴ Dodatno Sirakuška načela o omejitvi določb in neujemanju z njimi iz MPDPP iz leta 1984 pojasnjujejo: skrb za javno zdravje je lahko podlaga za to, da se omejijo nekatere pravice in da država sprejme ukrepe, ki so povezani z resno grožnjo za zdravje državljanov. Ti ukrepi morajo izrecno veljati za preprečitev bolezni. (25)

¹ O pojmovanju verske svobode glej, recimo, Glendon 2015, 137–149; Grabenwarter 2015, 150–164; Glendon in Zacher 2012; Zieliński 2017; Naglič 2014, 681–688; Valentan 2019, 25–36.

² MPDPP je bil v OZN sprejet dne 16. decembra 1966, v veljavo pa je stopil tri mesece po dnevu, ko je generalni sekretar OZN prejel petintrideseto ratifikacijsko ali pristopno listino. To se je zgodilo več kakor devet let po sprejetju, dne 23. marca 1976.

³ Republika Slovenija je bila v preteklosti del nekdanje Jugoslavije in je v skladu z mednarodnim javnim pravom na podlagi ustreznih notifikacij pravna naslednica nekaterih sporazumov, h katerim je pristopila oziroma jih je sklenila Jugoslavija. Iz Akta o notifikaciji nasledstva glede konvencij Organizacije združenih narodov in konvencij, sprejetih v Mednarodni agenciji za atomsko energijo, je razvidno, da je Slovenija pravna naslednica MPDPP. Podrobneje o tem Grašek 2013, 123–152.

⁴ Omejitve glede izražanja vere so po MPDPP torej mogoče, če tako določa zakon in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih. Za omejitve morata kumulativno biti izpolnjena dva pogoja: zakon in potreba (primerjaj uradno angleško ali francosko besedilo tretjega odstavka 18. člena MPDPP (Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law *and* are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others. / La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui). Zanimivo, da je slovenska verzija MPDPP, ki je bila z ukazom o razglasitvi zakona o ratifikaciji omenjenega pakta leta 1971 objavljena v Uradnem listu Socialistične federativne Republike Jugoslavije, podpisal pa ga je takratni predsednik republike Josip Broz Tito, v prevodu veznik in nadomestila z ali; da so namreč dopustne »le one omejitve, ki jih določa zakon *ali* so nujne za zavarovanje javne varnosti« (poudarek in kurziva avtor). Takratna oblast je razlago (in izvrševanje) mednarodne pogodbe verjetno prilagodila svojemu avtoritarnemu načinu vladanja.

Pravico do verske svobode v 9. členu zagotavlja tudi evropska Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (EKČP). Ta pravica, kakor določa prvi odstavek omenjenega člena, vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja in svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi in zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi in v verskih obredih. Svobodno izpovedovanje vere ali prepričanja je mogoče tudi po EKČP omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi (drugi odstavek 9. člena).

Vse to je moralo upoštevati Ustavno sodišče RS, ko je na zahtevo Državnega sveta v postopku za oceno ustavnosti odločalo o Zakonu o verski svobodi, o Zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji in o Zakonu o obrambi (U-I-92/07 z dne 15. 4. 2010). V omenjeni odločbi je Ustavno sodišče RS dodatno pojasnilo, da pozitivna verska svoboda »zagotavlja vsakršno (ustno ali pisno, zasebno ali javno) izražanje vere oziroma pripadnosti veri, vključno z molitvami in širjenjem verskih resnic, varovana pa so tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil (bogoslužja, obredi, rituali, procesije, uporaba verskih oblačil, simbolov ipd.)«. Ustavno varstvo verske svobode je po mnenju sodišča zagotovljeno takrat, ko govorimo o ravnanjih, ki so zaznavna navzven in ki so pomembno povezana s posameznikovim verovanjem oziroma so razumno povezana z bistvom verskega prepričanja. To so ravnanja, brez katerih verska svoboda za posameznika postane pomembno okrnjena. (84) Ustavno sodišče RS je ustavnemu varstvu verske svobode torej dodalo kvalitativni pogoj oziroma pravico do verske svobode, kakor jo opredeljuje prvi odstavek 41. člena URS, objektiviziralo ga je s pogojnikom, ki mora pomeniti bistvo posameznikovega verskega prepričanja.

Načelo laičnosti države oziroma ločitve države in verskih skupnosti⁵ državi prepoveduje, da bi zapovedovala, kaj je bistvo neke religije,⁶ kljub vsemu pa v sodnih sporih, ko se dogaja omejevanje verske svobode, sodišča, tudi ustavna, odločajo in presojujejo o tem, ali neko ravnanje oziroma nastop nečesa sodi k bistvu verskega prepričanja. Slovensko ustavno sodišče je, recimo, v postopku za oceno ustavnosti 25. člena Zakona o zaščiti živali, ki ga je začelo na pobudo slovenske muslimanske skupnosti, odločalo o (ne)dostopu do posebne vrste mesa in o obredu, ki je z njim povezan. Redno prehranjevanje z mesom živali, ki so obredno zaklane v

⁵ Ustavno sodišče RS je, recimo, že obrazložilo, da načelo o ločitvi države in verskih skupnosti, vključeno v demokratično ureditev, ki varuje človekove pravice in temeljne svoboščine, zagotavlja verskim skupnostim popolnoma svobodno delovanje na njihovem verskem (duhovnem) področju in poudarilo, da to načelo hkrati preprečuje vsakršno širitev državnih pristojnosti na zadeve, ki so izključno verske narave ali ki sodijo v notranje zadeve verskih skupnosti (Rm-1/02 z dne 19. 11. 2003, 21).

⁶ Orehar Ivanc pravi, da se država do legitimnosti verskih prepričanj in načina njihovega izražanja ne sme opredeljevati, zato je takšna presoja sama zase občutljiva, še zahtevnejša pa je glede manj poznanih veroizpovedi in neteističnih prepričanj (2011, 654). Stres recimo zapiše, da je »posameznikovo občestveno, zasebno in javno verovanje v vseh njegovih teoretskih, praktičnih, moralnih, bogoslužnih in socialnih razsežnostih /.../ sestavni del človekovih pravic, ki ni odsoten z nobenega seznama teh pravic. To pa pomeni, da sodi med bistvene in sestavne dele človekovega duhovnega življenja in človečnosti kot take. Zato ni dovoljeno, da bi za religiozno življenje prikrajšali katerega koli človeka, ki hoče biti religiozen, en glede na okoliščine v katerih živi ali je primoran živeti.« (1998, 42–43)

skladu s pravili islama (*halal*), pa tudi uživanje in daritve mesa tako zaklanih živali ob kurban bajramu je veljalo za izpolnjevanje verskih dolžnosti, ki so razumno povezane z bistvom verskega prepričanja. (U-I-140/14 z dne 25. 4. 2018, 22)

Zgoraj prikazane ustavno- in mednarodnopravne določbe nam bodo koristile, ko bomo v nadaljevanju predstavili nekatere ukrepe, povezane z obolenjem COVID-19.

3. Vladna prepoved gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih in površinah v Republiki Sloveniji

Le dan pozneje, ko je Svetovna zdravstvena organizacija (11. marca 2020) razglasila pandemijo COVID-19, je bila za območje Republike Slovenije z odredbo ministra za zdravje razglašena epidemija te bolezni (007-20/2020 z dne 10. 3. 2020).⁷ Ministrova odredba je začela veljati istega dne zvečer. Zakon o nalezljivih boleznih namreč v 7. členu določa, da je epidemija nalezljive bolezni nastop nalezljive bolezni, ki po času in kraju nastanka ter po številu prizadetih oseb presega običajno stanje in je zato potrebno takojšnje ukrepanje. Minister za zdravje je pred to razglasitvijo izdal že dve drugi odredbi: o prepovedi zbiranja na nekaterih športnih in drugih dogodkih na javnih mestih na prostem, če se na njih zbere več kakor petsto ljudi (št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020), in o prepovedi zbiranja na dogodkih v zaprtih javnih prostorih, v katerih se zbira več kakor sto ljudi (št. 0070-23/2020 z dne 11. 3. 2020).

Zaradi zaježitve in obvladovanja epidemije COVID-19 je Vlada Republike Slovenije (Vlada RS) dne 19. marca 2020 z odlokom do nadaljnjega prepovedala gibanje in zbiranje ljudi na javnih krajih in površinah v Republiki Sloveniji in dostop na javna mesta in površine (št. 00717-3/2020 z dne 19. 3. 2020). Ta prepoved seveda ni bila absolutna, ampak je omogočala nekatere izjeme, kakor so, recimo, delovanje organov države, prihod in odhod na delo in z njega ter izvajanje delovnih nalog, dostop do bencinskih črpalk, bank in pošt idr. Deset dni pozneje je Vlada RS z novim odlokom gibanje in zbiranje ljudi na javnih krajih in površinah še bolj omejila, in to na območje občin stalnega ali začasnega prebivališča (št. 00717-8/2020 z dne 29. 3. 2020, sprememba št. 00717-10/2020 z dne 14. 4. 2020). Omejitev pa je izzvala val ogorčenja in javnosti neznana oseba je zaradi tega odloka na Ustavno sodišče RS vložila pobudo za začetek postopka za oceno ustavnosti in zakonitosti. Sodišče je pobudo sprejelo v obravnavo in s sklepom (U-I-83/20 z dne 16. 4. 2020) najprej do končne odločitve zadržalo izvrševanje 7. člena odloka, ki pravi, da prepoved iz odloka velja do prenehanja razlogov zanjo, to pa ugotovi vlada s sklepom.

Odlok v četrti alineji 3. člena omogoča, da lahko župan izjeme za območje posamezne samoupravne lokalne skupnosti glede na specifične potrebe v njej s sklepom podrobneje opredeli. Podrobnejše omejitve so se tako zgodile v več občinah,

⁷ Vlada RS je z odlokom, izdanim dne 14. maja 2020, preklicala epidemijo. Odlok je začel veljati 15. maja 2020, uporabljati pa se je začel 31. maja 2020.

na primer v Ivančni Gorici (št. 007-0005/2020-1 z dne 31. 3. 2020) in Dobrovi – Polhov Gradec (št. 007-0008/2020-1 z dne 31. 3. 2020), kjer so župani občanom omejili dostop do turističnih točk, parkov in igrišč. Župan Občine Polzela je občanom z odredbo omejil celo dostop do nekaterih zasebnih površin (št. 842-1/2020-8 z dne 30. 3. 2020).

Vlada RS je dne 29. aprila 2020 izdala „Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih, površinah in mestih v RS“ s katerim je bila odpravljena prepoved prehajanja iz ene občine v drugo, prvič pa se v državnem pravnem aktu omenijo verski objekti, saj odlok v enajsti alineji prvega odstavka 3. člena določa, da so gibanje, dostop in zadrževanje na javnem kraju ob upoštevanju ohranjanja varne razdalje do drugih oseb za posameznike dovoljeni za dostop do takšnih objektov (št. 00717-13/2020 z dne 29. 4. 2020). Ker dostop do verskih objektov s prejšnjimi odloki ni bil (vsaj izrecno) onemogočen, ostaja odprto vprašanje, zakaj je Vlada RS v odloku z dne 29. aprila 2020 med izjeme, po katerih je mogoč dostop do nekaterih objektov in storitev, uvrstila tudi verske objekte.

Dodati je treba, da Vlada RS oziroma drug državni organ z nobenim pravnim aktom ni ukazal zaprtja cerkva ali prepovedal verskih obredov. Cerkve v Sloveniji so ves čas epidemije ostajale odprte. Ljudje so se v njih najprej ustavljali za osebno molitev, pozneje pa so se lahko začeli zbirati tudi k bogoslužju. Ni znano, da bi državne oblasti kjerkoli zaradi odprtih cerkva kakorkoli sankcionirale župnike ali ljudi, ki so se v njih zasebno zadrževali bodisi pred 29. aprilom 2020 bodisi po njem.⁸

4. Ukrepi Slovenske škofovske konference

Slovenska škofovska konferenca (SŠK) je že dne 25. februarja 2020 za duhovnike in vernike izdala navodila za preprečevanja širjenja COVID-19, s katerimi je vernike pozvala, naj sledijo navodilom Nacionalnega inštituta za javno zdravje, dodatno pa je duhovnikom naročila, da izpraznijo kropilnike z blagoslovljeno vodo ob vходу v cerkve. V skladu z navodili so duhovnik in verniki med sveto mašo opustili stisk roke (pozdrav miru), verniki pa so bili naprošeni, da obhajilo spoštljivo premajajo samo na roko.⁹

Slovenski škofje so se dne 12. marca 2020 sestali na dopisni seji SŠK in na njej sprejeli izredna navodila, s katerimi so določili izredne ukrepe, ki so v veljavo stopili naslednji dan, 13. marca 2020. Katoliški škofje so se za izredne ukrepe odloči-

⁸ Nenavadno in protiustavno je bilo obvestilo Komunalno-stanovanjskega podjetja iz Hrastnika o izvajanju pogrebov v času COVID-19, saj so z njim določili nov pogrebni red, v skladu s katerim so bili možni le žarni pogrebi, pogrebna svečanost pa se je izvajala brez spremljevalnih dogodkov ob navzočnosti izključno le enega govornika, to pa je lahko pomenilo, da ob govorniku, ki so ga izbrali svojci, ni mogel biti navzoč še duhovnik ali drug voditelj pogrebnega obreda. (Komunalno-stanovanjsko podjetje Hrastnik 2020)

⁹ Ta navodila v uradnem glasilu katoliške Cerkve v Sloveniji, v Sporočilih slovenskih škofij, niso bila objavljena, so pa bila objavljena v tedniku *Družina*.

li zaradi zaostrenih razmer, po posvetu s strokovnjaki in z željo, da se zaščitita zdravje in življenje vernikov. Tako so do nadaljnega odpovedali svete maše, podajevanje zakramentov, zakramentalov, ljudske pobožnosti, župnijska praznovanja ter druge dogodke in srečanja. Svete maše so bile odpovedane tako, da pri njih verniki niso fizično navzoči, duhovniki pa so jih darovali izključno zasebno. Dovoljeno ni bilo niti somaševanje duhovnikov. (SŠK 2020a)

Škofje so svete maše odpovedali v skrbi za zdravje vernikov in za preprečitev širjenja COVID-19. Podlago ta takšno odločitev so imeli v resnosti aktualnih razmer. Kan. 1248 § 2 Zakonika cerkvenega prava (ZCP) namreč predvideva izredna stanja oziroma tehtne razloge, ko udeležba pri evharističnem opravilu ni možna. V takšnih primerih se priporoča, da se verniki udeležijo opravila božje besede oziroma nekaj časa posvetijo osebni ali družinski molitvi. V skladu s to pravno določbo so slovenski škofje vernikom priporočili, naj udeležbo pri sveti maši nadomestijo z molitvijo, postom, dobrimi deli, prebiranjem božje besede, spremljanjem svete maše po radiu, televiziji oziroma spletu in s prejemom duhovnega obhajila.¹⁰

V skladu z izrednimi navodili SŠK so bile cerkve lahko ves čas odprte za osebno molitev zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni, v njih pa je istočasno lahko bilo največ deset oseb, ki so morale ohranjati predpisano razdaljo med seboj (SŠK 2020a).

Verjetno prvič v zgodovini so se slovenski škofje dne 24. marca 2020 sestali po videokonferenci, in to na 23. redni seji Stalnega sveta SŠK. Na njej so sprejeli navodila glede velikonočnih praznikov med epidemijo. Še dalje je ostalo v veljavi določilo, da so svete maše, tudi na veliko noč, potekale brez fizične navzočnosti vernikov, zaradi epidemije je bil na veliko soboto izjemoma veljaven blagoslov jedil prek televizije oziroma radia, velikonočne procesije pa so odpadle. (Stalni svet SŠK 2020)

Slovenski škofje so dne 30. aprila 2020 (le dan po prenehanju vladne prepovedi gibanja med občinami) izdali nova navodila, s katerimi so znova vzpostavili javno bogoslužje v slovenskih cerkvah. Duhovniki so lahko začeli obhajati svete maše z zdravimi verniki, ki so morali na obrazu nositi zaščitno masko ali šal. To so lahko umaknili le ob zaužitju hostije. V cerkvi je lahko bilo hkrati največ toliko oseb, kolikor jih prostor lahko sprejme ob upoštevanju varnostne razdalje 1,5 metra. Navodila so začela veljati dne 4. maja 2020.

5. Ustavno načelo ločenosti države in verskih skupnosti ne pomeni izključevanja sodelovanja med njimi

Slovenija – drugače od nekaterih drugih evropskih držav – med epidemijo ni razglasila izrednega stanja, čeprav bi to po 92. členu Ustave RS lahko storila. Tudi če bi se takšno stanje razglasilo, država kljub vsemu ne bi mogla omejiti pravice do

¹⁰ Razlago o prejemu duhovnega obhajila je pripravil upokojeni nadškof Turnšek (2020).

verske svobode oziroma ustavno zagotovljenega izpovedovanja vere (glej Ustava RS, drugi odstavek 16. člena v povezavi z 41. členom). Vlada RS pravice do verske svobode ni omejila niti s sprejetim odlokom o prepovedi zbiranja in združevanja (Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin 2020), je pa to za svoje vernike storila SŠK. Kljub vsemu je bilo izpovedovanje vere v javnem življenju še vedno svobodno, izvajalo pa se je na način, ki je bil prilagojen posebnim razmeram.

Številni duhovniki so za versko oskrbo vernikov poskrbeli tako, da so vsak dan ali pa vsaj ob nedeljah in praznikih omogočili prenos svete maše po facebooku, youtu bu in drugih spletnih kanalih. Verniki so tako posredno ohranjali stik z domačo župnijo in župnikom, ki je po določbah kanonskega prava lastni pastir župnije, v kateri opravlja službo župnika. V njej pastoralno skrbi za zaupane mu vernike. (ZCP, kan. 519) Državna radiotelevizija je med epidemijo okrepila verski program tudi tako, da je vsako nedeljo na drugem televizijskem in na tretjem radijskem programu prenašala sveto mašo iz mariborske stolnice, na prvem televizijskem programu pa še nedeljske nagovore ljubljanskega nadškofa metropolita. Prav tako je Televizija Slovenija dne 27. marca 2020 s praznega trga sv. Petra v vatikanskem mestu neposredno prenašala posebno papeževo molitev z evharističnim blagoslovom *Urbi et orbi*, na veliko soboto pa tudi blagoslov velikonočnih jedil.

Država in katoliška Cerkev v Sloveniji med epidemijo nista sodelovali le na področju televizijskih in radijskih prenosov, ampak tudi v samih fazah priprave in izvajanja ukrepov za zajezitev širjenja epidemije. S tem nikakor ni bilo kršeno ustavno načelo o ločenosti države in verskih skupnosti, saj je Ustavno sodišče RS že pojasnilo, da verska nevtralnost države »ni ovira za sodelovanje države z verskimi skupnostmi« (U-I-92/07 z dne 15. 4. 2010, 103).¹¹ Na tiskovni konferenci Vlade RS dne 8. aprila 2020 so, recimo, sodelovali predstavniki katoliške Cerkve in nekaterih drugih verskih skupnosti, ki so svoje vernike in državljane pozivali k spoštovanju vladnih ukrepov,¹² izredno pomemben pa je bil tudi nastop predsednika SŠK, ponovno na tiskovni konferenci Vlade RS, le dan pred samo veliko nočjo, dne 11. aprila 2020, ko je ljudi pozval, naj ostanejo doma.

Ukrepe katoliške Cerkve je pohvalil uradni govorec Vlade RS za COVID-19, Jelko Kacin (Salihović 2020), to pa vsaj posredno kaže na to, da se je Vlada RS z njimi strinjala oziroma jim ni nasprotovala. Kacin je na novinarski konferenci dne 29. aprila 2020 povedal, da je SŠK na Generalni sekretariat Vlade RS pravočasno¹³ po-

¹¹ O načelu ločitve in sodelovanja med Cerkvijo in državo glej Martínez Sistach 2019, predvsem 29–33.

¹² Predstavniki največjih verskih skupnosti v Sloveniji so že dne 23. marca 2020 predložili skupno izjavo in v njej izrekli podporo vladnim ukrepom (Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19 2020, 14).

¹³ Generalni tajnik SŠK, Tadej Strehovec, je za tednik Družina pojasnil, da je SŠK že dne 24. aprila 2020 navodila škofov posredovala na različne državne institucije: na Vlado RS, na Ministrstvo za zdravje in na Ministrstvo za kulturo, z namenom, »da jih pregledajo in predlagajo določene rešitve« (Smodiš 2020, 2). Iz Strehovčevega odgovora razberemo, da nobena od naštetih institucij SŠK ni odgovorila, SŠK pa je

slala predlog navodil, s katerimi so škofje znova uvedli javno bogoslužje z verniki v cerkvah, in zatrdil, da se mu navodila »osebno zdijo zelo natančna, pravočasna in ne bi smela prispevati k širitvi covid. Nasprotno, dosledno spoštujejo vse ukrepe, ki so bili na Vladi RS sprejeti za zajezitev epidemije.« (Kacin 2020)

6. Poseg države v pravico do verske svobode med pandemijo: Italija in Nemčija

6.1 Italija

Do odgovora na to, kakšne varnostne ukrepe je za preprečitev širjenja COVID-19 sprejela katoliška Cerkev na Kitajskem, zaradi dvotirnega sistema, ki tam vlada (uradna državna Cerkev in podtalna), ni lahko priti. Zato pa je več znanega o ukrepih Cerkve v Italiji, ki velja za prvo množično žarišče s COVID-19 v Evropi. Italijanski predsednik vlade Giuseppe Conte je dne 8. marca 2020 sprejel dekret, s katerim je bilo med drugim razglašeno, da se v pokrajini Lombardiji in v nekaterih drugih provincah prenehajo verski dogodki (alineja g prvega odstavka 1. člena). Dekret je za celotno Italijo določal, da so verski objekti ob upoštevanju varnostnih ukrepov lahko ostali odprti, prenehajo pa se opravljati verski obredi, vključno s pogrebi (alineja v prvega odstavka 2. člena). Italijanska škofovska konferenca (IŠK) je istega dne objavila stališče, da je treba dekret italijanskega premiera sprejeti v tem smislu, da tudi Cerkev prispeva svoj del za zaščito zdravja ljudi in, dodala, da so v pojasnilu vlade med verskimi obredi, ki jih ni mogoče (javno) izvajati, izrecno zajete svete maše (2020a, 3. in 4. odstavek).¹⁴

Predsednik italijanske vlade je dne 26. aprila 2020 izdal dekret, s katerim je odločil, da se s 4. majem 2020 začnejo sproščati nekateri ukrepi za zajezitev epidemije. Še dalje ni bilo mogoče organizirati verskih dogodkov, sakralni objekti pa so ob upoštevanju zdravstvenih ukrepov za zajezitev epidemije lahko ostali odprti. V skladu z določbami omenjenega predsedniškega dekreta v tej fazi še niso bili mogoči verski obredi, razen pogrebov, ki se jih je lahko udeležilo največ petnajst sorodnikov pokojnega (alineja i prvega odstavka 1. člena). Ta odločitev je naletela na neodobranje IŠK. IŠK je isti dan, ko je bila seznanjena s predsedniškim dekretom (26. aprila 2020), objavila stališče, s katerim je pojasnila, da je Cerkev z bolečino in čutom odgovornosti sprejela vladne omejitve za soočanje z epidemijo, verjela pa je, da bo ob sproščanju vladnih ukrepov znova mogoče obhajati bogo-

vladni odlok z dne 29. aprila 2020, ki dovoljuje dostop do verskih objektov, razumela kot odziv na njeno pisanje.

¹⁴ Tiskovni urad Svetega sedeža je dne 8. marca 2020 sporočil, da sta Sveti sedež in država Vatikan, upošteva je določbe italijanskih oblasti, sprejela nekatere varnostne ukrepe zoper širjenje bolezni COVID-19. Od 8. marca dalje 2020 so zaprti Vatikanski muzeji, katakombe pod baziliko sv. Petra, muzej papeške palače v Castelgandolfo s pripadajočim parkom in muzejska središča papeških bazilik. Od 10. marca 2020 dalje sta za turiste in vodene ogledje zaprta trg in bazilika sv. Petra, mobilna pošta na omenjenem trgu, obe knjigarni vatikanske založbe in vatikanski fotografski urad. (Comunicato della Santa Sede 2020a, 8) Ukrep je veljal do 3. aprila, a so ga najprej podaljšali do 13. aprila 2020 (Comunicato della Santa Sede 2020b, 8), nato pa še do 3. maja (Comunicato della Santa Sede 2020c, 8). Glej tudi Spadaro (2020, 362–364).

služja. To je dne 23. aprila 2020 nakazala tudi italijanska notranja ministrica, ko je dejala, da vlada preučuje nove možnosti za čim večje izvajanje verske svobode. Ministričina izjava je bila predložena po rednih pogovorih, ki so potekali med generalnim tajništvom IŠK, Ministrstvom za notranje zadeve in vlado. V teh pogovorih je bilo večkrat izrecno poudarjeno: ko se bodo ukrepi začeli sproščati, bo lahko tudi Cerkev ponovno začela izvajati svojo pastoralno dejavnost. IŠK je ob tem vlado opozorila, da je njena naloga, dajati jasne zdravstvene usmeritve, medtem ko je Cerkev poklicana k temu, da ob spoštovanju (vladnih) ukrepov v popolni avtonomiji ureja življenje vernikov. V svojem stališču je IŠK sporočila še, da italijanski škofje ne morejo sprejeti načina vladnih ukrepov, ki zadevajo versko svobodo, saj zakramente potrebujejo prav najbolj ubogi v tej krizi. (2020b) Isti dan, 26. aprila 2020, ko je IŠK objavila omenjeno stališče, je italijanska vlada izdala noto, v kateri je zapisala, da stališče jemlje na znanje in da se bo v naslednjih dneh preučil protokol o tem, kako čimprej omogočiti udeležbo vernikov pri bogoslužju (Presidenza del Consiglio dei Ministri 2020). V vladni palači Chigi so predsednik IŠK, kardinal Bassetti, predsednik vlade Conte in notranja ministrica Lamorgese dne 7. maja 2020 podpisali protokol o vnovičnem obhajanju bogoslužij z ljudstvom, ki so se lahko začela dne 18. maja 2020. Protokol podrobno določa zaščitne ukrepe za varovanje zdravja, ki se jih morajo v cerkvah držati verniki, kakor sta nošnje mask in ohranjanje distance. V njem je prav tako omenjeno, naj bo duhovnikov, ki so mašujejo, čim manj, če je navzoč organist, naj zbor ne bo navzoč, opusti se tudi obred pozdrava miru. (Ministero dell'Interno 2020)

Omenjeni protokol je po vsebini in obliki podoben navodilom slovenskih škofov. V Sloveniji je liturgične določbe v cerkvah določila SŠK sama, ob upoštevanju zdravstvene stroke, medtem ko sta v Italiji do takšnih določb, ki so med drugim povsem liturgične narave, prišli država in Cerkev skupaj, v obliki protokola, ki ga je izdalo italijansko Ministrstvo za notranje zadeve.

6.2 Nemčija

Zaradi preprečitve širjenja nalezljive bolezni COVID-19 je veljal tudi v nemških zveznih deželah poseben režim. V deželi Spodnja Saška so bila, recimo, z začasno uredbo za zaščito pred novimi okužbami s koronavirusom z dne 17. april 2020 (in nato dopolnjena dne 24. aprila 2020) prepovedana srečanja v cerkvah, mošejah, sinagogah in v drugih verskih objektih, vključno s srečanji v občinskih središčih. Na takšno odločitev se je na višje upravno sodišče pritožilo muslimansko združenje (pobudnik). Sodišče je zaprosilo za opustitevčasne uredbe, da bi jim bilo v tednih postnega meseca ramadana (od 23. aprila do 23. maja 2020) omogočeno srečevanje pri petkovi molitvi v mošeji, ki jo uporabljajo. Pobudnik je zagotovil, da bo poskrbel za upoštevanje zaščitnih ukrepov, primerljivih s tistimi, v skladu s katerimi so lahko odprte prodajalne. Kot konkretne ukrepe je navedel, da bo med verniki zagotovljena razdalja vsaj meter in pol, število vernikov pri obredni petkovi molitvi pa bo zmanjšano na štiriindvajset (v mošeji je drugače prostora za 300 vernikov). Ker pobudnik osebno pozna večino članov verske skupnosti, je zagotovil tudi, da bo vernike posamezno povabil k petkovim molitvam, s tem pa bo mo-

goče preprečiti čakalne vrste pred mošejo. Za zagotavljanje varnostne razdalje je pripravil talne oznake. Po pogovoru s teološkimi organi je bilo pobudniku odobreno, da se izvede več petkovih molitev v enem petku. Pred vstopom v mošejo se izvede obredno umivanje. Od vernikov se pričakuje nošenje obrazne maske. Vratne kljuke in podobne površine se razkužujejo, prav tako pa je razkužilo na voljo tudi vernikom. Pobudnik je navedel še, da oboleli verniki po predpisih islama ne smejo sodelovati pri skupni molitvi in da se po nauku, ki ga zastopa, med bogoslužjem ne bo pelo; skupno molitev bo na glas izvajal samo imam.

Višje upravno sodišče je tožbeni predlog pobudnika zavrnilo, nemško zvezno ustavno sodišče (ZUS) pa je vlogi ugodilo in predlog pobudnika vzelo za utemeljeno. Po mnenju ZUS pomeni prepoved bogoslužja v mošejah ob petkovih molitvah v postnem mesecu ramadanu resen poseg v svobodo verovanja (4. člen nemške ustave). Ob upoštevanju varnostnih ukrepov za varovanje zdravja ljudi je časna uredba, ki ne dovoljuje izjem glede bogoslužij, težko opravičljiva. Ob presoji konkretnih okoliščin – tudi z vključitvijo pristojnih zdravstvenih organov – je mogoče zanikati povečanje nevarnosti okužbe in po mnenju ZUS tudi ni razvidno, da se pozitivna ocena posameznih primerov nikakor ne bi mogla izvesti.

V pomembni rzsodbi za izvajanje verske svobode je drugi razširjeni senat nemškega ZUS končno odločil, da se prepoved zbiranja v cerkvah, v mošejah in v sinagogah in v objektih drugih verskih skupnosti za opravljanje verskih obredov začasno odpravi in se v posameznih primerih dovolijo izjeme (Bundesverfassungsgerichts, Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 29. April 2020 – 1 BvQ 44/20 – Rn. (1–19)).

7. Sklep

Soočanje z izzivi pandemije COVID-19 je pomenilo poseben napor za vlade prizadetih držav in za verske skupnosti. V tej krizi se je pokazalo, da so lahko vprašanja, povezana z religijo in versko svobodo, izredno zahtevna in ne ponujajo enopomenskega odgovora. Potrebni sta takojšnje ukrepanje in dialog. Med krizo je bilo po eni strani treba storiti vse, da se zavaruje zdravje ljudi, a po drugi strani ti ukrepi vendarle niso smeli čezmerno posegati v ustavno zajamčeno pravico do izvajanja verske svobode¹⁵ kot ene temeljnih človekovih pravic. V Sloveniji nespornost na ravni Cerkev – država in sodnih sporov zaradi omejevanja verske svobode med razglašeno epidemijo ni bilo, nastale pa so nekatere napetosti drugje, recimo v Italiji in v Nemčiji. V Italiji so nespornost reševali za skupno mizo, ko sta se končno sestala predsednik IŠK in premier, medtem ko je v Nemčiji sporno vprašanje razrešilo ZUS. Kadar so sodne odločitve pravične, ni nihče privilegirani (Slatinek 2019, 735). Pravica do verske svobode ostaja pomembno (ustavno)pravno vprašanje, ki se v vseh svojih razsežnostih pokaže v praksi.

¹⁵ Petkovšek pravi, da je človek svoboden, »če se giblje znotraj okvirov, ki svobodo varujejo pred nesvobodo, in če spoštuje zakonitosti, ki jo omogočajo in krepijo« (2018, 35).

Kratice

- EKČP** – Konvencija o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah 1994.
SDČP – Splošna deklaracija človekovih pravic 2018.
SŠK – Slovenska škofovska konferenca.
URS – Ustava Republike Slovenije 1991–2016.

Reference

Viri

Odločitve Ustavnega sodišča Republike Slovenije

- U-I-68-98.** V: Uradni list RS, št. 101/2001.
Rm-1/02. V: Uradni list RS, št. 118/2003.
U-I-92/07. V: Uradni list RS, št. 46/2010.
U-I-140/14. V: Uradni list RS, št. 35/2018.
U-I-83/20. <https://www.us-rs.si/media/u-i-83-20.pdf> (pridobljeno 21. 4. 2020).

Odločitev Zveznega ustavnega sodišča Zvezne republike Nemčije

- Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 29. April 2020 – 1 BvQ 44/20 – Rn. (1–19).** https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/04/qk20200429_1bvq004420.html (pridobljeno 12. 5. 2020).

Druge reference

Akt o notifikaciji nasledstva glede konvencij

- Organizacije združenih narodov in konvencij, sprejetih v Mednarodni agenciji za atomsko energijo.** 1992. V: Uradni list RS, št. 35/1992: Mednarodne pogodbe, št. 9/1992.

Comunicato della Santa Sede. 2020a. *L'Osservatore Romano* 160, št. 57:8.

---. 2020b. *L'Osservatore Romano* 160, št. 77:8.

---. 2020c. *L'Osservatore Romano* 160, št. 85:8.

De Donatis, Angelo. 2020. Decreto del cardinale vicario dell'8 marzo 2020. Prot. n. 446/20. <http://www.diocesiroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del8-marzo-2020/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020. Decreto del cardinale vicario del 12 marzo 2020. Prot. n. 468/20. <http://www.diocesiroma.it/decreto-del-cardinale-vicario-angelo-de-donatis-del-12-marzo-2020/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020. Decreto del cardinale vicario del 13 marzo 2020. Prot. n. 469/20. http://www.diocesiroma.it/archivio/2020/cardinale/Decreto_del_cardinale_vicario_del_13_marzo_2020_doc_566.pdf (pridobljeno 25. 4. 2020).

Glendon, Mary Ann. 2015. Religious Freedom in the Political Speeches of Pope Benedict XVI. V:

Marta Cartabia in Andrea Simoncini, ur. *Pope Benedict XVI's Legal Thought: A Dialogue on the Foundation Of Law*, 137–149. Cambridge: Cambridge University Press.

Glendon, Mary Ann, in Hans F. Zacher, ur. 2012. *Universal Rights in a World of Diversity: the Case of Religious Freedom*. Vatikan: Pontificiae Academiae Scientiarvm Socialivm.

Grabenwarter, Christoph. 2015. Freedom of Religion: the Contribution of Benedict XVI to a Universal Guarantee from an European Perspective. V: Marta Cartabia in Andrea Simoncini, ur. *Pope Benedict XVI's legal thought: a dialogue on the foundation of law*, 150–164. Cambridge: Cambridge University Press.

Il Presidente del Consiglio dei Ministri. 2020a.

Decreto del Presidente dei Ministri. Ulteriori disposizioni attuative del decreto-legge 23 febbraio 2020, n. 6, recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-19 (20A01522). V: *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, št. 59/2020.

---. 2020b. Decreto del Presidente dei Ministri. Ulteriori disposizioni attuative del decreto-legge 23 febbraio 2020, n. 6, recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-19, applicabili sull'intero territorio nazionale (20A02352). V: *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, št. 108/2020.

Italijanska škofovska konferenca. 2020a. Decreto ,coronavirus': la posizione della CEI. <https://www.chiesacattolica.it/decreto-coronavirus-la-posizione-della-cei/> (pridobljeno 25. 4. 2020).

---. 2020b. DPCM: la posizione della CEI. <https://www.chiesacattolica.it/dpcm-la-posizione-della-cei/> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Kacin, Jelko. 2020. Izjava na novinarski konferenci. 29. 4. <https://www.gov.si/novice/2020-04-29-izjava-dr-marka-noc-mag-mateje-lopuh-dr-bozidarja-voljca-in-vladnega-govorca-jelka-kacina/> (pridobljeno 29. 4. 2020).

Komunalno-stanovanjsko podjetje Hrastnik. 2020. Obvestilo o izvajanju pogrebov v času

epidemije koronavirusa COVID-19. <https://www.ksprastnik.si/166-izvajanje-pogrebov-v-%C4%8Dasu-epidemije.html> (pridobljeno 11. 5. 2020).

Konvencija o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah. 1994. V: Uradni list RS, št. 33/1994.

Martinez Sistach, Lluís. 2019. *Laicità e laicismo nell'Occidente Europeo*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Ministero dell'Interno. 2020. Protocollo circa la ripresa delle celebrazioni con il popolo. <https://www.chiesadimilano.it/wp-content/uploads/2020/05/Il-Protocollo.pdf> (pridobljeno 9. 5. 2020).

Naglič, Andrej. 2014. Svoboda izražanja vere. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:681–688.

Odlok o preključu epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) št. 00725-26/2020 z dne 14. 5. 2020. 2020 V: Uradni list RS, št. 68/2020.

Odlok o spremembi Odloka o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 00717-10/2020 z dne 14. 4. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 51/2020.

Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih krajih, površinah in mestih v Republiki Sloveniji št. 00717-13/2020 z dne 29. 4. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 60/2020.

Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji št. 00717-3/2020 z dne 19. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 30/2020.

Odlok o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 00717-8/2020 z dne 29. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 38/2020.

Odredba o dodatnih ukrepih v Občini Polzela glede izvajanja Odloka o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin št. 842-1/2020-8 z dne 30. 3. 2020. 2020. <https://www.mojabocina.si/polzela/novice/odredba-o-dodatnih-ukrepih-v-obcini-polzela.html> (pridobljeno 21. 4. 2020).

Odredba o prepovedi zbiranja na dogodkih v zaprtih javnih prostorih št. 0070-23/2020 z dne 11. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 18/2020.

Odredba o prepovedi zbiranja na določenih športnih in drugih dogodkih na javnih mestih na prostem št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 17/2020.

Odredba o razglasitvi epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) na območju Republike Slovenije št. 007-20/2020 z dne 10. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 19/2020.

Orehar Ivanc, Metoda. 2011. Človekove pravice in temeljne svoboščine: 41. člen – svoboda vere in svoboda vesti. V: *Komentar Ustave Republike Slovenije: dopolnitev – A*, 651–697. Kranj: Fakulteta za državne in evropske študije.

Petkovšek, Robert. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.

Presidenza del Consiglio dei Ministri. 2020. Nota della Presidenza del Consiglio. 26. 4. <http://www.governo.it/it/articolo/nota-della-presidenza-del-consiglio/14521> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Salihović, Alen. 2020. Ukrepi, ki so vredni vse pohvale! Radio Ognjišče, 6. 4. <https://radio.ognjisce.si/sl/225/novice/31350/ukrepi-ki-so-vredni-vse-pohvale.htm> (pridobljeno 29. 4. 2020).

Splošna deklaracija človekovih pravic. 2018. V: Uradni list RS, št. 24/2018.

Sirakuška načela o omejitvi in odstopanju od določb v Mednarodnem paktu o političnih in državljanjskih pravicah. 1984. United nations. <https://undocs.org/en/E/CN.4/1985/4> (pridobljeno 20. 4. 2020).

Sklep o podrobnejši opredelitvi izjem določenih v odloku o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji ter prepovedi gibanja izven občin in dostopu na javne površine oziroma javne kraje v Občini Dobrova - Polhov Gradec št. 007-0008/2020-1 z dne 31. 3. 2020. 2020 V: Uradni list RS, št. 43/2020.

Sklep o podrobnejši opredelitvi načina, pogojev dostopa in izjem določenih v Odloku o začasni splošni prepovedi gibanja in zbiranja ljudi na javnih mestih in površinah v Republiki Sloveniji za območje Občine Ivančna Gorica št. 007-0005/2020-1 z dne 31. 3. 2020. 2020. V: Uradni list RS, št. 41/2020.

Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19. 2020. *Družina* 69, št. 13:14.

Slovenska škofovska konferenca. 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVIDA-19 z dne 12. marec 2020, št. 76-7/20. Sporočila slovenskih škofij 39, št. 4:69.

---. 2020b. Navodila SŠK za preprečevanje širjenja koronavirusa COVID-19. *Družina* 69, št. 9:5.

---. 2020c. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19 z dne 30. april 2020, št. 119/20. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/>

datoteke/2020/200430-Navodila%20za%20uvajanje%20bogosluzja%20po%20epidemiji.pdf (pridobljeno 30. 4. 2020).

Slatinek, Stanislav. 2019. Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mla-doletne osebe. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:727–737.

Smodiš, Karlo. 2020. Ukrepi so bili temeljito pre-mišljeni: Dr. Tadej Strehovec, generalni tajnik Slovenske škofovske konference. *Družina* 69, št. 19:2–3.

Spadaro, Antonio. 2020. Pandemia e libertà di culto. *La Civiltà Cattolica* 170, št. 4078:362–364.

Stalni svet Slovenske škofovske konference. 2020. Navodila slovenskih škofov za velikonoč-ne praznike 2020 v času epidemije COVID-19 z dne 24. marec 2020, št. 94/2020. Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2019/2020-094%20Navodila%20SSK%20VN%202020.pdf> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Stres, Anton. 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

Turnšek, Marjan. 2020. Kako prejemamo duhovno

obhajilo? Katoliška Cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2020/20200313%20-%203%20Navodilo%20S%C5%A0K%20-%20Dodatek%201%20Duh%20obhajilo%20FINAL.pdf> (pridobljeno 28. 4. 2020).

Ukaz o razglasitvi Zakona o ratifikaciji Mednarodnega pakta o državljskih in političnih pravicah. 1971. V: Uradni list Socialistične federativne Republike Jugoslavije, št. 7/1971.

Ustava Republike Slovenije. 1991–2016. V: Uradni list RS, št. 33/1991; 42/1997; 66/2000; 24/2003; 47, 68, 69/2004; 68/2006; 47/2013; 75/2016.

Valentan, Sebastijan. 2019. Freedom of Religion in International Law. *The Canonist* 10, št. 1:25–36.

Zakon o nalezljivih boleznih. V: Uradni list RS, št. 33/2006.

Zielinski, Grzegorz. 2017. *The Right to Freedom of Belief: A Conceptual Framework*. Vatikan: Lateran University Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 623—640

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 930.25(497.1):272

DOI: 10.34291/BV2020/03/Piskuric

© 2020 Piškurić, CC BY 4.0

Jelka Piškurić

Katoliška Cerkev v dokumentih Arhiva Jugoslavije¹

The Catholic Church in the documents of the Archives of Yugoslavia

Povzetek: Prispevek predstavlja pogled na jugoslovanske odnose s Katoliško Cerkvijo s stališča uradnih dokumentov najvišjih jugoslovanskih organov, ohranjenih v Arhivu Jugoslavije. Gre za časovno obdobje od sredine petdesetih do sredine sedemdesetih let – od prekinitve odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem do postopnega iskanja možnosti za dialog. Kljub začrtanim spremembam v odnosih je oblast v angažiranosti Cerkve v družbenem življenju še vedno videla nevarnost – predvsem pri delu z mladimi, izdajanju verskega tiska in opravljanju karitativne dejavnosti. Zato je do Cerkve v vseh obdobjih vodila dvojno politiko, med jugoslovansko duhovščino pa skušala zanetiti razkol. Oblast je v svojih dokumentih večjo pozornost namenjala duhovnikom in razmeram na Hrvaškem, medtem ko je v slovenskih duhovnikih večinoma videla zmerno linijo, čeprav jo je skrbelo tudi njihovo delo. Republiška oblast v Sloveniji je bila do Cerkve zelo omejevalna. Na Hrvaškem je bilo stanje drugačno – del duhovščine se je upiral precej izraziteje, kar je oblast zaznavala kot težavo, ki jo je v svojih dokumentih tudi bolj izpostavljala.

Ključne besede: Katoliška cerkev, Jugoslavija, Slovenija, Hrvaška, Sveti sedež, odnosi, 1952–1975, Arhiv Jugoslavije, Kabinet predsednika republike, Komisija za verska vprašanja

Abstract: The paper presents a view at Yugoslav relations with the Catholic Church from the standpoint of official documents of the highest Yugoslav authorities, which are kept in the Archives of Yugoslavia. They present the period from the mid-1950s to the mid-1970s, from the suspension of diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See to the gradual search for opportunities for dialogue. In spite of the marked changes in relations, the authorities still saw danger in the Church's engagement in social life, especially when working with young people, publishing religious press and performing charitable activities.

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0380 „Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

That is why they pursued a dual policy towards the Church at all times and tried to provoke a schism among the Yugoslav clergy. The authorities paid more attention to clergy and the situation in Croatia in their documents, while in Slovene priests they saw mostly a moderate line, although they also saw reasons for concern in their work. The Slovene republican authorities were very restrictive towards the Church. In Croatia, the situation was different, some of the clergy also resisted much strongly, which the authorities perceived as a problem, and emphasized it in their documents.

Key words: Catholic Church, Yugoslavia, Slovenia, Croatia, Holy See, relations, 1952–1975, the archives of Yugoslavia, Office of the President of the Republic, Office for Religious Affairs

1. Uvod

Prispevek predstavlja pogled na odnose s Katoliško Cerkvijo (dalje: Cerkev) s stališča uradnih dokumentov najvišjih jugoslovanskih organov, ki jih najdemo v Arhivu Jugoslavije. Gre za dokumente od sredine petdesetih let, torej po jugoslovanski prekinitvi diplomatskih odnosov s Svetim sedežem, pa do sredine sedemdesetih let, ko so bili diplomatski odnosi že vzpostavljeni. Ob prekinitvi diplomatskih odnosov je Jugoslavija v Svetem sedežu videla glavno oviro pri urejanju odnosov med državo in Cerkvijo, kar se odraža tudi v dokumentih. V tem obdobju si je namreč Jugoslavija pri urejanju odnosov z verskimi skupnostmi vzela pravico, da na temelju ustave njihovo delovanje uredi s posebnim zakonom. Pri tem je ureditev medsebojnih odnosov s Cerkvijo skušala doseči z neposrednimi pogajanjmi z jugoslovanskim episkopatom – in to mimo Svetega sedeža (Pacek 2016, 362–363). Ob poskusih za ponovno vzpostavitev diplomatskih odnosov se je stališče Jugoslavije do Svetega sedeža vsaj navidezno nekoliko spreminjalo, a ideološki odnos do vere je ostajal isti.

V Arhivu Jugoslavije sta zanimiva predvsem dva fonda: Zvezna komisija za verska vprašanja in Kabinet predsednika republike. Fond Zvezne komisije za verska vprašanja obsega nekaj manj kot 200 fasciklov. Gre za gradivo, ki povzema stanje po republikah oziroma stališča republiških komisij za verska vprašanja. Največ gradiva je o srbski pravoslavni cerkvi, ki je v Jugoslaviji imela tudi največ vernikov. Temu sledijo odnosi s Cerkvijo, pri čemer prednjačijo razmere na Hrvaškem, in odnosi s Svetim sedežem. Pri tem je veliko gradiva posvečenega organizaciji in delu duhovniških društev. Nekaj gradiva se nanaša tudi na druge verske skupnosti. Skoraj v vsakem fasciklu tega fonda se najde kakšen dokument, ki se nanaša na razmere v Sloveniji – v primerjavi z ostalimi republikami pa tega gradiva ni veliko. Največ dokumentov je o delovanju Cirilmetodijskega društva. Drugi zanimiv fond je fond Kabineta predsednika republike, ki vsebuje gradivo, ki ga je med letoma 1953 in 1980 prejemal ali pošiljal Titov kabinet. Razdeljen je na različne podfonde: zunanjepolitična vprašanja, družbeno-politična vprašanja, ekonomska politika, tisk, protokol, splošni posli, finančno-samoupravni posli in samoupravni organi.

Fond ni organiziran po fasciklih, temveč po dokumentih in je zelo dobro popisano. Najbolj zanimiv je drugi podfond (družbeno-politična vprašanja), kjer se najdejo različni dokumenti o izseljencih in o odnosu do Cerkve ali o podobi Jugoslavije v tujem tisku. V fondu so informacije odbrane za namen tega urada – večinoma gre za poročila o odnosih s Cerkvijo ali pa ustrezno izbrana pisma Titu, ki se zahvaljujejo ljudski oblasti in pozdravljajo delo, ki so ga opravljala duhovniška društva.

Glede na pregledano gradivo je mogoče reči, da to vsebuje predvsem splošen pregled odnosa Jugoslavije do različnih verskih skupnosti. Gotovo se bolj specifični in obsežnejši dokumenti lahko najdejo v posameznih arhivih nekdanjih jugoslovanskih republik.² Vseeno pa je gradivo Arhiva Jugoslavije zanimivo, saj predstavlja, kaj je bilo s stališča republiških in zveznih oblasti najbolj pomembno, kaj je to sito prešlo in potovalo z lokalnega nivoja v Beograd. V tem smislu so bili izbrani tudi dokumenti, na katere se opira prispevek – prikazujejo glavne prvine odnosa jugoslovanskih oblasti do Cerkve, ki je seveda izviral iz razumevanja vloge Cerkve v družbi in njenega omejevanja, budno spremljanje delovanja Cerkve, a tudi prve znanilce rahljanja skrajno napetih odnosov. Odnos slovenskih oblasti do Cerkve oziroma posamezni vidiki položaja Cerkve v Sloveniji po letu 1945 so bili v slovenskem zgodovinospisju že temeljito obdelani – predvsem na podlagi domačih virov (Gabrič 2003; 2016; Griesser Pečar 2005; 2013; 2017; Kurnjek, Maučec in Mozetič 1999; Mikola 2003; Pacek 2016; 2018; 2019; Režek 1999; 2002; Ščavničar 2012).

2. Državne analize stanja v Cerkvi

Po koncu druge svetovne vojne je bil odnos komunistične oblasti do Cerkve izrazilo negativen, tako iz ideoloških kot iz političnih razlogov. V njej je namreč videla ostrega nasprotnika svoje ideologije in močno ustanovo, ki je imela velik vpliv na kulturno in duhovno življenje ljudi. Napete odnose je poglobila tudi dejavnost Cerkve med drugo svetovno vojno, saj ji je oblast očitala sodelovanje z okupatorjem,³ ter nepopustljivost Svetega sedeža in papeža Pija XII. do nove družbene ureditve v Jugoslaviji (Režek 1999, 367–368). Komunistična oblast je Cerkev videla kot sovražni element, ki bi jo s svojo močjo, organizacijo in povezanostjo z ljudstvom utegnil ogroziti. Zato jo je bilo treba oslabiliti, tako materialno kot politično, in omejiti njen vpliv na vernike, predvsem na mladino. Oblast je proti Cerkvi takoj ostro nastopila s sodnimi procesi, razlastitvami premoženja, omejevanjem katoliškega tiska, omejevanjem pastoralne dejavnosti in nadzorom nad duhovniki preko duhovniških društev (Griesser Pečar 2005, 87–103; Režek 1999, 370; Gabrič 2016, 316–318).

Čeprav je v začetku petdesetih let najhujši pritisk na politične nasprotnike postopoma ponehal, oblast v odnosu do Cerkve svojih stališč ni omilila, ampak

² Za konkreten odnos oblasti do pastoralne dejavnosti Cerkve na Slovenskem, ki temelji na arhivskih dokumentih slovenske komisije za verska vprašanja, gl. dva obsežna prispevka Dejana Packa v *Bogoslovnem vestniku* (2018, 745–766; 2019, 153–179).

³ Še v začetku petdesetih let v gradivu najdemo opise posameznih katoliških organizacij in njihovih medvojnih aktivnosti (AJ 144, fasc. 5, a. e. 98, Marijine kongregacije, 4–7).

celo zaostрила. Dno je bilo doseženo leta 1952, ko je Jugoslavija diplomatske odnose s Svetim sedežem prekinila. Povod za to je bilo imenovanje zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca⁴ za kardinala, toda vzroki so bili globlji – nepopustljivost Svetega sedeža ob kršitvah verske svobode, vprašanih verskega izobraževanja in tiska ter prepovedi duhovniških društev. Še dodatno so bili odnosi napeti zaradi Svobodnega tržaškega ozemlja (Režek 2002, 309–314; Režek 1999, 369–383). Po prekinitvi diplomatskih odnosov se je Jugoslavija odločila odnose s Cerkvijo urediti mimo Svetega sedeža. Leta 1953 je bil sprejet Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki naj bi sicer zagotavljal svobodo vesti in veroizpovedi, a je med drugim izpovedovanje vere označil kot osebno stvar, poudaril načelo ločitve šole od Cerkve in omejil verski pouk. Po tem so pogovori med Cerkvijo in oblastjo zamrli za več let in večina cerkvenih dostojanstvenikov je odklanjala stik z državnimi organi v smislu tihega upora. Do sredine petdesetih let so odnosi med Cerkvijo in državo ostajali izrazito konfliktni, v drugi polovici desetletja pa se je ostrina manjšala iz leta v leto, kar se je kazalo tudi v izpuščanju obsojenih duhovnikov (Režek 2002, 315–316; Griesser Pečar 2012, 135–36; Režek 1999, 388).

Državni organi so stanje v Cerkvi redno analizirali in analize pošiljali v kabinet predsednika. Iz poročil vidimo, da so oblast najbolj zanimali verske izobraževalne ustanove in njihov vpliv na mlade, katoliški tisk ter gmotno stanje Cerkve. Pred vojno, leta 1939, sta bili v Jugoslaviji dve teološki fakulteti, 14 višjih teoloških šol, 32 srednjih verskih šol in 20 noviciatov s skupno 2827 slušatelji. Eno od poročil navaja, da je imela obravnavana verska skupnost kljub zakonskim omejitvam in administrativnim ukrepom ob koncu petdesetih let največ verskih šol, in sicer 2 teološki fakulteti, 6 teoloških visokih šol, 11 verskih srednjih šol in 12 noviciatov, ki jih je skupaj obiskovalo okoli 1800 slušateljev. Po jugoslovanski zakonodaji Cerkve seveda ni več mogla imeti splošnih klasičnih gimnazij (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 17–18). Šolstvo je bilo namreč za uveljavljanje komunistične ideologije ključno in kmalu po koncu vojne je oblast izdala prepoved delovanja verskih srednjih šol. V Sloveniji je republiška oblast prepoved izvedla dosledno in ukinjeni so bili vsi katoliški vzgojni zavodi. Podržavljeno je bilo premoženje internatov in drugih zavodov za dijake in študente. Le Teološka fakulteta je še za nekaj časa obstala, a bila kljub temu deležna pritiskov oblasti – dokler je leta 1952 niso iz Univerze v Ljubljani izločili. Drugače kot v Sloveniji je na Hrvaškem veliko zasebnih verskih vzgojnih zavodov s svojim delovanjem nadaljevalo – to je bilo dobrodošlo tudi za dijake iz Slovenije, ki so se lahko preusmerili tja (Gabrič 2009, 153–161). Verski pouk za otroke in mladino je oblast budno spremljala tudi v naslednjih letih – po njenih podatkih naj bil bilo v Sloveniji v začetku šestdesetih let v versko vzgojo vključenih od 60 do 100 odstotkov mladine na podeželju in od 5 do 30 odstotkov v mestih. Na Hrvaškem je bil odstotek mladine, ki je bila vključena v versko vzgojo v mestih, precej večji (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7–8).

⁴ Alojzije Viktor Stepinac (1898–1960), hrvaški nadškof, kardinal, mučenec in blaženi, je imel pomembno vlogo v jugoslovanskem cerkvenem vrhu in v odnosih Jugoslavije s Svetim sedežem v celotnem obdobju od konca vojne do svoje smrti (Režek 1999, 368).

Drugi kamen spotike je bil za oblast katoliški tisk. Pred drugo svetovno vojno je Cerkev izdajala večje število časopisov, glasil in drugih edicij, po vojni pa je bil verski tisk močno omejen. Tudi tu je do nekaterih sprememb prišlo v času zaostritve odnosov med Cerkvijo in oblastjo leta 1952. V Sloveniji sta bila na primer v tem času ukinjena verska lista ljubljanske in mariborske škofije, dovoljenje za izdajanje novega glasila Družina pa je dobila apostolska administratura v Novi Gorici. Ker je bilo to edino versko glasilo, so se njegovi bralci kmalu razširili na celotno Slovenijo (Gabrič 2009, 158). Ob koncu petdesetih let je Cerkev v Jugoslaviji izdajala le glasila *Blagovest* (mesečnik beograjske nadškofije), *Vjesnik* (mesečnik đakovske škofije), *Družino* (mesečnik apostolske administrature v Novi Gorici), *Vjesnik* (tromesečnik združenja katoliških duhovnikov na Hrvaškem), *Dobrega pastirja* (mesečnik istoimenskega združenja katoliških duhovnikov v Bosni in Hercegovini) ter *Organizacijski vestnik in Novo pot* (mesečnik oziroma tromesečnik Cirilmetodijskega društva v Sloveniji). Poleg navedenega je izdajala še različne knjige za bogoslužje, učbenike in koledarje (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 19). V začetku šestdesetih let se je dejavnost izdajanja knjig in revij v duhu splošnih sprememb nekoliko povečala. Tako naj bi samo na Hrvaškem izdajali 11 različnih časopisov oziroma glasil ter natisnili okoli 150 različnih knjig in brošur (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7).

Čeprav je Cerkev z različnimi ukrepi – predvsem z agrarno reformo – izgubila veliko svojih posesti, so oblast njeni dohodki še vedno skrbeli. Cerkev je bila v Sloveniji med razlaščenimi lastniki sicer na prvem mestu – največ posesti so izgubili ljubljanska in mariborska škofija ter posamezni redovi oziroma njihovi samostani in ustanove. Posesti so izgubile tudi župnije, s čimer jim je bilo odvzeto materialno zaledje za vzdrževanje⁵ (Čepič 2005, 886; Ščavničar 2012, 147–148). Cerkev je imela po podatkih državnih organov ob koncu petdesetih let 5364 cerkvenih objektov – mednje so šteli cerkve, kapele in samostane. Pri tem so poudarjali, da naj bi bilo med vojno porušenih le okoli 171 cerkev, po vojni pa zgrajenih 353. Oblast je menila, da je bil tudi po uveljavitvi zakona o agrarni reformi dohodek iz nepremičnin in zemlje za Cerkev še vedno pomemben vir. Temu so sledili dohodki iz darov in dohodki iz tujine, kar so ocenjevali na 70 milijonov dinarjev letno. Niso pa pozabili niti na individualne pakete tekstila in hrane ali dotacije, ki so bile namenjene duhovniškemu društvom (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 17–20). Analiza iz leta 1964 ugotavlja, da je imela Cerkev 5569 cerkva in 364 samostanov. Po vojni naj bi bilo po takratnih podatkih obnovljenih 1574 objektov in še 31 zgrajenih (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 7).

3. Petdeseta leta v luči uradnih dokumentov

Tudi v stanju zamrznjenih odnosov je oblast skušala Cerkev nadzorovati, škofo in duhovnike pa razcepiti s pomočjo duhovniških društev. Ta so bila dejansko glavno

⁵ Obenem je oblast na duhovnike izvajala ekonomski pritisk z visoko obdavčitvijo (Griesser Pečar 2013, 355; AJ 144, fasc. 6, a. e. 106, Pitanje opozivanja klera, 26. 12. 1952).

sredstvo za usmerjanje odnosov s Cerkvijo v želeno smer oziroma za razkranjanje Cerkve in njene notranje hierarhije (Režek 1999, 377). Oblasti so v njihovem delovanju videli možnost odvrčanja duhovnikov od Svetega sedeža s tem, da so članom nudile reševanje nekaterih vprašanj: pridobivanje dovoljenj za poučevanje verouka ali potovanja, večjo svobodo pri opravljanju verskih obredov, olajšave pri plačevanju davkov, materialno pomoč ter dovoljenja za obnovo cerkva in župnišč, možnost kupovanja v posebnih zadrugah, založniško dejavnost, tudi skrb za socialno in zdravstveno zavarovanje (AJ 144, fasc. 6, a. e. 110, Opravljeno delo; Griesser Pečar 2017, 431).

Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov, ki je bilo ustanovljeno leta 1949 v Sloveniji, je bilo prvo stanovsko društvo duhovnikov v Jugoslaviji. Kmalu za njim je bilo ustanovljeno duhovniško društvo v Bosni in Hercegovini in šele nekaj let kasneje v Srbiji ter na Hrvaškem.⁶ Da bi preprečili zaostrovanje, slovenski škofje namenoma niso objavili prepovedi duhovniških društev, ki jo je leta 1950 izdal Sveti sedež (Dolinar 1998, 226). Oblast pa je v tem videla svoj uspeh: menila je, da je Cirilmetodijsko društvo najbolj aktivno tako pri izdajanju glasila kot pri reševanju stanovskih vprašanj. V njem naj bi se zbrali tisti duhovniki, ki so svoje ‚patriotsko‘ stališče pokazali že med vojno (AJ 144, fasc. 23, a. e. 276, Pregled rada, 21. 9. 1957, 1–2; Griesser Pečar 2017, 423–429). Dokumenti so delo duhovniških društev seveda predstavljali le v pozitivni luči – duhovniki člani da so »na terenu med narodom in lahko zelo uspešno delujejo v smeri verske tolerance raznih veroizpovedi, v smeri krepitve državne in narodne enotnosti, predvsem pa v negovanju in čuvanju dosežkov narodnoosvobodilnega boja« (AJ 144, fasc. 23, a. e. 276, Pregled rada, 21. 9. 1957, 3).

Sredi petdesetih let so se v odnosih začele kazati prve spremembe. Leta 1954 je bil za zagrebškega nadškofa koadjutorja imenovan Franjo Šeper,⁷ za katerega je oblast zapisala, da je človek, ki se bo izogibal skrajnostim in si prizadeval iskati možnosti za sožitje. V njegovem imenovanju je tako videla namero Svetega sedeža, da bo odnose med Cerkvijo in Jugoslavijo urejal z večjo zadržanostjo kot prej. Zato je bilo izdano navodilo, da morajo tudi državni organi spodbujati mirnejše reševanje sporov in odnosov do predstavnikov Cerkve ne smejo zaostrovati (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 1). Oblast je ocenjevala, da obstajata dve skupini duhovnikov. K skupini prvih, ‚bolj umirjenih‘, je prištevala beograjskega nadškofa Josipa Ujčića,⁸ zagrebškega nadškofa koadjutorja Šeperja, ljubljanskega

⁶ Duhovniško društvo Dobri pastir v Bosni in Hercegovini je bilo ustanovljeno leta 1950. Poskusi ustanovitve duhovniškega društva na Hrvaškem so sprožili velik odpor, zato je bilo ustanovljeno šele leta 1953. Vanj je bila vključena manj kot desetina duhovnikov. Istega leta sta bili ustanovljeni tudi duhovniški društvi v Srbiji in Črni gori (Režek 2005, 953; Griesser Pečar 2017, 425).

⁷ Franjo Šeper (1905–1981), hrvaški duhovnik, zagrebški nadškof koadjutor, od leta 1960 zagrebški nadškof, leta 1965 povzdignjen v kardinala in leta 1968 imenovan za prefekta Kongregacije za doktrino vere.

⁸ Josip Ujčić (1880–1964), srbski duhovnik, od leta 1936 beograjski nadškof in banatski apostolski administrator, med letoma 1948 in 1961 predsednik škofovske konference Jugoslavije.

škofa Antona Vovka,⁹ mariborskega škofa Maksimilijana Držečnika,¹⁰ đakovskega škofa Antuna Akšamovića,¹¹ barskega nadškofa in srbskega primasa Nikolo Dobrečića¹² ter zagrebškega pomožnega škofa Josipa Lacha.¹³ Na drugi strani je videla ‚najbolj reakcionarne‘ škofe, kot jih je poimenovala sama. To so bili splitski škof Frane Franić,¹⁴ šibeniški škof Ćiril Banić,¹⁵ zadrski škof Mate Garković,¹⁶ reški škof Josip Pavlišić,¹⁷ krški škof Josip Srebrnič¹⁸ in skopski škof Smiljan Franjo Čekada.¹⁹ Umirjenost prvih je videla v tem, da so se nanjo obračali v reševanju nekaterih konkretnih vprašanj (predvsem pomilostitev), in v zmernejšem odnosu do članov duhovniških društev. V svojih poročilih je oblast izpostavljala tudi nasprotovanja med zmernejšimi in radikalnimi škofi, pri tem pa kot nosilca zmernejše linije navajala ljubljanskega in mariborskega škofa (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 2–7). Taka nasprotovanja so oblasti samo koristila oziroma jih je še bolj podarjala, da je izpostavila pravilnost svojih stališč in delovanja duhovniških društev, saj najdemo celo zapise kot: »Ni dvoma, da je opisana politika odnosa do te cerkve in njeno praktično izvajanje s strani zvezne in republiških verskih komisij prinesla pozitivne rezultate, in prav razlikovanje, ki je nastalo znotraj cerkve, kaže, da je treba s tako linijo nadaljevati, ker v osnovi obstajajo možnosti, da se na ta način najbolje rešujejo odnosi te cerkve do države.« (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 15. 11. 1955, 9)

Jugoslavija je pozorno spremljala novice tujih časopisov in v njih pogosto videla ‚vatiškansko propagando‘ proti sebi. Vsebina teh novic je bila raznolika, značilno pa je, da je oblast v njih zaznavala poskus oslavitve položaja Jugoslavije v medna-

⁹ Anton Vovk (1900–1963), slovenski duhovnik, kot generalni vikar junija 1945 prevzel vodstvo ljubljanske škofije, leta 1950 imenovan za apostolskega administratorja ljubljanske škofije, po smrti škofa Gregorija Rožmana leta 1959 pa za ljubljanskega škofa in leta 1960 za nadškofa.

¹⁰ Maksimilijan Držečnik (1903–1978), slovenski duhovnik, septembra 1946 imenovan za pomožnega škofa v Mariboru, po smrti škofa Ivana Jožefa Tomažiča leta 1949 imenovan za apostolskega administratorja lavantinske škofije, leta 1960 pa za rednega škofa.

¹¹ Antun Akšamović (1875–1959), hrvaški duhovnik, leta 1920 imenovan za đakovskega škofa, leta 1942 razrešen s tega položaja in imenovan za apostolskega administratorja đakovske in sremske škofije.

¹² Nikola Dobrečić (1872–1955), srbski duhovnik, po rodu iz Črne gore, od leta 1912 barski nadškof in srbski primas.

¹³ Josip Lach (1899–1983), hrvaški duhovnik, pomožni zagrebški škof, generalni vikar v času nadškofa Stepinca in kasneje kardinalov Šeperja in Franja Kuharića.

¹⁴ Frane Franić (1912–2007), hrvaški duhovnik, od leta 1954 splitsko-makarski škof, od leta 1969 nadškof.

¹⁵ Ćiril Banić (1890–1961), hrvaški duhovnik, od leta 1951 apostolski administrator v Šibeniku, od leta 1960 škof Šibenika.

¹⁶ Mate Garković (1882–1968), hrvaški duhovnik, leta 1950 imenovan za apostolskega administratorja zadrse nadškofije, leta 1961 za zadrsega nadškofa.

¹⁷ Josip Pavlišić (1914–2005), hrvaški duhovnik, leta 1951 imenovan za senjsko-modruškega škofa, leta 1969 za reško-senjskega škofa koadjutorja in leta 1974 za nadškofa.

¹⁸ Josip Srebrnič (1876–1966), slovenski duhovnik, leta 1923 imenovan za škofa na Krku, leta 1963 dobil častni naslov nadškofa ob štiridesetletnici škofovstva.

¹⁹ Smiljan Franjo Čekada (1902–1976), bosanski duhovnik, leta 1939 imenovan za vrhbosanskega pomožnega škofa, leta 1940 za skopsko-prizrenskega škofa, med letoma 1946 in 1949 začasno upravljal banjaluško škofijo, za vrhbosanskega nadškofa koadjutorja imenovan leta 1967, za nadškofa leta 1970.

rodni politiki. Iz poročil vidimo, da so bili v tujini o dogajanju v Jugoslaviji zelo dobro obveščeni. Oblast je seveda vse vesti iz tujine skušala zavreči z obširnimi razlagami svojega pogleda na Cerkev in njeno dejavnost. Največ prispevkov, ki jih je spremljala, je bilo posvečenih odnosu med državo in Cerkvijo ter svobodi veroizpovedi. Očitki so leteli zlasti na Radio Vatikan, ki mu je oblast očitala izpostavljanje sodnega preganjanja katoliških duhovnikov – še posebej ob odmevnejših pomilostitvah – ter zavračanje duhovniških društev. O preganjanju katoliških duhovnikov in kaznovalni politiki so pisale tudi druge agencije in časopisi po Evropi, ki jim je Jugoslavija seveda očitala netočnost in neresničnost. Najbolj jo je motilo, da so izpostavljali trpljenje duhovnikov ob krivičnih obsodbah in mučnem prestajanju kazni. Prav tako so bila predmet člankov iz tujine duhovniška društva in poskusi Jugoslavije, da bi z njimi nadzirala delovanje duhovnikov in jih odmaknila od Svetega sedeža (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 1–4). Tako v tujem tisku kot v jugoslovanskih odnosih s Svetim sedežem je ostajal sporen tudi kardinal Stepinac, ki je bil po prestani zaporni kazni leta 1951 obsojen na hišni pripor v rojstnem Krašiču, kjer je ostal do smrti leta 1960 (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 6–7). Posamezne vesti iz tujine so opisovale še omejevanje svobode veroizpovedi, poskuse oblasti odvrčati mladino od verskega življenja, pritisk na verske šole, težke gmotne razmere duhovnikov, povezane z visokimi dajatvami in drugimi administrativnimi ukrepi, ukinitve katoliškega tiska. Oblast je motilo tudi to, da sta bila predmet novic slabo ekonomsko stanje in pomanjkanje v državi ter normalizacija odnosov s Sovjetsko zvezo leta 1955 (AJ 144, fasc. 19, a. e. 237, Vatikanska propaganda, 3. 4. 1956, 7–14). Ozadje intenzivnega spremljanja tujih novic je bila ponovna zaostritev politike oblasti do Cerkve leta 1956, do katere je prišlo predvsem zaradi pastirskega pisma papeža Pija XII., ki je katoličane pozval, naj zdržijo pritisk komunističnih oblasti, nekoliko pa tudi zaradi strahu, ki ga je sprožila vstaja na Poljskem – v njej so imeli pomemben vpliv tudi cerkveni dostojanstveniki. V Jugoslaviji so pritisk oblasti na Cerkev takrat najbolj občutili na Hrvaškem (Režek 2002, 317).

Oblast je tudi v drugi polovici petdesetih let Cerkev pozorno spremljala in v strogo zaupnem dokumentu zapisala, da odnosi še niso normalizirani, da pa naj bi vseeno prišlo do prevlade umirjene struje. To naj bi se po njenem mnenju kazalo v zadržanosti Cerkve in Svetega sedeža do države. »Nedvomno je, da se je bil episkopat primoran zavedati dejstva, da spremembe v našem družbenem sistemu nimajo prehodnega značaja,« so zapisali in dodali, da je tudi stališče oblastnih organov in družbenopolitičnih organizacij »nadzorovano umirjeno«, kar se izraža v zmanjšanju števila kaznovanih duhovnikov in odsotnosti grobih javnih napadov na duhovnike (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 20–21). Čeprav je bila zaznana zadržanost cerkvenih dostojanstvenikov dejansko njihov tihi upor, je oblast v njej videla uspeh svoje politike sekularizacije družbe. Možnost za razburkanje tega prisilno mirnega stanja je videla v škofih, ki so do države in do duhovniških društev izražali ostrejša stališča. Oblast je bila celo mnenja, da so duhovniška društva v stagnaciji – škofje v Sloveniji, Bosni in Hercegovini, Črni gori in Srbiji naj bi jih tolerirali, medtem ko so bile na Hrvaškem razmere do društva

in njegovih članov bolj ostre, zaradi česar naj bi bilo društvo v ,boju za obstanek'. Tudi odnosi državnih organov do Cerkve po republikah niso bili enaki. Najboljši naj bi bili v Sloveniji, kjer naj bi bili kontakti s škofoma in duhovniki stalni. V drugih republikah pa teh stikov praktično ni bilo – samo z duhovniškimi društvi. Pri tem so ocenili, da so najtežje razmere na Hrvaškem, »kjer se nahaja največji del episkopata in sedež škofovske konference, najmočnejša ustaška tradicija, pa tudi vpliv Stepinca« (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 24–25). Dejansko je republiška oblast v Sloveniji striktno uvajala ločitev Cerkve in države ter delo duhovnikov in redovnikov nadzorovala in omejevala (Griesser Pečar 2013, 354–360). Na Hrvaškem so bile razmere drugačne, del duhovščine pa je proti oblasti vodil izrazit upor. Zato je zvezna oblast največjo težavo prepoznala v hrvaški duhovščini in emigraciji – in jo v svojih dokumentih najbolj izpostavljala.

Oblast je težavo videla tudi v pastoralni dejavnosti, predvsem v vplivu vere na mladino, kar je skušala omejiti – a ne vedno uspešno, saj je bil ponekod zaznan celo porast števila vernikov. Zato se je pritoževala, da duhovščina uporablja vedno nove metode, s katerimi bi poživila versko življenje. Izpostavljala je na primer duhovne obnove, poskuse za povečanje obiska pri verouku (tako s filmi kot z izpostavljanjem otrok, ki k verouku ne hodijo, in njihovih staršev), povečanje števila vernikov (ki so ga pripisali relativno pasivnemu stališču družbenopolitičnih organizacij v določenih okrajih), izostanek otrok v šolah zaradi verskih obveznosti, povečanje cerkvenih porok in krstov, množičnejšo udeležbo pri polnočnicah, pa tudi verske aktivnosti določenega dela članov zveze komunistov in učiteljev. To je poudarjala predvsem za nekatere dele Hrvaške ter Bosne in Hercegovine. Oblasti je skrbelo še, da bi Cerkev lahko izboljšala svoje materialno stanje, ki ga je Jugoslavija zakonsko omejila (AJ 144, fasc. 23, a. e. 250, Izveštaj za 1957 godinu, 27–30).

Zaradi vsega tega je oblast svoje načelo ločitve države od Cerkve dosledno izvajala. Pri tem je pogosto spoštovala predvsem tiste zakonske določbe, ki so verske skupnosti omejevale, tistih o njihovih pravicah pa ne (Režek 2002, 316). Stališče najvišjih državnih organov je bilo, da so verske skupnosti – kljub upiranju nekaterih posameznikov – v spremenjenih pogojih nove družbene ureditve ,sprevideli', da morajo, če želijo razvijati svoje delovanje, z državo vzdrževati normalne odnose. Priporočilo Zveznega izvršnega sveta predsednikom republiških izvršnih svetov, ki ga je podpisal Aleksandar Ranković,²⁰ opisuje odnose s pravoslavno, islamsko, starokatoliško in judovsko versko skupnostjo ter z večino protestantskih verskih skupnosti kot večinoma normalne.²¹ Za katoliško Cerkev pa pravi, da so se odnosi nekoliko izboljšali, a da še niso taki, da bi jih imeli za normalne, saj naj ta verska skupnost ne bi želela uskladiti svojega delovanja z obstoječo zakonoda-

²⁰ Aleksandar Ranković (1909–1983), eden najvplivnejših jugoslovanskih politikov do sredine šestdesetih let, podpredsednik vlade oziroma izvršnega sveta, prvi mož Udbe in Titova desna roka. Leta 1966 so ga z obtožbo, da je izrabil Udbo za vohunjenje proti političnim nasprotnikom, odstranili z vseh položajev.

²¹ Dejansko so tudi v odnosih teh verskih skupnosti z državo obstajale napetosti in odprta vprašanja, a oblast je nasprotovanje politični ureditvi v Jugoslaviji pripisovala zlasti delu katoliških duhovnikov. Po številu vernikov je bila Cerkev na drugem mestu in oblast je v tem videla potencialen vpliv na lojalnost državljanov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 1–10; AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 1–15).

jo. Oblast se je zavedala, da so odnosi med Cerkvijo in državo kompleksni in občutljivi, zato naj bi jim organi in politične organizacije posvečali popolno pozornost, da bi dosegli »bolj učinkovite rezultate v razvijanju pozitivnih usmeritev v cerkvenih vrstah« (AJ 837, II-10, Predsedniku izvršnog veća, 18. 7. 1959, 3–4). Oblast se je pri tem bala tistih posameznikov, ki so imeli do nje izrazito negativno stališče, zato je izpostavljala njihovo politično stališče in pridobivanje materialne pomoči iz tujine (od politične emigracije). Svarila je tudi pred pretirano obdavčitvijo, ki bi lahko imela negativne posledice, in predlagala učinkovitejšo obnovo cerkva, da ne bi prihajalo do nezadovoljstva verskih skupnosti. Vedno jo je skrbela aktivnost Cerkve pri vzgoji mladine, zato je menila, da morajo politične in družbenopolitične organizacije – zlasti mladinska – spremljati aktivnosti pri poučevanju verouka in njegov vpliv na mladino: priporočala je, naj imajo krajevni in občinski organi nad stanjem na svojem terenu pregled. Velik pomen je oblast pripisovala nepretrganemu vzdrževanju stikov s predstavniki verskih skupnosti, s predstavniki duhovniških društev in z drugimi duhovniki. Pri tem je bil vedno izpostavljen pritisk, ki naj bi se na člane duhovniških društev izvajal, in poudarjena potreba, da se jim nudi podporo, da ne bi ostali izolirani (AJ 837, II-10, Predsedniku izvršnog veća, 18. 7. 1959, 4–8).

Poročila so tudi še ob koncu desetletja izpostavljala razhajanje katoliških škofov v taktiki do oblasti. Razhajanje naj bi se nanašalo predvsem na duhovniška društva in različna stališča do sporazumnega reševanja posameznih problemov. Prva skupina, v katero je oblast tokrat uvrstila Stepinca, Čekado, Franića, Stjepana Bäuerlaina,²² Banića in Srebrnića, naj bi bila proti vsakemu sodelovanju; druga skupina, v katero naj bi spadali Ujčić, Držečnik, Vovk, Gabrijel Bukatko,²³ Lach, Gracija Ivanović²⁴ in do neke mere tudi Šeper, naj bi se s stiki in pogovori trudila nekatera odprta vprašanja rešiti sporazumno (AJ 837, II-10, Odnosi izmedju države, 6. 10. 1959, 2). Oblast je bila še vedno pozorna na kritike cerkvenih dostojanstvenikov na račun družbenega sistema, morale, vzgoje mladine in sekularizacije družbe. Pri tem je zapisala, da je v letu 1959 niz dejstev kazal na to, »da realistične ideje umirjenih škofov pridobivajo vse več podpornikov v vrstah višje in nižje duhovščine in da je vse večje število tistih, ki so za sodelovanje z oblastmi, pa tudi če v omejenem obsegu« (AJ 837, II-10, Odnosi izmedju države, 6. 10. 1959, 3). K temu naj bi po mnenju oblasti pripomogel tudi obisk zmernejših škofov pri Svetem sedežu.²⁵

²² Stjepan Bäuerlein (1905–1973), hrvaški duhovnik, ki je leta 1959 nasledil Akšamovića kot đakovski in sremski škof.

²³ Gabrijel Bukatko (1913–1981), grkokatoliški duhovnik, od leta 1950 apostolski administrator škofije v Križevcih, od leta 1960 tudi naslovni škof, po smrti Ujčića leta 1964 imenovan za beograjskega nadškofa.

²⁴ Gracija Ivanović (1903–1983), črnogorski duhovnik, med letoma 1937–1938 (in nato ponovno 1950–1981) apostolski administrator kotorske škofije.

²⁵ Oblasti so kot prvemu dovolile obisk pri Svetem sedežu Lachu jeseni 1957, v naslednjem letu sta mu sledila še Šeper in Ujčić (Režek 2002, 318).

4. Na poti k spremembam

Ob koncu petdesetih let je postopoma le prišlo do prvih znakov, da je Jugoslavija odnos med državo in Cerkvijo pripravljena urejati. Na pripravljenost za obnovo dialoga je na eni strani pozitivno vplivala smrt papeža Pija XII., ki je komunizmu ostro nasprotoval, oktobra 1958 in nastop papeža Janeza XXIII., ki je bil poznan po svoji odprtosti, toplini, preprostosti in čutu za socialno pravičnost. Na drugi je na možnosti za dialog vplivalo odpiranje Jugoslavije navzven (na Zahod), prevzemanje vodilne vloge v gibanju neuvrščenih ter zmerno popuščanje partijske netolerance do Cerkve in religije. Število kaznovanih duhovnikov v Sloveniji je začelo upadati, čeprav je tako v Sloveniji kot na Hrvaškem še v začetku šestdesetih let potekalo več sodnih procesov.²⁶ Ko je februarja 1960 umrl in bil v zagrebški stolnici pokopan kardinal Stepinac, ni bilo več še zadnje velike ovire za umiritev odnosov. Jeseni tega leta so željo po obnovitvi dialoga z memorandumom podprli tudi jugoslovanski škofje ob koncu redne letne konference. Umirjanje jugoslovanske strani se je v prvi polovici šestdesetih let kazalo v popuščanju pritiska na Cerkev: oblast verskih obredov ni več ovirala v taki meri, manjšale so se ovire za obnovo in gradnjo cerkva ter za izdajanje verskega tiska (Režek 2002, 318–320; Pacek 2016, 365–367).

V uradnih dokumentih je oblast izboljšanje odnosov v začetku šestdesetih let še vedno pripisovala duhovniškim društvom in tistemu delu duhovščine, ki je imel do nje bolj umirjen odnos, težave pa je videla v ‚ekstremnem delu‘ duhovščine, v pritiskih na duhovniška društva, zlasti na Hrvaškem, in v vplivih iz emigracije (AJ 837, II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 5–8). Odnose s Cerkvijo je še vedno želela urediti z domačimi škofi, a se je morala kmalu sprijazniti, da se bo morala obrniti na Sveti sedež. K dialogu so prispevali sklepi drugega vatikanskega koncila – z dovoljenjem oblasti so se ga smeli udeležiti tudi jugoslovanski škofje. Papeža Janeza XXIII. je leta 1963 nasledil papež Pavel VI., ki je politiko predhodnika do komunističnih držav nadaljeval (Režek 2002, 320).

Jugoslavija in Sveti sedež sta stike najprej v tajnosti vzpostavila leta 1962 in šele sredi leta 1964 so se začela uradna pogajanja (Pacek 2016, 368; Režek 2002, 320). Od takrat lahko sledimo vladnim informacijam o medsebojnih odnosih in pogovorih. V dokumentu iz leta 1964 je oblast potrdila vzpostavitev neposrednih stikov med Svetim sedežem in jugoslovansko ambasado v Rimu. Jugoslavija je upala zlasti na vzpostavitev *modus vivendi* med sabo in Cerkvijo oziroma Svetim sedežem, kar bi po njenem pri vzpostavljanju diplomatskih odnosov pomenilo korak naprej. Vztrajala pa je, da se pravni položaj Cerkve uredi v skladu z zakonodajo države. Sveti sedež je po drugi strani vztrajal pri priznavanju svoje suverenosti v verskih zadevah in pri svobodnem delovanju Cerkve na vseh področjih (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 6. 1964, 8; AJ 837, šk. II-10, Informacija, 20. 10. 1964; 2–4). V svojih dokumentih je oblast ugotavljala pripravljenost Svetega sedeža za iskanje sporazuma – videla je celo naglico in pripravljenost na prilagajanje. Težavo je zanj

²⁶ V Sloveniji je leta 1961 potekal sodni proces proti 12 duhovnikom. 7 jih je bilo obsojenih na zaporno kazen in 5 na denarno. Do leta 1975 je bilo obsojenih še najmanj 137 duhovnikov, 105 na zaporno kazen, 22 na pogojo zaporno kazen in 10 na denarno (Griessler Pečar 2005, 104; Griessler Pečar 2013, 354–355).

predstavljala zahteva po omogočanju delovanja Cerkev na vseh področjih družbenega življenja, predvsem pri vzgoji mladine. V pogovorih je ostalo odprtih mnogo vprašanj: imenovanje škofov, delovanje duhovnikov v emigraciji, duhovniška društva, Zavod sv. Hieronima,²⁷ kanonizacija bl. Nikole Tavliča in beatifikacija kardinala Stepinca,²⁸ nevtralnost države in spoštovanje načela svobode, vesti in veroizpovedi, vzgoja mladine, verski prazniki ter verski pouk (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 20. 10. 1964; 5–7).

Kot prej je tudi v tem času Cerkev in njena dejavnost ostajala v središču pozornost oblasti. Tako je bil na eni od sej organizacijsko-političnega sekretariata CK ZK Hrvaške glavni predmet razprave njeno prilagajanje sodobnim metodam delovanja. V dejavnosti Cerkev niso videli toliko neposrednega nasprotovanja socializmu, kolikor pridobivanje večjega števila vernikov in širjenje religioznosti. Izpostavljali so vključevanje Cerkev v dejavnosti lokalnega okolja, povezovanje mladine s športnimi dejavnostmi, prikazovanje filmov, oblikovanje župnij v delavskih okoljih, pomlajevanje duhovščine, celo humanitarno dejavnost. V vsem tem so videli širjenje njenega vpliva, pri čemer so se še vedno najbolj bali vpliva na mladino. Skrbelo jih je tudi, da Cerkev kritično spremlja družbene pojave v državi. Menili so, da idejni boj komunistov proti religiji ni dovolj organiziran in da v zvezi komunistov ni dovolj usposobljenih kadrov, ki bi se lahko takemu delovanju Cerkev uprli. Ugotovili so, da sicer pozitivno vplivajo šola, filmi, tisk, knjige, predavanja in druga sredstva informiranja, drugod pa je to prepuščeno stihiji (AJ 837, šk. II-10, Neke reperkusije, 26. 12. 1964, 1–4). V Sloveniji jih je zmotila velika udeležba na koncilskem misijonu in pa redefinicija vloge laikov v Cerkvi (AJ 837, šk. II-10, Savremene metode, 10. 5. 1966, 1–3).

Pogajanja med Jugoslavijo in Svetim sedežem so se nadaljevala leta 1965, najprej v Beogradu in ob koncu leta v Rimu. Jugoslavija je vztrajala, da morajo odnosi s Cerkvijo temeljiti na ustavi in drugih zakonskih podlagah; v odnosu do ostalih verskih skupnosti ni dovolila nobenih izjem (Pacek 2016, 369–372). Menila je, da Sveti sedež v pogajanjih išče predvsem možnosti širšega delovanja, kot je bilo to določeno z zakonodajo, in da ideološka vzgoja mladine v šolah ne vpliva na izražanje veroizpovedi ter versko vzgojo. Čeprav naj bi se v pogajanjih izkazalo, da v stališčih obstajajo bistvene razlike – Jugoslavija si je najbolj želela politične nevtralizacije duhovščine v emigraciji, zagotovila, da se Zavod sv. Hieronima ne bo izrabljala v politične namene, priznavanja duhovniških društev in pa upoštevanja državnega mnenja pri imenovanju škofov –, je oblast videla tudi obojestranski interes za ureditev razmer. Kot največji dosežek pa seveda dejstvo, da je moral Sveti sedež kot osnovo za urejanje odnosov sprejeti ustavo in Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti – s čimer naj bi po mnenju oblasti priznal tudi družbeno ureditev (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 27. 5. 1966, 1–3).

²⁷ Zavod sv. Hieronima v Rimu je deloval od leta 1901. Po koncu druge svetovne vojne je postal središče hrvaške katoliške in politične emigracije. Za jugoslovansko stran je bil najbolj moteč njegov protikomunistični in protijugoslovanski vpliv (Pacek 2016, 369–370).

²⁸ Nikola Tavlič (okoli 1340–1391), hrvaški frančiškan in mučenec iz 14. stoletja, je prvi uradno kanonizirani hrvaški svetnik in zaščitnik hrvaškega naroda, za svetnika razglašen leta 1970. Postopek za beatifikacijo Stepinca se je začel leta 1981 in končal leta 1998 (Pacek 2016, 371; Batelja 1999, 210).

Po dolgotrajnih pogajanjih sta obe strani junija 1966 podpisali protokol, ki pa je vseboval le osnovna izhodišča za urejanje odnosov. Jugoslavija je v njem poudarila svobodo vesti in veroizpovedi, ločitev Cerkve od države, enakopravnost vseh verskih skupnosti in vseh državljanov ne glede na veroizpoved, priznala je jurisdikcijo Svetega sedeža nad Cerkvijo v Jugoslaviji in zagotovila jugoslovanskim škofom pravico do rednih stikov s Svetim sedežem. Sveti sedež je na jugoslovansko zahtevo potrdil načelno stališče, da bo Cerkev delovala znotraj verskih okvirov, strinjal se je, da duhovniki ne smejo zlorabljati vere v politične namene, in obsodil politični terorizem. Pomemben del protokola je bila zaveza k obnovitvi odnosov na ravni poslanikov. Dodatek k protokolu je vseboval izjave o vprašanjih, ki jih obe strani zaradi nesoglasij nista mogli rešiti: delovanje Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja, medijev ter dobrodelne dejavnosti, delovanje duhovniških društev, delovanje duhovnikov v emigraciji, vrnitev razlaščenih nepremičnin, želja Jugoslavije, da bi bili novi škofje imenovani z njeno vednostjo (Režek 2002, 320–321; Pacek 2016, 372–374; AJ 837, šk. II-10, Informacija, 27. 5. 1966, 4–5).

5. Po sprejetju protokola

Novembra 1966 sta bila na obeh straneh imenovana vladna odposlanca in Jugoslavija je postala prva komunistična država, ki je s Svetim sedežem ponovno vzpostavila diplomatske odnose. Po sprejetju protokola dialog med Jugoslavijo in Svetim sedežem ni bil nikoli več prekinjen, a odnosi so bili daleč od dobrih – celo boljši med Jugoslavijo in Svetim sedežem kot med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji. Težave sta obe strani videli v delu duhovščine, predvsem hrvaške. Čeprav Sveti sedež s položajem Cerkve v Jugoslaviji ni bil popolnoma zadovoljen, pa je v sodelovanju videl možnost za utrditev položaja v državah članicah gibanja neuvrščenih in za urejanje odnosov z drugimi komunističnimi državami. Sveti sedež je v Jugoslaviji tako urejal škofijske meje, ustanavljal cerkvene pokrajine ali imenoval nove škofje, medtem ko se v sporna vprašanja med Cerkvijo in državo na lokalnem nivoju ni vpletal, temveč je reševanje težav prepuščal lokalnim škofom (Pacek 2016, 376–379). Mednarodni vpliv sporazuma je viden tudi iz jugoslovanskih dokumentov, kjer je oblast opažala, da je dokument vzbudil veliko zanimanje tako na Zahodu kot na Vzhodu. Razen „skrajno reakcionarnih krogov“, kar pomeni emigracijo v Evropi in Združenih državah Amerike, naj bi Zahod sporazum ocenil ugodno – kot uspeh ene in druge strani. Komunistične države naj bi kazale poseben interes za podobno urejanje odnosov s Svetim sedežem, sporazum pa ocenile »kot velik uspeh naše države« (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 15–16).

Dejansko je oblast do Cerkve po podpisu protokola vodila dvojno politiko. Predvsem na lokalni ravni so verniki še vedno doživljali neenakopravnost in razlikovanje. A cerkveno in versko življenje je vseeno doživljalo razcvet: povečal se je obisk verouka, gradili so se novi bogoslužni objekti, verski tisk je postajal močnejši, poraslo je število duhovnih in redovnih poklicev, povečala se je vloga laikov ter delovanje mladinskih in študentskih skupin (Dolinar 1998, 229–230; Pacek 2018,

751–762; 2019, 171–177). Kljub trudu za normalizacijo odnosov je oblast pri vzgoji mladine, pa tudi na drugih področjih, v Cerkvi še vedno videla tekmeča.

V dokumentih je vedno prisotna skrb zaradi širitve dejavnosti Cerkve. Oblast je vedno znova ugotavljala, da je dejavnost Cerkve v državi čedalje bolj raznovrstna in intenzivna. K temu je, kot je priznala, pripomogel tudi drugi vatikanski koncil s svojo vizijo preporeda in približevanja ljudem. Cerkev naj bi bolj pogumno kot prej uporabljala nove oblike delovanja, poskušala naj bi posodobiti delovanje na vseh področjih in s tem intenzivirati verska čustva ljudi ter okrepiti svoj položaj v socialistični družbi. Oblast je menila, da Cerkev pozorno spremlja, kaj se dogaja v državi, da spremlja in proučuje stališča družbeno-političnih dejavnikov na terenu ter da jo še zlasti na Hrvaškem skrbijo spremembe v odnosih s Svetim sedežem (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 16–17). Oblast ni bila zadovoljna s izpostavljanjem odprtih vprašanj o svobodi veroizpovedi in opravljanju verskih obredov. Skrbel jo je razvoj pastoralnih dejavnosti med delavci na začasnem delu v tujini (najbolj med Hrvati), razvoj pastoralnega turizma, javno praznovanje cerkvenih praznikov, pa gradnja novih cerkvenih objektov, vključevanje mladine v tečaje, izlete, športne in druge dejavnosti ter porast verskega tiska. Oblast se je bala, da je le še vprašanje časa, kdaj bo Cerkev našla svoj prostor v drugih sredstvih javnega obveščanja. Tudi njena želja po svobodnem opravljanju karitativne dejavnosti pri oblasti ni naletela na odobravanje, saj je socialno skrb za državljane videla kot enega od svojih pglavitnih ciljev (AJ 837, šk. II-10, Stanje odnosa, 9. 10. 1967, 18–25).

Oblast je Cerkvi očitala tudi politično dejavnost, ki pa jo je razumela precej široko. Po njenem je obsegala vprašanja nacionalnih odnosov, vpliva emigracije, izobraževanja mladine, uporabe sredstev javnega obveščanja, karitativne dejavnosti, materialnih težav ter nekaterih ,manj opaženih' vprašanj – dejansko celotno delovanje Cerkve. Pri nacionalnih odnosih naj bi bilo problematično, da se nekateri škofje opredeljujejo kot predstavniki hrvaškega ali slovenskega naroda oziroma, da so nekatera glasila vero tesno povezovala z nacijo. Oblast se je vedno bala vpliva katoliške emigracije. Hrvaški so očitali, da razvija kult Stepinca kot borca in mučenika za vero, Cerkev in Hrvaško. Vprašljiva je bila tudi finančna pomoč Cerkvi v domovini (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 4–7). Cerkvi so najbolj od vsega očitali ,agresivnost' na področju izobraževanja mladine, saj so se bali, da se bo s tem zmanjšala izobraževalna funkcija šole in države. Zapisali so, da so pogoste pritožbe škofov zoper prosvetne delavce, šole in druge inštitucije, da onemogočajo versko vzgojo in Cerkvi tako očitali propagando proti socialistični ureditvi (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 8–10). Oblast je še menila, da Cerkev kar naprej izvaja pritisk za denacionalizacijo mnogih objektov – pri tem je zanimivo, da so zapisali, da bi podrobnejša analiza pokazala, da je pri nacionalizaciji res prišlo do posameznih pretiravanj, toda možni popravki bi lahko odprli mnoge težave (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 19).

Kljub vsem težavam, ki jih dokumenti izpostavljajo, je oblast vseeno menila, da so se odnosi med državo in Cerkvijo po podpisu protokola nekoliko izboljšali, izpostavili so tudi pozitivno sodelovanje s Svetim sedežem. Zapisali pa so, da si Cer-

kev protokol razlaga kot možnost za razširitev svojega delovanja, medtem ko je bila oblast mnenja, da je cilj protokola depolitizacija Cerkve (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 15–18). Zaključki analize odnosov z verskimi skupnostmi so pokazali, da oblast ni videla potrebe po spremembi dotedanje politike in načina komuniciranja z verskimi skupnostmi. Duhovniška društva je še naprej razumela kot koristna za približevanje nižji duhovščini, zato da jim je treba povečati materialno podporo. Zelo si je tudi prizadevala, da bi onemogočila vplive emigracije in verskega izobraževanja na mladino. Menila je, da je potrebna sistemska analiza verskega tiska, da bi lahko omejili njegovo širitev. Kljub temu je veliko vprašanj ostalo ‚strokovno neobdelanih‘: skrajšanje vojaškega roka za bogoslovce, praznovanje cerkvenih praznikov, zdravstveno zavarovanje duhovnikov, vračanje matičnih knjig, vračanje nacionaliziranega premoženja, sprememba predpisov o pravici do splava, svobodno zbiranje prostovoljnih prispevkov in pospešitev postopkov za pridobivanje gradbenih dovoljenj (AJ 837, šk. II-10, Neka pitanja, 31. 10. 1968, 21–25).

Leta 1970 sta Jugoslavija in Sveti sedež obnovila odnose tudi na ravni veleposlaništev (Pacek 2016, 380). Propaganda proti Cerkvi se je nekoliko omilila, a nezaupanje oblasti do nje je na lokalnem nivoju ostajalo. Tako lahko v dokumentih iz istega leta ponovno preberemo, da del duhovščine, zlasti na Hrvaškem, zahteva ‚politizacijo‘ Cerkve (pod čimer je oblast razumela angažiranje Cerkve na vseh področjih družbenega življenja), da zahteva enakopraven odnos v sredstvih javnega obveščanja in posveča večjo pozornost nacionalnemu vprašanju. Katoliška Cerkev naj bi pri svojih dejavnostih (v nasprotju s pravoslavno, ki naj bi bazo iskala predvsem v podeželskemu prebivalstvu) svoj vpliv širila v vseh slojih prebivalstva. V poskusih obnove svoje dejavnosti naj bi Cerkev po mnenju oblasti tako na Hrvaškem kot v Sloveniji uvajala nove metode dela in različne oblike delovanja, ki niso bile izrazito verske narave (organiziranje izletov, športnih dejavnosti, tečajev, krožkov, amaterskih skupin in podobno). Predvsem pa je vedno znova izpostavljala prizadevanje Cerkve za obnovitev izobraževalne dejavnosti (AJ 837, šk. II-10, Ideološko-politički aspekti, 24. 4. 1970, 6–7).

Obtožbe o ‚politizaciji‘ Cerkve in prizadevanju za širjenje njene dejavnosti so se nadaljevale tudi v naslednjih letih. Radikalizacijo odnosov, do katere je prišlo v sedemdesetih letih, lahko povezujemo z vrnitvijo k stari partijski liniji (Dolinar 1998, 229). ‚Politizacija‘ Cerkve je po mnenju oblasti začela vplivati tudi na odnose med Jugoslavijo in Svetim sedežem – posledično se je poslabšal ugled Jugoslavije v mednarodnem prostoru. Zato je oblast menila, da je pri teh vprašanih potreben večji napor zveze komunistov in drugih družbeno-političnih organizacij. Menila je tudi, da je treba v strokovni literaturi, medijih in javnosti nasploh sprožati vprašanja nadaljnjega razvoja socialističnega šolstva, hkrati pa spremljati družbeno-politično primernost prosvetnih delavcev in drugih javnih uslužbencev (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 3. 12. 1973, 1–3). Boj za ‚nevtralno‘ šolo je bila glavna skrb oblasti, saj se je bala, da bi oživljena dejavnost Cerkve na tem področju slabo vplivala na zaupanje v socialistično samoupravno ureditev in razbijala enotnost jugoslovanskih narodov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 22. 11. 1973, 2–3). Oblast

je rada natančno preiskovala poslovanje posameznih verskih karitativnih organizacij in tiska. Tako so se leta 1974 pod drobnogledom znašli Družina in Ognjišče ter mednarodni sklad Gladno dete iz Zagreba – očitali so jim nepravilnosti v poslovanju z devizami in pri zbiranju prostovoljnih prispevkov. Časopisoma so očitali še ‚bujenje klerikalizma‘ in načrtovali pregled drugih verskih časopisov (AJ 837, šk. II-10, Informacija, 19. 11. 1974, 1–2).

Odnos do Cerkve se je počasi začel spreminjati šele sredi osemdesetih let, na kar je vplivalo več dejavnikov: notranjepolitične razmere v Jugoslaviji in Sloveniji, kadrovske spremembe v slovenskem cerkvenem vrhu in politika papeža Janeza Pavla II. Kmalu so se pokazale tudi spremembe v vrednotenju religioznosti, ustavil se je proces sekularizacije. (Toš 2011, 138–139; Rus in Toš 2005, 181–182). A oblast je delovanje Cerkve še vedno spremljala in se bala njene dejavnosti.²⁹ Kljub temu so bila posamezna odprta vprašanja (praznovanje božiča, opravljanje karitativne dejavnosti, verska oskrba v zaporih in domovih za ostarele) postopoma rešena do konca desetletja, nekatera pa šele po razpadu Jugoslavije.

6. Zaključek

Ves obravnavani čas je oblast poskušala med jugoslovansko duhovščino povzročiti razkol. Iz pregledanih dokumentov je vidno, da je oblast dosti večjo pozornost namenjala duhovnikom in razmeram na Hrvaškem, medtem ko je v slovenskih duhovnikih videla večinoma zmerno linijo – čeprav jo je skrbelo tudi njihovo delo. Pri tem je treba omeniti, da je bila republiška oblast v Sloveniji veliko bolj omejevalna kot drugod. V Sloveniji je bila tako uvedena dosledna ločitev Cerkve in države, ukinjene so bile verske šole, prepovedana je bila tudi karitativna dejavnost. Na Hrvaškem do popolne ukinitve verskih šol ali prepovedi opravljanja karitativne dejavnosti ni prišlo, del duhovščine se je tudi precej izrazilo upiral. Prav zato je zvezna oblast največjo težavo videla tako v hrvaški duhovščini kot emigraciji – in jo je v svojih dokumentih tudi najbolj izpostavljala.

Od začetnega zaostrovanja zaradi ideološko-političnih razlogov se je skrb oblasti od šestdesetih let naprej postopoma usmerila na delovanje Cerkve na vseh področjih družbenega življenja. Oblast je skušala omejiti zlasti njeno dejavnost na področju dela z mladimi, pa tudi izdajanje verskega tiska in opravljanje karitativne dejavnosti. Hkrati jo je skrbelo širjenje njenega vpliva na vse družbene sloje. V sedemdesetih letih se je odnos oblasti do Cerkve ponovno poslabšal, kar je bila posledica sprememb na notranjepolitičnem področju.

Za razumevanje zapletenih, pogosto napetih odnosov med državo in Cerkvijo je nujno potrebno poznavanje domačih in drugih arhivskih arhivov. Gradivo Arhiva Jugoslavije je sicer zelo zanimivo, a predstavlja specifičen pogled najvišjih dr-

²⁹ Priročnik za delo milice iz leta 1985 Cerkev še vedno opredeljuje kot enega od glavnih notranjih sovražnikov, zato je bil predviden lokalni nadzor tako nad duhovščino kot tudi nad vidnejšimi laiki (Griesser Pečar 2013, 353).

žavnih organov. Najpogosteje je gradivo v obliki poročil, zato lahko celoten razvoj odnosov med državo in Cerkvijo predstavi le deloma. Njegov pomen je v tem, da predstavlja uradno stališče oblasti glede odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem, pa tudi s stališča ob primerjavi dogajanja v posameznih republikah.

Kratika

AJ – Arhiv Jugoslavije.

Reference

Arhivska vira

AJ 144 – Arhiv Jugoslavije, Savezna komisija za verska pitanja, fasc. 5, 6, 19, 23.

AJ 837 – Arhiv Jugoslavije, Kabinet predsednika republike, šk. II-10.

Druge reference

Batelja, Juraj. 1999. Beatifikacija kardinala Alojzija Stepinca: Događaj – poruka i poticaj za sadašnje i buduće naraštaje. *Bogoslovska smotra* 69, št. 2/3:209–232.

Čepič, Zdenko. 2005. Agrarna reforma in kolonizacija. V: Jasna Fischer, ur. *Slovenska novejša zgodovina: Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije, 1848–1992*. Zv. 2, 883–889. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Dolinar, France M. 1998. Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*, 222–233. Ljubljana: Nova revija.

Gabrič, Aleš. 2016. Boj proti katoliškemu tisku. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 38, *Miscellanea*, 307–323. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2003. Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 63, št. 2:255–280.

---. 2009. *Sledi šolskega razvoja na Slovenskem*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi, ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.

---. 2017. Cirilmetodijško društvo katoliških duhovnikov LRS in 'ljudska oblast' med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2: 423–437.

---. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: 'Sovražnik številka ena'. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

---. 2013. Katoliška cerkev v arhivu slovenske tajne policije. V: Damjan Hančič, Gregor Jenuš in Neža Strajnar, ur. *Odstiranje zamolčanega: zbornik prispevkov*, 351–362. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Kurnjek, Branko, Marjan Maučec in Iztok Mozetič. 1999. *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem 1945–1953*. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

Mikola, Milko. 2003. *Religija, Cerkev in šola v dokumentih občinskih komitejev ZKS Zgodovinskega arhiva Celje*. Celje: samozaložba.

Pacek, Dejan. 2016. Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 38, *Miscellanea*, 361–383. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:745–766.

---. 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.

Režek, Mateja. 1999. »Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana«: Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949–1953. *Zgodovinski časopis* 53, št. 3: 367–390.

---. 2002. Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945–1966). V: Alenka Šelih in Janko Pleterški, ur. *Država in cerkev: Izbrani zgodovinski in pravni vidiki*, 309–321. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

— — —. 2005. Zaostritev politike do Rimskokatoliške cerkve. V: Jasna Fischer, ur. *Slovenska novejša zgodovina: Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije, 1848–1992*, zv. 2, 952–956. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Rus, Veljko, in Niko Toš. 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: Analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Ščavničar, Darko. 2012. Odvzem cerkvenega premoženja z agrarno reformo po letu 1945 na primeru župnij Dobrovnik, Lendava in Bogojna. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: Zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 146–163. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Toš, Niko. 2011. Longitudinalni projekt slovenskega empiričnega družboslovja: SJM 1966–2010. V: Niko Toš in Karl H. Müller, ur. *Primerjalno družboslovje: Metodološki in vsebinski vidiki*, 119–160. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 641—653

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 272-9(497.4Kamnik)“1965/1975“

DOI: 10.34291/BV2020/03/Hancic

© 2020 Hančič, CC BY 4.0

Damjan Hančič

Položaj Katoliške Cerkve na Kamniškem v obdobju 1965–19751

The Position of the Catholic Church in the Kamnik Area between 1965 and 1975

Povzetek: Po koncu druge svetovne vojne je bila komunistična oblast iz ideološko-političnih razlogov izrazito negativno razpoložena do vseh verskih skupnosti, zlasti pa do Katoliške cerkve. Tudi na območju Občine Kamnik zasledimo močne tendence partijskega nadzora nad Cerkvijo in njenimi člani (duhovniki ali družbeno angažiranimi laiki) ter primere omejevanja njenega družbenega vpliva. V prispevku je na osnovi gradiva kamniške občinske organizacije zveze komunistov prikazan položaj Katoliške Cerkve na območju Občine Kamnik v obdobju od konca 60. do srede 70. let 20. stoletja. To je čas, ko je po eni strani Katoliška cerkev tudi na lokalni ravni zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila in normalizacije diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem želela razširiti prostor svojega delovanja, po drugi strani pa je partija še vedno skušala omejevati njen vpliv na družbenem področju.

Glavne besede: Katoliška Cerkev, zveza komunistov, Kamnik, verske skupnosti

Abstract: After the end of the Second World War, the Communist authorities had a distinctly negative attitude towards all religious communities, especially towards the Catholic Church, due to political and ideological reasons. The Party's strong tendencies to control the Church and its members (priests or socially engaged laypeople) and cases of its efforts to limit the Church's social influence can also be found in the area of the Municipality of Kamnik. Based on the material of the organisation of the League of Communists from the Municipality of Kamnik, the article shows the position of the Catholic Church in the area of the municipality from the end of the 1960s to the middle of the 1970s. On the one hand, this was the time when the Catholic Church aimed to expand the space in which it operated on the local level as well due to the implementation of the conclusions from the Second Vatican Council and the normalisation of

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti v okviru raziskovalnega programa P6-0380 „Zgodovinsko-pravni vidiki kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju do sprejetja ustave“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

the diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See; on the other hand, the Party still attempted to limit the Church's influence in the society during this time.

Key words: Catholic Church, League of Communists, Kamnik, religious communities

1. Uvod

Pravica do svobode veroizpovedi je eden od temeljev in pokazateljev demokratičnosti, svobode in pluralnosti družbe. Po koncu druge svetovne vojne je bila komunistična oblast izrazito negativno razpoložena do Katoliške Cerkve (v nadaljevanju Cerkev), tako iz ideoloških kakor tudi iz političnih razlogov. Oblast je nasprotnika sicer videla v vseh verskih skupnostih in njihovih ustanovah, saj so vzgajale v duhu, ki je bil nasproten novi marksistični ideologiji, Katoliška cerkev² pa je bila edina močna ustanova, ki si je oblast ni mogla podrediti in ki je zelo vplivala na kulturno in duhovno življenje ljudi (Griesser Pečar 2012, 132; Piškurić 2018, 591–609). Zato je oblast hotela izničiti vpliv Cerkve, podobno kot je pred tem zatrla politično opozicijo. Vendar se je kmalu izkazalo, da ima Cerkev močno oporo v prebivalstvu, zato je oblast spremenila svojo taktiko. Načelo o ‚ločitvi Cerkve in države‘, ki ga je določila jugoslovanska ustava iz leta 1946, je bilo razumljeno v negativnem smislu, da se namreč Cerkev izloči iz javnega življenja. Seveda pa Cerkev niso omejevali samo splošno znani zakonski predpisi, temveč predvsem tudi predpisi, ki so bili del paralelnega tajnega pravnega sistema. Oblast je vsako uradno preganjanje Cerkve uradno ostro zanimala (Šturm 2004, 606–650). Kot ugotavlja zgodovinarica dr. Jelka Piškurić v svoji nedavni raziskavi,

»se je komunistična oblast bala predvsem vpliva Cerkve na mladino, saj so v mladini videli poroka za nadaljevanje socialistične družbene ureditve. Izvajanje partijske politike je bilo mnogokrat odvisno od posameznikov in od njihove politične vneme ter od lokalnega okolja, ki se je lahko močno razlikovalo. V prvem povojnem obdobju je oblast veliko vlagala v ateistično vzgojo in sekularizacijo družbe, pri tem se je opirala predvsem na vzgojo mladine. Kljub temu da se je začelo ozračje v šestdesetih letih nekoliko sproščati, je oblast z različnimi ukrepi še vedno krepila sekularizacijo, ki je bila najmočnejša v sedemdesetih letih. Za obdobje socializma je torej razvidno razlikovanje med vernimi in nevernimi prebivalci; to delitev so nekateri posamezniki občutili zelo globoko, drugi manj, ločevanje pa se je ohranilo tudi po demokratičnih spremembah.« (Piškurić 2018, 591–609)

² Vrhovno vodstvo Katoliške cerkve je bilo v primerjavi s Pravoslavno cerkvijo v tujini, njeni duhovniki pa zaradi celibata niso imeli družin, zato eksistencialno niso bili tako odvisni od državne socialne pomoči kot duhovniki Pravoslavne cerkve. Zato si jo je komunistična oblast dosti težje podredila kot Pravoslavno cerkev.

Katoliška cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila zaradi začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem ter zaradi sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. Kot ugotavlja zgodovinar Dejan Pacek, »so bili za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji značilni izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno presegajo tradicionalne okvire, in težnja po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (2018, 747–748). To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelosti in organiziranja ljudi (749). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo je potekal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenojala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo: na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrotelosti in organiziranja ljudi. Kot odgovor na to je oblast do leta 1975 sprejela ali pripravila vse najpomembnejše ukrepe, ki so naredili konec desetletju poprej začetemu »izhodu Cerkve iz zakristij« (748). Po mnenju partije je cerkveno vodstvo menilo, »da je dosedanji življenjski prostor Cerkvi omejen, zato ga želi razširiti predvsem v izgradnji, širjenju in modernizaciji bogoslužnih prostorov; v večjem prostoru svobode, kar zadeva sredstva za množično obveščanje (RTV, javni tisk, javne dvorane)« (ZAL, KAM 127, šk. 2, 3). Cerkev si je hkrati želela večjo svobodo na socialnem, kulturnem, rekreativnem in športnem področju, »da bi zapolnjevala funkcije, ki jih država ne izpolnjuje, pa tudi večjo svobodo v vprašanju vzgoje in šolstva, kjer bi lahko tudi verniki doprinesli znaten delež za splošno blaginjo skupnosti« (šk. 2, 3). Partijo je zato zlasti skrbelo, »da se slovenska Cerkev tudi v bodoče ne želi odreči določenemu poseganju v politiko, kolikor ima pravico in dolžnost, da se bori za moralo, ki mora veljati tako za politiko kot tudi za samo ekonomijo« (šk. 2, 3). Cerkev je poleg zahteve po prisotnosti v množičnih medijih ponavljala tudi zahtevo, da je prisotna v šoli oziroma vzgoji mladine: »Cerkev pričakuje nevtralizacijo pouka. Cerkev želi, da bi se poleg ateističnega na materialističnem svetovnem nazoru temelječega pouka mladina seznanjala tudi z idealističnim pogledom na svet – torej tudi z religiozno razlago pojavov in sveta.« (šk. 2, 3) Tako za partijo ni bilo nobenega dvoma, »da je Cerkev z vso to dejavnostjo, zahtevami in načrti politični dejavnik, ki hote ali nehote politično vpliva na množice. Cerkev tako želi – po besedah pomožnega škofa v Mariboru dr. Vekoslava Grmiča (za katerega sicer v partijskem dokumentu ugotavljajo, da je ‚sicer koncilsko napreden duhovnik‘), da bi socialistična oblast v praksi izvajala tako svobodo.« (šk. 2, 7)

2. Cerkev na Kamniškem v povojnem obdobju

Na podlagi dozdajšnjih raziskav lahko ugotovimo, da je bil na kamniškem območju v primerjavi z nekaterimi drugimi območji v Sloveniji v povojnem obdobju odnos partije do Cerkve nekoliko manj konflikten, kljub temu pa tudi tu zasledimo moč-

ne tendence partijskega nadzora nad Cerkvijo in njenimi člani ter omejevanja njenega družbenega vpliva (Hančič 2018, 122). Tako je partija tudi na Kamniškem budno spremljala delo ‚verskih skupnosti‘, še zlasti katoliške. Iz leta 1970 je ohranjen nekakšen elaborat, ki predstavlja enega daljših dokumentov o verskih skupnostih, zlasti Cerkvi. Naslov dokumenta, ki obsega šestdeset strani in nosi oznako Zaupno, samo za interno uporabo, je Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v Občini Kamnik in je med gradivom za sejo komiteja občinske konference ZKS Kamnik. Razdeljen je na dva dela: prvi, ki obsega devetnajst strani, je prikaz delovanja verskih skupnosti v Sloveniji, drugi pa je konkretno poročilo, zlasti o delovanju Cerkve po posameznih župnijah na območju Občine Kamnik. V prvem delu so predstavljeni pokoncilski prenova Cerkve, posamezne druge verske skupnosti, dušnopastirska dejavnost, kateheza, verski tisk in stiki Cerkve s politično emigracijo v tujini. Poročilo je razdeljeno na opis stanja po posameznih župnijah, znotraj vsake župnije pa je strukturirano v splošen kratki opis zgodovine župnije, predvsem na podatke o župniku in njegovih pastoralnih prizadevanjih, še zlasti pod drobnogledom je vpliv župnikovih prizadevanj na mladino; povsod so navedeni tudi župnijsko premoženje in podatki, koliko davka župnik oziroma župnija plačuje od posamezne nepremičnine (ZAL, KAM 127, šk. 2).

Velik pomen je v elaboratu pripisan verskemu tisku in katehezi. Tako je v njem ugotovljeno, da je bil v obravnavanem obdobju obisk verouka osnovnošolske mladine na podeželju kamniške občine od sedemdeset- do stoo odstoten, medtem ko je bila udeležba v industrijskih in delavskih središčih precej manjša: od deset do trideset odstotkov. Na območju celotne občine je od skupaj 3211 učencev kar 2182 ali 67,68 odstotka redno obiskovalo verouk; mladina je v glavnem obiskovala verouk do birme, pozneje pa je z leti in vrsto šole odstotek udeležbe padal. Precej drugačni so bili podatki za učiteljstvo: v decembru 1964 je od sto dvanajstih osnovnošolskih učiteljev na območju kamniške občine samo pet obiskovalo verske obrede občasno, dva pa stalno (šk. 2, 14). Leta 1965 so v Zavodu za usposabljanje invalidne mladine Kamnik odkrili, da je bila dvema njihovima gojencema poslana verska literatura Farno ognjišče. Ugotovljeno je bilo, da je literaturo poslal nek posameznik iz Kopra. Literatura je bila delno zasežena in poslana Službi državne varnosti, delno pa se je vrnila pošiljatelju. Novega pošiljanja literature od tedaj dalje ni bilo (šk. 2, 58).

Glede naročil na verski tednik *Družina* v elaboratu ugotavljajo, da je bilo leta 1970 na območju Občine Kamnik 1773, na mladinski list *Ognjišče* pa 1193 naročnikov. Navajajo, da se je v letu 1970 pojavila prodaja *Ognjišča* tudi v prodajalnah tobaka in časopisov, vendar so s takojšnjo intervencijo to takoj preprečili (šk. 2, 14). Dve leti prej, leta 1968, so »zabeležili primer nezakonitega nabiranja prostovoljnih denarnih prispevkov občanov ob prilikah, ko pokojnik leži na mrtvaškem odru« (šk. 2, 58). Šlo je za primer homškega župnika Karla Babnika, ki je na tak način zbiral prostovoljne prispevke v Šmarci. Prispevki so se zbirali tako, da je bil na mizi ob mrtvaškem odru zvezek, v katerega so darovalci vpisovali prispevek. V zvezek je moral darovalec vpisati svoje ime in priimek, vsoto, ki jo daruje, in za kateri namen jo daruje (za mašo, za svojce pokojnika, za župnika, za Baragovo se-

menišče, Onkološki inštitut). Zbiranje prispevkov so potem v sodelovanju z ustreznimi organi domžalske občine preprečili. Ker je bil duhovnik Babnik član Ciril-metodijskega društva (CMD),³ upravnokazensko proti njemu niso ukrepali, moral pa je nabiranje prispevkov takoj prekiniti (šk. 2, 58). V poročilu omenjajo še pojav t. i. laičnih svetov, za katere ugotavljajo, da se »bolj ukvarjajo s cerkvenim premoženjem kot pa s cerkveno politiko« (šk. 2, 58). Na območju Občine Kamnik so v tem času delovali trije samostani: frančiškanski,⁴ v katerem so bili duhovnik, samostanski brat in dve kuharici; uršulinski v Mekinjah,⁵ v katerem je bilo petindvajset sester, ter samostan sester Vincencija Pavelskega, v katerem je bilo štirinajst sester (šk. 2, 56, 57).

Za verska vprašanja je bila ustanovljena tudi posebna Občinska komisija za verska vprašanja, katere naloga je bila

»spremljati delovanje verskih skupnosti (njihovo aktivnost, vsebino in metode dela, zakonitost delovanja, kadrovanja mladine za duhovniški poklic, pridobivanje gmotnih sredstev) na vseh področjih delovanja, zlasti v odnosu do mladine; analizirati in preučevati dobljene podatke, registrirane pojave in idejno-politične probleme v zvezi s tem; skrbeti za delo in probleme lokalnih organov CMD oziroma Društva slovenskih duhovnikov; posredovati svoje ugotovitve in predloge lokalnim družbenopolitičnim organizacijam ter najožje sodelovati z njimi v cilju dosege čim večje konstantne aktivnosti teh organizacij v idejni borbi proti škodljivim vplivom Cerkve; dajati mnenja pristojnim upravnim organom pri reševanju konkretnih zadev s področja verskih skupnosti (davčna politika, novogradnje in popravila cerkvenih objektov, razna dovoljenja itd.); preprečevati poizkuse oviranja zakonito dovoljene verske dejavnosti in reševanje problemov z administriranjem in protiversko gonjo; obveščati Republiško komisijo za verska vprašanja o vseh važnejših ugotovitvah, posvetovati se z njo v delikatnejših in nejasnih primerih ter skrbeti za izvajanje enotne politike na tem območju.« (šk. 2, 60)

3. Poudarki iz opisa stanja po župnijah v kamniški občini

Med poročili o delovanju posameznih župnij v kamniški dekaniji, ki je takrat obsegala župnije Gozd, Mekinje, Kamnik, Komenda, Stranje, Tunjice, Zg. Tuhinj, Šmar-

³ Z ustanovitvijo CMD leta 1949 je komunistična oblast po vojni želela slovensko Cerkev odcepiti od Svetega sedeža, nastavljalci škofe, ki so bili naklonjeni novi oblasti, celotno pastoralno dejavnost pa dobesedno zapreti v zakristije. S tem je zlasti v petdesetih letih zelo uspešno izvajala socialno in ideološko diferenciacijo (razdor) med duhovniki. Pozneje, zlasti pa po normalizaciji diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatikanom, je postala vloga CMD zanemarljiva (Griesser Pečar 2017, 423–437).

⁴ Frančiškanski samostan v Kamniku je bil ustanovljen že leta 1493, vendar je med reformacijo propadel. Ponovno so ga ustanovili leta 1627. Leta 1941 so Nemci iz samostana izgnali patre frančiškane, po drugi svetovni vojni pa je bil samostan večinoma nacionaliziran in so v njem vse do leta 1990 stanovali občani.

⁵ Uršulinski samostan v Mekinjah je deloval v prostorih nekdanjega samostana klaris od leta 1903. Aprila 1941 je nemški okupator sestre uršulinke izgnal iz samostana in samostan poddržavil. Tudi po letu 1945 je ostal samostan delno nacionaliziran, uporabljali so ga za različne posvetne namene; leta 1990 je bil v celoti vrnjen uršulinkam, ki so ga konec leta 2016 podarile Občini Kamnik.

tno, Sela, Motnik, Špitalič, Homec in Vranja Peč, so največ pozornosti namenili župniji v Stranjah, kjer je bil župnik takrat mladi in agilni Franc Gačnik, in župniji Zg. Tuhinj, kjer je bil župnik Jožef Smolič, ki je bil po vojni dalj časa tudi zaprt zaradi obtožbe, da je med vojno na Dolenjskem organiziral t. i. belo gardo. Sploh župnik Gačnik je partiji povzročal največ težav, zato bomo v tem sestavku zapisom o njegovi aktivnosti posvetili nekoliko več pozornosti.

Prebivalstvo župnije Stranje, kjer je deloval župnik Franc Gačnik,⁶ je bilo mešano. Preživljali so se delno od zaposlenosti v gospodarstvu in drugih službah, deloma s kmetijstvom. Večji del območja je precej hribovit, zato je bilo pridelka od zemlje le za domačo uporabo. Pretežni del prebivalstva je bil veren (okrog 80 odstotkov) in so se držali še vseh glavnih verskih običajev, niso pa hodili vsak dan ali vsako nedeljo k maši (ZAL, KAM 127, šk. 2, 46).

Za Gačnika je v omenjenem poročilu ugotovljeno,

»da je bila že v letu 1964 zaznana njegova močna aktivnost med mladino. Da se je mladini čim bolj približal, je z njimi pozimi sankal; bili so pa tudi primeri, ko je mlade poučeval voziti avtomobil. Okrog sebe je zbral mlada dekleta in fante in jih poučuje cerkvenega petja. Sam je namreč poleg teologije študiral tudi glasbo in bil na splošnem kulturnem in še posebej na glasbenem področju zelo razgledan.« (šk. 2, 38)

Že za časa službovanja v Sorici je pisal nabožne igre in jih tudi režiral. Tudi v Stranjah je začel posegati v kulturno-prosvetno življenje: leta 1968 je bila npr. uprizorjena igra Brez županovega dovoljenja, režirana z Gačnikovo pomočjo. Gačnik je bil poleg tega vnet zbiralec starih umetniških slik, starih ur, panjskih končnic in skrinj (šk. 2, 38). Ukvarjal se je tudi z amaterskim fotografiranjem. Za mladino, predvsem za cerkvene pevce in ministrante, je organiziral razne izlete (na Brezje, sedež ljubljanske škofije, ogled drsalne revije v Celovec). Izlete je delno financiral Gačnik iz cerkvenega denarja, delno pa starši otrok. S pomočjo nekaterih domačinov je organiziral tudi romanje na božja pota v Sloveniji in tujini (šk. 2, 39). Zaradi omenjenega, za kar so mu uradno očitali »versko nestrpnost in izkoriščanje pridig in govorov v politične namene«, je bil Gačnik tudi v več konfliktih z oblastnimi organi. Ob tem je v poročilu navedenih nekaj primerov. Leta 1965 ni dobil dovoljenja za maševanje na Veliki planini. Med razgovorom na oddelku za notranje zadeve je to pokomentiral: »Če notranja uprava a priori stoji na stališču, da maša na Veliki planini ni potrebna, potem bom v bodoče tudi jaz rekel mojim pevcem – ne smete iti – fige jim pokažite.« (šk. 2, 39) Štiriindvajsetega julija 1965 je Gačnik na pogrebu Angele Turnšek v govoru izjavil, da je bil njen mož Franc ubit

⁶ France Gačnik (1927–1988). Rodil se je v Velikih Laščah, osnovno šolo je obiskoval v domačem kraju, gimnazijo v Ljubljani. Po končani gimnaziji je vstopil v ljubljansko semenišče. Ljubljanski škof Anton Vovk ga je 1951 posvetil v duhovnika. Prvo desetletje je kot duhovnik služboval v Trziču, Sorici in Davči. V tem obdobju se je začel ukvarjati tudi s fotografijo. Leta 1962 je prišel za župnika v Stranje. Tu je služboval vse do smrti leta 1988. Vseskozi je posvečal veliko pozornost glasbi. Izdal je več pesmaric z lastnimi uglasbitvami. S svojim zgledom in delovanjem je pomembno vplival na razvoj in podobo cerkvene mladinske glasbe na Kamniškem in v Sloveniji.

bolj iz osebnega maščevanja, kot da bi mogla njegova smrt pomagati od tujcev okupirani domovini. Dne 4. novembra 1965 je Gačnik v cerkvi v Stranjah med pogrebnim govorom izjavil, da so duhovniki pri nas po vojni doživljali vse mogoče neprijetnosti, smešenje in ponižanje, mnogo je bilo preganjanih in zaprtih ravno v obdobju, ko jih je slovenski narod najbolj potreboval (šk. 2, 39). Za obe dejanji, ki jih je policija obravnavala kot prekršek, v partijskem poročilu pa so ju imenovali ‚izpada‘, je bil Gačnik obsojen na tri mesece zopora pogojno za dobo dveh let. V pritožbi zoper sodbo prvostopenjskega sodišča pa je nato med drugim zapisal: »Če bo sodba obveljala, je to za mene dokaz, da je brezsmiselno vsako sodelovanje duhovnika z oblastjo in neumna vsaka njegova pomoč, pa naj gre za kakršnokoli akcijo.« (šk. 2, 40) ‚Težave‘ z Gačnikom pa se še niso končale. Leta 1967 je ob nekem pogrebu v Kamniku govoril, »da je vsak pogreb, posebno še katoliški, vračanje nazaj v božje naročje«. V govoru je vpletal Pasternaka kot velikega ruskega misleca, ki je v delu Doktor Živago zapisal, da se življenje začne šele pri jami, in nadaljeval: »Prejšnji teden so pokopali velikega nemškega državnika dr. Konrada Adenauerja, ki je bil med vojno vztrajen borec proti Hitlerju, po vojni pa se je vztrajno boril proti vsem, ki so skušali zatreti človeške svoboščine.« O Adenauerju je govoril kot o dobrem kristjanu, ki si je kljub obilnemu delu vzel čas, da je šel v cerkev, pa naj si je bil v Rusiji ali Bonnu itd. (šk. 2, 40). Gačnik je govoril tudi na pogrebu očeta pesnika Franceta Balantiča. Njegov pogrebni nagovor je bil sestavljen pretežno iz stihov Balantičevih pesmi. V pridigi je povedal, »da so Balantičeve pesmi že izšle v tujini, da pa jih pri nas ni dobiti, vrednost Balantičevih del pa je primerjal s Prešernovimi pesmimi« (šk. 2, 40).

Naslednji dogodek, ki se je znašel v partijskem poročilu, je iz leta 1966, ko je Gačnik ob odhodu rekrutov v JLA organiziral spoved in obhajilo. Po končanem obredu pa je vse udeležence povabil k sebi, jih pogostil s konjakom, vmes pa jim razlagal razmere v JLA. Baje je govoril, kako je v vojski hudo in težko, kako ‚zajebavajo‘ ter da je to še posebej čutil on, ker so zanj vedeli, da študira za duhovnika. »Vas morda ne bodo toliko,« je še dodal (šk. 2, 40). S tem pa se zapisi o Gačnikovih ‚deliktih‘ še ne končajo: Na hribu nad Stahovico, imenovanem Vegrad, so v tistem času med drugim organizirali predavanja z barvnimi diapozitivi o popotovanju po Afriki, toda »kmalu je vmes posegel Gačnik in šolskim otrokom naročil, da jim ni potrebno hoditi na Vegrad, ker da ima on prav take barvne slike iz Afrike, posnel pa jih je neki njegov človek, ki je potoval po Afriki« (šk. 2, 41). Na cvetno nedeljo 1967 je Gačnik »s prižnice napadel starše, češ če otroke celo leto ne pošiljate v cerkev, jih tudi danes ne bi bilo treba poslati z butaricami – kar domov naj gredo«. Podobno kritiko je izrekel tudi na božično noč 1966 (šk. 2, 41).

Naslednje sporno ravnanje je partija zaznala v decembru 1967, ko je bil v Stranjah celotedenski misijon. Kot je zapisano v citiranem poročilu, je »za odlično organizacijo in množičen obisk poskrbel Gačnik s tem, da je obiskal sleherno družino vplivnega območja. Na teh obiskih je delil vabila in pobiral denarne prispevke. Koliko je od koga dobil, ni bilo nikoli mogoče ugotoviti, ker so o tem vsi molčali. Obiskal je tudi vse družine članov Zveze borcev in Zveze komunistov.« (šk. 2, 58) S tem je po mnenju partije »predvsem manifestiral svojo prisotnost brez, da bi

direktno pozival na udeležbo pri misijonu«. Tako je prišel tudi v družino mlajšega člana zveze komunistov z nagovorom, »da je prepričan, da je prišel v krščansko družino« (šk. 2, 58). V poročilu navajajo tudi, da se je leta 1966 Gačnik ukvarjal tudi s prodajo jasic in nabožnih slik. Od leta 1965 je vodil akcijo za postavitve kapel⁷ na Veliki planini, vendar se je nato to prizadevanje nekoliko umirilo (šk. 2, 41). Leta 1970 je nekaterim staršem pisal pismo z naslednjo vsebino: »Dragi starši. N. N. drugo polletje ne hodi več k verouku. Nisem pa dobil še nobenega opravičila, zakaj ne. Iz takih družin ne bom več jemal otrok na verouk, tudi na prvo obhajilo ne. Ni garancije, da bo otrok hodil k verouku. Odgovor Bogu boste sami dali.« (šk. 2, 41)

Kot navajajo v poročilu, »je bil Gačnik do leta 1970 že dvakrat obsojen po rednem sodišču, sedemkrat pa je bil pri sodniku za prekrške (petkrat zaradi kršenja cestnoprometnih predpisov, enkrat zaradi kršenja predpisov o narodni obrambi in enkrat zaradi kršenja predpisa o verskih skupnostih – procesija brez dovoljenja).« (šk. 2, 42)

Gačnik je uvedel tudi novost v cerkveno glasbo pri verskih obredih – vpeljal je jazz. V ta namen je ustanovil ansambel Kamnikiti ter bil njegov idejni in strokovni vodja. Ansambel je pod njegovim vodstvom nastopal po raznih cerkvah ter tudi na tekmovanju cerkvenih glasbenih in pevskih ansamblov. Kot navajajo, je »po nepreverjenih vesteh temu ansamblu leta 1969 podaril tudi en milijon starih dinarjev« (šk. 2, 42).

Gačnik je poučeval verouk v Stranjah in Nevljah v župnišču. Pri pouku je uporabljal knjigo Krščanski nauk. V zvezke so učenci pisali obravnavano snov v skrajšani obliki, poleg besedila pa so risali tudi slike. Pri pouku je uporabljal tudi diapositive, diafilme verske vsebine in magnetofon. Učenci so ob polletju in zaključku leta prejeli oceno, ki je bila zapisana na nekakšnem spričevalu. Ocene so bile v večini primerov odlične. Kot so ugotavljali v poročilu, »z dobrimi ocenami otroke bolj pritegne, da raje hodijo k verouku. Istega načina poučevanja in ocenjevanja se poslužujejo tudi v Kamniku, Komendi in Šmartnem.« (šk. 2, 42)

Drugo mesto po dolžini zapisov in ‚deliktov‘ v partijskem poročilu zavzema župnik Jožef Smolič,⁸ ki je takrat vodil župnijo Zg. Tuhinj. Celotno območje župnije je bilo pretežno kmetijsko in hribovito. Precej prebivalcev je delalo v industriji v Kamniku, vendar so bili dejansko delavci in kmetje, ki so ob delovnem razmerju obdelovali tudi zemljo (šk. 2, 54). Vernih ljudi, ki so se redno udeleževali verskih obredov, je bilo okrog sedemdeset odstotkov, preostalih trideset odstotkov je bilo takih, ki so verske obrede obiskovali le ob največjih praznikih, nekaj pa jih je bilo

⁷ Kapelico Marije Snežne na Veliki planini so tik pred drugo svetovno vojno postavili pastirji, na začetku leta 1945 so jo v nemško-domobranski zimski ofenzivi proti partizanom, tako kot vse koče na Veliki planini, požgali Nemci. Po vojni je oblast vse do konca osemdesetih let preprečevala njeno obnovo. Ponovno postavili in blagoslovili so jo avgusta 1988, nekaj mesecev pred Gačnikovo smrtjo.

⁸ Jože Smolič (1905–1983) je bil med okupacijo župnik v Stopičah pri Novem mestu. Leta 1952 ga je Okrožno sodišče v Ljubljani obsodilo na dvajset let strogega zapora, vrhovno sodišče pa je kazen zvišalo na dosmrtno (Griesser Pečar 2005, 335, 336), vendar je bil že februarja 1960 pogojno izpuščen iz zapora. V Tuhinju je deloval od aprila 1960 (ZAL, KAM 127, šk. 2, ovoj 14, 53).

takih, »ki so imeli s pojmom religije razčiščeno« (šk. 2, 55). Verouk, ki se ga je udeleževalo okoli enaindevetdeset odstotkov otrok, je poučeval župnik sam. V župniji je bila še podružnična cerkev sv. Vida, v kateri se je verski obred izvajal samo začasno. Zasebnih zgradb za verske obrede niso uporabljali (šk. 2, 55).

Kot navaja poročilo, »je bil župnik Smolič ob prihodu na župnijo precej aktiven in je obiskoval ljudi. Ko pa so prebivalci izvedeli za njegovo preteklost, naj bi o njem razširili neko pesem, sestavljeno v obliki rožnega venca, ki so mu jo tudi pritrčili na vrata. Nekajkrat naj bi bil tudi napaden, vendar brez kakšnih posledic, tako da ga je po tem povsod spremljal cerkovnik.« (šk. 2, 53) Po navajanju partijskega poročila je Smolič, »še do nedavnega opravljal vse verske obrede po starem in na kar se da svečan način. Je samozavesten in nastopa precej diktatorsko, zato ga ljudje ne marajo. S prižnice napada moške, ki mašo raje presede v gostilni ali pa na zapovedan praznik delajo. S prižnice se je leta 1967 lotil tudi žena, ki so za 8. marec na proslavi plesale in se zabavale (postni čas), češ da so za kos mesa in liter vina zatajile vero.« (šk. 2, 53) V poročilu nadalje navajajo, da naj bi mu otroci in tudi nekateri starši zamerili, »ker se je proti nekaterim nemirnežem ali tistim, ki niso znali snovi pri verouku, baje posluževal telesnih kazni ali pa o njih govoril s prižnice. Zato so nekateri sicer verni starši prenehali pošiljati otroke k verouku.« (šk. 2, 54) Poročilo ugotavlja, da »se sicer tudi nekateri župljani smešno obnašajo, ko župnika predhodno prosijo, če sme na ta in ta praznik delati to in to« (šk. 2, 54). Po zrušitvi zvonika so v letu 1964 ustanovili gradbeni odbor za postavitev novega zvonika in popravilo cerkve. Naloga odbora je bila skrbeti za denarna sredstva, delovno silo in gradbeni material ter voditi gradnjo. Vsa sredstva za obnovo zvonika in cerkve so bila zbrana s prostovoljnimi prispevki. Vendar, kot je ugotovljeno v poročilu, »koliko je kdo dal, pa se ni dalo nikdar ugotoviti. Župnik je v ta namen povišal tudi najemnino za klopi v cerkvi.« (šk. 2, 54)

V poročilu so nekaj več pozornosti namenili tudi najštevilčnejši župniji na tem območju – župniji Kamnik, ki jo vodi župni upravitelj in dekan Jožef Perčič.⁹ Prebivalstvo župnije je bilo močno mešano. V Kamniku je bil pretežno ‚čisti delavski razred‘, medtem ko so bili v okolici Kamnika in na podeželju večinoma ‚dvoživke‘ (to so tisti, ki so bili zaposleni v tovarni, doma pa so imeli še malo zemlje) in pa kmetje. Največ kmetijskega prebivalstva je bilo v Podgorju, Rudniku, Volčjem potoku in Šmarci. Večina prebivalstva se je držala vseh verskih običajev, v Kamniku pa v glavnem glavnih cerkvenih praznikov, kot sta božič in velika noč, ter glavnih zakramentov, kot so krst, birma in poroka. Verouk se je poučeval v cerkvi (šk. 2, 29). V poročilu je navedeno, da se je v Kamniku župnik Perčič izkazal kot precej aktiven v odnosu do mladih. Zanje je organiziral ‚versko nedeljo‘ in na vsak zapovedan praznik posebno mašo ter v tej zvezi izdal pismo, naslovljeno na starše, v katerem je poudaril pomen udeležbe pri bogoslužju za mladino in otroke, pri čemer se je zavedal, »da mora biti maša zanje bolj zanimivo pripravljena in zanje prilagojena. Zato so se odločili, da tudi v Kamniku ob nedeljah ob 8. uri pripravijo

⁹ Jožef Perčič, roj. 4. 3. 1934 v Rupi pri Kranju, končal teološko fakulteto, v Kamniku je služboval od avgusta 1969, pred tem je služboval v Polšniku pri Litiji. Ni bil član CMD.

mašo posebno za mlade. Zavzel se je tudi za večje sodelovanje staršev pri celotni verski vzgoji otrok in mladine.« (šk. 2, 24, 25) Leta 1969 je župnik organiziral tudi konferenco mladih z različnimi predavanji v zvezi s poznavanjem svetega pisma, z verskimi problemi mladih in aktualnimi vprašanji (šk. 2, 24, 25). Zanimivo je tudi, da so v poročilu tudi nekatere zaupnejše informacije, in sicer v zvezi s Perčičevim obiskom pri neki Kamničanki, ki je bila v nekem samostanu pri Celovcu, da bi se izšolala za medicinsko sestro. V poročilu navajajo, da je župnik konec novembra 1969 zaprosil za podaljšanje potnega lista, ker mora odpotovati v Avstrijo. Ker omenjena oseba ni bila zadovoljna s svojo odločitvijo, je namreč želela domov, in tako jo je šel župnik sam iskat (šk. 2, 27). Zapisali so tudi, da so bili opozorjeni, »da župnik in kaplan na razgovorih s posameznimi predstavniki oblasti snemata pogovor na magnetofonski trak, toda po preizkušnjah ta trditev ne drži« (šk. 2, 27). Zoper župnika in kaplana je bil 18. februarja 1970 uveden upravnokazenski postopek zaradi suma sodelovanja pri organiziranju pevskih zborov na Starem gradu, vendar je bil za župnika postopek kmalu ustavljen zaradi pomanjkanja dokazov (šk. 2, 30).

Nekaj zanimivih podatkov se nanaša tudi na stanje v Šmartnem v Tuhinjski dolini, kjer je bil takrat župnik Vladimir Zmet,¹⁰ ki je bil še posebej prva leta dokaj aktiven. Obiskoval je ljudi po domovih in jim govoril o veri in Cerkvi. Bil je član CMD (šk. 2, 44). Prebivalstvo župnije je bilo mešano: delavci, delavci – kmetje in kmetje. Veliko jih je bilo zaposlenih po raznih podjetjih v Kamniku in okolici. Skoraj vsi so imeli tudi doma več ali manj zemlje, tako da so del življenjskih potrebščin pridelali sami. Večina prebivalcev je bila tudi zelo verna in so se, zlasti starejši, redno udeleževali verskih obredov. Cerkev v Šmartnem je bila med vojno požgana, leta 1960 pa obnovljena in na novo posvečena. V poročilu je posebej izpostavljeno, »da je značilno za prebivalce tega okoliša, da so v letu 1959, ko je bilo treba podreti zvonik, uprizorili nekak upor in so hoteli delavce, ki so bili pripravljene na podiranje zvonika, napasti z raznim poljedelskim orodjem« (šk. 2, 46). Omenjeno je tudi, da je bilo dovoljenje za ta blagoslov jedil zaproseno za leto 1970 samo za eno lokacijo, v vseh drugih pa se je obred po zasebnih hišah opustil, ker naj bi bil znesek šest dinarjev prevelika taksa za dovoljenje (šk. 2, 45).

4. Problematika Katoliške cerkve v partijskih zapisnikih sredi sedemdesetih let

V naslednjih letih so Cerkev oziroma versko problematiko v zapisnikih kamniške partije obravnavali še dvakrat. Tako so 30. januarja 1975 na komiteju občinske konference ZKS Kamnik na zahtevo predsedstva CK ZKS obravnavali informacijo o reakcijah na zaplembo verskega lista *Družina* (ZAL, KAM 127, šk. 9). V dopisu, ki

¹⁰ Vladimir Zmet, roj. 1911 v Sp. Šiški v Ljubljani, ki je v Šmartno prišel iz Ljubljane poleti 1962, ko je zamenjal tedanjega župnika Ignacija Škodo. Zmet je bil od leta 1928 v Argentini in je služboval kot župnik v Buenos Airesu, imel pa je večjo farmo. Po nekaterih nepreverjenih informacijah je bil povezan z emigracijo.

so ga 11. februarja 1975 poslali kot odgovor republiškem CK-ju, so sicer povzeli, »da je bilo iz razprave navzočih ugotovljeno, da na zaplembo ni bilo večje reakcije med verniki v občini« (šk. 9), kljub temu pa se velja na tem mestu posvetiti njeni vsebini, ker kaže na odnos oblasti v Sloveniji do Cerkve: po eni strani so skušali preprečevati najbolj grobe medijske napade na Cerkev, ki bi lahko v mednarodni javnosti izpadli, kot da se Cerkev v Jugoslaviji preganja, po drugi strani pa tudi Cerkvi niso hoteli dati priložnosti, da se sama v svojih medijih odzove na te napade in jih po svoje interpretira.

Kot so na CK ZKS zapisali v dopisu komitejem občinskih konferenc ZKS in medobčinskim svetom ZKS, je okrožno javno tožilstvo SRS dne 23. januarja 1975 izdalo odločbo, s katero je začasno prepovedalo razširjanje četrte številke verskega lista *Družina* z dne 26. januarja 1975, in nato sklenilo, da trajno prepove razširjanje navedene številke *Družine*, ter odredilo, da se tiskarski stavek razdre. Verski tednik *Družina* je v sestavku namreč povzel del članka, ki je bil objavljen v ljubljanskem *Dnevniku* dne 11. januarja 1975, nanašal pa se je na poročilo s seje občinske konference ZK Bežigrad. Avtor tega članka Slavko Drlja je v *Dnevniku* pod naslovom *Komunisti ostro zahtevajo* med drugim napisal: »V ospredju razprav pa je bila vsekakor problematika dejavnosti štirih verskih skupnosti v občini. Konferenca je glede na zelo široko paleto problemov, od prošenj za novogradnje, adaptacije, nakupe in popravila cerkvenih objektov, prek publicistične dejavnosti cerkve, katehizacije mladine (verouka), do organiziranja otroškega varstva, mladinskih izletov ipd. zadožila vse osnovne organizacije ZKS, da do 1. aprila letos obravnavajo pojave idejnopolitične aktivnosti in vplive verskih skupnosti na svojem področju in ustrezno ukrepajo. Člani konference so prav tako zahtevali, da se nemudoma izdela spisec vseh ‚aktivistov‘ verskih skupnosti, in sicer zato, da bi se laže ognili mnogim čudnim načinom kadrovanja, ki so se dogajali v daljni in bližnji preteklosti, ko je pomembno in tudi vodilno mesto v delovni organizaciji zasedel človek, ki ni razčistil s svetovnim nazorom.« (šk. 9) Opozoril je tudi na kadrovanje, »ne le v delovnih organizacijah, temveč tudi v šolah. Predvsem to velja za vzgojiteljsko in pedagoško delo, kar je ozko povezano tudi z vprašanjem delovanja verskih skupnosti. Nevzdržno je namreč, da nam iz dneva v dan prihajajo novi in novi kadri s teh šol, ki so vzgojeni v povsem drugačnem duhu, kot ga zahtevata ustava, kot vse naše resolucije in končno naš vsakdan.« (šk. 9) Do vsebine tega članka je uredništvo *Dnevnika* v naslednji številki dne 13. januarja 1975 zavzelo kritično stališče, tako da je član uredništva Milan Meden med drugim zapisal, da bi bila »vsaka politika, ki ustvarja pregraje na nazorski podlagi, ki bi ločevala samoupravljalce na verujoče in neverujoče, le voda na mlin nazadnjakom, ki si želijo povratek v staro stanje, v politizacijo cerkve na novih podlagah«. ‚Inkriminirana‘ številka *Družine* pa je, po mnenju CK ZKS »poročilo konference ZK Ljubljana-Bežigrad tendenciozno komentirala«. Neznani avtor je v komentarju med drugim zapisal, da komunisti hočejo izdelati sezname tistih oseb, ki si upajo javno prikazati svojo versko pripadnost, in je postopke ZK Ljubljana Bežigrad primerjal s postopki nemških nacionalistov na Koroškem in McChartyjevim ‚lovom na čarovnice‘ v ZDA. Zaključek članka predstavlja ugotovitev, »da vernik v naši družbi nima nobene možnosti za uspeh na svoji ustvarjalni poti in da je zapis v *Dnevniku* samo potenciranje takšnega

nezaupanja«. CK ZKS tako ugotavlja, da so bile z navedenim sestavkom v *Družini* »vesti raznašane na alarmantni način in da bi utegnile vznemiriti javnost, ki bi se seznanila z vsebino članka. Glede na zakonito določilo čl. 81 tč. 2 Zakona o javnem obveščanju je bil podan razlog za prepoved razširjanja 4. številke *Družine*.« (šk. 9) Na koncu je dodan pripis: »Prosimo vas, da nas takoj informirate o pogledih, stališčih in reakcijah terena na zaplembo *Družine*.« (šk. 9)

Drugi primer obravnave Cerkve na sestanku kamniške ZKS je bil junija leta 1975, ko so na sestanku občinske konference ZKS Kamnik obravnavali primer neveljskega župnika, ki je pri verouku zlasal neko dekle in je zadevo obravnaval tudi javni tožilec. V poročilu navajajo, da »je prišel tudi miličnik in vse vpletene in priče zaslišal, vendar so starši dekleta kasneje umaknili kazenski pregon, čeprav so učenci zatrjevali, da jih župnik pri verouku tepe«. Sprejeli so sklep, »da so člani ZK o tem dogodku seznanjeni in da ga obsojajo«, ter dodali: »O župniku smo že večkrat razpravljali, a če verniki venomer silijo v cerkev in so za vse gluhi, ni kaj ukreniti. Starši so podpisali izjavo za verouk in oni naj z župnikom obravnavajo stvari. Mi se v to ne moremo vtikati.« (šk. 29)

5. Sklep

Prispevek prikaže odnos med partijo in Cerkvijo na lokalnem kamniškem nivoju v obdobju, ko je bilo najhujše preganjanje vere in cerkve že mimo in so se začeli odnosi med Cerkvijo in komunistično oblastjo urejati. Tako je po letu 1966 jugoslovanska oblast do Cerkve vodila dvojno politiko: osrednja državna oblast si je intenzivno prizadevala v tujini ustvariti pozitivno podobo urejenih odnosov med Cerkvijo in državo ter v tem času tudi dejansko rešila vrsto perečih vprašanj v medsebojnih odnosih; na lokalni ravni pa so verniki ostajali ,državljeni drugega razreda',¹¹ čeprav je znotraj sebe Cerkev doživljala prepород (Dolinar 1998, 232, 233). To se odraža tudi v pregledanem gradivu lokalne partijske organizacije v Kamniku. Obseg pastoralne in družbene dejavnosti, ki jo je izvajala Cerkev, je bil odvisen predvsem od posameznega lokalnega župnika: če je bil ta dejaven, je njegova pastoralna dejavnost hitro prešla na družbeno raven, če pa je bil pasiven, je ostala njegova dejavnost »znotraj cerkvenih zidov«. Večji družbeni angažiranosti posameznih duhovnikov, zlasti mlajših, je šla v prid tudi pokoncilska prenova Cerkve, kar so starejši duhovniki težje sprejemali in zato ostajali v mejah partijsko zamišljene ločitve cerkve od države oziroma vsega družbenega življenja. Tako so tudi na kamniškem območju skrb partiji povzročali zlasti mlajši duhovniki (npr. Gačnik, Perčič), medtem ko jim starejši večinoma niso, podrobneje so spremljali zgolj tiste, ki so se med vojno intenzivneje angažirali pri ustanavljanju vaških straž (npr. župnik Smolič).

¹¹ To je prihajalo do izraza zlasti v zahtevi po ,moralno-političnih kvalitetah' vodilnih uslužbencev v državnih službah in v zahtevi po ,nevtralni in znanstveni' šoli, kar je z drugimi besedami pomenilo, da mora šola postati marksistična in ateistična. V tem pogledu stvari ni spremenil niti Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1976.

Kratice

- CK – Centralni komite.
 CMD – Ciril-metodijsko društvo.
 KAM – Kamnik.
 RTV – Radio-televizija.
 ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.
 ZDA – Združene države Amerike.
 ZKS – Zveza komunistov Slovenije.

Reference

Arhivski viri

- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 2, ovoj 14, Seje komiteja občinske konference ZKS, 1970, Kratak pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v Občini Kamnik.
- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 9, Prepoved lista Družina št. 4/75, ovoj 80, dopis z dne 11. 2. 1975.
- ZAL, KAM 127 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Občinski komite Zveze komunistov Slovenije Kamnik, šk. 29, ovoj 176, Zapisnik 15. rednega sestanka osnovne organizacije ZKS Nevlje, 16. 6. 1975.

Druge reference

- Dolinar, France M. 1998. Katoliška cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990*, 222–233. Ljubljana: Nova revija.
- Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi, ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2007. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945; okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- – –. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: ‚sovražnik številka ena‘. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- – –. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in ‚ljudska oblast‘ med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:423–437.
- Hančič, Damjan. 2018. Odnos kamniške partije do Katoliške cerkve v prvih povojnih letih. *Dileme: razprave o vprašanih sodobne slovenske zgodovine* 2, št. 2:117–134.
- Pacek, Dejan. 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:745–766.
- Piškurić, Jelka. 2018. Omejevanje svobode veroizpovedi v socializmu. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:591–609.
- Šturm, Lovro. 2004. Church-State Relations and the Legal Status of Religious Communities in Slovenia. *BYU Law Review* 2:606–650. <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2004/iss2/9> (pridobljeno 14. 10. 2019).

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 655—667

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:07/2020

UDK/UDC: 272-9(437.32+437.6)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Ivanic

© 2020 Ivanič, CC BY 4.0

Peter Ivanič

Christianization of the Territory of Today's Moravia and Slovakia before 863¹

Pokristjanjevanje ozemlja današnje Moravske in Slovaške pred letom 863

Abstract: Christianization, associated with consolidation of power and establishment of early Christian state formations, contributed significantly to creation of medieval Europe. Although the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity, the more intensive Christianization of these lands took place only from the 8th century, when this territory was settled by Slavs. Missionaries from the Frankish Empire, from the territory of Istria, Dalmatia and northern Italy came here. Domestic Slavic elites started to convert to Christianity as from the 9th century. For them, Christianity became a means of recognizing their social status externally and allowed them to integrate with the more culturally advanced Christian world. Archaeological findings (e.g. crosses and captorgs, plaques and bells from Bojná, objects of secular character), written sources, sacral architecture and burying methods testify to the existence of Christianity in the territory of today's Moravia and Slovakia, especially in centers of the power.

Key words: christianization, Christianity, missionaries, Slovakia, Moravia

Povzetek: Pokristjanjevanje, povezano z utrjevanjem oblasti in vzpostavljanjem zgodnjih krščanskih državnih tvorb, je odločilno prispevalo k oblikovanju srednjeveške Evrope. Čeprav je ozemlje današnje Moravske (vzhodnega dela današnje Češke republike) in Slovaške prišlo v stik s krščanstvom že ob koncu antike, se je intenzivnejše pokristjanjevanje omenjenih dežel dogajalo šele od 8. stoletja naprej, ko so to ozemlje naselili Slovani. Tja so prihajali misijonarji iz Frankovskega cesarstva, Istre, Dalmacije in severne Italije. Domače slovanske elite so se v 9. stoletju začele spreobračati v krščanstvo. Zanje je krščanstvo pomenilo sredstvo zunanje podkrepitve njihovega družbenega položaja in jim

¹ The survey was elaborated within the VEGA Project No. 1/0006/18 „Imago Episcopi – Power of a Bishop and its Presentation in the Middle Ages“.

je omogočilo vključitev v kulturno razvitejši krščanski svet. O navzočnosti krščanstva na ozemlju današnje Moravske in Slovaške, zlasti v središčih oblasti, pričujejo arheološke najdbe (npr. križi in kaptorgi, plošče in zvonovi iz Bojne, predmeti posvetnega značaja), pisni viri, sakralna arhitektura in načini pokopavanja mrtvih.

Ključne besede: pokristjanjevanje, krščanstvo, misijonarji, Slovaška, Moravska

1. Introduction

Christianization, associated with consolidation of power and establishment of early Christian state formations, contributed significantly to creation of medieval Europe (Berend 2007). Although the intense Christianization of the Central European area began in the early Middle Ages, the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity. Evidence of presence of Christianity in the area north of the Danube dates back to the Roman Empire. By the end of the first century, the Roman Empire acquired the territory of Raetia, Noricum and Pannonia under its rule. The origins of Christianity in this area are usually associated with presence of Roman legionaries who stayed here in the 2nd century (Harreither 1999, 6–45). In addition to legionnaires, people, especially merchants who moved along the famous Amber Road directly from Aquileia, where there was one of the first Christian communities in the north of Italy, could also bring Christian ideas in the area. Individual routes of the Amber Road also crossed the territory of Slovakia and Moravia. Spreading of Christianity in the area of Noricum and Pannonia started to gain realistic features only in the 3rd century (Kolník 2001, 51–92). From the well-preserved sources, we know that several prominent church leaders were born in Pannonia (Anthony of Lérins, St. Martin of Braga). Christian communities existed in the Carpathian Basin and also outside the territory of the Roman Empire. Arian Christianity spread among the Goths who moved from the lower Danube to Transylvania. There were several missionaries among them. The most famous was Wulfila (Ulphilas), of Gothic origin, who was consecrated in 341 as a bishop for Christians living in the Danube region. He translated the New Testament and the Lord's Prayer into the gothic language in 369. His translation played an important role in the spread of Arian Christianity among the Germanic ethnic groups (e.g. Goths, Vandals, Rugians, Heruli, Gepids). Unique finding of fragments of Wulfila's translation of the Lord's Prayer and the Gospel according to John was discovered in the burial place in Hács-Béndekpuszta (Somogy County) from the 5th and 6th century which is located near the Lake Balaton in today's Hungary. These texts were preserved on lead panels. Written sources from the 7th century mention that the Avars, who came to the Danube region after 568, took prisoners from Balkan or northern Italy who were Christian from their successful military campaigns to the territory of the Avar Khaganate. Avars became an important power in the territory of the Danube region, however no ecclesiastical organiza-

tion was established on their territory by the end of the 8th century. The Avar elites converted to Christianity only under the threat of military expeditions from the Frankish Empire (Vida 2016, 93–105). More intensive Christianization of Moravia and Slovakia thus took place only from the 8th century, when this area was settled by Slavs.

2. Christianization of Moravia and Slovakia before 828 and its reflection in written sources

The activity of Christian missionaries in Central Europe in the 8th and 9th centuries is evidenced by a limited number of written and archaeological sources. Written sources mention the missions of St. Martin of Tour and St. Amandus among the Slavic people before this period (Bartoňková and Večerka 2010, 32–37), but more significant missionary activity occurred after the victorious campaign of the Frankish Empire against the Avars at the end of the 8th century. A congregation of bishops on the banks of the river Danube (*Conventus episcoporum ad ripas Danubii*) was carried in 796. It was organized by Pepin, the son of Frankish king Charles the Great (742/747–814, the king since 768, the emperor since 800). In addition to the Bavarian bishops, the Patriarch Paulinus II of Aquileia (787–802/804) also took part. This congregation discussed Christianization of the territory gained from the Avars. It is apparent from the record that even before that date there was an intensive but disorganized spread of Christian faith in the Avar-dominated territory. The written source mentions a need to verify, whether the baptized people of the conquered country were baptized in the name of St. Trinity. The written source also defines specific rules for baptism. We learnt from the Aquileian record of the synod that in 796 there were *predicatores illius terre*² divided into three groups by Paulinus according to the way of baptism. The first were priests – *sacerdotes* who baptized in the name of the Holy Trinity, which was also to be examined; but their baptisms should have been valid. The second were ‘clerics’, who baptized with the water blessed by the priest in the name of the Holy Trinity; their baptisms did not need to be repeated, but for completeness of the baptism, the baptisms were to undergo a ceremony of hands imposition. The third group were uneducated clerics - *clerici illiterati*, who baptized by soaking in water, without the Confession of Faith and without a full trinitarian formula, it means without a notice of Jesus Christ. As far as according to the orthodox view, unblessed water without the Holy Spirit has no spiritual effect in baptism, such baptisms should not apply. Baptism was to be held in groups on Easter (*Pascha*) and Pentecost (*Pentecosten*), and only exceptionally on Sundays. The priest was supposed to prepare catechumens for two days or more weeks, while the catechumens had

² This term is interpreted differently in the literature. Peter Ratkoš (1971, 74) assumes that the term *predicatores illius terre* means missionaries in the land of Avars (and Slavs). In the source edition of *Magnae Moraviae fontes historici* (Bartoňková and Večerka 2013, 6) it is explained in the note that they were priests from Pannonia.

to observe a seven-day Lent before the baptism (Bartoňková and Večerka 2013, 5–7). In addition to questions of the sacraments, problems related to the ecclesiastical organization were discussed during the Synod. Apparently, Pepin assigned a part of Lower Pannonia to the clerical administration of Arno, the Bishop of Salzburg, to spread Christianity among the Avars and Slavs. It was confirmed in writing by Charles the Great in 803 (2011, 304). On the basis of information on the Synod in 796, an important Czech art historian Josef Cibulka assumed that part of the inhabitants of Pannonia, who were subject to Avars, were Christians in the second half of the 8th century or even earlier (Cibulka 1958, 175). He claimed that the Christians mentioned in the report from the Synod were Slavs living in Pannonia. In his opinion, it is evident from this information that the Moravian Slavs were neighbors of Christian Slavs from Pannonia in the second half of the 8th century (176). The Slovak historian Rastislav Kožiak (2006, 138–139) emphasizes that in this period Christians were searched for among descendants of the Romanized population who survived in isolation in some parts of Pannonia. To lesser extent, they were also descendants of Christian prisoners. In case of the Slavs, he thinks that Christianity penetrated only among the elites in the border areas of Longobard and later in the Franconian regions.

The document *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* mentions that the Bishop of Salzburg, Arno, as well as his predecessor Virgil (745–784), sent priests to the territory of Carinthia and Lower Pannonia. In the opinion of Josef Cibulka (1958, 176), the activities of these clergy were focused only on Slavs. The important Slovak medievalist Richard Marsina (1995, 114–115) believes that Christianity in the Middle Ages began to spread sporadically before the end of the 8th century in the territory of Slovakia. In his opinion, Christian missionaries were supposed to come to us irregularly and for a short time already in the 7th century and certainly in the 8th century. The situation changed after several defeats of the Avar Khaganate by Charles the Great and at the turn of the 8th and 9th century, there was already more intensive Christianization in the territory of today's Slovakia. Peter Ratkoš (1971, 75) assumed that the mission centers for activities between the Avars and the Slavs were Aquitaine, Salzburg, or his Carinthian archipresbyterial center Maria Saal, or Passau and Benedictine monasteries Kremsmünster, Mondsee and Niederalteich.

An important event from the point of view of Christianization of Western Slavs was the promotion of the Bishopric of Salzburg to the Archbishopric, which was carried out by Charles the Great in 798 with consent of the Pope. The first archbishop Arno (the bishop from 784 and archbishop from 798 to 821) was given a task to establish a spiritual administration of the regions where the Slavs lived (Cibulka 1958, 176).

In connection with the missions, it is also necessary to mention a decision of the Emperor Charles the Great in 811 in the dispute between the Patriarch of Maxenti and the Archbishop of Salzburg Arno (784–821) on the borders of two provinces. The Emperor decided that the border of their activity was the Dráva River (Bartoňková and Večerka 2013, 19). According to Vladimír Vavřínek (1963,

39), although the Aquileian expansion to the north was limited, but it did not alter the activity of its clergy in Pannonia. As an example, he mentions the church of St. John the Baptist in Récéskút near Zalávar which originates in Dalmatia according to the architectural space arrangement.

Synods in 794 in Frankfurt am Main and in 813 in Mainz were also important for Christianization of Western Slavs. The acts of the Frankfurt Synod include the point 42, where it is stated that the God can be glorified in all languages and not only in three (Bartoňková and Večerka 2013, 3). The acts of the Mainz Synod allow the newly baptized to learn the confession of faith and the Lord's Prayer in their own language (15–17). Based on the existing knowledge in the field of linguistics, it can be assumed that even before arrival of St. Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia, there were shorter Christian texts (e.g. Confession of the Faith (*Credo*), The Lord's Prayer) in the local form of the Slavonic language. These are associated with missions from the Frankish Empire. Well-known are confessional prayers written in the Latin alphabet which are also called Freising manuscripts. Christian terms such as *oplatъ* (Holy wafer), *mъša* or *križъ* penetrated the Slavonic environment (Čermák 2013, 55).

3. Christianization of Moravia and Slovakia between 828 and 863

The first written mention of the sacral building in the territory of Slovakia can be found in the chronicle *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* which originated in Salzburg between 870–871 and it highlights the contribution of the Salzburg Archbishops to Christianization of the Slavic population living in the territory of Pannonia. The mention about the Pribina fortress built on the river Zala (today's Hungary) and on consecration of the church of St. Mary The Mother of God in Blatnohrad contains a parenthesis that the Salzburg Archbishop Adalram (821–836) consecrated the church at the place called Nitrava (Bartoňková and Večerka 2011, 273) on the property of the Prince Pribina behind the Danube. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* does not mention when this event occurred and for whom the temple was built in addition to Pribina. Josef Cibulka (1933, 34–35) did not comment on dating of this event in his work *Great Moravian Empire*, but he doubted that the temple was built for the people of Pribina. He rather assumed that it was rather built for Christian foreigners (merchants, foreigners, military organizers). Another option mentioned by the author were German (Frankish – author's note) Christian merchants in the service of Pribina. He justified it by consecration by Salzburg Archbishop. Another hypothesis presented by the author was that Pribina annexed a principality in which Christians already lived. He also did not exclude a possibility that the church was built for the rest of Christians living here before arrival of the Slavs. The Slovak historian Daniel Rapant (1941/1942, 20–21) took a stand on these theories and he linked construction of the church to Pribina's wife, who, in his opinion, came from the Bavarian and the-

refore Christian environment. In his monograph *Great Moravian Church in Modrá near Velehrad and the beginnings of Christianity in Moravia* Josef Cibulka (1958, 252–257) devoted a short chapter to the issue of the church in Nitra. Here, he commented on dating of this event. In his opinion, it happened in 828. It was based on the assumption that the Archbishop of Salzburg Adalram participated in the military campaign of Louis the German against the Bulgarians. He also visited Nitra on this occasion. This dating was also adopted by other authors. It is also worth mentioning here the opinion of Heinz Dopsch (1978, 14) and Herwig Wolfram (1979, 30; 1995, 323), who dated the consecration of the church to 828 upon agreement between the Bishop of Passau Reginhar (818–838) and the Archbishop of Salzburg Adalram from 829, according to which they divided the area east of the Vienna Forest. The territory north of the Danube, it means also Moravia and Slovakia should belong to Passau. However, Ján Steinhübel (1995, 18; 2004, 79) questions a right of Salzburg to the Upper Pannonia. He points out that the deed of 829, which was confirmed by the King Louis, the German did not create a new ecclesiastical administration, but confirmed the original state of it. In his opinion, the mutual boundaries of the Passau and that time Salzburg diocese were to be agreed during the Synod in 796. Richard Marsina (1995, 116–117) believes that the religious building in Nitra consecrated by Adalram was the church of the Christianization mission, which was then active in the princely seat of the Principality of Nitra. The brick churches in the newly-Christianized territories were established only after a more developed degree of Christianity was reached, when the ecclesiastical organization began to develop in the respective territory. For this reason, the church from 828 could, in his opinion, be the seat of the chief priest, Archipresbyter, who was the head of Christianization in the Principality of Pribina. At the time of the consecration of the church, the chief priest of Nitra was a direct subordinate to the Archbishop of Salzburg and to the Bishop of Passau after 829.

A question of Pribina's church localization in Nitra remains unanswered. It was assumed in older literature that it is a chapel with a horseshoe chevet in today's sacral complex at the Nitra Castle. This opinion was eliminated by the archaeological survey of the Czech monument man and architect Václav Mencl carried out in 1930–1931. Younger archaeological researches at the Nitra Castle confirmed the existence of several buildings that can be dated back to the 9th century. It was possible to document the mortar remains in several places of the Castle hill, a block of lithothamnium limestone and a fragment of a capping decorated with a plant motif. A similar fragment was found in the church tower. Based on existing knowledge, there were at least three buildings at the Castle before the middle of the 11th century (Fusek and Bednár 2006, 39–44; Ivanič 2008, 60–69). According to Alexander Ruttkay (2000, 628–630), architectural articles are likely to have a Carolingian character and testify to the existence of a sacral building before the middle of the 9th century. The Czech archaeologist Zdeněk Měřinský (2006, 136) states that the church was certainly located in the area of the Nitra Castle, because the continuity and tradition of the place, which later became a bishopric, must be taken into account. A reason why the church consecrated in 828 has not been

discovered yet by the archaeological research is probably a fact that the space where it was probably built was covered by later buildings and apparently also destroyed by building activities and landscaping (Hanuliak 2019, 77).

There is a mention in the *Records of Passau Bishops* that the Passau Bishop Reginhar (818–838) baptized all Moravians in 831 (Havlík et al. 1969, 407). According to Vladimír Vavřínek (1963, 44), this statement cannot be understood literally, because a large proportion of Moravians were baptized before and on the other hand, not all Moravians were Christians. In his opinion, at this time the Bishop of Passau took over the ecclesiastical administration of Great Moravia and started to organize more intense and organized Christianization. On the other hand, Czech historian Dušan Třeštík (2001, 120–121) considered this information to be relatively reliable, because it fits perfectly in the overall situation of Moravia at that time. Richard Marsina (1995, 117) considers that an archiepiscopate could be established in Moravia this year.

The Mainz Synod was held in 852. It also dealt with the case of Albigis, who kidnapped a wife of a man named Patrik and run away to the country of Moravians. It is specifically written about »*rudis adhuc christianitas gentis Maraensium*« (Bartoňková and Večerka 2013, 33–35). Based on this sentence it can be assumed that Moravian Christianity was still imperfect (Cibulka 1958, 283).³ It is also considered that common people outside the central or princely castles could still worship pagan gods during this period (Vavřínek 2002, 305).

From the perspective of Christianization of Moravia and Slovakia, a question of church organization before arrival of the Cyril-Methodius mission in Moravia and Slovakia is interesting. Vladimír Vavřínek (1963a, 45–48) stated that in the first half of the 9th century the Bishop of Passau built an archiepiscopate, which meant the first firm arrangement of ecclesiastical conditions. According to his opinion, there was a school at the seat of the archiepiscopate the task of which was to provide theological education of domestic pupils and their preparation for priests. The Slovak historian Peter Ratkoš (1971, 79–80) came to conclusion that in the middle of the 9th century there were up to four archiepiscopates in Great Moravia, while he referred to the mention of dioceses in Great Moravia from 899/900. One was to be based in Nitra. He stated that there was also lower ecclesiastical organization within the Bishopric of Passau (archiepiscopate parishes) in Great Moravia, and he also presumed parish archiepiscopate schools where priests were educated. Richard Marsina (1995, 118) assumes a dualist political-administrative organization for Great Moravia. It means two archiepiscopates – one based in Nitra and the other in Moravia. After establishment of such an ecclesiastical organization, a school could be established, where students could continue their studies in the Archbishop's seminary in Salzburg and also in Passau after 829. He considers the appointment of archiepiscopates to be the third phase of Christianization of this territory. Luděk Galuška (2017, 225–226) assumes a spontaneous Christianization for the territory of Moravia in the first third of the

³ V. Vavřínek (1963a, 48–49) points to the survival of pagan customs in burial grounds.

9th century, while the ecclesiastical organization was to be established consequently under the leadership of the Bishops of Passau who established the archipresbyriate. In his opinion, the archipresbyter of the Bishop of Passau could reside in the so-called the three-aisled basilica (church No. 3) in Mikulčice, which was built in the first half of the 9th century and it was the largest sacral building in Moravia at that time.

4. Origin of missionaries

In connection with Christianization of Slovakia and Moravia, it is necessary to mention the origin of the first missionaries. Based on the finding of foundations of the church in Modrá na Morave, Josef Cibulka (1958, 199–233) tried to prove the presence of the Irish (Irish-Scottish) mission in Great Moravia and he dated the church to the beginning of the 9th century. His publication provoked a sharp discussion in the scientific circles of that time, while most scientist opposed this theory (Graus 1959, 479–483; Vavřínek 1959, 217–224). Nevertheless, this theory found also some supporters (Dittrich 1962, 41–53; Lacko 1991, 66–70; Lichardus 2003, 109–118). It is possible to distinguish several problematic issues in connection with Irish influences at the Slavs. First of all, the direct involvement of monks in Christianization is problematic. The second problem is the Irish influence on church institutions in Slavic countries. Finally, the third problem is the presumed presence of monks from the islands in the Slavic area – it means searching for people of Irish origin among the clergy (Boroń 2007, 60–73). In addition to the aforementioned architecture, the presence of the term *inokostь* in the Old Slavonic language, which means peregrination and was taken from the language of Irish monks, was mentioned as another proof of the presence of Irish influences in Moravia (Mareš 1964, 7–11). From Slovak researchers, the issue of Irish missions was compiled in more details by Rastislav Kožiak (2004, 103–124), who expressed rather skeptically on possible operation of this mission in the Central-Eastern part of Europe based on the existing known sources. The origins of Christianity in Slovakia and Moravia are connected with Frankish hegemonic politics. Based on written and archaeological sources, Vladimír Vavřínek (1959, 217–224) came to conclusion that missionaries from Bavaria and the Dalmatian-Istrian region were active in the territory of the later Great Moravia in the early 9th century. In his opinion, clergymen of the latter area had to subordinate themselves to the ecclesiastical organization created by the Bishopric of Passau. The written source *Žitije Mefodija* (Bartoňková and Večerka 2010, 144) contains a remark that many teachers: Christians from Vlachs (Romance-speaking lands), Greece and Germany came to Moravia who taught differently. In case of missionaries from Germany, it is clear that the authors meant the clergy of the Frankish Empire. The remark about missionaries from Vlachs and Greek was more discussed in the literature. The Czech Byzantinist Vladimír Vavřínek (1963b, 471–477) hypothetically assumed that these missionaries came from the Dalmatian-Istrian region,

which was under the ecclesiastical administration of the Patriarchate of Aquileian the first half of the 9th century. He explained this by the fact that Latin and Greek cultures blended together in this area, and that is why both Greek and Italian clergymen were probably from this area. He pointed to the mention of the Danube Synod, where the Aquilian Patriarch Paulinus II was also invited. He completely ruled out a possibility of a mission of teachers from Greece directly organized by Byzantium. It was supported by archaeological findings, which do not show more lively contacts between Byzantium and Moravia. The Moravian medievalist Lubomir Emil Vilém Havlík (1970, 118–119) pointed out that the Grado Patriarchate maybe participated in the missionary activity in Moravia, and thus exactly this area could be meant under the name Vlachs, less likely than Aquileia. He states that Venice was also included under the administration of the Grado Patriarchate. In this connection, he states that the probable journey of Constantine and Methodius to Moravia maybe led through Venice; he also mentions their later stay in the city. He also mentions here John of Venice, the priest and the diplomat. He assumed that in this mention Greece meant a Grecized territory of southeastern Europe belonging to the Constantinople Patriarchate and it probably was Dalmatia. On the contrary, the Slovak Byzantinist Alexander Avenarius (1992, 61–62) understood the region of Istria, Dalmatia and northern Italy under the term Vlachs. In case of missionaries from Greece, he supported a theory that this meant the territory of the Dalmatian and Istrian coasts where the Latin language was used, although this area was under the administration of Byzantium.⁴

5. Evidence of Christianization in archaeological findings

Archaeological findings testify to the existence of Christianity in the territory of the present-day Moravia and Slovakia, especially at centers of power. Evident proof of the Christianity presence are the remains of sacral buildings. Archaeological and architectural researches confirmed that most churches were built before arrival of the Byzantine mission of St. Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia in 863 (e.g. Břeclav-Pohansko, Basilica at Bratislava Castle, Modrá pri Velehrade, Mikulčice-church No. 2, Staré Město-Na Valách and Na Špitálkach, Uherské Hradiště-Sady). The question of origin of sacral buildings in Moravia and Slovakia is often discussed in historiography. Opinions are not uniform. In general, patterns for this kind of constructions are sought in the Frankish Empire and the Northern Italian and Adriatic regions (Botek 2014; Galuška 2017, 233–243).

The presence of Christians in Moravia and Slovakia is also evidenced by burial methods at burial grounds. The Slavs originally buried by cremation. At the turn of the 8th and 9th century, inhumation prevailed in Moravia. The placement of a deceased in a coffin is considered one of the most important features of Christi-

⁴ With regard to the supposed missionary activities in Moravia and Slovakia from several areas, it should be noted that there were already differences between the Byzantine tradition and the West in that time, for example in wedding ceremony (Saje 2018, 813–823; 2019, 989–1000).

anity. The most documented cases of this type of burying come from the most important centers in Moravia - Mikulčice, Staré Město and Uherské Hradiště. The oldest cases are dated back to the first half of the 9th century. They are characterized by the fact that they contain grave equipment. However, there is no grave equipment in such graves from the younger period (Galuška 2017, 243–248). The situation in Slovakia is more complicated. Based on the findings, Milan Hanuliak assumes the presence of coffins in graves at the burial grounds in Bíňa-Hospodářský dvůr, Ducové, Michal nad Žitavou, Nitra-castle hill, while he dates only 8% of cases to the older phase of Great Moravian period. However, he does not express to the fact, whether the individuals buried in this way can be considered Christians (Hanuliak 2004, 95–96).

Activity of the Christian missions before arrival of the St. Constantine-Cyril and Methodius in Great Moravia are connected with findings from Slovakia, specifically from the hillfort Bojná I.-Valy. It is a set of four circular pieces and two plaques in shape of a rounded isosceles cross and three wrought frames. Figures with wings were embossed on circles and plaques. Two exemplars were decorated with letters. It is assumed that these findings were part of a portable altar-reliquary the origin of which can be found in the Patriarchate of Aquileia. In addition, one bronze bell and two fragments of bells were discovered on the site. These findings are dated back to the first half of the 9th century. Bells belong among the oldest findings of its kind in Europe (Hanuliak and Pieta 2014, 144–145; Pieta and Ruttkay, 2006, 21–70).

Crosses or captorgs found at archeological sites from the period of Great Moravia are also a clear symbol of Christianity. Findings of a silver cast cross with the image of Christ and lead processional cross from Mikulčice in Moravia are well-known. Their origin was assumed in the Syrian-Egyptian region and they were dated back to the period before arrival of the missionaries - St. Constantine-Cyril and Methodius in Great Moravia (in 863). Currently, their domestic production is not excluded and both artifacts together with other crosses from this site are dated to the second half of the 9th century. Lead crosses are known from several locations in the Lower Moravian region which are divided into several types (Brenhardsthal, Dolní Věstonice, Velké Bílovice, Mutěnice and Windegg), but their occurrence dates back to the late 9th or early 10th century. These types of crosses are associated with Bavarian missions or directly with the activities of the Bishopric of Passau after expulsion of Methodius pupils (in 885) that focused their attention to countryside (Kouřil 2014b, 102–113). Findings from Slovakia dated before the end of the 8th century include a bronze cross from Dolné Orešany. The encolpion cross from Veľká Mača, which is included among Byzantine products of Syrian-Palestinian origin is one of the most famous artefact (Hanuliak and Pieta 2014, 138–142).

The remnant of a box made of wood on which metal parts in the shape of a cross were preserved was found in a man's grave near the church No. 3 in Mikulčice (grave no. 300). It is assumed that this artefact is a late imitation of pyxides produced in the Eastern Mediterranean or the Balkan-Adriatic region. Based on the pigeon sculpture and the concept of cross-shaped decoration, it is

associated with Christian ideology. It is believed that the box came to Moravia as a liturgical object (personal reliquary) in the form of a gift before middle of the 9th century (Kavánová 2014, 114–117).

Christianity can be also associated with objects of a profane character (e.g. belt fittings, sword sheath, earrings, spurs) on which the Christian symbol is applied (Roganský 2009).

6. Conclusion

In conclusion, the inhabitants living in the territory of today's Moravia (eastern part of the Czech Republic) and Slovakia came into contact with Christianity already at the end of antiquity, but more intense Christianization of this area took place mainly from the end of the 8th century from the territory of Frankish Empire. It is evidenced by written and archeological sources, as well as by sacral architecture. Domestic Slavic elites started to convert to Christianity as from the 9th century. As stated by Rastislav Kožiak (2004, 145), for them Christianity became a means of recognizing their social status externally and allowed them to integrate with the more culturally advanced Christian world. Arrival of the Byzantine mission of St. Constantine-Cyril and Methodius in 863 and their activities mean the next phase of Christianization of Slavs in Moravia and Slovakia, characterized by introduction of the Old Slavonic language into the liturgy, the translation of worship books into this language, establishment of a school for education of priests, implementation of Christian legal order and also establishment of an independent ecclesiastical organization under the protection of the Roman Pontifical See. Their mission has had an important ecumenical significance as can be in both the Roman and Greek Catholic, as well as the Protestant environments. Traces of their theological legacy can be found in the current ecumenical teaching on the Trinity (Valčo 2017) but also in individual protestant theologians, such as Martin Chemnitz (Valčo 2019). Besides a distinct theological legacy, their mission experience served as a precursor and, in some instances, a template for personal piety (Tirpák 2018) or setting up a workable relationship between the Church and the State (Šoltés 2017).

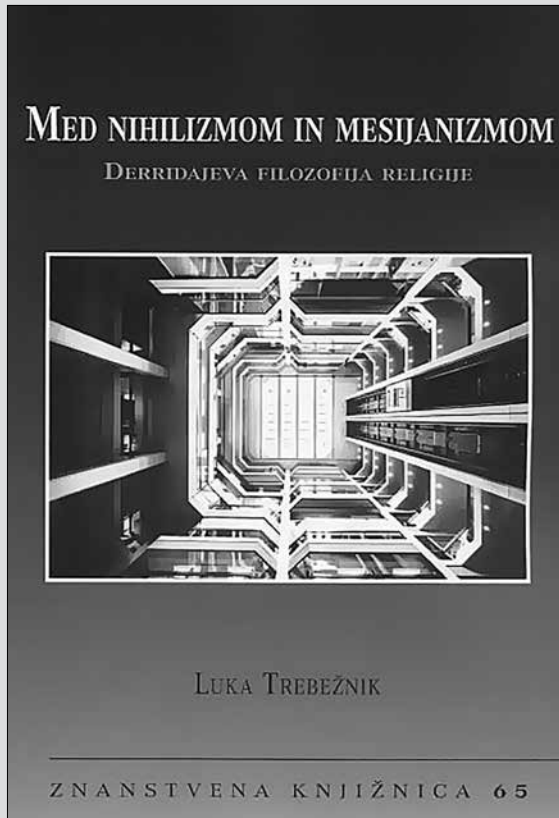
References

- Avenarius, Alexander.** 1992. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí: K problému recepcie a transformácie*. Bratislava: Veda.
- Bartoňková, Dagmar, and Radoslav Večerka, eds.** 2010; 2011; 2013. *Magnae Moraviae fontes historici*. Vol. 2, *Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Vol. 3, *Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Vol. 4, *Leges textus iuridici supplementa*. Prague: KLP.
- Berend, Nora, ed.** 2007. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900 – 1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boroň, Piotr.** 2007. Iroscottish Attempts to Christianize the Slavs: Sources and Myths of historiography. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu*, 60–73. Nitra: UKF.

- Botek, Andrej.** 2014. *Velkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*. Bratislava: Post Scriptum.
- Cibulka, Josef.** 1933. Pribina a jeho kostol v Nitre. In: Ján Stanislav, ed. *Ríša veľkomoravská: Sborník vedeckých prác*, 25–52. Prague: L. Mazáč.
- . 1958. *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Prague: Nakladatelství ČSAV.
- Čermák, Václav.** 2013. Staroslověnské písemnictví cyrilometodějské a jeho rukopisné dochovaní [Cyrillo-Methodian Old Church Slavonic Literature and Its Manuscripts Tradition]. In: *Cyril a Metoděj – doba, život, dílo [Cyril and Methodius – Their Era, Lives, and Work]*, 55–68. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Dittrich, Zdenek Radslav.** 1962. *Christianity in Great-Moravia*. Groningen: J. B. Wolters.
- Dopsch, Heinz.** 1978. Salzburrg und der Südosten. *Südostdeutsches Archiv* 21:5–35.
- Fusek, Gabriel, and Peter Bednár.** 2008. Die (vermutete) Kirche am Burgberg von Nitra. In: Martina Pippal and Falko Daim, eds. *Frühmittelalterliche Wand Malereien aus Mähren und der Slowakei. Archäologischer Kontext und Herstellungstechnische Analyse*, 39–44. Innsbruck: Univ.-Verl. Wagner.
- Galuška, Luděk.** 2017. *Slované - stopy předků: O Moravě v 6. – 10. století*. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Graus, František.** 1959. K počátkům křesťanství na Moravě. *Československý časopis historický* 7, no. 3:479–483.
- Hanuliak, Milan.** 2004. *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9. – 10. storočí na území Slovenka*. Nitra: AÚ SAV.
- . 2019. Štruktúra veľkomoravského hradiska mesta Nitrava na základe pochovávaní [The Structure of Castle Town Nitrava Based on Interments]. In: *Hradiská – svedkovia dávnych čias 2: Zborník príspevkov o hradiskách a ich obyvateľoch*, 75–89. Dolná Mariková: Občianske združenie Hradiská – Slovensko.
- Hanuliak, Milan, and Karol Pieta.** 2014. Ninth Century Movable Material Evidence of Christianisation in the Eastern Parts of Great-Moravia. In: Kouřil 2014a, 138–151.
- Harreither, Reinhard.** 1999. Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes. In: *Frühes Christentum am österreichischen Donaulimes*, 6–45. Vienna: Institut für Klassische Archäologie.
- Havlík, Lubomír E.** 1970. Učitelé-křesťané z Vlach i z Rečka a z Němec. In: *Sborník Jozefu Poulikovi k šedesátinám*, 117–120. Brno: Archeologický ústav ČSAV.
- Havlík, Lubomír Emil, Dagmar Bartoňková, Ivan Hrbek, Jaroslav Ludvíkovský and Radoslav Večerka.** 1969. *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vol. 3, *Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Brno: Universita J.E. Purkyně.
- Ivanič, Peter.** 2008. Pribinov kostol v Nitre v zrkadle historiografie. *Konštantinove listy* 1:60–69.
- Kavánová, Blanka.** 2014. Reconstruction of the Reliquary from Mikulčic. In: Kouřil 2014a, 114–119.
- Kolník, Titus.** 2001. Kontakty raného křesťanstva s územiami strednej Európy vo svetle archeologických a historických prameňov. *Studia archaeologica Slovaca mediaevalia* 3–4:51–92.
- Kouřil, Pavel, ed.** 2014a. *The Cyril and Methodius Mission and Europe: 1150 Years Since the Arrival of the Thessaloniki Brothers in Great Moravia*. Brno: Archeologický ústav AV ČR.
- Kouřil, Pavel.** 2014b. Archaeological Evidence of Christianity in Relics of Material Culture of the 9th and 10th Centuries in Moravia with Focus on Crosses. In: Kouřil 2014a, 102–113.
- Kožiak, Rastislav.** 2004. Írski misionári a počiatky křesťanstva v Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Rastislav Kožiak and Jaroslav Nemeš, eds. *Pohanstvo a křesťanstvo*, 103–124. Bratislava: Chronos.
- . 2006. Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: Príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok? In: Rastislav Kožiak and Jaroslav Nemeš, eds. *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*. Vol. 1, 121–147. Bratislava: Chronos.
- Lacko, Michal.** 1991. *Svätí Cyril a Metod*. Rome: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda.
- Lichardus, Jozef.** 2003. Grundriss einer Altslawischen Holzkirche von Modrá. *Slovenská archeológia* 51, no. 1:109–118.
- Mareš, František Václav.** 1964. Stopa předcyrilometodějských moravských misii iroskotských v česko-staroslověnskěšlovne zásobě? *Vznik a počátky Slovanů* 5:7–11.
- Marsina, Richard.** 1995. Začiatky kirkevnej organizácie na Slovensku (od prelomu 8./9. až do začiatku 11. storočia). *Slovenská archivistika* 30, no. 2:113–126.
- Měřínský, Zdeněk.** 2006. České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu. Vol 2. Prague: Libri.
- Pieta, Karol, and Alexander Ruttokay.** Bojná: mocienské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva; Predbežná správa [Bojná: Neues Macht und christianisierungszentrum des Fürstentums von Nitra; Vorbericht]. In: Karol Pieta, Alexander Ruttokay and Matej Ruttokay, eds. *Bojná: Hospodárske a politické centrum*

Nitrianskeho kniežatstva [Wirtschaftliches und politisches Zentrum Nitraer Fürstentums], 21–70. Nitra: AÚ SAV - Ponitrianske múzeum .

- Ratkoš, Peter.** 1971. Kristianizácia Veľkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda. *Historický časopis* 19, no. 1:71–83.
- Roganský, Lukáš.** 2009. *Signa Christiana: artefakty kresťanského rázu z poslednej tretiny prvého tisícročia medzi Čechami a Patisím.* Nitra: UKF v Nitre.
- Ruttkey, Alexander T.** 2000. Neutra (Nitra) and Zobor. In: Alfred Wiczorek and Hans-Martin Hinz, eds. *Europas Mitte um 1000 Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie: Handbuch zur Ausstellung.* Vol. 1, 628–630. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Saje, Andrej.** 2018. Vpliv poročníh praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov [Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:813–823.
- . 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka [Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 4:989–1000. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/saje>
- Steinhübel, Ján.** 1995. *Veľkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku.* Bratislava: Veda.
- . 2004. *Nitrianske kniežatstvo: Počiatky stredovekého Slovenska.* Budmerice: Rak.
- Šoltés, Radovan.** 2017. Pohľad sociálnej náuky Cirkvi na úlohu a význam štátu. *Theologos* 19, no. 2:132–142.
- Tirpák, Peter.** 2018. Význam náboženského putovania v živote Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:91–98.
- Třestík, Dušan.** 2001. *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a Střední Evropa v letech 791–871.* Prague: NLN.
- Valčo, Michal.** 2017. Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West. *Konstantinove Listy* 10, no. 2:141–150. <https://doi.org/10.17846/cl.2017.10.2.141-150>
- . 2019. Ecumenical Trinitarian Reflections and the ‚De Régnon Paradigm‘: A Probe into Recovering the Social-Trinitarian Emphases of the Cappadocian Fathers. *Constantine's Letters* 12, no. 1:76–89. <https://doi.org/10.17846/cl.2019.12.1.76-89>
- Vavřínek, Vladimír.** 1959. K otázke počátků christianisace Velké Moravy. *Listy filologické* 82:217–224.
- . 1963a. *Cirkevní misie v dějinách Velké Moravy.* Prague: Lidová demokracie.
- . 1963b. Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě (k výkladu 5. kapitoly staroslověnského života Metodějova). *Slavia* 32, no. 4:465–480.
- . 2000. Mission in Mähren: Zwischen dem lateinischen Westen und Byzanz. In: Alfred Wiczorek and Hans-Martin Hinz, eds. *Europas Mitte um 1000 Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Handbuch zur Ausstellung.* Vol. 1, 304–310. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Vida, Tivadar.** 2016. Christianity in the Carpathian Basin during Late Antiquity and the Early Middle Ages (5th to 8th century AD). In: Endre Tóth, Tivadar Vida and Imre Takács, eds. *Saint Martin and Pannonia: Christianity on the Frontiers of the Roman World*, 93–106. Pannonhalma: Pannonhalmi Főapátság-Savaria Múzeum.
- Wolfram, Herwig.** 1979. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum: Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien.* Graz: Hermann Böhlaus Nachf.
- . 1995. *Salzburg, Bayern, Österreich: Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit.* Wien: R. Oldenbourg Verlag.



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 tekstem 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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 669—683

Besedilo prejeto/Received:05/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 929Vladimir J.

DOI: 10.34291/BV2020/03/Malmenvall

© 2020 Malmenvall et al., CC BY 4.0

Simon Malmenvall and Vladislav Pužović

Jovan Vladimir of Dioclea: Ruler Martyrdom and its Reception in Serbian Historiography¹

Jovan Vladimir iz Duklje: vladarsko mučeništvo in njegov odmev v srbskem zgodovinopisju

Abstract: According to the Serbian historical consciousness, Jovan Vladimir of Dioclea (Duklja, present-day Montenegro), who lived at the beginning of the eleventh century, is regarded as the first Serbian as well as first Slavic saint of the Western Balkans. He was, however, in the subsequent medieval and modern Serbian historiography, discussed as a minor historical figure or precursor of the saints from the royal Nemanjić dynasty. On the other hand, Jovan Vladimir should be understood as a part of a wider phenomenon of ruler martyrs, murdered out of political self-interest by Christians themselves, which was common in the newly Christianized lands on the northern and eastern periphery of medieval Europe. The aim of this study is to show that Jovan Vladimir, accentuating the insufficiency of the secular paradigm in (post)modern historiography, was not only a political leader, but should also be perceived as a saintly personality in accordance with the original textual material dependent on the Christian interpretative framework.

Key words: Jovan Vladimir, Dioclea (Duklja), ruler martyrs, medieval literature, Serbian historiography

Povzetek: V skladu s srbsko zgodovinsko zavestjo velja Jovan Vladimir iz Duklje (današnje Črne Gore), ki je živel na začetku 11. stoletja, za prvega srbskega in tudi prvega slovanskega svetnika na zahodnem Balkanu. Kljub temu je bil v kasnejšem srednjeveškem in modernem srbskem zgodovinopisju obravnavan kot manj pomembna zgodovinska osebnost oziroma kot predhodnik svetnikov iz kraljevske rodbine Nemanjićev. Po drugi strani moramo Jovana Vladimirja razumeti kot del širšega pojava vladarskih mučencev, ki so jih zaradi političnih interesov umorili kristjani sami in ki je bil razširjen v novo pokristjanjenih deželah na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope. Cilj te študije je

¹ This article is part of the postdoctoral basic research project Z6-1883 „Ruler Saints (Martyrs) on the Periphery of Medieval Europe: Kievan Rus', Norway, Dioclea“ carried out at the Faculty of Law and Business Studies (Ljubljana) and financed by the Slovenian Research Agency (ARRS).

pokazati, da Jovan Vladimir, izpostavljajoč nezadostnost sekularne paradigme v (post)modernem zgodovinoписju, ni bil zgolj politični voditelj, temveč ga je treba dojemati tudi kot svetniško osebnost, o čemer pričuje prvotno tekstualno gradivo, ki ga opredeljuje krščanski interpretativni okvir.

Ključne besede: Jovan Vladimir, Duklja, vladarski mučenci, srednjeveška literatura, srbsko zgodovinoписje

1. Introduction

Between the tenth and twelfth centuries, the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adopted Christianity. Here, regardless of the rising cultural and doctrinal differences between the Western (Catholic) and Eastern (Eastern Orthodox) Christianity, a special common type of veneration of the saints emerged – ruler martyrs or ‚passion-bearers‘ (*страстотрпыцы*) in Church Slavic terminology. This type of sainthood refers to saints characterized by a martyr’s death caused out of political self-interest by Christians themselves, not by members of other religions as a result of hatred against the Christian faith as such. The following ruler martyrs can be regarded as representative examples of this phenomenon: princes Boris and Gleb (died in 1015) of Kievan Rus’, prince Jovan Vladimir (died in 1016) from Dioclea (Duklja), and jarl (earl) Magnus Erlendsson (died between 1115 and 1117) of the Orkney Isles, then part of the Norwegian kingdom.² In the face of mortal danger, these saints did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power; on the contrary, they accepted their deaths for the benefit of peace in their homelands. This phenomenon also served to build the self-esteem of the ecclesiastical and secular elites of the newly Christianized polities: through the emergence of the local saints, they regarded their homelands as equally included in the world of Christian culture and being part of the biblically inspired vision of history as ‚salvation history‘.³

Based on the fact that Jovan Vladimir, according to the Serbian historical consciousness, is regarded as the first Serbian as well as first Slavic saint of the Western Balkans, the objective of this article is twofold: firstly, to provide a contextualized and transdisciplinary (historical, theological, literary) study dedicated to Jovan Vladimir’s martyrdom within the hagiographical character of the original textual material; secondly, to present the reception of his cult in subsequent medieval and modern Serbian historiography, particularly in those sub-structures dealing

² More on the phenomenon of medieval ruler martyrs: Malmenvall 2019a.

³ The concept of salvation history traces its origins back to the biblical exegesis and theology of history in the late antiquity patristic period. According to this notion, history is a stage of ‚encounters‘ between God and man. On this basis, salvation history becomes a mechanism of spiritual interpretation of the secular events, personalities, and processes for which empirical evidence exists. (Malmenvall 2018, 89–90)

with cultural and ecclesiastical matters. The aim of this study is to show that Jovan Vladimir, accentuating the insufficiency of the secular paradigm in (post)modern historiography, was not only a political figure, but should also be perceived as a saintly personality in accordance with the textual material dependent on the Christian interpretative framework. For this purpose, a semiotic culturological method is applied. It is based on a deep analysis of the narratives of the original sources. The same methodology was applied by one of the authors of this study in several of his previous works (Malmenvall 2019b; 2019c) dealing with the construction of historical consciousness among the medieval Slavs belonging to the Eastern Orthodox ecclesiastical sphere in the period directly after their official adoption of Christianity.

2. Sources and state of research

The story of prince Jovan Vladimir can be found in four main narrative sources. The first is a brief report on Jovan Vladimir's death included in the Byzantine imperial chronicle titled *Short History* (Σύνοψις ιστοριῶν, *Synopsis historiarum*), written by John Skylitzes (1040s–1090s) (Wortley 2010). The second one is an extensive interpolation on Jovan Vladimir's life and death representing the thirty-sixth chapter of the medieval Latin historiographical text *Gesta regum Sclavorum*, more commonly known as the *Chronicle of the Priest of Dioclea* (Serb. *Летопис попа Дукљанина*)⁴ and generally regarded as the earliest known medieval narrative source from the Western Balkans,⁵ most probably written in the second half of the twelfth or at the beginning of the thirteenth century (Živković 2009, 2:25–26; 2:57–68; 2:340–372). The third source is an extensive report on Jovan Vladimir's life and death included in the adapted Italian version of the *Chronicle* titled *The Realm of the Slavs* (*Il regno degli Slavi*) written by Mauro Orbini (1563–1613), a Benedictine monk from Ragusa (Dubrovnik), and published in Pesaro in 1601. The fourth source is an anonymous Greek hagiography with liturgical hymns or *akolouthia* (ἀκολουθία) dedicated to Jovan Vladimir and published in Venice in 1690. (Živković 2009, 2:25–26; 2:28; 2:262–263; Ingam 1990, 876–879; Simeonova 2017, 162–163) Among these texts, due to its early composition, consistent narrative, and conceptual elaborateness (Ingam 1990, 876–879), the thirty-sixth chapter of the *Chronicle* is the one that we shed further light on.

The study of Jovan Vladimir has usually been a part of a wider context of research and discussion concerning the *Chronicle*. Among the earlier works the two that deserve special attention are those by Ferdo Šišić (1869–1940) (1928), a Croatian historian, and Vladimir Alekseevich Moshin (1894–1987) (1950), a Russian historian. Among later works the Latin-Polish critical edition of the *Chronicle* redacted by Jan Lesny (1947–1994) (1988) and a narratological study on the same

⁴ It should be made clear, though, that in the *Chronicle* this prince of Dioclea is named Vladimir only.

⁵ The English text of the *Chronicle* follows the translation made by the authors of this study.

source by Nikola Banašević (1895–1992) (1971), a Serbian literary historian, can be mentioned. The latest critical edition of this source was prepared by Tibor Živković (1966–2013) (2009a; 2009b), a Serbian historian.

In modern era, the story of Jovan Vladimir, in this case mostly based on the narrative of Mauro Orbini, was already present within the seminal work of Jovan Raić (1726–1801) (1794, 232–239), archimandrite of the Monastery of Kovilj in the region of Vojvodina. Consequently, one of the four main sources on the holy prince became an integral part of the beginnings of the Serbian critical historiography from the Enlightenment period. In Serbia of the late nineteenth and early twentieth centuries, three relevant popular scientific monographs were written: the first by Dimitrije Ruvarac (1842–1931) (1892), a cultural historian; the second by Stojan Novaković (1842–1915) (1893), a literary historian; and the third by Čedomir Marjanović (1872–1944) (1925; 2003), an ecclesiastical historian. Among these three historians, Marjanović provides the most systematic contextualization of the narratives on Jovan Vladimir and his cult within the process of the Christianization of the South Slavs from the aspect of twofold cultural influence in the (early) medieval Western Balkans – Latin (Catholic) and Byzantine (Eastern Orthodox). Furthermore, Marjanović regards Jovan Vladimir both as an important historical figure and a saintly personality (2003, 7–35) who was somewhat ‘forgotten’ due to the subsequent crucial political and cultural role played by the Nemanjić dynasty (5–6).

A systematic contemporary research study of the sources concerning the martyrdom of Jovan Vladimir, including the edition of less-known early modern Greek and Slavic liturgical texts, was conducted by Veneta Savova (2018), a Bulgarian historian and philologist. The only thorough biographical and cultural study on Jovan Vladimir so far was published by the contemporary Serbian historian Đorđe Đekić, who examines the prince of Dioclea both as a historical figure and as a saint, seriously taking into consideration, among other aspects, the theological reasoning behind Jovan Vladimir’s cult and the sociopolitical implications of his legacy (2017, 16–19). In the English-speaking world, the most comprehensive study of Jovan Vladimir’s sainthood was carried out by Norman W. Ingham (Ingham 1987; Ingham 1990), an American cultural and literary historian. The Jovan Vladimir theme is also included in some general studies dealing with the medieval South Slavic history and culture, where at least Stanislaus Hafner (1916–2006) (1964), a Slovene-Austrian cultural and literary historian, deserves special mention.

However, it is interesting that the hagiographical narration(s) and historical circumstances concerning Jovan Vladimir were not specifically, but rather generally and sporadically, covered even in the Serbian ecclesiastical historical literature of the late nineteenth and the most of the twentieth century, including the textbooks for history taught in the Eastern Orthodox theological seminaries, the comprehensive synthesis of Serbian ecclesiastical history written by Nikanor Ružičić (1843–1916) (1893, 177–179; 189; 202; 264–265; 301), and the referential three-volume work composed by Đoko Sljepčević (1907–1993); his first volume is dedicated to the history of the Eastern Orthodox Church in the Western Balkans

until the end of the eighteenth century (1962). In this context, two exceptions should be noted: a textbook (1929) and a monograph on Jovan Vladimir intended for a wider audience (1925) written by the already mentioned Serbian ecclesiastical historian Čedomir Marjanović. (Radoman 2018) On the other hand, the early medieval period of the South Slavic (Serbian) ecclesiastical and cultural history before the rise of the Nemanjić dynasty at the beginning of the thirteenth century was clearly present in concluding (magistral and doctoral) works among priests and monks from Serbia, Montenegro, and Bosnia and Herzegovina studying at the theological academies in the Russian Empire⁶ during the turn of the twentieth century, such as Živojin Jovičić, Marko Knežević Lipovac, Mihailo Jovanović, Svezotar Niketić, Jovan Nikolić, Marko Pejić, and Nikodim Petrović (Puzović 2017, 507; 511; 523–524; 526–527; 531; 533).

3. Martyrdom of Jovan Vladimir

The thirty-sixth chapter of the *Chronicle* is different from the rest of this source by virtue of its hagiographical aspect and structure, which have long been recognized. It glorifies prince Jovan Vladimir as an exemplary ruler imitating Christ, without giving special attention to the historical facts placed within a coherent chronology. (Trajković-Filipović 2013, 260; 264; Mitić 2016, 137) This chapter begins the story about Jovan Vladimir by mentioning the military campaign of the Bulgarian tsar, Samuel, against Dioclea and Dalmatia. Subsequently, when the Bulgarian tsar (*imperator*) arrived with his army, Vladimir was encircled on Mount Oblik and saw that he could not engage him in battle. Samuel sent messengers to Vladimir to encourage him and his soldiers to descend from the mountain, but the prince declined.

»However, a *župan* [/iupanus] of that same place, like the traitor Judas, sent a message to the emperor, stating: »Master, if it pleases your eminence, I will deliver the king to you;« to which the emperor replied: »If you manage to do this, know that I will make you rich and powerful.« The king [/prince Vladimir] then gathered all the men who were with him, and spoke to them thus: »Dearest brethren, it seems fitting to me that I fulfil the adage of the evangelist, which states: The good shepherd lays down his life for his sheep. (John 10,11; 15,13) Therefore, brothers, it is better that I devote my being to all of you and deliver my body voluntarily for butchery or slaughter, and thereby deliver you from famine or the sword.« (Živković 2009, 1:126)

Not long after this, Samuel's daughter Kosara, »inspired by the Holy Spirit«, asked her father if she might go to the prison with her maids and wash the heads

⁶ It is worth mentioning that the first companion to the history of the Serbian Orthodox Church was written by a Russian, Yevgeny Golubinsky (1834–1912), professor of the Moscow Spiritual Academy, who dedicated one of its paragraphs to Jovan Vladimir (1871, 427).

and feet of the chained captives – Samuel agreed. Noticing Vladimir among the prisoners, she was, as the author of the *Chronicle* reports, struck by his »handsome appearance, humility, and wisdom«. She was intent upon securing his release from bondage and asked her father to let her marry Vladimir, adding that she would »rather die than accept another man«. Samuel granted Kosara her request and gave Vladimir both the land of his patrimony (Dioclea) and the »whole territory of Dyrrachion« (present-day Dürres/Drač in northern Albania). Afterwards, Vladimir lived with Kosara »in all sanctity and chastity, worshipping God and serving him night and day«, and he ruled his people in »a just manner« (Živković 2009, 1:128; 1:130).

Soon, however, Samuel died, and his son Radomir came to power. He waged numerous campaigns against Byzantium. Therefore, fearing the loss of his territories, Byzantine emperor, Basil II (976–1025), secretly sent ambassadors to Vladislav, Radomir's cousin, and bribed him to usurp the Bulgarian throne by killing Radomir. (Živković 2009, 1:123; 1:134; Bošković 2017, 262) Once Vladislav had usurped the throne, he sent envoys to Vladimir, demanding his attendance at the court in Prespa.

Meanwhile, Vladislav had given orders for ambushes to be set along the route so that, as Vladimir passed by, Vladislav's soldiers would kill him. However, God sent his angels to guard Vladimir. Thus, as the king passed through the ambushes, the soldiers realized that these were the Lord's angels and all of them fled. Vladislav noticed that Vladimir had arrived to Prespa and flew into a towering rage. He had been sure that Vladimir would be murdered on the way, so that he should not appear to be implicated in the prince's death. Therefore, when he saw that his plan had been exposed, Vladislav, during his meal (*prantium*), sent swordsmen to decapitate Vladimir. While the prince prayed, the soldiers surrounded him. (Živković 2009, 1:132; 1:134)

»Next the king prayed and made his confession, received the body and blood of Christ. /... / Immediately before the doors of the church he was struck down by the soldiers; he was beheaded on May 22. /... / Henceforth the Lord revealed the merits of the blessed martyr Vladimir, since on entering the church and praying at his tomb people with many afflictions were cured, and by night all could see a divine light as if many candles were burning there.« (134; 136)

When Vladislav saw that miracles were performed at the site of Vladimir's murder, he repented and, out of fear of God's punishment, eventually allowed his cousin Kosara to take and bury the prince's body. She took his body and transported it to Krajina,⁷ where Vladimir had had his court, and interred him in the church of Saint Mary.⁸ Kosara lived a »pious and holy life«, and after her death

⁷ A geographical area on the southwestern banks of Lake Skadar in present-day southeastern Montenegro (Ingam 1990, 878; Ruvarac 1892, 48; Đekić 2017, 89).

⁸ The author of the *Chronicle* reports that »each year on his feast day many people congregate in that church, and by his merit and intercession many benefices are granted to those who pray with a virtuous heart, right until the present day« (Živković 2009, 1:136).

was entombed in the same church at the feet of her husband. (136) The most probable reason why Vladislav was able to spare the life of Kosara lies in the fact that she did not represent a threat to his rule – she was a childless widow (Mitić 2016, 138). The translation of Jovan Vladimir's remains to Krajina could, by analogy to the widespread practices in the entire medieval Christian world, mean the act or at least one of the acts leading to the prince's canonization. This was perhaps the main reason why Vladislav initially hesitated to allow Jovan Vladimir's reburial in Krajina: he was afraid that Vladimir's fame of holiness could harm his own reputation and, consequently, political position. (Đekić 2017, 83–84; Pavlović 1965, 279)

When Vladimir's body was being transported from Prespa to Krajina, Vladislav marched out to occupy Dioclea and the city of Dyrrachion, which emperor Basil had promised him in return for the murder he had perpetrated. While he was encamped before Dyrrachion, during his dinner, an angel in the image of Vladimir as an armed soldier appeared before him. He was shaken with fear and began to call for his guards to protect him against the vengeful Vladimir. Immediately he was struck by the angel. (Živković 2009, 1:136; 1:138)

4. Theological and literary basis of Jovan Vladimir's martyrdom

The author of the thirty-sixth chapter of the *Chronicle* managed to compose a coherent biography (*martyrium*) of a ruler martyr combining biblical reminiscences and their interpretations in line with the specific sociocultural circumstances of Jovan Vladimir's life and death, proving that his entire personality reflected God's commandments revealed in the Old and New Testaments. Therefore, Jovan Vladimir's life and death are fundamentally understood not in terms of a political struggle, but in terms of self-sacrifice for the benefit of others. This, in turn, serves as confirmation that 'divine providence' continues through (salvation) history by the willing cooperation of virtuous and pious men living in various temporal and geographical circumstances. (Ingam 1990, 890–891; Čekova 2016, 61–62; Kostić Tmušić 2016, 129; Krstić 2016, 113)

The central literary and theological motif in the *Chronicle's* report on Jovan Vladimir's life and death is the biblical reminiscence taken from the Gospel of John (10,11) about the 'Good Shepherd' (Živković 2009, 1:126). This invokes the Christ's parable about his authority ('godliness'), but also his own sacrificial love towards mankind resulting in giving »his life for his sheep«. Unlike the other princes or rulers described in the rest of the *Chronicle*, Jovan Vladimir is not distinguished by his war efforts and political success, but by Christian virtue (Kostić Tmušić 2016, 130; Krstić 2016, 113–114). The murdered prince of Dioclea is thus a *rex iustus* and *pastor bonus* at the same time. Jovan Vladimir uses his position as a leader and, consequently, his political authority, for the kenotic imitation of Christ. (Ingam 1990, 891–893)

The author of the *Chronicle* skillfully uses biblical reminiscences and Christian symbols to connect various episodes of the prince's life and confirm his sainthood. The thirty-sixth chapter of the text can be divided into five main sub-chapters or episodes: 1) Samuel's siege of Mount Oblik, the betrayal of Jovan Vladimir, and his exile; 2) his captivity in Prespa and marriage with Kosara; 3) Ivan Vladislav's call for Vladimir to come to Prespa; 4) the assassination of Jovan Vladimir and translation of his relics; 5) the death of Ivan Vladislav. The first episode concerns the betrayal of Jovan Vladimir by his *župan*, thirsty for riches and power, which is directly compared by the author of the *Chronicle* to Judas Iscariot, who betrayed Jesus Christ, causing his death in exchange for »thirty silver coins« (Živković 2009, 1:126; Ruvarac 1892, 48–49; Matt 26,14-16.21-25; 27,3-10; John 12,4-6; 13,21-30; 18,2-5). It is a symbolical prelude or a typology of the future events which unfold in the third and eventually culminate in the fourth and fifth episodes. For example, the prince's captivity in Prespa under Samuel is a typology which culminates in his assassination at the same place under Samuel's nephew Ivan Vladislav. Similarly, Jovan Vladimir's first coming to Prespa (suffering in captivity) is a prefiguration of the second one (death), while both of them are fulfilled by the prince's spiritual victory, the final 'homecoming', when he is buried at his court in Krajina, where he is eventually, after the death of Kosara, united with his wife for 'all eternity'. Following the same typological pattern, Ivan Vladislav's meal, during which he orders the assassination of the prince, comes to fulfillment at the time of Ivan Vladislav's dinner outside the walls of Dyrrachion, where he, as a perpetrator of a crime against the innocent, is struck by an angel in the image of his victim. Furthermore, Mount Oblik, where Jovan Vladimir chooses to surrender to Samuel and thus spare the lives of his people, can be compared to the Mount of Olives, where Christ's agony takes place and where he chooses to sacrifice himself for mankind (Matt 26,36-46; Luke 22,39-46). Consequently, Prespa eventually becomes Jovan Vladimir's Calvary, a place of his innocent death comparable to the place of Christ's crucifixion (Matt 27,32-56; John 19,16-37).

In Jovan Vladimir's virtues and martyrdom, the life and death of Jesus Christ is re-realized and spiritually confirmed, though under different socio-cultural circumstances. On this basis, the entire story about Jovan Vladimir, as presented in the *Chronicle*, can be understood in terms of the theologically rich Eucharistic image of the 'Good Shepherd' whose blood is »poured out for many« (Matt 26,28; Luke 22,20). Finally, the last act of Jovan Vladimir before his voluntary death is the reception of the Holy Communion (»body and blood of our Lord«) (Živković 2009, 1:134). In doing so, he identifies with Christ's death, as explained in the words of Apostle Paul: »For whenever you eat this bread and drink this cup, you proclaim the Lord's death until he comes.« (1 Cor 11,26)

The phenomenon of medieval ruler martyrs can be additionally explained using the theory of 'mimetic violence' by René Girard (1987, 235–245). According to him, archaic cultures originated in the so-called mimetic desire, which encouraged the imitator to surpass one's own model and, when necessary, use various forms of violence. This mimetic desire, on the one hand, (re)created human cul-

ture, while, on the other, it paved the way towards its destruction. When the violence resulting from the mimetic desire reached its critical point, the 'scapegoat mechanism' was activated time and again in order to restore original peace – it pointed out a particular innocent victim, often perceived as a rival brother (Abel and Cain, Romulus and Remus, etc.), who was sacrificed for the renewal of a particular community. Therefore, archaic cultures were internally divided between progress and destruction, order and chaos, virtue and deception. This pattern of cyclical violence was, argues Girard, defeated through the person of Jesus Christ who subverted the scapegoat mechanism by voluntarily sacrificing his own life for the salvation of every person 'once and for all'. In this respect, an irreconcilable duality emerges between the archaic mythical world and the Gospel, violent sacrifice of someone's life for the alleged benefit of the community and voluntary sacrifice out of love for every irreplaceable human life. (Petkovšek 2018, 37–40) The ambivalent archaic culture finds the other both attractive (worthy of imitation) and dangerous (adequate for sacrifice), while the Christian mindset presupposes love towards every person and without deception acknowledges the innocence of the victim. In this context, Jovan Vladimir can be seen as an innocent victim following the example of Christ by voluntarily sacrificing himself to save the lives of others. In this way, he succeeded in (symbolically) breaking the previous cycle of violence and, consequently, rejecting the recent pagan past rooted in the notion of mimetic violence.

5. Influence of Jovan Vladimir's cult

In 1215, after the defeat of the Serbian prince (later king) Stefan Nemanjić (1196–1228) against the warlords of Epirus led by Despot Michael I (1204–circa 1215), the relics of Jovan Vladimir, seen as war booty, were translated from the church of Saint Mary in Krajina at the Skadar Lake to Dyrrachion. They were soon placed in the Monastery of Saint John the Baptist, later named Monastery of Saint Jovan Vladimir, near Elbasan in present-day eastern Albania. Following its destruction in an earthquake, the monastery was renovated in 1381 by the Albanian count Karlo Topia (1368–1382) and dedicated to Jovan Vladimir – as the inscriptions above the main entrance of the monastery's church in Greek, Latin, and Church Slavic testify. (Polyvjannyj and Turilov 2010, 736–737; Novaković 1893, 225–227; Marjanović 1925, 39–40; 78–79; Hafner 1964, 42; Jovović 2017, 203) The earliest known written testimony about a liturgical commemoration of Jovan Vladimir on May 22 is found in the Church Slavic collection of daily readings (*aparakos*) from the *Acts of Apostles*, most probably a Serb copy of a Bulgarian original made at the end of the thirteenth or beginning of the fourteenth century (Polyvjannyj and Turilov 2010, 736–737; Čekova 2017, 55).

In the first half of the eighteenth century, the cult of Jovan Vladimir was revived in the context of the administrative, literary and spiritual renewal of the Eastern Orthodox archdiocese of Ohrid (Achrida) under the guidance of Archbishop

Joasaph II (1719–1745), as Elbasan, the main center of Jovan Vladimir's veneration, belonged to the jurisdiction of Ohrid. (Novaković 1893, 239–243) During this period, ecclesiastical dignitaries and educated monks of the Ohrid archdiocese promoted the editing and printing of those hagiographies with a ‚patriotic‘ connotation in order to advance their clear anti-Ottoman intention. In this context, various cults of the Slavic saints living on or connected with the territory of the Western Balkans were revived: Cyrill and Methodius, Naum, Kliment, Jovan Vladimir, Sava, etc. These cults served to encourage the local Christians in preserving their faith amidst the present Islamization, on the one hand, and increasing military success of the Catholic Habsburg Empire against the Ottomans on the Balkan battleground, on the other. (Marjanović 2003, 62–64)

In the nineteenth century – starting from 1802 with the Church Slavic translation of the Greek *akolouthia* published in 1690, both of them printed in Venice – the cult of Jovan Vladimir gained popularity within the context of emerging South Slavic ethnic nationalism, particularly in the field of literary studies and ethnography. Jovan Vladimir was viewed as a Serb national saint by the Serbs, as a Bulgarian by the Bulgarians and as the heavenly protector of the Petrović dynasty of Montenegro. (Polyvjannyj and Turilov 2010, 737; Jovović 2017, 204–205; Đekić 2017, 19) Additionally, the image of Jovan Vladimir was indirectly involved in the context of the continuous acclamation of the ‚heroic‘ principality (later kingdom) of Montenegro; various authors writing for the Serbian patriotic press of Hungary (the region of Vojvodina) from the mid-nineteenth to the beginning of the twentieth century regarded Montenegro and its ‚glorious‘ past, particularly its resistance against the Ottoman Empire, as the symbol of the Serbian military and freedom values. (Vasin 2018) In the 1920s, after the unification of the Serbian ethnic territories under the re-established Patriarchate of Peć (Serbian Orthodox Church) within the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (Yugoslavia), Jovan Vladimir became the symbol of Serbian and Yugoslav cultural unity, particularly in the light of the connectedness of the peripheral lands, such as Montenegro and Macedonia, with central Serbia. In this context, a representative example can be recognized in the joint state-ecclesiastical solemn gathering in Ohrid in 1926 at the 910th anniversary of Jovan Vladimir's death. (Pilipović 2018, 285–286)

In Serbian historiography Jovan Vladimir is considered the first Serbian ‚holy king‘, precursor of the holy kings of the thirteenth and fourteenth century Nemanjić dynasty. Jovan Vladimir is also seen as a ruler martyr, later followed by prince Lazar Hrebeljanović (1373–1389), who died fighting the Muslim army led by the Ottoman Sultans Murad I (1362–1389) and Bayezid I (1389–1402) at the Battle of Kosovo Field in 1389. (Trajković-Filipović 2013, 259; 276; Marjanović-Dušanić 2006, 72–79) It is, however, interesting that the cult of Jovan Vladimir, despite the previous popular and ecclesiastical veneration of the prince based on textual evidence, gained its official recognition in the Serbian Orthodox Church only in 1861, when the ruler of Dioclea was canonized by the metropolitan of Belgrade, Mihailo Jovanović (1859–1881, 1889–1898). At that time, his life, adapt-

ed from the Greek *akolouthia* of 1690, was included in the miscellany of individual short hagiographies called *Srbljak* (book of Serbian saints). (Mitić 2016, 140–141; Banašević 1971, 140–141) In the case of prince Lazar, a particularly popular cult of a martyr saint in the following decades and centuries, the ecclesiastical memory draws upon two crucial points: the violent death of the hero murdered after the battle, and the fame of martyrdom acquired by a death suffered in the defense of the homeland against the Islamic invaders. Devotional compositions written for the intended founding of his cult associate his posthumous miracles with instances of healing, and with his role as his successors' intercessor before the heavenly assembly of saints coming to aid in the field of battle. Therefore, in the eleventh century the cult of a royal martyr in Dioclea, later integrated into medieval Serbia, assumes features found in the hagiography of Slavic and other literatures on the northern and eastern periphery of Europe of the time. Sacral kingship requires the ruler's identification with Christ – martyrdom and sacrifice thus bring about the collective salvation of the community over which the martyr ruled. During the late medieval period, under the influence of historical circumstances turning Serbia into a shield against the 'infidels', this ideal undergoes transformation into an elaborate program of the saintly martyr king, whose most important function, other than healing, is to assure his successors' victory in battle. (Marjanović-Dušanić 2006, 76–79)

The 'glory' of Jovan Vladimir was very soon, already in the thirteenth century, overshadowed by the new South Slavic (Serbian) ruling Nemanjić dynasty with its own saintly members, most notably Stefan Nemanja (died 1199) and his son Rastko Nemanja, who became the monk Sava, the first archbishop of Serbia (1208–1236) (Ingam 1990, 877; Bojović 1999, 34–35; 39–40). Nevertheless, the story about Jovan Vladimir, as narrated in the *Chronicle*, could have exerted some literary influence on the *Life of Simeon (Stefan Nemanja) (Житие Симеона)*, the earliest known Church Slavic hagiography written on the territory of present-day Serbia (Marinković 1998, 133–138; Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 13). This hagiography is dedicated to Stefan Nemanja, the first independent ruler of Serbia from the Nemanjić dynasty, who died as a monk named Simeon. It was written between 1208 and 1216 by his son Stefan Nemanjić or Stefan the First-Crowned (1196–1227),⁹ brother of Sava – thus being one of the constitutive texts of the Nemanjić dynasty exerting its spiritual reputation. It was also the only Serbian hagiography in the thirteenth and fourteenth centuries written by a layman. The main idea of this hagiography, emphasized already in its introduction (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 63–64), is that God's mercy towards mankind is actively present throughout all historical periods, giving every group of people not only their own 'holy men and women', but also 'holy earthly rulers' – in this case Stefan/Simeon to the Serbs. Thus, the story of Simeon is a re-real-

⁹ Stefan Nemanjić was a successful ruler: his reign was marked by military victories and territorial expansion, the elevation of Serbia to the rank of kingdom (1217) as well as gaining the status of autocephaly for the Serbian Orthodox Church (archdiocese of Žiča, 1219) from Constantinople (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 11; Bojović 1999, 37–38).

ization of God's mercy in specific historical circumstances within a global context of salvation history. (Juhas Georgijevska, Mirković and Bašić 1988, 16–17; Bojović 1999, 65–66)

The most obvious similarities between Simeon and Jovan Vladimir are the following: they were both saints from the ranks of political leaders; they both originated from South Slavic polities in the Western Balkans; they were both taken into captivity by their own relatives and saved from imprisonment by divine intervention; the relics of both saints were eventually transferred from the places of their deaths and acquired miraculous powers; both saints eventually punished their enemies; they were both characterized as ‚Good Shepherds‘ of their people. (Hafner 1964, 44–53; Čekova 2016, 60; Popović 2018, 314–315) In addition, Stefan Nemanja himself originated from Dioclea, he was born in the town of Ribnica in present-day northern Montenegro. During Stefan Nemanja's rule over Rascia (Serbia), the relics of Jovan Vladimir still reposed in Krajina in the territory of former Dioclea, which exactly at that time (end of the twelfth century) became part of Stefan's polity. Drawing from the circumstances mentioned above, it can be assumed that the memory of the martyred prince was still alive among Dioclea's local elite and probably known in the circles around Stefan and, even later, among at least some of his descendants. Furthermore, the example of former Dioclea with its ruler saint and its urban cultural centers along the Adriatic coast, influenced by both Byzantine and Latin culture, could have been adapted as a useful means to construct a new dynastic cult of the Nemanjić dynasty together with their clear Eastern Orthodox („Greek“) orientation from the beginning of the thirteenth century onwards. (Hafner 1964, 42–43; 50–53; 75–76; Đekić 2017, 121; 123–124)

At the level of historical circumstances, theological ideas, and literary images it can be presumed that the cult of Simeon and, consequently, the beginning of the entire hagiographical tradition dealing with the saints from the Nemanjić dynasty, did not begin as a complete innovation without at least some influence coming from the existing hagiographical patterns. Therefore, it cannot be excluded that the *Life* was influenced by the narrative of Jovan Vladimir – either in the form of oral tradition, or (now lost) written texts similar to the final version found in the *Chronicle*. This presumption is supported not only by the literary parallels, but also by the geographical and chronological closeness of the rule of both saints. However, there is an important difference between Jovan Vladimir and Simeon concerning the way in which they achieved their sainthood: the latter cannot be characterized as a ruler martyr; Simeon was a military-type saint consciously fighting against domestic and foreign enemies. Thus, his sainthood was not achieved through the direct sacrifice of his own life for his people restraining from using violence. Simeon's successful political reign was eventually fulfilled by another kind of renunciation or sacrifice, the choice of the ‚angelic‘ life of a monk fully dedicated to the ‚heavenly‘ realities. In this context, Stefan (Simeon) acted as a ‚Good Shepherd‘ in two mutually interconnected ways, both as a righteous and successful ruler and as a pious monk – in both cases, building a bridge between

the ‚earthly‘ and ‚heavenly‘ realms, he proved his loyalty to his vocation(s) and made the right ‚sacrifices‘ for the benefit of his people.

6. Conclusion

Despite local differences, the phenomenon of ruler martyrs was common in the countries on the eastern and northern periphery of Europe that had recently adopted Christianity. In this context, one of the representative ruler martyr cults among the medieval Slavs is the case of prince Jovan Vladimir of Dioclea, who was murdered by his relative Ivan Vladislav, tsar of Bulgaria. The central literary and theological motif of Jovan Vladimir’s life and death is the biblical reminiscence taken from the Gospel of John (10,11) about the ‚Good Shepherd‘. On this basis, the entire story about Jovan Vladimir, as presented in the *Chronicle*, can be understood in terms of the Eucharistic image of the Good Shepherd whose blood is »poured out for many«. Like other ruler martyrs, such as princes Boris and Gleb of Kievan Rus’, Jovan Vladimir uses his position as a political leader for the kenotic imitation of Christ. Even though Jovan Vladimir was the first Slavic ruler saint in the Western Balkans, his martyrdom, contrary to that of Boris and Gleb, who were subsequently venerated as the protectors of their homeland and the Rurik dynasty, did not evolve into a politically significant cult. Nevertheless, the story about Jovan Vladimir could have exerted some literary influence on the *Life of Simeon* (Stefan Nemanja), written by the Serbian king Stefan Nemanjić (Stefan First-Crowned) – the constitutive text of the Nemanjić dynasty exerting its spiritual reputation.

Since Jovan Vladimir was the first Slavic saint from the territory of the Western Balkans in chronological terms, his cult found its reception in the subsequent medieval and modern Serbian historiography. In this context, a general observation, encompassing various historical periods, can be made: Jovan Vladimir was and still is considered the first Serbian ‚holy king‘, precursor of the saints from the thirteenth and fourteenth centuries belonging to the royal Nemanjić dynasty, particularly Rastko Nemanja (Sava) and Stefan Nemanja (Simeon), and also of Lazar Hrebeljanović from the fourteenth century, who was a different kind of martyred prince, one who was killed in battle against the Islamic invaders. Upon analyzing modern Serbian historiography, three fundamental characteristics emerge: Jovan Vladimir is widely included in various scholarly and semi-scholarly works; however, his rule is mostly regarded as a minor episode of the medieval ‚pre-history‘ before the emergence of the Nemanjić dynasty; the personality of Jovan Vladimir is, additionally, mostly viewed not in terms of martyrdom, but of a political leader enabling the early spread of Christianity and consolidation of local state formations among the Slavs of the Western Balkans; on this basis, Jovan Vladimir’s sainthood is considered as a part of ‚heroic‘ events and personalities in the initial periods of the Serbian secular(ized) national history. Thus, within the contemporary historiography, a more holistic approach is needed, emphasizing a

contextualized and transdisciplinary research of the biblically inspired meaning of Jovan Vladimir's martyrdom as provided by the hagiographical character of the original textual material. This also enables to accentuate the fact that the studied saint lived in 'pre-national' times and, consequently, can be regarded as a moral example and common element from the spiritual heritage of various contemporary nations living in the Western Balkans.

References

- Banašević, Niko**. 1971. *Letopis popa Dukljanina i narodna predanja*. Belgrade: Srpska književna zadruka.
- Bojović, Boško**. 1999. *Kraljevstvo i svetost: Politička filozofija srednjovekovne Srbije*. Belgrade: Službeni list SRJ.
- Bošković, Milan**. 2017. Odnosi kneza Jovana Vladimira sa carem Samuilom, Gavrilom Radomir i Jovanom Vladislavom. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 253–268. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Čekova, Iliana**. 2016. Knjaz Joan Vladimir i literaturnata tipologija na obrazite na knjazete mučenici. *Crkvene studije* 13:53–72.
- Đekić, Đorđe**. 2017. *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira*. Vol. 5, *Sveti Jovan Vladimir – od kneza do svetog kralja*. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.
- Girard, René**. 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- Golubinskij, Evgenij E.** 1871. *Kratkij očerk istorii pravoslavnyh cerkvev bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj ili moldo-valaškoj*. Moscow: Universitetskaja tipografija.
- Hafner, Stanislaus**. 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. Munich: Oldenbourg Verlag.
- Ingam, Norman**. 1990. Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina. *Letopis Matice Srpske* 166:876–896.
- Ingham, Norman W.** 1987. The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3:199–216.
- Jovović, Ivan**. 2017. Sveti knez Vladimir Dukljanski – milenijumska ličnost. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 195–206. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Juhás Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković, and Milivoje Bašić, eds.** 1988. *Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi*. Belgrade: Prosveta.
- Kostić Tmušić, Aleksandra**. 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13:127–136.
- Krstić, Danica**. 2016. Biblijski motivi u priči o svetom Jovanu Vladimiru u Letopisu popa Dukljanina. *Crkvene studije* 13:113–126.
- Lešny, Jan, ed.** 1988. *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malmenvall, Simon**. 2019a. Ruler Martyrs Among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, no. 2:395–426.
- . 2019b. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantinove listy* 12, no. 2:43–58.
- . 2019c. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2018. Salvation history in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical implications. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:387–400.
- Marinković, Radmila**. 1998. *Svetorodna gospoda srpska. Istraživanja srpske književnosti srednjeg veka*. Belgrade: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Marjanović, Čedomir**. 1925. *Sveti Jovan Vladimir*. Belgrade: Štamparija Sv. Sava.
- . 1929. *Istorija srpske crkve*. Vol. 1. Belgrade: Štamparija Sv. Sava.
- . 2003. *Sveti Jovan Vladimir*. Podgorica: CIP.
- Marjanović-Dušanić, Smilja**. 2006. Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia: Continuity and Change. *Balkanica* 37:69–79.
- Mitić, Kristina**. 2016. Kćer cara tamničara – »tradičit ei filiam suam in uxorem«. *Crkvene studije* 13:137–146.
- Mošin, Vladimir, ed.** 1950. *Ljetopis popa Dukljanina*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Novaković, Stojan**. 1893. *Prvi osnovi slovenske književnosti među balkanskim Slovenima*:

legenda o Vladimiru i Kosari. Belgrade: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

- Pavlović, Leontije**. 1964. *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*. Smederevo: Narodni muzej Smederevo.
- Petkoviček, Robert**. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.
- Popović, Danica**. 2018. *Riznica spasenja: Kult relikvija i srpskih svetih u srednjovekovnoj Srbiji*. Belgrade: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Pilipović, Radovan**. 2018. *Srpska pravoslavna Crkva i ruska crkvena emigracije (1920–1940)*. Banja Luka: Arhiv Republike Srpske.
- Polyvjannyj, Dmitrij I., and Anatolij A. Turilov**. 2010. Ioann Vladimir. In: *Pravoslavnaja enciklopedija*. Vol. 23. Moscow: Cerkovno-naučnyj centr 'Pravoslavnaja enciklopedija'.
- Puzović, Vladislav**. 2017. *Ruski putevi srpskog bogoslovlja: Školovanje Srba na ruskim duhovnim akademijama (1849–1917)*. Belgrade: Službeni glasnik.
- Radoman, Dragan**. 2018. Jovan Vladimir u udžbenicima za bogoslovije SPC. In: *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira*. Vol. 6, part 2, *Međunarodni naučni skup Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)*, 313–322. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.
- Raić, Jovan**. 1794. *Istorija raznyh slavenskih narodov naipače Bolgar, Horvatov, i Serbov*. Vol. 2. Buda: Tipografija Kraljevskoga Univerziteta Ungarskogo.
- Rugarac, Dimitrije**. 1892. *O Sv. Jovanu Vladimiru: Istorično književna crtica*. Zemun: Štamparija Sime Pajića.
- Ružičić, Nikola**. 1893. *Istotrija Srpske Crkve*. Vol. 1. Zagreb: Srpska štamparija.
- Savova, Veneta**. 2018. *Pesni za sv. Joan Vladimir: Izsledovane i izdanie na slovesnata tradicija za sveti Joan Vladimir*. Soňa: Paradigma.
- Simeonova, Liliana**. 2017. A Murder Reconsidered: John Vladimir, John Vladislav and the Byzantine-Bulgarian Conflict. In: Đorđe Borozan, ed. *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira*, 161–170. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Šišić, Ferdo, ed.** 1928. *Letopis popa Dukljanina*. Belgrade: Zaklada tiskare Narodnih novina.
- Sljepčević, Đoko**. 1962. *Istorija Srpske pravoslavne crkve*. Vol. 1. Munich: Iskra.
- Trajković-Filipović Stefan**. 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of the Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, no. 1:259–276.
- Vasin, Dejana**. 2018. Stvaranje kulta Crne Gore u prečanskoj političkoj javnosti. In: *U spomen i*

slavu Svetog Jovana Vladimira. Vol. 6, part 2, *Međunarodni naučni skup Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)*, 268–300. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.

- Wortley, John, ed.** 2010. *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History 811–1057*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Živković, Tibor, ed.** 2009. *Gesta regum Sclavorum*. Vol. 1, *Prevod i kritičko izdanje*. Vol. 2, *Komentar*. Beograd: Istorijski institut.



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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 3, 685—696

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 27-1-57(460Santiago de Compostela)

DOI: 10.34291/BV2020/03/Roszak

© 2020 Roszak et al., CC BY 4.0

Piotr Roszak and Berenika Seryczyńska

A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore or Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago

Romarski blagoslov – očarljiva folklor ali izraz pobožnosti? Teološki uvidi z Jakobove poti (Camino de Santiago)

Abstract: This article focuses on various forms of contemporary pilgrims' blessings on the Camino de Santiago, its theological meaning and impact on pilgrims' perception of their way to Compostela, as well as its changes or transformations resulting from interaction of many cultures on the Camino de Santiago. This analysis is based on empirical research among pilgrims realized in 2019 which also includes interpretation of theological sources from medieval up to contemporary literature. Trying to combine theological with sociological aspects of this liturgical rite of pilgrim blessing on the Camino, the spiritual content and cause of its popularity are presented.

Keywords: pilgrimage, Camino de Santiago, ritual, medieval liturgy, shrine

Povzetek: Članek se osredotoča na različne oblike sodobnih romarskih blagoslovov na Jakobovi poti (*Camino de Santiago*), na njihov teološki pomen in njihov vpliv na okoliščino, kako romarji dojemajo svojo pot do Compostele, prav tako tudi (osebne) spremembe, ki so posledica medsebojnega prepletanja različnih kultur na Jakobovi poti. Analiza temelji na empirični raziskavi romarjev iz leta 2019, ki vključuje tudi interpretacijo teoloških virov od srednjeveške do sodobne literature. V želji, da bi povezali teološke in sociološke vidike liturgičnega obreda romarskega blagoslova na Jakobovi poti, predstavljamo njegovo duhovno vsebino in razloge za njegovo priljubljenost.

Ključne besede: romanje, Jakobova pot (*Camino de Santiago*), obred, srednjeveška liturgija, svetišče

1. Introduction

One of the characteristic rites in which the pilgrims to Santiago de Compostela take part, regardless of their denominational affiliation, is a blessing imparted in many churches along the Camino. It is sometimes conferred at the beginning of a pilgrimage, during it or at the end of the journey. In many liturgical traditions, special rites of pilgrim blessing associated with the handing of attributes (staff, hat, cloak, etc.) or special formulas of Holy Mass have been preserved. For example, *pro iter agentibus* in the Gallican and Mozarabic traditions were to stress the new status of the wanderer (Janini 1987). Traditionally, the pilgrim would go from the doorstep of his own house, go to the parish church where he would make his general confession and then, in the presence of the parish community, the priest would bless him and give him the pilgrim's cloak, sack, hat and staff (Mróz 2018, 61). How have these traditions been transformed today? What role do they play in a spiritual journey? Can the blessing of pilgrims be regarded as a folklore phenomenon on the Camino de Santiago? Can it be compared to other rites, such as the Celtic ritual of Queimada?¹

2. The origin and types of pilgrim blessing

The pilgrim blessing makes the people who start the Camino feel like true pilgrims. The practice of setting off on the journey is present in many cultures and religions. They are united by the human intention of seeking truth, by abandoning their habits and opening oneself to new experience, which is an expression of the universal desire to search for the sacred (Skralovnik, 2017, 279; Oviedo 2019).

2.1 General theological meaning of blessing

Etymologically, the term blessing derives from the Latin *benedicere*, which was coined from the combination of two words, *bene* and *dicere* denoting ‚speak well‘. It can be understood as saying good words, wishing good things to someone or talking about somebody in a positive way, praising someone and thanking for the received good (Durak 1995, 21–22). The meaning of blessing changes when it is pronounced by God towards humans, in this case, to bless means to create and dispense (*dispensation*) the good, not only recognize it as when a man is blessing God or someone else. As Gregory the Great observed, the blessing consists in *collatio* (gathering) of goods and its *multiplicatio* (multiplication), that is the explication of God's blessing the world after creation according to Genesis 1.

Generally, what fundamentally makes the rite of blessing different from other traditional rituals or rites is the invocation to God, whose power and blessing we want to receive. The contemporary liturgical rite of blessing in Christian tradition usually consists of the following elements, introductory rites, proclamation of God's word, prayer of blessing consisting of praising God's goodness and begging for His help and solemn Trinitarian blessing ending with the sign of the cross. The

¹ Queimada is a ritual to ward off evil spirits.

minister of the blessing can be a bishop, priest, deacon, acolyte or a lay person by virtue of taking part in the universal priesthood of Christ.

The symbolism of the ritual of blessing is expressed in four dimensions, recalling (the power of the sign, through the power of Christ's salvific work), announcing (action sanctifying the grace of God), committing (to the Christian life) and announcing (the heavenly liturgy) (Sinka 1994, 74). Moreover, the symbolism of the ritual of solemn blessing links the sign of the cross with grace and redemption and eternal life and constitutes a bridge between the sacred and profane spheres (Roszak 2015, 221; Horvat 2017).

2.2 Biblical meaning of blessing

In the Old Testament, the blessing (*berakhah*) was understood as the possibility of praising (*Shalom*). In the Book of Genesis, God creates man and then blesses him (Gen 1,28) (Globokar 2018, 357). In this sense, the blessing of God essentially leads to the growth of both man and all that belongs to him, his possessions and property (Deut 28,1-13). In the Old Testament, the Patriarchs enjoyed the special blessing of God (Ex 17,7; 26,3). However, since the Jews received from God clearly defined norms of behavior in the form of the Law, they also were given a choice between the obedience related to God's blessing and disobedience which resulted in His curse (Deut 11,26-29). Later, God's blessing was more closely linked to the priest. Aaron's blessing, »The Lord bless you and keep you; the Lord make his face shine on you and be gracious to you; the Lord turn his face toward you and give you peace« (Num 6,24-26). Such a formula of blessing which is both praise and thanksgiving to God is present in many psalms. Thus it can be said that in the Old Testament, the concept of blessing has evolved from a simple relationship of mysterious powers which give strength to the development of good to the experience of spiritual closeness of God and man who uses God's blessing in the ordinary activities of his life and as a result his life becomes also his answer through glory and thanksgiving to God (Durak 1995, 24; Platovnjak 2019, 675–276).

Among the sacramentals established by the Church for the sanctification of certain stages and circumstances of Christian life, as well as the use of things indispensable for people, blessings are considered to be the most important. According to the Catechism of the Catholic Church, »every blessing praises God and prays for his gifts. In Christ, Christians are blessed by God the Father »with every spiritual blessing« (Eph 1,3). This is why the Church imparts blessings by invoking the name of Jesus, usually while making the holy sign of the cross of Christ«. The blessing of a Christian is always a participation in the blessing of God Himself, who is the source and beginning of all blessing (Konecki 1997, 16). By their very nature, blessings demand active participation of the faithful.

2.3 Historical development, medieval marks

It should be noted that the theme of the blessing of pilgrims has not been comprehensively analyzed, although there are separate studies including pilgrims (Tur-

ner 1978; Moulin-Stožek 2019). It is worth mentioning two significant authors who focused on this subject.

The first one, Derek A. Rivard, indicates the double aim of blessing, sanctifying the pilgrims and separating them from the rest of society (Rivard 2001, 365–398). In this context, he defines the rite of blessing as the one which formally leads a person from the reality of the profane to the sacred (Roszak 2019). In the Middle Ages, formal crossing of social and religious boundaries was not simple and straightforward, but required an intermediate stage (border state), a rite of passage (Van Gennep 2019), the characteristics of which Derek A. Rivard observed in the blessing of pilgrims (2001, 365–398).

On the other side, Adeline Rucquoi describes the rite of farewell, which in the Middle Ages was linked to the writing of a will by a person deciding to make a pilgrimage to Santiago (Rucquoi 2018, 99). She analyzed the historical and theological meaning of the basic insignia of the pilgrim, a sack (symbol of faith) and a staff which protects against dogs and wolves. Other elements of the outfit such as, a hat (symbol of patience) and a cloak are important but not crucial. Interestingly, although the first formulas of the Holy Mass and the blessings of pilgrims originate from the eighth century, the accompanying ritual of blessing the traveler's outfit appears as late as in the nineteenth century (Rivard 2001). The rite, therefore, evolved from the *benedictio peregrinorum* to *benedictio perarum et baculorum* (1252) (Rucquoi 2018, 101). This was probably influenced by the Crusaders' expeditions and by the efforts of the Church to awake the piety of lay people by giving special status to secular activities with certain spiritual functions. In this aspect, the emphasis on the importance of the pilgrim's clothes would correspond to the presentation of the knight's war attributes.

In the first centuries of Christianity the blessings were closely related to the sphere of the sacred, however, in the Middle Ages they also included the sphere of public life. The *Rituale Romanum* includes the formula of blessing of the king and queen, emperor and empress, the blessing of the knight and the blade of his sword and spear, the blessing of public penitents, pilgrims and crusaders. During the plague and famine, a rite of blessing was performed against rats, mice, locusts and harmful bugs. During the disaster, blessing was imparted to protect people against fire, wind, earthquake and flood.

In the Middle Ages, the pilgrim blessing usually looked as follows, a man in the church received a travel sack and a staff – the main attributes of the pilgrim. At the same time, he received a blessing, which had previously been used in the Roman and Old Spanish rituals for those who set off on the journey, such as travelers and sailors (*Ordo ad servicium peregrinorum faciendum* in Puszcz 2019, 125). Then he, kneeling in front of the altar, listened to seven penitential psalms, litanies and prayers from *Oratio pro iter agentibus*. Among the liturgical collections there are rituals which offer a blessing of the clothes, sack and pilgrim's staff. Some of these texts, in addition to enumerating the pilgrims' heavenly guardians, which allows us to specify somewhat the directions of his piety (Our Lady, Rafael – Tobias' guide

– and Saint Julian, who was previously a custodian) sometimes help to determine which aims, at a given time and place, were considered fundamental (Labande 1958, 159–169).

In confirmation of the above statements in the fourteenth century special ceremony was organized for the inhabitants of Lucca in Italy who wanted to go on a pilgrimage, which allowed the authorities to control those who left the community. The additional customs described by Rucquoi include, for example, the tradition of receiving an onion, ‘a symbol of poverty and fatigue’ by pilgrims in Aurillac, where they were led from the Saint-Géraud monastery church to the parish of Notre-Dame, whereas in Broué, near Dreux, the pilgrims were accompanied by a procession to the ‘pilgrims’ cross’ on the way to Chartres (Rucquoi 2018, 102).

2.4 Solemn Blessing – a cultural aspect of laying on of hands

The act of blessing of the faithful liturgically expressed by the gesture of drawing the cross together with the formula uttered »May God bless you, Father, Son and Holy Spirit, go in the peace of Christ« is in accordance with the symbolism of sacred signs, which make human sanctification a reality (Sinka 1994, 73–74). In the context of signs and gestures, the imposition of hands is associated with the posture of an ‘orant’, which is one of the most common motifs in the early Christian art, in catacomb painting, on sarcophagus reliefs, in monetary art, on tombstones (a standing figure with arms extended upwards and head turned towards the sky). This is a very old prayer posture, linked to the ‘accepting’ arrangement of hands, the hands with their palms directed upwards are ‘receiving’, whereas the palms downwards suggest the gesture of ‘transmission of power’. This arrangement of hands is described in various contexts, from blessings (*manus iniectio* – the epicletic gesture of imposing hands) to the gestures described as ‘batton’ gesture, emphasizing the content of the speech and accompanying, for example, a political speech. The principle which is obeyed is that the palm of the hand upwards ‘receives’, and downwards – ‘transmits or gives’, which is associated with the interpretation of the real intentions of the speaker. In various religions there are also numerous examples of such approach to the position of hands (Szybowska 2008, 63).

3. Pilgrim blessing before, during and after a pilgrimage to Compostela

3.1 Pilgrim blessing before setting off on a pilgrimage

Elements which combine the blessing of pilgrims before, during and after a pilgrimage is a situation in which a person staying in a certain place gives the person who sets off on a journey, continues it or returns from it a good word, accompanied by various gestures (Masłowska 2016, 232). This good word fulfilling the role of a spell, accompanied by gestures, functions in different religious and cultural traditions as a farewell scenario, in which one person transfers to the other the

energy according to Langacker's concept of energy chain (Langacker 2009, 473). The original scenario of this type of behavior was to say goodbye to someone setting out for a dangerous journey, war or hunting. Saying good-bye to him with a good word, a kiss and a sign of the cross was always aimed at providing the person with a safe passage and return, so that he would get out of the trouble which he may encounter (Długosz-Kurczabowa 2005, 62; Petkovšek 2018).

Often in the blessing prayers there are also symbols based on the Bible. Whereas the most popular medieval formula of pilgrim blessing on the Camino de Santiago used today in Roncesvalles refers to the figure of Abraham and is a direct address to God. This blessing consists of two parts, the first is the invocation of God, and the second is the existential references to the pilgrimage experience (Codd 2008, 20).

Although many of the contemporary popular formulas of blessing refer to God, nevertheless some are addressed directly to the pilgrims, explaining them the significance of their journey. Modern formulas are directed alternately to God, St. James and the pilgrims themselves. It seems to be a reflection of modern humanism demanding a personal and extensive explanation.

3.2 Pilgrim Blessing during the pilgrimage

On the Camino, the blessing of the pilgrim is very common. Practically, in every small town where there is a church or chapel and the Holy Mass is celebrated for the pilgrims, usually at the very end of it the priest gives a solemn blessing. Pilgrims, not necessarily practicing Christians, are frequently so impressed with it that they simply say, »Just now I do feel like a real pilgrim«.

Blessing as a liturgical action is not a private act of worship but an event of the ecclesial community. Expressed through signs and visible gestures, it manifests what is happening on the spiritual level, and its aim is to sanctify man and worship God, the giver of all good (Konecki 1997, 13). It is worthy to mention some of these gestures.

Among the gestures associated with the ritual of blessing of pilgrims, observed by the authors of this study as part of their personal experience of walking along the Camino de Santiago, we can distinguish the sprinkling of holy water on the pilgrims standing around the altar who participate in the ritual of blessing given by Fr. Blasa in the church of Santa Maria la Blanca de Fuenterroble de Salvatierra. In the church of Virgen de Santa María del Camino, the pilgrims hold hands during the blessing, then approach the priest and put their hands on each one of them, which was also practised by Fr Tomasz Homa SJ in Villamayor de Monjardin. In the church in Alto do Cebreiro. Rite of blessing is preceded by the embrace of each participant by the Blessing Fr Fray Paco Castro OFM and in the church of Santiago y San Juan Bautista de Madrid, the pilgrims come to the altar and bow their heads, followed by the rite of blessing.

3.3 The Blessing of Pilgrims who visit the Shrine of St. James the Apostle

Pilgrims coming to Santiago often express their concerns about the imminent return to everyday life. Masses are celebrated in Santiago in the national languages, where pilgrims are invited to participate in additional rituals. An interesting example of the modern blessing of pilgrims is the formula created in 2014 at Monte do Gozo for Polish pilgrims visiting the shrine of St. James the Apostle in Santiago.

The blessing at the end of the way is fundamentally different from that given before and during the pilgrimage. It is directly linked to the achievement of the goal of the pilgrimage, in which the pilgrims who, especially during the Holy Year of James, visit the tomb of St James in the Cathedral of Santiago de Compostela, take part in Mass or celebrate a private prayer, go to the sacrament of Confession (which can take place 15 days before arrival at the Shrine) and receive Holy Communion or receive a plenary indulgence (Mróz 2010, 223). The rite of blessing is therefore directly related to their experience of purifying their souls of sins, their return to their daily duties and the process of implanting the fruits of the pilgrimage when they return to their homes. The blessing at the end of the pilgrimage is a thanksgiving of Divine Providence for all the graces granted during the pilgrimage, for the happy return, as well as for asking for the permanence of the fruits of the pilgrimage (Krzyżak 2014, 96).

4. Pilgrim Blessing as a form of initiation

Victor Turner noticed a similarity in the structure of the rites of passage and pilgrimage in the mid-1970s. Unfortunately, he based his work on theoretical sociological studies, not on empirical studies of pilgrims (Bowman 1985, 5). According to Turner, the features of the transitory rites manifested in pilgrimage are, temporary liberation from the mundane, nominally binding structure; freedom from the burden of stress, fear and guilt; movement from the mundane center to the sacred periphery; homogenization of status, simplicity of dress and behavior; reflection on the meaning of basic religious and cultural values; ritual introduction into the fraternal-sister community of pilgrims (Turner and Turner 1978, 3; 34). What Rene Gothóni points out, however, is that the similarities noted by Turner do not automatically make the pilgrimage of the rite of passage a pilgrimage (Gothóni 1993, 103). While the Rite of Passage aims to change a person's social status, the function of the pilgrimage is to facilitate detachment from mundane concerns and unity between the pilgrim and God. The Rite of Passage has the character of an irreversible passage, while the pilgrimage also involves a process of return. Moreover, the pilgrimage is neither inevitable nor obligatory, while the rites of the passage are connected with the natural cycle of life, including the transition from childhood to adulthood.

However, if pilgrimages can be described as a form of ritual, the blessing of pilgrims in this ritual fulfills the role of the rite of passage. The blessing rituals of pil-

grims differed in various regions with external signs, e.g. in some regions of contemporary Europe pilgrims used to put on a black robe with red crosses and removed shoes (Holub 2016, 99), also for poorer pilgrims parish churches were the place of presenting them with the attributes of a pilgrim, whereas wealthy people received them in private or convent chapels. The ritual of blessing conducted by a priest was celebrated according to the liturgical ceremony of the Catholic Church – »the sign of the cross, profession of faith, reading the Scriptures referring to the pilgrimage, blessing and sprinkling with holy water« (Sinka 1994, 196).

It is interesting that in all forms of rites of passage a characteristic feature is the change (taking away and giving) of a given person. They are frequently used to mark breakthrough periods in human life, related to the transition from one stage of life to another, approaching a certain age or joining a social group. The rituals celebrated on the occasion of physical changes of place, crossing the border, moving, traveling (the sacred journey – pilgrimage, in particular) can also bear some features of rites of passage (Turner 1974, 197)

Referring to the theory of ritual codes, verbal, actional, subjective, personal, temporal, location-related and musical developed by Nikita I. Tolstoy (Tolstoj 1992), the rite of the blessing of pilgrims contains many of these elements which form a coherent image of the rite. American ethnologist Edward Twitchell Hall observes that what really constitutes human identity, no matter where a person was born, is their culture, a comprehensive communication framework, words, actions, poses, gestures, tone and timbre of voice, facial expression, treatment of time and space and material objects, the way a man works, plays, loves, defends himself. All these elements and many others create certain communication systems equipped with meaning understood only by those who know the historical, social and cultural context of behavior (Szybowska 2008, 59).

In the rite of blessing of pilgrims, the pastoral dimension is emphasized because pilgrimages stimulate the faithful to conversion and to deepening of Christian life (Tułodziecki 2018). The rite of blessing strengthens pilgrims in pursuing the pilgrimage (Durak 1995, 28).

5. What the pilgrims say about the rite of blessing – as shown by interviews

During the two-month research internship at the Centro Europeo de Peregrinación Juan Pablo II, Monte do Gozo, Santiago de Compostela, Spain (24.07.2019 – 23.09.2019), in-depth interviews (n=50) were conducted with pilgrims according to qualitative research methodology.

The possibility of carrying out interviews at the place where the pilgrims ended their way was an opportunity to get fresh information about their current experience of the pilgrim's blessing in connection with the Camino de Santiago pilgrimage. There were 22 interviews with women and 28 interviews with men. Most of

them walked Camino for the first time, but some for the second, third or even fourth time. Among the respondents there were representatives of diocesan clergy, consecrated persons, volunteers, high school graduates, students, pensioners, artists, people in other professions and the unemployed. All survey participants gave their consent and the data obtained are in accordance with the ethical standards of the institutional and national research commission and the Helsinki Declaration of 1964 as amended or comparable ethical standards.

Many of the pilgrims surveyed pointed out that thanks to the blessing received, the pilgrim did not feel alone during the journey, that they felt the presence of God, which gave them strength to overcome difficulties and confidence that they could count on God's help. One of the respondents recalls the situation when she got lost during Camino. Then she turned to God: »you gave me a blessing, you sent me here, then help me now«. The blessing also gave the pilgrims joy, sense of happiness and peace of heart. Thanks to the blessing they also felt unity with other pilgrims and with the community of the Church. One of the pilgrims even said that the blessing ,empowered him'. The pilgrims who walked in the company of a priest pointed out that it was important for them both to attend Mass every day and the blessing given by the priest. Among the pilgrims there were also those who, walking in a group of several people along the way, blessed each other and expressed the belief that the road without the blessing would not be the same and would be of lesser value. The woman who walked with her husband also told about the fact that during Camino they blessed each other every morning, they prayed morning prayers and crossed each other's forehead. Among the statements there were also those that when the pilgrims were afraid of something like bed bugs in the place of accommodation, they believed that prayer and blessing could keep them from this danger.

Among the interventions, there was also the focus on the blessing of things along the way, e.g. the poisonous boots or the heavy backpack, which gave respite and comfort. One of the people said that she experienced the blessing of people greeting the pilgrims on the way, which made her feel like she was in first Holy Communion. However, the rituals of the pilgrim's blessing combined with the washing of her legs that she experienced in the Albergue also made her feel more distinctly valuable and proud to be a pilgrim.

One of the people interviewed told about her experience of receiving a blessing before Camino from the prayer community to which she belongs. She was blessed by the priest who looked after the community and then all the members of the community. This blessing was a confirmation for her that the decision to go to Camino was right, that the decision was not influenced by her own whim but by God's inspiration, so she could feel safe and that God would take care of her on the way. The pilgrim's blessing, she experienced along the way gave her a sense of empowerment, and the blessing in Santiago was a confirmation of God's guidance and care. Another 18-year-old pilgrim asked for his mother's blessing before going to Camino from Poland. He recalled with emotion, »We went under the image of Jesus and Our Lady, knelt down and prayed together and Mom bles-

sed me on the road. It was incredibly important«! The custom of giving a blessing to the road by his parents came from his family home. His parents often made a cross on his forehead with words of blessing in the sense of a good wish for the road. During Camino he discovered the deeper meaning of this custom. He experienced the work of Divine Providence and care and openness to God's presence.

Another person mentioned that before Camino, she went to confession and then also received a blessing on the way,

»I have to say that the last one now is the fourth Camino /.../ no one has quarrelled on this Camino with anyone, no one has complained, which is also phenomenal - no one has complained once. Although it is not difficult on the route during these hardships. We sang during the tour, we prayed, it was just such joy during the journey. /.../ Maybe it was a blessing that made this Camino so light this year.«

One of the young pilgrims talked about an overnight stay at the Albergue in Guemes, where the experience of common prayer, Holy Mass with pilgrims' blessing, changed his attitude to pilgrimage. During the blessing he felt that the priest blessed him personally. The change concerned the experience of the pilgrimage, not that »I have to experience it myself, to enter somewhere, to immerse myself in my thoughts, in prayer«, just to spend this road as it shapes itself and accept what it gives, that if I meet this man here, it is worth spending these moments with him. Here of another, well, it is worth spending those moments with him. And so, it was.

Several pilgrims have described the role of the final blessing in Santiago as giving the opportunity to continue the Camino after returning home and in their daily lives, so that the Camino fruit will remain lasting in their daily lives. One person even said that her Camino is not finished until she receives this final blessing in Santiago, which will be like a seal in the sense 'let it happen'.

6. Conclusion

The results of the research prove that the rituals of pilgrims' blessing have a deep connection with their experience of the Camino de Santiago wandering. The rite of blessing introduces the pilgrims to the sense of the sacrum experienced during the ordinary activities of the pilgrimage, but understood through the prism of spiritual life, often also referred to by them as the action of God (Platovnjak 2017).

The blessing of objects related to the pilgrimage is also associated with giving them new meanings, usually related to the nature of defending themselves from the hardships and dangers of the way they have undertaken. This experience leads the pilgrims from the economic and technological field to the spiritual experience of reality (Seryczyńska 2019, 179; Delicata 2018).

Rituals of blessing during the Camino are usually connected with the sense of community of pilgrims which expresses the ecclesial nature of the blessing and

gives strength and protection in the subsequent stages of the journey. The rites of blessing in Santiago, on the other hand, seal the experience of pilgrimage when the goal of the pilgrimage is reached and strengthen the pilgrims during the time of returning to daily life. It is worth emphasizing the link between the final blessing of the pilgrims in Santiago and the theological symbolism of the blessing rituals associated with the experience of redemption and eternal life.

Thus, the liturgical blessing rites still play a significant role in the spiritual and religious experience of the pilgrims going to Compostela. Despite the fact that, according to research, many pilgrims declare their often far from religious motivations for undertaking a pilgrimage (Roszak 2020), nevertheless for many of them this is a link to the former (medieval) community of religious pilgrims and expression of their implicit religiosity.

References

- Bowman, Glenn.** 1985. Anthropology of Pilgrimage. In: Makhan Jha, ed. *Dimensions of Pilgrimage: An Anthropological Appraisal*, 1–9. New Delhi: Inter-India Publications.
- Codd, Kevin A.** 2008. *To the Field of Stars: A Pilgrim's Journey to Santiago De Compostela*. Cambridge: William B. Eedrmans.
- Delicata, Nadia.** 2018. Homo technologicus and the Recovery of a Universal Ethic: Maximus the Confessor and Romano Guardini. *Scientia et Fides* 6, no. 2:33–53. <https://doi.org/10.12775/SetF.2018.020>
- Długosz-Kurczabowa, Krystyna.** 2005. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durak, Adam.** 1995. Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw. *Seminare* 11:21–36.
- Genep, Arnold van.** 2019. *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentriem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:349–364.
- Gothóni, René.** 1993. Pilgrimage = Transformation Journey. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 15:101–115.
- Hołub, Jacek Marian.** 2016. Pielgrzymowanie jako rytuał na przykładzie Camino de Santiago wczoraj i dziś. In: Piotr Roszak and Franciszek Mróz, eds. *Droga do Composteli: przeszłość i teraźniejszość*, 97–108. Cracow: Wydawnictwo Czujajmy.
- Horvat, Saša.** 2017. Heideggerov posljednji Bog. *Bogoslovska smotra* 87, no. 4:745–766.
- Janini, José.** 1987. Influjos visigóticos en ‚Misas de Viajeros‘ del siglo VIII. *Hispana sacra* 39:15–24.
- Konecki, Krzysztof.** 1997. Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym. *Seminare: Poszukiwania naukowe* 13:13–22.
- Krzyżak, Lesław.** 2014. Pielgrzymki w dokumentach i liturgii Kościoła. *Teologia i człowiek* 28:117–133. <https://org/10.12775/TiCz.2014.061>
- Labande, Edmond René.** 1958. Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles. *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1, no. 2:159–169.
- Langacker, Ronald W.** 2009. *Gramatyka ko-gnitywna*. Kraków: Universitas.
- Masłowska, Ewa.** 2016. Dobre słowo jako tekst magiczny: Życzenie – pozdrowienie – błogosławieństwo. *Język a Kultura* 26:231–243. <https://doi.org/10.19195/1232-9657.26.19>
- Moulin-Stożek, Daniel.** 2019. Pilgrims' play on the Santiago Way. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 5:24–32. <https://doi.org/10.21427/ZFQ1-XQ84>
- Mróz, Franciszek.** 2010. Wizyta Metropolity Santiago de Compostela, arcybiskupa Juliana Barrio Barrio w Polsce. In: Antoni Jackowski, Franciszek Mróz and Iwona Hodorowicz, eds. *Kult św. Jakuba Apostoła na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela*, 223–229. Kraków: Wydawnictwo Czujajmy.
- . 2018. Polscy rycerze i pielgrzymi w drodze do Composteli – przetrzeźni, sacrum, czas. In: Łukasz Stefaniak, ed. *Rycerze i pielgrzymi*, 55–78. Warszawa: Konfraternia Świętego Apostoła Jakuba Starszego.
- Oviedo, Lluís.** 2019. Meaning and Religion: Exploring Mutual Implications. *Scientia et Fides* 1:25–46. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.002>
- Petkovič, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:33–51.

- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:337–344.
- —. 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:669–682.
- Puszcz, Teodor.** 2019. Liturgische Texte zu Ehren der Heiligen drei Könige. *Roczniki Teologiczne* 66, no. 8:125–138. <https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.8-9>
- Rivard, Derek A.** 2001. »Pro Iter Agengibus«: the ritual blessing of pilgrims and their insignia in a pontifical of southern Italy. *Journal of Medieval History* 27:365–398. [https://doi.org/10.1016/S0304-4181\(01\)00016-1](https://doi.org/10.1016/S0304-4181(01)00016-1)
- Rozsak, Piotr.** 2015. Camino de Santiago i devotio post-moderna: W poszukiwaniu tożsamości pielgrzyma w dobie ponowoczesnej bezdomności. In: Piotr Rozsak and Waldemar Rozynekowski, eds. *Camino Polaco: Teologia-sztuka-historia-teraźniejszość*. Vol. 2, 219–238. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- —. 2019. Sacred and Space in Post-Secular Pilgrimage: The Camino de Santiago and Relational Model of the Sacred. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 5:33–40. <https://doi.org/10.21427/v5r3-j416>
- —. 2020. Mute Sacrum: Faith and Its Relation to Heritage on Camino de Santiago. *Religions* 11, no. 2:87–100. <https://doi.org/10.3390/rel11020070>
- Rucquoi, Adeline.** 2018. *Mille fois à Compostelle: pèlerins du moyen âge*. Paris: Les Belles Lettres.
- Seryczyńska, Berenika.** 2019. Dialog międzykulturowy w kontekście Camino de Santiago. In: Piotr Rozsak and Waldemar Rozynekowski, eds. *Camino Polaco: Teologia-Sztuka-Historia-Teraźniejszość*. Vol. 4, 167–180. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Sinka, Tarsycjusz.** 1994. *Zarys liturgii*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284.
- Szybowska, Antonina.** 2008. Ewolucja gestów: O sposobach badania „kinetyki człowieka” – propozycja metodologiczna. *Teksty z Ulicy Zeszyt memetyczny* 12:55–65.
- Tolstoj, Nikita.** 1992. Język a kultura: niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki. *Etnolingwistyka* 5:15–25.
- Tułodziecki, Tomasz.** 2018. »Nasza ojczyzna jest w niebie«: Wykład św. Pawła na temat rzeczy ostatecznych w Liście do Filipian (Flp 3,1–4,1). *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11, no. 1:101–127. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2018.005>
- Turner, Victor.** 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor, and Edith Turner.** 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

IN MEMORIAM

Prof. dr. Eberhard Schockenhoff (1953–2020)

V soboto, 18. julija 2020, je za posledicami nesrečnega padca v svojem domu umrl 67-letni nemški moralni teolog Eberhard Schockenhoff. Bil je eden od najbolj prodornih in plodovitih katoliških mislecev zadnjega obdobja. Njegov obsežen opus je občudovanja vreden. Številne knjige so prevedene v tuje jezike. V slovenščino je bilo leta 2013 prevedeno njegovo standardno delo *Etika življenja*. Spomladi 2014 je obiskal Slovenijo, predaval na Medicinski in Teološki fakulteti UL ter imel predstavitev knjige v knjigarni Mohorjeve družbe v Ljubljani.

Rojen je bil leta 1953 v Stuttgartu, moralno teologijo je študiral v Tübingenu in Rimu in kot profesor deloval najprej v Regensburgu, nato pa od leta 1994 do svoje smrti v Freiburgu. Njegov glas je odmeval tudi izven cerkvenega okolja – širši javnosti je bil tako poznan kot strokovnjak na področju bioetike in odličen govornik, ki je pogosto zastopal katoliška stališča v javnih razpravah. Od leta 2001 do 2016 je bil član nemškega Sveta za etiko, od leta 2008 do 2012 tudi namestnik predsednika. Bil je eden od ključnih mislecev, ki so usmerjali nemško zakonodajo na področju biomedicine.

Njegova bibliografija obsega praktično vsa področja moralne teologije, njegova dela pa so postala študijski priročniki v številnih državah. Dela prvega obdobja so posvečena predvsem področju naravnega moralnega zakona, vesti in kreposti. Že v teh zgodnjih delih se je pokazala njegova velika sposobnost analize zgodovinskega razvoja določene tematike: iz zgodovinskega pregleda je Schockenhoff običajno izluščil bistvene prvine katoliškega izročila in jih nato v interdisciplinarnem dialogu soočil s sodobnimi spoznanji drugih ved (npr. psihologije, sociologije, politologije). V zaključku je predstavil svojo sintezo določene teme in nakažal konkretno aplikacijo v življenju posameznika, Cerkve in celotne družbe. V skladu s tradicijo Tomaža Akvinskega je bil prepričan, da je mogoče z razumskim dialogom priti do spoznanja obče moralne resnice ter da si vera in razum na moralnem področju ne nasprotujeta. Zato si je vedno prizadeval, da bi katoliški pogled na sodobna moralna vprašanja predstavil tako jasno in prepričljivo, da bi ga lahko razumeli in sprejeli tudi drugače verujoči in neverujoči. Ta njegova dialoška odprtost pa nikakor ni šla na račun specifične katoliške identitete, saj se je pri zadnji utemeljitvi moralnega nauka opiral na Jezusov govor na gori – ki po njegovem prepričanju oznanja univerzalno dostojanstvo vsake človeške osebe in enakopravnost vseh ljudi. Eno od njegovih zadnjih del je posvečeno prav temu govoru.

Zadnja knjiga, ki je izšla leta 2018, je 750 strani dolga razprava o etiki miru v globalnem svetu. Bralec se ne more načuditi vsem navedenim in predelanim virom ter enkratni sintezi zgodovine razmišljanja o pravični vojni in pravičnem miru. Knjiga se zaključuje s konkretnimi napotki za politično delovanje, ki naj zagotavlja globalno pravičnost in s tem tudi svetovni mir. Snovanje knjige o spolni etiki, ki se je je lotil v zadnjem času, je prekinila njegova prezgodnja smrt. Schockenhoff je sicer že napisal delo o statusu ločenih in ponovno poročenih v cerkvi in že pred leti zagovarjal rešitev, ki jo je podal papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi Radost ljubezni. Spodbujen s pedofilskimi škandali v Cerkvi ter vedno večjim prepadom med učenjem Cerkve in življenjem vernikov na spolnem področju je skušal Schockenhoff s svojim delom razviti katoliško spolno moralo, ki bi ustrezala sodobnemu času. Bil je aktiven član v forumu za obnovo spolne in družinske morale v sinodalnem procesu nemške katoliške Cerkve. Predsednik nemške škofovske konference Georg Bätzing je v odzivu na Schockenhoffovo smrt izpostavil njegovo vizionarsko moč pri teološkem raziskovanju, njegovo sposobnost govora in občudovanja vredno analitično jasnost.

Eberhard Schockenhoff je eden od najbolj izrazitih in plodovitih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu, ki je v marsičem načrtoval tudi nadaljnji razvoj te discipline. Njegova dialoška drža, ki povezuje bogastvo krščanskega izročila in pogum za soočanje s sodobnimi izzivi, je lahko navdih celotni Cerkvi, kako živeti evangeljske ideale v današnjem svetu. Med drugim je zapisal: »Kdor danes ljubi Jezusa in mu želi slediti, ga ne more ljubiti v pričakovanju, da mu bo prizaneseno s težkimi zahtevami in negotovostmi.«

Roman Globokar

Prof. dr. Martin Dimnik (1941–2020)

Znanstveno in cerkveno javnost je dosegla novica, da je 15. novembra leta 2020 preminil Martin Dimnik, slovensko-kanadski duhovnik in mednarodno priznani profesor za srednjeveško zgodovino, med drugim član Uredniškega sveta znanstvene revije *Bogoslovni vestnik*. Martin Dimnik se je uveljavil predvsem kot avtoriteta na področju politične in genealoške zgodovine Kijevske Rusije, najstarejše in skupne vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem. Njegove najodmevnejše objave zadevajo poglobljeno interpretacijo pisnih virov, na podlagi katerih je ustvaril izvirne in celovite življenjepise pripadnikov dinastije černigovskih knezov, imenovane po mestu Černigov (rus. Чернигов, ukr. Чернігів) na severu današnje osrednje Ukrajine. Černigovski knezi so bili ena od politično najvplivnejših vej širše dinastije Rjurikovičev, ki je vladala nad Kijevsko Rusijo.

Martin Dimnik se je rodil 6. oktobra 1941 v Obrijah pri Ljubljani. Njegov oče je bil častnik jugoslovanske kraljeve vojske; kot žrtev slovenskega državljanskega spopada med drugo svetovno vojno je umrl septembra 1943 pri Malem Osolniku pod Turjakom. Maja 1945 se je mati Zorka, ki je bila po rodu iz Šibenika, z dvema otrokoma in z več sorodniki umaknila na Koroško. Leta 1949 se je družina preselila v Kanado in našla dom najprej v Raymondu in nato v Lethbridgeu v provinci Alberta. Tam je Martin Dimnik leta 1960 končal srednjo šolo, ki so jo vodili člani Kongregacije sv. Bazilija, prepoznavni po usmerjenosti k znanosti in izobraževanju. Naslednje leto je po noviciatu postal član njihove skupnosti – verjetno kot edini Slovenec doslej. Zatem je šolanje nadaljeval na Kolegiju sv. Bazilija Univerze v Torontu, ki ga še danes vodijo člani omenjene kongregacije, tam je leta 1971 magistriral s temo apokrifnih zgodb o Adamu in Evi v stari ruski literaturi. Istega leta ga je kardinal George Flahiff, nadškof v Winnipegu, prav tako član Kongregacije sv. Bazilija, posvetil v duhovnika. Študij je nadaljeval na Univerzi v Oxfordu v Veliki Britaniji, kjer je leta 1976 doktoriral iz slavistike na temo življenja in mučeništva kneza Mihaela Černigovskega (um. 1246). Po vrnitvi v Kanado je več desetletij deloval kot raziskovalec in predavatelj na Papeškem inštitutu za srednjeveške študije Univerze v Torontu; med letoma 1990 in 1996 je bil njegov predsednik, med letoma 2008 in 2014 pa akademski dekan. Predaval je o politični in cerkveni zgodovini Kijevske Rusije, o pokristjanjevanju srednjeveških Slovanov in o zgodovini pravoslavnih Cerkva. Bil je prejemnik več štipendij in priznanj v Kanadi, Veliki Britaniji, Rusiji, Ukrajini in na Hrvaškem in član akademskih združenj v Kanadi, v Združenih državah Amerike in v Veliki Britaniji. Univerza v Torontu ga je leta 2011 imenovala za zaslužnega profesorja. Istega leta je postal tudi dopisni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

Raziskovalno delo Martina Dimnika je bilo bogato in mednarodno priznано. Kot predavatelj je gostoval na številnih univerzah in sodeloval na različnih konferencah. Med drugim je vodil več raziskovalnih odprav na ozemlje nekdanje Kijevske

Rusije, ki so pripomogle k odkritju in obdelavi pisnih in arheoloških virov. Njegove izvirne in pregledne objave zajemajo osem monografij ter več kakor sto člankov in poglavij v znanstvenih revijah in zbornikih. Med njegovimi najbolj prepoznavnimi deli je vredno izpostaviti štiri monografije: *Mikhail, Prince of Chernigov* (1981), *The Dynasty of Chernigov, 1054–1146* (1994), *The Dynasty of Chernigov, 1146–1246* (2003), *Power Politics in Kievan Rus': Vladimir Monomakh and His Dynasty, 1054–1246* (2016). Posebno dragocena je navedena Dimnikova zadnja monografija, izdana štiri leta pred njegovo smrtjo, saj pomeni tako zaokrožitev dotlejšnjih raziskav kakor tudi edinstveno eruditivno študijo o knezu Vladimirju Monomahu in o politično-genealoških razmerah poznega obdobja Kijevske Rusije. Primerno je izpostaviti, da je Martin Dimnik angleško govorečo znanstveno javnost seznanil tudi s slovensko zgodovino, saj je objavil dva znanstvena članka, ki obravnavata Primoža Trubarja in začetke slovenske literature («Gutenberg, Humanism, the Reformation, and the Emergence of the Slovene Literary Language», 1984) oziroma delovanje slovenskih reformatorjev umeščata v evropski kulturni okvir («Primož Trubar and the Mission to the South Slavs», 1988).

Poglobljeno znanje, bogate raziskovalne izkušnje in mednarodni ugled Martina Dimnika, ki ga ni odvrnil od ohranjanja vezi s slovenskim prostorom, se posredno dotikajo tudi začetkov znanstvenega dela avtorja tega zapisa. Dimnikovi nasveti in pohvale, posredovani po nekajmesečnem elektronskem dopisovanju, so dragoceno zaznamovali pisanje avtorjeve magistrske naloge in njegovih prvih znanstvenih besedil. Vsem, ki so poznali Dimnikove dosežke, bo slovensko-kanadski duhovnik in profesor ostal v spominu kot vrhunski zgodovinar, čigar dela bodo še dalje usmerjala preučevalce vzhodnoslovanskega srednjega veka.

Simon Malmenvall

Dejan Pacek

Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije. Doktorska dizertacija. Mentor: Matjaž Ambrožič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 390 + VIII str. 2020. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=122246&lang=slv>

V predstavitvi se ne bom zaustavljal pri vsebini doktorske disertacije *Odnos med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji med letoma 1966 in 1991 v luči arhiva republiške verske komisije*, ki jo bo predstavil doktorand, ampak pri nekaterih vidikih in dilemah, ki so se porajali pri njenemu nastajanju. Doktorand se je znanstveno-raziskovalno lotil tematike, ki do sedaj še ni bila predmet kritične zgodovinarske obravnave. Poudariti je treba, da mu je že s preliminarnimi raziskavami tematike dokaj natančno uspelo definirati glavne vsebinske sklope doktorske disertacije. Nekatero domnevo in tezo iz dispozicije je moral korigirati, saj mu je poglobljeno raziskovanje arhivskih virov sproti odstiralo tančice delovanja komunističnega režima, katerega sestavni del je bila Verska komisija, v odnosu do katoliške Cerkve. Z relevantno literaturo mu je uspelo tematiko umestiti v jugoslovanski in predvsem v slovenski kontekst odnosov med katoliško Cerkvijo in državo v točno definiranem obdobju 1966–1991. V Cerkvi je bilo zaznamovano s pokoncilsko prenovo, pri Svetem sedežu z iskanjem stikov z »utišano Cerkvijo« in s komunističnimi režimi onkraj železne zavese, v SFRJ pa s postopnim propadanjem režima in nazadnje s prehodom v demokratično družbeno ureditev Republike Slovenije. V Jugoslaviji in predvsem v Sloveniji ne govorimo o klasičnem razmerju med Cerkvijo in državo, ampak o razmerju med Cerkvijo in ZKJ oziroma ZKS, katere izpostava je bila Verska komisija, ki naj bi tovrstne odnose 'uravnavala'. Problematiko je doktorandu uspelo znanstveno obdelati in predstaviti v vsej njeni večplastnosti.

Ob svoji znanstvenoraziskovalni dejavnosti je kandidat naletel na kar nekaj omejitev, kar zadeva obstoj ali pa dostopnost arhivskih virov. Uničenje dela arhivskega gradiva (npr. personalnih map, ki so se hranile v ljubljanski Kresiji) spomladi 1990 je botrovalo pomanjkanju verodostojnih informacij o nekaterih osebnostih (cerkvenih akterjih), ki jih je režim še posebno budno spremljal. Tovrstno gradivo bi lahko še bolj natančno pojasnilo operativno izvedbo nekaterih partijskih idej glede boja proti Cerkvi.

Zaradi nedostopnosti relevantnega arhivskega gradiva v AAV in v arhivu JŠK je bil kandidat prikrajšan tudi za konzultacijo cerkvenih virov, ki bi bolj natančno pojasnili gledanje in ravnanje Svetega sedeža in jugoslovanskih škofov v povezavi s tematiko. Tudi neurejenost župnijskih virov botruje premajhni vključenosti teh

virov v raziskavo in kot posledica tega zmanjšuje vedenje o dogajanju na krajevni mikroravni.

Zavedajoč se omenjenih omejitev, je kandidat ,izpad' omenjenih arhivskih virov v dogovoru z mentorjem želel nadomestiti z ustrezajočo memoarsko literaturo in z morebitnimi intervjuji s še živečimi akterji. Na tej točki je naletel na težavo, saj nekateri povprašani, tako z državne kakor tudi s cerkvene strani, o teh zadevah še danes nočejo govoriti. Intervjuja z nadškofom dr. Antonom Stresom in dr. Markom Kerševanom sta obliž na molk tistih, ki jih še vedno veže partijska zarota molka, pri cerkvenih ljudeh pa slabi občutek, da so nekoč sodelovali z oblastjo oziroma njeno tajno policijo, misleč, da bodo tudi tako naredili kaj dobrega za *modus vivendi* med Cerkvijo in SFRJ oziroma SRS.

Doktorand se je o vseh vprašanih, ki so se mu porajala med raziskavo in ob pisanju, posvetoval z mentorjem, ki mu je dajal usmeritve in napotke ter verificiral interpretacijske sklepe. Dokaj dosledno se je kronološko držal določenega obdobja, v katerega nas disertacija vpelje s solidnim uvodom. Metodološko mu je posrečeno uspelo kombinirati in združevati analitični, sintetični in komparativni pristop. Uspelo mu je napisati berljivo doktorsko disertacijo, ki bo v slovenskem zgodovinopisju nov dobrodošel prispevek. Naj poudarim, da je pri znanstvenoraziskovalnem delu pokazal svoje raziskovalne sposobnosti in avtonomijo ter kompetentnost pri presojanju virov in literature. Iskrene čestitke!

doc. dr. Matjaž Ambrožič

Ervin Budiselić

Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke. Doktorska dizertacija. Mentor: Maksimiljan Matjaž. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2019. 364 + XV str. <https://repositorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=117598&lang=slv>

Ervin Budiselić je v svoji doktorski disertaciji z naslovom *Aspects of the biblical concept of witness and the specific understanding of the concept in the writings of Luke* raziskal pomemben biblični teološki in hermenevtični koncept pričevanja. Avtor je v lingvistično in semantično analizo vključil vsa relevantna hebrejska in grška biblična besedila. Pri tem pa upošteval tudi širši semitski kontekst Bližnjega vzhoda in helenistične grščine, analiziral je sopomenke in protipomenke terminov *witness* and *witnessing*, osvetlil odtenke izražanja v različnih bibličnih tradicijah in vlogo osebne in ne-osebne (predmetne) pričevanja. Avtorju je uspelo predstaviti razvoj teološke teme pričevanja od najzgodnejših starozaveznih besedil prek mlajših devterokanoničnih tekstov do novozaveznih besedil in pri tem pokazati na spremembe v dojemanju teološke in antropološke perspektive dinamike pričevanja. Disertacija je izvirni znanstveni prispevek na področju biblicistike in ekumenske teologije, saj upošteva najširši skupni biblični kanon besedil, znanstveno kritiko obravnavanih konceptov tako protestantske kakor katoliške tradicije in postavlja suverene sklepe.

izr. prof. dr. Maksimiljan Matjaž

Urška Lampret

Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem. Doktorska dizertacija. Mentor: Vojko Strahovnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2020. 243 + IX str. <https://repozitorij.uni-lj.si/Izpis-Gradiva.php?id=116729&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom *Idejno nasprotje in spopad med krščanstvom in komunizmom v času revolucije na Slovenskem*, ki jo je pripravila kandidatka Urška Lampret, pomeni izvirno znanstvenoraziskovalno besedilo, ki se osredotoča na omenjeno nasprotje, pri tem pa o njem poskuša razmisliti v okviru zgodovinskih izkušenj; ob tem si zastavlja tudi vprašanja, ki so povezana s tranzicijsko pravičnostjo, s spravo in z interpretacijo izbranih vidikov tega nasprotja in njihovih zgodovinskih posledic za slovenski prostor v okviru Girardove mimetične teorije.

Disertacijo sestavlja osem poglavij. V uvodnem poglavju avtorica predstavi metodološka izhodišča in oblikuje svoje raziskovalne cilje. Drugo poglavje se ukvarja z idejnim nasprotjem med krščanstvom in komunizmom; pri tem avtorica analizira temeljne postavke krščanske antropologije in izpostavi, da so te postavke, posebno z ozirom na človeško svobodo, na dialoškost in na človeka kot bitje odnosa, v pomembnem nasprotju z izhodišči komunistične misli. V tretjem poglavju avtorica zariše nekatere vidike oziroma odseve tega nasprotja med drugo svetovno vojno in revolucijo na Slovenskem. V okviru tega poglavje doda tudi posamezne zgodbe oziroma zgodovinske izkušnje posameznikov, kajti nato v četrtem poglavju odpre vprašanje dolžnosti upora proti komunizmu kot moralne dolžnosti kristjana. Peto poglavje z naslovom *Cerkev kot moralna avtoriteta in naravni nosilec upora in nasprotovanja proti komunizmu na Slovenskem* analizira, zakaj in v kolikšni meri je lahko katoliška Cerkev pomenila torišče takšnega upora. Šesto poglavje predstavi revolucionarno nasilje, povojni totalitarni sistem in vprašanje ponovne vzpostavitve pravičnosti z elementi tranzicijske pravičnosti. Sedmo poglavje uporabi Girardovo teorijo grešnega kozla kot razlagalnega okvira konflikta med krščanstvom in komunizmom; pri tem vzpostavi uporabnost takšnega razlagalnega okvira, hkrati pa nakaže tudi njegove meje. V sklepnem poglavju povzame ključne ugotovitve.

izr. prof. dr. Vojko Strahovnik

Nina Mikulin

Pomen regulacije jeze v razvoju ženske iniciative. Doktorska dizertacija. Mentor: Katarina Kompan Erzar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2020. 238 + XII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=116797&lang=slv>

Kandidatka je inovativno pristopila k pereči problematiki jeze pri mladih ženskah. Že kot študentka in pozneje terapevtka stažistka se je posvečala delu z ženskami, ki imajo težave z zaznavanjem, sprejemanjem in izražanjem jeze, to pa v njih pušča tesnobo, stisko, občutja neprimernosti in predvsem pasivnost ter zmanjšano iniciativnost in proaktivnost.

Ko je razmišljala, kako raziskati pomen jeze v poznem obdobju odraščanja in osamosvajanja, je želela priti do čim globljega uvida v dejansko doživljanje vsake posameznice in njenega soočanja z jezo in z uporabo jeze. Pri tem je seveda nalletela na velik metodološki izziv, saj je imela velika večina mladih žensk, s katerimi se je srečevala skozi začetke svojega terapevtskega dela, velike težave že s samim doživljanjem jeze, kaj šele z njenim izražanjem in regulacijo.

Zato se je odločila, da bo oblikovala delavnice za ženske, ki se soočajo s težavami z jezo, in jih vodila skozi terapevtski proces spoznavanja in regulacije jeze, predvsem pa osvajanja bolj pozitivnega pogleda nase, na svojo iniciativo in tudi na sprejemanje jeze kot odziva, ki v veliki meri omogoča soočanje z izzivi, prepoznavanje neustreznih ravnanj in odnosov in usmerja k bolj funkcionalnim oblikam delovanja.

Vzpostavitev in delo s skupino na delavnicah je potekalo v več fazah in je zahtevalo zelo veliko truda in vztrajnosti, da se je vsaj delno lahko pokazalo: soočanje z jezo in njeno razumevanje ter predvsem sprejemanje sebe skupaj z jezo pomeni izjemno velik izziv, ki prinaša globoke uvide in olajšanje.

Vzporedno z delavnicami pa je izvedla tudi obširno raziskavo, s katero je želela preveriti povezavo med nelagodjem ob občutku jeze, samopodobo, zadovoljstvom v življenju in navezanostjo. Tudi v to raziskavo je vključila mlade ženske na pragu odraslosti.

Prek rezultatov je dobila še dodatno potrditev, da sta prav sprejemanje in obvladovanje jeze ključna dejavnika v razvoju pozitivne samopodobe in zadovoljstva z življenjem, ne glede na stil navezanosti, ki ga je posameznica razvila ob svoji materi.

S temi uvidi se je polje njenega raziskovanja še dodatno razširilo in zahtevalo izdelavo še bolj poglobljenega razumevanja, kaj jeza dejansko kaže in kaj pomeni v samem razvoju. Nekako ji je raziskava omogočila predreti površinsko obravnavanje jeze in zajeti njeno temeljno plat, ki bi jo lahko opisali kot skrajni poskus, razviti svojo iniciativo in stopiti v svet brez strahu in zavrtosti.

Avtorica se je lotila zahtevne in v mnogočem frustrirajoče naloge, ki ji jo kljub težavam uspelo korektno in znanstveno privedi do konca.

izr. prof. dr. Katarina Kompan Erzar

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakow), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinić (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar, Miha Šimac
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
Lektoriranje / Language-editing	Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Janez Vodičar
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; 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: BSLJ52X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v 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.

