

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

RAZPRAVE NA TEMO

POMEN SVETEGA PISMA V BESEDI IN V ŽIVLJENJU CERKVE

- | | |
|--------------------------------|---|
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona</i> |
| Maria Carmela Palmisano | <i>La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente</i> |
| Samo Skralovnik | <i>Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)</i> |
| Anton Štrukelj | <i>The Purification of Memory</i> |
| Bogdan Kolar | <i>Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti</i> |
| Dejan Pacek | <i>Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji</i> |
| Miha Šimac | <i>Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov ...</i> |
| Maruša Brozovič | <i>Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar</i> |
| Slavko Krajnc | <i>Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji</i> |
| Andrej Saje | <i>Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona ...</i> |

DRUGE RAZPRAVE

- | | |
|------------------------------|---|
| Marcin Godawa | <i>Spiritual Depth and Dynamic of Patience ...</i> |
| Srboljub Ubiparipović | <i>The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church</i> |
| Julijana Visočnik | <i>Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena</i> |
| Robert Cvetek idr. | <i>The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 78

2018 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 78
Leto 2018**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2018

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****POMEN SVETEGA PISMA V BESEDI IN V ŽIVLJENJU CERKVE***THE MEANING OF THE BIBLE IN THE WORD AND IN THE LIFE OF THE CHURCH***679 Irena Avsenik Nabergoj, Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi***From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament***695 Maria Carmela Palmisano, La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22***Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22
Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22***707 Samo Skralovnik, Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)***The Image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)***721 Anton Štrukelj, The Purification of Memory***Očiščenje spomina***729 Bogdan Kolar, Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti: primer župnije Koprivnik v Bohinju***The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions: the Case of Parish Koprivnik v Bohinju***745 Dejan Pacek, Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)***Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)***767 Miha Šimac, Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh***Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory***785 Maruša Brozovič, Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar***Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar***797 Slavko Krajnc, Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji***Spirituality Based on the Liturgy and on the »Liturgy« through Liturgy***813 Andrej Saje, Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov***Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians*

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 825 Marcin Godawa, Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience**
Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo
- 833 Srboljub Ubiparipović, The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table**
Obred artoklasije v pravoslavni Cerkvi: sveta vez med predevharistično in evharistično mizo
- 841 Julijana Visočnik, Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena**
Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren
- 855 Cvetek, Robert in Mateja Cvetek, The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Interpersonal Relations**
Pojem spoštovanja v Svetem pismu in v moderni znanosti: deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih

**NOVA DOKTORJA IN NOVA DOKTORICA ZNANOSTI /
NEW DOCTORS OF SCIENCE**

- 871 Tea Djokić, Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebe v domovih za starejše (Barbara Simonič)**
- 874 Simon Malmenwall, Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (Anton Štrukelj)**
- 876 Boštijan Čampa, Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (Tanja Repič Slavič)**

879 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Irena AVSENIK NABERGOJ

dr., prof., znanstvena svetnica, literarne vede PhD, Prof., Research Advisor, Literary Sciences
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske Research Centre of the Slovenian Academy
 akademije znanosti in umetnosti of Sciences and Arts
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@zrc-sazu.si

Maruša BROZOVIČ

prof. slov. in um. zgod., BA in Education (Slovenian Studies and Art History),
 mlada raziskovalka Junior Research Fellow
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marusa.brozovic@teof.uni-lj.si

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Marcin GODAWA

dr., izr. prof., duhovna teologija PhD, Assoc. Prof., Spiritual Theology
 Teološka fakulteta, Univerza Janeza Pavla II. Faculty of Theology, Pontifical University of John Paul II
 Kanonicza 9, PL – 31-002 Krakow
marcin.godawa@upjp2.edu.pl

Bogdan KOLAR

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

Slavko KRAJNC

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

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., mladi raziskovalec BA in Education (Theology and History), Junior Research Fellow
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

dr., izr. prof., Sveto pismo in judovstvo PhD, Assoc. Prof., Bible and Judaism
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Andrej SAJE

dr., doc., kanonsko pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@teof.uni-lj.si

Samo SKRALOVNIK

dr., doc., Sveto pismo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Miha ŠIMAC

dr., asist., zgodovina Cerkev Ph.D., Assist., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Anton ŠTRUKELJ

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

Srboljub UBIPARIPOVIĆ

dr., doc., liturgika PhD, Assist. Prof., Liturgics
Pravoslavna teološka fakulteta, Univerza v Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Mije Kovačevića 11b, SRB – 11060 Beograd
subiparipovic@bfspc.bg.ac.rs

Julijana VISOČNIK

dr., doc., arhivistika in arheologija PhD, Assist. Prof., Archivistics and Archaeology
Nadškofijski arhiv Ljubljana Archdiocesan Archives Ljubljana
Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
julijana.visocnik@rkc.si

Razprave na temo
Pomen Svetega pisma v besedi in v življenju Cerkve¹

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,679—694
UDK: 27-22-23
Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 06/2018

Irena Avsenik Nabergoj

Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi

Povzetek: Članek po metodološkem načelu celostne razlage besedil Svetega pisma razkriva notranjo povezanost med pojmi izvolitve, poslanstva in misijona v okviru razodetja odrešenjskega božjega načrta Stare in Nove zaveze v razponu od stvarjenja do »polnosti časov«. Temelji na spoznanju, da je bil Izrael med vsemi narodi izvoljen za posebno poslanstvo posredovanja razodetja o enem in svetem Bogu vsem narodom. V Novi zavezi je teološka podlaga poslanstva bistveno pridobila z razodetjem razmerja med tremi božjimi osebami, to je, da Oče pošilja Sina, Oče in Sin pa Svetega Duha, kakor najbolj izrecno razlaga Janezov evangelij. Z božjo avtoriteto Jezus po vstajenju svoje učence pošlje oznanjat evangelij vsem narodom in jih tako napravi za misijonarje z brezpogojnim božjim pooblastilom. Med vsemi apostoli je bil največji misijonar sv. Pavel. Ko je pri judovskih vrstnikih doživljal odločno nasprotovanje, je v svojih nastopih v različnih misijonskih mestih poudarjal, kako je del izvoljenega ljudstva nasprotoval prerokom v Stari zavezi. Na podlagi Stare zaveze je poudaril večjo odprtost poganov do sprejetja krščanske vere in zato toliko večjo upravičenost svoje misijonske vneme med narodi. Osredotočenost oznanjevanja na načelo božje milosti, ki se razkriva vsemu stvarstvu, Pavlu omogoči poetizacijo uvida v paradokso naravo božjega načrta odrešenja. Bog namreč celo upornost dela judovskega ljudstva obrne v dobro vseh tako, da manjšina pravičnih toliko bolj vneto oznanja evangelij večini poganov. Zgledi spreobrnjenja poganov v krščanstvo Pavlu dajejo podlago za njegovo upanje, da bo končno tudi večina Judov sprejela evangelij. Cilj prispevka je vračanje k primarnemu viru, na katerem temelji poslanstvo oznanjevanja božjega razodetja med vsemi narodi.

Ključne besede: božje razodetje, božja milost, Izrael in narodi, izvolitev, poklicanost, misijon, spreobrnjenje Judov po vzoru poganov

Abstract: **From Poetization of the Mission in the Old Testament to Completion of the Mission in the New Testament**

¹ Tematski sklop prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti (P6-0262), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Using the methodological principle of a holistic interpretation of biblical texts, the paper reveals the inner connection between the concepts of election and mission in the framework of the revelation of the redemptive plan of the Old and New Testaments, from the creation to the »completion of time«. The paper is based on the recognition that Israel was chosen or elected from among all nations for the special mission of mediating the revelation of the one and only God to all nations. In the New Testament, the theological basis of the mission was fundamentally gained through the revelation of the relationship among the three Divine subjects – that is, through the Father’s sending of the Son, as well as through the Father, the Son and the Holy Spirit serving as the most explicit explanation of John’s Gospel. By means of God’s authority, Jesus, after his resurrection, sends his disciples out to proclaim the gospel to all nations, thus making them missionaries with an unconditional divine mandate. Saint Paul was the greatest missionary among all the apostles. When he faced decisive opposition among his Jewish peers, he emphasized, in his missionary appearances in various places, how a part of the elected people opposed the prophets in the Old Testament. On the basis of the Old Testament, he emphasized the greater openness of the Gentiles before their adopting of the Christian faith and, therefore, the greater justification of their missionary fervour among the nations. The focus on proclaiming the principle of God’s grace, which is revealed to all creation, enables Paul to poetize insight into the paradoxical nature of God’s plan of salvation. God even turns the resistance of a part of the Jewish people into the good of everyone, so that a minority of the righteous became all the more fervent in proclaiming the gospel to the majority of the Gentiles. Examples of the conversion of Gentiles to Christianity provides Paul with the basis for his hope that most of the Jews will come to accept the Gospel. The purpose of this paper is to return to the primary sources on which the mission of proclaiming God’s revelation is based among all nations.

Key words: Divine revelation, Divine grace, Israel and nations, election, vocation, mission, conversion of the Jews according to the example of the Gentiles

1. Uvod

Apostolska dela in Pavlova pisma, predvsem Pismo Rimljanom, kažejo, da apostol Pavel upravičeno velja za največjega misijonarja vseh časov. Zanima nas, kako sam utemeljuje svoje misijonsko poslanstvo. Ko se je v pizidijski Antiohiji »zbralo skoraj vse mesto, da bi slišali Gospodovo besedo«, ki jo je oznanjal Pavel, so Judje ugovarjali Pavlovim besedam in preklinjali. Tedaj sta Pavel in Barnaba spregovorila: »Vam bi se morala najprej oznanjati božja beseda. Ker pa jo zavračate in se sami nimate za vredne večnega življenja, glejte, se obračava k poganom. Tako nam je namreč naročil Gospod: Postavil sem te za luč narodom, da boš v odrešenje do skrajnih mej sveta.« (Apd 13,46–47) Pavel tukaj navaja drugi del božjega naročila v drugem spevu o Gospodovem služabniku v Izaijevi knjigi: »Premalo je, da kot moj služabnik

vzpostaviš le Jakobove rodove in privedeš nazaj Izraelove rešence. Zato sem te postavil za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.» (Iz 49,6)

Pavel ni samo največji misijonar na terenu med narodi, ampak je tudi ključni razlagalec enotnega božjega načrta odrešenja v Stari in v Novi zavezi. Če v Stari zavezi številne izjave o poslanstvu znotraj in zunaj izvoljenega ljudstva Izraela v Stari zavezi zaradi literarno-poetičnega načina izražanja misijonarsko razmerje med Judi in pogani ostajajo nedoločene, Pavel na več mestih izrecno poudari, da božje razodetje že v Stari zavezi ni bilo omejeno samo na Jude, temveč je namenjeno vsem narodom »do skrajnih mej sveta«.

V tem članku se osredotočamo predvsem na tista besedila o misijonskem poslanstvu v Stari zavezi, ob katerih Nova zaveza izrecno utemeljuje nepretrganost večnega božjega načrta odrešenja za vsa ljudstva od stvarjenja do konca časov. Pavlova vloga namreč ni edinstvena. Tudi apostoli in učenci, ki jih je Jezus poklical osebno pred svojo dopolnitvijo poslanstva na zemlji, so po Jezusovem vstajenju in vnebohodu postopno odkrivali univerzalizem Stare zaveze, še posebno glede vloge Izraela med narodi. Koliko je odklonilno stališče številnih Judov do oznanila Jezusovega evangelija vplivalo na Jezusove apostole in učence, da so bili vse bolj pozorni na univerzalne razsežnosti poslanstva v Stari zavezi, je glede na samo naravo večnega božjega načrta postranskega pomena.

Besedo »misijon« sta leta 1544 začela uporabljati jezuitska patra Ignacij Lojolski in Jacob Loyner za opisovanje širjenja krščanske vere. Leta 1588 je Ignacij Lojolski zapisal, da z besedo misijon označuje »potovanja in podvige, ki se izvajajo od mesta do mesta zaradi božje besede« (Müller 1987, 30). V Novi zavezi se pojem poslanstva uporablja v besedilih, ki poročajo o tem, kako Bog v Stari zavezi pošilja angele in preroke, v Novi zavezi pa Bog Oče pošilja Sina in Svetega Duha. Na tej povsem teološki podlagi sloni poslanstvo apostolov. (Köstenberger 1998, 97–111; Ott in Strauss 2010, xiv) Biblična hermenevtika misijona nas prek izjemnega bogastva besedil, ki govorijo o poslanstvu angelov in prerokov v Stari zavezi, vodi do izhodiščnega dojetja misijona v Novi zavezi, ki na več mestih izpostavi odnose med tremi božjimi osebami (Sorč 2006).

2. V Stari zavezi Bog pošilja preroke s pooblastili za Izraela in za narode

Beseda »poslanstvo« ali »misijon« vso vsebino prejema od tistega, ki ima avtoriteto, da nekoga pošlje za izpolnitev pomembnega poslanstva. V Svetem pismu je Bog tisti, ki nekoga pošilja s svojimi pooblastili. Zato že sama leksikalna raven govora o poslanstvu oziroma misijonu notranje povezuje Staro in Novo zavezo. V Stari zavezi se več kakor osemstokrat najde beseda šālah, »poslati«, več kakor dvestokrat je subjekt pošiljanja Bog. Grški prevod Stare zaveze, Septuaginta, tri četrtine teh mest prevaja z besedo *apostellō*, ki se tudi v grškem besedilu Nove zaveze uporablja za izražanje vsebin poslanstva. (Kaiser 2000, 11–12)

Pregled besedil s tematiko poslanstva potrjuje oceno:

»Sveto pismo je od začetka do konca misijonarska knjiga, ker je zgodba o Bogu samem, ki posega v človekovo zgodovino, da bi spraval padlo in uporno človeštvo s seboj in bi znova vzpostavil svoje kraljestvo čez celotno stvarstvo. V tem smislu je Bog misijonarski Bog – Bog, ki pošilja svoje poslane, glasnike in končno svojega Sina kot predstavnike v tej odrešenjski zgodbi. To odrešenje končno hoče doseči, da se vključijo osebe vsakega ljudstva, naroda, plemena in jezika. To je božja pobuda in Bog je tisti, ki prejema vso slavo. Najprej pošilja v prvi vrsti angele in preroke, potem oblikuje neko ljudstvo, Izrael, da bi bilo poslano kot priča njegove pravičnosti in slave med narodi. Zgodba doseže vrh s poslanstvom njegovega Sina, da bi na križu dosegel odrešenje in poraz zla. Toda zgodba se potem nadaljuje s pošiljanjem novega božjega ljudstva v moči njegovega Duha, Cerkve, ki naj bi postala njegovo orodje in znamenje njegovega kraljestva. Zgodba se bo sklenila zmagoslavno s Kristusovim ponovnim prihodom, s končno ustanovitvijo njegovega kraljestva, s končnim porazom zla in z univerzalnim priznanjem, da je Kristus Gospod.« (Ott in Strauss 2010, 3)

Razlog vseh navedenih vidikov poslanstva je notranja enotnost svetopisemskega sporočila o božjem načrtu odrešenja. V Stari zavezi se beseda »poslati« največkrat uporablja za primere, ko Bog s svojo izrecno voljo nekatere osebe pokliče za posebne naloge. Ključnega pomena za razumevanje odnosa Boga do izvoljenega ljudstva Izraela in do narodov je 12. poglavje Prve Mojzesove knjige. Po univerzalističnem prikazu stvarjenja in širjenja greha in po upornosti v prvih enajstih poglavjih (biblična prazgodovina) se Bog obrne na eno osebo, na Abrahama, in ga pokliče iz Ura na Kaldejskem v Kanaan, ki je postal obljubljeni dežela Izraela: »Medtem ko 1 Mz 1–11 opisuje univerzalno zgodovino ravnanja Boga s človeštvom in z naporji človeštva, ki vodijo v katastrofo, 1 Mz 12 začenja s posebnim božjim klicem moža, ki naj bi postal oče ljudstva posebnega božjega izbora, ki vodi v blagoslov.« (Ott in Strauss 2010, 7) Slovitno besedilo resda ne uporablja termina »poslati«, a v vsebinskem pogledu je pomembno prav to. Božje naročilo poslanstva se začne (1 Mz 12,1–3):

»Pojdi iz svoje dežele, od svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom, povečal bom tvoje ime, da bo v blagoslov.

Blagoslovil bom tiste, ki bodo tebe blagoslavljali,
tiste pa, ki bodo tebe preklinjali, bom preklel.

V tebi bodo blagoslovljeni
vsi rodovi na zemlji.«

Več besedil izpostavlja, da je poseben namen poklicanosti Abrahama v tem, da je blagoslov »ljudstev« oziroma »družin« (1 Mz 18,18; 22,18; 26,4; 28,14). Vidiki pomena poklicanosti Abrahama za identiteto ljudstva Izraela in za njegovo vlogo med narodi so v ospredju judovskih in krščanskih komentarjev in drugih študij od antike do danes. Tu omenjamo le članek iz judovske srenje. Paul Mandel (1994)

na koncu članka o judovski tradiciji razlaga pomen poklicanosti Abrahama in piše:

»Klic Abrahama postane klic Abrahamu. Lahko bi rekli, kot želijo razumeti Martin Buber in drugi komentatorji, da je tukaj to nosilni pomen Svetega pisma: Če je Noe en človek, ki je fizični vesoljni svet rešil izginotja, potem je Abrahamov misijon (*mission*), po stvarjenju množice narodov v Babilonu, ta, da postane tisti, po katerem bodo ti narodi blagoslovljeni in privedeni k večji edinosti.« (278)

Večkrat je rečeno, da je Bog Mojzesa poslal za preroka (2 Mz 2,10–15; 5 Mz 34,11; 1 Sam 12,8; Ps 105,26). V izhodiščnem poročilu o Mojzesovem klicu za preroka Bog Mojzesu naroča: »In zdaj pojdi, pošiljam te k faraonu, da odpelješ moje ljudstvo, Izraelove sinove, iz Egipta.« (2 Mz 3,10)² Na Mojzesovo omahovanje Bog svojo voljo, da Mojzesa pošlje k faraonu s pomembnim poslanstvom, še podkrepi z razodetjem svojega imena »Jaz sem, ki sem«:

»Tedaj je Bog rekel Mojzesu: Tako reci Izraelovim sinovom: ›Jaz sem, ki sem.‹ Potem je rekel: ›Tako reci Izraelovim sinovom: 'Jaz sem me je poslal k vam.'‹ Nadalje je Bog še rekel Mojzesu: ›Gospod, Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, me je poslal k vam.‹ To je moje ime na veke in po tem se me boste spominjali iz roda v rod.« (3,14–15)

V poročilu o Mojzesovih nastopih pred faraonom je še posebno pomembno dejstvo, da Bog Mojzesu ne sporoča slabe novice o uničenju Egipta, temveč željo, da Egipt v izrednih božjih znamenjih (nadlogah) »spozna, da je Jahve Gospod« (2 Mz 7,5.17; 8,22; 9,14.16; 14,4.18). Beseda »spoznati« v hebrejski duhovni kulturi pomeni veliko več kakor le kognitivno stran človekovega dožemanja: »Izraža željo, da bi Egipčani sami prišli do osebnega in izkustvenega spoznanja o tem, kdo je Jahve.« (Kaiser 2000, 21) Kakor je razvidno iz celotnega poteka pripovedi v poglavjih 3–15 Druge Mojzesove knjige, usoda faraonove vojske v valovih Rdečega morja torej ni v božjem načrtu, ampak je logična posledica faraonove upornosti.³

Dogodek Mojzesovega poklica za pomembno in zahtevno nalogo pomeni prototip za poznejše primere poklica prerokov za razne naloge. Vrh dogodka poklica preroka Izaija je Gospodovo vprašanje: »Koga naj pošljem? Kdo bo šel za nas?« Izaija odgovori: »Tukaj sem, pošlji mene!« Na koncu Drugega Izaija (Iz 55,10–11) pa Gospod anonimnemu preroku, ki se v strokovni eksegezi imenuje Drugi Izaija, sporoča:

»Kakor pride dež in sneg izpod neba
in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji,
oplodi in stori, da zabrsti,
da dá seme sejalcu in kruh uživalcu,

² Glede povezave Mojzesove poklicanosti v deželi Midjan v: Coats 1973.

³ O kompleksnosti vprašanja Mojzesovega poklica in njegove vloge v celotnem obsegu poročil o njem v Svetem pismu in izročilu v: Rapoport 1979; Nigosian 1993.

tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust:
 ne vrne se k meni brez uspeha,
 dokler ne stori, kar sem hotel,
 in ne uspe v tem, za kar sem jo poslal.«

Naloga poslanstva v razmerju do narodov izstopa dalje v poročilu o klicu preroka Jeremija. Bog zagotavlja: »Kamorkoli te pošljem, boš šel, in karkoli ti ukažem, boš govoril.« Pošilja pa ga »nad narode in kraljestva«.

»Glej, svoje besede polagam v tvoja usta.
 Glej, postavljam te danes nad narode in kraljestva,
 da ruješ in podiraš,
 da uničuješ in rušiš,
 da zidaš in sadiš.« (Jer 1,7–10)

Poslanstvo prerokov pa velikokrat naleti na upornost njihovega lastnega ljudstva. To postaja vse bolj ključen problem v odnosu med Bogom in Izraelom. Prerok Izaija v svojem videnju o svoji lastni poklicanosti za preroka dobi paradokсно božje naročilo, naj ohromi čute »temu ljudstvu«, »da ne bo videlo s svojimi očmi, ne slišalo s svojimi ušesi, da njegovo srce ne bo razumelo, da se ne bo spreobrnilo in ne bo ozdravelo« (Iz 6,9–10).

Neposlušnost Izraela je dalje zelo dramatično izražena v dolgem Ezekielovem opisu videnja o njegovi poklicanosti za preroka, ki preseneča z napovedjo neposlušnosti »Izraelove hiše« v nasprotju z večjo odprtostjo »številnih ljudstev nerazumljivega govora in težkega jezika« (Ezk 3,4–7):

»Sin človekov, pojdi, napoti se k Izraelovi hiši in jim govori z mojimi besedami! Saj nisi poslan k ljudstvu nerazumljivega govora in težkega jezika, temveč k Izraelovi hiši. Tudi ne k številnim ljudstvom nerazumljivega govora in težkega jezika, ki njihovih besed ne razumeš: zares, če bi te poslal k njim, bi te poslušali. Izraelova hiša pa te ne bo hotela poslušati; saj tudi mene nočejo poslušati. Vsa Izraelova hiša je namreč predrznega čela in trmastega srca.«

Brezpogojna zavezanost preroka, da govori samo to, kar mu naroča Bog, je odločilno merilo v prepoznavanju, kdo je pravi in kdo krivi prerok. Walter C. Kaiser izrecno opozarja na to merilo: »Dejansko je bilo tisto, kar je razlikovalo pravega preroka od krivega, najbrž bolj kakor karkoli drugega dejstvo, da Bog ni poslal krivih prerokov.« (2010, 12) Pravi preroki so se večkrat zelo dramatično spopadali z lažnimi preroki. Preroku Jeremiju Bog pravi: »Laž prerokujejo preroki v mojem imenu. Nisem jih poslal, nisem jim ukazal, niti jim govoril. Lažno videnje, prazno vedeževanje in sleparstvo svojega srca vam ponujajo kot prerokovanje.« (Jer 14,14) Temu ustrezna je tudi božja sodba: »Preroki, ki prerokujejo v mojem imenu, ne da bi jih poslal, in ki obljublajo, da meča in lakote ne bo v to deželo: z mečem in lakoto bodo ti preroki pokončani.« (14,15) Jeremija prejme podobno božje opozorilo še na drugih mestih. V Jer 23,21 pravi: »Nisem poslal teh prerokov, pa vendar tekajo; nisem jim govoril, pa vendar prerokujejo!«

Za razumevanje ključnega pomena božjega poslanstva (*missio Dei*) je še posebno pomenljivo in dokaj nazorno Jeremijevo poročilo o spopadu med njim in domnevnim prerokom Hananjajem, ki je imel podporo v javnosti (Jer 27–28). Ker se Hananja v nastopu pred občinstvom vede predrzno, Jeremija končno dobi navdih, da mu napove smrtno kazen: »Poslušaj, Hananja! Gospod te ni poslal. Ti zavajaš to ljudstvo, da zaupa v laž. Zato tako govori Gospod: Glej, pognal te bom s površja zemlje. Umrli boš še letos (ker si oznanjal upor proti Gospodu).« (28,15–16) Naslednji stavek se glasi: »Še tisto leto, v sedmem mesecu, je prerok Hananja umrl.« (28,17)

Stara zaveza poroča o poklicanosti prerokov različnih zgodovinskih obdobjih: »Gospod je svaril Izraela in Juda po vseh svojih prerokih in po vseh vidcih.« (2 Kr 17,13) »Od dne, ko so vaši očetje odšli iz egiptovske dežele, do tega dne sem nenehno dan na dan pošiljal k vam vse svoje služabnike preroke.« (Jer 7,25) »Gospod je nenehno pošiljal k vam vse svoje služabnike preroke, pa niste poslušali ne nastavljali ušesa, da bi slišali.« (25,4) »Če me ne boste poslušali, ne izpolnjevali moje postave, ki sem vam jo predložil, in ne pazili na besede mojih služabnikov prerokov, ki jih pošiljam, nenehno pošiljam k vam, pa jih ne poslušate, naredim tej hiši kakor Šilu in to mesto dam v preklinjanje vsem narodom na zemlji.« (26,4–6) Grožnja izgnanstva velja, »ker niso poslušali mojih besed, govori Gospod, ko sem pošiljal, nenehno pošiljal k njim svoje služabnike preroke, pa jih niso poslušali, govori Gospod« (Jer 29,19).

Po drugi strani pa nekateri preroki posebej bičajo krivdo tujih narodov. Prerok Izaija ima v poglavjih 13–23 »izreke proti tujim narodom«: proti Babiloncem, Asircem, Filistejcem, Moabcem, Damasku v Siriji, proti Kušu, Egiptu, Ašdodu, Edomu, Arabcem. Abdija sporoča samo grožnjo kazni za razne grehe sosedov Edomcev. V teh govorih Bog jasno sporoča, da je absolutni gospodar tako nad Izraelom kakor nad vsemi drugimi narodi. Zaradi upornosti Izraela pa se je zgodilo, da je Bog poslal Izraela v izgnanstvo: leta 721 pred Kristusom prebivalce Severnega kraljestva v Asirijo, leta 586 prebivalce Judeje v Babilon. (Kaiser 2010, 13)

3. Poetizacija misijona v Knjigi psalmov

V Knjigi psalmov je več kakor 175 mest, ki v poetičnem jeziku izražajo sporočilo, da je Bog gospod nad narodi in da bodo vsi narodi tudi slavili Boga. Zato je utemeljeno stališče, da »je hvalnica misijonska pridiga *par excellence*« (Martin-Achar 1962, 58). V tem pogledu še posebno izstopajo Psalmi 2, 22, 33, 47, 57, 66, 67, 86, 96, 98, 105, 117, 126 in 145.

V mesijanskem Psalmu 2 se pesnik s svarilom obrača na narode v vrsticah 9–12 in jih poziva, naj služijo Gospodu v strahu in trepetu. V Psalmu 22 psalmist v sklepnem delu izraža prepričanost v svojo rešitev in namero, da bo to veselo sporočilo oznanil vsem narodom, ki se bodo vrnili h Gospodu: »Spomnili se bodo in se vrnili h Gospodu vsi konci zemlje; pred njim bodo padle na kolena vse družine narodov. Kajti Gospodu gre kraljestvo, on vlada nad vsemi narodi.« (22,28–29)

V Knjigi psalmov prevladujeta misel in poziv, da vsi narodi slavijo Gospoda: »Vsa ljudstva, ploskajte z rokami, vzkljkajte Bogu z glasnim vriskanjem.« (47,2) Poetizacija misijona je najizrazitejša v Psalmu 67, ki je v celoti spodbuda, naj vsi narodi slavijo Gospoda:

»Bog naj nam izkaže milost in nas blagoslovi,
 naj razjasni svoje obličje med nami,
 da spoznajo tvojo pot vsi na zemlji,
 vsi narodi tvoje odrešenje.
 O Bog, slavijo naj te ljudstva,
 slavijo naj te vsa ljudstva.
 Veselijo in radujejo naj se narodi,
 ker sodiš ljudstva pravično
 in vodiš narode na zemlji.
 O Bog, slavijo naj te ljudstva,
 slavijo naj te vsa ljudstva.
 Zemlja je obrodila svoje sadove,
 Bog, naš Bog nas je blagoslovil.
 Bog nas blagoslavlja,
 naj ga častijo vsi konci zemlje.«⁴

V ozadju je temeljni razlog izvolitve Izraela. Bog ga ni izvolil zaradi njegovih posebnih zaslug, temveč svobodno, zato, da njegovo slavo ponese med vsa ljudstva. Poziv, naj vsa ljudstva slavijo Boga odrešitelja, ni neka svobodna izbira. Walter C. Kaiser komentira: »Vsa ustvarjena bitja na planetu zemlje, ne glede na religiozne ali nereligiozne reference, morajo častiti in slaviti Boga. On je tisti, ki jih je ustvaril, in on je tisti, s katerim se bodo nekega dne vsi soočili.« (2010, 32) Vsi narodi so poklicani, da se veselijo, ker jih Gospod sodi pravično in jih vodi na zemlji (Ps 67,5). Temeljna značilnost hebrejskega pojma božje pravičnosti pomeni, da »pravična božja sodba« ni sodna oblast, namenjena obsodbi Izraela ali narodov, temveč kraljevska oblast, ki ima za cilj odrešenje v spravi (Krašovec 1998). Suvereni in univerzalni božji načrt odrešenja človeštva narekuje: »Bistvo božje pravičnosti je, da so razlogi za odpuščanje in spravo končno brezpogojni.« (2017, 117)

Odrešenjski pomen vesoljnega božjega kraljestva je dobil veličasten poetični izraz v mesijanskem Psalmu 72. Bog daje izraelskemu kralju »svojo pravičnost« in mir (1–7): »Vladal bo od morja do morja, od veletoka do koncev zemlje.« (8) »Vsi kralji se mu bodo klanjali, vsi narodi mu bodo služili.« (11) »V njem bodo blagoslovljeni vsi rodovi, vsi narodi ga bodo blagrovali.« (17) Temeljna vsebina tega mesijanskega videnja se zelo očitno ujema z obljubo Abrahamu v 1 Mz 12,3 in v prvem in drugem spevu o Gospodovem služabniku v Izaijevi knjigi (42,1–9; 49,1–7). Božjemu služabniku bo Bog dal »svojega duha, da bo narodom delil pravico« (Iz 42,1). Bog ga je dal »v zavezo ljudstvu in v luč narodom« (42,6). V drugem spevu Bog zagotavlja, da poslanstvo božjega služabnika ne bo omejeno na »Jakobove

⁴ Poziv k slavospevu vseh narodov spominja na Aronov blagoslov v 4 Mz 6,24–26.

rodove« oziroma »Izraelove rešence« in pravi: »Zato te postavljam za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.« (49,6)

Zelo ekspresivna poetizacija misijonske zavesti v Stari zavezi je Psalm 96, ki slavi Boga kot kralja in sodnika. Večji del tega psalma je vključen v daljšo hvalnico v Prvi kroniški knjigi 16,8–36, predvsem vrstice 23–33. Psalmist vzklika: »Oznanjujete (*baššārû*) dan za dnem njegovo odrešenje. Pripovedujte (*sappārû*) med narodi o njegovi slavi, med vsemi ljudstvi o njegovih čudovitih delih.« (Ps 96,23; 1 Krn 16,23–24) »Govorite med narodi: Gospod kraljuje /... /, ljudstva bo sodil po pravici.« (Ps 96,10; 1 Krn 16) Gospod prihaja: »Sodil bo svet s pravičnostjo, ljudstva po svoji zvestobi.« (Ps 96,13) Psalmist verno ljudstvo poziva k vesoljnemu hvalospevu Boga, ki prinaša odrešenje vsemu svetu. Poziv »oznanjujete« (*baššārû*) in »pripovedujte« (*sappārû*) je izrecno misijonski. Psalmist pa navaja tudi teološki razlog poziva, naj Boga slavijo vsi narodi: »Zakaj vsi bogovi ljudstev so prazni maliki, gospod pa je naredil nebesa.« (Ps 96,5; 1 Krn 16,26) Ta izjava pomeni, da psalmist izpodbija upravičenost politeizma, ki je značilen za domala ves antični svet. Sklepna vrstica 13 resda spominja na eshatološko prihodnost, teološka podlaga nasprotja med edinim Bogom stvarnikom in »praznimi maliki« pa pomeni, da se božje kraljevanje nad Izraelom in nad narodi uresničuje v vseh časih.

Pomenljiva okoliščina misijonske zavesti je izražena v Psalmu 57, ki je sestavljen iz prošnje (2–7) in iz zahvale za rešitev. V prvem delu psalmist, podobno kakor pesnik Psalma 22, opisuje svojo ogroženost pred preganjalci, v drugem delu pa slavi Boga v veri v rešitev, ki jo želi oznanjati vsem narodom, in takole sklene (10–12):

»Hvalil te bom, o Gospod, med ljudstvi,
opeval te bom med narodi,
kajti do nebes sega tvoja dobrota,
do oblakov tvoja zvestoba.
O Bog, dvigni se nad nebesa,
nad vso zemljo naj zasije tvoja slava.«

V Psalmu 126 pesnik podoživlja božji odrešitveni poseg, ki je omogočil rešitev izgnancev v obljubljeni deželo, in pravi, kako so tedaj »govorili med narodi«, da je Bog velike reči storil zanje (2). Najkrajši psalm – Psalm 117 – je v celoti poziv k hvalospevu v razmerju do vseh narodov:

»Hvalite Gospoda, vsi narodi,
slavite ga, vsa ljudstva.
Kajti silna je nad nami njegova dobrota,
Gospodova zvestoba traja na veke.
Amen.«

Zgledi poziva, obljube in napovedi, da bodo vsi narodi slavili božjo slavo, ker je Bog (Jahve) edini vreden slave, omogočajo premislek, v kakšnem smislu lahko ta besedila razumemo kot pozive na pot misijona v konkretnem času in prostoru. George Peters v svoji študiji *Biblical Theology of Missions* (1972) piše, da Izrael nikjer v Stari zavezi ni bil »poslan« k narodom (21). Ta posplošena trditev se ne ujema s pesniškim navdihom psalmistov, ki svoje ljudstvo pozivajo, naj božjo slavo razgla-

šajo vsem narodom. V Psalmu 9,12 na primer poziva psalmist: »Igrajte Gospodu, ki ima prestol na Sionu, oznanjajte med ljudstvi njegova dela.« V Psalmu 96,2–3 pesnik pravi: »Pojte Gospodu, njegovo ime slavite, oznanjujte dan za dnev njegovo odrešenje. Pripovedujte med narodi o njegovi slavi, med vsemi ljudstvi o njegovih čudovitih delih.« V Psalmu 105,1 psalmist govori: »Zahvaljujte se Gospodu, njegovo ime kličite, oznanjajte med ljudstvi njegova dela.« Ponekod pa psalmist sporoča svojo namero, da bo slavil Gospoda med narodi. V Psalmu 18,50 beremo: »Zato te bom, o Gospod, slavil med narodi, pel bom tvojemu imenu.« V Psalmu 57,10 psalmist izjavlja: »Hvalil te bom, o Gospod, med ljudstvi, opeval te bom med narodi, kajti do nebes sega tvoja dobrota, do oblakov tvoja zvestoba.«

Namen vere v edinstvenost enega Boga, njegove dobrote in zvestobe po sami naravi kliče po oznanilu tega spoznanja vsem narodom. Kralj Salomon v svoji molitvi ob posvetitvi templja to samoumevno spoznanje takole izrazi (1 Kr 8,31–43):

»Tudi tujca, ki ni iz tvojega ljudstva Izraela, temveč bo prišel iz daljne dežele zaradi tvojega imena – slišali bodo namreč o tvojem velikem imenu, o tvoji močni roki in iztegnjenem laktu –, če pride molit v to hišo, poslušaj v nebesih, na kraju, kjer prebivaš, in izpolni, za kar te bo tujec goreče prosil, da bodo vsi narodi na zemlji spoznali tvoje ime, se te bali kakor tvoje ljudstvo Izrael in se prepričali, da je tvoje ime priklicano na to hišo, ki sem jo sezidal.«

Najbolj jasen zgled, ki razkriva notranjo zvezo o spoznanju edinstvenosti Boga stvarnika in gospodarja vesoljne zgodovine, pa je Jonova knjiga. To delo, parodija na dokaj razširjeni judovski partikularizem, je božji poziv Jonu, naj gre v pogansko mesto Ninive oznanjat pokoro, da se Ninivljani ne bi pogubili. Jona se upira, Bog pa brezpo- gojno vztraja v svoji odločitvi, da Jona mora izpolniti božje naročilo, ki izhaja iz nara- ve božje dobrote, zvestobe in usmiljenja do vsakega človeka in torej do vseh narodov.

4. Pavel svoje poslanstvo utemeljuje z razodetjem božjega načrta v Stari zavezi

Ko se je čas dopolnil, se je Jezus javno predstavil v shodnici v Nazaretu. Takrat so mu dali prebrati zvitek preroka Izaija. Ob listanju se je ustavil ob samopredstavitvi preroka v Iz 61,1–2: »Duh Gospodov je nad menoj ... « (Lk 4,16–20; Mt 13,53–58; Mr 6,1–6)⁵ Ko se je s to samopredstavitvijo starozaveznega preroka identificiral Jezus sam, je naletel na odpor, ki je dosegel vrh, ko je svoje poslanstvo ponazoril z zgledi iz neuspelega misijona med Izraelci: »Po resnici vam povem: Veliko vdov je bilo v Izraelu v Elijevih dneh, ko se je nebo zaprlo za tri leta in šest mesecev in je nastala huda lakota v vsej deželi, toda Elija ni bil poslan k nobeni izmed njih, razen k vdovi v Sarepto na Sidonskem. Tudi veliko gobavih je bilo v Izraelu v času preroka Elizeja, pa ni bil izmed njih očiščen nobeden, razen Sirca Naamana.« (Lk 4,25–27)

⁵ Pomen tega dogodka izčrpnje razlagajo vsi strokovni komentariji in številne druge študije: Harrington 1972.

Znamenito je nasprotje med partikularistično naravo poročila v Matejevem evangeliju v kontekstu poslanstva, ki ga je Jezus zaupal dvanajsterim apostolom (10,5–6), in univerzalistično izjavo na koncu evangelija (28,16–20). Po različici 10,5–6 Jezus apostolom naroča: »Ne odpravljajte se na pot k poganom in ne vstopajte v samarijska mesta! Pojdite raje k izgubljenim ovcam Izraelove hiše.« V sklepnem poročilu o Jezusovem naročilu apostolom na gori v Galileji po vstajenju (28,16–20) pa Matej poroča o Jezusovih pooblastilih apostolom: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih izpolnjevati vse, karkoli sem Vam povedal! In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (van Aarde 2007) Luka podobno poroča v Apostolskih delih, kako je Jezus apostolom, ki so bili zbrani ob njem tik pred vnebohodom na Oljski gori, dejal: »Prejeli boste moč Svetega Duha, ki bo prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.« (Apd 1,8) V teh dveh testamentih lahko vidimo temeljni dokument Nove zaveze, ki Jezusovim apostolom in njegovim učencem nalaga nalogo misijona po vsem svetu.

Pavel, ki ga takrat še ni bilo med apostoli in učenci, pa je bil še bolj kakor drugi apostoli poklican za misijonarja, ki bo veselo sporočilo evangelija oznanjal med narodi.⁶ Iz številnih mest Apostolskih del in Pavlovih pisem je razvidno, da je v središču Pavlovega oznanjevanja paradoks božje modrosti, ki se razodeva po »besedi o križu« (Matjaž 2015). Ko se je Pavel zagovarjal pred rimskim upraviteljem Feliksom, je izrecno izpostavil, da je bila celotna Stara zaveza njegova teološka in moralna avtoriteta: »Verujem v vse, kar je zapisano v postavi in prerokih.« (Apd 24,14) Ker je oznanjevanje prerokov med ljudstvom Izraela večkrat naletelo na odpor, je v Apostolskih delih na več mestih izpričana zavest o potrebnosti misijona med narodi: v poročilu o krstu etiopskega evnuha (8,26–40), ob Petrovem stiku z rimskim stotnikom Kornelijem (10,1–11.18), ob sklepu Pavlovega govora v pizidijski Antiohiji (13,44–47), v Jakobovem govoru v zboru v Jeruzalemu (15,13–21), v Pavlovem sklepnem govoru v Rimu (28,23–28), ki ga konča izjava: »Zatorej vedite, da je bilo to božje odrešenje poslano poganom; ti ga bodo poslušali.«⁷

Pavlovo navezovanje na odlomke iz Stare zaveze je pri razumevanju teoloških podlag za utemeljevanje njegovega misijonskega poslanstva ključnega pomena. V svojem nagovoru v pizidijski Antiohiji Pavel utemeljuje svoj obrat k poganom s sklicevanjem na izjavo Boga, ki daje pooblastila božjemu služabniku: »Postavljam te za luč narodom, da boš moje odrešenje do konca zemlje.« (Iz 49,6; Apd 13,47) Podobno se Jakob v svojem nagovoru v zboru v Jeruzalemu sklicuje na preroka Amosa (9,11–12), ki utemeljuje svoj obrat k poganom: »Zato jaz mislim, da ne smemo delati težav tistim poganom, ki se spreobrnejo k Bogu.« (Apd 15,19) V svojem sklepnem govoru pred rimskim upraviteljem Feliksom se Pavel sklicuje na izjavo o zakrknjenosti Izraela (Iz 6,9–10) in predvideva, da bodo pogani bolj odprti kakor Judje: »Zatorej vedite, da je bilo to božje odrešenje poslano poganom: ti ga bodo poslušali.« (Apd 28,28)⁸

⁶ Edinstvenost Pavlove usmeritve v misijon med »pogani« primerjalno obravnava Bowers 1980.

⁷ Za natančnejšo razlago teh odlomkov: Tyson 1987.

⁸ Glede razmerja med Judi in »pogani« v okviru Pavlovega nastopa v pizidijski Antiohiji v poglobljeni

V Pismu Rimljanom Pavel teološko utemeljevanje potrebnosti misijona med pagani na temelju Stare zaveze privede do vrhunca. Na začetku pisma izjavi, da je bil »poklican za apostola, odbran za božji evangelij, ki ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih« (1,1–2), in nadaljuje, da smo po Jezusu Kristusu »prejeli milost in apostolstvo, da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere« (1,5). V skladu z božjo odločitvijo odrešenja po milosti »Izrael ni dobil tega, kar je iskal, ampak so to dobili izvoljenci. Vsi drugi pa so se zakrknili.« (11,7) Tu lahko vidimo resnični obrat v pojmovanju skrivnosti poklicanosti za misijsko poslanstvo, ki izhaja iz temeljnega teološkega razloga, da je božje odrešenje treba posredovati vsemu svetu.

V Rim 11,11–15 Pavel razlaga svoje stališče glede vloge Judov v božjem odrešenju, ki velja vsem narodom:

»Sprašujem torej: So se mar spotaknili zato, da bi padli? Nikakor ne! Vendar je zaradi njihovega padca odrešenje prešlo k poganom, da bi vzbudilo njihovo ljubosumnost. Če pa je njihov padec postal bogastvo za svet in njihovo pomanjšanje bogastvo za pogane, kaj bo šele prinesla njihova polnost! Vam, poganom, pa pravim: Kolikor sem apostol za pogane, častno izpolnjujem svojo službo, da vzbudim tekmovalnost svojih rojakov in rešim vsaj nekatere izmed njih. Kajti če je njihova izguba sprava za svet, kaj bo šele njihovo ponovno sprejetje? Mar ne življenje iz mrtvih?«

Če večjega dela Izraela ne prepriča božanskost božjega nauka, mu lahko pomagajo božja zvestoba večnemu načrtu klicanja ljudi k sebi, vztrajnost »ostanka« v Izraelu in »ljubosumnost« slabotnih v Izraelu, ki ga prebudi odprto sprejemanje evangelija med pagani. Ko bo večina Judov priča veličini božje milosti med pagani, se bodo končno tudi ti odprli skrivnostnemu božjemu načrtu odrešenja sveta.

Vrh teološke utemeljitve misijona med pagani je dosežen v Rim 11,25–32. Pavel pravi: »Nočem namreč, bratje, da ne bi poznali te skrivnosti (*mysterion*), da se ne bi imeli za razumne: del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost (*plērōma*) poganov. In tako bo rešen ves Izrael, kakor je pisano.« (11,25–26)⁹ Pavel tukaj navede dve referenci iz Izaijeve knjige: v vrsticah 26–27a priredi izjavo iz Iz 59,20–21, v vrstici 27b pa izjavo iz Iz 27,9. Pavel besedo »skrivnost« uporabi še na nekaj drugih mestih (1 Kor 2,7; 4,1; 13,2; 15,51, Kol 1,26) v njenem specifično poglobljenem in pogosto paradoksnem pomenu. Pavel govori o »skrivnosti«, ki jo je mogoče dojeti le po posebnem božjem razodetju, tukaj skrivnostnega Jezusovega poslanstva od učlovečenja prek smrti in vstajenja do »polnosti« časov. Joseph A. Fitzmyer komentira: »V tem odstavku pridemo do logičnega sklepa o Pavlovi obravnavi problema Izraela. Zdaj daje svoj poglavitni razlog, zaradi katerega je vse, kar je bilo pred tem, le priprava. Izražen je s pojmom božje skrivnosti, ki je zdaj razodeta.« (1993, 618) Brendan Byrne poudari, da Pavlovo

študiji: Mowery 2006.

⁹ Tu je vredno omeniti delo Rogerja D. Ausa (1979), ki se osredotoča na ta stavek in bolj natančno razlaga starozavezno ozadje formulacije »polnost poganov«.

sklicevanje na »skrivnost« ne pomeni nujno, da Pavel govori o usodi Izraela iz osebnega navdiha: »Argument izhaja iz Svetega pisma in prepričanja glede božje zvestobe.« (1996, 349)

V Rim 11,25 Pavel pravi: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost poganov.« Pavel svoje prepričanje, da Izrael oziroma Judje s svojo nepokorščino niso zapravili svojega poslanstva med narodi, utemeljuje: »Glede na evangelij so sovražniki, in to v vaš prid, glede na izvolitev pa so ljubljene, zaradi očetov; kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in ne svojega klica.« (11,28–29) Bistvo sporočila je, da se božji načrt odrešenja ne ustavi pred nobeno oviro. Če ne more prodreti s pozitivnimi napori idealistov prerokov in drugih ljudi, pride po negativni poti prek padca: »Kakor ste bili namreč vi nekoč Bogu neposlušni, zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so zdaj tudi ti zaradi usmiljenja, ki ste ga bili deležni, postali neposlušni, da bi tudi oni prišli do usmiljenja. Bog je namreč vse vkljenil v neposlušnost, da bi vsem izkazal usmiljenje.« (11,30–32) Heinrich Schlier ta paradoks stilizira kot osrednjo misel: »Poganom v obdobju njihove oddaljenosti od Boga (*Gottesferne*) ustrezajo Judje v obdobju njihove oddaljenosti od Kristusa (*Christusferne*).« (1979, 343) Frank J. Matera ta paradoks formulira v smislu, da nepokorščina Judov »na paradoksen način igra pozitivno vlogo v odrešenju poganov, tako kot odrešenje poganov igra pozitivno vlogo v rešitvi Izraela« (2010, 278).

Po tej paradoksnosti poti razkrivanja univerzalnega božjega načrta odrešenja je razumljiv sklep razlage tega paradoksa: »O globočina božjega bogastva in modrosti in spoznanja! Kako nedoumljivi so njegovi sklepi in neizsledljiva njegova pota!« (Rim 11,33) Tudi to vzhičenje Pavel izraža pod vplivom poetizacije vprašanj, ki merijo na zavest nedoumljivosti skrivnosti božjega načrta in jih v podobni obliki najdemo na nekaj mestih Stare zaveze (Job 15,8; 41,3; Iz 40,13; Jer 23,18):

»Kdo je namreč spoznal Gospodovo misel?
Ali kdo mu je bil za svetovalca?
Ali kdo mu je prej kaj dal,
da bi mu morali dati povračilo?«

Celotni argument vse do paradoksa božje poti milosti iz brezna zakrknjenosti do svobode iz luči vere Pavel končuje s sklepom, ki izrazi skladno celoto razodetja o enem samem Bogu milosti. Vključuje tudi sklep, da samo njemu pripada vsa slava: »Kajti iz njega, po njem in zanj je vse: njemu slava na veke! Amen.« (Rim 11,36)

V 15. poglavju Pavel svojo razlago Stare zaveze v prid misijonu med pogani še dopolni. V Rim 15,16 izrazi željo, »da bi bil služabnik Kristusa Jezusa med pogani in bi opravljal duhovniško službo za božji evangelij, da bi tako pogani postali Bogu prijetna daritev, posvečena v Svetem Duhu«. V zvezi s svojo namero, da po večkratnih ovirah obiše Španijo, omeni namero kristjanov v Makedoniji in Ahaji, da napravijo nabirko za uboge v Jeruzalemu: »To sta sklenili, in njihovi dolžniki sta. Kajti če so pogani postali deležni njihovih duhovnih dobrin, so jim dolžni pomagati tudi v njihovih telesnih potrebah.« (Apd 15,27)¹⁰

¹⁰ Iz Prve knjige kraljev (10,22), Izaijeve knjige (60,9; 66,189k), Jonove knjige (1,3) in iz Psalma 72,8–11 lahko razberemo, da so vsaj Judje v antiki Taršiš poznali kot »konec sveta« nekje v Španiji. Poročilo o

Posebno zgoščeno je Pavlovo povezovanje pomena Kristusove solidarnosti z Izraelom in z narodi v Rim 15,8–12. Ko pravi, da »narodi slavijo Boga zaradi usmiljenja«, se sklicuje na izjavo psalmista v Psalmu 18,50: »Zato te bom, o Gospod, slavil med narodi, pel bom tvojemu imenu.« Njegov poziv: »Veselite se, narodi, z njegovim ljudstvom!« (15,10) se navezuje na poziv v 5 Mz 32,43: »Slavite, narodi, njegovo ljudstvo ... « Njegov poziv »Hvalite Gospod, vsi narodi, in slavijo naj ga vsa ljudstva!« (15,11) se opira na poziv v Psalmu 117,1: »Hvalite Gospoda, vsi narodi, slavite ga, vsa ljudstva.« Pavlova napoved »Tisti dan bo Jesejeva korenina stala kot znamenje ljudstvom, njo bodo iskali narodi in njeno bivališče bo slavno« (15,12) je grški prevod obljube v Iz 11,10.

Pavel je v obdobju od doživetja dogodka posebnega božjega klica na poti v Damask (Apd 9,1–19; 26,12–18) do konca življenja vse bolj jasno dojemal razsežnosti uresničevanja skrivnosti božjega načrta odrešenja od poklicanosti Abrahama sredi mezopotamskega poganstva imperija do paradoksnega razodetja »božje pravičnosti« v osebi Jezusa Kristusa sredi še večjega rimskega poganstva. Jezus je s polnostjo razodetja božje milosti razodel tudi polnost misijona, a za razumevanje in uresničevanje te polnosti je zlomil načrt velikih duhovnikov, ko je iz njihovega najbolj gorečega privrženca Savla v dogodku klica na pohodu v Damask naredil največjega apostola narodov z imenom Pavel, da se je ta lahko predstavil za »najmanjšega izmed vseh svetih«. Pavel se na to »skrivnost« sklicuje v Pismu Efežanom in v Ef 3,4–11 povzema svoje razumevanje božjega načrta odrešenja:

»Če tisto berete, lahko doumete, kako razumem Kristusovo skrivnost. Ljudem prejšnjih rodov ni bila razkrita, kakor je zdaj v Duhu razodeta njegovim svetim apostolom in prerokom, da so namreč pogani sodediči, soudeje in soudeleženci obljube v Kristusu Jezusu, in to po evangeliju, katerega služabnik sem postal po daru božje milosti, ki mi je bila dana po delovanju njegove moči. Meni, najmanjšemu izmed vseh svetih, je bila dana milost, da oznanjam poganom neizsledljivo Kristusovo bogastvo, da vse razsvetlim glede skrivnostnega načrta, ki je bil od vekov skrit v Bogu, stvarniku vsega. Tako naj bi se zdaj po Cerkvi oznanila vladarstvom in oblastem v nebesih mnogovrstna božja modrost, in to po večnem načrtu, ki ga je Bog izpeljal v Kristusu Jezusu, našem Gospodu. V njem imamo srčnost in dostop v popolnem zaupanju po veri vanj.«¹¹

5. Sklep: dopolnitev Stare zaveze v Novi zavezi

Vse ravni študija razmerja med Staro in Novo zavezo kažejo, da je Nova zaveza v celoti gradila na Stari zavezi in jo v nekaterih pomembnih vidikih bistveno dopol-

modrih iz daljnih dežel, ki so sledili zvezi v Jeruzalem, od tam pa v Betlehem, da bi počastili novorojenega Odrešenika, kakor poroča Matejev evangelij v 2,1–12, se po svoje priključuje na misijonarske posledice prihoda vesoljnega Odrešenika na svet.

¹¹ Več o razmerju med Judi in »pogani« v Pismu Efežanom: Dahl 1986.

nila. Včasih se je zdelo dovolj, da so poetično izražene misli, spodbude in napovedi dobile bolj eksplicitno razlago. Iz besedil, ki poudarjajo, da božje razodetje in odrešenje veljata vsem narodom, logično sledi sklep o smiselnosti, upravičenosti ali celo dolžnosti misijonske zavesti in dejavnosti. Anonimni prerok, v strokovni eksegezi imenovan Tretji Izaija, v zadnjem poglavju Izaijeve knjige (66,18–21) posreduje eshatološko poetično vizijo univerzalnega božjega odrešenja, ki bo nekoč združilo vse narode in jezike:

»Jaz pa pridem, da zberem vse narode in jezike, in prišli bodo in videli moje veličastvo. Položil bom nanje znamenje in tiste, ki so preživeli, bom poslal k narodom: v Taršiš, Paul in Lud, ki napenjajo loke, v Tubal in Javan, oddaljena obrežja, ki še niso slišala mojega oznanila, ne videla mojega veličastva, in oznanili bodo moje veličastvo med narodi. In pripeljali bodo vse vaše brate izmed vseh narodov v dar Gospodu, na konjih, na vozech, na nosilnicah, na mezgih in na dromedarjih, na mojo sveto goro v Jeruzalem, govori Gospod, kakor prinašajo Izraelovi sinovi jedilno daritev v čisti posodi v Gospodovo hišo. In nekatere izmed njih bom vzel za duhovnike, za levite, govori Gospod.«

To besedilo je nekakšen povzetek poetizacije vloge Izraela med narodi, ki jim po božjem navdihu prinaša božje razodetje. Walter C. Kaiser utemeljeno sklepa, da je misijon že v Stari zavezi »srce in bistvo božjega načrta« (2010, 38), in konča:

»Misijon poganov ni bil neke vrste *ab extra*, neki dodatek; vedno je bil v osrčju vsega, kar je Bog želel storiti, in je poklical Izraela in vse vernike za nalogo, da to storijo. To je bil razlog, da je Bog deloval prek svojega Sina. To je bilo zaradi resnice, s to resnico je moral potrditi svojo obljubo, ki jo je dal starim očakom naroda Izraela, Abrahama, Izaka in Jakoba.« (81)

Kar je v Stari zavezi zapisano s poetičnim zanosom o poslanstvu Izraela in posameznih prerokov med narodi, Pavel po osebnem srečanju z Jezusom razume kot svojo zavezo, ki logično sledi iz Jezusovega poslanstva v svetu. V 11. poglavju Pisma Rimljanom Pavel razumevanje svojega poslanstva med Judi in pogani privede do vrha, ko nevero in upornost Judov razlaga kot razlog obrata k poganom tako paradokсно, da celo »neposlušnost« Izraela oziroma Judov razume kot sredstvo božjega usmiljenja, ki ga Bog izkazuje tako Judom kakor tudi poganom. Na začetku poglavja Pavel na vprašanje, ali je Bog zaradi neposlušnosti zavrgel svoje ljudstvo, odgovarja z odločnim »Nikakor!« in svoje stališče utemeljuje z dejstvom, da v Izraelu nikoli niso odpadli vsi, in s temeljnim teološkim argumentom, da božja milost odrešenja ni božje plačilo za človekovo pravičnost, temveč je čista milost: »Prav tako tudi v sedanjem času obstaja ostanek, odbran po milosti. Če pa je po milosti, ni več po delih, sicer milost ne bi bila več milost.« (11,5–6)

Pavel pot Judov do odrešenja razume kot skrivnost: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopi k veri polnost poganov. In tako bo rešen ves Izrael.« (11,25) To tezo utemelji s citatom grške različice izreka obljube v Iz 49,20–21:

»S Siona bo prišel Rešitelj,
odvrnil bo brezbožnost od Jakoba.
To bo moja zaveza z njimi,
ko bom odvzel njihove grehe.«

Skrivnost božjega načrta o odrešenju vseh ljudi vključuje ne samo upravičenost, temveč tudi zapoved misijonskega poslanstva Cerkve. Pot do sprejetja resnice in odrešenja je pot poslanstva oziroma misijona. Pavel na začetku Pisma Rimljanom na široko opisuje padce poganov, Judov in kristjanov, da bi tako bolj učinkovito prišel do sklepa: posredovanje božjega odrešenja pomeni pot božje milosti prek oznanjevanja o križanem in od mrtvih vstalem Jezusu med vsemi narodi. Ko se zaradi človeških zablod zdi, da ni nobene rešitve, se začne najbolj zanesljivo upanje na rešitev iz milosti, ki jo po svojih poslancih prinaša Bog. Njegov načrt odrešenja je tako popoln in neustavljiv, da Bog s svojo močjo tudi zlo obrača v dobro.

Reference

- Aarde, Andries van.** 2007. Jesus' Mission to All of Israel Emplotted in Matthew's Story. *Neotestamentica* 41, št. 2:416–436.
- Aus, Roger D.** 1979. Paul's Travel Plans to Spain and the »Full Number of the Gentiles« of Rom. XI 25. *Novum Testamentum* 21:232–262.
- Bowers, Paul.** 1980. Paul and Religious Propaganda in the First Century. *Novum Testamentum* 22, št. 4:316–323.
- Byrne, Brendan.** 1996. *Romans*. Collegeville MI: The Liturgical Press.
- Coats, George W.** 1973. Moses in Midian. *Journal of Biblical Literature* 92, št. 1:3–10.
- Dahl, Alstrup.** 1986. Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians. *The Harvard Theological Review* 79, št. 1–3:31–39.
- Fitzmyer, Joseph A., ur.** 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Harrington, Wilfrid.** 1972. The Mission of Jesus: Preaching Good News to the Poor. *The Furrow* 23, št. 9:511–523.
- Hearne, Brian.** 1993. New Models of Mission. *The Furrow* 44, št. 2:91–98.
- Kaiser, Walter C.** 2000. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids MI: Baker Books.
- Köstenberger, Andreas J.** 1998. *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščenja. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:117–129.
- . 1998. *Pravičnost v svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mandel, Paul.** 1994. The Call of Abraham: A Midrash Revisited. *Prooftexts* 14, št. 3:267–284.
- Martin-Achard, Robert.** 1863. *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*. Prev. John P. Smith. London: Oliver & Boyd.
- Matera, Frank J.** 2010. *Romans*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:65–78.
- Mowery, Robert L.** 2006. Paul and Caristianus at Pisidian Antioch. *Biblica* 87, št. 2:223–242.
- Nigosian, S. A.** 1993. Moses as They Saw Him. *Vetus Testamentum* 43, št. 3:339–350.
- Ott, Craig, in Stephen J. Strauss.** 2010. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Grand Rapids MI: Baker Academic.
- Peters, George.** 1972. *Biblical Theology of Missions*. Chicago: Moody.
- Rapoport, David C.** 1979. Moses, Charisma, and Covenant. *The Western Political Quarterly* 32, št. 2:123–143.
- Schlier, Heinrich.** 1979. *Der Römerbrief*. Freiburg: Herder.
- Sorč, Ciril.** 2006. Cerkev v svoji trinitarčni, perihoretični in evharistični razsežnosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:151–168.
- Tyson, Joseph B.** 1987. The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts. *New Testament Studies* 33:619–631.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,695—706
 UDK: 27-277-245.38
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 10/2018

Maria Carmela Palmisano

La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22

Riassunto: L'articolo analizza alcuni passaggi del discorso di autoelogio della Sapienza in Sir 24,1-22 al fine di porre in luce i tratti caratterizzanti della relazione Sapienza-sapiente in Siracide e di confrontarli con quelli del primo discorso di autoelogio della Sapienza nella Bibbia, presente in Pr 8,4-36. Dopo una chiarificazione di tipo metodologico, la presentazione dell'analisi dei testi e la discussione dei risultati raggiunti, l'articolo propone alcune chiavi di lettura concernenti l'identità della Sapienza e lo sviluppo della relazione tra Sapienza e sapiente nella letteratura biblica presa in esame.

Parole chiave: sapienza personificata, relazione Sapienza-sapiente, creazione, rivelazione, Legge, Proverbi, Giobbe, Siracide

Povzetek: **Poosebljena modrost in njen odnos do modrega v Sir 24,1-22**

V prispevku predstavljamo analizo izbranih odlomkov iz hvalnice Modrosti v Sir 24,1-22, da bi osvetlili osnovne značilnosti odnosa med Modrostjo in modrim v Sirahu in jih primerjali z značilnostmi prve hvalnice Modrosti v Svetem pismu v Prg 8,4-36. Po metodološki pojasnitvi, predstavitvi analize besedil in presoji rezultatov podamo nekatere ključne za interpretacijo identite Modrosti in razvoj odnosa med Modrostjo in modrim v svetopisemski literaturi, ki smo jo obravnavali.

Ključne besede: poosebljena modrost, odnos Modrosti do modrega, stvarjenje, razodetje, Postava, Pregovori, Job, Sirah

Abstract: **Personified Wisdom and her Relationship with the Wise in Sir 24,1-22**

The article analyses some of the Wisdom passages in Sir 24:1-22, in order to highlight the characteristic features of the relationship Wisdom-the wise in Sirach and compare them to those in the first speech of Wisdom in the Bible, present in Pr 8:4-36. After having presented a methodological clarification, the analyses of the texts and the discussion of the results obtained, the article suggests some of the interpretations regarding the identity of Wisdom and the development of the relationship between the Wisdom-the wise in the Biblical literature taken in consideration.

Key words: personified wisdom, relationship Wisdom-the wise, creation, revelation, Law, Proverbs, Job, Sirach

1. Introduzione

I testi biblici dedicati ai discorsi di autoelogio della sapienza personificata, tra i quali menzioniamo in particolare: Pr 8; Gb 28; Sap 6–8; Sir 24,¹ hanno attirato l'attenzione di numerosi esegeti nel corso dei secoli. Ci si è interrogati soprattutto sull'identità della Sapienza² e su come comprendere la sua personificazione nei libri sapienziali e nella riflessione teologica giudaico-cristiana.³ Finalità del presente contributo è analizzare alcuni testi scelti di Sir 24 e altri passi del libro ponendoli in relazione a passi del primo discorso e autoelogio della Sapienza in Pr 8, secondo la prospettiva della relazione che la sapienza personificata intrattiene con il sapiente o i potenziali sapienti ai quali rivolge la sua parola. A partire dal tipo di relazione emergente dai testi intendiamo quindi riflettere sull'identità della Sapienza in una prospettiva canonica.

2. Chiarificazione metodologica

Il contributo non presenta lo studio filologico dettagliato dei testi proposti per i quali rimandiamo ai numerosi ed ottimi lavori già esistenti.⁴ La nostra finalità è quella di focalizzare alcuni passaggi dei discorsi della Sapienza utilizzando il metodo dell'analisi letteraria,⁵ particolarmente adeguato allo studio dei testi poetici, per enucleare le particolarità della relazione Sapienza-sapiente ovvero il tipo di relazione che si stabilisce tra gli interlocutori ed il contenuto del messaggio trasmesso e ricevuto.

Prima di iniziare l'analisi del testo osserviamo che Sir 24,1-22, sul quale ci soffermeremo più a lungo, come anche gli altri discorsi della sapienza personificata sono poemi, opere poetiche nei quali ha un ruolo importante l'aspetto estetico che si esprime con un linguaggio ricco di immagini e invita il lettore ad entrare in questo mondo simbolico rispettandone le caratteristiche e lasciandosi interpellare da esso. La seconda dimensione delle pericopi considerate è l'astrazione, ovvero la profonda riflessione sapienziale dalla quale questi testi sono scaturiti e che

¹ I testi nei quali la Sapienza è descritta come persona sono in realtà molto più numerosi nella letteratura veterotestamentaria rispetto a quelli nei quali essa parla, ad esempio: Pr 1,20-33; 9,1-12; Sir 4,11-19; 6,23-31; 14,20-15,10; 51,13-30; Bar 3,29-38.

² Precisiamo che, nel corso del presente contributo, usiamo il termine Sapienza con l'iniziale maiuscola ogni volta che facciamo riferimento alla sapienza personificata, quando dal contesto potrebbe non essere sufficientemente chiaro; quando invece ci riferiamo agli insegnamenti sapienziali usiamo il termine sapienza con l'iniziale minuscola.

³ Sul tema la letteratura è molto vasta; in questa sede forniamo solo alcune indicazioni di sintesi bibliografiche dove è possibile trovare ricche bibliografie (Murphy 1998, 277–287; 287–290); ricordiamo anche un filone di ricerca sull'interpretazione della figura della Sapienza alla luce dello sviluppo della società israelitica nel periodo post-esilico (Camp 1985; Schroer 1996). Rilevanti sono anche gli studi sull'uso della tecnica della personificazione nella Bibbia (Krašovec 2016).

⁴ Diversi sono i lavori che hanno analizzato Sir 24 e la figura della sapienza personificata (Gilbert 1974; 2003, 195–200; Di Lella 1987).

⁵ Il metodo dell'analisi letteraria è stato utilizzato anche nello studio esegetico di Sir 36,1-17 (Palmisano 2006); su Sir 24 e gli altri testi esaminati del libro del Siracide (2016).

hanno portato a sviluppare la personificazione della sapienza come mediatrice tra l'uomo e Dio. Bellezza e parola si incontrano e interpellano il lettore.⁶

In forma introduttiva occorre osservare che Sir 24, situato al centro del libro di Ben Sira, svolge un ruolo chiave nel piano dell'opera. Mentre infatti fino a Sir 24,29 l'attenzione prevalente dell'autore è rivolta al tema della sapienza e della sua ricerca, a partire dalla fine del capitolo, da Sir 24,30 e fino alla fine del libro, osserviamo che il centro dell'attenzione dell'autore si sposta dalla Sapienza al saggio. Il capitolo inizia con l'autoelogio della Sapienza (3-22) e si conclude con l'autoelogio del saggio (30-34). Quest'ultimo passo potrebbe avere quindi una funzione prolettica rispetto al contenuto della seconda (25,1-42,14) e terza parte del libro (42,15-51,30). I temi ricorrenti della seconda parte del libro sono infatti il motivo della lode a Dio rivoltagli dal saggio (39,12-35) e quello della gloria personale strettamente unita alla prima; nella terza ed ultima parte la riflessione di Ben Sira si sofferma a considerare l'agire dei padri nella storia d'Israele e a descrivere il servizio liturgico del sacerdote Simone (Sir 50). Sir 24 inoltre potrebbe rappresentare un'eco alla prima pericope sapienziale (Sir 1,1-30) e presenta eco successive in Sir 51,13-30 che narra della ricerca della Sapienza da parte del saggio.

Iniziamo presentando il testo del discorso della Sapienza in Sir 24,1-22, presente solo nella traduzione greca del nipote di Ben Sira, e la sua traduzione italiana.

Il testo:

Sir 24,1 ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς
καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχῆσεται
2 ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει
καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ καυχῆσεται
3 ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον
καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν
4 ἐγὼ ὡς ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα
καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης
5 γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη
καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιπάτησα
6 ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῆ
καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνευ ἐκτησάμην
7 μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι
8 τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου
καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι
9 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με
καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω

La Sapienza fa il proprio elogio,
in mezzo al suo popolo si gloria.
Nell'assemblea dell'Altissimo apre la bocca,
e si gloria dinanzi alla sua potenza:
»Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo
e come nube ho ricoperto la terra.
Io ho posto la mia tenda nelle altezze,
il mio trono fu su una colonna di nubi.
da sola ho percorso la volta del cielo,
e nelle profondità degli abissi ho passeggiato.
Sulle onde del mare e su tutta la terra,
su ogni popolo e nazione ho preso dominio.
Dopo tutto questo cercai un riposo,
E la proprietà di qualcuno presso il quale avrei
preso stabile dimora.
Allora il Creatore dell'universo mi ordinò,
colui che mi ha creato mi fece piantare la
tenda
e mi disse: »Poni la tenda in Giacobbe
e in Israele sia le tua eredità.«
Prima del tempo, dal principio egli mi ha creato,
per fino alla fine non verrò meno.

⁶ Gli aspetti estetico-relazionali della personificazione della sapienza sono stati oggetto dello studio di Beauchamp (1999).

<p>¹⁰ ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα καὶ οὕτως ἐν Σιων ἐστηρίχθην</p>	<p>Nella tenda santa davanti a lui ho reso servizio e così in Sion mi sono stabilita.</p>
<p>¹¹ ἐν πόλει ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσε καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἡ ἐξουσία μου</p>	<p>Nella città amata mi ha fatto abitare e in Gerusalemme è la mia autorità.</p>
<p>¹² καὶ ἐρρίζωσα ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ</p>	<p>Ho posto le radici in un popolo glorioso, nella porzione del Signore, sua eredità.</p>
<p>¹³ ὡς κέδρος ἀνυψώθην ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ὡς κυπάρισσος ἐν ὄρεσιν Αερμων</p>	<p>Come un cedro del Libano mi sono innalzata, come un cipresso sui monti dell'Ermon.</p>
<p>¹⁴ ὡς φοῖνιξ ἀνυψώθην ἐν Αιγγαδοῖς καὶ ὡς φυτὰ ῥόδου ἐν Ἱεριχω ὡς ἔλαια εὐπρεπῆς ἐν πεδίῳ καὶ ἀνυψώθην ὡς πλάτανος</p>	<p>Come una palma in Engàddi sono cresciuta e come piante di rose in Gerico, come uno splendido ulivo in pianura e come un platano mi sono elevata.</p>
<p>¹⁵ ὡς κιννάμωμον καὶ ἀσπάλαθος ἀρωμάτων καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα εὐωδία ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ καὶ ὡς λιβάνου ἀτμὶς ἐν σκηνῇ</p>	<p>Come cinnamòmo e come olio aromatico, come mirra scelta ho sparo buona fragranza, come gálbano, ònice e storace, come nuvola d'incenso nella tenda.</p>
<p>¹⁶ ἐγὼ ὡς τερέμινθος ἐξέτεινα κλάδους μου καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης καὶ χάριτος</p>	<p>Come una quercia ho esteso i miei rami e i miei rami sono rami splendidi e belli.</p>
<p>¹⁷ ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου</p>	<p>Io come vite ho prodotto magnifici germogli e i miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza.</p>
<p>¹⁸ ἐγὼ μήτηρ τῆς ἀγαπήσεως τῆς καλῆς καὶ φόβου καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὀσίας ἐλπίδος, δίδωμι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου ἀεικενεῖς τοῖς λεγομένοις ὑπ αὐτοῦ</p>	<p><i>Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza; in eterno sono donata a tutti i miei figli, secondo la sua parola.</i></p>
<p>¹⁹ προσέλθετε πρὸς με οἱ ἐπιθυμοῦντές μου καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε</p>	<p>Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti,</p>
<p>²⁰ τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκὺ καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον</p>	<p>perché il ricordo di me è più dolce del miele, il possedermi (l'ereditarci) vale più del favo di miele.</p>
<p>²¹ οἱ ἐσθιόντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν</p>	<p>Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete.</p>
<p>²² ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνθήσεται καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἁμαρτήσουσιν</p>	<p>Chi mi obbedisce non si vergognerà, quanti operano con me non peccheranno.»</p>

3. Analisi della relazione Sapienza-sapiente in Sir 24,1-22

Il poema è composto da ventidue distici, quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, particolare attraverso il quale il lettore è invitato a cogliere il carattere comprensivo e totalizzante del discorso della Sapienza. Il capitolo presenta la seguente struttura: i vv. 1-2 hanno carattere introduttivo; i vv. 3-22 presentano il discorso che si può articolare nella descrizione del duplice movimento compiuto dalla Sapienza, discendente e concentrico, nei vv. 3-9, ascendente ed espansivo, nei vv. 10-17; il v. 18 (aggiunta tardiva) presenta la Sapienza come madre; i vv. 19-22 contengono il suo invito rivolto al lettore/discepolo.⁷

Dall'analisi letteraria è possibile notare che gli stichi 3a.4a.16a-17a contengono due successioni di anafore del pronome personale «io», presente anche

⁷ Per la struttura presentata: Gilbert (1974); Palmisano (2016, 230–235).

nell'aggiunta di GII (18a).⁸ La Sapienza parla in prima persona e mediante la prima anafora descrive la propria identità e la propria relazione personale con Dio che l'ha creata con un atto di parola (3a).⁹ Egli le ha dato quindi una tenda in cielo (3a.4a), l'ha inviata, le ha fissato una dimora nel popolo eletto e nella città amata (Gerusalemme). La Sapienza descrive con splendide immagini, evocative della geografia d'Israele, il suo espandersi sulla terra, a partire da un punto e da una radice (12-14), ed i suoi profumi (15). Al termine della sua presentazione osserviamo una nuova anafora del pronome personale «io» (nei vv. 16a.17a.18a, l'ultimo nell'aggiunta di GII) mediante la quale la Sapienza descrive la sua splendida crescita (16) e l'abbondanza dei suoi frutti rigogliosi e gloriosi (17). L'aggiunta greca (18) esplicita la relazione che intercorre tra la sapienza personificata ed i beni divini, considerati «l'inizio della sapienza»; essi sono: l'amore, il timore, la conoscenza, la speranza. In questa aggiunta gli interlocutori sono definiti «figli» della Sapienza, ai quali essa viene donata secondo la parola eterna di Dio.¹⁰

A partire dal v. 19 ascoltiamo le parole che la Sapienza rivolge direttamente ai suoi ascoltatori (19-22) invitandoli ad avvicinarsi a lei e promettendo loro la sua vicinanza anche nel futuro. È possibile osservare come nel discorso della Sapienza i tempi dei verbi procedono dal passato, nella descrizione della sua origine e della sua presenza nella storia d'Israele, includono il presente, nel suo invito rivolto agli ascoltatori, e raggiungono il futuro descrivendo l'appartenenza (eredità) della Sapienza agli uomini.

Comparando il testo greco e le versioni antiche dell'ultima parte del capitolo si possono osservare significative particolarità.

Proponiamo in lettura sinottica la traduzione del passo di Sir 24,18-22 dal testo greco, il testo latino e la traduzione dal siriano:

Sir 24,18-22	Traduzione del testo greco	Il testo latino	Traduzione del testo siriano
v. 18	<i>Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza; in eterno sono donata a tutti i miei figli, secondo la sua parola.</i>	ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei in me gratia omnis vitae et veritatis in me omnis spes vitae et virtutis	/
v. 19	Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,	transite ad me omnes qui concupiscitis me	Venite a me, tutti voi che mi desiderate

⁸ La sigla GII si riferisce a tutte le aggiunte successive alla traduzione greca del testo di Ben Sira, condotta dal nipote del saggio; per uno studio analitico di tali aggiunte: Bussino (2013). Per uno studio particolareggiato delle aggiunte greche a Sir 24: Gilbert (1999).

⁹ La versione latina inserisce in questo punto due stichi: *Primogenita ante omnem creaturam ego in caelis feci ut oriretur lumen indeficiens*, testo considerato una rilettura cristologica del discorso della Sapienza, dove è possibile osservare come le venga attribuita un'attività creatrice, essendo essa collegata alla parola di Dio (3a), attraverso la quale Dio crea secondo la tradizione dell'autore sacerdotale (Gen 1,1).

¹⁰ Oltre all'anafora del pronome personale è importante osservare l'uso ricorrente del pronome personale e dell'aggettivo possessivo di prima persona singolare nelle parole pronunciate dalla Sapienza che diventano assai frequenti nell'invito rivolto agli ascoltatori: vv. 18c.19ab.20ab.21ab.22ab. Per la traduzione dell'aggiunta e alcune note filologiche: Palmisano (2016, 234–235).

	e saziatevi dei miei frutti,	et a generationibus meis implemini	e saziatevi dei miei buoni frutti
v. 20	perché il ricordo di me è più dolce del miele,	spiritus enim meus super melle dulcis	perché il mio insegnamento è più dolce del miele
	il possedermi (l'ereditarmi) vale più del favo di miele.	et hereditas mea super mel et favum memoria mea in generatione saeculorum	e per quanti mi ereditano (è più dolce) del favo di miele.
v. 21	Quanti si nutrono di me avranno ancora fame	qui edunt me adhuc esurient	Quanti mangiano di me avranno ancora fame di me
	e quanti bevono di me avranno ancora sete.	et qui bibunt me adhuc sitient	e quanti bevono di me avranno ancora sete di me.
v. 22	Chi mi obbedisce non si vergognerà,	qui audit me non confundetur	Chi mi ascolta non cadrà
	quanti operano con me non peccheranno.	et qui operantur in me non peccabunt qui elucidant me vitam aeternam habebunt	e nessuna delle sue opere sarà distrutta.

Il confronto sinottico mostra che la traduzione latina contiene differenti interpretazioni rispetto a quella greca e alcuni ampliamenti testuali. La seconda parte del v. 18 in latino ad es. continua a descrivere le caratteristiche della Sapienza senza menzionare i suoi figli, come invece avviene in greco.

Inoltre alcuni stichi del testo latino contengono espansioni del testo greco (20.22) accentuando il motivo del ricordo della Sapienza in quanti la ricevono (20) ed esplicitando il tema della «vita eterna» (22), espressione assente nelle altre tradizioni linguistiche. Possiamo notare che la versione latina collega la Sapienza con lo spirito (20) e poi con la vita eterna, proponendo una riflessione teologica probabilmente successiva all'epoca di scrittura e traduzione del libro di Ben Sira. La traduzione dal siriano (testo della Peshitta) invece utilizza un vocabolario più sapienziale¹¹ e meno teologico rispetto alle traduzioni greca e latina: al v. 20 al posto di *μνημόσυνον*, «ricordo», nel testo siriano leggiamo «insegnamento»; al v. 22b al posto di *καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἁμαρτήσουσιν*, «coloro che operano con me non peccheranno», leggiamo in siriano «nessuna delle sue opere sarà distrutta».

L'invito della Sapienza ad avvicinarsi a lei è espresso in greco con una forma imperativa (*προσέλθετε* al v. 19a), rivolta a quanti la desiderano, ed è seguito dalla descrizione della conseguenza, cioè l'essere ricolmati di frutti e appagati (19b). Tale invito, nonostante la forma imperativa, non è costrittivo ma attende una risposta libera, tratto questo che caratterizza la relazione tra sapiente e Sapienza (6,32) come anche tra i maestri di sapienza e i discepoli nei testi sapienziali.¹² Per questo motivo la Sapienza offre ragioni capaci di inclinare i discepoli ad accogliere l'invito: il v. 20ab descrive il valore incomparabile della Sapienza; il v. 21ab ritrae la bellezza e solidità della relazione con lei anche nel futuro; il v. 22ab trat-

¹¹ L'osservazione è in linea con le caratteristiche del testo siriano della Peshitta di Ben Sira: Calduch-Benages, Ferrer e Liesen (2003, 15–17).

¹² Lo sfondo teologico sottostante ai testi sapienziali considerati (Proverbi e Siracide) è l'alleanza sinaitica che presuppone l'adesione libera all'alleanza del Signore.

teggia la »riuscita« della vita di chi le si affida, non come successo umano e sociale ma come incontro profondo con Dio, perchè la Sapienza appare come unica mediatrice dell'incontro tra Dio e l'uomo.

4. La relazione Sapienza-sapiente negli altri passi del libro

Se confrontiamo Sir 24,1-22 con altri testi in cui è menzionata la sapienza personificata in Ben Sira e la relazione del sapiente con lei (4,11-19; 6,23-31; 14,20-15,10; 51,13-30) possiamo notare come in tutti questi testi sia il saggio a descriverne le caratteristiche; essa non parla, ma è oggetto della ricerca e del desiderio¹³ del maestro o del discepolo.

Nel primo testo (4,11-19) il rapporto col sapiente è delineato come relazione filiale (4,11), amorosa (4,12-14), espressa con un vocabolario liturgico-culturale (14a), descritta mediante la metafora del cammino (17-19) che conosce prove e difficoltà e rievoca il percorso e le prove del popolo nel deserto. Un tema simile della ricerca della Sapienza come un lungo itinerario che comprende sforzo e fatica e dura tutta la vita ricorre in 6,23-31 dove tuttavia si sottolinea il valore della trasformazione delle fatiche iniziali in gioia, riposo, acquisizione di tesori preziosi. Il vocabolario dei vv. 30-31 appartiene all'ambiente regale e culturale¹⁴ e consente di riconoscere anche in questo testo i tratti religiosi della Sapienza (24,10). La terza pericope (14,20-15,10) sviluppa il tema della relazione sapiente-Sapienza-Legge indicando la presenza della sapienza nella rivelazione; il sapiente medita le sue vie nel suo cuore (14,20-21; 39,6-9) suggerendo che la Legge, nel senso più ampio di totalità della rivelazione, rappresenta la manifestazione più riuscita della Sapienza (24,23).¹⁵ In 15,2-9 leggiamo importanti tratti dell'agire della Sapienza personificata verso il sapiente. Si sottolinea il suo andargli incontro come madre e sposa, ricolmandolo di beni, in una relazione personale che risponde alle esigenze profonde della persona e rifugge la falsità (15,8b). In questo passo possiamo osservare la connessione parola-nutrimiento (15,3):¹⁶ la Sapienza dà al saggio cibo e bevanda, gli fornisce sostegno e forza interiore alla quale attingere nelle altre relazioni umane. Tale legame è ritratto come vitale, profondo, reale, segnato da fatica e gioia, soprattutto come rapporto privilegiato che possiamo ben considerare un'anticipazione di quanto descritto in passi

¹³ Per uno studio della semantica del desiderio nell'Antico Testamento e nei testi sapienziali: Skralovnik (2013). In alcuni passi del Siracide ricorre la radice verbale 'wh avente come oggetto del desiderio l'acquisizione della sapienza (6,37d nel manoscritto A). In questo passo il verbo sembra confermare l'ipotesi di Rofé, riportata da Skralovnik, secondo il quale la radice verbale 'wh nella letteratura sapienziale esprime l'anelito in se stesso: »označuje hrepenenje samo« (67).

¹⁴ In particolare il vocabolario dei vv. 29b.31a ricorda quello usato per descrivere le vesti del re o del sacerdote, come in Sir 50,11a.

¹⁵ »Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio Altissimo, la Legge che ci ha ordinato Mosè, l'eredità dell'assemblea di Giacobbe.«

¹⁶ La parola di Dio presentata come cibo è un tema biblico ricorrente nell'Antico Testamento: Es 16,32; Dt 8,3-16; Sap 16,20-26.

neotestamentari quali Gv 14,6, dove la relazione con Gesù viene descritta come via, verità e vita.

L'ultimo passo dell'opera di Ben Sira che presenta la sapienza personificata si trova in alcuni testimoni del testo ebraico (il manoscritto B e il manoscritto di Qumran 11QSalmi^a) al termine del libro (51,13-30). Il poema, composto nella forma di un acrostico, fa seguito ad una intensa preghiera di lode a Dio per la salvezza ricevuta (51,1-12). Il poema presenta una struttura tripartita: i vv. 13-17 descrivono come il saggio abbia chiesto nella preghiera la Sapienza che gli è venuta incontro dalla sua giovinezza; i vv. 18-22 descrivono in termini poetici la sua vita con la Sapienza, caratterizzata da passione profonda e dedizione totale (19-20); i vv. 23-30 contengono l'invito finale del saggio a prendere parte alla sua scuola. Ben Sira confida al lettore/discepolo di aver cercato la Sapienza fin dalla giovinezza e di averla chiesta a Dio davanti al tempio santo (14) e, successivamente, che intende dare gloria a colui che gliene fece dono (17), quindi ancora una volta al termine del poema orienta i lettori a rivolgersi al Signore per rallegrarsi nella sua misericordia e lodarlo. Anche in questo poema conclusivo Ben Sira ribadisce l'origine divina della Sapienza che include tutta la rivelazione (14.19), descrive la relazione con la Sapienza con la metafora del cammino e al tempo stesso come fonte di gioia «il mio cuore si rallegrò in lei» (15b) ed infine come colei che guida il sapiente a rallegrarsi nel Signore. Al termine della riflessione veterotestamentaria sull'agire della Sapienza è possibile osservare che fine della sua presenza è condurre l'uomo a rallegrarsi in Dio ed in ciò che Dio è: misericordia (29).

5. Le caratteristiche della relazione Sapienza-sapiente in Ben Sira e in confronto a Pr 8,12-36

Nel discorso di Pr 8, primo grande discorso della sapienza personificata nella Bibbia, essa si presenta come immagine femminile nella sua origine divina; essa è stata creata da Dio prima di ogni altra creatura (8,22-23), era presente al momento della creazione (8,24-30) come elemento ispiratore per Dio, ritratta come una fanciulla che gioca suscitando nell'ascoltatore bellezza, gioia e tenerezza. In Ben Sira, invece, quando la riflessione sapienziale ha raggiunto in Israele la sua maturità, si può notare che la Sapienza è più esplicitamente descritta come «parola» pronunciata dal Creatore (24,3a), quindi come madre (24,18; anche 15,2 ove viene descritta come sposa e madre) che si prende cura della vita di coloro che la cercano. Essa viene presentata nel Siracide non tanto come «testimone» presente al momento della creazione e perciò indispensabile per comprendere l'ordine creato, quanto piuttosto nel suo movimento itinerante, in una sorta di viaggio¹⁷ che ha il suo inizio in cielo ma che continua sulla terra (24,4-6) in cerca di una dimora, di un luogo in cui porre radici e crescere. La seconda specificità che emerge dalla descrizione di Ben Sira è che l'agire della Sapienza, pur inizialmente rivolto a tutta l'uma-

¹⁷ Su alcune relazioni tra Sapienza in Pr 8 e Sir 24: Schökel e Vélchez Líndez (1984; 1988, 284).

nità (in Pr 8,31 leggiamo: «ero lieta con gli uomini»), è più esplicitamente diretto al popolo eletto. Infine l'attività della Sapienza descritta come gioco e diletto (in Pr 8,31 leggiamo «giocavo con l'orbe della sua terra») viene presentata in Sir 24,10-11 come officiare nella tenda sacra; la dimora della Sapienza è ritratta come un ambiente liturgico-culturale. Mentre il primo testo (Pr 8) mette a fuoco soprattutto il momento «a monte», ovvero l'origine della Sapienza, Ben Sira ricollegandosi al testo più antico dedica uno spazio più ampio alla descrizione del momento «a valle», ovvero all'incontro della Sapienza con l'umanità, nella quale attribuisce un ruolo preciso a Israele. Inoltre, se ci soffermiamo a considerare la relazione tra Sapienza e sapiente, il testo sapienziale più antico descrive la relazione tra Sapienza e sapiente come amore reciproco (8,17.21), gioia donata e ricevuta;¹⁸ la Sapienza è descritta come fonte di vita (8,35-36) ed i suoi ascoltatori, potenziali sapienti, sono invitati come figli a prestare ascolto al suo insegnamento.¹⁹

Se consideriamo il contenuto dell'invito che nei due testi fa seguito all'autopresentazione della Sapienza e mostra numerose analogie,²⁰ in Pr 8,32-36 si sottolinea che la ricerca della Sapienza viene saziata, chi la cerca la troverà; 8,32b.33b contengono due beatitudini legate all'ascolto del suo insegnamento; in Sir 24,19-22 l'invito sembra andare oltre la promessa di beatitudine e benessere per chi ascolta il suo insegnamento e viene descritto come un'esperienza più intensa, come un partecipare della vita della Sapienza, stare nella sua compagnia, godere dei suoi frutti, vivere di lei in un anelito profondo che provoca nel discepolo la costante ricerca non solo della vicinanza della Sapienza ma della vita in lei che allontana vergogna e peccato e offre una esistenza che a Dio piace. Ne deriva il ritratto di una vita di valore, segnata da bellezza, robustezza interiore e morale.

6. Le trasformazioni nella relazione tra Sapienza-sapiente

Con Paul Beauchamp (1999, 191) riconosciamo il «lavoro poderoso del pensiero» nella riflessione sulla sapienza personificata presentato nei testi biblici a iniziare da Pr 8. Il primo discorso della Sapienza nella parte più recente del libro (1-9) vuole introdurre il discepolo/uditore agli insegnamenti sapienziali presenti nelle raccolte più antiche del libro (10-30) conducendolo all'incontro con la Sapienza Una, che appare come l'altro polo della molteplicità dei proverbi e del sapere umano o

¹⁸ L'aspetto relazionale della gioia scambiata tra Sapienza e sapiente è stata messa in luce da Beauchamp (1999, 196-197). Gilbert (1990, 207-208) attira l'attenzione sulla particolarità dell'espressione in Pr 8,17: «Io amo coloro che mi amano e quelli che mi cercano mi trovano» e sulla reciprocità della relazione amorosa che non è tipicamente biblica e risente probabilmente dell'influsso di testi egiziani. Anche Fox presenta una simile interpretazione del versetto (2000, 276).

¹⁹ La modalità espressiva, adottata dalla Sapienza nel capitolo e l'appellativo «figli» (8,32a) sono simili a quelli usati dai maestri di sapienza nel libro dei Proverbi, i quali nel trasmettere gli insegnamenti al discepolo, si presentano nella funzione genitoriale («tuo padre» in Pr 1,8a; «tua madre» in Pr 1,8b). Sul tema e sulla funzione della metafora genitoriale: Pinto (2006, 89-90).

²⁰ In entrambi i passi al discorso della Sapienza (Pr 8,4-31; Sir 24,3-17) segue un invito (Pr 8,32-36; Sir 24,19-22). In Pr 8,32-36 al duplice invito all'ascolto (32a.33a) in forma imperativa seguono due beatitudini, quindi in forma antitetica sono date le ragioni che motivano l'ascoltatore ad accogliere l'invito.

meglio quello da cui scaturisce la molteplicità. L'unità della Sapienza espressa mediante la sua personificazione conduce ad allontanarsi dalla molteplicità per avvicinarsi al Principio, all'origine, all'Uno. La Sapienza non procede da se stessa, non ha una propria sussistenza e autonomia, perchè viene da Dio. In questo senso Beauchamp ben esprime questa sua caratteristica affermando che essa è *Unum de Uno* (Beauchamp 1999, 200), non si confonde con Dio, ma da lui deriva per un atto di creazione mediante la sua Parola che è presente anche nel cosmo, come leggiamo nel Sal 19,4-5. La personificazione della sapienza è quindi una figura poetica che parla del divino, testimonia il divino senza identificarsi con Dio. Lo sappiamo bene: preghiamo Dio per la Sapienza ma non ci rivolgiamo direttamente ad essa pregandola. La distinzione è chiara: la Sapienza invita a compiere un cammino, ma chi si incontra in questo cammino è Dio, come afferma un Midrash ai Proverbi.²¹ Questo è il grande lavoro di riflessione testimoniato nei testi sapienziali. La figura della sapienza personificata appare nel libro dei Proverbi (8,1-36) come unica mediatrice tra l'unico Dio, YHWH, e l'umanità: la sua parola unifica la parola del cosmo che come la Sapienza dà testimonianza del Creatore. Quello che colpisce il lettore passando dal libro dei Proverbi al Siracide è che la Sapienza appare nel secondo testo (24) più unita agli uomini attraverso la storia e la rivelazione. Per Ben Sira la Sapienza è figura unificante ed inclusiva non solo della parola pronunciata da Dio in Gn 1,1 come sempre nuovo inizio che è possibile cogliere nella creazione quotidiana, ma anche della Parola rivelata ad Israele mediante la storia della salvezza, testimoniata dai profeti e dai padri d'Israele (24,23-29). Creazione e storia, creazione e incarnazione si toccano quindi nei testi sapienziali tardivi.²²

Nel passaggio da Pr 8 a Sir 24, possiamo notare l'approfondimento di un secondo aspetto della Sapienza, ovvero la sua relazione con la vita umana. In Pr 8,30 si sottolineava la presenza della Sapienza accanto a Dio nel suo continuo creare, giorno dopo giorno e, al tempo stesso il suo gioire dello «stare» con gli uomini. Nella grande introduzione alle raccolte sapienziali di Pr 10–30, il passo unisce il dono della vita dato da Dio e trasmesso dalle figure genitoriali (fortemente presenti nel libro dei Proverbi come coloro che trasmettono gli insegnamenti sapienziali) a quello della Sapienza che rende bella la vita, le dà un senso mostrandole una «via», un itinerario dal molteplice all'uno che si compie dentro la vita stessa, è segnato dalla vita concreta, quotidiana, fatta di fatica e bellezza, cammino incarnato nella vita quotidiana. Questa dimensione dell'esistenza unita alla Sapienza diventa più evidente in Ben Sira e in Sir 24 dove la Sapienza si presenta non solo con doni rigogliosi, belli, desiderabili ma come «vita» offerta in quanto in Sir 24 la Sapienza invita a «mangiare e bere» non ciò che essa dà o prepara (come avviene in Pr 9,1-12) ma lei stessa. Si tratta di un passaggio significativo nella linea della unione maggiore tra Sapienza e sapiente che emerge in Ben Sira: la Sapienza vive nel sapiente.

²¹ Vedi anche: Schökel e Vilchez Líndez (1984; 1988, 285) ove leggiamo il testo rabbinico: «Chi viene incontrato (raggiunto) nelle parole della Tora? Dio, dice Is 55.»

²² In modo simile in Sap 10–19 la riflessione meditante dell'autore attribuisce alla Sapienza l'esecuzione degli interventi salvifici di Dio nella storia.

7. Per una conclusione

Nella riflessione sulla Sapienza svolge un ruolo particolare il contributo offerto dal saggio Ben Sira che suggerisce come la personificazione della Sapienza tenda a compiersi in una persona concreta. Il saggio esprime questo suo desiderio quando invita i discepoli ad avvicinarsi a lui come alla Sapienza, usando in Sir 51,23 un invito simile a quello di Sir 24,19 anche se le differenze tra i due, Sapienza e sapiente rimangono evidenti. Il saggio invita i discepoli a prendere parte alla sua scuola nel momento in cui si congeda dai suoi lettori e non ha alcuna pretesa di offrire se stesso come fonte della sapienza, sa bene infatti che questa origine è in Dio (1,1). Tuttavia il suo ardente desiderio di essere unito alla Sapienza rimane un anelito che sarà soddisfatto nel Nuovo Testamento.

Gesù assume l'Io della Sapienza e attribuisce a se, soprattutto nel vangelo di Giovanni, quanto la Sapienza affermava di se stessa; l'origine che tendeva all'incarnazione, all'unione alla vita degli uomini trova in Gesù il suo compimento. È lui che riferisce a se stesso le parole pronunciate nell'Antico Testamento dalla Sapienza in Sir 24,19.21 e in Gv 6,35. Lui si è fatto cibo orientando a se e alla sua persona la Sapienza, la salvezza, la vita. I poemi e i testi sulla sapienza personificata preparano concretamente e progressivamente la via all'esperienza di una unione più profonda, ontologica e storica che si è compiuta nel Figlio di Dio. Gesù Cristo è la Parola che procede dal Padre, è il compimento dell'*Unum de Uno* osservato, mediante immagini e anticipazioni poetiche, nella personificazione della sapienza. Egli unisce in se stesso Parola di Dio e nutrimento, persona e origine, è vero Dio e vero Uomo. È lui che rivela una parola più definitiva sulla relazione tra sapiente e Sapienza, tra Dio e uomo: «Colui che mangia di me vivrà per me.» (Gv 6,57) Quello che Dio ha rivelato nella creazione e nella storia della salvezza d'Israele diventa, attraverso l'incarnazione del Figlio, possibilità di incontro personale, cammino trasformato dalla sua presenza nell'umanità e nella vita di chi accoglie il suo invito. La Sapienza parlando di se pone il lettore dinanzi all'ineffabile mistero di Dio. Essa, quale mediatrice tra Dio e l'uomo, nell'Antico Testamento parla in prima persona esprimendo un'autorità superiore a quella dei profeti i quali non parlavano in prima persona, con un'autorità propria, ma nel nome di Dio. Essa anticipa in qualche modo il ruolo dell'Unico mediatore di salvezza tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, del quale leggiamo in 1 Cor 1,30: «Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale è diventato per noi, per opera di Dio, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione.»²³

²³ A proposito del contesto più ampio del versetto all'interno della riflessione Paolina, Matjaž parla della sapienza della croce rivelata in Gesù Cristo e afferma che: «La ›Parola sulla croce‹, quando pone Cristo crocifisso in contrapposizione alla sapienza religiosa e a quella del mondo ed anche a tutte le forme di attaccamento scismatico (1,13), opera una demistificazione delle forze del mondo. In tal modo, non solo esige ma anche rende possibile la scelta integrale dell'uomo per Dio.» (2015, 77)

Riferimenti bibliografici

- Schökel, Luis A., e José Vélchez Líndez, ed.** 1988. *I Proverbi*. Trad. Teodora Tosatti e Pietro Brugnoli. Roma: Borla.
- . 1984. *Proverbios*. Madrid: Ediciones Christianidad.
- Beauchamp, Paul.** 1999. La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento. In: *Libro dei Proverbi: Tradizione, redazione, teologia*, 191–209. Ed. Giuseppe Bellia e Angelo Passaro. Casale Monferrato: Piemme.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Calduch-Benages, Nuria, Joan Ferrer, e Jan Liesen.** 2003. *La Sabiduría del Escriba/Wisdom of the Scribe*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Camp, Claudia.** 1985. *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Decatur: Almond.
- Di Lella, Alexander A.** 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. New York: Doubleday.
- Fox, Mihael V.** 2000. *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, Londra: Yale University Press.
- Gilbert, Maurice.** 2003. *Les cinq livres des sages*. Parigi: Les Éditions du Cerf.
- . 1999. Les additions grecques et latines à Siracide 24. In: *Lectures et relectures de la Bible*, 196–207. Ed. Jean-Marie Auwers e André Wénin. Leuven: Leuven University press.
- . 1990. Le discours de la Sagesse en Proverbes. *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 51:202–218.
- . 1974. L'Eloge de la Sagesse (Siracide 24). *Revue théologique de Louvain* 5:326–348.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, num. 3–4:571–584.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, num. 1:65–78.
- Murphy, Roland.** 1998. *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. »Salvaci, Dio dell'universo!« *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- . 2016. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pinto, Sebastiano.** 2006. »Ascolta figlio!« *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*. Roma: Città Nuova.
- Schroer, Silvia.** 1996. *Die Weisheit hat ihr Haus Gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*. Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, num. 1:59–76.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,707—720
 UDK: 261-277-86ESE-2
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Samo Skralovnik

Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)

Povzetek: V prispevku je prikazana podoba Abrahama v 1QapGen v primerjavi z vzporednim besedilom Geneze. V odnosu do Geneze je podoba Abrahama prečiščena z odstranitvijo oz. relokacijo mest, ki bi jih bilo mogoče interpretirati oz. razumeti v negativni luči, in dodajanjem novih z namenom dopolnitve kanoničnih pripovednih vrzeli. V 1QapGen so v primerjavi z drugimi tradicijami in judovskimi viri opazni neznani dodatki. Dodatni elementi, predelave in opustitve prikazujejo Abrahama kot idealnega prednika s posebnim odnosom z Bogom, projekcijo kasnejšega judovstva. Abraham je prikazan kot posrednik (Božjega) razodetja, kot človek molitve, celo kot izganjalec.

Glavne besede: Kumranski apokrif Geneze (1Q20), Kumranski rokopisi, 1QapGen, Abraham, Abrahamove sanje, Abraham eksorcist

Abstract: **The Image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)**

This paper presents the image of Abraham in 1QapGen compared to the parallel text from Genesis. In relation to Genesis, the image of Abraham in 1QapGen is refined by removing or relocating of canonical passages that could be interpreted or understood in a negative light, and by adding new ones to fulfill the canonical narrative gaps. In 1QapGen, compared to other traditions and Jewish sources, one can notice so far unknown additions. Additional elements, reworking, and omissions represent Abraham as an ideal ancestor, the projection of later Judaism, which has a special relationship with God. Abraham is portrayed as the mediator of God's revelation, as a man of prayer, even as an exorcist.

Key words: The Genesis Apocryphon (1Q20), Dead Sea Scrolls (Qumran Caves Scrolls), 1QapGen, Abraham, Abraham's Dreams, Abraham Exorcist

1. Kumranski apokrif Geneze (1QapGen)

Naslov *Kumranski rokopisi* označuje rokopise, ki so jih odkrili na različnih krajih Judovske puščave v bližini Mrtvega morja. Glavno in najslavnejše najdišče rokopisov je kraj Kumran (קומראן), zato se je uveljavilo poimenovanje rokopisov po tem kraju. V angleško govorečem svetu se je uveljavilo še poimenovanje po bližnjem

Mrtvem morju (Dead Sea, ים המלח), zato naslov *Mrtvomorski rokopisi (Dead Sea Scrolls)*. Na tem območju so našli blizu 900 rokopisov; ti so na kraju najdišča večinoma razpadli v manjše kose, ki jih je več kot petindvajset tisoč. (Zupet 2006, 9) Samo nekaj rokopisov se je dobro ohranilo v celoti, 1QapGen, apokrif Geneze, ni med njimi.

1QapGen so odkrili leta 1947 med sedmimi glavnimi zvitki, najdenimi v jami št. 1. Besedilo v slabem stanju, napisano v aramejskem jeziku, se je ohranilo samo v dvaindvajsetih stolpcih; veliko stolpcev, še posebej na začetku in na koncu, je uničenih, našli pa niso nobene druge kopije ne v Kumranu ne kje drugje (Reyes 2013, 37; Machiela 2007, 3). Iz tega lahko sklepamo, da to ni bilo pomembno in avtoritativno besedilo v esenski skupnosti. Ker so vsa druga dela esenskega izvora zapisana v hebrejščini, »jeziku svetišča«, tj. v »uradnem jeziku« Kumranske skupnosti, je mogoče tudi zaključiti, da gre za tuje, »uvoženo« delo (Fitzmyer 2004, 24).

1QapGen je predelano besedilo Geneze, Prve Mojzesove knjige. Ker sledi pripovednemu loku in kronologiji Geneze – močno pa se naslanja tudi na Henohovo knjigo¹ in Knjigo jubilejev² – veliko strokovnjakov meni, da gre za midraš, razlago in metodo tolmačenja svetopisemskih besedil. Po drugi strani nekateri strokovnjaki dopuščajo možnost, da gre za targum, aramejski prevod z razlago, ker je zvitek napisan v aramejščini. Fitzmyer zapiše:

»Ko pa je vse to rečeno in storjeno, se zavemo, da besedilo tega rokopisa ne spada v noben (omenjen) žanr. To ni zgolj midraš, tako kot ni le targum. Obstajajo odlomki, kjer dobesedni prevod (angl. word-for-word) besedila Geneze nakazuje targum, hkrati obstajajo odlomki, ki z dodatki spominjajo na hagadski midraš. ... Ni presenetljivo, da rokopis vsebuje elemente, ki hkrati spominjajo tako na targum kot na midraš, saj sta oba žanra že obstajala, vsaj v zgodnji fazi razvoja, če ne že polno razvita ...« (2004, 19)

¹ Henohova knjiga oz. pravilneje Prva Henohova knjiga (1 Hen) je bila znana in vplivna v času dokončnega oblikovanja judovskega kanona, vendar se zaradi opisa angelov, ki so se uprli Bogu, ni uvrstila v judovski kanon. Knjiga je bila poznana novozaveznim piscem (1 Hen 1,9 je naveden v Jud 1,14-15) in cerkvenim očetom. Doktrine o Božjem kraljestvu, Mesiji, posmrtnem življenju, demonih in angelih, vstajenju ipd. so imele pomemben vpliv na krščanstvo. Okoli figure Henoha (1 Mz 5,24 poroča, da je Henoha vzel Bog) se je spletla vrsta apokaliptičnih spisov. Celotno besedilo knjige se je ohranilo samo v etiopskem jeziku (geez), zato tudi ime Etiopski Henoh (etHen = 1 Hen). Etiopski kristjani verjamejo, da je bila knjiga tudi napisana v tem jeziku, čeprav preučevanje besedila pokaže, da je bila napisana v aramejščini in verjetno deloma v hebrejščini, nato pa prevedena najprej v grščino in nato v geez. Etiopski Henoh (etHen = 1 Hen) je sestavljen iz petih knjig, ki izvirajo iz različnih obdobj (prvo in drugo stoletje pr. Kr) in so včasih krožile ločeno. Knjige vsebujejo opise padca angelov, Henohove vizije, astronomске »napotke«, pripovedi zgodovine sveta do apokaliptičnega konca oziroma do prihoda Mesije.

² Knjiga jubilejev, imenovana tudi Leptogeneza (Mala Geneza), opisuje dogodke od stvarjenja do ustanovitve pashe. Gre za midraš, predelavo oziroma na novo napisano Genezo (1 Mz 1–2 Mz 12) z namenom podčrtati pomen Postave in drugih liturgičnih določil. Napisana je v apokaliptičnem tonu in vsebuje miselnost, legende in religiozne prakse konzervativnih farizejskih šol 2. stol. pr. Kr. Omemba v damaščanskem dokumentu (CD) izpričuje, da so knjigo visoko cenili eseni v Kumranu. Cilj knjige je braniti judovstvo pred navadami helenizma. Jub izhaja iz tradicij, ki predpisujejo strogo spoštovanje zakonov in praznikov.

1.1 Vsebina rokopisa

Rokopis lahko razdelimo na tri dele oz. knjige: Lamehovo, Noetovo in Abrahamovo knjigo. Večina zgodb temelji na svetopisemskih pripovedih, vendar vključuje še druge neznane osebe in podrobnosti. Biblična zgodba je prevedena in predelana z veliko uredniške svobode, samo mestoma je mogoče zaslediti dobesedni prevod »ad verbum« ali parafraze iz Geneze. (Fitzmyer 2004, 13–45)

1.1.1 Stolpci 0–5

Ta odlomek je močno fragmentiran, vendar se zdi, da vsebuje zgodbo o čuvarjih iz 1 Hen 1–36 (t. i. Knjiga čuvarjev), ki temelji na 1 Mz 6,1–4. Stolpci 2–5 opisujejo zgodbo o rojstvu Noeta v tretji in prvi osebi z vidika Lameha, Noetovega očeta.

Stolpci 3–5 vsebujejo Henohov govor, ki se dobro prekriva z aramejskim besedilom 1 Hen 106–107 iz 4QEn. To prekrivanje predstavlja najmočnejše dokaze, da je avtor 1QapGen uporabil 1 Hen kot svoj vir. (Crawford 2008)

1.1.2 Stolpci 6–17

Odlomek, napisan v prvi osebi, poroča o znanih dogodkih iz Noetovega življenja. Veliki čuvar oz. stražnik³ (עירא רבא) (6,13) Noeta opozori na prihajajočo povodenj, zato se ta z družino umakne na ladjo. Po poplavi se mu prikaže Bog in z njim sklene zavezo. Čez štiri leta pripravi Noe v svojem vinogradu gostijo – kot zahvalo Bogu. Vinjen zaspi, v sanjah doživi videnje cedre in oljke; drevo cedre s številnimi poganjki predstavlja Noeta, ker bo imel veliko potomcev, vendar pa bo večina zlobna. Odlomek se konča s podrobnim opisom, kako Noe (raz)deli zemljo med svoje sinove, ti pa svoje deleže zemlje naprej razdelijo med svoje sinove. (Crawford 2008)

1.1.3 Stolpci 19–22

Ta niz stolpcev predstavlja predelavo zgodbe o Abra(ha)mu. Za razliko od razdelka o Noetu ta del natančneje sledi pripovedi svetopisemske Geneze, mestoma celo dobesedno prevaja dele besedil iz 1 Mz. Na žalost je stolpec št. 18 izgubljen, domnevno naj bi vseboval začetek zgodbe Abrama iz 1 Mz 11–12, saj se stolpec št. 19 začne z Abramom v Kánaanu. Pred potovanjem v Egipt je omenjeno, da se ustavi v Hebronu, ki v Genezi ni omenjen, vendar je to zabeleženo v Jubilejih.

Abram, ki trpi zaradi lakote, se odloči vstopiti v Egipt, deželo Hamovih sinov. Pred vstopom v Egipt prejme razodetje v obliki sanj. Abram sanja o cedri in palmi, ki poganjata iz iste korenike. Vsebina sanj vpliva na nadaljnji potek dogodkov, ki jih bomo natančneje opisali pozneje. Po dogodkih v Egiptu sledi pripoved o Abrahamu in Lotu, kako se njune poti ločijo. Ko si delita premoženje, je Abraham prikazan kot velikodušen, besedilo posebej podčrta tudi njegovo čustveno plat, tj. žalost ob ločitvi (od Lota, predhodno od Sare) (21,6–7). (Crawford 2008)

³ Termin עירא SSP (dvakrat v ednini in enkrat v množini) prevaja kot »stražnik/i« (Dan 4,10.14.20). Klemen Jelincič Boeta v svojem prevodu Henohove knjige prevaja kot »čuvar/ji«. Glej tudi Fitzmyer 2004, 148.

1.2 Namen rokopisa

Po mnenju strokovnjakov je besedilo nastalo z namenom, da bi uskladili teološke ali etične razkorake med Genezo (1 Mz) in esenskim stališčem, oz. z namenom – če se omejimo na lik Abrahama –, da bi z odstranitvijo oz. relokacijo mest, ki bi jih bilo mogoče interpretirati oz. razumeti v negativni luči, in dodajanjem novih »prečistili« podobo patriarha Abrahama, odpravili sence njegovega lika. (Reyes 2013, 37) Beate Ego meni, da je namen apokrifnega besedila »izpolniti pripovedne vrzeli biblične zgodbe in narediti to privlačnejšo in bolj poučne narave« (2010, 233), »... in sicer z uskladitvijo nepojasnjenih ali navidezno nasprotujočih se izjav v bibličnem besedilu.« (Vermes 1973, 125)⁴

»Vendar je bila večina olepšav dodana, da bi poudarila Abrahamov izjemno pobožen značaj.« (Ego 2010, 233)⁵ V tem prispevku bomo prikazali podobo Abrahama v 1QapGen v primerjavi z vzporednim besedilom iz Geneze. Ne le dodane Abrahamove sanje, o katerih se veliko razpravlja, tudi drugi dodani elementi prikazujejo Abrahama kot idealno osebo, ki ima poseben odnos z Bogom. Prikazan je kot posrednik (Božjega) razodetja, kot človek molitve, celo kot izganjalec in tudi kot znanilec Nove zaveze, kar bomo ugotovili v nadaljevanju.

2. Podoba Abrahama: Primerjava med Prvo Mojzesovo knjigo (1 Mz) in kumransko apokrifno Genezo (1QapGen)

2.1 Abrahamove sanje

Pripoved v 1QapGen se začne oz. postane berljiva malo pred Abrahamovim vstopom v Egipt. Geneza poroča, da je predhodno bival nekaj časa v kanaanski deželi. Ker je »v deželi nastala lakota ..., je šel v Egipt, da bi tam nekaj časa ostal; kajti lakota v deželi je bila huda« (1 Mz 12,10).

⁴ Celoten citat: »Avtor 1QapGen poskuša z vsemi sredstvi, ki so mu na voljo, narediti biblično zgodbo privlačnejšo, resničnejšo, uglednejšo in predvsem razumljivejšo. ... Kratke izjave iz Geneze so pogosto razširjene, da bi npr. razložil, kako so egiptovski knezi hvalili Sarino lepoto, kako je Bog prizadel faraona, kako je Abraham poslušal Božje navodilo o potovanju po deželi, kako je bil obveščen o nesreči Lota itn. K tem dodatkom in razširitvam doda še eno, in sicer uskladitev nepojasnjenih ali očitno nasprotujočih se izjav v bibličnem besedilu, da bi se izognili dvomu in skrbem. Abraham je zaradi sanj vedel, da mu bo Sara odvzeta ...« (Vermes 1973, 125)

⁵ Za seznam avtorjev in del, ki trdijo podobno, glej Ego 2010, 233 (posebej opombo št. 1).

1 Mz 12

11 Ko pa se je približal Egiptu, je rekel ženi Saráji: »Glej, vem, da si lepa ženska. 12 Ko te bodo Egiptčani videli in rekli: ›To je njegova žena,‹ bodo mene ubili, tebe pa pustili pri življenju. 13 Reci, prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.«

1QapGen 19⁶

14 (prazen prostor *vacat*)⁷ Jaz, Abram, sem v noči, ko sem vstopil v Egipt, imel sanje. V svojih sanjah sem videl [] cedro in palmo, (ki je bila) [zelo lepa]. 15 Prišli so neki možje, ki so hoteli posekati in izkoreniniti cedro in pustiti palmo samo. 16 Toda palma je zavpila in rekla: »Ne posekajte cedre, kajti obe poganjava iz iste korenike.« In cedra je bila rešena, zahvaljujoč palmi, 17 in ni bila posekana [] (*vacat*). To noč sem se zdrnil iz sanj in dejal Saráji, moji ženi: »Imel sem sanje 18 [in] te sanje [me] plašijo.« Rekla mi je: »Povej mi svoje sanje, da jih bom poznala.« In začel sem ji pripovedovati sanje 19 [in pomen teh] sanj. (In) [rekel] sem: »[] ki me bodo iskali, da bi me ubili, tebe pa pustili pri življenju. Samo to 20 [moraš storiti zame]: Na [kateremkoli kraju bova, reci] o meni: ›On je moj brat.‹ In tako bom živel pod tvojo zaščito in bom zaradi tebe ostal živ. 21 [In oni] te [bodo] poskusili ločiti od mene in me ubiti.« Sarája je to noč zaradi mojih besed jokala.

Apokrifna geneza na začetku omenja Abramove sanje o cedri in palmi. Te sanje o cedri in palmi niso omenjene v nobenem drugem judovsko-krščanskem viru (Reyes 2013, 38; Crawford 2012, 362). Sanje so značilen biblični način komunikacije Boga s človekom. Bog lahko uporabi sanje kot opozorilo, spodbudo ali (na) vodilo. Poglejmo nekaj primerov sanj »znanih osebnosti«:

Ko se je sonce nagibalo k zatonu, je Abrama obšel trden spanec in glej, polastila se ga je groza in gost mrak je padel nanj. Rekel je (GOSPOD Bog) Abram: »Vedi, da bodo tvoji potomci priseljenci v deželi, ki ne bo njihova, spravili jih bodo v sužnost in jih stiskali štiristo let. A tudi narodu, ki jih bo imel zasužnjene, bom sodil []« (1 Mz 15,12-14)

V sanjah so se mu (Jakobu) prikazale stopnice, ki so bile postavljene na zemljo, vrh pa jim je segal do neba. In po njih so Božji angeli hodili gor in dol. (1 Mz 28,12) Božja svetilka še ni ugasnila in Samuel je spal v GOSPODOVEM svetišču, kjer je bila Božja skrinja. Tedaj je GOSPOD poklical Samuela. (1 Sam 3,3-4)

V Gibeónu se je Salomonu ponoči v sanjah prikazal GOSPOD. Bog je rekel: »Prosi, kaj naj ti dam!« (1 Kr 3,5)

Njen (Marijin) mož Jožef je bil pravičen in je ni hotel osramotiti, zato je sklenil, da jo bo skrivaj odslovil. Ko je to premišljeval, se mu je v sanjah prikazal Gospodov angel in rekel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene; kar je spočela, je namreč od Svetega Duha.« (Mt 1,19-20)

Bog je vedno predstavljen kot pobudnik sanj, razodeva se tako vernim kot nevernim. Pri tem sporočilo sanj v vseh primerih ni očitno ali je celo zavito v skrivnostne podobe, npr. faraonove sanje o mršavih kravah, ki so požrle debele krave (1 Mz 41,1-7), ali sanje Nebukadnezarja o orjaški podobi iz zlata, srebra, brona in ila (Dan 2,17-45). Faraon sanj ni razumel, zato je »dal poklicati vse egiptovske ča-

⁶ Številka za kratico 1QapGen ne označuje števila poglavja, temveč število stolpca.

⁷ Oglati oklepaj označuje manjkajoča oz. popolnoma uničena mesta v rokopisu, navadni oklepaj predlog rekonstrukcije oz. dodatna pojasnila (po Fitzmyer, Joseph A. 2004. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico)

rovnike in modrijane. In faraon jim je povedal sanje, a nobeden mu jih ni znal razložiti.« (1 Mz 41,8) Podobno ukrepa Nebukanezar, vendar brez uspeha.

Tisti, ki je sanje znal razložiti, kot npr. Jožef faraonove ali Daniel Nebukadnezarjeve, je zato veljal za posebej pobožnega, v posebnem odnosu z Bogom. Tako dejstvo, da ima Abraham v 1QapGen sposobnost razlaganja sanj, analogno poudarja veliko Abrahamovo pobožnost oz. posebno povezanost z Bogom. Kot zatrjuje Daniel Falk (2007, 89), so Abrahamovo sanje v 1QapGen edinstvene in nimajo vzporednice v judovski književnosti, vendar z besednjakom, ki spominja na Daniela (primerjaj 1QapGen 19,14; 21,8 in Dan 2,1.19.43; 4,15; 7,7).

Raziskave na področju Mezopotamije so pokazale, da je brat (v primeru smrti ali odsotnosti očeta) imel vlogo uradnega zastopnika (predstavnik) svoje sestre (Levenson 2012). Brat je uredil formalnosti glede poroke in prejel »doto«. Abraham, predstavljen kot Sarin brat – »Reci, prosim, da si moja sestra, da se mi bo dobro godilo zaradi tebe in bom po tvoji zaslugi ostal živ.« (1 Mz 12,13) –, je torej imel nedotakljivo vlogo pogajalca za sestrično poroko.

Ob tem se ne moremo izogniti vtisu, da je Abraham izrekel neresnico (Ego 2010, 235). Sara je bila po Abrahamovem očetu Terahu njegova polsestra: »Sicer pa je res moja sestra; hči mojega očeta je, a ne hči moje matere.« (1 Mz 20,12) Abraham torej ni izrekel absolutne laži, vendar je izrekel (vsaj) moralno neresnico z namenom zavajanja. Besede je mogoče razumeti tudi kot Abrahamov pragmatični ukrep, s čimer si je ne le ohranil življenje, temveč tudi obogatel; in sicer s prejetjem »dote«, tj. drobnice in goveda, oslov, hlapcev in dekel, oslic in kamel (1 Mz 12,16). Dodatek sanj lahko razumemo kot pojasnilo, kot »alibi« (Ego 2010, 234)⁸ za ravnanje Abrahama in njegove žene pred faraonom, saj je Abraham prejel Božje navodilo v obliki sanj. Lik Abrahama dobi pobožnejši značaj v okviru apokrifne geneze (Reyes 2013, 38). 1QapGen prikazuje te okoliščine z motivom sanj; Abrahamova namera, da izroči svojo ženo, je motivirana s sanjami (Ego 2010, 235). Ker so v antiki ljudje običajno gledali na sanje kot božansko razodetje, je Abraham z vstavkom sanj očitno razbremenjen odgovornosti. Ne deluje z motivom strahopetnosti ali lastnega interesa, ko naroči Sari, da se predstavi kot njegova sestra, temveč z Božjo avtoriteto. (Fitzmyer 2004, 184; Falk 2007, 84)

Omembe vredno je, da 1QapGen vsebuje dodatne podrobnosti, ki še poudarjajo željo avtorja, da Abrahama prikaže v pozitivni luči. Nadaljevanje apokrifa namreč razkrije, da je bila Abrahamova ocena razmer zelo realna. Medtem ko 1 Mz 12 na kratko navaja, da je bila Sara vzeta v faraonovo palačo, 1QapGen izrecno govori o faraonovi nameri, da bi bil v nasprotnem primeru Abraham ubit (1QapGen 20,9). (Ego 2010, 235)

⁸ Glej tudi Evans, Craig A. 2001. *Abraham in the Dead Sea Scrolls: A Man of Faith and Failure*. V: Peter W. Flint, ur. *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, 149–158. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans; Bernstein, Moshe J. 1998–1999. *Pentateuchal Interpretation at Qumran*. V: Peter W. Flint in James C., ur. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 1:129–159. Leiden: Brill.

2.2 Sarina lepota in faraonovo poželenje

V nadaljevanju 1QapGen opazimo nov dodatek, ki govori o Sarini izjemni lepoti, in tudi omembo faraonovega poželenja. Dogodki, ki vodijo k pridobitvi Sare, so na kratko opisani v 1 Mz 12,14-16, opis v apokrifu je obsežnejši:

1 Mz 12

14 Ko je torej Abram prispel v Egipt, so Egipčani videli, da je žena zelo lepa. 15 Videli so jo tudi faraonovi uradniki in jo hvalili faraonu. Tako so ženo vzeli v faraonovo hišo. 16 Zaradi nje je lepo ravnal z Abramom: dobil je drobnico in govedo, osle, hlapce in deklet, oslice in kamele.

1QapGen 19–20

23 ... in po petih letih 24 so trije možje iz egiptovskega dvora [prišli] k meni []

1 [] 2 [»] kako čudovita [] in lepa oblika njenega obraza, in kako 3 [] prijetni [in] voljni lasje njene glave! Kako ljubke so njene oči in kako ljubek je njen nos; ves sijaj 4 njenega obraza [] Kako ljubke so njene prsi in kako lepa je vsa njena belina! Njene roke, kako lepe! In njene dlani, kako 5 popolne! In kako privlačna celotna podoba njenih rok! Kako ljubke njene dlani in kako dolgi in nežni prsti njenih rok! Njena stopala, 6 kako lepa! Kako popolne njene noge! Nobena devica ali nevesta, ki vstopa v poročno sobo, ni lepša od nje. Zares močno 7 presega vse ženske po lepoti; njena lepota je daleč nad njimi. In kljub vsej tej lepoti je v njej veliko modrosti. In vse, kar ima, 8 je ljubko.« Ko je kralj slišal besede Hirkana in besede dveh spremljevalcev – kajti trije so govorili kot eden – jo je močno pozelel. Hitro je poslal 9 ponjo in jo dal privedi. Ko jo je videl, je občudoval njeno lepoto in jo vzel k sebi kot ženo ...

Prva Mojzesova knjiga omenja vstop v Egipt in Sarino odtujitev v hitrem kronološkem zaporedju, kar je v nasprotju z apokrifno genezo, kjer sta Abraham in Sara pred tem živela v Egiptu pet let. Dodatek odslikava časovno premico, ki je omenjena v Knjigi jubilejev 13,11sl. Hkrati apokrif na tem mestu opušča podatek, da je Abraham od faraona prejel darila (1 Mz 12,6). (Reyes 2013, 38–39, Ego 2010, 235) Avtor apokrifa se je najverjetneje želel izogniti interpretaciji, da je bila Sara načrtno prodana faraonu in da je Abram imel »dobiček« od tega, zato je bil ta prizor postavljen na konec pripovedi (več v nadaljevanju).

Pripoved v apokrifu se nadaljuje z natančnim opisom Sarine lepote. Prva Mojzesova knjiga ne opisuje, kaj točno so faraonovi možje videli, besedilo preprosto pove, da so Egipčani videli, »da je žena zelo lepa« (1 Mz 12,14). Opis Sarine lepote v 1QapGen torej temelji na (kanoničnem) podatku, da je žena zelo lepa, vendar je ta razširjen s številnimi podrobnostmi in načinom izražanja, ki je primerljiv z jezikom Visoke pesmi. Avtor apokrifne geneze navede veliko podrobnosti, še posebej zato, da bi prepričal bralca, da je bilo Sarino zajetje neizogibno. S tem podkrepi »dejstvo«, da je bil opisan razplet izzvan zaradi izjemne lepote in ne zaradi dobička, preračunljivosti ali strahopetnosti Abrahama (Reyes 2013, 39; White Crawford 2012).

Faraonovo poželenje v Genezi ni omenjeno,⁹ 1 QapGen drugače govori o faraonovem »velikem poželenju« (שגי רחמה)¹⁰ (20,8).¹¹ Glagolske izpeljanke korena

⁹ Poželenje omenja tudi Jožef Flavij v *Starožitnostih* (1.8.1 §163) (Fitzmyer 2004, 199).

¹⁰ Npr. Fitzmayer (2004, 101) prevaja »he coveted her very much«. Podobno drugi prevajalci.

¹¹ Začetek dinamike poželenja predstavlja vizualni vtis Sarine lepote z omembo številnih zaznavnih ele-

רחמ imajo v aramejskem kontekstu različne pomenske odtenke. V pravnih formulacijah pomeni željo, v aramejski različici povesti o Ahikarju pa ljubezen, sprejetost (nekoga), hvaležnost, zadovoljnost (z nekom). Vsebinsko označuje ljubezen, naklonjenost, sočutje. V svetopisemski aramejščini pomeni usmiljenje, milost (Dan 2,18). (Simian-Yofre 1990–1992, 438) Tudi v hebrejskih delih Svetega pisma ima koren različne pomenske odtenke, pretežno označujejo globoko ljubezen ali izkazovanje milosti, dobrote, usmiljenja. Le občasno označuje človeške odnose; prerok Izaija ga uporablja, da izrazi občutke, ki jih ima mati do svojega otroka (49,15); kralj David ga uporablja, da izrazi občutja, podobna usmiljenju, ki jih ima oče do svojega otroka (Ps 103,13). V največji meri se koren uporablja na religioznem področju za opis Božjega odnosa, ljubezni, usmiljenja ali dobrote do svojega ljudstva (2 Mz 33,19; 2 Kr 13,23). Uporablja se tudi za opis ljubezni človeka do Boga, npr. Ps 18,2: »Rekel je: Ljubim te, GOSPOD, moja moč ... (וַיֹּאמֶר אֶרְחַמְךָ יְהוָה חֲזָקִי)«. ¹² Koren ima torej – tako v aramejščini kot v hebrejščini – širok pomenski obseg, ki opisuje različne odnose ljubezni, usmiljenja, naklonjenosti, sočutja v odnosu med Bogom in izvoljenim ljudstvom (tudi med materjo/očetom in potomci). V nobenem primeru pa v Svetem pismu koren na označuje (spolne) ljubezni, se pravi strasti med moškim in žensko. Nasprotno, gre za močno teološko obtežen koren, s katerim svetopisemski avtorji označujejo samo Božjo naravo (ki je milost, usmiljenje) (Simian-Yofre 1990–1992, 452).

Izbira korena רחמ, s katerim je V 1QapGen opredeljen faraonov odnos do Sare, kaže torej na to, da kumranski avtor načrtno ni želel poudariti spolnega oz. erotičnega vidika njunega odnosa oz. odtujitve Sare; o tem priča tudi podatek, da ima Sara »kljub vsej tej lepoti ... veliko modrosti (1QapGen 20,7). Avtor želi pokazati, da motiv faraonovega dejanja ni bilo samo čutno zaznavanje, torej njegova spolna sla, temveč (njegova) resnična ljubezen in naklonjenost. 1QapGen 20,8 db. poroča, da je faraon Saro močno (vz)ljubil (שָׂגִי רַחֲמָה), pri čemer spolna privlačnost nima primarne vloge. Tako je faraonov odnos do Sare prikazan v lepši, skoraj v pobožni luči.

2.3 Abrahamova molitev

V Prvi Mojzesovi knjigi je razplet zgodbe v Egiptu opisan zelo na kratko in brez podrobnosti: »GOSPOD pa je udaril faraona in njegovo hišo s hudimi nadlogami

mentov (lasje, roke, dlani, stopala), kar kaže na močno povezavo med poželenjem in vizualno-estetsko percepcijo. V opisu Sarine lepote in faraonove reakcije (prilastitve) prepoznamo značilen dinamizem, ki ga v Svetem pismu opredeljuje drugi koren, glagolska oblika korena חמד. Ta običajno označuje dinamično pohlepa, ki mu sledi prilastitev, dinamika in »prilastitev« pa se lahko odvijata na ravni spolne sle (npr. v Prg 6,25: »ne poželi אֶל־תְּחַמְדֵּךְ njene lepote v svojem srcu«; glej tudi Vp 2,3). (Skralovnik 2017, 273–284; 2016, 90–91). Tudi v Genezi, v 1 Mz 3,6, je drevje v raji opisano z istim korenem: »prijetno (נִחְמָד) za pogled« (1 Mz 2,9), »vredno poželenja (וְנִחְמָד)« (1 Mz 3,6). Žena je to »videla«, podlegla skušnjavi in »vzela«. Podobno je faraon v 1 QapGen 20,9 Saro »videl« in »vzel k sebi«. Besedilo 1 Mz 3 predstavlja prototip človekove skušnjave in padca. Jedro te misli, ali namen kačine prevare, je, da bi Adam in Eva (torej človek kot tak) »postala kakor Bog«, stopila na mesto Boga (vzeti, prilastiti si; bodisi oblast, denar ali življenje) (Petkovšek 2018, 41).

¹² Koren v samostalniški obliki ima podobne pomene, osnovni in tudi najpogostejši je »maternica«, označuje lahko tudi nosečo ženo.

zaradi Abramove žene Saráje.« (1 Mz 12,17) Nasprotno si avtor apokrifne Geneze tudi v tem delu, ki opisuje odnos med Abrahamom in faraonom ter končni razplet, vzame veliko svobode in prostora.

1 Mz 12

17 GOSPOD pa je udaril faraona in njegovo hišo s hudimi nadlogami zaradi Abramove žene Saráje. 18 Faraon je poklical Abrama in rekel: »Kako si mi mogel to storiti? Zakaj mi nisi povedal, da je to tvoja žena? 19 Zakaj si rekel, da je tvoja sestra, da sem si jo vzel za ženo? Glej, tu imaš zdaj svojo ženo, vzemi jo in pojdi!« 20 Faraon je glede njega dal ukaze svojim možem in pospremili so Abrama, njegovo ženo in vse njegovo imetje.

1QapGen 20

10 ... Niso me ubili, vendar sem jokal 11 bridko tisto noč – jaz, Abram, in Lot, moj nečak z mano –, ko mi je bila Sarája s silo odvzeta. 12 To noč sem molil, rotil in prosil za milost. V svoji stiski, ko so mi solze tekale (po licih), sem dejal: »Blagoslovljen (si) ti, o Bog Najvišji, moj Gospod, za vse 13 veke. Kajti ti si Gospod in vladar vsega. Ti imaš oblast nad vsemi kralji sveta, da jih sodiš. Sedaj 14 se pritožujem pred teboj, moj Gospod, nad faraonom Zoanom, egiptovskim kraljem, kajti moja žena je bila odvedena s silo. Naredi pravico in pokaži svojo močno roko 15 zoper njega in zoper njegovo hišo, da v tej noči ne bo mogel zlorabiti moje žene – in da tako spoznajo, da si ti, moj Gospod, vladar čez vse oblasti 16 sveta.« Jokal sem in molčal. Tisto noč je, Bog Najvišji, poslal kužnega duha, da bi udaril njega in njegovo hišo, hudega duha, 17 da bi ga pestil, njega in vse člane njegove hiše. In ni se ji mogel približati, niti imeti spolnih odnosov z njo, kljub temu da je bila z njim 18 dve leti. Po dveh letih so boleznin in nadloge postale hujše; zanj in za vse člane njegove hiše. In poslal je 19 po vse [modre] [može] Egipta, vse čarovnike, skupaj z vsemi zdravilci Egipta, da bi ga ozdravili boleznin, in člane njegove 20 hiše. Vendar ga vsi zdravilci, čarovniki in vsi modreci niso mogli ozdraviti. Kajti duh je udaril (tudi) njih in 21 so zbežali. (*vacat*) Potem je prišel Hirkan in me prosil, naj pridem in molim 22 za kralja, in položim roke na njega, da bo živel. Kajti [on me] je videl v sanjah. A Lot mu poreče: »Abram, moj stric, ne more moliti 23 za kralja, dokler je Sarája, njegova žena, z njim. Pojdi zdaj in reci kralju, naj odpošlje svojo ženo (nazaj) svojem možu, in on bo molil zanj in bo živel.« 24 (*vacat*) Ko je Hirkan slišal Lotove besede, je šel in rekel kralju: »Vse te boleznin in nadloge, 25 ki pestijo gospoda, mojega kralja, so zaradi Saráje, Abramove žene. Vrni Sarájo Abram, njenemu možu, 26 in nadloge bodo izginile, prav tako kužni duh.« Tako me je (faraon) poklical in rekel: »Kako si mi mogel to storiti? Zakaj si rekel, 27 da je tvoja sestra, da sem si jo vzel za ženo? Glej, tu imaš zdaj svojo ženo, vzemi jo in pojdi! Zapusti 28 vsa mesta Egipta! Toda sedaj moli zame in za mojo hišo, da bo hudi duh pregnan.« In tako sem molil za [] preganjalca 29 in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; [hudi] duh je bil izgnan in on je ozdravel. Kralj mi je [ta dan] dal darila in s kletvijo prisegel, da je ni ne spoznal in [ne oskrunil]. In vrnil mi je 31 Sarájo. Kralj ji je dal [veliko zlata in srebra] in veliko oblek iz finega platna in škrlata; vse je [položil] 32 pred njo in pred Hagaro. Izročil mi je (Sarájo) in dal ukaze svojim možem, da me pospremijo [iz Egipta]. 33 (*vacat*) In tako sem jaz, Abram, odšel silno bogat z živino, s srebrom in z zlatom. Zapustil sem [Egipt in Lot] 34, sin mojega brata, je [odšel] z menoj. Tudi Lot je pridobil veliko čred in vzel zase ženo izmed hčera [Egipta].

V kanonični Genezi Abrahamova čustva, ko mu faraon vzame ženo, niso opisana. Apokrifna Geneza drugače izriše čutečega Abrahama (in njegovega nečaka

Lota), zavitega v veliko žalost in jok. To poudarja z besedami »bridko jokal« in »moja stiska« ter omembo solz (1QapGen 20,10-12). Te besede izzovejo bralca k sočutju z Abramom in odstranijo vse dvome o njegovih resničnih namelih.

Opisano razpoloženje se spontano spremeni v ihtečo molitev k Bogu, v katero je vtkanih veliko čustev, kar ponovno nakazuje Abramovo predanost Bogu. Bog molitev usliši in še isto noč »udari« faraona in njegovo hišo (1QapGen 20,16). Geneza molitve ne omenja, res pa je, kot opaža Fitzmayer (2004, 201), da vse poznejše literarne predelave omenjajo molitev Abrahama (in Sare) (npr. Filon Aleksandrijski v *De Abrahamo* §95, Jožef Flavij v *Judovskih vojnah* 5.9.4 §380).

Intenzivnost molitve je poudarjena z motivom jokanja. Tako Abraham v prvi osebi ednine pripoveduje: »Vendar sem jokal bridko tisto noč – jaz, Abram« (ובכית אנה אברם בזי תקיף) (1QapGen 20,10-11). Molitev se začne z besedami: »To noč sem (v solzah) molil, rotil in prosil ... (1 QapGen 20,12) (בליליא דן צלית ובעית ואתחננת ואמרת באתעצבא) (1 QapGen 20,16) (ובכית וחשית). Tako postane očitno, da je celotna molitev uokvirjena z motivom joka in iskrenih čustev. To po eni strani pomeni, da je biblična pripoved »čustvenizirana«, hkrati pa tudi poudarja Abrahamovo trpljenje in intenzivnost njegove predanosti Bogu. Vse te reakcije kažejo, da je izročitev Sare povzročila globoke bolečine in da Abraham v svoji bedi povsem zaupa Bogu. (Ego 2010, 238)

2.4 Abraham izganjalec (ekorcist)

Ker je Sara živela s faraonom »dve leti« (1QapGen 20,18), bi se lahko pojavilo vprašanje Sarine spolne »čistosti«. Vendar je vsak dvom o Sarini zvestobi in spolni nedotaknjenosti odstranjen z omembo »hudega duha« (1QapGen 20,16-17),¹³ ki je faraonu onemogočil spolne odnose, kljub dejstvu, da sta bila s Saro poročena.

Čeprav se širši kontekst pripovedi v osnovnih značilnostih 1QapGen sklada z Genezo, dodatki v 1QapGen predstavijo Abrahama kot ekorcista. Abraham nastopi kot ekorcist na koncu bivanja v Egiptu. Ta Abrahamova podoba vključuje tudi posredovanje in priprošnje za svojega »sovražnika« in tujca, faraona. Ker so se boleznin in nesreče faraona (in njegove hiše) s časom stopnjevale (1QapGen 20,18), faraon pokliče na pomoč »zdravilce, čarovnike in modrece«, a tudi ti so bili brez moči (v. 19-20). V Genezi ne najdemo nobene podrobnosti v zvezi s tem, kako dolgo je bil faraon bolan, niti ni omenjeno, kako je faraon vedel, kdo ali kaj je razlog njegovih tegob. Apokrifna geneza obdela ta vidik ponovno s pomočjo razlage preko sanj, saj eden od faraonovih mož, Hirkan (חרקנוש), v sanjah vidi Abrahama, kako moli za faraona in nanj polaga roke.

Odsek, kjer se Apokrifna geneza razlikuje od Geneze, prikazuje faraona, kako roti Abrahama, naj moli zanj in za njegovo hišo, »da bo hudi duh pregan« (1QapGen 20,28-29). Faraon v Genezi Abrahama in Saro preprosto odslovi brez prošnje

¹³ Ta duh ima v 1QapGen različna poimenovanja; 20,16-17: רוח מכדש (Fitzmayer: »kužni duh«); 20,16: רוח באישא (Fitzmayer: »zli duh« ali »hudi duh«); 20,28: רוחא דא באישתא. V 20,26 se imenuje tudi שחלניא רוח (Fitzmayer: »gnojni duh«).

za ozdravljenje in bralca pušča brez razlage, ali so bili faraon in njegovi možje ozdravljeni. Apokrif dodaja podatek o Abrahamovih sposobnostih oz. posebnih močeh, s katerimi izžene hudega duha in polaga roke za faraonovo ozdravljenje (Reyes 2013, 41; Fitzmyer 1971, 141). V 1QapGen tako beremo: »In tako sem molil za preganjalca in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; hudi duh je bil izgnan in on je ozdravel.« (1QapGen 20,28-29)

Zdi se, da je pripoved o Abrahamovem eksorcizmu oblikovana po vzoru 1 Mz 20,17, kjer Abraham moli za bolnega kralja Abiméleha (»Potem je Abraham molil k Bogu in Bog je ozdravil Abiméleha, njegovo ženo in dékle, da so mogle roditi.«). To pojasnjuje, zatrjuje Beate Ego, zakaj demon – razen v 4Q560 – ni neposredno naslovljen z zaklinjanjem ali urokom, temveč Abraham izreka molitev (2010, 240).

Dodatek v apokrifu je pomemben, saj je to prva omemba rituala polaganja rok v judovskih virih (Ego 2010, 241). Res je, da se oboje omenja v Novi zavezi v Lukovem evangeliju (4,40-41), vendar se v rabinskih virih in hebrejski bibliji ne omenja nič podobnega. Prizor poudarja moč Boga in njegovo sposobnost prenašanja moči tudi na Abrahama. Ker to ni pogosto v judovskih virih, želi s tem avtor najverjetneje doseči poseben učinek na naslovljence (Reyes 2013, 41).

Ko je tako Abraham predstavljen kot izganjalec, spominja na podobo Abrahama v Knjigi jubilejev. Tam beremo, da ima Abraham moč, da se lahko sooči in prežene »oblake vran«, ki predstavljajo demonsko moč Masteme (Jub 11,11-21). Vredno omembe je tudi dejstvo, da so v kumranskih votlinah našli več drugih rokopisov, ki potrjujejo prakso eksorcizma; npr. 4Q560, prvi trije psalmi v 11Q11, zelo slabo ohranjen fragment 8Q5. (Ego 2010, 240)¹⁴

Pripoved se konča z izgonom demona in ozdravitvijo faraona. V Apokrifni genezi sta Abraham in Sara razkošno obdarjena šele na koncu, ko ju faraon odpošlje iz Egipta (1QapGen 20,31). Geneza drugače poroča, da je Abraham dobil služabnike in govedo pred tem, kot plačilo za Saro. Čeprav sta oba vira usklajena glede Abrahamovega bogastva, in sicer da se je to v Egiptu znatno povečalo, avtor Apokrifov z relokacijo išče način, kako bi nazorno pokazal Abrahamove čiste motive in namene (Reyes 2013, 41). Po omenjenem razpletu zgodbe v 1QapGen namreč postane očitno, da Abraham ni obogatel zaradi prevare (ob izročitvi Sare), kot je mogoče razumeti 1 Mz 12, ampak (med drugim) zaradi svoje pobožne priprošnje za faraonovo zdravlje (Ego 2010, 241; Falk 2007, 84).

Pomembno je tudi zaporedje dogodkov, saj se zdi, da je Abraham posredoval in molil za faraona pred izročitvijo (vrnitvijo) Sare. Drugače meni Beate Ego (2010, 239): »Šele ko je Sara zapustila faraonovo dvor, Abraham dejansko posreduje v

¹⁴ Glede eksorcizmov in demonov v Kumranu glej: Alexander, Philip S. 1998–1999. *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*. V: Peter W. Flint, ur. *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2:331–53. Leiden: Brill. Fröhlich, Ida. 2001. *Demons, Scribes, and Exorcists in Qumran*. V: Kinga Dévényi and Tamás Iványi, ur. *Essays in Honour of Alexander Fodor on His Sixtieth Birthday*, 73–81. Budapest: Eötvös Loránd University Press. Eshel, Esther. 2003. *Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls*. V: Armin Lange, Hermann Lichtenberger in K. F. Diethard Römhald, ur. *Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, 395–415. Tübingen: Mohr Siebeck.

korist faraona in njegovega plemstva.« To stališče potrjujejo besede nečaka Lota, ki Abrahamu svetuje previdnost s faraonom in predhodno izročitev Sare (1QapGen 20,22-23). Lotovo razmišljanje je človeško in pragmatično; ko bo nevarnost minila, bi si faraon utegnil premislil in zadržati Saro. Lotova skrb izhaja iz (kasnejše) izkušnje faraona v Drugi Mojzesovi knjigi, kjer si po vsaki nadlogi premisli in zakrknje srce: »Ko pa je faraon videl, da je nadloga mimo, je zakrknil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je napovedal GOSPOD.« (2 Mz 8,11) Vendar v 1QapGen faraon dejansko izroči Saro Abrahamu šele po ozdravitvi (1QapGen 20,27-31): »Toda sedaj moli zame in za mojo hišo, da bo hudi duh pregnan. In tako sem molil za ... preganjalca in položil roke na njegovo glavo. Bolezen je izginila; [hudi] duh je bil izgnan in on je ozdravel. Kralj mi je [ta dan] dal darila in s kletvijo prisegel, da je ni spoznal in [ne oskrunil]. In vrnil mi je Sarájo.« Iz besedila torej sledi, da je bila Sara privedena šele po ozdravitvi. Tudi v primeru, če je faraon vrnil Saro pred ozdravljenjem, to ne spremeni dejstva, da sta se z Abrahamom nahajala na faraonovem dvoru v samem srcu Egipta in brez resničnih možnosti pobega, če bi si faraon premislil oz. imel slabe name (prevara).

Abrahamovo razmišljanje je tako ponovno predstavljeno tendenciozno, brez preračunljivosti in z iskrenimi nameni. Lotovega nasveta ne posluša, temveč nasprotno sprejme vabilo faraona in zanj moli in nadenj polaga roke, ta pa skupaj s svojo hišo ozdravi, šele nato mu je Sara vrnjena. Taka podoba Abrahama spominja na nepreračunljivo držo ljubezni, ki jo zahteva tudi Jezus (Lk 6,27-36; Mt 5,38-48,7,12).

3. Sklep

Številni vstavki (in izpustitve) in olepšave biblične pripovedi o Abrahamu v 1QapGen imajo namen prikazati Abrahama na idealen način, prikazati njegov izjemno pobožen značaj. V primerjavi z drugimi tradicijami in judovskimi viri, ki prikazujejo Abrahama, v 1QapGen opazimo do sedaj neznane dodatke (Abraham prejemnik in razlagalec Božjega razodetja v obliki sanj, Abraham eksorcist).

Avtor 1QapGen se drugače kot nekateri drugi nekanonični avtorji ne odloči za opustitev »problematičnih mest«, temveč za njihovo predelavo, dopolnitev ali relocacijo. Za ponazoritev lahko omenimo avtorja Jub, ki odstrani mesta o ugrabitvi Sare v Egiptu in Gerárju (1 Mz 12,10-20; 20,1-18). V 1QapGen drugače Abraham naroči Sari, da se izdaja za njegovo sestro po navodilu Boga v obliki sanj (in ne iz lastne iniciative zaradi strahu za življenje ali celo zaradi preračunljivosti), podatek o tem, da ga faraon bogati nagradi, pa relocira na konec pripovedi (1QapGen 20,31). 1QapGen dodatno popravlja podobo odnosa med Saro in faraonom, ki ne temelji na spolni sli.

Drugače kot v Jub, kjer je namen sprememb predstaviti Abrahama kot ustanovitelja judovstva, kot sinonim popolne predaje Bogu, in kjer pisec Jub uporablja očakov glas, da bi spodbujal sodobnike k zvestobi veri in Bogu, je Abraham v 1QapGen pobožni vernik. Pri tem je jasno opazna projekcija navad, miselnosti in idealov poznejšega judovstva, verjetno esenskega stališča in predstav, v čas Abraha-

ma. Čeprav je judovska tradicija sprejela nekatere elemente iz drugih bibličnih besedil in jih uporabila za Abrahama (npr. BerR predstavlja začetek Abrahamove zgodbe po vzoru Joba, Abrahamove preizkušnje po vzoru Danielove goreče peči itd.) – in vključuje tudi preroško kritiko kot polemiko Abrahama proti malikom (po vzor Izaije) – v 1QapGen opazimo druge vplive, predvsem vplive Henohove knjige in Knjige jubilejev.

Ker je rokopis 1QapGen nastal približno v istem času in znotraj istih miselnih tokov kot zgodnji spisi Nove zaveze,¹⁵ se Abrahamova podoba vsaj v nekaterih vidikih (polaganje rok (ekscorcizem), prošnja za sovražnika) kaže kot predhodnica Jezusovega veselega oznanila.

Reference

- Collins, John J.**, ur. 2006. *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Crawford, Sidnie White**. 2008. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- . 2012. Genesis in the Dead Sea Scrolls. V: Craig A. Evans, ur. *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, 357–365. Boston: Brill.
- Ego, Beate**. 2010. The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon's Re-narration of Gen 12:10-20. V: Daniel K. Falk, ur. *Qumran Cave 1 Revisited: Texts from Cave 1 Sixty Years after Their Discovery*, 233–243. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Fitzmyer, Joseph A.** 1960. Some Observations on the Genesis Apocryphon. *Catholic Biblical Quarterly* 22, št. 3:277–291.
- . 1971. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*. Rome: Biblical Institute Press.
- . 2004. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Greenfield, Jonas C.** in **Elisha Qimron**. 1992. The Genesis Apocryphon Col. XII. *Abr-Nahrain Supplement* 3:70–77.
- Levenson, Jon D.** 2014. *Inheriting Abraham: the legacy of the patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Lyon, Jeremy D.** 2015. *Qumran Interpretation of the Genesis Flood*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Machiela, Daniel A.** 2007. The Genesis Apocryphon (1Q20): A Reevaluation of its Text, Interpretive Character, and Relationship to the Book of Jubilees. Doktorska disertacija. University of Notre Dame.
- . 2009. *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 79. Boston: Brill.
- Martinez, Florentino García in Eibert J. C. Tigchelaar**, ur. 1997–98. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden: Brill.
- Morgenstern, M., E. Qimron in D. Sivan**. 1995. The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon. *Abr-Nahrain* 33:30–54.
- Petkovšek, Robert**. 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Qimron, Elisha**. 1999. Toward a New Edition of 1QGenesis Apocryphon. V: Donald W. Parry in Eugene Ulrich, ur. *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, 106–109. Leiden: Brill.
- Simian-Yofre, Horaico**. 1990–1992. מחר V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological Dictionary of the Old Testament*, 13:437–452. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo**. 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.

¹⁵ Radio-karbonska analiza je pokazala na čas nastanka med letoma 73 pr. Kr. in 14 po Kr., vendar nekateri strokovnjaki vidijo 1QapGen kot kopijo (teoretičnega) izvirnika iz 2. stol. pr. Kr. To stališče izpodbija dejstvo, da nikoli niso našli druge kopije (Lyon 2015, 20).

—, 2017. The Dynamism of Desire: The Root ḥmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284

Vermes, Geza. 1973. *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Studia Post-Biblica 4. Leiden: Brill.

Wise, Michael Owen. 2005. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. New York: HarperSanFrancisco.

Zupet, Janez. 2006. *Kumranski rokopisi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,721—727
 UDK: 272-185.36
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Anton Štrukelj

The Purification of Memory

Abstract: Pope John Paul II asked several times forgiveness for the Church's guilt in the past. The public liturgical prayer in the Holy Year 2000 (March 12) was well-considered and carefully prepared, especially with the publication of a document of the International Theological Commission entitled: *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. Pope John Paul II emphasized: »Acknowledging the weaknesses of the past is an act of honesty and courage.« It shows the vitality of the Church, which can offer to individuals and to society an example of repentance and conversion. Pope Benedict XVI puts it bluntly: »This act of the purification of memory, of self-purification, of opening oneself to the Lord's grace, which spurs us on to do good, serves also to make us credible in the eyes of the world.«

Key words: Church, confession of sins, forgiveness, purification of memory, credibility, example to the society, sanctity of the Church

Povzetek: **Očiščenje spomina**

Papež Janez Pavel II. je ob raznih priložnostih prosil za odpuščanje grehov Cerkve v preteklosti. Javna liturgična prošnja v svetem letu 2000 (12. marca) je bila dobro premišljena in skrbno pripravljena, zlasti z objavo dokumenta Mednarodne teološke komisije z naslovom *Spomin in sprava. Cerkev in napake preteklosti*. Papež Janez Pavel II. je poudaril: »Priznanje včerajšnjih napak je dejanje poštenosti in poguma.« V tem se kaže živost Cerkve, ki more posameznikom in družbi dati zgled kesanja in spreobrnjenja. Papež Benedikt XVI. pove naravnost: »To dejanje očiščenja spomina, očiščenja samega sebe in odprtosti za Gospodovo milost, ki nas spodbuja, da delamo dobro, nas tudi pred očmi sveta napravlja verodostojne.«

Ključne besede: Cerkev, priznanje grehov, odpuščanje, očiščenje spomina, verodostojnost, zgled družbi, svetost Cerkve

1. Introduction

The penitential liturgy of the recently canonized Pope John Paul II on the First Sunday of Lent (March 12) in the Holy Year 2000 at St. Peter's in Rome was an important event, one of the high points in the Jubilee Year. The pope's prophetic gesture was new and nevertheless deeply in continuity with the history of the Church. The public liturgical prayer was well-considered and carefully prepared. More than once Pope John Paul II asked forgiveness for the Church's guilt in the past. In his Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente* (1994, no. 33), he expressed the wish that the Holy Year not only should be a special occasion for individual penance, but also ought to signify for the Church a »purification of memory«, in which she should reflect on the guilt of the past that weighs upon Church history.

Pope John Paul II emphasizes: »Acknowledging the weaknesses of the past is an act of honesty and courage.« It shows the vitality of the Church, which can offer to individuals and to society an example of repentance and conversion. Pope Benedict XVI puts it bluntly: »This act of the purification of memory, of self-purification, of opening oneself to the Lord's grace, which spurs us on to do good, serves also to make us credible in the eyes of the world.« (2010, 504)

2. The Church's Request for Forgiveness

In his Bull of Indiction of the Holy Year 2000 *Incarnationis mysterium* (1998, no. 11), John Paul II highlights among the »signs /... / which may help people to live the exceptional grace of the Jubilee with greater fervour« the »purification of memory«. The »purification of memory /... / calls everyone to make an act of courage and humility in admitting the wrongs done by those who have borne or bear the name of Christian.«

Pope John Paul II said in his homily on March 12, 2000:

»Before Christ who, out of love, took our guilt upon himself, we are all invited to make a profound examination of conscience. One of the characteristic elements of the Great Jubilee is what I described as the »purification of memory« (Bull *Incarnationis mysterium*, no. 11). As the Successor of Peter, I asked that »in this year of mercy the Church, strong in the holiness which she receives from her Lord, should kneel before God and implore forgiveness for the past and present sins of her sons and daughters« (ibid.). Today, the First Sunday of Lent, seemed to me the right occasion for the Church, gathered spiritually round the Successor of Peter, to implore divine forgiveness for the sins of all believers. *Let us forgive and ask forgiveness!*

This appeal has prompted (in the ecclesial community) a thorough and fruitful reflection, which led to the publication several days ago of a document of the International Theological Commission, entitled: *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*. I thank everyone who helped to prepare this text. It is very useful for correctly understanding and

carrying out the authentic request for pardon, based on the objective responsibility which Christians share as members of the Mystical Body, and which spurs today's faithful to recognize, along with their own sins, the sins of yesterday's Christians, in the light of careful historical and theological discernment. Indeed, ›because of the bond which unites us to one another in the Mystical Body, all of us, though not personally responsible and without encroaching on the judgement of God who alone knows every heart, bear the burden of the errors and faults of those who have gone before us« (*Incarnationis mysterium*, no. 11). The recognition of past wrongs serves to reawaken our consciences to the compromises of the present, opening the way to conversion for everyone. *Let us forgive and ask forgiveness!*«

At this point we can ask ourselves with Joseph Ratzinger/Benedict XVI:

»What is forgiveness, really? What happens when forgiveness takes place? Guilt is a reality, an objective force; it has caused destruction that must be repaired. For this reason, forgiveness must be more than a matter of ignoring, of merely trying to forget. Guilt must be worked through, healed, and thus overcome. Forgiveness exacts a price – first of all from the person who forgives. He must overcome within himself the evil done to him; he must, as it were, burn it interiorly and in so doing renew himself. As a result, he also involves the other, the trespasser, in this process of transformation, of inner justification, and both parties, suffering all the way through and overcoming evil, are made new.« (2007, 158–159)

In her request for forgiveness, the Church turns first of all to God. She praises and professes his magnificent grace and mercy.

»This request for pardon must not be understood as an expression of false humility or as a denial of her 2.000-year history, which is certainly richly deserving in the areas of charity, culture and holiness. Instead [the Church] responds to a necessary requirement of the truth, which, in addition to the positive aspects, recognizes the human limitations and weaknesses of the various generations of Christ's disciples.« (John Paul II 1999)

3. »Spotted by sins, yet Beautiful«

Then Cardinal Joseph Ratzinger, as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, perceived the idea proposed by the pope as an important challenge to theology. The new elements of the pope's idea and of the penitential liturgy of the Church that he had planned confronted theologians with the task of reflecting on the theological significance of such a process. The International Theological Commission, under its president, Cardinal Joseph Ratzinger, received directions to prepare the way for this act of requesting pardon with a scholarly study and to explain its deeper meaning. The document *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past* was presented by the Cardinal Prefect Joseph Ratzinger on March 7, 2000, in the Press Office of the Holy See. (2005) Cardinal

Georges Cottier, OP, as Secretary of the Theological Commission, explained the text in greater detail (2000).

As the Dogmatic constitution *Lumen gentium* puts it: »The Church, in Christ, is in the nature of sacrament – a sign and instrument, that is, of communion with God and of unity among all men.« (1964, no. 1) Hans Urs von Balthasar says: »All Christians are sinners, and if the Church does not sin as Church, she does sin in all her members, and through the mouths of all her members she must confess her guilt.« (1991, 245) The Church is holy because she is the salvific instrument of the Holy Spirit. For this reason she is indestructible in professing God's saving deeds, in her faith, in her teaching, and in the sacraments that Christ instituted in her. Neither interior decay nor hostility from the outside will ever overcome her (Mt 16:18).

Cardinal Joseph Ratzinger analyzes the »phenomenon of animosity toward the Church«. Protestantism tried to show that

»the Catholic Church was not merely stained with sin, as she had always known and said, but that she was, allegedly, completely corrupted and ruined and no longer the Church of Christ; rather, she has, on the contrary, become an instrument of the Antichrist. The position became still worse in the course of the Enlightenment; let us recall Voltaire's *Écrasez l'Infâme!* Ultimately, the accusations were growing in scope right up to those of Nietzsche, in which the Church appears, no longer as merely failing to do the will of Christ, but as the great evil of all evils afflicting mankind, as effecting the alienation of man from himself, something from which he must finally be liberated in order to become once more himself. We see the same theme, differently worked out, in Marxism. /... / Since the Enlightenment, many deplorable historical realities have been exaggerated into real myths – the Crusades, the Inquisition, the burning of witches – and these have grown far beyond the historical facts into mythical bugbears that not merely justify but positively demand the rejection of the Church.« (2005, 280–281)

In this often unfriendly situation the Church admits with great candor her own weakness, asks for forgiveness, and shows the way to reconciliation. This is actually her prophetic charism. The Catholic Church, by her own example, presents to civil society also the way out of many even more profound crises. The request for pardon is an important sign for the New Evangelization, which is always reconciliation with God and among human beings.

Pope Benedict XVI explains the liturgical prayer, the *Confiteor*, which introduces the celebration of the liturgy every day.

»The priest, the pope, the laymen all confess with their ›I‹ – each one of them and all together before God and in the presence of their brothers and sisters – that they have sinned, with their own sin, their own most grievous sin. Two aspects of this opening of the holy liturgy seem important to me. On one hand, we speak in the first person singular: ›I‹ have sinned; I am not confessing the sins of other people; I am not confessing the anonymous sins

of a collective entity; I am myself confessing with my ›I‹. Yet at the same time it is all the people at prayer who with their ›I‹ are saying, ›I have sinned‹. /... / Thus in this fellowship of confession is expressed that image of the Church which was formulated by the Second Vatican Council in *Lumen gentium*, chapter 1, number 8: *Ecclesia /... / sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*: the Church is at the same time holy and constantly in need of purification; she is always treading the path of penitence and of renewal. This picture of the Church, formulated by Vatican II and put into practice daily in the liturgy, for its own part reflects the Gospel parables of the darnel [weeds] growing amid the corn [wheat] and of the fishing net that catches all kinds of fish, good and bad. In all generations the Church has recognized these parables as being the Lord's way of expressing in anticipation her own experiences. /... / The Church of Jesus Christ cannot separate herself from sinners; she has to accept that there are all kinds of fish in her net and that in her field the darnel is always growing along with the corn.« (276–277)

4. **Confessio fidei – Confessio peccati – Confessio laudis**

Alongside this self-critical attitude of the Church, which again and again admits her own *Mea culpa*, we must still declare that the Catholic Church – despite the sins which are undeniable and more than obvious – nevertheless remains Holy Church. With the request for pardon and with the document of the Theological Commission, the Church of today is not condemning the Church of the past. Rather she is admitting the roots of her own failings in the past. The Church is very much aware of the fact that there is sin in her; she has always fought against the notion of a Church in which there is room for saints only.

»Admitting sin is an act of honesty by which we can make it clear to people that the Lord is stronger than our sins. An anecdote comes to mind that is related by Cardinal Consalvi, the Secretary of State of Pius VII. When someone told him, ›Napoleon wants to destroy the Church‹, he replied: ›He will not succeed; that is something that not even we have managed to do.« (Ratzinger 2010, 504)

Joseph Ratzinger (2005) lists the three criteria for understanding correctly the reality of the request for pardon. First: the Church of the present cannot present itself as a tribunal that passes judgment on past generations. Second: admitting, according to Augustine, means »doing the truth«.¹ Third:

»Again in accordance with Augustine, we have to say that a Christian *confessio peccati* [confession of sins] always has to go hand in hand with a

¹ On this topic: Ratzinger 1957.

confessio laudis [confession of praise]. In any honest examination of conscience we can see that for our part in every generation we have done much that is evil. Yet we can also see that, in spite of our sins, God has always purified and renewed the Church and has always entrusted great things to fragile vessels. And who could fail to recognize how much good has been done, for example, in the past two centuries by new religious congregations and by lay movements in the sphere of education, in the social sector, in efforts on behalf of the weak, the sick, the poor, and the suffering, even while those centuries were at the same time ravaged by the atrocities of the atheistic systems? It would be failing in honesty to see only our evil and not the good that God has effected through the faithful – in spite of their sins. The Church Fathers saw this paradox of guilt and grace as being summed up in the words of the Bride in the Song of Songs: *Nigra sum sed formosa* (Sg 1:5). »I am stained with sins, yet beautiful – beautiful through your grace and through what you have done. The Church is able to confess the sins of the past and of the present in all openness and confidence, in the knowledge that evil will never completely stain her; in the knowledge that the Lord is stronger than our sins and renews his Church again and again, that she may continue to be the instrument of God's good works in our world.« (282–283)

The memory of the scandals of the past cannot hinder the witness of the Church of today. Conversely, however, acknowledgment of the failings of the Church's sons and daughters in the past can foster renewal and reconciliation in the present. This is why the whole Church, with the confession of the sins of her members, confesses also her faith in God and his infinite goodness and willingness to forgive. This conviction prompted the Church Fathers, for example Saint Ambrose, to make lapidary statements. »Let us, then, be on our guard, lest our fall be the Church's wound (*Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat*).« (Balthasar 1991, 246)

The Church's request for pardon is a healing and prophetic act. Saint Augustine says:

»The saints themselves are not free of daily sins. The Church as a whole says, »Forgive us our trespasses!« She thus possesses spots and wrinkles. But through confession the wrinkles are smoothed out, the spots washed away. The Church stands in prayer in order, through confession, to be purified, and as long as men live on earth, that is how she stands.« (284)

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1991. Casta Meretrix. In: *Spouse of the Word*. Vol. 2 of *Explorations in Theology*, 193–288. Trans. A. V. Littledale. San Francisco: Ignatius Press.
- Cottier, Georges.** 2000. *Memoria e pentimento: Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*. Cinsello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- John Paul II.** 2000. Homily on the Day of Pardon in the Holy Year 2000 (12th March). La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html (accessed 10th August 2018).
- . 1999. Address at the General Audience (1st September). La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_01091999.html (accessed 12th August 2018).
- . 1998. Bull of Indiction of the Great Jubilee of the Year 2000 *Incarnationis Mysterium*. La Santa Sede. http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_en.html (accessed 10th August 2018).
- . 1994. Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente*. La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html (accessed 10th August 2018).
- Ratzinger, Joseph.** 2010. Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 8/1: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 503–506. Freiburg: Herder.
- . 2007. *Jesus of Nazareth*. Vol. 1: *From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. Trans. Adrian J. Walker. New York: Doubleday.
- . 2005. The Church's Guilt: Presentation of the Document Remembrance and Reconciliation from the International Theological Commission. In: *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*, 274–283. Trans. Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1957. Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 3:375–392.
- Second Vatican Council.** 1964. Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*. La Santa Sede. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 12th August 2018).



Christian Gostečnik
Je res vsega kriv partner?

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,729—744
 UDK: 94(497.4)“19“
 27-774(497.4Koprivnik v Bohinju)“19“
 Besedilo prejeto:08/2018; sprejeto: 08/2018

Bogdan Kolar

Sokol Kraljevine Jugoslavije in ustvarjanje napetosti: primer župnije Koprivnik v Bohinju

Povzetek: Po letu 1929, ko je bila v Jugoslaviji uvedena kraljeva diktatura, je postala sestavni del novega političnega konteksta organizacija Sokol Kraljevine Jugoslavije. Kakor centralistično usmerjena Jugoslovanska nacionalna stranka je tudi Sokol imel namen, delovati za večjo etnično in kulturno enotnost, to je, v smislu nacionalnega unitarizma in centralizma in za izločitev katoliške Cerkve iz javnega življenja. S svojim pastirskim pismom, ki so ga katoliški škofje objavili konec leta 1932, so starše opozorili na nevarnosti, ki jih je za tradicionalne družinske in krščanske vrednote prinašal Sokol. V nadaljevanju je bilo izdanih več represivnih ukrepov proti organizacijam, ki so delovale v okviru katoliške Cerkve, in proti nosilcem cerkvenih služb. Predstavljene so napetosti, ki so se zaradi sokolskih nastopov razvile v župniji Koprivnik v Bohinju, in sodni postopki proti tamkajšnjemu župniku Jožetu Kresu.

Gljučne besede: Kraljevina Jugoslavija, Sokol, katoliška Cerkev, škofje, Miroslav Tyrš (1832–1884), Jožef Kres (1892–1965)

Abstract: **The Sokol of the Kingdom of Yugoslavia and Making of Tensions: the Case of Parish Koprivnik v Bohinju**

The association Sokol (Hawk) of the Kingdom of Yugoslavia became an essential part of the new political system after 1929 when the dictatorship was introduced in Yugoslavia. Both in favor of a centralized state organization, Yugoslav National Party and the Sokol, were to work in the direction of a stronger ethnic and cultural unified state, in the sense of national unitarism and centralization and for the elimination of the Catholic Church from public life. With their pastoral letter, published at the end of 1932, the Yugoslav Catholic Bishops warned parents of the danger, brought around for the traditional family and Christian values by the Sokol. A few repressive actions against organizations within the Catholic Church and against Church officials followed. In this paper, the tensions caused by the Sokol activities in the Parish Koprivnik v Bohinju and against its parish priest Jožef Kres are presented.

Key words: Kingdom of Yugoslavia, Sokol, Catholic Church, bishops, Miroslav Tyrš (1832–1884), Jožef Kres (1892–1965)

1. Uvod

Po januarju 1929 so se z uvedbo kraljeve diktature v Jugoslaviji napetosti v mnogonacionalni in večverski državi le še stopnjevale in poglobile. Čeprav je kraljeva samovlada del teh napetosti navidezno porinila pod preprogo in je bil vtis, da so se zmanjšale, so bile le začasno potisnjene z dnevnega reda, drugače pa so tlele dalje in se občasno pokazale v vsem obsegu. Z različnimi ukrepi je bila zatrta politična svoboda, v mnogih primerih prosvetno in tudi versko delovanje. Dotedanje politične stranke so bile prepovedane (med drugim tudi na Slovenskem prevladujoča Slovenska ljudska stranka). Zaradi prepovedi sta prenehali delovati Prosvetna zveza v Ljubljani in v Mariboru. Katoliška telovadna organizacija Orel je bila proti koncu leta 1929 razpuščena, ker se ni podredila beograjskemu pritisku, da bi se vključila v edino dovoljeno telovadno organizacijo Sokol Kraljevine Jugoslavije. Kralj Aleksander Karađorđević je namreč prav v sokolstvu videl močno sredstvo za gradnjo enotnega jugoslovanskega naroda. (Čuk in Vest 2017, 6; 22) Izraz tega je bila tudi pogosta uporaba srbskega jezika v tisku in poslovanju SKJ. Sokolska organizacija se je preoblikovala v skladu z Zakonom o ustanovitvi Sokola Kraljevine Jugoslavije, ki je bil izdan 5. decembra 1929, temu pa je potem sledila vrsta drugih pravnih ukrepov. Ker je Sokol dosledno zagovarjal načela, ki so bila v nekaterih sestavinah v popolnem nasprotju z učenjem katoliške Cerkve, so nastajale napetosti na vseh ravneh narodnega in verskega življenja, čeprav je res, da je v svojem statutu (3. člen) in pravilniku (5. člen) imel zapisano, da je lahko redni član SKJ vsaka odrasla oseba, ne glede na vero. Ob posameznih trenutkih in odvisno od krajevnih voditeljev sokolskih društev se je sovraštvo do Cerkve in do vsega, kar je bilo povezano z njo, v napadih pa je bilo označeno za »klerikalno«, v službi »proti-narodnega političnega Vatikana« še bolj izrazilo. Glasnik tega je bil *Sokol*, vestnik Sokolske župe Ljubljana. (162–163) Katoliški škofje so takšno ravnanje osrednjih oblasti razumeli kot odprto napoved kulturnega boja in načrtno ustvarjanje novih napetosti, med katerimi bi bilo mogoče bolj učinkovito vladati s silo.

Ob ukinitvi so Orli dobili vso podporo svojega velikega podpornika ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča. Podpora jim je dal javno in si s tem nakopal jezo političnega vrha v državi. V dnevniku *Slovenec* je 10. decembra 1929 objavil svoje pismo soglasja k njihovi odločitvi in podporo:

»Dragi Orli! Srce me boli, ker čujem, da ste radi prestanka močno potrli. Prosim vas in naročam vam, da pogumno dvignete glave, pa trdno sklenete, da boste krščanskim načelom in vzornemu krščanskemu življenju ostali zvesti v vseh okoliščinah, v katere koli pridete. Ostanite med seboj dobri prijatelji in še bolj tesno se oklenite svojih dušnih pastirjev, ki bodo z največjo vnemo skrbeli za edino pravo krščansko izobrazbo. Pa tudi sami si jo izpopolnajte, pa zato pomljivo berite dobre časopise in v pravem duhu pisane knjige. Srčen pozdrav in obilen blagoslov vsem!« (*Slovenec*, 10. 12. 1929; Jagodic 1952, 166)

Vsi časopisi, ki so objavili to Jegličevo pismo, so bili zaplenjeni.¹ Jegličevo pismo se je ohranilo z objavo v dnevniku *Slovenski narod*, ki je zmagoslavno pozdravil

¹ To tudi pove, zakaj niso ohranjeni izvodi dnevnika *Slovenec* za dneve od 9. decembra do 11. decembra 1929. NUK v Ljubljani hrani številko 281 z dne 8. decembra, sledi ji številka 284 z dne 12. decembra.

ustanovitev SKJ in imel kritičen odnos do ravnanja voditeljev orlovstva. Ostareli škof Jeglič je takšno ravnanje pripisal beograjskim oblastem in ga razumel kot izraz ideološkega nasilja, ki so ga izvajali nad kristjani. Le dan zatem je v svoj dnevnik zapisal značilne besede: »Radi mojega, zgoraj omenjenega pisma Orlom, je bil *Slovenec* sinoči zaplenjen. Sodim, da je prišlo naročilo iz Beograda. Narod je pismo ponatisnil, pa je bil tudi konfisciran. Grozno! Tudi iz tega dejanja se spozna pogubni duh, ki vodi naš režim.« (NŠAL 331, Jegličev dnevnik, 11. 12. 1929)

Po srečanju s škofi v Zagrebu in po usklajevanju skupnega nastopa pred kraljem in v javnosti si je škof Jeglič za 15. december 1929 zapisal:

»O mojem listu Orlom sem zvedel: konfiscirani so vsi časniki, ki so ga objavili; podšef tiskovnega biroja je zaukazal časnikarjem, da naj ne ponatisnejo, »kar je ta vrag pisal svojim vragom«. Kralj je močno hud na to pismo, so, ki se čudijo mojemu pogumu. Ko sem to zvedel, sem začel premišljati, od kod to razburjenje in jeza. /... / Kako je Bog dober, da mi je prevažne stavke nekako navdihnili! Vse se jih veseli. /... / Državni pravdnik je naročil zoper mene postopek »po zakonu o zaščiti države«. Razlagali so moje besede: »naročam etc.«, kakor da zapovedujem nasilen odpor. Pravočasno so ga prepričali, da v tekstu tega ni, pa je naredbo preklical.« (NŠAL 331, Jegličev dnevnik, 15. 12. 1929)

Ko so se v tistih dneh vrstila srečanja med predstavniki jugoslovanskega episkopata in kraljem Aleksandrom, se je bil kralj pripravljen pogovarjati o vsem, nič pa ni hotel slišati o ohranitvi izvirnosti orlovskega gibanja.

2. Prednostno mesto je dobil Sokol Kraljevine Jugoslavije

Po letu 1929 je oblast v državi in tudi v Dravski banovini imela Jugoslovanska nacionalna stranka (JNS) ali liberalci, to pa je dajalo temeljni pečat vsemu družbenemu dogajanju in tudi odnosom med državo in verskimi skupnostmi. Preden je z diktatoro kralja Aleksandra dobil privilegirano mesto SKJ, je v državi deloval Jugosokol, ki ga je nato diktatorski režim preimenoval. Veljal je za edino dovoljeno državno telovadno organizacijo in je bil v službi ustvarjanja unitarne in centralistično organizirane države. Že Jugosokol je kot temelj svojega ravnanja in ideologije, ki jo je širil s svojo organizacijo in z raznimi prireditvami, postavil ideje češkega politika in narodnega voditelja Miroslava Tyrša (1832–1884). Tyrš, ustanovitelj češkega Sokola, ki se je rodil natanko sto let pred objavo pastirskega pisma jugoslovanskih škofov, je resda bil rojen v katoliški družini, a je že zgodaj izgubil vero in se oddaljil od Cerkve. Zavračal je temeljno učenje Cerkve, osebno vero v Boga, obstoj duše in posmrtnega življenja. Cilj vsega njegovega delovanja in učenja sta bila razvoj človeka in družbe na tem svetu in nenehno gibanje kozmičnih sil. Med pomembnimi sestavinami takšnih izhodišč je bilo nasprotovanje vsakemu verskemu prepričanju, posebej nasprotna pa so bila katoliški Cerkvi. Jugoslovanski Sokol se je izrecno skliceval na Tyrševe ideje. »Sokolstvo hoče in mora v smislu svojih načel krepiti naš narod telesno, moralno in duševno v pravcu

večnega gibanja in Tyrševega nauka.« (Tyrš 1904, 19; *Putevi i ciljevi* 1931) To je bilo »večno gibanje« ali »večna nezadovoljnost«, ki ima značilnost, »da je nihče ne more utesnjevati ali prepovedovati«. Za tiste, ki so s kritičnim pristopom presojali nastope sokolskih voditeljev in publikacije, ki jih je SKJ promoviral kot svojo lastno izvirnost, so bila nekatera izhodišča nesprejemljiva in nespravljiva s krščanskim prepričanjem, kateremu je v letih med obema svetovnima vojnoma pripadala velika večina slovenske narodne skupnosti. Čeprav češki Sokol sprva ni odkrito prikazoval svojega protiverskega razpoloženja, je po ustanovitvi samostojne češko-slovaške države po prvi svetovni vojni izrecno priznal: »Sokol ne more biti pristaš Rima, mi smo in moramo biti proti katolicizmu.« (Pastirsko pismo 1932, 2) Ista stališča je sprejel in zagovarjal Jugoslovanski Sokol na Hrvaškem in v Sloveniji: deklarativno jih je predstavljal v svojem tisku, med drugim v listu *Novi rod*. *Novi rod* je 1. marca 1920 zapisal:

»Vsaj to je jasno, da noben Sokol ne more biti rimski vernik, duševni suženj. Resnično, Sokolstvo in katolicizem se izključujeta, in nepošten je tisti, ki to, četudi le v mislih, zanika. Enkrat za vselej, enkrat za vse Sokole, mi smo v boju proti papežu, kardinalom in vsem nenarodnim duhovnikom.« (Pastirsko pismo 1932, 2)

SKJ se je ob raznih priložnostih skliceval na Tyrševe ideje in na stališča češkega Sokola. Poudarjeno je bilo, da SKJ ni nič drugega kakor naslednik prejšnjega Sokola. Na seji predsedstva Zveze slovanskega Sokolstva v Pragi dne 11. januarja 1931 je bilo med drugim poudarjeno,

»da je Sokolstvo po svoji vsebini ostalo v srcih in dušah v smislu sokolske ideje, kakršno je bilo prej. Vse naše sokolske organizacije imajo duh starih tradicij sokolskega bratstva po Tyrševih idejah. Dokler bomo stali na čelu mi stari Sokoli, bo vladal v novi organizaciji stari duh slovanskega sokolskega bratstva.« (2)

Res je bilo, na to so opozarjali v svojem pastirskem listu tudi škofje, da so v svojem priročniku *Putevi i ciljevi* sokoli jasno opredelili svoje načelno stališče do vere. Tam so zapisali:

»Sokolstvo spoštuje vsako versko prepričanje in čustvovanje, ker smatra vero za najsvetejši del notranjega življenja vsakega človeka. Zato je Sokolstvo dolžno, da enako spoštuje vsako versko prepričanje in čustvovanje. Vsak član Sokolske organizacije more svobodno spolnjevati zapovedi in se ravnati po predpisih svoje vere in svoje cerkve.« (1931, 21)

Takšna so bila načelna stališča Sokola Kraljevine Jugoslavije. Praktično ravnanje voditeljev krajevnih skupin in tudi sokolskih združenj na Slovenskem pa je kazalo povsem drugačno sliko in bilo v diametralnem nasprotju s prej poudarjenimi načeli. S svojim pastirskim pismom so želeli škofje opozoriti prav na to dvojnost in pritegniti pozornost staršev.

3. Pastirsko pismo jugoslovanskih katoliških škofov

Jugoslovanski škofje v začetnem obdobju delovanja SKJ niso takoj reagirali, čeprav jim je bilo znano, da je prevzel ideologijo nekdanjega Jugosokola in da ima iste

cilje, kakor jih je imel njegov predhodnik, vključno z nasprotovanjem osebni veri in katoliški Cerkvi kot ustanovi. Škofje so spremljali dogajanje v državi in se nazadnje, 17. novembra 1932, odločili za skupno pastirsko pismo. Z njim so želeli predstaviti za življenje mladih negativne posledice, ki jih je pri svojem delovanju širil Sokol, in zlasti na protiversko usmerjenost voditeljev sokolstva. Pastirsko pismo je bilo prevedeno v slovenščino 20. decembra 1932, duhovniki pa so ga prejeli konec istega leta z naročilom, da ga preberejo po cerkvah v nedeljo, 8. januarja 1933. »Prav ob vprašanju mladine pa je kmalu nastal spor med Cerkvijo in državo, ki je postajal vedno ostrejši in je nazadnje vodil do skupnega nastopa vseh jugoslovanskih škofov.« (Kolarič 1970, 15) Kar je bilo za pričakovati, se je tudi zgodilo. Tako posamezni škofje kakor duhovniki, ki so v župnijah prebirali pastirsko pismo, so prišli v nasprotje s takratno uradno državno politiko in bili deležni represivnih ukrepov državnih oblasti. V Dravski banovini je bil v tem času predstavnik najvišje oblasti ban dr. Drago Marušič (1884–1964). Dotedanjega odvetnika, tudi člana prostozidarske lože v Ljubljani (Čuk in Vest 2017, 28), je kralj Aleksander zaradi njegove jugoslovanske usmeritve najprej pritegnil k sodelovanju v vrhovnem zakonodajnem svetu, konec leta 1930 pa ga je imenoval za bana Dravske banovine. To službo je opravljal do leta 1934, ko je postal minister, naslednje leto pa je bil izvoljen v senat in za poslanca v narodni skupščini. (Mlakar 1993, s. v. Marušič, Drago) Da se je dr. Marušič tudi kot ban popolnoma poistovetil s sokolskimi cilji, je razvidno tudi iz sodnih postopkov proti župniku J. Kresu s Koprivnika; da bi bil župnik kaznovan, se je dr. Marušič osebno zavzel in spremljala sodne postopke.

Da bi ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman dobil bolj jasno in celovito informacijo o razmerah v posameznih župnijah in o akcijah društva Sokol na ravni celotne škofije, je za avgust 1931 kot temo pastoralne konference duhovnikov po dekanijah predvidel obravnavanje razmer, ki so nastale po ukinitvi orlovske in uvedbi enotne sokolske organizacije na ravni države. V svojem pogovoru in nato v skupnem poročilu škofijskemu ordinariatu so udeleženci konferenc ugotavljali, kaj je SKJ prinesel duhovnikom in kaj celotnim župnijskim skupnostim. Duhovniki rado-vljjiške dekanije so imeli srečanje na Brezjah, skupno poročilo pa je nato sestavil jeseniški kaplan Andrej Križman. Iz osnutka dopisa, ki ga je za Koprivnik pripravil župnik J. Kres, je mogoče razbrati, kaj je Sokol prinesel v župnijo Koprivnik:

»Učiteljem hrano. – Sokol se tepe v cerkvi za bandero, zraven so grdo preklinjali Mater Božjo in suvali naše fante z nogami ter jih lasali. – Po procesiji so prihrumeli v župnišče nad župnika ter nad njim vpili, naj pove, zakaj fantje sokoli ne bi smeli nositi bandera. – Ob sv. misijonu, ki je trajal od 12. do 19. aprila, so naznanili orožnikom misijonarja, češ da zahtevata pri spo-vedih od sokolov odstranitev sokolskega znaka in da pridigata proti sokolom. – Tožili so tudi župnika, da je izključil nekaj deklet iz Marijine družbe zato, ker so sokolice. – Tožili, da kat. Prosvetno društvo nalašč nagaja Sokolu, da prireja ob istem času prireditve, kot Sokol, bilo je pa ravno narobe res. – Govore ljudem, da ne bodo dobili dela pri kraljevi šumski upravi, če se ne vpišejo v Sokola. Gozdar H. pri Mrzlem Studencu je naravnost zahteval

potrdilo o pristopu od članov Prosvetnega društva. Le na krepko intervencijo in pritožbo župnikovo je odnehal. – Nепrestano napadajo in sramote naše fante kot manj vredne. – Plesi in veselice so pa delo za izobrazbo ljudstva.« (ŽAK, spisi v letu 1931)

Ob ravnanju omenjenega gozdarja je pri oznanilih prebral naslednje vrstice:

»Zvedel sem od večih strani, da se vas proti vaši vesti sili vstopati v Sokola pod pretvezo, da je minister za šume in rudnike izdal odlok, da nihče ne more dobiti dela v državnih gozdovih, kdo ni sokol. Prosim vas, da prenesete tisti, ki ste s tem prizadeti to preziranje v duhu sv. vere, da molite za svoje nasprotnike. Jaz bom pa še danes vprašal na pristojna in če bo treba tudi na najvišja mesta, kdaj je bil ta odlok izdan.« (ŽAK, spisi v letu 1931)

Škofje so v pastirskem pismu (1932) opozorili na več načel in praktičnih vidikov sokolskega ravnanja, za katerimi je bil cilj – »razcerkvenjenje misli in čustev«.

»To besedo so skovali slovenski Jugosokoli in z njo so hoteli povedati, da stremi Sokolstvo za tem, da misli in čustva ljudi odtrga od Cerkve, da torej izruje iz duš in src vernikov ljubezen in pokorščino do Cerkve. »Procesije moramo smatrati kot licemerstvo in nasilje. Kar so za naše nasprotnike procesije, to so za nas sokolski obhodi z zastavami in godbami.« Tako so govorili Jugosokoli in isto dela SKJ povsod, kjerkoli in v kolikor so sokolski načelniki, prvaki, prosvitljenci in voditelji Tyršev duh dovolj razumeli. To je razlog, da se protiverski pojavi ne pokažejo v isti meri povsod, toda nikjer Sokolstvo niti najmanj ne vpraša po veri, po izpolnjevanju verskih dolžnosti, temveč dela prav nasprotno.« (4)

Zato se društva Sokola niso smela udeleževati verskih obredov in javnih manifestacij verske pripadnosti. Škofje so v nadaljevanju navedli vrsto primerov s področja Hrvatske in Slovenije, kjer je bilo Sokolom prepovedano, da bi tudi kot posamezniki sodelovali pri verskih dogodkih. »Na velikem sokolskem zletu v Splitu na Vidov dan, ko so sodelovali in bili navzoči tudi odposlanci češkega in poljskega Sokola, je bilo videti v cerkvah samo poljske Sokole, ki stoje na katoliških načelih.« (4)

Za škofje je bilo zelo moteče – in temu so namenili velik del svojega pastirskega pisma –, da je SKJ pripravljal svoje zlete prav ob nedeljah in praznikih, dopoldne in popoldne, zato člani niso imeli priložnosti, da se udeležijo cerkvenih dogodkov, tudi če so to želeli. Pri tem so navedli kot zgled župnijo Boštanj, kjer je bil maja 1931 ljudski misijon.

»Med misijonom, 14. maja, na praznik Gospodovega vnebohoda, je tamkajšnji Sokol priredil s svojim naraščajem izlet in to kljub temu, da so misijonarji lepo prosili, naj se izlet ne prireja v času misijona. Otroci so telovadili na dvorišču neke gostilne in so bili potem še pri plesu, ki ga je spremljala harmonika. Ljudje so se pohujševali nad vsem tem in govorili: Kam vodijo naše otroke in to v času misijona!« (4)

Sokolski shod, ki je bil v Varaždinu 11. septembra 1932, je izstopal zaradi radikalnih stališč nastopajočih govornikov. Vrtili so se vzkliki: Dol z Rimom! Dol s pa-

pežem! Glavni govornik pa je padel v oči zaradi svojega prostaškega jezika, Kristusa je primerjal s Tyršem in Tyrša postavil nad Kristusa.

Najbolj pogubno in škodljivo po mnenju škofov pa je bilo načrtno in sistematično uničevanje temeljnih vrednot, za katere so se do tedaj prizadevale družina, šola in Cerkev. Sestavni deli sokolskih shodov so namreč bili nočni plesi in popivanje, neredko vse do jutra. Gledališke predstave so bile neprimerne za otroke, zato so jih šolske oblasti prepovedovale. Povsem po nepotrebnem so z nastopi pri mladih vzbujali prezgodnjo razuzdanost. »Tako se ruši nrvnost v našem mladem naraščanju, tako se podkopava in uničuje vera. Kaj bo z našim narodom, če ta Tyrševa sokolska vzgoja brez vere in brez Boga v resnici prodre v široke plasti naroda,« so se spraševali škofje in dodali, da »je vzgoja po Tyrševih načelih za versko in nrvno življenje otrok, za Katoliško cerkev in tudi za našo državo neizrečeno pogubna«. (5)

4. Beseda škofov – ponovno

Zaradi ostre reakcije na pastirsko pismo in zaradi različnih podtikanj, ki so jih bili škofje zaradi pisma deležni – med drugim so jim tudi očitali, da so se povezali s sovražniki Jugoslavije v tujini in da so torej delovali proti državi –, so se škofje ponovno oglasili (AS 137, šk. 908). Dodatne okoliščine za reakcijo škofov sta prinesla dva dogodka, ki nikakor nista mogla biti nepovezana med seboj. Dne 17. februarja 1933 je bil v narodni skupščini v Beogradu predstavljen predlog zakona, s katerim bi v Jugoslaviji prepovedali jezuitski red in konfiscirali vse njegovo premoženje. Istega dne pa je ban Dravske banovine dr. Drago Marušič izdal odlok, s katerim je razpustil Prosvetno zvezo v Ljubljani in v Mariboru z več kakor štiristo katoliškimi prosvetnimi društvi.

Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference je v dneh od 25. do 27. februarja 1933 razpravljajl o novih razmerah v državi in nato sprejel besedilo, ki so ga poslali vsem župnijskim uradom. Zavrnilo so vsa podtikanja, da so izdali pastirski list, ki je bil namenjen proti SKJ. »Izrečno pa smo poudarjali, da obsojamo le protiverski duh in vzgojna načela, ne pa Sokola samega in ne sokolskih društev ter smo posebej omenili, da se protiverski pojavi še ne opažajo povsod enako, ker protikatoliški duh ni še dovolj prepojil sokolskih načelnikov, prvakov, prosvetarjev in drugih voditeljev.« O škodljivosti delovanja in o negativnih posledicah za osebne in družinske vrednote, ki so jih zagovarjala sokolska združenja, so škofje prvič spregovorili v posebnem pastirskem pismu že leta 1921, ko je deloval Jugoslovanski Sokol. Po letu 1929 so na različnih ravneh ustno in pisno opozarjali na nevarnost takšne ideologije, »toda na žalost brez uspeha«. Takoj po objavi pastirskega lista na začetku januarja 1933 je 20. januarja *Sokolski glasnik*, ki je izhajal v Ljubljani, zapisal, da se »sokolska misao nazlazi u oštrou i neizgladivou idejnou sukobu sa osnovnim načelima klerikalizma«, to pomeni: s katoliško Cerkvijo in z njenim naukom.² Takšna stališča je v nadaljeva-

² *Sokolski glasnik*, ki je izhajal v Ljubljani, je imel pretežni del vsebine v srbskem jeziku. Številka 4, ki je izšla 20. januarja 1933, je bila v veliki meri namenjena obračunu s pastirskim pismom. Dne 16. januarja je vodstvo Sokola sprejelo izjavo, ki je bila v celoti objavljena na 1. strani pod naslovom »Izjava Saveza Sokola Kraljevine Jugoslavije na pastirski list katoličkog episkopata protiv Sokolstva«. Besedilo, ki so ga

nju privedlo do skrajne mere tako imenovano »levo krilo« SKJ ali borci za demokratizacijo SKJ, iz njega so izšli najbolj zavzeti sodelavci OF in VOS. »Zasluga »levega krila sokolov« je prvenstveno inkriminacija Katoliške cerkve v Sloveniji s sintagmo klerofašizem, posledično pa zaradi povezav Slovenske ljudske stranke s Katoliško cerkvijo tudi inkriminacija vse njene dejavnosti.« (Čuk in Vest 2017, 274)

Na pobudo za prepoved jezuitskega reda, ki si je v zgodovini pridobil pomembne zasluge za organiziranje izobraževalnega sistema in tudi na drugih področjih cerkvene življenja, so zapisali: »Poslovni odbor z globokim ogorčenjem protestira proti predlogu, ki je bil stavljen 17. februarja 1933 v narodni skupščini, da naj se jezuiti, lazaristi, kakor vsak drug red, moški ali ženski, o katerem se ugotovi, da je v neposredni zvezi z redom družbe Jezusove, iz naše države izženejo, premoženje pa konfiscira.« Škofje so to videli kot izraz načrta, da se uniči katoliška Cerkev v Jugoslaviji. Podobno je bilo treba razumeti razpustitev Prosvetne zveze in vseh katoliških prosvetnih društev, ki so bila včlanjena v zvezo. »Povsem nemogoče je, da bi se vsa ta poedina društva pregrešila zoper svoja od države potrjena pravila tako, da bi bil opravičen in v interesu javnega reda potreben razpust vseh teh društev,« so v izjavi zapisali škofje.

Očitno je izjava, ki jo je pripravil Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference, pritegnila pozornost političnih oblasti. Zato je ban Dravske banovine dr. Drago Marušič 31. marca 1933 poslal vsem sreskim načelstvom v banovini in predstojnikom policij okrožnico, v kateri je zahteval poročila posameznih žandarmerijskih postaj, ali so po cerkvah brali novi pastirski list o Sokolu Kraljevine Jugoslavije, o začetku postopka za izgon jezuitov iz Jugoslavije in o razpustu Prosvetne zveze z vsemi vključenimi društvi. Poizvedovanja so pokazala, da so župniki od škofijskih ordinariatov dobili izjavo dne 10. marca v informacijo in ne za branje v cerkvi. Samo v kaki od cerkva so izjavo tudi prebrali, in to brez komentarja. V srezu Radovljica je krajevni žandar poročal, da je župnik v Mojstrani resda nekaj bral, da pa naj bi to bilo nekakšno »obrekovanje«, v drugih cerkvah dne 19. marca in naslednje nedelje niso brali nobenega pastirskega lista. (AS 137, šk. 908)

Ker so se v javnosti na Slovenskem, zlasti v cerkvenih krogih, javljali glasovi, da sta bila razpust obeh prosvetnih zvez in drugih katoliških društev in na državni ravni pobuda za prepoved jezuitov maščevanje za pastirsko pismo iz začetka januarja, je ban dr. Drago Marušič dne 21. marca 1933 razposlal sreskim načelnikom posebno okrožnico glede razpusta Prosvetne zveze v Ljubljani in v Mariboru in v njih včlanjenih društev. Vsebovana so bila navodila za zbiranje informacij o društvih, ki bi kljub odloku o razpustu z dne 4. marca 1933 lahko delovala dalje. Ban Marušič je zapisal:

»Pripominjam, da je treba onemogočiti vsako domnevo, da je razpust navedenih društev v zvezi s pastirskim listom jugoslovanskega katoliškega episkopata, naperjenim proti Sokolu Kraljevine Jugoslavije, marveč ugotavljam, da sem bil primoran postopati proti Prosvetnima zvezama ter včlanjenim društvom radi številnih zlorab društvenega delovanja v politične

navedli škofje, je bilo v članku z naslovom »Zašto nas napadaju«. Objavljen je bil tudi pastirski list škofov, ki ga je Sokolski glasnik imenoval »Jedan dokumenat srednjevekovnog mračnjaštva našeg prosvetnog doba«.

odnosno celo protizakonite svrhe. Da pa ne bi občutila ostrine zakona društva, ki se navzlic formalni povezanosti z društvu, ki so svoje delovanje zlorabila v navedenem smislu, niso tako udeleževale, nego so delovale v statutarnem delokrogu, kar so v mnogih primerih dokazale naknadne provere, želim in sem se odločil izvršiti z individualno presojo delovanja posameznih društev revizijo splošne odločbe o razpustu, v koliko bo to v zakonu utemeljen javni interes dopuščal.« (AS 137, š. 908)

Državno tožilstvo v Ljubljani je dne 30. marca 1933 ukazalo prepoved prodaje in širjenja in zablembo vseh izvodov marčevske številke istega leta revije *Ave Maria*, ki so jo v Chicagu izdajali slovenski frančiškani. Revija je namreč objavila članek *Protestiramo*, s katerim je po sodbi tožilstva kršila čl. 19, št. 5 in 7, zakona o tisku. Okrožnica je bila poslana vsem sreskim načelstvom in upravam policij v Ljubljani, v Mariboru in v Celju. Vse žandarmerijske postaje pa so dobile nalogo, naj poiščejo izvode revije in jih zaplenijo. Omenjeni članek se je enotno postavil na stran jugoslovanskih škofov, izrazil protest proti ravnanju jugoslovanskih oblasti v odnosu do katoliške Cerkve in o tem obvestil vse slovenske skupnosti v Združenih državah. Naštel je najbolj očitne primere diskriminacije katoličanov in se pri tem skliceval tudi na ameriški tisk, ki je obširneje poročal o ravnanju jugoslovanskih oblasti s škofi, z duhovniki in z vernimi laiki. (AM 1933, št. 3, 24)

5. Nastopi škofa Srebrniča

V zvezi z uveljavljanjem idej, ki so bile v temeljih sokolskega gibanja, se je na več mestih oglasil nekdanji učitelj na ljubljanski univerzi (do leta 1923) in nato krški škof dr. Josip Srebrnič (1876–1966). Kot dober poznavalec idejnih tokov svojega časa je jasnovidno ocenil pogubne posledice sokolske ideologije za versko, družinsko in kulturno življenje ljudi. Njegove ideje so odmevale tako v hrvaškem prostoru kakor na Češkem in na Slovaškem. Za tisk je pripravil brošuro *Tyršev duh* in v njej predstavil učenje začetnika sokolstva. Besedilo je natisnila Misijonska tiskarna v Grobljah pri Domžalah leta 1931. Vendar je bila brošura zaplenjena in le majhno število izvodov je prišlo med ljudi. Razprava je bila v dveh delih objavljena v *Našem listu* leta 1931 (št. 3 in 8). Ista razprava je bila prevedena v češki jezik pod naslovom *Tyršev duch* in je izšla leta 1932, druga izdaja pa leta 1939. Sodeloval je v pripravi zbornika *Pohoden pravdy* iz leta 1931, v katerem sta bila objavljena dva njegova članka o Tryševi ideologiji v slovaškem jeziku. (Kralj 1988, 435)

S publikacijami z isto tematiko je škof Srebrnič nastopil tudi na hrvaškem jezikovnem območju. Med spisi je več izdaj doživela brošura z naslovom *Fiat lux*, ki jo je leta 1931 v več izdajah najprej objavila Nadbiskupska tiskarna v Zagrebu. Tako brošura *Tyršev duh* kakor brošura *Fiat lux* sta bili zaplenjeni tudi na Hrvaškem, osebe, ki so jih imele ali so jih brale, pa so bile kaznovane. Pred sodišče je zaradi teh spisov prišel tudi škof Srebrnič in je moral plačati denarno kazen, najprej pa so mu grozili celo z zaporno kaznijo. (Strčić 1998/1999, 115) Njegova podpora alternativnim katoliškim združenjem, ki so bila ustanovljena na ozemlju škofije Krk,

potem ko je bila prepovedana orlovska organizacija, je že na začetku postala močeteča za nosilce unitaristične ideologije, zato so toliko bolj radikalno nastopali proti njegovim spisom in budno spremljali njegove javne nastope.

6. Odmevi na Koprivniku

Na začetku tridesetih let 20. stoletja je župnija Koprivnik, del dekanije Radovljica, štela skupaj 639 prebivalcev (123 družin, 310 moških, 329 žensk), od tega jih je bilo na Koprivniku 325 (60 družin, 160 moških, 165 žensk) in na Gorjušah 314 (63 družin, 150 moških, 164 žensk). Takšni so bili uradni rezultati popisa prebivalstva, ki je bil opravljen v začetku aprila 1931 in je izražal stanje na dan 1. aprila istega leta. To je bila manjša župnija, ki ni bila v bližini pomembnejših industrijskih središč ali kakega mesta in v tem smislu ni bila pod vplivom idej iz neposrednega okolja. Kljub temu so v kraj prišle ideje sokolstva. Njihovi nosilci so bili predvsem učitelji. Iz postopkov, ki so bili sproženi proti koprivniškemu župniku, je razvidno, da se je pri tem osebno angažiral voditelj Dravske banovine dr. Drago Marušič.

Domači dušni pastir je bil Jožef Kres. V župniji Koprivnik je deloval najprej kot župnijski upravitelj od leta 1926 dalje, nato kot župnik od leta 1930 do 1935. Župnijo Koprivnik je seveda poznal že od prej, saj je bil več let kaplan v raznih župnijah dekanije Radovljica in je občasno pomagal tudi duhovnikom, ki so bili poslani za oskrbovanje župnije Koprivnik. Pomagal je župniku Ivanu Sadarju s spovedovanjem pri raznih cerkvenih slovesnostih (npr. pri celodnevem češčenju leta 1923). Po smrti župnika Sadarja pa je bil junija 1926 imenovan za ekskurendnega upravitelja. Kakor je mogoče razbrati iz zapisa v župnijsko kroniko, je bil drugače za rednega upravitelja župnije nato imenovan Jožef Cuderman, do tedaj župnijski upravitelj v Šentlambertu pri Zagorju, ki pa je svoje novo službeno mesto prišel samo pogledat, a vodenja župnije ni prevzel. Zato je bil konec oktobra 1926 za župnijskega upravitelja na Koprivniku imenovan dotedanji začasni upravitelj Jožef Kres. Svojo novo službo je nastopil 11. novembra 1926. (ŽAK, kronika za leto 1926) Delovanje župnika Kresa na Koprivniku se je ujemalo s časom največjega pritiska osrednjih beograjskih oblasti na posamezne dele države. To je bil čas velikih napetosti zaradi nove politične polarizacije, v odnosu do katoliške skupnosti pa je bil to tudi čas napetosti, ki jih je prinašalo dogovarjanje o ureditvi njenega pravnega položaja oziroma iskanje možnosti za pripravo in sklenitev mednarodnega sporazuma s Svetim sedežem. Mnogi člani cerkvenih občestev, tudi duhovniki in škofje, so na zaostrovanje odnosov gledali kot na del poglobljenega načrta za izključitev katoliške Cerkve iz javnega življenja in promocije kulturnih in verskih vsebin, ki so prihajale iz drugačnih okolij in na Slovenskem nikoli niso imele nobene vloge.

Jožef Kres se je rodil v Škofji Loki 6. marca 1892. Njegov oče je bil doma iz vasi Gorenji Log pri Litiji, mati s Trate pri Škofji Loki. Gimnazijo je dokončal v Novem mestu, ker so takrat starši živeli v Gaberju pri Brusnicah in pozneje v Šempetru pri Novem mestu. V duhovnika je bil ordiniran 22. septembra 1915 v Ljubljani, sredi vojne vihre in v izrednih razmerah, v katerih je takrat moralo delovati ljubljansko

škofijsko semenišče. (Šimac 2017) Prvo imenovanje je dobil v letu 1916, ko je bil poslan za kaplana v Hrenovice, tam je ostal dve leti. Nato je bil kaplan v Vodica, v Kranjski Gori in v Srednji vasi v Bohinju. Na Koprivnik je prišel z Bohinjske Bistrice, kjer je bil kaplan, s Koprivnika pa je odšel v Vavto vas. Tam je župnikoval do srede avgusta 1952. Nato je bil leto in pol v zaporu, do decembra 1953. Takrat se je odpovedal župniji Vavta vas in postal župnik Rake; službo je nastopil februarja 1954. Na vseh krajih je pokazal veliko zavzetost, povezanost z ljudmi in zanimanje za dogajanje v družbi. Iz kapele nekdanjega zavetišča sv. Jožefa na Vidovdanski cesti v Ljubljani je poleti 1948 pridobil marmorni oltar, ki je postal stranski oltar v Vavti vasi. V pisarni je redno uporabljal pisalni stroj, imel je harmonij in radio. Bil je več obdobj namestnik dekana (po letu 1941) in vršilec dolžnosti dekana (1945–1952). Leta 1940 mu je škof dr. Gregorij Rožman podelil naziv *parochus consultor*. Umril je 27. aprila 1965 kot župnik župnije Št. Peter – Otočec. (Letopis 2000, 321)

Ko je popisoval dogajanje v župniji Koprivnik konec leta 1930, je župnik Kres zapisal:

»Hud veter je tiste dni zanesel na Koprivnik čudnega ptiča, ki se mu ›Sokol Kraljevine Jugoslavije‹ pravi. Na Koprivnik ga je priklical g. učitelj Ivan Primožič in na Gorjuše g. učitelj Franc Flajs. V obeh vaseh je našel ptiček precej občudovalcev, zlasti med mladino. Vseh članov je menda že čez 100.« (ŽAK, kronika za leto 1930)

Nova učitelja sta svojo službo nastopila oktobra 1929 in se takoj zavzela za organiziranje sokolskega gibanja, ki naj bi pomenilo protiutež do tedaj zgolj katoliškim organizacijam v kraju, predvsem Slovenskemu katoliškemu izobraževalnemu društvu Vodnik. Zato je k prejšnjemu poročilu dodal: »V očigled tem razmeram smo poživili tudi S. k. izobraževalno društvo, ki pa žal nima nobenega prostora za udejstvovanje. Članov se je priglasilo okrog 40. Najprej smo začeli s knjižnico, katera so se vsi z vnemo poprijeli.« (ŽAK, kronika za leto 1930) Dejansko je bila sokolska skupina v Koprivniku ustanovljena novembra 1930, isti čas ustanovitve velja tudi za sokolsko skupino na Gorjušah. Ker je koprivniškemu Sokolu uspelo postaviti svoje lastne prostore, na Gorjušah pa so za svoje prireditve morali uporabljati šolske prostore, sta se 19. januarja 1936 obe društvi združili v Sokolsko društvo Koprivnik–Gorjuše. (Budkovič 2014, 237) Podobna tekmovalnost in neizogibna napetost sta se dogajali v mnogih krajih Dravske banovine in tudi v drugih okoljih Kraljevine Jugoslavije.

Očitno so bili odnosi med domačim župnikom in novima učiteljema v začetku dobri. Kakor je razvidno iz podatkov, ki jih je zbral T. Budkovič, je koprivniški učitelj I. Primožič sprva v župnišču celo dobival hrano, ko pa ga je župnik prosil, naj v župnišče ne prihaja s sokolskim znakom na suknjiču, se je učitelj raje odpovedal prehrani v župnišču. (Budkovič 2014, 276) Tudi nekaterim otrokom v župniji, ki so hodili naokoli s sokolskimi znaki, je župnik Kres svetoval, naj tega ne delajo in naj izstopijo iz Sokola, ker je pri vodstvu Cerkev ta organizacija veljala za proticerkveno in protiduhovniško. To je seveda pomenilo zelo očitno izzivanje in nasprotovanje delovanju Sokola na ozemlju župnije.

7. Postopki proti župniku Kresu

Prav kmalu se je pokazala prva priložnost, da so sokoli stopili v javnost. Dali so vedeti, da bo odtlej treba z njimi računati. Za 1. december 1930 je župnik Kres zapisal: »Posebno slovesno smo praznovali 1. december – praznik ›Ujedinjenja«. Sokoli so se korporativno udeležili sv. maše. Prišli so v cerkev tudi taki, ki ob nedeljah redno stoje pred cerkvijo pokriti in s cigareto v ustih.« (ŽAK, kronika za leto 1930) Praznik je bil izraz uveljavljanja močnih centralističnih sil in izločanja izvirnosti vsake narodne skupnosti in njihovih izvirnih značilnosti.

V letu 1931 sta bili kar dve odmevni priložnosti, da so se pokazale napetosti med župnikom in člani sokolskega združenja. Prvi in zelo odmevni zaplet je nastal za velikonočno procesijo, ki je bila tistega leta 4. aprila. T. Budkovič je o tem zapisal:

»Običaj je bil, da so se pri nošnji bander pri procesiji sporazumno izmenjavali fantje s Koprivnika in Gorjuš. Fanta, ki bi morala nositi, sta bila sokola, zato je župnik določil dva druga. Na prireditvi sta se izločena nosilca hotela na silo polastiti bandera. Ko je župnik videl prerivanje, je odšel v cerkev in procesije ni bilo.« (2004, 276)

Župnik je isti dogodek popisal: »Na veliko soboto so sokoli povzročili v cerkvi in pred cerkvijo pretep za farno bandero ›Križ«. Hoteli so ga iztrgati fantom Prosvetnega društva, kar se jim je tudi posrečilo. Procesija se radi tepeža ni vršila. Povsod je vladalo veliko ogorčenje nad sirovostjo sokolašev.« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Nova priložnost za napetosti v kraju je bil ljudski misijon, ki ga je župnija Koprivnik obhajala v dneh od 12. do 19. aprila 1931, to je, od bele nedelje do druge nedelje po veliki noči. Vodila sta ga člana Misijonske družbe, Gregor Flis in Ludvik Šavelj. O dogajanju med misijonom je župnik Kres zapisal:

»Vsak dan so bili po trije govori. Udeležba je bila zelo dobra, kljub temu, da je zadnje dni zapadlo kake 20 cm mokrega snega in je bila po poti velika luža. Sv. spoved so opravili skoraj vsi, le kakih 6-8 je izostalo. Obhajanih je bilo nekaj nad 1400. Radi vremenskih neprilik se sklepna procesija ni mogla vršiti.« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Iz poslovanja okrajnega glavarstva v Radovljici se vidi, da sta bila spomladi leta 1931 v sodnem postopku dva duhovnika: župnik v Kranjski Gori Karel Čuk³ in župnik na Koprivniku Jožef Kres. Postopka so vodili pod skupnim naslovom: postopki proti duhovnikom zaradi agitacije proti SKJ. Tako v prvem kakor v drugem primeru so ovadbo pripravili domači učitelji. Pri postopku proti župniku Kresu so združili dvoje – incident zaradi nošnje bandera ob velikonočni procesiji in ravnanje misijonarjev med ljudskim misijonom. Dne 6. aprila 1931 je žandarmerijska postaja Bohinjska Bistrica obvestila sresko načelstvo v Radovljici, kako župnik Kres ni pustil, da bi ob velikonočni procesiji bandero nosili sokoli. Ko je v naslednjih dneh prišla še pritožba zaradi ravnanja misijonarjev, sta bila postopka združena. (AS 137, šk. 842)

³ Karel Čuk (rojen 26. junija 1878, Črni vrh nad Idrijo, ordiniran 14. julija 1902, umrl 17. novembra 1956) je umrl kot upokojeni župnik v Kranjski Gori. (Letopis 2000, 448)

Zaslišanje vseh prič, tudi obeh učiteljev in župnika, je bilo 27. aprila 1931 na žandarmerijski postaji na Bohinjski Bistrici. Komandir postaje je bil Ivan Remic, ki je poslal zapisnike o zaslišanju sreskemu načelniku v Radovljici, dr. Ivanu Vidmarju. (AS 137, šk. 842) Iz zapisnika zaslišanja župnika Kresa je razvidno, da imen obeh misijonarjev sreski načelnik ni mogel ugotoviti, »ker je župnik odklonil navedbo imen, drugim pa niso znana«. Dodal je: »Oba misijonarja pripadata lazaristom, ki imajo svoj dom v bližini vojašnice vojvode Mišiča.« Po naročilu bana dr. Draga Marušiča je upravnik policije v Ljubljani ugotovil, da sta bila misijonarja lazarista Ludvik Šavelj (mlajši) in Gregor Flis (starejši). Dne 11. maja 1931 je ban dr. Marušič naročil sreskemu načelniku, naj preveri, ali sta bila lazarista med bivanjem na Koprivniku prijavljena oblastem v skladu z uredbo o prijavljanju prebivalstva. »Ako nista bila prijavljena, uvedite postopek po § 30 navedene uredbe ter zaslišite v kazenskem postopku župnika Kresa. Pred izrekom kazni mi o izidu postopanja poročajte.« Ob zaslišanju je župnik Kres priznal, da je misijonarja pozabil prijaviti, in je prosil, da mu to oprostijo. Dne 13. junija 1931 je ban dr. Marušič osebno naročil sreskemu načelniku, da pri kaznovanju župnika Kresa ravna po zakonu o prijavljanju prebivalstva. V skladu z navodili, ki jih je dobival iz Ljubljane, je sreski načelnik v Radovljici dr. Vidmar 18. junija 1931 izrekel globo 500 dinarjev (in 20 dinarjev stroškov postopka) v prid ubožnega sklada občine Srednja vas. Če globa ne bi bila izterljiva, mora župnik za deset dni v zapor. (AS 137, šk. 842)

Ob vseh razlagah in utemeljitvah, ki so bile zbrane v aprilu in maju, je bilo za župnika Kresa seveda presenečenje, ko je 21. junija 1931 dobil od sreskega načelstva v Radovljici odlok, s katerim je bil obsojen na 500 din kazni oziroma deset dni zapora, če kazni ne bi bilo mogoče izterjati. Prekršek, ki mu je prinesel takšno kazen, je bil, da med misijonom ni na županstvu v Srednji vasi prijavil pridigarjev Flisa in Šavlja, ki sta stanovala na Koprivniku. »Obsodba je posledica sokolskih afer,« je v kroniko pripisal župnik Kres. (ŽAK, kronika za leto 1931) Iz dokumentacije okrajnega glavarstva v Radovljici pa je še bolj razvidno, kje je tičal vzrok za sodni postopek proti župniku. »Pri spovedovanju v času misijona je starejši misijonar zahteval, naj si kandidati pred spovedjo odstranijo sokolski znak. Dva župljana se nista spovedala, ker znaka nista hotela odstraniti. Mlajši lazarist je spovedal tudi tiste, ki so nosili sokolski znak.« (AS 137, šk. 842; Budkovič 2014, 276) Prav gotovo so na takšno reakcijo oblasti pomembno vplivali oba prej omenjena dogodki in ovadba, ki jo je pripravilo krajevno sokolsko združenje.

Da bi se izognil plačilu znatne globe, je župnik Kres 26. junija 1931 sresko načelstvo uradno zaprosil, »da se mu kazen spremeni v zaporno kazen«. Njegova mesečna plača je znašala 590 dinarjev, pri nizkem številu vernikov (takrat je župnija Koprivnik štela 635 članov) drugih dohodkov ni imel. »S plačilom globe 520 din bi bilo župniku življenje za 1 mesec onemogočeno, zato prosi, da se mu blagovoli naznaniti, kdaj lahko zapor nastopi.« (AS 137, šk. 842) Ohranjena dokumentacija nam nič ne pove, da bi župnik Kres moral oditi na odsluženje zaporne kazni. Zelo verjetno je, da mu tega ni bilo treba, saj bi bilo za politične oblasti res prehudo, če bi zapirale duhovnike in se hkrati sklicevale na urejene odnose med državo in katoliško Cerkvijo.

Res je, da so prav v tistih dneh člani sokolskega združenja na Koprivniku dobili nov zagon, ko so konec maja 1931 začeli graditi »Sokolski dom«; slovesno so ga odprli 9. oktobra 1932. Zemljišče je prispeval eden od članov društva. V istem času je bilo Katoliško prosvetno društvo Vodnik še vedno brez svojih lastnih prostorov in so se lahko k prireditvam zbirali le v večjem prostoru, ki je bil v gornjem delu župnijskega gospodarskega poslopja. Ti prostori so bili prilagojeni za srečanja na začetku leta 1932 – prvo prireditev so imeli v dvorani za svečnico istega leta.

V letu 1931 sta zabeležena še dva dogodka, ob katerih so se pokazale nestrpnosti in napetosti med domačim duhovnikom in sokoli. Za 8. september 1931 je bilo načrtovano odprtje novega šolskega poslopja v Gorjušah. Zbrala se je velika množica ljudi. Gorjuški sokoli so za popoldne istega dne priredili javno veselico s plesom. Ker pa je bil župnik J. Kres naprošen, da opravi obred blagoslovitve šole, je organizatorjem slovesnosti jasno dal vedeti, da ob takšnem cerkvenem obredu ne more biti veselice. Zahteval je tudi zagotovilo, da se to ne bo zgodilo, drugače je bil pripravljen odpovedati obred blagoslova. Sprva je vse kazalo, da blagoslova šole ne bo, ker se organizatorji niso bili pripravljene odreči zabavnemu programu popoldne. Nazadnje so veselico odpovedali, župnik pa je lahko opravil cerkveni obred. »Da je bilo veliko jeze in zabavljanja čez župnika, ki ne privoščijo mladini veselja, se razume samo ob sebi. Sklenili so tudi, da se čimprej maščujejo,« je v kroniko zapisal župnik J. Kres. (ŽAK, kronika za leto 1931)

Ponovno merjenje moči se je zgodilo v septembru 1931, ko so v župniji obhajali »križevo nedeljo« in s tem župnijsko žegnanje. Katoliško prosvetno društvo je sklenilo, da za to priložnost pripravi gledališko predstavo in tako po svoje obeleži osrednji župnijski praznik.

»Nasprotniki društva so sklenili, da prireditev na vsak način, če treba tudi s silo, preprečijo. Zato so gorjuške igralce napadli že v petek zvečer (18. 9.), ko so se vračali od skušnje, s kamenjem, vendar ne da bi koga zadeli. Hujše pa je bilo v soboto 19. 9. Ko so ob 10.00 šli fantje domov, je začelo leteti kamenje nanje že pri cerkvi. Hudo rano je dobil na glavo Jazbernikov Tone (Gorj. 1), ki še član društva ni, ampak le z našimi simpatizira in je bil pri glavni skušnji kot gledavec. Drugi napad pa je bil v klancu nad Ročnikom na Sp. Gorjušah. Tu je dobil 2 kamna tik nad desno oko Jakob Korošec (Gorj. 16), Skrivnikov. Zadevo sta oba fanta naznanila orožnikom, ki bodo skušali ugotoviti suroveže. Opomba. Ker so napadeni fantje člani kat. Prosv. društva, se seveda napadalci niso mogli izslediti, da še več, orožniki so celo naše društvenike dolžili napada. Končno je vsa zadeva zaspala!« (ŽAK, kronika za leto 1931)

Župnik J. Kres je prišel v nasprotje z liberalno usmerjenimi voditelji oblasti in z njihovimi zavezniki ponovno v marcu 1933, ko je bil obtožen, da je cerkev izrabljal v politične namene. Ob prazniku sv. Jožefa naj bi župnik v pridigi namreč dejal, »da kristjan ne sme glasovati za brezverskega človeka, ker da s tem smrtno greši«. (Budkovič 2014, 277) Dne 21. marca 1933 je žandarmerijska stanica Bohinjska Bistrica poslala sreskemu načelstvu v Radovljici prijavo in pobudo za kazenski pre-

gon: »Dana 19. marta 1933 god. kod 9 maše pridigovao je župnik Kres Josip u cerkvi na Koprivniku o politici te je med drugim rekao: »Če kdo brezverskemu človeku da glas, da s tem smrtno greši. Ne rečem to radi tega, ker so volitve pred vratmi. Pravi katoličan se mora tega že sam zavedati, vera in politika je vse eno in morata skupaj držati.« Komandir stanice Franjo Rehar je še dodal: »Taka pridiga izvala je splošno kritiko med narodom, ki se zaveda, da vse meri samo na eventuelne prihodnje volitve.« (AS 137, šk. 908)

Dne 27. marca je isti komandir žandarmerijske stanice zaslišal tri priče, to je, Marjeto Dijak, Lovrenca Dijaka in učitelja na Koprivniku Ivana Primožiča. Izjavo prve je vzel kot podlago ovadbe, izjavi preostalih dveh pa sta se razlikovali. Lovrenc Dijak je povedal, »da je župnik Kres rekel, da volitve še niso pred vratmi, da mora biti Bog povsod, tudi pri politiki«. Učitelj Primožič je izjavil, da je na župnikov govor postal pozoren šele pozneje, »ko je župnik rekel, da njegove besede niso nikak političen govor, zato se besed, kakor jih je slišala Dijak Marjeta ne spominja«. Župnika Kresa so ovadili na sodišču v Radovljici, dopis pa je bil poslan državnemu tožilstvu v Ljubljani in v vednost tudi Kraljevski banski upravi v Ljubljani. Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da je dogodek presegel krajevni okvir, saj se je za postopek zanimal sam ban dr. Drago Marušič, ki je 21. aprila 1933 sreskemu načelstvu v Radovljici naročil, naj ga obvesti o rezultatu kazenskega ravnanja zoper župnika Kresa. Dne 4. julija 1933 je sreskemu načelstvu v Radovljici ban poslal ponovni dopis, »da me nujno obvestite o rezultatu sodno kazenskega postopanja zoper župnika Kres Jožefa iz Koprivnika«. Vendar je državno tožilstvo v Ljubljani uvidelo nesmiselnost obtožbe in je že 5. maja 1933 po 96. členu kazenskega zakonika celotni postopek zoper župnika Kresa ustavilo. To so 7. julija 1933 tudi sporočili sreskemu načelstvu v Radovljici, od tam pa je bila odločitev sporočena Kraljevski banski upravi v Ljubljani. (AS 137, šk. 908)

Ko je na začetku decembra 1934 Ministrstvo za notranje zadeve (Oddelek za zaščito države) iz Beograda od vseh banov zahtevalo, da jim pošljejo podatke o katoliških duhovnikih, ki so bili v kazenskem postopku in kaznovani od uvedbe diktature na začetku leta 1929 do konca leta 1934, je načelnik upravnega oddelka Dravske banovine, dr. Franc Vončina, takšna poročila zahteval od sreskih načelnikov. Pri tem jim je naročil, naj podatke zbirajo »na nevpadljiv in diskreten način«. Nalogo so opravile žandarmerijske postaje. Žandarji z Bohinjske Bistrice so sporočili, da je Josip Kres, župnik na Koprivniku, »bio v godini 1932 ili 1933 osudjen od sreskog načelnika u Radovljici na novčanu kaznu 500 Din radi neprijave tujcev-misijonarjev. U godini 1934 je imala opština Boh. Srednja vas izvršiti rubež 100 Din kao kaznu od sreskog načelstva v Radovljici radi prireditve materinskega dne v kljub zabrani od strani sreskega načelstva.« (AS 137, šk. 993)

8. Sklep

Dobri dve desetletji obstoja Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev/Jugoslavije po končani prvi svetovni vojni sta bili za katoliško Cerkev čas negotovosti in nenehnih

napetosti z državnimi oblastmi. Pravni položaj katoliške Cerkve ni bil nikoli opredeljen, poskus ureditve s konkordatom je propadel. Po uvedbi kraljeve diktature na začetku leta 1929 so se možnosti delovanja Cerkve še zmanjšale, napetosti pa povečale, tudi zaradi prepovedi cerkvenih organizacij in ob poudarjanju privilegiranega položaja Sokola Kraljevine Jugoslavije. V zvestobi izvirnim idejam je Sokol izstopal po svojem protiverskem in proticerkvenem ravnanju. To se je kazalo tudi v župniji Koprivnik, kjer sta bili sokolski skupini ustanovljeni v letu 1930. Žrtev političnih spletk je postal domači župnik Jožef Kres, ki je v odnosu do Sokola zastopal stališča, značilna za Jugoslovansko škofovsko konferenco.

Kratice

- AM** – *Ave Maria* (časopis).
AS – Arhiv Republike Slovenije.
ES – *Enciklopedija Slovenije*.
JNS – Jugoslovanska nacionalna stranka.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica.
SKJ – Sokol Kraljevine Jugoslavije.
ŽAK – Župnijski arhiv Koprivnik.

Reference

Viri

- AS 137, Okrajno glavarstvo Radovljica.**
Ave Maria. 1933. Letnik 25, številka 3 (marec).
Letopis Cerkve na Slovenskem. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
NŠAL 331, Dnevnik škofa Jegliča.
Pastirsko pismo. 1932. Pastirsko pismo jugoslovanskega katoliškega episkopata z dne 17. novembra 1932.
Putevi i ciljevi Saveza Sokola Kraljevine Jugoslavije. 1931. Ljubljana: Jugoslovanska sokolska matica.
Slovenski narod. 1929. Letnik 62, št. 283, 10. december.
Sokolski glasnik. 1933. Letnik 4, št. 4, 20. januar.
ŽAK, Gradivo za kroniko.
 ---, **Uradni dopisi.**

Druge reference

- Budkovič, Tomaž**. 2014. *Bohinj 1918–1941. Življenje ob meji*. Bohinjska Bistrica: Društvo Mali vojni muzej.

- Čuk, Ivan, in Leo A.** Vest. 2017. *Prevarani sokoli*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
Jagodic, Jože. 1952. *Nadškof Jeglič: Majhen oris velikega življenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
Kolarič, Jakob. 1970. Škof Rožman: *Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa*. Zv. 2. Celovec: Družba sv. Mohorja.
Kralj, Franc. 1988. s. v. Srebrnič Josip. V: *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 4. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
Mlakar, Boris. 1993. s. v. Marušič, Drago. V: *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 7. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Strčić, Petar. 1998/1999. Prilog za biografiju ddr. Josipa Srebrniča, krčkoga biskupa i sveučilišnjog profesora (1876–1966). *Goriški letnik* 25–26:105–144. Nova Gorica: Goriški muzej.
Šimac, Miha. 2017. Ljubljansko semenišče med veliko vojno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:39–52.
Tyrš, Miroslav. 1904. Naša naloga, smer in cilj. *Slovenski Sokol* 1, št. 2:19–21.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,745—766
 UDK: 272-46-9(497.4)“1965/1975“
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Dejan Pavec

Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (1. del)

Povzetek: Katoliška Cerkev v Sloveniji je zaradi uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, zaradi začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem in zaradi sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki po letu 1965 opazno prenovila in intenzivirala pastoralno dejavnost. To je vodilo v konflikt s komunistično oblastjo, saj je postal ogrožen njen dotedanji monopol nad slovensko družbo na področjih urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobroteljnosti in organiziranja ljudi. Članek obravnava odziv slovenske oblasti na pastoralo katoliške Cerkve med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: liturgije in kateheze. V zvezi s prvo je predstavljen odziv oblasti na številne predloge za gradnjo novih cerkva, glede druge pa odziv oblasti na uspešnost kateheze šoloobveznih otrok in protiukrep v obliki celodnevne osnovne šole.

Ključne besede: katoliška Cerkev v Sloveniji (1965–1975), pastorala, gradnja cerkva, kateheza, celodnevna osnovna šola, verska komisija

Abstract: **Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (part one)**

Slovenian Catholic Church has drastically renewed and intensified its pastoral activities after 1965 due to the Second Vatican Council conclusions, more stable relations between Yugoslavia and the Holy See, and the contemporary era of liberalism in the country. This situation led into a conflict with communist government, as its monopoly over urbanism, educational system, charitable activities and social organization was at risk. This article covers Slovene government's response to the pastoral activities of the Catholic Church between 1965 and 1975, characterized by two of its main activities: liturgy and catechesis. Regarding liturgy the article introduces government's response to numerous suggestions for construction of new churches. Regarding catechesis the article covers the success of catechesis with school-age children and government's counter measurements in the form of all-day school.

Key words: Catholic Church in Slovenia (1965–1975), pastoral, construction of churches, catechesis, all-day elementary school, Religion committee

1. Uvod

Katoliška Cerkev (v nadaljevanju: Cerkev) drugače od pričakovanja komunistične oblasti v dobi jugoslovanskega socializma ni »čez noč izginila« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 20), ampak je bila, prav nasprotno, od sredine šestdesetih let dalje, po besedah predsednika republiške Komisije za verska vprašanja (bolj znane pod imenom verska komisija), Pavla Bojca, »v renesansi, poletu« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968, 1). To je bilo posledica uresničevanja sklepov drugega vatikanskega koncila, začetka normalizacije odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem in sočasnega nastopa liberalnega obdobja v jugoslovanski notranji politiki. Za pokoncilsko Cerkev v Sloveniji so bili po sodbi omenjene komisije značilni »izredna pestrost delovanja in iskanje vedno novih metod dela, ki močno prese-gajo tradicionalne okvire«, in težnja »po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka« (AS 1211, šk. 23, Kratek pregled stanja in delovanja verskih skupnosti v SR Sloveniji, 27. 11. 1967, 4–5). Konflikt med oblastjo in Cerkvijo je potekal na tistih področjih, na katerih je Cerkev s svojim delovanjem načenjala dotedanji monopol oblasti nad slovensko družbo, to je, na področju urbanizma, vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti 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.

Članek obravnava odziv oblasti na pastoralno dejavnost Cerkve v Sloveniji med letoma 1965 in 1975 v luči njenih dveh temeljnih dejavnosti: liturgije in kateheze (odziv oblasti na preostali dve, diakonijo in koinonijo, bo obravnavan v drugem delu članka). V zvezi z liturgijo je predstavljen odziv oblasti na predloge za gradnjo novih cerkva, glede katehezo pa odziv oblasti na uspehe Cerkve pri katehezi šolo-obveznih otrok.

2. Liturgija

2.1 Novogradnje kot »ena od posebnih oblik invazije Cerkve«

Cerkev v Sloveniji je sredi šestdesetih let razpolaga z 2420 kulturnimi objekti, od tega je bilo 733 župnijskih cerkva, 1455 podružničnih cerkva in 232 kapel za bogoslužje (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 1). V petnajstih letih po koncu druge svetovne vojne je bilo na novo zgrajenih 9 cerkva in 300 popravljenih. V prid gradnjam in obnovam cerkvenih objektov je bila Uredba o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1961,¹ ki je med drugim dovolila zbiranje

¹ Vodilni slovenski komunistični funkcionar Mitja Ribičič je v informaciji o izvajanju obravnavane uredbe med drugim izjavil: »Uredba se izogiba vsemu nepotrebnemu administrativnemu poseganju in šikaniranju verskih skupnosti, če te delujejo v skladu z ustavo, v skladu z zakonom. Administrativni ukrepi morajo biti usmerjeni res samo na področje, kjer cerkev posega v politična vprašanja.« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 4) Nekateri člani Glavnega odbora Socialistične zveze delovnega ljudstva (SZDL) so bili prepričani, da v tem primeru govorimo o »koncesiji konfesiji«. Ribičič ni bil tega mnenja in je pritrdil politični oceni dosežene stopnje odnosov, »da smo pravzaprav to bitko z rimokatoliško cerkvijo,

prostovoljnih prispevkov vernikov zunaj cerkva, v župniščih, po kaplanijah in v drugih verskim poslom namenjenih prostorih. S tem je oblast želela doseči, da bi »verniki več ali manj sami vzdrževali svojo cerkev, tako da bi naš sistem dotacij šel res samo v tiste namene, kjer je družba zainteresirana na tem, da s svojimi dotacijami vodi določeno politiko« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1960, 3).² Slovenska verska komisija je julija 1967 ugotovila, da so v zadnjih dveh letih »prošnje za novogradnje in obnovo kulturnih objektov zelo porasle; povečalo se je tako število zaželenih cerkvenih objektov kakor tudi vrsta objektov samih. Medtem ko so do približno dveh let nazaj prevladovale individualne prošnje posameznih župnijskih uradov v glavnem le za novogradnjo župnijskih cerkva, kjer so bile nekdanje župnijske cerkve uničene, se v zadnjih dveh letih pojavljajo prošnje najrazličnejših cerkvenih organov za raznorazne novogradnje oz. obnove in to celo na krajih, kjer doslej zelo pogosto ni bilo cerkvenih objektov (nova naselja).«

Do te ugotovitve je omenjena komisija prišla na podlagi vlog za gradnjo novih cerkva v treh največjih slovenskih mestih: vloga kanonika ljubljanskega stolnega kapitlja in stolnega župnika Franca Glinška na Ljubljanski urbanistični zavod, ki je vsebovala predlog o graditvi 19 novih cerkva na območju republiške prestolnice,³ vloga mari-

za njeno podreditev ustavi, da jo potisnemo v cerkev, v cerkvene posle, pravzaprav zaključili z našo zmago. /... / Kajti izgubila je na svoji politični udarnosti, na svoji organiziranosti, na svojem političnem vplivu toliko, da nas ne more več bistveno ogroziti.« (5–6) V sklepnem delu informacije je povzel državno politiko do verskih skupnosti: »Naša država že 15 let vodi jasno, konstantno politiko teh odnosov in politiko koeksistence z različnimi verskimi skupnostmi tako, da upošteva po eni strani njihovo svobodo, da jim daje maksimalne možnosti za njihovo delovanje, na drugi strani pa jih vendarle omejuje v njihovem delovanju tam, kjer bi škodili naši nadaljnji socialistični izgradnji in socialističnim odnosom.« (6–7)

² Da je oblast pri razdeljevanju denarne pomoči Cerkvi vodila »določeno politiko«, nazorno razodeva seznam župnikov, ki so dobili pozitiven odgovor na vlogo za denarno podporo pri popravilu cerkva. Slovenska verska komisija je leta 1956 pregledala vloge prosilcev za denarno pomoč za navedeni namen, ki so se zbirale že od leta 1951 dalje. Vseh prosilcev je bilo 64, omenjena komisija pa je odločila, da se podpora dodeli 21 prosilcem, pri tem pa je pri izbiri uporabila naslednje kriterije: 1. Podpora se je dodelila z ozirom »na pozitivno oceno prosilca, do nekje tudi upoštevajoč zadržanje vernikov v času NOB«. 2. Podpora je bila odobrena samo takrat, ko je bilo vprašanje popravilo župnijske cerkve in ne kakega drugega cerkvenega objekta. 3. V presoji se je upoštevalo, ali je popravilo res nujno (oceno so morali predložiti okrajni ljudski odbori, ki naj bi tudi določili konkretno višino podpore). 4. »Načeloma je bilo odločilno premoženjsko stanje župnije.« Pomenljivo je, da v prošnji za denarno pomoč ni bil uslišan noben prosilec iz Prekmurja. 5. Upoštevano je bilo »načelo diferenciacije članov CMD od nečlanov«, to pa pomeni, da so pozitivno rešitev vloge prejeli le člani oblasti naklonjenega Cirilmetodijskega društva slovenskih katoliških duhovnikov. Značilen je tudi komentar k prošnji Karla Matkoviča, ki je bil župnik v Črni vasi na Barju in je tako imel na skrbi Plečnikovo cerkev sv. Mihaela. Za njeno popravilo je bila komisija pripravljena prispevati denarno pomoč, toda le pod pogojem, »če cerkev ni bila domobr./anska/postojanka«. (AS 1211, šk. 88, Pretres prosilcev, 1956)

³ Glinšek je promemorijo z naslovom »Vodilna načela in idejni predlogi« avgusta 1966 posredoval Ljubljanskemu urbanističnemu uradu, ko je bil izdelan mestni urbanistični načrt. Vodilo ga je spoznanje, da zaradi gradnje stanovanjskih četrti na obrobju mesta postajajo cerkve v središču mesta »nezadostne in preoddaljene, da bi mogle zadostiti potrebam vernikov na periferiji«. Tudi v Ljubljani bi bilo treba, da tako »kot povsod po svetu« z novimi mestnimi četrti rastejo tudi nove cerkve s pripadajočimi zgradbami in površinami. V podkrepitev svojih predlogov se je skliceval na ugotovitev pastoralnih sociologov, da je potrebna vsaj ena osrednja bogoslužna stavba v naselju s 5000 prebivalci in da je bogoslužni prostor, ki je oddaljen več kakor 500 metrov, za vernika že predaleč. Poleg tega bi morale biti nove cerkve pomaknjene proti centru in ne na periferiji mestnih četrti. Predlagal je določitev lokacij za 6 cerkva na območju občine Bežigrad, za 4 cerkve na območju občine Šiška, za 6 cerkva na območju občine Vič - Rudnik in za 3 cerkve na območju občine Moste - Polje; v sami občini Center pa ni predvidel nove cerkve. Predlogi lokacij za 19 novih cerkva, predvidenih v vmesnih prostorih med glavnimi mestnimi prometnicami in v novih mestnih četrtih, so po njegovi sodbi upoštevali »bližnjo perspektivo, oziro-

borsko-lavantinskega škofijskega ordinariata tamkajšnjemu Zavodu za urbanizem za določitev lokacij za 6 novih cerkva na območju štajerske prestolnice in vloga na Urad za urbanizem občine Celje za določitev lokacij za dve novi cerkvi v knežjem mestu. Za nameček so predstavniki Cerkve poudarjali, da seznam vseh dejansko potrebnih cerkvenih objektov še ni končan in se zato lahko pričakujejo dodatni zahtevki. Navedena komisija je kljub temu trezno ocenila, da nakazane zahteve (nad)škofijskega ordinariata v Ljubljani in Mariboru »ne pomenijo že tudi dejanskih zahtev za izdajo gradbenih dovoljenj in v večini primerov ne predstavljajo predvidenih novogradenj, ki bi se že kmalu začele. V načelu gre bolj za zasiguranje ustreznih lokacij za kultne objekte v okviru pripravljajočih se urbanističnih načrtov.« Cerkevna vodstva so se namreč hotela zavarovati pred negativnimi odločbami glede lokacijskih in gradbenih dovoljenj, ki so bile »doslej zelo pogosto izdane z utemeljitvijo, da urbanistični načrti ne predvidevajo gradnje cerkvenih objektov.« (AS 1211, šk. 83, Novogradnja, 5. 7. 1967, 1)

Gradnja bogoslužnih objektov se namreč ni upoštevala v »družbenem in prostorskem načrtovanju« (AS 1211, šk. 26, Predlog, 24. 6. 1971, 6), saj je bilo stališče ljubljanskega mestnega sveta, »da se v novih soseskah ne more predvideti kulturnega prostora, ker ni znano, kakšno prebivalstvo se bo tja naselilo« (Ljubljana in njeni kulturni prostori 1972, 11).

Slovenski škofje ordinariji so si vsak po svojih močeh in vsak po svoje prizadevali uresničiti vizijo koncila, da je »Cerkev prisotna tam, kjer ljudje dejansko živijo« (Kvaternik 2003, 337). Ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik je v razgovoru s predstavniki Mestne skupščine Ljubljana in mestne verske komisije septembra 1970 izpostavil nekatera »praktična vprašanja, ki se včasih zelo težko ali pa sploh ne premaknejo z mesta«. Pri tem je omenil lokacijo za cerkve na Žalah, na Brinju in v Dravljah. V obrazložitvi teh predlogov je z vidika »neke principielne politike glede sistematične izgradnje kulturnih objektov katoliške cerkve v Ljubljani« opozoril na Glinškovo promemorijo, s pripombo, da je to predlog »za nadaljnjih petdeset let«, saj »sedaj tudi ne bi bilo za to primernih sredstev, ker smo revna cerkev«. Navedena promemorija je imela po nadškofovih besedah v danem trenutku svoj smisel le v tem, da opozori urbaniste in vse tiste, ki načrtujejo razvoj mesta, naj računajo na potrebe Cerkve in da se ne bi ob sprejemanju posameznih rešitev, »tako kot doslej, povsod zanemarilo vklapljanje potrebnih kulturnih objektov, kasneje pa opravičevalo, da ni bilo s strani Cerkve za to potrebne pravočasne iniciative« (AS 1211, šk. 25, Zaznamek, 9. 9. 1970, 1). Obravnavani sestanek ni spremenil stališča oblasti, saj drugače Pogačnik ne bi nedolgo zatem javno potožil, da pristojni organi na vse prošnje nadškofijskega ordinariata za gradnjo novih cerkva v Ljubljani, razen gradnje v četrti Koseze,⁴ »ostajajo gluhi« (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4). Ob tem

ma že zdaj na vrata trkajočo potrebo«. (AS 1211, šk. 26, Informacije št. 1, 12. 1. 1971, 15–16) Ljubljana je namreč okrog leta 1970 let imela trikrat več prebivalcev kakor leta 1945, pa tri cerkve manj kakor takrat (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4).

⁴ Cerkev v Kosezah je bila prva nova cerkev, ki so jo zgradili v povojni Ljubljani. Cerkev sv. Cirila in Metoda za Bežigradom, posvečena novembra 1958, namreč ni bila novogradnja, ampak ponovno zgrajen prizidek, ki se je po Plečnikovem načrtu držal prej porušene cerkve slovanskih blagovestnikov na območju Gospodarskega razstavišča.

je mogoče sklepati, da je na nadškofovo precej zadržano postavljanje zahteve po gradnji novih cerkva v Ljubljani imelo neki določen, če ne celo odločilen vpliv stališče predstavnika Svetega sedeža v Jugoslaviji, pronuncija Maria Cagna. Pronuncij se je strinjal z mnenjem oblasti, da je v zvezi z gradnjo novih cerkva potrebna »strpnost«, obenem pa izjavil, da »to ni takšno vprašanje, ki bi nujno zaviralo razvoj odnosov med cerkvijo in državo« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 9). Če je verjeti tedanjemu glavnemu uredniku »verskega lista« Družina, dr. Dragu Klemenčiču, ki je republiški verski komisiji zatrdil, da Pogačnik stališča Vatikana »dosledno upošteva« (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 24. 11. 1969), je navedeno pronuncijevo stališče zanj pomenilo odločujoče (na)vodilo. V primerjavi s Pogačnikom sta si večjo neposrednost v odnosu do oblasti dovolila škof Apostolske administrature Slovensko Primorje, dr. Janez Jenko, in mariborsko-lavantinski pomožni škof, dr. Vekoslav Grmič. Prvi je predstavnik republiške verske komisije junija 1968 spomnil: »Verska svoboda pa brez dvoma vključuje tudi možnost graditve novih potrebnih cerkva.« (AS 1211, šk. 23, Št. 930/68, 6. 12. 1968, 1) Drugi pa je ob vzpostavitvi polnih diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem avgusta 1970 v zvezi z nerešenimi vprašanji v odnosu med oblastjo in Cerkvijo opozoril: »Potrebna bi bila večja prožnost in več pripravljenosti, kar zadeva državne oblasti, pri reševanju vprašanja bogoslužnih prostorov.« (Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo 1970, 6)

Poleg predlogov za določitev lokacij za gradnjo novih cerkva v Ljubljani, v Mariboru in v Celju, vsega skupaj 27 cerkva, je Cerkev do konca leta 1969 začela uradni postopek za gradnjo 18 cerkva po vsej Sloveniji (Koseze in Žale - Jarše v Ljubljani, Grosuplje, Loke pri Zagorju, Hinje, Semedela, Nova Gorica, Predjama, Senovo, Tepanje, Šoštanj, Tezno in Radvanje v Mariboru, Rogoznica pri Ptujju, Žužemberk,⁵ Koprivnik, Seča, Polom pri Kočevju). Republiški verski komisiji so bile tudi znane želje za gradnjo novih cerkva na Brodu nad Ljubljano, na Brdu pri Ljubljani, v ljubljanskih četrth Šiška in Stožice, v Duplici pri Kamniku, v Portorožu, na Trati pri Škofji Loki, v Gradišču, na Kozjaku in Betnavi pri Mariboru. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, Priloga 2, 26. 11. 1969, 1–2) Ne preseneča, da je »politični aktiv«, ki je sredi šestdesetih let »smatral, da je problem Cerkve rešen«, in se je »do teh vprašanj močno pasiviziral« (AS 1211, šk. 83, Nekatera vprašanja, 3. 6. 1967, 2), tako številne zahteve po novogradnjah cerkva (poleg nakupov nepremičnin, posebno ženski redovi) dojemal »kot eno od posebnih oblik invazije cerkve« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4). Oblast je sodila, da so gradnja, širjenje in modernizacija bogoslužnih prostorov, poleg prizadevanj Cerkve za navzočnost v javnih medijih in prostorih ter na področju sociale, kulture in športa, sredstva

⁵ Žužemberški primer je od vseh naštetih najbolj poseben in znan. Že v prvih povojnih letih je bilo namreč med takratnim predsednikom republiške verske komisije Borisom Kocijančičem in ljubljanskim pomožnim škofom Antonom Vovkom dogovorjeno, da se ostanki leta 1944 porušene župnijske cerkve odstranijo, lokacija nove župnijske cerkve pa bi bila določena na drugem mestu. Oblast je pozneje zagovarjala odstranitev ruševin z argumentom, da »je to bila največja belogardistična postojanka – obnovljena cerkev na istem kraju bi bila torej spomenik belogardizmu«, zato je dala vedeti, da na to ne bo pristala »nikoli«. (AS 1211, šk. 27, Zabeležka, 28. 7. 1972) Kaj je temeljni vzrok odločnemu nasprotovanju obnovi porušene župnijske cerkve, pa tudi vsem zapletom pri oblasti zaradi nadomestne gradnje, je povedal Kocijančičev naslednik Bojc: »V Žužemberku je neprestano prisotno vprašanje krivde ali nekrivde slovenske cerkve« v pretekli državljanski vojni (AS 1211, šk. 27, Zapisnik, 14. 3. 1973, 6–7).

širjenja »življenjskega prostora Cerkve« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 3), in iskala načine, kako bi Cerkvi preprečila vstop na območja, kjer prej ni bila navzoča s svojim lastnim bogoslužnim objektom, posebno vstop v nova mestna naselja.⁶ Na posvetu v januarju 1967, na katerem so sodelovali predstavniki republiške verske komisije, republiškega izvršnega sveta, predstavniki vseh ljubljanskih občin, mesta Maribor, republiškega sekretariata za urbanizem in vodja ljubljanskega urbanističnega zavoda, so bili sprejeti naslednji sklepi oziroma stališča:

1. Vsaka novogradnja naj se individualno preučuje na relaciji občina – republiška verska komisija.
2. Praviloma je treba uporabljati enak upravni postopek kakor za druge interese in pri tem »varovati strogo zakonitost« oziroma spoštovanje predpisov.
3. Pri »problemu« gradnje novih cerkva se morajo angažirati vse lokalne politične organizacije, »ne pa da se skuša prevaliti politično odločanje na administrativni organ«.
4. Pri sleherni novogradnji bi se okoliščine glede lociranja, velikosti in oblike »povsem individualno presojale«.
5. Tehnični normativi ne morejo biti edino merilo, saj so »sporni«.
6. Pri sprejemanju novih predpisov je treba »ohraniti pristojnost republike in odgovarjajočo prakso glede postopka, ki zadeva gradnjo cerkvenih objektov«.
7. Dosledno je treba izvajati davčno politiko glede obdavčenja zunajcerkvenih nabirk. 8. Opozoriti je treba Zavod za spomeniško varstvo, da pri presoji kulturno-umetniške vrednosti cerkvenih objektov »ne pretirava« in da ne izvaja pritiska na organe oblasti glede finančne pomoči za te objekte. (AS 1211, šk. 83, Novogradnja, 5. 7. 1967, 12–3)⁷

Posledica uveljavitve tovrstne strategije je bila, da je postala, po Jenkovi sodbi, »RKC v Sloveniji veliko bolj utesnjena kot n. pr. na Hrvaškem«, saj je do nje oblast zavzemala »veliko bolj togo in ostro, celo netolerantno stališče«, kakor se je v prvi vrsti kazalo v tem, da so »na Hrvaškem bolj širokogrudni glede novih lokacij za

⁶ »Ker dovoljenj za gradnjo prepotrebni cerkva v novih mestnih četrtih nikakor ni bilo mogoče dobiti, si je škof pomagal tako, da je ustanavljal v Ljubljani nove župnije ob nekdanjih podružničnih cerkvah, ki so se znašle v senci novih stanovanjskih blokov. Začetki teh župnij so bili običajno težki, saj je primanjkovalo primernih prostorov za župnikovo stanovanje in druge župnijske dejavnosti.« (Kvaternik 2003, 334)

⁷ Deset let pozneje je ta komisija ugotavljala negativne posledice tovrstne obravnave prošenj za gradnjo. Opozorila je: ker urbanistični načrti za nova naselja in soseke »praviloma ne predvidevajo prostorov za kulturne objekte«, pristojni organi morebitne predloge za določitev lokacij »često zavračajo z utemeljitvijo, da pač niso predvideni oziroma da bi jih bilo moč določiti kasneje, če se bo za to izkazala realna potreba«. Takšna praksa je omogočala upravnim organom »neupravičeno in po navadi neprepričljivo zavračanje določitev lokacij za nove kulturne objekte«, navedeno pa je bilo pogosto »predmet očitkov in pritiskov s strani predstavnikov verskih skupnosti«. Svoja spoznanja je povzela v sklepu: »Problemi te vrste v nekaterih okoljih zelo bremene odnose med samoupravno socialistično skupnostjo in verskimi skupnostmi, še zlasti ker spori okrog predvidenih gradenj kulturnih objektov hote ali nehote vzpodbujajo tako klerikalizem kot tudi sektaštvo.« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 4. 3. 1977, 9)

cerkve in druge cerkvene objekte» (AS 1211, šk. 25, Zapis, 30. 4. 1970, 1). Spričo tega je razumljivo, da slovenskim škofom kljub vsej dobri volji, ki so jo kazali do oblasti, ni uspelo izposlovati dogovora, ki bi vsaj nekoliko spominjal na sporazum med oblastmi v Zagrebu in tamkajšnjim nadškofijskim »duhovnim stolom«. Oblast je namreč privolila v določitev kar 140 lokacij novih cerkva na območju »sedanjih in prihodnjih zagrebških naselij«, urbanisti pa so predvideli postavitev 13 glavnih verskih središč v prihodnjih treh desetletjih, poleg vsakega glavnega verskega središča (v samostojni stavbi) pa bi zgraditi od 4 do 5 pomožnih pastoralnih središč. (Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970, 4)

2.2 »Neutemeljena zavlačevanja so politično škodljiva«

Na podlagi zbranih podatkov o gradbeni dejavnosti Cerkve v letu 1968 je slovenska verska komisija ugotovila, da izredno veliko število cerkvenih zgradb, njihova dokaj visoka starost in velika izrabljenost zahtevajo »že za sprotno vzdrževanje velikanska sredstva«. Nadalje je ocenila, da – »razumljivo« – poteka upravni postopek v zvezi z novimi gradnjami na temelju istih določb, kakor veljajo za druge gradbene interese, vendar so zato bile »realne zakonite možnosti za pravnomočno odklonitev zaprosil cerkvenih organov najččešče minimalne«. Navedena komisija je ob tem opozorila, da »skonstruirano administrativno odlašanje rešitev, česar se najččešče poslužujemo, ima po navadi škodljive politične posledice«, in kot zgled navedla gradnjo cerkva v Dražgošah, v Žužemberku in v Odrancih. Cerkev je namreč »skoraj dosledno v vseh svojih dosedanjih zahtevkih, da se ji izda gradbeno dovoljenje (ne pa tudi pri zahtevani lokaciji), izhajala iz dejanskih objektivnih potreb in nedvomnih želja oziroma celo zahtevkov vernikov po takih objektih«. Posledica tega je bilo to, da se je število nerešenih primerov iz leta v leto večalo in je bil zato tudi pritisk Cerkve glede gradbene dejavnosti »v nenehnem porastu«. Za podkrepitev te ugotovitve je v obravnavanem poročilu naveden podatek, da je bila kar polovica prošenj za gradnjo cerkva v upravnem postopku že od 5 do 15 let. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 20–21) Republiška verska komisija je zato občinske verske komisije pozivala, naj se prošnje za gradnjo novih cerkva rešujejo »v čim krajšem času, kot pa šele po razdobju 1–2 let, s tem bi se izognili vtisu, da smo kljub vsemu svoj namen dosegli in smo popustili« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4). Bojč je občinske funkcionarje, ki so razna dovoljenja zavlačevali »leta in leta brez kakih argumentov«, osebno podučil, da »kjer ugotovimo, da bi bilo koristno, če tako dovoljenje damo takoj, ga tudi damo« (AS 1211, šk. 23, Stenografski zapisnik, 7. 2. 1968, 10), saj odlaganja rešitev z lokacijami (poleg nejasnih stališč glede vprašanja dovoljenj, davčne politike, socialne dejavnosti, športa itd.) »neprestano zaostrujejo te odnose in slabšajo predvsem našo politično situacijo« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 21). Glede dovoljenj za gradnjo cerkva, čeprav je to sodilo v zakonsko pristojnost občin, je tajnik republiške verske komisije Franek Sladič ob drugi priložnosti pozival predstavnike občinskih verskih komisij, »da se vsak tak primer signalizira republiški komisiji za verska vprašanja, da sporazumno rešimo te zadeve. Pri tem smo namreč mnenja, da je treba tu voditi pametno politiko. Nima namreč smisla, da zavlačujemo nekatere stvari, v končni fazi pa ugotovimo, da jih

moramo odobriti.« (AS 1211, šk. 22, Št. 107/67-1, 22. 4. 1967, 5) Na posvetu občinskih verskih komisij iz Ljubljane in širše okolice maja 1971 je Sladič v istem smislu pojasnjeval, da bo pri zaprosilih za lokacijo za gradnjo bogoslužnih objektov »v bodoče potrebna večja ekspeditivnost in zakonitost; neutemeljena zavlačevanja so politično škodljiva, kar pa ne pomeni, da tudi v bodoče ne bo negativnih rešitev za zaprosene lokacije. Stvari se morajo objektivno prikazati in reševati v okviru stvarnih potreb vernikov. Upoštevati moramo, da je neutemeljeno zavlačevanje pri zaprosilih za lokacijo lahko politično bolj škodljivo, kot pa hitra ugodna rešitev, če je potreba utemeljena.« (AS 1211, šk. 26, Bazensko posvetovanje, 19. 5. 1971, 3–4)

Republiška verska komisija tudi na začetku sedemdesetih let ni nehala pozivati občinske verske komisije k »treznemu premisleku o upravičenosti vlog za gradnjo cerkva«. Če se je to dovolilo, je bil namreč po njenih izkušnjah »politični problem velikokrat rešen«. (AS 1211, šk. 26, Zapisnik, 1. 6. 1971, 6)

Analiza gradiva s posvetov z občinskimi verskimi komisijami v letu 1971 je pokazala, da je bilo (po nepopolnih podatkih) v prejšnjih dveh letih zgrajenih pet cerkva, prav toliko objektov pa je bilo v gradnji. Število bogoslužnih objektov v gradnji in dejstvo, da je v 21 primerih tekel uradni postopek za pridobitev dovoljenj za gradnjo cerkve, sta bili po ugotovitvi republiške verske komisije »logična posledica preteklega obdobja, ko cerkvi praktično ni bila omogočena skoraj nobena gradbena aktivnost, ter dejstva, da vidno rastejo nova naselja ob večjih industrijskih krajih«. V zvezi s tem je komisija opazila še nekaj, to namreč, da so posebno redovnice, pa tudi župniki kupovali privatne hiše, v katerih stanujejo ali pa opravljajo v njih verouk in obrede. Namesto velikih bogoslužnih objektov so župniki v kraju, ki ni premogel bogoslužnega objekta, v glavnem raje zgradili manjšo kapelo kakor pa navadno veliko cerkev.⁸ Glede finančnih sredstev je komisija ocenila, da za manjša popravila bogoslužnih objektov Cerkev »ne trpi pomanjkanja«, saj so prispevki vernikov zadostovali. Vsaka večja investicija kljub razširjenem drugačnem mnenju pa je po priznanju komisije pomenila »najčešče resen finančni problem«. Novogradnje cerkva so bile financirane z darovi,⁹ z zbiralnimi akcijami¹⁰ (pri tem pa so ob-

⁸ Kljub navedenemu so znani primeri (pre)ambicioznih gradenj cerkva iz obravnavanega obdobja. Rafko Vodeb, predavatelj cerkvene umetnosti na mariborski enoti Teološke fakultete, je v razgovoru na republiški verski komisiji izjavil, da so strokovnjaki in sam osebno »proti razkošnim gradnjam in visokim investicijskim stroškom, ki jih je bilo moč opaziti pri nekaterih kulturnih objektih, ki so bili zgrajeni v zadnjem času«. Dejal je še, da »tako škofje kot strokovnjaki za cerkveno umetnost dokaj težko brzdajo posamezne župnike, ki hočejo monumentalne in predimenzionirane objekte, namesto da bi bili ti funkcionalni«, in kot zgleda te vrste navedel novi cerkvi v Šoštanju in na Senovem. (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 7. 11. 1973, 1)

⁹ Vrhovno sodišče Socialistične republike Slovenije je junija 1971 razsodilo, da denar, darovan za vzdrževanje in novogradnje cerkva, ni obdavčen, ker je to darilo in ne dohodek od obdavčenih intelektualnih storitev. Sladič je ocenil: »S tem prihajamo v situacijo, da bo že itak minimalni davčni dohodek zreduciran v glavnem samo na osebne dohodke duhovščine in da bo zaradi teh dveh oprostitvev zreduciran na obdavčitev /... / 10 % sedanjega davka.« (AS 1211, šk. 26, Informacija, 13. 7. 1971, 17)

¹⁰ »Nenazadnje je svojevrsten fenomen tudi velika pripravljenost vernikov za materialno podpiranje Cerkve. Najprej gre za ohranjanje in obnavljanje premnogih župniških in podružničnih cerkva, ki jih Cerkev vzorno vzdržuje in obnavlja ves čas izključno s prostovoljnimi darovi vernikov.« (Kvaternik 2003, 393) Vendar so glede darežljivosti vernikov med slovenskimi škofijami oziroma pokrajinami obstajale velike razlike, znane tudi oblasti. Sladič je spričo predstavnikov občinskih verskih komisij Nove Gorice, Ajdovščine, Tolmina in Idrije priznal, da na Primorskem »duhovščina živi skrajno slabo. To potrjuje tudi povprečje »ofra«, ki je nekajkrat manjše kot povprečje v Sloveniji in kar 10-krat manjše kot na Štajerskem.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4) Zbiranje prispevkov v cerkvah je po sodbi nekaterih

činski organi načelno odklanjali izdajo dovoljenj za zbiranje prispevkov zunaj cerkva) in s pomočjo iz tujine (izseljenci in cerkvene karitativne organizacije). (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov v občinskih KVV, 6. 8. 1971, 12).¹¹

2.3 Novi pristopi oblasti pri omejevanju gradenj cerkva

V predstavitvi stanja in delovanja verskih skupnosti v Sloveniji je Bojc novembra 1969 izrazil dilemo oblasti, kako izpolniti zakonite obveznosti do verskih skupnosti in hkrati omejiti njihovo gradbeno aktivnost:

»Ker so zakonite možnosti za pravnomočno odklonitev zaprosil cerkvenih organov glede novogradnje kulturnih objektov najčešče minimalne, se je skušalo vsa povojna leta to prizadevnost Cerkve omejevati z administrativnim odlašanjem končnih rešitev. Škodljive posledice takega ravnanja so očitne, saj na ta način število nerešenih vprašanj, od katerih Cerkev ne odstopa, iz leto v leto raste, s tem pa naravno tudi pritisk cerkvenih organov in vernikov za rešitev. Postavlja se vprašanje, kako razrešiti nakazani problem ob nujnem upoštevanju dejstva, da poteka upravni postopek v zvezi s tozadevnimi vlogami cerkvenih organov na temelju istih določb zakonitih predpisov, kot veljajo za vse ostale gradbene interesente.« (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 50)

Omenjena komisija je v okviru iskanja novih pristopov pri omejevanju gradnje cerkva aprila 1970 zavzela stališče, da je treba »angažirati vernike in jih vprašati za mnenje, če je vse tisto, kar župnik želi in zahteva, tudi dejansko potrebno in utemeljeno. Treba iti v javne obravnave na zborih volivcev, toda temeljito pripravljeni.« (AS 1211, šk. 25, Zapisnik, 17. 4. 1970, 3) Kmalu zatem je oblast sklenila, da v odločanje o gradnji novih cerkva vključi tudi neverne občane. Tako je Bojc na posvetu o odnosih med samoupravno družbo in Cerkvijo oktobra 1970 v Sežani zastopal stališče, da je »vprašanje kulturnih objektov širše vprašanje kot zgolj vprašanje župnika oziroma nekaj članov cerkvenega odbora. To je interesno vprašanje širše skupnosti ljudi. To vprašanje je koncem koncev zanimivo in važno tudi za tiste, ki ne prakticirajo verskega življenja.« (AS 1211, šk. 25, Zapisnik, 29. 10. 1970, 20) Tako je svojevrstno potrditev doživelo spoznanje oblasti iz začetka šestdesetih let – samohvalno označeno za »jugoslovanski specifikum« glede na preostale evropske komunistične režime –, da »religije ni mogoče odpraviti z administrativnimi sredstvi, ampak z nenehnim razvijanjem

občinskih verskih komisij potekalo ob »večjih in manjših psiholoških pritiskih na vernike«, pri tem pa naj bi potekalo »grobno odiranje ljudi« (AS 1211, šk. 25, Nekateri naloge, 3. 2. 1970, 6–7).

¹¹ Šest let pozneje je glede tega navedena komisija ugotovila, da glede pomoči iz tujine »ni uradnih podatkov o konkretnih zneskih«, vendar se »v zadnjih letih znatno manjša, saj v inozemstvu smatrajo, da verske skupnosti v Jugoslaviji delujejo v urejenih razmerah ter da se lahko same vzdržujejo« (AS 1211, šk. 6, Informacija, 10. 5. 1977, 5). Medtem ko je v skladu z Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 oziroma 1976 potekalo pobiranje prostovoljnih prispevkov v cerkvenih objektih nemoteno, pristojni občinski organi za notranje zadeve v glavnem niso izdajali dovoljenj za pobiranje prispevkov zunaj navedenih prostorov oziroma »le v izjemnih in upravičenih primerih (popravila spomeniško zaščitenih podružničnih cerkva), in to za določen čas in na določeno vsoto« (6).

socialističnih družbenih odnosov« (K pravnemu položaju verskih skupnosti 1961, 2).¹²

V intervjuju za *Družino* novembra 1971 je Bojc predložil stališče oblasti, da je vprašanje gradnje novih cerkva pravno »sicer urejeno in ni potrebno ničesar več zakonsko urejati«, vendar je to vprašanje treba »tako razčistiti, da pri gradnji novih kulturnih objektov ne bodo nastajale nepotreben ovire, po drugi strani pa ne bo prihajalo do pretiranih in nesprejemljivih zahtev posameznih cerkvenih predstavnikov« (Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih 1971, 3). V luči navedenega postane razumljivo, zakaj se je oblast leta 1972 odločila formalizirati vlogo občanov v procesu pridobivanja dovoljenj za gradnjo cerkva. To je storila z izjavo Koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi pri Republiški konferenci SZDL:

»Zazidalni načrt, urbanistični načrt in urbanistični red se sprejme šele po predhodnih razgrnitvah, kjer imajo na predlagano zasnovo vsi delovni ljudje, občani in organizacije možnost pripomb, sprememb in ugovorov. Enak red velja tudi za gradnjo kulturnih objektov. Na zaprosilo predstavnika verske skupnosti za gradnjo kulturnega objekta, mora ustrezen občinski organ v skladu z vsemi določili urbanističnega reda, ki velja na območju neke občine, odgovoriti v določenem roku. V primerih, ko gre za objekt, ki je zaradi morebitne politične narave sporen, mora ustrezen občinski organ prositi za mnenje komisijo za verska vprašanja pri skupščini občine. Slednja je v teh primerih konsultativni organ. /... / V javni razpravi mora priti organizirano do izraza mnenje delovnih ljudi in občanov v krajevnih skupnostih tudi glede gradenj kulturnih objektov. Gradnja kulturnih objektov, je predvsem stvar občanov, ki žive na področju, kjer naj bi se gradil kulturni objekt. /... / Zato se morajo konference SZDL zavzemati za stališče, da naj vsi – verni in neverni nekega območja – skupaj izrazijo svoje argumente »za« in »proti« gradnji, javno – na zborih v krajevnih skupnostih. Delovni ljudje in občani organizirani v SZDL morajo tako povedati svoje mnenje že tedaj, ko se obravnava ali sprejema urbanistični plan posameznih občin in ki bi moral načeloma upoštevati tudi predloge za izgradnjo kulturnih objektov, seveda v primeru, da se o prošnji iz predloga izrečejo tudi delovni ljudje in občani ob hkratnem in temeljitem poznavanju vseh komunalnih in ostalih problemov svojega območja ter da prošnja zadošča vsem zakonskim predpisom.«

Republiška verska komisija je tri leta pozneje presodila, da je takšen postopek že doživel »svojo pozitivno potrditev v praksi« – ob priznanju, da na občinski in krajevni ravni doživlja vrsto »pogostokrat različnih tolmačenj in neprincipielnih ravnanj« – in da je to način uresničitve ustavne pravice, »da o problemih delov-

¹² Razvoj tako imenovanih socialističnih družbenih odnosov je obenem ubral nasprotno, za oblast neljubo smer: »Tudi verniki so kot posamezniki počasi, a vztrajno, pritiskali na oblast, zlasti na občinski ravni, da jim dovoli graditi cerkev. Velikokrat so bili na nižjih in strokovnih službenih mestih verni ljudje, ki so župniku pomagali priti do vseh potrebnih dovoljenj. Ko je postalo razvidno, da manjka zgolj politično soglasje, ni pa nikakršnih drugih ovir za izdajo gradbenega dovoljenja, se oblast le ni mogla v nedogled upirati.« (Kvaternik 2003, 337)

nega dneva odločajo delovni ljudje in občani neposredno, organizirani v SZDL¹³ (AS 1211, šk. 29, Dopis, 19. 2. 1975, 1–2). Vzorčni primer poskusa oblasti, da bi odgovornost za zavrnitev prošenj za gradnjo cerkva preložila na tako imenovano samoupravno družbo, je obravnava prošnje za gradnjo cerkve v Kidričevem. Avgusta 1974 je tam potekal skupni sestanek vseh vodstev družbenopolitičnih organizacij,¹⁴ ki so glede gradnje župnijske cerkve in župnišča sprejele sklep: »Nedopustno je graditi v naselju župnijsko cerkev in župnišče, ker za to ni potrebe. Tisti, ki želijo participirati pri verskih obredih, se jih lahko udeležijo v Hajdini ali Lovrencu na Dr. p., oziroma tam, kjer ti kulturni objekti že obstajajo.« Nadalje »nima nihče pravice graditi nekaj v njihovem naselju, s čimer se tisti, ki tam živijo in delajo, ne strinjajo«. V sklepu izjave so poudarili, da »jasno in glasno povedo vsakomur, da so proti graditvi cerkve in župnišča v delavskem naselju Kidričevo oziroma v njegovi bližini«. Komisija za verska vprašanja pri skupščini občine Ptuj je nato sklenila, da »podpira in se v popolnosti strinja s sprejetim sklepom družbeno političnih organizacij in društev ter krajevne skupnosti v Kidričevem ter s tem ne daje soglasja k predlogu o nameravani gradnji župnijske cerkve in župnišča v Kidričevem«. Občinski verski komisiji se ni zdel potreben ustni razgovor z župnijskim upravljavcem zaradi obrazložitve tega sklepa. (AS 1211, šk. 150, Priloga, 3. 10. 1974, 1–2) Grmič, ki je v razgovorih s predstavniki oblasti vztrajno opozarjal na zgled Kidričevega, se je moral zadovoljiti s pojasnilom, da obravnavana odločitev lokalnih organov »ni dokončna, ampak bo celotno vprašanje v bodoče še obravnavano predvsem s strokovnih pogledov ter na podlagi urbanističnih dokumentov« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 24. 1. 1975, 1). Dejansko pa oblasti pri odločanju niso vodili strokovni argumenti v prid ali proti gradnji. Glavni razlog za nasprotovanje gradnji cerkve v Kidričevem je bila bojazen oblasti, da bi gradnja cerkve v novonastalem delavskem naselju lahko povzročila »verižno reakcijo in sprožila podobne zahteve RKC n.pr. v Štorah, Ravnah itd.« (AS 1211, šk. 6, Govor, 17. 5. 1977, 5). Kot popolnoma pravilna se tako izkaže sodba dr. Petra Kvaternika (2003, 334), da se je rast velikih naselij brez cerkva »skladala s tedanjo politiko, ki je upala, da bo na ta način ljudi lažje odtrgala od vere«.

V prvi polovici sedemdesetih let so verniki doživeli ali pa pričakovali skorajšnjo posvetitev cerkve v pol ducata slovenskih krajev, obenem pa so v številnih drugih krajih morali čakati še leta, da se je izpolnila njihova želja po novi cerkvi. V obdo-

¹³ O odnosu SZDL do vere in Cerkve je mogoče sklepati iz uradne opredelitve organizacije: »Socialistična zveza izhaja iz tega, da religiozna opredelitev ljudi ni samo izraz odtujenosti v družbi, marveč da religija tudi sama odtuja človeka od družbe s tem, da ga vodi v sfero religioznih predstav, namesto k delu in ustvarjalnosti, kar edino lahko spreminja družbene odnose.« (AS 1211, šk. 30, Stališča, 1975, 43) Takrat veljavni program Zveze komunistov Jugoslavije, katere »transmisija« je bila SZDL (AS 1211, šk. 17, Izvleček, 16. 11. 1981, 9), je razglašal, da je religija »zabloda« in »rezultat duhovne in materialne zaostalosti«, vera pa »osebna in zasebna stvar posameznika« (41). Takšen odnos do vere in Cerkev je, razumljivo, privedel do situacije, da je bil verni občan v SZDL »drugorazredni državljan«, kakor se je v enem od razgovorov z Bojcem brez okolišanja izrazil Jenko (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1).

¹⁴ Številni ljudi, ki so se udeležili zborov volivcev, je bilo v nekaterih primerih načrtno izredno majhno, tako da niti približno niso mogli predstavljati volje vseh zainteresiranih. Takšen je bil zbor volivcev, ki je zavrnil pobudo za gradnjo cerkve v novi četrti Kranja Zlato polje. Od njenih 4000 prebivalcev (od katerih je bila po besedah kranjskega župnika Zdravka Bahorja polovica katoličanov) se ga je udeležilo 63 kranjanov, župnika pa o njem sploh niso obvestili. (AS 1211, šk. 27, Zabeležka, 20. 6. 1972, 1)

bju 1970–1974 sta bili tako po podatkih republiške verske komisije, ki kažejo na »izredno angažiranje katoliške cerkve v Sloveniji« pri gradnji bogoslužnih objektov, zgrajeni »arhitektonsko najmodernejši cerkvi« v Grosupljem in v mariborski četrti Tezno, tema pa so se pridružile še »manjše nove ali povsem preurejene cerkve« v Leskovcu pri Trnovljah, v Šentjakobu pri Ljubljani, v Vidmu ob Ščavnici, v Vinji Gorici pri Trebnjem, v Hinjah, v Tepanju, v Lužarjih, v Ertlovi ulici v Mariboru, v Žabicah, v Ljubečni pri Vojniku, v Josipdolu, v Ribnici na Pohorju, v Gornji Bistrici in v Radonožancu in na kočevskem pokopališču. H koncu gradnje nove cerkve so se bližali v Kosezah, v Šoštanju, na Kokrici in v Senovem. Kljub številnim uresničnim načrtom je bilo v upravnem postopku še veliko število zahtevkov za gradnjo bogoslužnih objektov, od tega treh bogoslužnih objektov v občini Maribor in dveh v občini Škofja Loka, po enega pa so pričakovali v občinah Ankaran, Trnovo, Nova Gorica, Portorož, Žužemberk, Pilštanj, Grahovo,¹⁵ Dragatuš in Zagorje ob Savi. (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 10–11)¹⁶

Pri gradnji novih bogoslužnih objektov je bil po ugotovitvi iste komisije v začetku leta 1976 »zapažen največji razmah med letom 1969 in 1972. Nekateri objekti pa so bili zaradi podaljšanja gradbenih del zaključeni tudi v letu 1973 in 1974. /... / V bližnji prihodnosti cerkev na Slovenskem nima ambicioznejših načrtov za gradnjo novih kulturnih objektov, razen v primerih, o katerih je bilo ob sodelovanju Komisije SRS za odnose z verskimi skupnostmi ter prizadetih občin že zavzeto stališče v republiški konferenci SZDL ob koncu leta 1975.« (AS 1211, šk. 6, Odnosi, 23. 2. 1976, 5)

Omenjeni primeri so bile novogradnje cerkva v Novi Gorici, v Kidričevem, v Radcenih, v Mariboru, v Kopru, v Portorožu in v Domžalah (5). V obravnavanem poročilu ni prikazan vzrok, zakaj se je razmah novogradenj cerkva končal z nastopom leta 1973. Odgovor na to vprašanje najdemo v Jenkovi oceni, da je po 21. seji predsedstva Zveze komunistov Jugoslavije v decembru 1971, ki je pomenil začetek obračuna z liberalnim krilom partije, pri oblasti nastopila »zaostritev v odnosu do RKC« (AS 1211, šk. 149, Informacija, 29. 5. 1972, 1). Potrditev te ocene najdemo v Grmičevi izjavi iz oktobra 1974, ko je v enem od številnih obiskov na republiški verski komisiji potožil, da »se prepogosti napadi na cerkev v celoti reflektirajo tudi na kompletnih postopkih organov oblasti v nekaterih občinskih skupščinah, ki v taki zaostreni situaciji pač ocenjujejo, da lahko cerkev čim bolj stiskajo« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka,

¹⁵ V Grahovem je, podobno kakor v Žužemberku, (v prvi vrsti lokalna) oblast gradnji cerkve na stari lokaciji odločno nasprotovala, ker je bila »grahovska cerkev izkoriščana v politične in vojaške namene« in bi graditev cerkve na istem mestu »zbujala pomisleke pri mnogih občanah«. Zato ni šlo brez poziva: »Tudi Cerkev naj torej računa s prepričanjem ljudi, naj razume oblast in politične sile, ki v tej oblasti sodelujejo – torej naj ne prihaja s takimi zahtevami.« (AS 1211, šk. 25, Zapis, 29. 10. 1970, 9–10)

¹⁶ Nadalje je republiška verska komisija ugotovila, da se je Cerkev v letih 1970–1974 »intenzivno usmerila /... / k izboljšanju življenjskega standarda duhovnikov« z gradnjo novih in z modernizacijo starih župnišč, pozidanih ali preurejenih pa je bilo tudi veliko število veroučnih učilnic: 8 jih je že bilo zgrajenih, 21 jih je bilo usposobljenih preko nakupov, daril ali preureditev, 7 jih je bilo v gradnji, v 8 primerih pa se je začel formalni postopek za novogradnjo (10). Poleg tega je komisija ocenila, da glede na pretekla leta »cerkev vse bolj skrbi za tekoča vzdrževanja cerkvenih stavb. K temu pa jo sili tudi starost in velika izrahljenost obstoječih kulturnih objektov.« Komisiji se je tudi zdelo potrebno omeniti, »da na mnogih cerkvah potekajo restavratorska in konzervatorska dela pod nadzorom Zavoda za spomeniško varstvo ter da je precejšnja sredstva za ta dela prispevala tudi širša družbena skupnost«. (12)

3. 10. 1974, 3). Temu je dodal, da »na celo vrsto vlog za gradnjo veroučnih učilnic, župnišč in cerkva, ordinariat sploh ne dobi več nobenega odgovora« (4). Omenjeno komisijo je junija 1975 opozoril na »mirovanje vseh zadev glede imovinskega stanja in dovoljenj za novogradnje in adaptacije v mariborski škofiji«. V zvezi s tem je izjavil, da »je absurdno, da v tej škofiji upravni postopki v zadevah, ki jih prosi cerkev, potekajo nedosledno ali celo negativno, kljub dobrim odnosom, ki jih imata ordinarij ter on in večina duhovščine z oblastjo, medtem ko n.pr. v ljubljanski škofiji, kjer takšni odnosi niso karakteristični, potekajo stvari za potrebe cerkve ugodnejše« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 6. 6. 1975, 2). Njegovo nezadovoljstvo nad tem, da oblast ni kazala razumevanja za potrebe mariborsko-lavantinske škofije, je bilo tem večje, ker sta, po njegovih besedah, s škofom ordinarijem dr. Maksimilijanom Držečnikom bolj kakor preostala dva slovenska škofa ordinarija, Pogačnik in Jenko, želela »ohraniti najboljše odnose z državo« in ju »v tem smislu ne motijo razni posamezni primeri nestrpnosti ali česa drugega v odnosih s cerkvijo«, ki so se začeli množiti na začetku sedemdesetih let. (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 2. 8. 1973, 2)¹⁷ Naj bodo omenjene razlike med slovenskimi škofi resnične ali le namišljene, dejstvo ostaja, da so škofje v razgovorih s predstavniki oblasti, kakor na primer v razpravi o osnutku republiškega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (v veljavo je stopil junija 1976), vztrajno in v en glas odpirali vprašanje »pridobivanja kulturnih in veroučnih prostorov v okoljih, kjer cerkev takih prostorov še nima oziroma v okoljih, kjer so nove urbane enote«. (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 3. 10. 1975, 1)

3. Kateheza

3.1 Povojna kateheza: staro se umika novemu

Glede oznanjevalne dejavnosti Cerkve, ki se uresničuje v obliki kerigme, homilije in kateheze (Kvaternik 2003, 189), v tem prispevku obravnavamo odziv oblasti na katehezo šoloobveznih otrok. Medtem ko je bil do leta 1941 verouk v slovenskih šolah obvezni šolski predmet z dvema urama tedensko,¹⁸ je po koncu vojne dobil status neobveznega šolskega predmeta in bil skrčen na eno uro tedensko (196).

¹⁷ Na Držečnikov odnos do oblasti je, če sprejmemo njegovo razlago iz intervjuja za *Družino* decembra 1971 (Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof 1971, 10), vplival zgled njegovega predhodnika v škofovski službi, Antona M. Slomška: »Slomškovi časi so bili čisto drugačni, vendar pa niso povsem brez podobnosti z našimi: za oboje je značilna revolucija. Močno sem se začudil, ko sem bral, kako je Slomšek, ki ga navadno razglašajo za velikega reakcionarja, pisal med revolucijo 1848 v pastirskem pismu duhovnikom, naj ne stojijo ob strani, ampak naj sprejmejo nove razmere, da ne bodo v škodo Cerkvi.« Držečnik je nato z izjavo pritrdil mnenju izpraševalca, da se Slomškov »vpliv v naši škofiji pozna še dandanes«: »Potem pa ta njegova misel, da je treba sprejeti nove čase, nove razmere in jih obrniti v prid Cerkvi. Tudi novi časi so delo božje previdnosti. To moramo upoštevati.«

¹⁸ O predvojnem verouku je mogoče prebrati tudi kritične ocene; avtor ene od njih je dr. Zdenko Roter (1976, 7): »Ko sem zadnja leta pred drugo svetovno vojno obiskoval gimnazijo, je v meni, pa tudi v mnogih drugih mladih ljudeh, zbujač čustveni odpor način, kako so veroučitelji od nas zahtevali verovanje v verske resnice in poslanstvo cerkve brez pomislekov. Verouk je imel kot predmet bolj ali manj osrednje mesto v predmetniku, obvezno in nadzorovano je bilo obiskovanje dijaške maše in opravljanje spovednih dolžnosti. Nedisciplin pri verouku je imela manjše ali večje posledice za celotni učni uspeh. Verouk naj bi nadalje jasno svetovno-nazorsko in politično usmerjal ravnanja dijaške mladine.«

Njegov položaj je komunistična oblast z vsakim letom še bolj poslabševala. Ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman, ki je leta 1948 dobil zatočišče v Združenih državah Amerike, je za neki tamkajšnji časopis spregovoril o položaju verskega pouka v svoji domovini:

»Svoboda verskega pouka je že bistveno okrnjena. Čeprav je poučevanje verouka vsaj v nekaterih šolah še vedno dovoljeno, če to starši ali nad 14 let stari otroci izrecno zahtevajo, je praktično poučevanje vendarle nemogoče, ker ni duhovnikov, ki bi verouk vsaj enkrat na teden poučevali. Navadno jim je dovoljeno, pa poučujejo verouk po rednem pouku. Če je v župniji recimo 20 razredov in smeta dva duhovnika poučevati, pride duhovnik komaj enkrat na mesec v vsak razred. To se ne more imenovati verski šolski pouk. Moramo pa še upoštevati, da komunistične oblasti zahtevajo posebno dovoljenje za poučevanje verouka v državnih šolah. Drugih šol tako ali tako ni, ker so vse katoliške šole odpravljene. Duhovni, ki ga komunistične oblasti iz kakršnega koli razloga ne marajo, ali jim je zdi sumljiv, dovoljenja sploh ne dobi. Zunaj šole je poučevanje verouka prepovedano.« (Ceglar 1993, 189)

Podobno je leta 1951 ljubljanski škofijski ordinariat ugotovil, da je poučevanje verouka v šolah »malenkostno in podvrženo raznim oviram«, obenem pa opozoril na uredbo, po kateri se je strogo kaznovalo (z zapornom 30 dni) vsako skupinsko poučevanje zunaj šole in ki »se bo gotovo uporabljala zoper verski pouk mladine v cerkvi« (Kvaternik 2003, 201).

Religije v socialističnih državah »sicer niso prepovedali, a so jo administrativno omejevali in zavirali, kjer se je le dalo« (Roter 2017, 145). Uradno je poučevanje verouka v šolah ukinil Svet vlade Ljudske republike Slovenije za prosveto in kulturo dne 1. februarja 1952, za Cerkev je bila pričakovana oziroma zgolj formalni akt (Kvaternik 2003, 196). »Prav s te ničelne točke pa je pognala nova zamisel župnijske kateheze.« (Snoj 1992, 424) Verouk je dobil zatočišče v cerkvah (Kvaternik 2003, 332), ali povedano drugače: celotna pastoralna se je zožila na dogajanje znotraj cerkvenih zidov (333). Iztekanje stalinistične dobe po informbirojevskem sporu v letu 1948 se je izrazilo tako, da je »že v petdesetih letih prišlo do različnih sprostitev, do opuščanja najbolj trdih nečloveških oblik omejevanja svobode« (Roter 2017, 146), narejeni pa so bili tudi prvi koraki v normalizaciji odnosa med oblastjo in Cerkvijo in s tem k izboljšanju položaja verouka. Glede na številne ovire in prepovedi, ki jih je oblast postavila katehezi v prvih povojnih letih, je mogel ljubljanski škofijski ordinariat leta 1953 z zadovoljstvom ugotoviti: »Poučevanje verouka vrši večina duhovnikov nemoteno z vednostjo oblasti v cerkvi.« (Kvaternik 2003, 203) V smislu tistega leta sprejetega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti je bil vpis k verouku vezan na pisno dovoljenje roditeljev oziroma skrbnikov in na mladoletnikovo pisno privolitve; to je bil katehet dolžan pridobiti vsako leto znova (50). Zadnje normativno spremembo za predkoncilsko katehezo je prinesla Uredba o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1961. Olajšala je pogoje za vpis k verouku, saj je po novem zadostovalo ustno do-

voljenje oziroma ustna privolitev. Uredba je tudi dovolila poučevanje verouka v prostorih, v katerih so se opravljali verski posli, torej poleg cerkva še v župniščih in v drugih cerkvenih objektih, ne da bi bilo za to treba pridobiti posebna dovoljenja. (AS 1211, šk. 145, Pov. 210/61, 18. 7. 1961)

3.2 Značilnosti pokoncilske kateheze

Če je med letoma 1952 in 1961 kateheza v Sloveniji brez izjeme potekala v župnijskih in podružničnih cerkvah, je Cerkev med letoma 1969 in 1972 – po oceni republiške verske komisije – »uspelo v glavnem tudi urediti problem veroučnih prostorov z adaptacijami župnišč in cerkvenih gospodarskih poslopij v ta namen« (AS 1211, šk. 6, Odnosi, 23. 2. 1976, 5). Duhovniki so osnovnošolski katehezi namenili ne samo veliko časa in naporov (Kvaternik 2003, 392), temveč tudi finančnih sredstev. Oblast je bila v zvezi s tem prepričanja, da so bili v ureditev veroučnih prostorov in v nabavo opreme vloženi »težki milijoni«, pogosto s pomočjo vernikov in njihovih neobdavčljivih posojil (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 5). Rezultat tega je bil, da je postal verouk brez magnetofona, diaprojektorja ali podobnih tehničnih sredstev okrog leta 1965 »že zelo redek«, da je tovrstna oblika katehizacije za otroke iz zaostalih predelov pomenila »pravo razvedrilo« (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10) in da so bili posebno na podeželju veroučni prostori sodobnejši in bolje opremljeni kakor šolski prostori. Člani občinskih verskih komisij tako imenovanega mariborskega bazena so na primer na srečanju s predstavniki republiške verske komisije spregovorili o bistveni razliki v ureditvi in opreми mnogih vaških šol, za katere je bila značilna »avstro-ogrška oprema«, nasproti »najsodobnejši opreми veroučnih prostorov« (AS 1211, šk. 23, Zabeležka, 24. 2. 1968, 2). V Podlehniku »so povsod začeli obnavljati cerkve, zlasti so začeli urejati prostore za verouk. Šola je bila in je še vedno brez avdio-vizualnih pripomočkov, medtem ko imajo za verouk aparaturu za predvajanje ozkotračnih filmov. Zato je razumljivo, da so učenci drli v cerkev.« (9) V Lenartu je bila »udeležba pri verouku v porastu. To pa predvsem zaradi tega, ker se poslužujejo sodobnih metod, katerih pa se v šolah zaradi pomanjkanja finančnih sredstev izogibamo, s katerim pa naredi cerkev svoje delo čim bolj pestro in zanimivo za otroke.« (10) V Ormožu pa so ugotovili, da Cerkev razpolaga s precejšnjimi sredstvi, medtem ko družba »nima niti sredstev za otroško varstvo in šole« (13).

Z vključitvijo sodobnih avdiovizualnih sredstev v katehezo je po sodbi oblasti Cerkev hotela »uspešneje izvajati svoj idejni vpliv predvsem na mladino« (AS 1211, šk. 135, Zapisek, 15. 10. 1965, 2). Oblast je nadalje ugotovila, da »kakor je Cerkev prva povojna leta izgublja svoj vpliv na mladino, tako so vzporedno naraščala prizadevanja cerkvenih vodstev, da bi si mladino obdržali. V ta namen je intenzivnost Cerkve na doslednem izvajanju katehizacije mladine izredno velika.« Ocenjeno je bilo, da škofijska vodstva usmerjajo v to dejavnost svoje najsposobnejše, predvsem mlajše kadre. (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10) Po letu 1960 so se duhovnikom pri poučevanju verouka pridružili ustrezno izobraženi laiki, predvsem iz vrst nekdanjih redovnic in starejših vernikov (AS 1211, šk. 135, Zapisek, 15. 10. 1965, 2). Duhovniki in drugi kateheti so imeli zaradi izključenosti verouka iz držav-

ne šole »popolno svobodo pri oblikovanju programa, učnih prostorov in metodoloških pristopov« (Kvaternik 2003, 150). Pokoncilski verouk je z vidika organizacije in metodologije združeval staro in novo. Po tradiciji je bil »organiziran na povsem šolskih principih« (AS 1211, šk. 83, Pregled, 25. 12. 1967, 10), to pa je Cerkvi omogočilo, da učencu »sledi že od prve učne ure dalje«, drugače od oblasti, ki je »nespretno« začela »mladince »loviti« takrat, ko že kažejo določeno izoblikovanost v svetovnem nazoru« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 5). Največja novost: Cerkev je »z namenom, da bi k verouku pritegnila čim več mladih in ga napravila privlačnejšega«, uporabljala najrazličnejše učne oblike: krožke, debate, taborjenja, romanja in tekmovanja med veroučnimi skupinami (AS 1211, šk. 83, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 6). Rezultat tega je bil, da »je bila v komunističnem obdobju kateheza poleg verskega tiska tista pastoralna dejavnost, ki je bila najbolj izpiljena in negovana« (Kvaternik 2003, 392).

Leta 1969 je imela Cerkev glede verouka uspeh pri osnovnošolski mladini na podeželju (povprečni odstotek udeležbe je bil od 70 % do 100 %), medtem ko je bila udeležba osnovnošolcev pri verouku v mestih in v industrijskih središčih precej manjša (od 10 % do 30 %). Otroci so večinoma obiskovali verouk do birme, s starostjo in z višjim rangom šole pa je odstotek udeležbe pri mladinskem verouku močno upadel. Na podlagi podatkov o verouku iz ankete, ki so jo občinske verske komisije izpolnile leta 1969, je republiška verska komisija ugotovila, da so prevladovali kraji, ko je župnija premogla zgolj eno veroučno učilnico. Izjeme so bile zelo redke in še to le tam, kjer so bila večja naselja močno oddaljena od župnišča. Tedaj je bilo vseh mest za katehizacijo po grobi oceni približno sto več, kakor je bilo župnij, ki jih je bilo okrog 850. Večinoma so poučevali verouk še vedno v cerkvah, v zakristijah in po župnijskih pisarnah, tudi če so škofijska vodstva že več let poudarjala potrebo po ureditvi posebnih prostorov za verouk. Le v nekaterih večjih mestih je bilo to stanje za Cerkev zadovoljivo rešeno. Cerkev na območju 10 od skupaj 62 občin še ni imela sodobno urejenega veroučnega prostora, v nadaljnjih 10 občinah pa je premogla Cerkev le po en takšen prostor. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 15) Navedena komisija je na podlagi predstavljenih dejstev opozorila, da so bile potemtakem »doslej pretirane splošne trditve o izredno moderno urejenih in tehnično dovršeno opremljenih prostorih za katehizacijo, kar naj bi imelo za posledico izredno atraktivnost verouka za podeželsko mladino v primerjavi s slabo opremljenostjo šol«. Podobno se je izkazalo za pretirano stališče, ki je bilo skupno številnim režimskim funkcionarjem, da je pokoncilski Cerkve tudi na področju kateheze »v ofenzivi« in da »ob hoji po robu« dovoljena dosega vse večje uspehe. (16)

Čeprav je bila kateheza po sodbi oblasti eno od »osnovnih izhodišč delovanja današnje Cerkve« in »intenzivnost dela duhovnikov z verniki – predvsem mladino – ni slaba«, analiza gradiva s posvetov z občinskimi verskimi komisijami v letu 1971 ni izrisala bistveno drugačne podobe kateheze šoloobvezne mladine kakor leta 1969. Udeležba osnovnošolske mladine pri verouku na podeželju se je še dalje gibala med 70 % in 100 %, v mestih in v industrijskih središčih med 10 % in 30 %, pri tem pa je povprečje za Slovenijo znašalo 59 %. Le v 11 občinah so pri duhovnikih opazili pove-

čano skrb za katehizacijo. (AS 1211, Analiza gradiva iz posvetov z občinskimi KVV, 6. 8. 1971, 4, 6)¹⁹ Republiška verska komisija je januarja 1974 glede verskega pouka predložila oceno, da »ta dejavnost počasi, toda vztrajno raste« oziroma je v zvezi s tem uporabila celo besedo »razmah«. Zasluga za ta razmah je bila pripisana več dejavnikom: kateheza je oprta »na skrbno izdelan program«; škofje »usmerjajo v katehizacijo svoje najsposobnejše kadre«; verouk poučujejo predvsem »mlajši ljudje, ki delajo z izredno voljo in prizadevnostjo«; v katehezo »se postopoma in previdno vključujejo tudi laiki« najrazličnejših visokošolskih poklicev, od zdravnikov do književnikov. (AS 1211, šk. 6, Odnosi z rimokatoliško cerkvijo v SR Sloveniji, 24. 1. 1974, 6) V šolskem letu 1965/1966 je bilo od celotnega števila šoloobveznih otrok rednih obiskovalcev verouka v ljubljanski nadškofiji 47,5 %, v mariborsko-lavantinski škofiji 58,5 %, v apostolski administraturi Slovensko Primorje pa 40,7 %. V šolskem letu 1969/1970 se je ta delež na prvem območju povišal na 57,2 %, na drugem na 64 % in na tretjem na 57,5 %. Omenjena komisija je ugotovila, da gornji podatki »nedvomno kažejo o povečanem obisku verouka pri šoloobvezni mladini v globalu za vsako škofijo oziroma administraturo, pri čemer niso upošteevane razlike, ki so sicer med šolami v večjih urbanih okoljih ter podežlju«. (7)

Poročilo republiške verske komisije iz leta 1976 še podrobneje prikazuje stanje kateheze na Slovenskem, za povrh pa prinaša primerjavo s Hrvaško:

»Verouk obiskuje približno od 60 do 80 % otrok v starosti, ki zajema prve štiri razrede osnovne šole ter od 50 do 65 % otrok, ki jih starostno zajema višji razredi osnovne šole. Ti odstotki so v različnih urbanih okoljih različni, po nekaterih podeželskih predelih pa celo dosegajo 100 %. Značilno zanje je, da so v zadnjih štirih – petih letih konstantni in ne naraščajo niti ne upadajo. Med srednješolsko mladino je verouka znatno manj, nekje niti 10 %. Učbeniki za verouk so kompletni in modernizirani. Nekateri duhovniki pa organizirajo za otroke, ki obiskujejo verouk tudi razne druge dejavnosti, kot so rekreacija, izleti, določene vrste karitativne dejavnosti in po-

¹⁹ Oblast je opazila, da je Cerkev v našem prostoru po letu 1965 uvedla nove oblike verskega izobraževanja in formacije, ki so »vsebinsko in po obsegu močno presegle tradicionalne oblike katehizacije, ki se je pri nas še do nedavnega omejevala pretežno na verouk za mladino«. Po novem so imeli odrasli verniki in verniki nekaterih poklicev možnost, udeležiti se raznovrstnih tečajev, konferenc, predavanj, posvetov, razgovorov, veroučnih ur, duhovnih vaj, molitvenih osmin, misijonov ipd. Pomenljivo je, kako so bili republiška verska komisija, javno tožilstvo in republiški sekretariat za notranje zadeve poenoteni v stališču, da je glede na vsebino in obliko tovrstne katehizacije »vsako administrativno preprečevanje nemoogoče«. (AS 1211, šk. 83, Nekateri aspekti, 26. 11. 1969, 16) Cerkev je resda »bila za komuniste vse od njihovega prevzema oblasti sovražnik številka ena, ki ga je bilo treba nadzorovati in omejevati, če že ne odstraniti« (Griesser - Pečar 2017, 424), vendar je podpis Beograjskega protokola junija 1966 med Svetim sedežem in Jugoslavijo primoral Jugoslavijo k spoštovanju njene lastne zakonodaje, kakor je mogoče razbrati iz Sladičeve izjave pred predstavniki občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968: »V razdobju pred in po koncilu so nastale mnoge nejasnosti. Predvsem si marsikdo tola-mači, da je s podpisom protokola podpisana kapitulacija. Protokol je uzakonil takšno stanje, kakršno pri nas je, torej se cerkvi ne dodaja nobenih dodatnih pravic. Svobodno opravlja dejavnost v okviru ustave in zakonov.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 2) Sladič je ob tem spregovoril tudi o (ne)dovoljeni cerkveni dejavnosti: »Cerkev je v veliki večini svoje dejavnosti, vsaj kot opažamo, na pozicijah dovoljene cerkvene dejavnosti. Če si pridobe otroke za posečanje verouka, je to zgolj njihova iznajdljivost. Čisto nedovoljena dejavnost, ki ne sodi v cerkveno dejavnost, je relativno redka. Maja 1967 je bilo zbranih samo 8 primerov takšne dejavnosti za vso Slovenijo, kar je izredno malo.« (3)

dobno. Pri tem slovenska cerkev ne opravlja podobnih akcij kot n. pr. RKC na Hrvaškem, ki organizira razne učne olimpijade ter množične zборе veroukarjev doma in v tujini.« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 23. 2. 1976, 6)

Pokoncilska kateheza, katere glavne odlike so bile usposobljeni in prizadefnirani kateheti in katehistinje, metodološke novosti ter vse pogostejše sodobni prostori in oprema, je začela kazati uspehe v smislu povečanja obiska verouka proti sredini sedemdesetih let. Toda uspeh je bil kratkotrajen: število veroučencev je v obdobju 1965–1973 opazno naraslo, in to s 54,3 % na 68,7 %, vendar je po letu 1973 udeležba pri verouku začela padati in je leta 1984 pristala na 56,3 % vseh šoloobveznih otrok oziroma na izhodišču iz predkoncilskega časa. (Kvaternik 2003, 209)

3.3 »Boj za mladino« s celodnevno osnovno šolo

Nedvoumno je oblast doživljala Cerkev kot rivala pri oblikovanju svetovnega in vrednostnega nazora mladine. Sladič je predstavnikom občinskih verskih komisij severne Primorske februarja 1968 pojasnil, da je razmah pastorale Cerkve po letu 1965, poleg znanih dogodkov, kakor sta drugi vatikanski koncil in podpis Beograjskega protokola, omogočila zakonodaja, ki je glede verskih skupnosti »preveč liberalna, česar pa se ne da menjati ali zaostrovati«, še najbolj pa »pasivnost tako rekoč vseh dejavnikov v odnosih med oblastjo in Cerkvijo«: od občinskih komisij do republiške verske komisije, šol, družbeno-političnih organizacij, tožilstev itd. Odločilni vzrok naj bi bilo prepričanje jugoslovanskih komunistov, »da je zgolj z našim socialističnim sistemom cerkev zapisana propadu«. Temu je dodal: »Danes ne moremo trditi samo, da nismo aktivni, pač pa nas sploh ni. Nam ne zadostuje, da ugotavljamo, kako je cerkev aktivna, ampak mirno priznavamo, da nič ne delamo, da bi to vsaj omejili, če ne delo preprečevali, kljub temu da je v naših rokah policija, šole in denar.« (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 13. 2. 1968, 4) Nasproti pasivnosti oblasti je bilo delovanje Cerkve pri nas po sočasni Bojčevi oceni oblasti »silno dinamično, moderno in aktualno« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 18). Prvi mož republiške verske komisije je bil mnenja, da »smo na najboljčutljivejšem področju«, to je, pri vzgoji mladih, »živeli v iluzijah«, in za »najbolj zaskrbljujoč pojav pri nas« poleg pripadnosti »tuji ideologiji« opredelil prav vernost (AS 1211, šk. 23, Zapisnik, 20. 2. 1968, 17). Podobno je sekretariat Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije oktobra 1970 ocenil, da v odnosu do Cerkve kot največje, najbolj organizirane in kot posledica tega najvplivnejše verske skupnosti v republiki obstaja še vedno vrsta odprtih vprašanj, med njimi »boj za mladino« (AS 1211, šk. 26, Informacija, 15. 10. 1970, 11).

V omenjeni boj se je, po Jenkovi sodbi, oblast z obnovljeno odločnostjo spustila z odstavitvijo Staneta Kavčiča oktobra 1972 z mesta predsednika republiškega izvršnega sveta (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 22. 10. 1975, 2); to je bilo del obračuna vodstva Jugoslovanske ljudske armade in konservativcev v Zvezi komunistov Jugoslavije z njenim liberalnim krilom in z avtonomističnimi težnjami posameznih republiških vodstev (med njimi slovenskega), posebno na najbolj občutljivem vojaškem področju (Roter 2017, 91–94). Nova garnitura na oblasti je ustrezno sredstvo proti uspehom katehe-

ze prepoznala v prvi vrsti v šolskem sistemu, ki je bil, razen verskih srednjih šol in teoloških fakultet, v celoti podržavljen, pa tudi v prostočasnih, predvsem športnih dejavnostih (te dejavnosti so že prej z velikim pridom izkoriščali kateheti za pritegnitev otrok k verouku). Oblast je Cerkvi razkrila svoje namere ob razgovoru predsednika republiške verske komisije Rudija Čačinoviča s slovenskimi škofi septembra 1974. Jenko je uvodoma izkoristil priložnost in sogovornika opozoril, da v začetku šolskega leta opazajo poostren odnos do veroukarjev v podaljšanem bivanju na šoli, ki jih marsikje ne pustijo k verouku. Temu se je postavil v bran z besedami:

»Ali se lahko kritizira cerkev, če uči spoštovati starše, družino in delo. Vsaka oblast bi morala delo cerkve na področju vzgoje pozitivno ocenjevati. Vsi se trudimo za iste cilje. Res je, da smo in ostajamo ideološki nasprotniki, toda dopustimo svobodo delovanja vsakemu na svojem področju, saj se cerkev in oblast v svojih prizadevanjih za dobro naroda dopolnjujeta.« (AS 1211, šk. 28, Zabeležka, 18. 9. 1974, 4)

Pogačnik je nato z Držečnikovo in Jenkovo podporo zaprosil, da navedena komisija vprašanje obiskovanja verouka v času, ko so otroci v celodnevem varstvu, po možnosti z navodili enotno reši za vso Slovenijo. Čačinovičev odgovor je dal vedeti, da se oblast s Cerkvijo ni pripravljena usklajevati glede verouka, prav nasprotno, odločena je bila otežiti njegovo izvajanje. V Jugoslaviji so namreč po zgledu Poljske že bile v teku priprave za postopno uvedbo celodnevne osnovne šole. (4)

Oblast se je za celodnevno osnovno šolo deklarativno opredelila že leta 1958 in zatem dokončno leta 1972. V drugem polletju šolskega leta 1974/1975 so jo poskusno uvedli na prvih petih osnovnih šolah. Tedaj se je tako v oblastnih kakor v strokovnih krogih že izoblikovalo popolnoma dokončno stališče, da je »potrebno zagotoviti učinkovitejši družbeni vpliv« pri vzgoji mladine; to pa je potekalo pod krinko prizadevanj za izboljšanje možnosti za vzgojo in izobraževanje šoloobveznih otrok. Republiški Zavod za šolstvo je tako vztrajal na stališču, da med učno-vzgojnim procesom, vključno s podaljšanim bivanjem, ni možno obiskovanje verouka. (AS 1211, šk. 31, Zapisnik, 15. 1. 1975, 2) Oblast je računala, da bo udeležba pri verouku z uvedbo celodnevne osnovne šole prenehala biti tako množična oziroma da bodo v spremenjenih razmerah, glede na Čačinovičevo izjavo na obravnavanem razgovoru s slovenskimi škofi, verouk obiskovali le tisti otroci, ki »to resnično hočejo« (AS 1211, šk. 28, Zabeležka, 18. 9. 1974, 4). Največjo reformo na področju osnovnega šolstva po uvedbi osemletke leta 1959 so z velikim pritrjevanjem in nestrpnostjo sprejeli na občinskih ravneh oblasti, na katerih so celotno poprejšnje desetletje nemočno, ne pa tudi brezbržno²⁰ opazovali velike uspehe Cerkve na področju kateheze šoloobveznih otrok, vse bolj pa tudi kateheze srednješolcev in študentov.²¹ Tako se je razprava o aktivnosti verskih skupnosti v občini Ljubljana

²⁰ Kot protiutež »nezaželeni dejavnosti Cerkve med šolsko in tudi izvenšolsko mladino« je leta 1972 republiški Zavod za šolstvo skupaj z vodstvom osnovne šole v Sostrem izdelal »konkreten načrt za zboljšanje dela z mladino«. Načrt je učiteljski kolektiv zadolžil za čimvečji razvoj svobodnih dejavnosti na šoli, za učinkovitejšo pomoč slabšim učencem in za individualizacijo pouka. (AS 1211, šk. 27, Delovanje, 1972, 40)

²¹ To je skrbelo tudi republiško versko komisijo, saj je »prav tisti odstotek doraščajoče mladine, ki je orga-

Šiška v letu 1975 iztekla v poziv, da je treba pri njih čimprej uvesti celodnevno osnovno šolo, »ker bomo na ta način odtujili mladino od dejavnosti cerkve«. (AS 1211, šk. 29, Aktivnosti, 1975, 39) Občinska verska komisija iz ljubljanskega Bežigrada je prav tako zastopala stališče, »da se je treba zavzemati, da se čim preje uvede celodnevna osnovna šola, da se na ta način otroke odteguje od cerkve«. Omenjena komisija je bila nadalje mnenja, da bo mladino »možno odtegniti od vpliva cerkve le z večjim delovanjem med mladino in zagotovitvijo ustreznih prostorov za njihovo delovanje«, in predlagala, da uvedbo celodnevne osnovne šole dopolni ukrep, katerega uspešnost se potrjuje do danes: »Proste dneve naj bi izpolnili s športnimi dejavnostmi, ker sicer to praznino izkoristi cerkev za svoje namene.« (AS 1211, šk. 31, Zapisnik, 20. 2. 1975, 3)

Oblast ni zasledila odkritega organiziranega nastopanja predstavnikov Cerkev proti celodnevni osnovni šoli, vendar so bili »stalno prisotni komentarji o tem, da cerkev ne more pristati na to, da bi bila vzgoja otrok apriori ateistična« (AS 1211, šk. 6, Poročilo, 23. 2. 1976, 6). Najodločnejši kritik tovrstne šolske politike je bil med slovenskimi škofi Jenko, ki je, na primer, oktobra 1975 v razgovoru na koprski verski komisiji opozoril, da vzgojno-izobraževalni proces poteka izključno na podlagi »marksističnih izhodišč« in da so verniki zato priča »vsiljeni ateizaciji šolskega pouka«, ki ga izvaja »protiversko naravna družba« (AS 1211, šk. 150, Zabeležka, 22. 10. 1975, 2). Spričo izkazanega državlanskega poguma v okoliščinah, ki so bile vse prej kakor naklonjene javnemu izražanju pomislekov glede ravnanja totalitarne navdahnjene oblasti, pa si posebno pozornost zasluži Jenkova dve leti starejša izjava o položaju in možnostih Cerkev v razmerah enačenja političnih interesov komunistov z interesi celotne slovenske družbe:

»Kaj moremo pričakovati v bližnji prihodnosti, če se bo stanje nadaljevalo. Še nadaljnje ugašanje vere. Močen faktor v tem je naša sedanja osnovna šola. Država ima monopol nad šolo in vzgojo, saj so v cerkvenih rokah samo šole za vzgojo in izobrazbo duhovnikov. V cerkvene srednje šole se sprejmejo dečki, ki imajo za seboj že obvezno državno osemletko. Te šole naj bi po izrecni želji in hotenju prosvetnih oblasti vzgajale marksiste, mladino, ki za vero ne bo imela nobenega posluha. Po katoliškem nauku imajo starši prvo in odločilno besedo pri vzgoji svojih otrok. Katoliški starši imajo kot državljani pravico, kot verniki pa dolžnost svoje otroke v svoji veri vzgajati. Če že morajo svoje otroke pošiljati v skupne državne šole, za katere nosijo enaka bremena kot neverni državljani, imajo pravico zahtevati, da v šoli ateizem nima nobene prednosti pred katoliško vero. To je smisel ustavnih določil o svobodi vere in vesti, o enakosti vseh državljanov.« (Naš položaj in naše možnosti, 133)

niziran v že omenjenih veroučnih skupinah, dosti bolj organiziran in često v praksi ideološko nestrpen. Omenjene skupine dobivajo že značaj mladinski in študentski organizaciji konkurenčnih struktur, ki naj bi služila tudi kot podlaga za kasnejši laični apostolat med intelektualno elito.« (AS 1211, šk. 28, Odnosi, 24. 1. 1974, 11)

4. Sklep

Slovenski škofje so si vsak po svojih močeh in vsak po svoje prizadevali uresničiti vizijo koncila, da je Cerkev navzoča tam, kjer ljudje dejansko živijo. Do leta 1969 je Cerkev izrazila želje po gradnji več desetih cerkva, vse pa je prekosil predlog, da bi v Ljubljani zrastle 19 »kulturnih« objektov. Cerkev se je tako poskušala zavarovati pred negativnimi odločbami glede lokacijskih in gradbenih dovoljenj, ki so bile dotlej zelo pogosto izdane z utemeljitvijo, da urbanistični načrti ne predvidevajo gradnje novih cerkva. Gradnja cerkvenih objektov se namreč ni upoštevala v družbenem in prostorskem načrtovanju. Oblast je iskala načine, kako bi Cerkvi preprečila vstop na območja, kjer prej ni bila navzoča s svojim lastnim bogoslužnim objektom, posebno v nova mestna in industrijska naselja, najpogosteje z utemeljitvijo, da ti objekti pač niso predvideni oziroma da zanje ne obstaja realna potreba. Takšna praksa je omogočala upravnim organom neupravičeno in po navadi nepričljivo zavračanje določitev lokacij za nove bogoslužne objekte. Oblast je kmalu ugotovila, da je neutemeljeno zavlačevanje pri zaprosilih za gradnjo novih cerkva lahko politično bolj škodljivo kakor pa hitra ugodna rešitev, če je potreba utemeljena. Zato je glede reševanja tovrstnih vlog začela pozivati občinske organe k večji ekspeditivnosti in zakonitosti pri odločanju. Čeprav so tako izvedene kakor tudi načrtovane gradnje cerkva dajale vtis, da je Cerkev bogata in si jih brez težav privoščila, je v resnici vsaka večja investicija pomenila za župnijsko občestvo resen finančni problem. Na začetku sedemdesetih let je oblast spoznala, da je zakonit način za preprečitev namere po gradnji nove cerkve glasovanje na zborih volivcev. Na njih so se o predlogu za gradnjo cerkve mogli izrekati verni in neverni občani. To je močno povečalo možnosti, da je bil tovrsten predlog zatrt že na najnižjih ravneh odločanja, oblast pa se je mogla pred predstavniki Cerkve sklicevati na voljo ljudi.

Ukinitve poučevanje verouka v šolah februarja 1952 je paradokсно vodila do razvoja še uspešnejše kateheze. Če je med letoma 1952 in 1961 kateheza šoloobveznih otrok brez izjem potekala v župnijskih in podružničnih cerkvah, pa je konec šestdesetih let našla nove prostore v adaptiranih župniščih in cerkvenih gospodarskih poslopih. Duhovniki so spričo omejitve svoje dejavnosti na bogoslužje in katehezo namenjali katehezi veliko časa, naporov in finančnih sredstev. Nadalje so duhovniki in vse številnejši laični kateheti in katehistinje imeli zaradi izključenosti verouka iz državne šole popolno svobodo pri oblikovanju programa, učnih prostorov in metodoloških pristopov. Rezultat tega je bil, da je bila v komunističnem obdobju kateheza poleg verskega tiska tista pastoralna dejavnost, ki je bila najbolj izpiljena in negovana. Navzven se je to kazalo v tem, da je verouk brez magnetofona, diaprojektorja ali podobnih tehničnih sredstev postal izjema, veroučni prostori pa so bili posebno na podeželju sodobnejši in bolje opremljeni kakor šolski prostori. Pokoncilski kateheza, katere glavne odlike so bili usposobljeni in prizadevni kateheti in katehistinje, metodološke novosti in v vse več krajih sodobni prostori in oprema, je začela kazati uspehe v obliki povečanega obiska verouka proti sredini sedemdesetih let: število veroučencev je v obdobju 1965–1973 opa-

zno naraslo, vendar je po letu 1973 udeležba pri verouku začela padati in je leta 1984 pristala na izhodišču iz predkoncilskega časa. Ker je oblast Cerkev doživljala kot rivala pri oblikovanju svetovnega in vrednostnega nazora mladine, je Jugoslavija po zgledu Poljske v drugem polletju šolskega leta 1974/1975 uvedla celodnevno osnovno šolo. Pod krinko prizadevanj za izboljšanje možnosti za vzgojo in izobraževanje šoloobveznih otrok si je želela oblast v prvi vrsti zagotoviti zmago v tako imenovanem boju za mladino, ki se je bil med njo in Cerkvijo.

Kratici

AS – Arhiv Republike Slovenije.

SZDL – Socialistična zveza delovnega ljudstva.

Reference

Arhivski viri

AS 1211, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 6, 17, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 83, 88, 145, 147, 149, 150.

Časopisni viri

Dr. Maksimilijan Držečnik – človek in škof. 1971. *Družina*, 24. december, 9–10.

K pravnemu položaju verskih skupnosti. 1961. *Delo*, 6. avgust, 2.

Ljubljana in njeni kulturni prostori. 1972. *Družina*, 9. januar, 11.

Pot do boljših odnosov med Cerkvijo in državo. 1970. *Družina*, 13. september, 6–7.

Slovenija bo najbrž dobila nov zakon o verskih skupnostih. 1971. *Družina*, 28. november, 1–3.

Zakaj v Ljubljani drugače kot v Zagrebu? 1970. *Družina*, 6. december, 4.

Druge reference

Ceglar, Ludvik. 1993. *Nadškof Vovk in njegov čas: 1900–1963*. Zv. 1. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.

Griesser - Pečar, Tamara. 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:423–437.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Roter, Zdenko. 2017. *Pravi obraz: neizbrisna znamenja resničnosti*. Ljubljana: Sever & Sever.

– – –. 1976. *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji: Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,767–784
 UDK: 27-788-055.1(497.4)“19“
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 09/2018

Miha Šimac

Ob nepravem času: Iz kratke zgodovine delovanja bratov krščanskih šol oziroma šolskih bratov na slovenskih tleh

Povzetek: Prispevek želi na podlagi časopisnihotic in arhivskih virov prvič nekoliko bolje predstaviti kratko epizodo delovanja šolskih bratov na slovenskih tleh. Brate krščanskih šol oziroma šolske brate, ki jih je ustanovil sv. Janez Krstnik de la Salle (1651–1718), v habsburškem imperiju prvič zasledimo na Dunaju v sredini 19. stoletja. S svojim delom so se kmalu priljubili ljudem, njihove šole so se odpirale po vsej monarhije in zunaj nje. Leta 1912 so šolski bratje z Dunaja prišli na Kranjsko in na Hrušici pri Jesenicah odprli pripravnico za mladeniče, ki bi pozneje želeli vstopiti v njihove vrste. Delovanje njihovega zavoda, ki ga je vodil Slovenec, šolski brat Jožef Mauser (1850–1920), je zmotila in prekinila prva svetovna vojna, saj so njihovo stavbo vojaške oblasti uporabile za druge namene. Šolski bratje so upali, da se bodo lahko vrnili po koncu vojne, a spričo razpada monarhije in zaradi novih razmer in nove države se to upanje ni uresničilo. Kljub temu želja po delovanju v novi državi Kraljevini SHS/Jugoslaviji ni zamrla vse do konca tridesetih let 20. stoletja. Deloma nam to izpričuje tudi njihov vnovični prihod v Kraljevino Jugoslavijo, ko so leta 1940 v Zagrebu kupili hišo, da bi tam ustanovili zavod. Toda to je bilo že na pragu nove vojne, ki šolskim bratom – tako kakor ob prvem poskusu – tudi to pot ni dopustila večjega razmaha delovanja. Zdi se torej, da šolskim bratom ni uspelo najti pravega trenutka, ko bi lahko zares razvili svojo dejavnost.

Ključne besede: šolski bratje, Janez Krstnik de la Salle (1651–1718), Hrušica, prva svetovna vojna, Kraljevina SHS/Jugoslavija

Abstract: **Never at the Right Time: From the Short History of Brothers of Christian Schools on Slovenian Territory**

Based on newspaper articles and archival sources, this article for the first time strives to shed some light on the short episode when Brothers of the Christian Schools worked in Slovenia. Brothers of Christian Schools, the order founded by saint Jean-Baptist de la Salle (1651–1718), appeared in the Habsburg Empire for the first time in Vienna in the mid-19th century. Soon their work became popular among people, their schools were being founded along the entire Monarchy and beyond its borders. In 1912, Brothers of Christian Schools came from Vienna to Carniola and at Hrušica near Jesenice they opened a preparation school for young men who later might wish to join them. The operation of this institution,

which was headed by a Slovenian, a brother of Christian Schools Jožef Mauser (1850–1920), was interrupted and ended by the First World War when their property was used by military authorities for other purposes. Brothers of Christian Schools had hoped to return after the war, nevertheless, due to the disintegration of the Monarchy and new circumstances and the new state their hope was in vain. Despite all this, their desire to continue working in the new state of Kingdom of Slovenians, Croats, and Serbs/Yugoslavia had not ceased until the end of the 1930s. Partly this is confirmed also by their return to the Kingdom of Yugoslavia, when they bought a house in Zagreb and founded their own institution there in 1940. Yet, a new war was on its way which prevented, just as the first one did, Brothers of Christian Schools to carry out their work in full swing. Thus, it seems that Brothers of Christian Schools could not manage to find the right moment for their activities to flourish on this territory.

Key words: Brothers of Christian Schools, Jean-Baptiste de la Salle (1651–1718), Hrušica, First World War, Kingdom of Slovenians, Croats, and Serbs/Yugoslavia

1. Uvod

»Na Hrušici so se naselili šolski bratje, ki so prišli iz Strebersdorfa pri Dunaju. Kupili so od g. Schrey veliko vilo. Tamkaj ustanove za enkrat juvenat, v katerem bodo pripravljali poštene mladeniče za svoj red. Pečajo se z vsakovrstnimi šolami. Gospodje so visokoizobraženi vzgojitelji. Posamezne njihove naselbine stoje pod patronatom visokih članov iz cesarske hiše. Ravnatelj brat Anzelm Mavser je Slovenec. Sprejemali bodo na Hrušici samo jugoslovanske mladeniče, Slovence in Hrvate. Za občino, kakor za Slovence sploh, je podjetje velikanskega pomena, zato gospode z veseljem pozdravljamo in jim želimo mnogo božjega blagoslova.«

Tako je 4. maja 1912 o navzočnosti šolskih bratov v jeseniški župniji poročal časopis *Slovenec* (13). Ob omenjeni pomembnosti za občino in tudi za Slovence bi pričakoval, da je do danes o poskusu delovanja šolskih bratov na slovenskih tleh napisanih kar precej prispevkov, vendar se zdi, da je ta tema ostala v senci drugih in nekako prezrta. Ta prispevek skuša vsaj nekoliko osvetliti delovanje šolskih bratov na Kranjskem in njihove poskuse delovanja na slovenskem ozemlju v novih, spremenjenih okoliščinah.

2. Iz zgodovine reda

Bratje krščanskih šol (FSC) oziroma šolskih bratje, kakor jih tudi imenujemo, so bili plod razmisleka, molitve, posebne karizme in požrtvovalnosti njihovega utemeljitelja, sv. Janeza Krstnika de la Salle (1651–1719). Izšel je iz številne in zelo verne francoske ple-

miške družine v Reimsu in kot prvorojencu mu je bilo namenjeno, da prevzame domačo posest. Janeza pa to ni zanimalo, saj ga je prežemala želja, da bi postal duhovnik. Domači mu tega niso branili in nadarjeni deček je že v enajstem letu prejel tonzuro, s šestnajstimi leti, takoj ko je opravil študij filozofije, pa je prejel še kanonikat. Službo je namesto njega opravljal njegov namestnik, sam pa se je posvetil študiju teologije, sprva v Reimsu, pozneje pa še na Sorboni v Parizu. Leta 1678 je bil Janez Krstnik de la Salle posvečen v duhovnika, svoje izobraževanje pa je leta 1680 končal z doktoratom. Med študijem je zaradi smrti staršev nanj padla tudi skrb za vzgojo in izobraževanje mlajših bratov in sester. (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«) To je bilo 17. stoletje, čas po koncu 30-letne vojne, ko v Franciji, kakor lahko preberemo v 3. zvezku *Zgodovine Cerkve* (Tüchle et al. 1994, 322) državniki niso poznali ničesar drugega kakor »širjenje državnega ozemlja z neprestanimi vojnami in sijaj dvora, ki naj bi s pospeševanjem humanistične omike presegel baročni Rim. Dvor ni imel niti trohice posluha za stisko socialne odgovornosti svojih poslušalcev, četudi je npr. jezuit Bourdaloue osemnajst let govoril dvorni družbi o dolžnostih krščanskega življenja in oratorijanez Massignon v svojih adventnih in postnih pridigah pred kraljem o neokrnjenih večnih resnicah.« Kralju Ludviku XIV. in njegovemu despotizmu se je jasno postavil po robu nadškof v Cambraiju, François Fénelon (1651–1715), s spisom *Les aventures de Télémaque*.¹ V zgodbi, ki jo je postavil v antični svet in čas, so njegovi sodobniki kaj hitro spoznali kritiko takratnega avtokratičnega sistema sončnega kralja Ludvika XIV. V knjigi je Fénelon vladarju na neki način pojasnjeval, da je veličina kralja skrita v tem, da svoje podanike nasiti, ne pa, da zmaguje v vojnih pohodih. Odziv kralja je bil silovit: »Ludvik XIV. je dal že natisnjene pole uničiti, spis pa prepovedal.« (322)

Skrb za preproste ljudi je torej padla na posameznike, ki so se trudili ublažiti težke razmere in pomagati ljudstvu. Po svoje je k temu skušal prispevati tudi mladi duhovnik Janez Krstnik de la Salle. Že v skrbi za izobrazbo svojih mlajših bratov in sester se je soočal s šolskim vprašanjem, še bolj pa je vprašanje izobrazbe spoznaval po prezgodnji smrti svojega duhovnega voditelja Rolanda. Ta voditelj ga je opozoril na težave, s katerimi se je sam srečeval ob ustanavljanju šole za revne deklice, in na vprašanje učiteljskega kadra. De la Salle je postal izvršitelj Rolandove oporoke in je reševal ustanovo svojega duhovnega voditelja. To je uspešno opravil in kaj kmalu se je nanj obrnila sorodnica, da bi ji svetoval pri ustanovitvi šole za dečke:

»Leta 1679. je poslala Adrijana Nijela [Hadrijan Nyel], ruenskega učitelja, ki ji je obljubil, da jo bo podpiral pri tem delu v Remež. Dala mu je dve priporočilni pismi, prednici sester Deteta Jezusa in drugo za de la Salla. Temu je bila zelo po godu učiteljeva vnema in povabil ga je, naj stanuje pri njem, ter mu obljubil, da bo vse storil za izvršitev namena gospe Majefer. Posve-toval se je s prijatelji in se odločil, da vstanovi v župniji sv. Mavricija brezplačno šolo in izroči Nijelu vodstvo. Nova šola je pričela dné 15. malega travna l. 1679. Vsled previdnih naredb de la Salla ni nič preprečilo njene ustanovitve in njenega napredka.« (SU, 15. 1. 1900, 152)

¹ Delo je našlo pot med ljudi in je v prevodih poznano tudi drugod po svetu, denimo v angleškem prevodu (Fenelon 1997).

De la Salle je postal ob tem neke vrste duhovni varuh in ekonom nove šole, pri tem pa je vse bolj spoznaval težave, povezane z učitelji. Zanje je resda prevzel skrb župnik omenjene župnije sv. Mavricija, ni pa se mu zdelo pomembno, da bi bil pozoren na to, kako učitelji živijo, pa tudi, da vsi niso primerni za ta poklic. Ob odličnih in predanih osebah je tako srečeval in spoznaval še drugačno podobo učiteljev: »nespretne ali brez srčne plemenitosti, včasih pa kljub dobri volji neuporabne za veliko delo, da v otroku odkrivajo božjo podobo, ki jo imajo od Stvarnika«. (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«) Temu spoznanju je sledil prvi odgovor mladega duhovnika v podobi skupnega bivanja učiteljev, predpisal jim je red in skrbel za njihovo prehrano. Prav tako je bil njihov duhovni svetovalec in jih je »vadel v pobožnosti«. Kljub temu je bil njegov uspeh sprva le delen, zato je iskal nasveta pri svojem spovedniku, ki mu je položil na srce skrb za izobrazbo duhovnikov: »L. 1681. je vzel v velikem tednu učitelje za poskušnjo v svojo hišo; bili so pri njem, če niso bili v šoli, od šestih zjutraj do večerje. Ker se je prepričal, da jim je to v prid, odstopil je del svoje hiše Nijelu in njegovim tovarišem, ter jih naselil v njem o svojem godu 24. rožnika l. 1681.« (SU, 15. 1. 1900, 153) Hkrati se je tudi sam izobraževal in se poglobljajal v vzgojne spise in razprave ter skušal dobiti še boljši vpogled tako v svet učencev kakor tudi v učiteljsko delo:

»Vprašanje krščanske vzgoje ga je zgrabilo kot človeka, kristjana in izobraženega duhovnika. Če tu odpove, koliko še velja njegov poklic? Začel je preučevati vzgojne spise, moliti za razsvetljenje, reševati konkretne možnosti, sestajal se je z učitelji, odbral najbolj uporabne in učljive. Nazadnje je šel sam med otroke in videl, da se da z dobroto, znanjem in živo vero doseči mnogo več kakor doslej. Spoznal je, da mu je Bog določil vzgojiteljski poklic, ker mu je naložil take dolžnosti in darove, da ga more opravljati.« (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«)

Že kmalu se je glas o njegovi šoli razširil po francoskih župnijah, podporniki njegovega dela pa so bili vidni in ugledni francoski plemiči in dvorjani, ki so si želeli novih učiteljev, da bi delovali tudi v njihovih krajih. Janez Krstnik de la Salle je takrat začel skrbeti tudi za izobraževanje učiteljev – leta 1864 je tako ustanovil dve učiteljišči:

»Gojenci so se zastonj sprejemali, ker so prijatelji in sorodniki de la Salla ustanovili družbo, ki je skrbelo za vse potrebščine zavodov. Predno pa so bili sprejeti, bili so strogo izprašani. Sprejemal je le tiste, o katerih je sodil, da so nadarjeni in v obnašanju zgledni. Dosedanji učitelji da la Salla so se zdaj imenovali bratje krščanskih šol, ime učitelj je ostalo posvetnim učiteljem.« (SU, 15. 1. 1900, 153)

Ustanovitev družbe »bratov neodvisnih krščanskih šol« je prinesla mnogo dobrega: v njegovih šolah za revne dečke so »prvič poučevali v materinščini, prvič v razredih; prvič so skušali zbrati učence v obrtni šoli in jo pospeševati; prvič so tudi organizirali sistematično izobraževanje učiteljev na seminarjih« (Tüchle et al. 1994, 323). Šolske brate je slovesno potrdil papež Benedikt XIII. leta 1725, šest let po smrti njihovega ustanovitelja, ki je bil leta 1888 razglašen za blaženega, leta 1900

pa za svetnika. Od leta 1950 dalje je sv. Janez Krstnik de la Salle, ki goduje 7. aprila, nebeški zaščitnik učiteljev obeh spolov (Smolik 2000, s. v. »de la Salle«, 91).

Šolski bratje so se že zgodaj izkazali po vsej Franciji, svoje delovanje pa so kmalu razširili tudi na druge evropske dežele. Danes šolski bratje delujejo v okoli osemdesetih državah sveta (De La Salle Brothers 2018).

3. Šolski bratje v habsburškem imperiju in v slovenskem tisku

Šolski bratje so se v 19. stoletju širili dokaj hitro in leta 1857 je iz Nemčije v cesarsko prestolnico Dunaj prispelo prvih osem šolskih bratov, ki so tam prevzeli vodenje cesarsko-kraljevih Waisenhäuser. Naslednje leto je bila ustanova spremenjena v ljudsko šolo, ki jo je tedaj obiskovalo okoli 120 fantičev (Waisenknaben). Šolski bratje so se pravzaprav zgodaj znašli na Štajerskem. *Zgodnja danica* je že 8. decembra 1859 poročala o slovesnem blagoslovu njihove hiše:

»V Gracu so mil. knez in škof Otokar 19. u. m. slovesno blagoslovili novo hišo za šolske brate, ki se imenujejo tudi Marijini bratje. Šolski bratje imajo med seboj kakor nekak red. posebno obleko, skor kakor usmiljeni bratje in so izvrstni redniki moške mladosti. V Gradcu se zlasti pečajo za uboge dečke sirote. Ta hiša je bila zidana z milimi darovi, zlasti Nju veličanstev cesarja Ferdinanda in cesarice Marije Ane, mil. škofa in fužinarja žl. Lilienthalskiga, ki je bil lansko leto dobil od sv. Očeta red sv. Gregorja.« (ZD, 8. 12. 1859, 198)

Prav *Zgodnja danica* je pozneje slovenskemu ljudstvu želela posebej predstaviti delovanje reda šolskih bratov, oziroma kakor so jim tudi rekli, bratov krščanskih šol. V ta namen so leta 1866 objavili serijo prispevkov, posvečenih bratom »keršanskih šol«. V eni od številok so objavili povzetek glavnih vodil reda, ki jih je spisal sv. Janez Krstnik de la Salle, potrdil pa papež Benedikt XIII. V prvem poglavju so bili predstavljeni smernice in glavni namen delovanja bratov, »ki je ta, da imajo mladost keršansko odrejatai (iz pomanjkanja ali zanemarjenja take odgoje izvira namreč naj več zla na svetu), jo učiti resnic sv. vere, pa tudi družih za zemeljsko življenje potrebnih znanost in umetnost, torej se nimajo z ničemur drugim pečati, tudi mašniki ne biti, da so laglje in popolnoma le temu poklicu samo vdanik« (ZD, 10. 11. 1866, 249). Drugo poglavje vodil govori o pomembnosti žive vere in o duhu reda, ki je »duh serčnih željá in naj skerbniškega prizadevanja, da bi mladost lepo, keršansko gojili, ji sovraštvo do greha pa ljubezen do čednosti v mlade serca vsajali in jo vadili živeti po naukih svete vere«. Bratje naj stanujejo skupaj, skupaj naj molijo, študirajo, prav tako so v vodilih navodila za pogosto prejemanje svetega obhajila, bratovski opomini, pa tudi, naj bodo bratje sami učeči se mladini »najlepši zgled in prav živa podoba vseh priporočenih jim čednost po zgledu Jezusovem«. Posebej so vodila govorila o tem, kako naj se vedejo v šoli, in tudi o zaobljubah: »Šolski bratje se zavežejo z navadnimi 3 obljubami: uboštva, devištva in pokoriščine, zravno pa še s to posebno, da hočejo vse žive dni mladino učiti in

kerščansko gojiti.« Predpisani sta bili dve leti priprave oziroma preizkušnje: »Kdor te dve leti preskušnjo dobro prestopi, zamore najpred za 3 leta te obljube storiti, in po prestanih teh treh letih, če je že 25 let star in se je sploh vnetega in gorečega skazoval, se zaveže za celo življenje, sicer pa zopet le za druge 3 leta. Večno obljubo ponavljajo vsako leto sv. Trojice dan.« (ZD, 10. 11. 1866, 249) V 29. poglavju, predstavljenem v *Zgodnji danici*, je bilo opisano vsakdanje življenje bratov:

»Vstajajo ob ½ 5, potem beró záse v skupnem bivališu Tomaža Kempčana ali Sv. pismo nove zaveze, opravljajo jutranjo molitev in prebirajo za odločeno premišljevanje pripravno tvarino; po slišani sveti maši se vadijo šolskih reči in se učé katekizma. Ob 7 imajo kosilo (zajutrek), pri katerem se jim bere iz vodil za šolo in učenje, potem molijo litanije deteta Jezusa, da si pridobivajo dobrega duha za učenje in vladanje šole, in poslednjič še prve 3 desetke rožnega venca; potem gredo v šole. Učitelji pa, ki imajo zunaj svoje hiše kje drugej šolo, odhajajo kar po končanih litanijah, pa molijo rožni venec gredé v šolo in iz šole domú, tedaj med potom, in sploh morajo med potom večidel moliti, pa doma odgovor dajati, kaj so počeli, ko so bili zunaj svojega doma. Po šoli, ki terpi dopoldan večidel 3 ure, se učé katekizma, ktereга razlagajo v šoli vsak dan pol ure. Pred južino si vest sprašujejo, med jedjó se jim bere kaj pobožnega, potem se odahnejo do 1, in zopet molijo litanije sv. Jožefa, patrona svojega reda, in rožni venec prav kakor dopoldan pred šolo. Po šoli se ima vsak učitelj sprašati, ktere pregreške in napčnosti je storil posebno v šoli, pa tudi sploh čez dan, da jih obžaluje in sklene, dalje se jih varovati. Po takem premišljevanji se učé in pripravljajo za šolo družega dné in čez nekaj časa imajo duhovno berilo, kjer klečé poslušajo skoz pol ure branje iz sv. pisma nove zaveze in pol ure terpi molitev kar precej po tem berilu. Pred večerjo spoznavajo čezdnevne svoje pregreške, pri večerji se jim bere kaj pobožnega in po večerji se zopet učé in pripravljajo za šolo, po opravljeni večerji grejo spat, da so po 9. kmalo vsi v postelji. Kdor čez dan kakšne ukazane molitve zavoljo zadržkov ni mogel opraviti, naj jo opravi zdaj zvečer po 9. uri, preden gre spat.« (ZD, 10. 11. 1866, 250)

Posebej so izpostavili, da »vodila za šolo« niso nespremenljiva, da se vedno znova lahko izboljšujejo iz izkušenj učiteljev in na novo prilagajajo razmeram: »Šolo dela dobro samo dober učitelj.« So pa prav učitelje, ki so jih posebej šolali, opozarjali na izpolnjevanje dvanajstih pravil, med katerimi je bila na prvem mestu ljubezen do šole, opozorili pa so tudi na prijaznost in na nastop pred učenci, ki jih je treba individualno obravnavati, vsakega po njegovem značaju, ter jih navajati s svojim zgledom k lepšemu življenju: »Gorje učitelju, ki hujša mladino!« Predstavljena 12. točka vodil pa navaja: »Uči brezplačno! Šolski brat ima potrebne reči v svojem ustavu; ne smé imeti nobenega premoženja za-se posebej, pa obljubil je tudi brezplačno učiti in gojiti mladino, torej ne smé nobenih daril prejemati ne od šolarjev, ne od staršev, ker darila vežejo k hvaležnosti; on pa mora prost biti, da zamore sebi in celemu redu dobro ime ohraniti.« (ZD, 20. 11. 1866, 259)

Tako organizirani bratje krščanskih šol oziroma šolski bratje so svoje delovanje z Dunaja kmalu razširili na celotno državo in zunaj nje: leta 1861 so že delovali v Bukarešti, leta 1885 so začeli delo v Sofiji, leta 1888 v Feldkirchu, leta 1896 v Budimpešti, dve leti pozneje pa še v Pragi. Od leta 1910 dalje je v habsburškem imperiju delovalo okoli 470 šolskih bratov, ki so v tridesetih ustanovah skrbeli za okoli 6600 šolarjev. (Tietze 2007) Svojo aktivnost so želeli razširiti po drugih deželah, med drugim tudi na Kranjskem.

4. Iz slovenskega časopisja o šolskih bratih na prelomu stoletja

Nekatere omembe tega, da so si bratje prizadevali v svoje vrste privedi tudi slovenske dečke, je moč zaslediti v časopisju že leta 1900. Tega leta so listi podrobneje predstavljali življenje in delo Janeza Krstnika de la Salla, in to z upravičenim razlogom – ljudem so ga želeli podrobneje predstaviti, ker je bil takrat razglašen za svetnika. Župnik Alojzij Kummer² je v *Zgodnji danici* takrat objavil dva članka, v katerih je opisal slovesnost v Rimu in obred kanonizacije in temu dodal še precej podroben opis svetnikovega življenja in dela. (ZD, 13. 7. 1900, 218–220; ZD 20. 7. 1900, 233–234)

Nanj in na šolske brate so bili pozorni tudi na ljubljanski škofiji. Tako je v *Ljubljanskem škofijskem listu* leta 1901 škof in knez Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937) nekaj besed namenil tudi šolskim bratom, pohvalil njihovo delo in duhovščino v svoji škofiji obvestil, da imajo bratje svoj noviciat v Strebersdorfu pri Dunaju. Nadalje je škof še zapisal:

»Želeli bi, da se jim prijavi tudi kaj Slovencev. Sprejemajo pa mladeniče, ki imajo poklic in ki so dovršili štiri gimnazijske razrede z dobrim uspehom. S početka je treba za hrano nekaj malega plačati; ko se pa o poklicu prepričajo, onda je vse brezplačno. Ali je kak slovenski mladenič, katerega bi veselilo stopiti v kongregacijo šolskih bratov in se v njej pripraviti za preime nitni učiteljski poklic? Želelo bi se, ker morebiti jih bomo kmalu tudi na Slovenskem potrebovali.« (LŠL 1901, št. IX., 101)

Žal doslej še ni raziskano, kolikšen je bil takrat odziv in koliko slovenskih fantov je dejansko postalo šolskih bratov. Nekaj prav gotovo, zdi pa se, da ne toliko, kolikor so si šolski bratje želeli. Leta 1911 so namreč Slovenci v domačih časopisih spet lahko zasledili opise šolskih bratov in vabilo, naj se jim pridruži še kaj slovenskih mladeničev. V *Dolenjskih novicah* so že 10. julija 1911 objavili prispevek o šolskih bratih in o tem, da kongregacija bratov krščanskih šol želi »ustreči želji Slovanov v Avstro-Ogrski gledé različnih kategorij katoliških šol, kakor: ljudskih, meščanskih, trgovinskih, realnih šol, učiteljskih pripravnic in mladinskih društev ter skuša v dosego tega smotra večje število redovnih udov si pridobiti«. Zato so

² V časopisju je pri navedenih člankih podpisan kot Kummer, zato je tako naveden tudi v tem prispevku.

apelirali na mlade, naj se prijavijo v njihov juvenat »t. j. mali novicijat ali šolo oblatov«, kamor so sprejemali dečke od 14. do 16. leta starosti. Za sprejetje so bili predpisani nekateri pogoji; med drugim naj bi bili zakonski otroci iz krščanskih družin, »brez duševnih in telesnih hib«. V zadnjem delu prispevka se je poročevallec podrobneje posvetil želji kongregacije, da bi si pridobila slovenske kandidate:

»Če je slovenski kandidat tudi nemščine vešč, se smatra toliko sposobnejši; enako srednješolci in učitelji; sprejemajo se pa tudi rokodelci in kmečki sinovi, če so tudi že bolj v letih, da so le domačih del zmožni. Dokler se ne ustanovi zavod s slovenskim poučnim jezikom, se bo skrbelo, da bodo ti kandidatje po zadobljeni verski in strokovni izobrazbi v nemškem jeziku, dopolnilne izpite v svrhu sposobnosti za pouk v slovenskem jeziku dovršili.«

Dopisnik je svoje poročilo sklenil z naslednjimi besedami: »Marsikateri dijak, ki nima sredstev ali veselja za višje študije, bi kot redovnik lahko veliko koristil svojemu narodu.« (DN, 10. 7. 1911, 101)

Zanimivo, da je takšen članek o šolskih bratih časopis *Slovenec* objavil oktobra pod naslovom Strebersdorf pri Dunaju. V članku je opisan sam kraj in na kratko tudi zavod šolskih bratov, v katerem so leta 1886 najprej ustanovili ljudsko šolo, jo dopolnili še z meščansko šolo, »pozneje še pripravnico ali učiteljišče in nižjo trgovsko šolo«. Opisali so oskrbo zavoda in zapisali še besede o noviciatu in o vodstvu zavoda. (S, 7. 10. 1911, 5) Članek je bil opažen tudi v liberalnem časopisu in *Jutro* je že nekaj dni pozneje objavilo prispevek z naslovom Klerikalne šole. V njem so med drugim opisali, da želijo v avstrijskem šolstvu »poklerikaliti tudi srednje in višje šolstvo«. Pri tem naj bi jim ne zadoščali klerikalni učitelji, temveč, tako *Jutro*: »»Pravi verski pouk« je po njih načelih šele tedaj, kadar ima pouk v rokah kak jezuit ali drugače zavit »šolski brat«, ki fanatizira deco do skrajnosti in ki ne pozna drž. šol. zakona, ker zakon je njemu – »namen, ki posvečuje sredstva!« Pri tem se je pisec obregnil tudi ob razvoj šolstva na slovenskih tleh in posebej poudaril, da se doma razvija »klerikalno šolstvo: Škofovi zavodi, Marijanišče, nunske šole, samostanska učiteljišča itd. itd. in še se nam obeta«. Znanilec teh obetov naj bi bil prav prispevek v *Slovencu*, ki je govoril o šolskih bratih. V *Jutru* so celotni prispevek znova ponatisnili in ga končali takole:

»Za danes le opozarjamo slovensko napredno oficijalno javnost na to kugo, ki se je pričela širiti tudi pri nas na Slovenskem. Izpregovorimo pa ob priliki še, ker je potreba to sistematično, za narod okuževalno širjenje te svojati tudi sestematiško [sic!] pobijati in zatirati. Sicer pa bi tudi država morala tu storiti svojo dolžnost. Naj jo uče vzgledi, da ima ona pri tem svoj interes in svojo škodo!« (J, 12. 10. 1911, 1)

5. Ob prihodu šolskih bratov na Kranjsko leta 1912

Od tega poziva državi pa, se zdi, ni bilo nič, prej nasprotno: naslednje leto so se na Kranjskem, in to na Hrušici, zares naselili prav šolski bratje. Če je časopis *Slovenec* takrat poročal zelo spodbudno o njihovem prihodu, so o njih podobno pohvalno pisali tudi v *Slovenskem učitelju* in v *Bogoljubu*. V *Bogoljubu* so tako objavili naslednje vrstice:

»Šolski bratje, sinovi sv. Jožefa Kalazancija, ki vodijo krščanske šole, so se nastanili na Kranjskem, in sicer na Hrušici pri Jesenicah. Tam so kupili eno izmed hiš, ki so jih rabili za stanovanja pri gradbi tunela skozi Karavanke. Imeli bodo ondi svoj »juvenat«, to je nekako semenišče za bodoče brate. Mladeniči, ki bi hoteli vstopiti pri njih, naj se obrnejo tja gori. Bog blagoslovi njih delo pri mladini v naši domovini!« (Bg 1912, št. 8, 270)

A če so se katoliški listi odzvali zelo spodbudno, so v liberalnem časopisju prihod šolskih bratov označevali precej drugače. List *Dan* je o nakupu vile »Jasno selo«, ki je bila v lasti g. Schreya, 16. aprila 1912 zapisal le to, da so jo kupili šolski bratje, in končal z nekoliko sarkastičnim sporočilom: »Srečna Kranjska!« Že dan prej je *Slovenski narod* objavil: »Sprememba posesti. Vilo »Jasno Selo«, last g. A. Schreya na Hrušici pri Jesenicah, so kupili za vsoto 70.000 K šolski bratje z Dunaja, ki nameravajo otvoriti pripravnico za poznejši sprejem v novincijat tega reda. V ta zavod se bodo sprejemali samo mladeniči iz jugoslovanskih dežel. Vodja zavoda bo Novomeščan č. brat Anselm Mauser. – Kranjska bo torej kmalu obljubljena dežela menihov.« (SN, 15. 4. 1912, 3)

O tem ostrem nastopu proti šolskim bratom ni molčal niti *Gorenjec*. Ob prihodu šolskih bratov, ki bodo po njegovem pomagali širiti krščansko kulturo, je o nasprotnikih med drugim zapisal: »Sovražniki krščanstva seveda škripljejo z zobmi. »Zarjak besni in imenuje »šolske brate«: s kuto našemljene rokovnjače.« (G, 20. 4. 1912)

Ne glede na ta nasprotovanja pa so vsi časopisi poudarjali dvoje: 1. da je bila vila kupljena za znesek 70.000 kron in 2. da je bil za vodja novega zavoda izbran Slovenec, brat Anselm Mauser. Omenjeni znesek nam zgovorno potrjuje tudi ohranjena kupoprodajna pogodba, ki je bila med šolskimi brati in dotakratnim lastnikom Schreyem dejansko podpisana že 26. marca 1912. Res so takrat šolski bratje postali lastniki omenjene vile, ki je stala na naslovu Hrušica št. 83, vendar pa pogled v pogodbo in v zemljiško knjigo razkrije še, da so kot kupci vile navedeni posamezniki reda (in ne red kot takšen): Josef Mauser, Karl Kahl, Adolf Baum in Ivan Gabrijel. (ZAL/KRA, JES–34, Zemljiškoknjžne listine 1912, šk. 1095, 162/12)³ Prvopodpisani je bil tudi tisti, ki je leta 1912, po pričevanju časopisja, prevzel mesto vodja novega zavoda. Iz posameznih časopisnihotic je mogoče posneti: Mauser je bil kot Slovenec tudi *spiritus agens* gibanja, da bi tudi na Kranjskem šolski bratje dobili svoje šolske ustanove. Prav zato ga velja vsaj v kratkih vrsticah predstaviti.

³ Za pomoč pri pridobivanju teh podatkov se zahvaljujem Mitju Kapusu.

6. Ekskurz: Jožef Mauser, brat Anselm (1850–1920)

Vodja novega zavoda šolskih bratov br. Anselm, kakor se je glasilo njegovo redovno ime, je bil Jožef Mauser, doma iz Stare Žage, župnija Poljane pri Dolenjskih Toplicah. Starša, oče Janez Mauser in mati Magdalena, sta si družinsko srečo ustvarila na naslovu Stare Žage št. 47. Dne 12. marca 1850 se jima je rodil sin, ki sta ga krstila za Jožefa. (NŠAL, ŽA, RMK Poljane – Dolenjske Toplice 1812–1861, 132) Mladi nadarjeni fantič je prvo izobrazbo dobil doma, kot sedemnajstletni mladenič pa je vstopil v noviciat šolskih bratov. Po opravljenem noviciatu je kot učitelj leto dni deloval v takratni cesarsko-kraljevi šoli v Waisenhausu, nato pa zelo uspešno v šoli v Fünfhausu. Pozneje je bil v letih od 1883 do 1910 učitelj in vicedirektor, nato pa direktor Norbertinuma v Tullnerbachu pri Dunaju. S predanim delom in ljubeznivostjo ter taktnostjo si je pridobil naklonjenost svojih gojencev, za katere si je s poučevanjem in dobro vzgojo prizadeval, da bi jih vodil k Bogu. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Zur Frommen Erinnerung im Gebete an den ehrwürdigen Br. Anselmus Georg (Josef Mauser); Jm. J. J. B. Zur Frommen Erinnerung br. Anselmus Georg Mauser)⁴ Svoje delo in poslanstvo je, kakor se zdi, srčno želel uresničevati med Slovenci. Prav zato in ker je bil večš slovenskega jezika, so ga poslali za predstojnika na Hrušico.

7. Šolski bratje na Hrušici

Šolski bratje so na Hrušico prispeli prav v času, ko se je jeseniška župnija pripravljala na prihod kneza in škofa dr. Jegliča in na slovesnost svete birme. O tej slovesnosti je seveda poročalo tudi slovensko časopisje, pri *Zarji* pa so si ob tej priložnosti posebej poskušali privoščiti tako škofa kakor tudi takratnega jeseniškega župnika in br. Anselma Mauserja ter ne nazadnje še veleposestnika Schreya. V opisu sprejema na kolodvoru so med drugim zapisali, da ga je vsak od omenjenih sprejel »po svoje: župnik na kolenih, voditelj kloštra z globokim poklonom – oba sta mu poljubila roko – in g. Schrei s klobukom v roki«. Ob tem so se spotaknili tudi ob škofovo pridigo in namignili, da »g. Bonaventura ni tako hud na bogate nejevernike kakor na siromašne socialne demokrate. Kar je pokazal tudi s tem, da je v spremstvu g. župnika obiskal protestantovskega ravnatelja g. Trapna in tudi g. Luckmanna.« Zapis so končali precej posmehljivo: »Vsa nevera ni enako nevarna; če je dobro pozlačena, jo prenese celo vneto škofovo srce.« (Z, 18. 5. 1912, 1) Zanimivo pa *Zarja* ni prav nič poročala o takratnem blagoslovu novega zavoda šolskih bratov na Hrušici, ki je potekal istega dne. O tem dogodku, pa tudi o šolskih bratih celo v dnevniku škofa Jegliča ni zaslediti nobene posebne vrstice; so pa zato o slovesnosti poročali v *Slovincu*. Poročevalec je zapisal, da je škof blagoslovil novi zavod 12. maja popoldne in da je bila ob tej priložnosti Hrušica okrašena. Škofa so prebivalci Hrušice slovesno sprejeli, pri tem se je posebej izkazala »hrušenska

⁴ Vse dokumente iz arhiva šolskih bratov na Dunaju, uporabljene v tem prispevku, mi je ljubeznivo posredoval arhivar Karel Gerzabek in se mu za to iskreno zahvaljujem.

požarna bramba«. V prispevku so nekaj več vrstic namenili prav šolskim bratom in njihovem juvenatu. Vanj so takrat sprejemali mladeniče, »stare okrog 14 let, ki bi imeli veselje posvetiti se njihovem redu« in se izšolati za učitelje. (S, 18. 5. 1912, 3) Zanimivo, da so o naslednjem škofovem obisku pri šolskih bratih časopisi poročali že junija. Škof Jeglič je 21. junija 1912 obiskal zavod šolskih bratov v spremstvu radovljiškega dekana. (S, 24. 6. 1912, 2) Vse, tudi jeseniškega župnika Antona Skubica, je takrat posebno zanimalo, kako se bo novi zavod obnesel in s čim se bo še ukvarjal. V vizitacijskem zapisniku, ki ga je sestavil za škofa Jegliča ob sveti birmi leta 1912, je tako o šolskih bratih in o njihovem nakupu hiše župnik poudaril, da bodo tam imeli juvenat »za mladeniče – novince iz jugoslovanskih dežela. Se bodo li pečali še s čim drugim, še ni znano.« (NŠAL, ŠAL V, Vizitacije, f. 13, Promemoria Jesenice 1912)

Vse je torej zanimalo aktivno delovanje šolskih bratov na Kranjskem. Tega pa so se veselili tudi bratje sami. Žal je bilo v časopisju o njihovem delovanju bolj malo poročil, zato pa je nekoliko več mogoče izvedeti iz zapisov v ohranjeni kroniki zavoda. Iz nje izvemo, da je prvi juvenist v njihov zavod prišel že kmalu po nakupu hiše. Sprva so imeli v zavodu 12 dečkov v starosti od 12 do 14 let, ki so bili razdeljeni na tri oddelke. V tej tako imenovani pripravnici oziroma juvenatu so mladeniče poučevali francoskega in nemškega jezika ter glasbe, petja, violine in harmonija. Prav tako so se v zapisu posebej zahvalili slovenski duhovščini, ki je s svojimi prispevki v različnih časopisih šolske brate in njihovo delovanje predstavila širši javnosti. Tako so namreč postali med vernim ljudstvom precej znani. V šolskem letu 1912/1913 je zavod izobraževal 14 mladeničev. V kroniki so zapisali, da je bilo stanje bolj slabo, saj naj bi se takrat še precej ukvarjali tudi z ureditvijo stavbe, ki še ni bila popolnoma urejena. Ob koncu tega leta so v Strebersdorf na nadaljnje šolanje poslali tri dijake. V letu 1913/1914 je bilo 15 dijakov deležnih običajnega pouka. Poletje 1914 je izbruhnila vojna, ki sprva resda še ni korenito vplivala na delovanje zavoda, se je pa to usodno spremenilo leta 1915.

Ob vstopu Italije v vojno, 23. maja 1915, so vojaške oblasti namreč nemudoma zasedle zavod za vojaške potrebe. Šolski bratje so se, skupaj s svojimi gojenci, takrat umaknili v Strebersdorf, kakor piše v kroniki. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 2–3) Presenetljivo, slovensko časopisje je o njihovem umiku poročalo že ob koncu aprila tega leta. Časopis *Slovenec* je, denimo, že 22. aprila 1915 poročal, da so se šolski bratje umaknili z Jesenic v Strebersdorf in kot razlog navedli draginjo (S, 22. 4. 1915, 5). Kot zanimivost velja omeniti tudi to, da se je prav avgusta 1915 zgodila zamenjava v vodstvu drugače nedelujočega zavoda šolskih bratov na Hrušici. Takratni vodja br. Anselm je bil premeščen in s Hrušice poslan v Rubentsch pri Pragi, skrb za kranjsko ustanovo pa je prevzel br. Adolf Maria, predvsem zaradi znanja jezika. Toda to ni dosti pomagalo, saj zavod ni deloval. Šolski bratje so se resda novembra 1915 za kratek čas, skupaj z osmimi gojenci, vrnili na Hrušico, a že v marcu 1916 so se morali znova umakniti. Hiša je namreč postala transportna postaja za namene vojaških oblasti, ki so tam postavile tudi barake. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 2–3) Kakšne so bile razmere v župniji in še po-

sebno na Hrušici v teh vojnih mesecih, je po svoje opisal tudi jeseniški župnik Ivan Prijatelj v promemoriji leta 1918. Škofu Jegliču je takrat poročal o vojaštvu in o vojnih ujetnikih, ki so se znašli v jeseniški župniji, in dodal:

»Tako ob izbruhu italijanske vojske je bila na Hrušici ustanovljena vojaška karantenska postaja za vojne ujetnike. Leta 1915., 1916. sorazmeroma ni bilo veliko število ujetnikov. Bila je bolnišnica v treh oddelkih, za navadno bolne, za bolj težko bolne in pa poseben oddelek za kužne bolezni.« Župnik je tudi navedel, da so leta 1916 za kolero umrli trije ujetniki, dva pa sta bila neprevidena zaradi poveljstva, ki duhovnika ob takšni bolezni ni želelo poklicati. S težavo mu je uspelo poveljstvo prepričati in jim dopovedati, naj se ga pokliče v vsakem primeru. V nadaljevanju pa je župnik predstavil dogajanje na Hrušici ob ofenzivah:

»Ob času ofenzive proti Italiji, jeseni l. 1916 in l. 1917 pa je bilo na Hrušici silno veliko število ujetnikov. Kakor mi je neki častnik rekel, bilo je v oni ofenzivi od začetka pa do maja 1918 nad 100.000 vojnih ujetnikov v karanteni na Hrušici. Bolnikov je bilo med ujetniki zelo veliko, bile so razne bolezni tudi umrlo je ujetnikov precej. Že jeseni 1915. je vojaška oblast napravila posebno vojaško karantensko pokopališče na Hrušici. V začetku je bilo le nekaj mrličev, jeseni 1916. in l. 1917 se je število mrličev pomnožilo. Pokopanih je na vojaškem karantenskem pokopališču na Hrušici 51 ujetnikov, 46 Italijanov, ostali so bili pravoslavni ali židje.« (NŠAL, NŠAL 331, Zapuščina Škof Jeglič, šk. 7, Promemoria Jesenice 1918)

Omenjena postaja je svoj namen nato izgubila in zdi se, da so se vojaške oblasti poskušale s šolskimi brati pogoditi za primerno višino odškodnine. V tem duhu je mogoče razumeti dopis, ki so ga z intendance poveljstva 6. armade 21. avgusta 1918 poslali na provincialat šolskih bratov na Dunaju. V dopisu piše tako:

»Ueberlassung einer Barake:

Auf Zuschrift v. 18. 6. l. J. an das 5. A. Et(appen) Kmdo. In Angelegenheit betreffend die Ueberlassung der beim Hause Nr. 83 in Birnbaum befindlichen Barake wolle anher mitgeteilt werden, ob dem p. t. eine Entschädigung für das in Anspruch genommene Haus seitens der Heeresverwaltung bereits zugekommen ist und in welcher Höhe.«

Pri intendanci so se torej sklicevali na dopis etapnega poveljstva 5. armade z dne 18. junija 1918 in šolske brate spraševali tako o prepustitvi barake poleg njihove hiše (št. 83) na Hrušici kakor tudi glede višine odškodnine (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Ueberlassung einer Barake, 21. 8. 1918, 281 – 911 – 01).

Kratki del odgovora, ki ga je očitno podpisal br. Anselm in je datiran s 26. avgustom 1918, nam pove, da so bratje za hišo plačali 70.000 kron. Za triletno odsotnost oziroma izgubo možnosti, da bi stavbo uporabljali za svoje delo, naj bi zahtevali 12.000 kron odškodnine. Ob tem pa je br. Anselm navedel še zahtevo za odškodnino za vse uničeno ali poškodovane premičnine. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, 26. 9. 1918, Anselm) Žal za zdaj ni mogoče reči, v kolikšni

meri so oblasti prisluhnile tem zahtevam, zanesljivo pa so vsaj v nekem določenem znesku morali poravnati nastalo škodo. V dunajskih arhivih doslej še niso bili odkriti dodatni dokumenti, povezani s šolskimi brati na Kranjskem, v kartonu ministrstva za uk in bogočastje, v katerem je bil vsaj del gradiva, povezanega s šolskimi brati na Hrušici, očitno hranjen, pa raziskovalec zdaj najde le prazno mapo. (AT-OeStA/AVA Kultus NK Kath Akten 1080.10 Signatur 96: Mannsklöster – Schulbrüder in Birnbaum (Akten liegen nicht ein))

8. Nove razmere

Zanesljivo so takrat šolski bratje tuhtali o tem, kako bi znova začeli delovati na Hrušici. A vse njihove načrte je preprečil razpad monarhije ob koncu vojne. Z vzpostavitvijo novih držav je kmalu postalo jasno, da bosta takšna vrnitev in delovanje v novih okoliščinah vse prej kakor lahko delo. Njihovo premoženje je namreč takrat začasno prevzela nova državna oblast in vedeli so, da jih čakajo težave. Potrditev teh skrbi so bili dogodki v drugih deželah, kjer so takrat zapirali šole različnih redovnih ustanov, kakor je opozarjal tudi prispevek v *Učiteljskem tovarišu*, ki je povzema *Grazzer Volksblatt*. Med drugim so zapisali, da je »polom osrednjih velesil« skorajda uničil nemško misijonsko delo na Balkanu in na Vzhodu. V Bolgariji so tako šole, ki so jih vodili šolski bratje, prevzeli Francozi, podobno je bilo tudi v Romuniji, nič bolje pa se jim ni godilo niti v novi Kraljevini SHS: »Deško šolo v Sarajevu, ki so jo prevzeli šolski bratje iz Strebersdorfa, so že zaprli. Poslopje so morali prodati srbski vladi. Enaka usoda preti obema, moderno urejenima šolama hčera božje ljubezni v Sarajevi in Zvorniku-Tuzli (materna hiša na Dunaju).« (UT, 28. 2. 1919, 3)

Kljub tem spoznanjem pa so se šolski bratje trudili izvedeti tudi kaj več o usodi njihovega premoženja na Hrušici. Zato so se obrnili na nove oblasti in želeli izvedeti, ali bodo svoje premoženje dobili nazaj in bodo potem lahko še naprej delovali v novi državi. Odgovor ministra za trgovino in industrijo, ki je prispel na Dunaj ob koncu leta 1919, je bil, da minister »ne odobrava« ukinitve sekvesture na imetje bratov krščanskih šol na Hrušici na Gorenjskem vse dotlej, »dok se ne podnese garancija, da če se na teritoriju našeg Kraljestva ustanoviti sopstvena provincija, koja će biti potpuno nezavisna od Beča«. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Wien, XXI./8. Strebersdorf, den 31. Dezember 1919, Birnbaum, 281–91–02)

Šolski bratje so spoznali, da se vrniti torej ne bodo mogli, zato so poslopje na Hrušici ponudili v odkup takratnemu ministrstvu za železnice v Kraljevini SHS za 300.000 kron (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 4). Dejansko pa je bilo v to vsoto všteto tako poslopje kakor tudi premičnine. Ohranjena kupoprodajna pogodba iz oktobra 1920 namreč izpričuje, da so Josef Mauser, Karl Kahl, Adolf Baum in Ivan Gabriel, ki so bili v zemljiški knjigi vpisani kot lastniki vile, direkciji državnih železnic Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev hišo prodali za 190.000 kron, vse premičnine pa za še dodatnih 105.000 kron. Vse tiste premičnine, ki jih direkcija ni želela odkupiti, so redu šolskih bratov dovolili

hraniti v kapeli na Hrušici oziroma v sosednji sobi. Bolj kakor to, česar niso odkupili, pa je zanimiv seznam, ki so ga ob tej priložnosti napravile državne oblasti in ki izpričuje, kaj vse je takrat bilo v poslojpu. Direkcija državnih železnic je od šolskih bratov med drugim tako odkupila: 25 lesenih postelj, 24 vzmetnic, 15 velikih in 10 malih žimnic, 18 nočnih omaric, 19 velikih omar, 44 navadnih in 3 mize za prtljago, 46 navadnih stolov, 2 divana, 2 kredenci, »7 umivalnih miz z marm. ploščo in ogleдалom«, 9 navadnih umivalnih miz, 11 preprog in 6 zastorov, 14 karnis, 8 obešal za obleko, 10 stenskih slik, 15 električnih svetilk, 10 nočnih posod, 1 pljuvalnik, 23 žarnic, 1 posodo za premog, harmonij, 2 kopalni banji in še nekaj druge opreme (npr. kozarci, police, 2 krampa, 4 lopate). Seznam nam torej po svoje zanimivo odslika opremljenost hiše šolskih bratov na Hrušici. (ZAL/KRA, JES–34, Zemljiško-knjižne listine 1921–1922, šk. 1100, 9/21)

Kupnino, ki jo je plačala država, so šolski bratje deponirali pri Adriabanki v Ljubljani, da bi v prihodnosti morda lahko ponovno začeli delovati (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Birnbaum, Chronik (281–21–02), 4). Omenjena pogodba je bila, kakor se zdi, tudi zadnja, ki jo je br. Anselmu Mauserju še uspelo podpisati, saj je 4. novembra 1920 v Tullnerbachu za vedno zatislil oči. O njegovi smrti je poročal tudi *Slovenec* in navedel, da je br. Anselm Mauser umrl »v 70. letu svoje starosti ter v 53. svojega redovnega življenja« (S, 13. 11. 1920, 4). Zdelo bi se, da se je s prodajo posesti in s smrtjo Slovenca br. Anselma, ki je bil tudi vodja šolskih bratov na Hrušici, dokončno sklenilo resda kratko delovanje šolskih bratov na slovenskih tleh. Zanimivo pa je: bratje tudi še pozneje niso izgubili upanja, da bi se v spremenjenih razmerah kdaj spet vrnili.

9. Neizkoriščena priložnost?

Na možnost vrnitve so, kakor se zdi, pomislili ob ugotovitvi, da se v Ljubljani gradi vajeniški dom. O tem je izčrpno poročal šolski brat Alexius Josef v svojem spisu z naslovom *Lehrlingsheim in Laibach und die Shulbrüder*. Poleti 1932 je društvo Dobrodelnost začelo graditi vajeniški dom, s katerim bi vajencem omogočili nastanitev in vzgojo v Ljubljani. V mirnem predelu mesta so našli prostor, ki je bil dovolj odmaknjen, pa vendarle še dovolj blizu mesta, kjer so delavnice. Vizitator br. Alexius je takrat ocenjeval, da bo v novem domu prostora za okoli 150 oseb. Društvu je primanjkovalo denarja za nakup opreme v notranjosti hiše, zato si je, po pričevanju tega brata, prizadevalo, da bi skrb nad vajeniškim domom prevzel kateri od cerkvenih redov. Tako šolske kakor tudi sestre usmiljenke so bile resda pripravljene prevzeti zavod, vendar pa je društvo očitno želelo, da bi za dečke skrbeli moški vzgojitelji, zato so menili, da bi bili zelo primerni šolski bratje. S tem bi red, ki bi prevzel skrb nad zavodom, moral tudi finančno poskrbeti za dokončanje in opremo hiše. Brat vizitator Alexius Josef je predložil tudi opis celotne stavbe, ki je bila na zunaj končana in tudi že opremljena z okni in pokrita s streho. To je bila 37 m dolga stavba, razdeljena na tri dele, od katerih je enega obsegala tudi kapela. Stavba je imela pet nadstropij. V kletnih prostorih so postavili pralnico, kopal-

nico, garderobe in kuhinjo. V pritličju so bile velika in mala jedilnica, pisarna in kapela, hiša pa je imela predvidena tudi stanovanja za osebje. Vsa stavba je bila postavljena na gramoznih tleh, grajena z opeko in je dopuščala tudi nadaljnje spremembe ali celo dozidavo. Za zdaj je bil na praznem zemljišču predviden vrt. Notranjost hiše je bila potrebna še temeljite opreme: manjkala so tako tla, elektrifikacija in vse preostale napeljave kakor tudi oprema (omare, postelje itd.). Brat vizitator je ocenil, da so stroški ureditve do tedaj znašali okoli 1.600.000 dinarjev; za nadaljnjo ureditev pa bi po njegovem potrebovali še okoli 500.000 dinarjev. Prav tako je upal, da bi se bilo pri tem možno za odlog odplačila dogovoriti s podjetji. Končno bratovo mnenje je bilo, da bi bil takšen projekt za šolske brate izjemnega pomena in zelo zaželen. Odločitev pa je seveda prepustil vodstvu skupnosti. Ob tem pa je opozoril na tisto, kar ga je najbolj skrbelo – to niso bili toliko materialni stroški gradnje itd. kakor pa vprašanje zakonodaje, oziroma specifično: vprašanje konkordata in ureditev odnosov med državo in Cerkvijo. Pri tem je izpostavil predvsem vprašanje vojaške službe za vse morebitne prihodnje novince v njihovem redu. Ker kraljevina ni poznala amnestije za redovnike in novice in bi torej morali opraviti vojaški rok, je brat predlagal, da bi iskali mlade prihodnje članke reda med slovenskimi in hrvaškimi fanti, ki so bili takrat pod Italijo. Italija je namreč v 3. členu konkordata zagotavljala takšnim osebam, da so bile oproščene vojaške službe. (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Lehrlingsheim in Laibach, B. Alex 1935/38, 282–54–02)

Zanimivo je, da najdemo o vprašanju širitve delovanja reda izpod peresa brata Alexiusa Josefa, ki je bil očitno slovenskih korenin in si je torej v duhu svojega predhodnika br. Anselma prizadeval, da bi šolski bratje delovali tudi na naših tleh, še zapis z naslovom *Die Schulbrüder und Jugoslavien*. V njem je omenjal svoje prizadevanje za prihod bratov v Jugoslavijo že leta 1929. Zapis je br. Alexius napisal leta 1938 in v njem ocenil, da so bile razmere takrat še bolj zrele in primerne za ukrepanje. Pri tem se je skliceval tudi na nikoli uveljavljeni konkordat, po katerem bi imeli še več možnosti za delovanje. Iz zapisa se razbere, da so bili bratje dobro poučeni o tem, kaj se je s konkordatom zgodilo in zakaj oziroma kdo naj bi ga blokiral: »Das Konkordat, das vom Jugosl. Parlament mit der Stimmenmehrheit angenommen, vom Senat aber aus taktischen Gründen ferngehalten wurde, um die schismatische Kirche nicht zu reizen, zeigt die günstige Haltung der dortigen Regierung gegenüber der Kirche.«

Po poročilih, ki so jih imeli na voljo, pa so dobro poznali tudi konkordat, v katerem so bili za njihovo delovanje posebej pomembni nekateri členi: člen 12 je govoril o svobodnem delovanju katoliških redovnih skupnosti, člen 28 je dovoljeval verske šole in člen 30 je redovnike in duhovnike oproščal vojaške službe (razen ob splošni mobilizaciji). Po njegovem bi za začetek red deloval le v izobraževalnih institucijah. Ob tem je obžaloval, ker niso izkoristili prej omenjene priložnosti, da bi delovali v Ljubljani v vajeniškem domu. Ta dom se je do tedaj že izjemno razvil in imel že okoli 70 različnih oddelkov, kakor je pisal br. Alexius. Zato pa je več upanja polagal na to, da bi šolski bratje začeli delovati v Zagrebu, obenem pa je omenil, da so takrat v Beogradu že delovali bratje maristi in imeli tam že dve hiši. (Kongre-

gation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38)

Tudi v tem zapisu je ob koncu navedel še vprašanje podmladka in vojaške obveznosti, spregovoril o načrtu, kam jih pošiljati v noviciat, in omenil problem jezika. Spet je izpostavil to, da bi večje število novih kandidatov za noviciat zagotovo lahko pridobili iz slovenskih in hrvaških krajev, ki so bili drugače pod italijansko oblastjo. Pri tem naj bi jim pomagali tudi slovenski duhovniki; sam se je izrecno skliceval na to, da jih je precej osebno poznal, pa tudi na dejstvo, da je tam kot duhovnik deloval njegov rodni brat. Žal poznamo za zdaj le redovno ime br. Alexiusa Josefa, zato (še) ni bilo mogoče ugotoviti, katerega duhovnika je tukaj mislil. Celo več, v zapisu je šolski brat omenjal še drugega Slovenca, ki je tudi imel tam svojega brata duhovnika: »Auch der lb. Br. Paskal hat einen Bruder als Geistlichen in dieser Gegend.« (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38) Za zdaj, žal, ne vemo, v kolikšni meri je bilo mogoče te ideje brata Alexiusa dejansko upoštevati in jih poskušati prelititi v prakso, lahko pa razberemo, da so jih želeli izpeljati tudi zato, ker je bilo v letu 1938 očitno premalo svežih moči. Šolski brat Alexius Josef je namreč zapisal:

»Wie wichtig die Lösung der Frage des ›Dranges nach Süden‹ ist, zeigt auch das heurige Verzeichnis der Brüder, aus dem man ersehen kann, daß wir nach drei Jahren sechzig, über 60 Jahre alte Brüder haben werden. Wenn auch deren Zahl in dieser Zeit infolge des natürlichen Laufens der Dinge etwas verkleinert wird – so wird man doch nötigenfalls nicht einfach alle über das Meer bringen können – und da wird man froh sein, daß wir in der Nähe auch was haben.« (Kongregation der Schulbrüder, Archiv, Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/38)

Temu so očitno res želeli slediti in iz časopisnihotic je razbrati, da je šolskim bratom naposled vsaj deloma uspelo in so se leta 1940 naselili v Zagrebu. Časopis *Slovenec* je tako 22. avgusta 1940 poročal: »Novi redovniki v Zagrebu. V Zagreb so se priselili šolski bratje, ki so prej uspešno in veliko delovali na Francoskem in v Nemčiji. V Tuškancu so kupili hišo, kjer bodo ustanovili svoj zavod. Hišo bodo preuredili, da bo popolnoma ustrezala svojemu novemu namenu.« (S, 22. 8. 1940, 6)

10. Namesto sklepa

Šolski bratje in njihovo delovanje na Kranjskem je bilo, spričo razmer med prvo svetovno vojno, zelo omejenega pomena, kljub vsemu pa je prav, da brate in njihove poskuse delovanja na naših tleh vsaj v grobem poskušamo predstaviti. Iz doslej pridobljenih arhivskih virov in časopisnihotic se ustvarja vtis, da šolski bratje pravzaprav, žal, sploh niso imeli nobene primerne možnosti, s svojim delom proslaviti se med ljudstvom in tukaj pustiti trajne sledove. Njihovi ustanovi na Hrušici je to preprečila vojna vihra, šolskim bratom kot redu pa nove, spremenjene razmere in deloma tudi oblast v novi državi Kraljevini SHS/Jugoslaviji. Oblast je, kakor se zdi, leta 1919 izrecno želela, da bi red šolskih bratov na teritoriju nove

države vzpostavil samostojno provinco reda, a spričo vseh razmer se to ni moglo zgoditi. Kljub temu so šolski bratje ves čas gojili tiho upanje, da bi lahko delovali tudi v Kraljevini SHS/Jugoslaviji, skrbeli pa so jih zlasti neurejeni odnosi med katoliško Cerkvijo in državo. Nekaj upanja jim je prinesel obetajoči se konkordat, ki pa naposled, žal, ni bil ratificiran. Kljub temu pa jim je vsaj za kratek čas uspelo uresničiti želje in se znova naseliti tudi v kraljevini. Dokaz za to je ustanovitev hiše v Zagrebu, vendar pa ji je – tako kakor naselitvi šolskih bratov na Hrušici – kaj kmalu sledila nova vojna vihra, ki je spet zarezala v mlado, še nerazvito ustanovo in jo zatrla. Dokončno je nadaljevanje njihovega dela na jugoslovanskih tleh padlo v vodo po koncu druge svetovne vojne. Zdi se torej, da so šolski bratje v svoji želji po delovanju na naših tleh vedno znova naleteli na čas in razmere, ki njihovemu trudu niso bile najbolj naklonjene.

Kratice

- AVA** – Allgemeine Verwaltungsarchiv.
- Bg** – *Bogoljub*.
- DN** – *Dolenjske novice*.
- FSC** – Fratrum Scholarum Christianarum.
- G** – *Gorenjec*.
- J** – *Jutro*.
- JES** – Jesenice.
- KA** – Kriegsarchiv.
- KRA** – Kranj.
- LŠL** – Ljubljanski škofijski list.
- NK** – *Neuer Kultus*.
- NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
- ÖSTA** – Österreichisches Staatsarchiv.
- RMK** – Rojstna matična knjiga.
- S** – *Slovenec*.
- SN** – *Slovenski narod*.
- SU** – *Slovenski učitelj*.
- ŠAL** – Škofijski arhiv Ljubljana.
- UT** – *Učiteljski tovariš*.
- Z** – *Zarja*.
- ZAL** – Zgodovinski arhiv Ljubljana.
- ZD** – *Zgodnja danica*.
- ŽA** – Župnijski arhiv.

Reference

Arhivski viri

- AT-OeStA/AVA Kultus NK Kath Akten**, 1080.10
Signatur 96: Mannsklöster – Schulbrüder in Birnbaum (Akten liegen nicht ein).
- Kongregation der Schulbrüder, Archiv Wien**,
Birnbaum, 26. 9. 1918, Anselm.
- , Birnbaum, Chronik (281–21–02), 1–4.
- , Die Schulbrüder und Jugoslavien, B. Alex 1935/3.
- , Lehrlingsheim in Laibach, B. Alex 1935/38, 282-54-02.
- , Ueberlassung einer Brake, 21. 8. 1918, 281 – 911 – 01.
- , Wien, XXI./8. Strebersdorf, den 31. Dezember 1919, Birnbaum, 281–91–02.
- , Zur Frommen Erinnerung im Gebete an den ehrwürdigen Br. Anselmus Georg (Josef Mauser), Zur Frommen Erinnerung br. Anselmus Georg Mauser.
- NŠAL 331**, Zapuščina Škof Jeglič, šk. 7, Promemoria Jesenice 1918.
- , RMK Poljane – Dolenjske Toplice 1812–1861.
- , ŠAL V, Vizitacije, f. 13, Promemoria Jesenice 1912.
- Zgodovinski arhiv Ljubljana – enota Kranj**, JES–34, Okrajno sodišče Jesenice, Zemljiškoknjižne listine 1921–1922, šk. 1100, 9/21.
- , JES–34, Okrajno sodišče Jesenice, Zemljiškoknjižne listine 1912, šk. 1095, 162/12.

Časopisni in tiskani viri

- Bogoljub**. 1912, št. 8.
- Dan**. 16. 4. 1912.
- Dolenjske novice**. 10. 7. 1911.
- Gorenjec**. 20. 4. 1912.
- Jutro**. 12. 10. 1911, Klerikalne šole.
- Ljubljanski škofijski list**. 1901, št. 9.
- Slovenec**. 22. 8. 1940, Novi redovniki v Zagrebu.
- . 13. 11. 1920, Umrli je v Tullnerbachu.
- . 22. 4. 1915, Šolski bratje na Hrušici.
- . 24. 6. 1912, Šolski bratje na Hrušici.
- . 18. 5. 1912, Blagoslovljenje novega zavoda šolskih bratov na Hrušici.
- . 4. 5. 1912, Jeseniške novice.
- . 7. 10. 1911.
- Slovenski narod**. 15. 4. 1912, Sprememba posesti.
- Slovenski učitelj**. 15. 1. 1900.
- Učiteljski tovariš**. 28. 2. 1919, Konec!
- Zarja**. 18. 5. 1912.
- Zgodnja danica**. 20. 7. 1900, Kummer, Ustanovnik šolskih bratov: Ivan Krstnik dela Salle, svetnikom prištet.
- . 13. 7. 1900, Kummer, Ustanovnik šolskih bratov: Ivan Krstnik dela Salle, svetnikom prištet.
- . 20. 11. 1866.
- . 10. 11. 1866.

Druge reference

- De La Salle Brothers**. 2018. Where we are. LaSalle.org. <http://www.lasalle.org/en/where-we-are/> (pridobljeno 21. 8. 2018).
- Fenelon, François**. 1997. *The Adventures of Telemachus, the Son of Ulysses*. Ur., prev. Leslie A. Chilton in O. M. Brack Jr. Athens: University of Georgia Press.
- Smolik, Marijan, ur.** 2000. *Leto svetnikov*. Zv. 2. Celje: Mohorjeva družba.
- Tietze, Erhard**. 2007. 150 Jahre Schulbrüder in Österreich. Provinzialat der Kongregation der Brüder der Christlichen Schulen. <http://www.schulmli.eu/Jubilaeum/> (pridobljeno 20. 8. 2018).
- Tüchle, Herman, C. A. Bouman, in J. Le Braun**. 1994. *Zgodovina Cerkve*. Zv. 3, *Reformacija, protireformacija in katoliška prenova (1500–1715)*. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,785—795
 UDK: 821.163.6.09-1Kremžar E.:27-312.47
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Maruša Brozovič

Marijanski motivi v poeziji Elizabete Kremžar

Povzetek: V članku predstavljamo najbolj znano slovensko religiozno pesnico prve polovice 20. stoletja, mater Elizabete Kremžar, uršulinko, ki je ustvarila obsežen opus liričnih pesmi molitev. Poskušamo osvetliti izbiro klasičnih literarnih vrst v drugače ekspresionističnem obdobju in poiskati vzore tradicionalnih oblik. Pri vsebinski analizi se osredotočamo na tri tematska polja: na odnos med pesnico in Marijo, ki je odnos mati – otrok, na marijansko poezijo z motivi iz narave kot pretežni del izbranega opusa in na poezijo, ki opisuje likovna dela ali predvidevamo, da so nastala v povezavi s češčenjem Marije nekega določenega ikonografskega tipa. Prispevek je interdisciplinarno naravnani in uporablja metode in spoznanja teologije in mariologije, intertekstualnosti in klasične literarne analize ter umetnostne zgodovine in ikonografije.

Ključne besede: Elizabeta Kremžar, božja mati Marija, poezija, intertekstualnost, intermedialnost, ikonografija, mariologija

Abstract: **Motifs of Mary in the Poetry of Elizabeta Kremžar**

The main character of this article is the most famous Slovenian religious poet in the first half of 20th century, mother Elizabeta Kremžar, Ursuline, who wrote an enormous opus of lyrical poems-prayers. We try to present her decision to make poetry in classical literary terms, even in the period of expressionism, and find the sources of traditional forms. The analysis of motifs shows three basic topics: first, the relationship between the poet and St. Mary, which is actually a child-mother relation. Second, the Marian poetry in connection with the motifs from nature, which is the main source of inspiration. Third, we examine the poetry in connection with works of arts, especially the poems for which the impact of it is evident or correspond to a specific iconographic type. This research brings the interdisciplinary way of connecting the knowledge and methods of theology and Mariology, intertextuality and classical text analysis, as well as the history of art and iconography.

Key words: Elizabeta Kremžar, God's Mother Mary, poetry, intertextuality, intermediality, iconography, Mariology

1. Uvod: življenje in delo matere Elizabete Kremžar

Mati Elizabeta Marijinega darovanja se je rodila 17. 4. 1878 na Glincah pri Ljubljani kot Ivanka Kremžar. Pri šestih letih je začela obiskovati »vnanjo« šolo pri uršulinkah (za dekleta, ki so stanovala doma) in zgodaj odkrila klic v posvečeno življenje. Na državnem učiteljskišču je maturirala iz matematično-tehnične smeri leta 1902, leta 1908 pa še iz slovenščine. K uršulinkam je vstopila leta 1898 po neke vrste osebnih duhovnih vajah, po temeljitem premisleku ob delu in molitvi. Za odločitev jo je opogumila mentorica mati Stanislava Skvarča, tudi sama pesnica, ki ji je dala tudi spodbudo pri pesniškem ustvarjanju. Mati Elizabeta je bila najprej učiteljica, nato ravnateljica uršulinskega učiteljskišča (od leta 1923), pozneje predstojnica samostana v Ljubljani (od leta 1929), predstojnica za celotno Jugoslavijo (od leta 1931), dokler reda niso izgnali v Škofjo Loko leta 1945. Vse sestre ali učence, ki so jo imele priložnost osebno spoznati v poučevanju ali življenju v skupnosti, pričujejo o njenem veselju do življenja, ki ga je prinašala drugim, o pozornosti in služenju, o spodbudah, o odprtem srcu. Njena pobožnost pred tabernakljem je bila poznana vsem, zelo očitna tudi v pesmih. V osebнем duhovnem dnevniku beremo o izbrani poti veselja in o zaobljubi ljubezni, pa tudi o posebnih božjih dotikih pri obhajilu na sveti večer. Življenje je sklenila 15. marca 1954 v samostanu v Škofji Loki, z zadnjimi besedami kot odgovor na vprašanje, ali še kaj želi: »Boga, Boga, Boga!«.¹

Marija Jasna Kogoj ocenjuje: »Doživljajski in estetski vrh pesništva matere Elizabete je vsekakor evharistična motivika. V delih, ki opevajo Marijo, se pesnica postavi v vlogo otroka, Marija pa je njena Mati.« (2007, 152) Pesnica sama ni videla potrebe po drugih motivih kakor evharističnih in marijanskih, ki človeka bližata Bogu in ga ne tlačita v mračno razpoloženje tega sveta. Samouki pesnici, ki je prvo pesem objavila pri dvanajstih letih, manjka strokovni mentor, ki bi jo spodbudil k novim pesniškim oblikam in izrazom, zato se njeno pesništvo zdi monotono. Pa vendar: pomembna ji je vsebina, ne oblika, tu pa ji ob liričnih nagovorih ljubljenega Jezusa, ki prehajajo v molitev, ali ob zaupnih hvalnicah in prošnjah Mariji nimamo česa očitati. Po obliki – in tudi zaradi spevnosti – so njene pesmi blizu Gregorčičevim, včasih spominjajo tudi na Medveda. Napisala je sonetni venec z akrostihom »Slava tebi, Jezus« in šest sonetov sreče kot odgovor Prešernovim sonetom nesreče in Primičevi Juliji. Objavila je pesniške zbirke *Iz moje celice I* (1916), *Cvetje na poti življenja* (1919), *Iz moje celice II* (1923), *Slava sveti hostiji* (1935), posthumno je izšla zbirka marijanskih pesmi *Slava božji Materi* (1969) in *Utrip večne luči* (1974). Zložila je tudi ep *Sveta Hema, korotanski biser* (okrog leta 1938, objavljeno leta 2007) in *Cvet iz Desenzana: velika žena, sv. Angela Merici* (med leti 1935–1940). Poleg tega je prevajala iz francoščine, iz nemščine in iz italijanščine za redovne potrebe. Ker so njene pesmi preproste in spevne, jih danes lahko slišimo uglasbene pri bogoslužju (Hugolin Sattner, Franc Kimovec, Stanko Premrl, Vinko Vodopivec, Jakob Aljaž, Lojze Mav, Matija Tomc, Eleonora Hudovernik). (Fras 1974; Kogoj 2007; Stanonik 2007) V nadaljevanju obravnavane pesmi

¹ Njena biografija je povzeta po člankih: Fras 1974; Jakopič 2003; Kogoj 2007; Stanonik 2002; 2007.

so del tematskih sklopov, posvečenih Mariji v posameznih pesničnih zbirkah: *Rosa Mystica (Iz moje celice I)*, *Marijinih znamenj dehteče kadilo (Iz moje celice II)*, *Nebeški materi (Cvetje na poti življenja)* in poznejši izbor *Materi Mariji (Utripi večne luči)* ter v celoti Mariji posvečena knjižica *Slava božji Materi, venci Marijinih pesmi*.

2. Literarne zvrsti marijanske poezije v opusu matere Elizabete

Kakor je bil psalter »hkrati pesmarica in molitvenik starozaveznega božjega ljudstva« (Gross in Reinelt 1989, 11), se tudi zbirke poezije matere Elizabete Kremžar berejo kakor molitvenik, v katerem pesnica vstopa v osebni odnos z Bogom. Pesmi postanejo molitve, ki so »ubesedeno obračanje k transcendentnemu, kot »Ti« mišljenemu naslovljencu« (Avsenik Nabergoj 2011, 357). V 20. in 21. stoletju se je lirski pesem (religiozne tematike) približala molitvi tako vsebinsko kakor oblikovno in vzpostavilo se je mnenje, da so sodobne pesmi pravzaprav molitve našega časa (357–359).

Psalmi, »religiozna pesem v svobodnih ritmih, ki izpoveduje nekaj spiritualnega, večinoma klic k Bogu« (360), so na svetovno književnost vplivali intenzivneje in trajneje kakor preostale literarne zvrsti Svetega pisma. Sodobna definicija psalma prekine tradicijo razumevanja psalma kot religiozne pesmi in odvzame nujnost personalno razumljenega Boga kot naslovnika. V literaturi 20. in 21. stoletja nas torej ne bodo presenetile pesmi, imenovane »psalmi«, ki se bodo pravzaprav igrale z literarno formo in izpraznile njen sakralni pomen. Med pomembnimi psalmisti so Rilke, Brecht, Celan, Wurfel, Trakl idr. (360–361) Prav obdobje, v katerem ustvarja mati Elizabeta Kremžar, torej (religiozni) ekspresionizem, je v splošnem naklonjeno obliki, ki *a priori* predlaga vzvišeni ton, vsebinsko pa se lahko obrača k presežnemu (npr. A. Vodnik) ali pa je le forma za humanistično tožbo (npr. B. Vodušek) z ironičnim prizvokom. Izbrana pesnica ohranja povezavo z osebnim Bogom in z njegovo materjo, hkrati pa tudi slavnostno dikcijo. Nasprotno od glavnega toka literarnega razvoja, ki pozabi na hvalnice in slavljenje zaradi trpeče izkušnje vojne in duševne izpraznjenosti, je njena glavna naloga pisanja prav slavljenje, poveličevanje, zahvaljevanje in iskanje odnosa z Gospodom.

Ker so mnoge pesmi zaradi preproste ritmične urejenosti in preprostosti besedila uglasbene, bo držalo tudi poimenovanje pesmarica, vsaj v posrednem pomenu. Tako so duhovne pesmi – »lirično, kitično besedilo verske narave« – postale cerkvene pesmi, »namenjene predvsem rabi v krščanskem bogoslužju« (202). Za cerkvene pesmi je značilna poljudnost, ki daje prednost ljudski govorici –, kakor lahko ugotovimo tudi za liriko matere Elizabete Kremžar, saj je njen izraz kljub himničnosti preprost in lahko zapomnljiv, nezapletenost retoričnih figur in vsebinska jasnost pa poslušalcu in pevcu omogočata, da jo ponotranji.

3. Motivi v Marijanski poeziji matere Elizabete Kremžar

3.1 Odnos pesnice do Marije

Kakšen je odnos med pesnico in Marijo, lahko sklepamo iz nazivov, ki ji jih pripisuje. Časti jo zaradi njene vloge v Kristusovem življenju: »Mati božja«, »deviška Mati«, »žalna Mati«. Pripisuje ji številne kreposti: »Najlepša«, »Lepa«, »Velika«, »ena«, »najbolj draga«, »Čista«, »Sveta«, »Mati mila«, »Najblažja«, »Najdražja«, »Najčistejša« in »kraljevsko dostojanstvo«: »Kraljica srca«, »Kraljica maja«, »nebeška Mati«, »majniška Kraljica«, »kraljica naših src«. Uporablja Marijina imena, vezana na dogme ali likovno ikonografijo: »Brezmadežna«, »Imakulata«, »čista Devica«, »Mati z Brezij«, »Marija Pomočnica«, »Pomočnica«, »Mati dobrega sveta«, »Dolorosa«. Največkrat pa jo imenuje svojo mater, ki jo predano ljubi: »moja mati«, »sonce mojih dni«, »Marija, moja ljuba mati«, »veselje naše«, »nebeška vrtnarica«, »solnce naše«, »naš cilj«, »Mati sladka«, »vse moje bogastvo«, »košček raja«, »Mati mila«, »rajski dar«, »čisti cvet«, »spev neba«, »ljubljen Mat Marija«. Razberemo lahko, da je podlaga pesništva Mariji in o Mariji odnos avtorice do lirskega objekta: pesnica se počuti varno, sprejeto in ljubljeno v materinskem varstvu in vodstvu in k Mariji dviga svoj občudujoči pogled.

Iz Marijine svetopisemske podobe izhajajo nazivi, vezani na njeno materinstvo, posebno o Jezusovem rojstvu (Lk 1–2; Mt 1–2), ko beremo o deviškem materinstvu in o posebnem božjem poslanstvu, in o trpljenju – to se je drugače oblikovalo šele v tradiciji, je pa dopolnitev Marije pod križem (Jn 19,25–27). O Marijinem sočustvovanju na poti Kristusovega trpljenja se je razvila posebna literarna zvrst, *planctus Mariae*:

»Intenziven razvoj in širjenje besedil o Marijinem sočutju, žalovanju in joku ob Jezusovem križu izhajata iz obhajanja krščanske liturgije, ljudske pobožnosti, duhovnosti samostanskih skupnosti, pa tudi razvoja srednjeveškega gledališča. Tudi samo obhajanje maše in najpomembnejših praznikov vključuje nekatere dramaturške prvine.« (Avsenik Nabergoj 2017, 658)

Marija sočustvuje z Jezusom, mati Elizabeta pa v pesmih »Dolorosa«, »Pred celico mrjo kostanji« in drugod z Marijo.

Marija Kraljica je priljubljen motiv v slovenskih ljudskih legendarnih in nabožnih pesmih in v slikarstvu, podlago pa najdemo že v marijanski tipologiji Stare in Nove zaveze, v kateri Marijo prepoznamo kot Kraljico mater, ki ima na sina velik vpliv (npr. Batšeba – Salamon) ali kot Kraljico priprošnjico svojega ljudstva, ki pri kralju izprosi milost (npr. Ester). Za Marijo velja *numquam satis*, ko ji pripisujemo kreposti, vrline in lepoto. Takšno jo dojema tudi mati Elizabeta in ne skopari z izrazi časti in s presežniki. Nekateri izrazi so vzeti iz likovne ikonografije, ki temelji na dogmi o brezmadežnem spočetju, drugi so vezani na vero v Marijino pomoč in sredništvo, ki sta posebno izrazita v Marijinih romarskih središčih. Zdi se, da je pesnici najbližje prav največje, Brezje, saj se Marije Pomagaj in Marije z Brezij spominja v več pesmih. Teološka podlaga za vernikovo dožemanje Marije tudi kot ne-

beške matere, ki se je do časa matere Elizabete že dodobra utrdilo in je že samo po sebi značilno za slovenski kulturni prostor, kakor pričajo številna Marijina romarska središča, pesmi in likovna dela v sleherni cerkvi, izhaja iz izročitve Kristusove matere v varstvo učencu, ki ga je ljubil (Jn 19,25–27).

V pesmi »Ti mati in jaz – tvoj otrok« (*Iz moje celice I*, 97–98) pesnica naniza številna retorična vprašanja, ki patetično poudarijo odgovor, enak na vsako vprašanje: »Zakaj bi pač tako ne bilo? / Ti mati in jaz – tvoj otrok.« Odnos izpove tudi v pesmih »Ko pride majnik«, »Kraljici maja«, »Pod celico mrjo kostanji«, »Dolorosa«, »Materi«, »Pred tvojo sliko« (vse *Iz moje celice I*); »Ti večni praznik moj«, »Mati božja misli name«, »Ti spev si moj!« (*Iz moje celice II*); »Brezmadežna«, »Ves dan pri tebi«, »Ti moja mati, jaz tvoj otrok!«, »Marija – moja Mati« (*Cvetje na poti življenja*). Tudi pesem »Materi + 9. 5. 1916« (*Iz moje celice II*, 101), ki je žalostinka za umrlo materjo, se preobrne v božje otroštvo: »Sirota jaz nisem več. / Dobila sem Mater, kako sem vesela.« V opusu najdemo tudi priložnostne kongregacijske pesmi, ki poudarjajo Marijo Brezmadežno in omenjajo njen častni znak – svetinjico in večno zastavo (»Poznate njo«, »Marijin dan«, »Brezmadežna«, »Ves dan pri Tebi« – vse *Cvetje na poti življenja*), slavnostno sprejetje pod Marijino materinsko varstvo.

3.2 Marija in podobe iz narave

Odnos otroka, ki občuduje svojo mater, jo spoštuje in časti, pesnico vodi v slavilne pesmi z motivi iz narave, ki so nekatere prav otroško preproste. Ne gre spregledati, da je bila pesnica učiteljica, avtorica proslav in slavnostnih akademij, na katerih so nastopali učenci. Iskrenost, preprostost in ritmičnost omogočajo lahko zapomnljivost deklamatorjem, takšne pesmi so pa tudi primerna besedila za uglasbitev v liturgične namene ali za praznične slovesnosti. Mati Elizabeta je veliko pesmi (ne le z Marijinim motivom) tudi prevedla iz nemščine – glasba se je ohranila, nemško besedilo pa je dobilo slovensko različico. V prevedenih uglasbenih pesmih je verz preprost, prav tako besedilo.²

Motiv narave se pogosto vpleta v Marijine pesmi. Narava pesnico spodbuja k slavljenju božje Matere. Nastale so (spontane) slavilne pesmi, ki z vedno istimi agensi pred Marijo polagajo darove. Resničnost narave je simbol vseobsežnosti slavljenja, češčenja in hvale, ki ga izraža mati Elizabeta svoji Kraljici. Zgled slavilne pesmi naj bo pesem »Kraljici maja« iz zbirke *Iz moje celice I* (1916, 85–86).

² Med prevajanimi avtorji so Karl Greith, Peter Greisbacher, Rudolf von Weis-Ostborn. Prevodi so dostopni v rokopisnih zvezkih zapuščine matere Elizabete Kremžar v uršulinskem arhivu v Ljubljani. Hvala s. Marti Triler OSU za pomoč pri iskanju in urejanju virov in za koristne razlage o redovnem življenju in ustvarjalnosti, ki so odprle širšo sliko o obravnavani tematiki.

»Zelenje novo nosi plan,
ornat dehteč nadela je ravan,
s prijaznih leh cvetlic nebroj
pozdrav pošilja svoj
Kraljici maja.

V cvetočem grmu slavec sanja,
v večerni mrak
pošilja spev, mehak, sladak,
Najlepši ga poklanja:
Kraljici maja.

Ves log dehti, živi, se giblje,
pomlad zeleno bilje giblje,
li v lahnih valih se priklanja,
priklanja ljubko in pozvanja
Kraljici maja.

Raz nebni svod ognjeno solnce gleda
in z mehkim prstom po dobravi piše,
ime Marijino v zelenje riše,
na bilki vsaki, glej, blesti beseda:
Kraljici maja.

Kraljici maja poje širni svet,
ji sije sonce, klije nežni cvet;
Kraljici maja tisoč src gori,
ljubezen vroča ji poklanja dar,
prižiga večno luč ji pred oltar
in tisoč ust prisego govori,
ki dan na dan doni do raja:
»Otrok sem tvoj, Kraljica maja!«

Sorodnih pravkar navedeni pesmi je v pesničinem opusu precej. Marijo slavijo hribi, sonce in zvezde (npr. »Tebi, Marija!« (*Iz moje celice 1*, 75), »Kako si nam draga« (*Cvetje na poti življenja*, 7), »Slava Mariji« (*Slava božji Materi*, 103)), ptice in cvetlice (»Za eno«, »Kraljici maja« (*Iz moje celice 1*, 83; 85), »Najlepši – naš ave!« (*Iz moje celice II*, 97)), ki so lahko nosilke posebnih simbolov Marijinih lastnosti (»Rožniven-ska« (*Utripi večne luči*, 124), »Ti spev si moj« (*Iz moje celice II*, 99)). Najrajši ima lili-je (limbarje), poleg njih pa beremo tudi o narcisah, jasmínu, hortenzijah ter o poljskih šmarnicah in marjeticah. Kakor vidimo, prevladuje cvetje bele barve, ki je simbolna nosilka čistosti, nedolžnosti, deviškosti. Stanonikova predlaga: »da semantika cvetja dobiva duhovni pomen, kar pesnico približuje pesništvu Antona Vodnika« (2004, 272). Sprašuje se, »ali je mogoče m. Elizabeto kljub strogo klasični grajeni kitičnosti njenih pesmi uvrstiti v njej sodobno strujo katoliškega ekspresionizma«. Pri Vodniku ekspresionistično-simbolistični izraz, pri njej tradicionalno-klasični, imata pa soroden vsebinski temelj. Srebrnojasne zvezde, zelena dobrava, srebrni studenček, ave zvo-

nov, angeli in cvetoči gaji so nekateri preseki njunega semantičnega polja, bistveno razliko pa vidimo v stvarnosti: pri Vodniku motivi vodijo v hrepenečo mistično zabrisanost, pri Kremžarjevi v hvaležno realnost stvarstva. Največ izrazne bližine med njima lahko beremo v pesmi »Imakulata« (*Iz moje celice 1*, 88), predvsem na podlagi gostobesednosti in spajanja svetlobe, barve, zvokov v primerne mistične okoliščine za češčenje Brezmadežne.

V pesmi »Rožnivenska« (*Utripi večne luči*, 124) v prvi kitici splete vence cvetja, v naslednjih pa razloži njihovo simboliko: bele rože so simbol čistosti, rdeče rože simbol materinih bolečin, zlate rože simbol kraljevanja. Podobne vence srečamo v slovenskih ljudskih legendarnih pesmih, v katerih je vloga obrnjena: Marija plete vence raznovrstnih rož za različne stanove – možem »belo lilijo«, ženam »rumeno lilijo«, fantom »zeleni rožmarin«, dekletom »rdeče gartrože«, otrokom »rdeče nageljne«, da bi bili deležni raja (»Vnebovzetje Marije«, Štrekelj 1904–1907, pesem 6518).

Majnik je v pesmih personificiran in na Marijin oltar polaga svoj razcvet. Hkrati je živ in simbol radosti, ki se budi v pesničini duši ob pomladnem prebujanju slavljenja. V pesmi »Majnik« (*Slava božji Materi*, 32) se »sprehaja v belih sandalih«, »v suknjici zlati, z nežnimi prstki, šopke pripenja, prižiga, vpleta, strune navija, peti uči: Ave, Marija!«, skratka: častilec nebeške Matere. Sorodno tudi v pesmi »Tebe čaka ...« (*Iz moje celice 1*, 80–81), v kateri je personificirana »vigred«.

V opusu najdemo tudi pesmi, v katerih Marijo slavijo časi narave. Pesnici je predvsem blizu noč z zvezdami, vendar tudi jutro, zarja in opoldanski zvon častijo Marijo (npr. »Marijo nam pokaži, raj!« (*Iz moje celice II*, 94), »Kako si nam draga« (*Cvetje na poti življenja*, 7)). Tako se posveti in časti Mati v vsaki uri dneva, kakor to poznamo iz ljudskih naštevalnih molitev/pesmi, v katerih se prešteje vsaka ura (do dvanajst), ko Marija spleta venec in ga daruje Jezusu (Kumer 1988, 39). Minevanje časa je hkrati tudi simbol minevanja človeškega življenja in v pesmi »Ob Marijini roki« (*Slava božji Materi*, 88) mati Elizabeta motiv večera spretno nadgradi v spraševanje o svoji lastni smrti, o večeru življenja in o sklepni prošnji za Marijino pomoč v smrotni uri.

»Lepa je bila narava tedaj,
ko jo je sonce polno zlatilo;
lepša, čarobnejša pa je sedaj,
ko se za gore visoke bo skrilo.

/... /

Kakšen življenjski večer pač bo moj?
Bo li kaj luči, sonca in petja?
Bo li pokojno nebo nad menoj?
Bo li ob zadnji stezi kaj cvetja?

Kakor Bog hoče in kar mu je všeč,
klanjam modrosti se sveti, globoki:
to bi mi bila sreča vseh sreč:
da bi odšla ob Marijini roki.«

Poleg slavnih pesmi, ki uporabljajo motive iz narave, v opusu beremo tudi pripovedne utrinke iz narave, primere človeškega življenja. Takšen je bršljan, ki korineni v naravi kakor pesnica v veri v Marijo (»Bršljan«, *Iz moje celice 1*, 92–93); takšen je srobot, ki gleda nebeško Mater in v njej najde zavetje (»Srobot«, *Slava božji Materi*, 87); takšen je ptiček, ki si gnezdo splete ob njeni kapelici (»Pri nebeški materi«, *Slava božji Materi*, 93),³ in kanarček, ki noče zapeti pesmi, dokler ne pride majnik in z njim čas za češčenje Marije (»Kanarček«, *Iz moje celice 1*, 78–79). Vsi ti simboli posredno in nato v sklepnih kiticah še eksplicitno ali celo z didaktično noto opominjajo na pravi odnos do božje Matere, na zaupanje v njeno varstvo in na hrepenenje po njeni materinski bližini.

3.3 Likovna dela kot navdih za pesmi z motivom Marije

Mater Marijo, ki ji mati Elizabeta piše pesmi, doživljamo zelo stvarno. Takšen vtis naredijo tudi eksplicitne reference v zvezi z likovnimi deli, pred katerimi pesnica poživlja svoj odnos z božjo Materjo, pred njo moli, jo slavi in občuduje ali pa išče tolažbo.

Pesem »Če gledam v tvoj mili obraz« (*Slava božji Materi*, 78) je M. E., kakor je podpisana na rob, »naredila na smrtni postelji 1926«, ki pa še ni bila usodna.⁴ V zadnji kitici piše:

»Marija, ko v kipu stojiš pred menoj,
z lepoto si vso me prevzela;
o kaj, ko poklekнем kdaj tam pred teboj,
kako bo vsa duša zapela:
Marija, Marija, kako si lepa!«

Lepoto Marije, ujeto v kip, mati Elizabeta občuduje tudi v pesmih »Dolorosa«, »Brezmadežna«, »Slava tebi, o milostna, Brezmadežna«. Vse naštete pesmi so sestavljene iz ikonografskih atributov posameznega tipa upodobitve Marije. V »Dolorosi« (*Iz moje celice 1*, 89–90) »tok solza, mečev sedem«, v resnici pa je to *pietà*, Marija z mrtvim Sinom v rokah: »Ž njo pokrijem krono ostro, / ki jo nosi mrtvi Sin, / ran petero ž njo odenem, / da ne vidiš njih globin. /... / lepa s Križanim v rokah.« Ta pesem in pesem »Pod celico mrjo kostanji« (*Iz moje celice 1*, 87–88) izpovedujeta sočustvovanje z žalostno Materjo Božjo: v prvi jo pesnica želi potolažiti s cvetjem in ob njej najti moč za prenašanje svojih križev, v drugi ji prinese jesenski cvet, rdeč nagelj, da bi Doloroso potolažila v njeni žalosti. Prava Žalostna Mati Božja je opisana v pesmi »Ves dan pri tebi« (*Cvetje na poti življenja*, 16–17): »V trpljenju me tolaži tvoja slika, / pod križem stojiš, na križu tvoj Sin, /... / trpeti

³ »Na samostanskem vrtu, dragi ptiček, / v kapeli lurški gnezdo si pozidal / tik poleg blažene Device, / da bi te človek zanj zavidal.« Na uršulinskem vrtu je stala kapelica lurške Matere Božje. Sklepamo lahko, da je to upesnitev motiva iz narave, ki ga je avtorica neposredno doživela. Tudi »Majnik v gozdu« (*Slava božji Materi*, 37), pesem, v kateri mati Elizabeta predstavi katedralo v naravi, bi lahko bila navdihnjena prav pri lurški kapelici, postavljeni leta 1886, pred katero je bil urejen smrekov drevored. (UALJ 1927)

⁴ O tem je napisala tudi pesem prigodnico »Nisi zrela«, »po 16-mesečni bolezni, ko nisem smela v nebesa« (UALJ 1926).

s teboj mi je odlika.«⁵

Pogosto ubesedeni likovni tip je Brezmadežna v kombinaciji z Apokaliptično ženo. Njun preplet je značilen za slovensko okolje (Menaše 1994), mati Elizabeta pa jo naslika v pesmih »Brezmadežna« (*Cvetje na poti življenja*, 14–15), »Slava tebi, o milostna, Brezmadežna« (*Slava Božji Materi*, 11; 13). V prvi, ki je resda kongregacijska, saj lirski subjekt s ponosom nosi Marijino svetinjo, so motivi ikonografskega tipa Apokaliptične žene: »limbar bel v deviški roki tvoj, /... / na zemski obli ti počiva noga, /... / zlat zvezdni venec glavo ti obkroža. Slava tebi« (*Slava božji Materi*, 11). Opira se na motive Brezmadežne/Apokaliptične žene: »je pod tvojimi nogami / hladne lune obla bleda /... / Dvanajst zvezd ti spleta venec / ter oznanja tvojo slavo, / ker ti strla, vsa deviška / kači si strupeno glavo.« Kip s temi atributi (le da je namesto lune zemeljska obla) lahko vidimo na hodniku uršulinskega samostana v Ljubljani.⁶ Naslednja, »O milostna, Brezmadežna« (*Slava božji Materi*, 13), je sorodna prejšnjima, a ponovno z iteracijo atributov: stoji na zemeljski obli, v desnici drži lilijo, nad njo je dvanajst zvezd. Cerkev Svete Trojice ima med oltarnimi slikami, ki se menjujejo v velikem oltarju, sliko Brezmadežne: stoji na zemeljski obli in na luninem kraju, v rokah drži belo lilijo, okrog glave ji sije dvanajst zvezd, angeli pa jo občudujejo z leve in z desne. Kakor torej vidimo, ni nujno, da je imela mati Elizabeta pred očmi točno določeno podobo, ki jo je lahko zrla, temveč je svojo vizijo Marije oblikovala v skladu s svojimi poudarki. Kljub temu lahko rečemo, da so umetniška dela dala pomemben impulz ustvarjanju obravnavane motivike.

V pesničinem marijanskem opusu najdemo tudi besedilo, ki se neposredno povezuje z umetnino, hranjeno v uršulinskem samostanu v Ljubljani. »Kraljica miru« (*Utripi večne luči*, 122) govori o milostni podobi Kraljice miru (okrog leta 1736), ki jo lahko vidimo v jugovzhodni kapeli cerkve Svete Trojice. Privabila je številne molivce, o tem so pričale votivne slike naokrog (Resman 2011, 74–75), mati Elizabeta pa v njena usta polaga te besede: »Pridite k meni, rešila vas bom! / V mojih rokah je konec gorja, / je mir sveta.« Verniki ji odgovarjajo: »Mati, prihajamo! Naši domovi / tebi naj bodo vsi posvečeni, / naša ognjišča, naše družine / z rožnim vencem varno okleni! / V svoje Srce naš narod zapri, / varuj ga ti!« Marija in otrok Jezus v naročju držita več rožnih vencev, materinska tematika pa se steka v domovinsko, v duhu molitve.

Nekatera likovna dela so samo omenjena – v naslovu ali refrenu, vsebina pesmi pa ne ustreza likovni podobi, temveč je molitev k Mariji s posebnim nazivom ali pa slavljenje njene podobe, ki presega resničnost tostranske upodobitve z večnostnim obstojem in nebeško naravo naše Gospe. V ta vsebinski krog sodijo: »Mati

⁵ Težko bi točno določili likovno delo, na katerega se navezuje pesnica. V uršulinskem samostanu in v cerkvi Svete Trojice so res dela s to tematiko: Pietà (iz ok. 1430–1440, levo v prezbiteriju cerkve), Žalostna Mati Božja (z enim mečem, hranjena v predprostoru zakristije cerkve) in Mati Žalostna s Križanim (v zakristiji).

⁶ V zvezdah so pritrjene žarnice. Mati Elizabeta je za proslavo z naslovom »Marijin venec« predlagala: »Marijin kip. Okoli je naprava, kamor natikajo deklamovalci zlate zvezde ali prižigajo žarnice.« (UALJ, brez letnice (okrog 1919))

dobrega sveta«, »Marija Pomagaj« (*Slava božji Materi*, 55; 112), »Brezjanski Mariji« (*Utripi večne luči*, 127) in pesmi iz cikla »Marija, Slovencev kraljica« (*Slava božji Materi*, 114–116), ki vsebuje pesmi o slovenskih romarskih krajih in nago-varja vsako podobo posebej, vendar s skupno vsebino: s slavnim uvodom in z osrednjo prošnjo za varstvo.

Opisovanje Marijine lepote na likovnem delu pesnica uporabi kot metaforo za odnos med njima: V pesmi »Pred tvojo sliko« (*Iz moje celice 1*, 94) se že spušča noč in slika ni več vidna, pa vendar: »Če v luči ne, se v slutnji zlati / spoznata mati in otrok.« Assumpta (*Utripi večne luči*, 121) ponazarja razdaljo med tem svetom in nebesi, ki pa bo presežena: »Jutri, jutri, ljuba Mati, / bo v nebesih tvoj otrok!« Vnebovzeta v tej pesmi pomeni samo motiv oddaljenosti in časovne distance, prostora med že in še-ne. Tudi v pesmi »Tvoja slika« (*Slava božji Materi*, 77), v kateri mati Elizabeta pesem molitev začne tako: »Če v sliko tvojo, Marija, / potaplja se moje oko, / izginja pred mano zemlja, / odpira se duši nebo.« In v občudujoči pesmi »Imakulata« (*Iz moje celice 1*, 88): »Draga, najdražja mi slika je Tvoja: / Imakulata, saj mati si moja!«

4. Sklep

Uršulinka in pesnica, mati Elizabeta (Ivanka) Kremžar, najbolj znana religiozna avtorica prve polovice 20. stoletja, še danes po svojih uglasbenih pesmih nagovarja vernike k češčenju. S svojim pesništvom v tok literarne zgodovine ne prinaša novosti – ne na oblikovni ne na vsebinski ravni: v izrazu sledi klasičnim oblikam, preprostim rimanim verzom in kiticam, ki omogočajo uglasbitev. S tem lahko »opravičimo« neizvirnost oblik in vztrajanje v vedno istem slogovnem izrazu. Poleg uglasbitve je dejavnik klasičnosti še pisanje za svečane priložnosti, ki so zahtevale posebno slavnostno dikcijo in himnično obliko.

Na vsebinski ravni v pesmi z marijansko motiviko mati Elizabeta ne vnaša novih in izvirnih referenc, povezanih z božjo Materjo, ampak sledi že utrjenim podobam, ki so blizu tudi bralcem. Odnos med lirskim subjektom (pesnico) in lirskih objektom (Marijo) je odnos otrok – mati. Elizabeta se pomanjša v najmanjšega otroka, ki zaupljivo materi prinaša prošnje, zahvale, jo občuduje in kiti s cvetjem. Prepozna jo v naravi in v lepoti likovnih del. Preigrava simboliko cvetja in vtise iz narave, ki so simboli človeškega življenja in verovanja. V tem se dejansko približa simbolizmu, vendar klasičnost izraza pesmi postavi v okvir časa pred ekspresionizmom. V odnosu do likovnih del, ki so (lahko) bila navdih za poezijo, ugotavljamo, da je nemogoče trditi za katerokoli likovno podobo, ki jo je mati Elizabeta imela možnost videti (in teh v uršulinskem samostanu v Ljubljani ni malo!), da je neposredni odmev molitve pred sliko ali kipom. To naj nas ne moti – spoj več del v ikonografski tip in zatekanje k Mariji, ki obstaja za vsemi temi človeku dojemljivimi podobami, pesnici zadoščata, da čuti njeno živo navzočnost, varstvo in blagoslov.

Kratica

UALJ – Uršulinski arhiv v Ljubljani.

Reference

Arhivski viri

UALJ, 1927, **Fotografija Lurške kapele**, Fotografiska zbirka Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

---, 1926, **Prigodica »Nisi zrela«**. Rokopis v zapuščini Elizabete Kremžar Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

---. B. I. (okrog 1919). Scenarij proslave »Marijin venec«. Tipkopis v zapuščini Elizabete Kremžar Uršulinskega arhiva v Ljubljani.

Druge reference

Avsenik Nabergoj, Irena. 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramtizacijah evangelske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:655–669.

---. 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Fras, Simona. 1974. Oris življenja in dela. V: *Utripi večne luči*, 5–49. Ur. Simona Fras. Ljubljana: Uršulinski provincialat v Ljubljani.

Gross, Heinrich, in Heinz Reinelt. 1989. *Psalmi: Besedilo in razlaga*. Prev. Jože Krašovec. Celje: Mohorjeva družba.

Jakopič, Bogo. 2003. M. Elizabeta Kremžar (1878–1954). V: *Mohorjev koledar 2004*, 277–280. Ur. Matija Remše. Celje: Mohorjeva družba.

Kogoj, Marija Jasna. 2007. Ivanka Kremžar – m. Elizabeta (1878–1954): Vzgojiteljica, učiteljica in religiozna pesnica. V: *Pozabljena polovica: Portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*, 150–153. Ur. Alenka Šelih. Ljubljana: Tuma, SAZU.

Kremžar, Elizabeta. 2007. Ema – Korotanski biser. Na življenjski poti. V rajski slavi. *Ema Krška: Hagiografije*. Ur. Jože Faganel. Celje: Mohorjeva družba.

---. 1969. *Slava božji Materi*. Celovec: Slomškova založba.

---. 1964. *Bog, vir veselja*. Ljubljana: Vinko Furlan.

---. 1935. *Slava sveti hostiji*. Ljubljana: Jugoslovanski uršulinski provincialat.

---. 1923. *Iz moje celice*. Zv. 2. Ljubljana: Uršulinski samostan.

---. 1919. *Cvetje na poti življenja*. Ljubljana: Uršulinski samostan.

---. 1916. *Iz moje celice*. Zv. 1. Ljubljana: Uršulinski samostan.

Kumer, Zmaga. 1988. Na sred vasi en križ stoji. 3 deli. *Cerkveni glasbenik* 81:36–42; 62–66; 81–86.

Menaše, Lev. 1994. *Marija v slovenski umetnosti: Ikonologija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne*. Celje: Mohorjeva družba.

Resman, Blaž. 2011. *Uršulinke v Ljubljani*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.

Stanonik, Marija. 2007. M. Elizabeta Kremžar: 1878–1954. V: *Ema Krška. Hagiografije*, 190–194. Ur. Jože Faganel. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2004. *Žuborenje: Poezija slovenskih uršulink*. Ljubljana: Družina.

---. 2002. Prispevek uršulink k slovenskemu leposlovju. V: *Tristo let ljubljanskih uršulink*, 277–299. Ur. Marija Jasna Kogoj. Ljubljana: Družina.

Štrekelj, Karel. 1904–1907. *Slovenske narodne pesmi*. Zv. 3. Ljubljana: Slovenska matica.

Veider, Janez. 1944. Slike v uršulinskem samostanu v Ljubljani. *Zbornik za umetnostno zgodovino* 20, št. 1–2:98–136.



Christian Gostečnik OFM
Družinske terapije in klinična praksa

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3, 797—811
 UDK: 27-528-584
 Besedilo prejeto: 08/2018; sprejeto: 08/2018

Slavko Krajnc

Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji

Povzetek: Pričujoča razprava želi pokazati, da je ne le liturgija, ampak tudi krščansko življenje samo navdihujoči vir duhovnega izkustva, saj je življenje navzoče v liturgiji in liturgija v življenju. Obe »liturgiji« zahtevata božje gostoljubje, s katerim omogočamo vsem ljudem »na tujem«, da se počutijo »doma«. Tega božjega gostoljubja pa se učimo v slehernem obrednem dejanju, pa tudi ob praznovanju praznikov, »Gospodovega dne« in v dnevih vsakdanjika. To »učenje« božjega gostoljubja doseže svojo posvetitev v izkustvu Boga v liturgiji in v »liturgiji« vsakdanjega življenja. Kakor sta dve obliki molitve, liturgična in zasebna, tako imamo tudi dve različni duhovni smeri iste krščanske duhovnosti: liturgično, ki usmerja bogoslužni zbor v skrivnost Kristusa, in zasebno, ki usmerja in posvečuje posameznika v njegovem življenjskem kontekstu. Kakor je zasebna duhovna smer nujno potrebna za duhovno napredovanje posameznika, tako je liturgična smer potrebna za utrjevanje skupnosti in življenja s Kristusom. Razprava svoje razmišljanje strne v spoznanje, da je prava liturgična duhovnost le tista, ki združuje obe omenjeni smeri in postane življenjski slog krščanskega življenja, utemeljen na priličenju in poistovetenju s Kristusom.

Ključne besede: liturgična duhovnost, vsakdanje življenje, dejavno sodelovanje, obredi in praznovanja, Gospodov dan in vsakdanjik, duhovna preobrazba, izkustvo Boga

Abstract: **Spirituality Based on the Liturgy and on the »Liturgy« through Liturgy**

The aim of this article is to show that not only liturgy, but also the Christian life itself is an inspiring source of spiritual experience since life exists in the liturgy and the liturgy in life. Both »liturgies« require God's hospitality through which we enable all people »outside« to feel themselves »at home«. However, this hospitality of God is taught in every ritualistic act, as well as in the celebration of holidays, the »Lord's Day« and the days of everyday life. This »learning« of God's hospitability reaches its consecration in the experience of God in the liturgy and in the »liturgy« of the everyday life. And as there are two forms of prayer, the liturgical and private, so we have two different spiritual directions of the same Christian spirituality: the liturgical, which directs the liturgical congregation to the Mystery of Christ, and the private, which directs and consecrates the individual in his life context. As the private spiritual direction is indispensable for the

spiritual advancement of an individual, so is the liturgical direction indispensable for the consolidation of the community and life in Christ. In short, the article sums up its reasoning into the finding that true liturgical spirituality is only the one which unites both mentioned directions and becomes the lifestyle of Christian living, founded on the worshipping and identification with Christ.

Key words: liturgical spirituality, everyday life, active participation, rituals and celebrations, the Lord's Day and everyday life, spiritual transformation, the experience of God

1. Uvod

Liturgična duhovnost je odnos kristjana do liturgičnih obhajanj na način, da ta postanejo »vrhunec in vir vsega kristjanovega delovanja in življenja« (B, tč. 10). Gre za posedanjenje Kristusove skrivnosti v liturgiji Cerkve, »zakoreninjenost v Njem, ki je neizčrpana novost« (Strle 1977, 246) in za popolno uresničitev krščanskega življenja, ko človek, prežet z zakramenti uvajanja, ozdravljanja in služenja, prežema svoje življenje z namenom, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč zadnje eshatološko izpopolnitev v božji slavi (Neunheuser 1984, 1420).

2. Liturgična duhovnost v luči konstitucije o bogoslužju

Četudi v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora ne najdemo eksplicitne razprave o liturgični duhovnosti, jo lahko vsaj posredno prepoznamo v razpravi o osrednji skrivnosti naše vere, o velikonočni skrivnosti, ki je temeljni in bistven vidik liturgične duhovnosti. Tako vidimo, da liturgično duhovnost obravnavajo kar tri konstitucije: konstitucija o bogoslužju, dogmatična konstitucija o Cerkvu in pastoralna konstitucija o Cerkvu v sedanjem svetu. Tako je na primer v konstituciji o bogoslužju glavni teološki poudarek, ki je posebej pomemben za liturgično duhovnost, zgodovina odrešenja, ki se uresničuje v zgodovini človeštva in prejme svoje dovršitev v velikonočni skrivnosti, ki jo obhajamo v bogoslužju.

»Bogoslužje Cerkve je slovesno obhajanje odrešenja: načrt, zasnovan *ab aeterno* – od Boga, ki se udejanja »zgodovinsko« v Stari in Novi zavezi, v sedanjosti pa »zakramentalno« v bogoslužnih dejanjih Cerkve, in sicer vse do dokončne dovršitve ob drugem Kristusovem prihodu. /... / Bogoslužje je potemtakem bogočastje Cerkve oziroma »epifanija« Cerkve, ne zato, ker se izvaja v njenem imenu, ampak ker jo obhaja *persona ecclesiae*, torej tisti, ki kot skupnost ali kot posameznik poseablja Cerkev.« (Lameri 2004, 14–16)

To občestvo je živa zakramentalna resničnost, ikona Cerkve ter mistično telo Jezusa Kristusa, ki je v zakramentalnem obhajanju povezano z nebeško Cerkvijo

(B, tč. 8). Kakor za liturgijo velja, da je »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (tč. 10), tako moremo reči, da je tudi liturgija »vir in vrhunec« duhovnosti kristjana.

2.1 Liturgija – »vir in vrhunec« duhovnosti kristjana

Duhovnost kristjana in s tem liturgična duhovnost se »napaja« v zakramentalnih obhajanjih, besednih bogoslužjih, molitvenem bogoslužju, pridiganju, meditacijah in v različnih načinih molitve ter pobožnosti, kar pomeni, da duhovnost kristjana ni ujeta v povsem obredni okvir, četudi je ta ključnega pomena. Kristjan lahko doživi trenutke izrazitega duhovnega izkustva tudi izven liturgije, kot denimo v trpljenju oziroma mučeništvu, v trenutkih intenzivne molitve, samopodaritve ali v ljubezni do bližnjega. Na tej podlagi lahko sklepamo, da je vse, kar imenujemo »izven bogoslužja«, na neki način tudi sad bogoslužja. Zanimivo je, da se izraz »vir in vrhunec«, ki se v konstituciji o bogoslužju nanaša na celotno liturgijo (tč. 10), v poznejših koncilskih in pokoncilskih dokumentih nanaša izključno na evharistijo, pri čemer ima pred podobo »vrhunec« izrazito prednost podoba »izvir« (C, tč. 11; D, tč. 5; E, tč. 15; LA, tč. 3). Šele papež Janez Pavel II. se je v apostolskem pismu *Vicesimus Quintus Annus* vrnil k prvotnemu pomenu izraza »vir in vrhunec« ter ga uporabil v širšem pomenu. Zapisal je, da je liturgija, ne le evharistija, »izvir in vrhunec«: »Izvir je, ker zlasti v zakramentih verniki obilno zajemajo vodo milosti, ki priteka iz prebodene strani križanega Jezusa /... /, vrhunec pa, ker vsa dejavnost Cerkve teži k življenjskemu občestvu s Kristusom in ker je liturgija tista, v kateri Cerkev sporoča in pokaže vernikom delo odrešenja, ki ga je enkrat za vselej izvršil Kristus.« (Janez Pavel II. 1988, tč. 22) To načelo, da je liturgija, ne le evharistija, »vir in vrhunec«, je zelo pomembno tudi za liturgično duhovnost oziroma za duhovno življenje kristjana. Celotna liturgija je »prvi in nepogrešljiv vir, iz katerega lahko verniki črpajo zares krščanskega duha« (B, tč. 14). Če je »prvi«, lahko razumemo, da ni edini, saj »ne izčrpa vse dejavnosti Cerkve« (tč. 9). Ker pa je »nepogrešljiv«, to je nujno potreben, pomeni, da moramo svoje krščanstvo živeti v povezanosti z njim tako, da bo življenje navzoče v liturgiji in liturgija v življenju (Augé 1998, 89–92). Le takšna duhovnost, ki ni vezana samo na evharistijo, ampak na vse liturgično in neliturgično delovanje Cerkve, more postati stalni življenjski slog kristjana in tako prostor obhajanja krščanskega življenja. Od tod moremo reči, da »če velja, da je nepoznavanje Svetega pisma nepoznavanje Kristusa, velja tudi, da je nepoznavanje liturgije in tradicije Cerkve nepoznavanje skrivnosti naše vere«. (Pažin 2013, 615)

2.2 Dejavno sodelovanje pri bogoslužju razodeva gostoljubnost Boga in Cerkve

Ena izmed prvih zahtev liturgične duhovnosti je v tem, da se liturgično dejanje obhaja na dostojanstven način. Liturgičnega dejanja se verniki udeležijo pravilno pripravljene ter »zavestno, dejavno in plodovito« (B, tč. 11). To velja tako za duhovnika kakor tudi za laike. Nihče naj ne bo le poslušalec, ampak naj dejavno sodeluje tako, da opravlja »vse tisto in samo tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih« (B, tč. 28). To dejavno sodelovanje, ki je tako notranje (molitev

in pesem z novim duhom, žarom, izročitvijo, izkustvom) kakor tudi zunanje (liturgični sodelavci), in ki se v konstituciji o bogoslužju prepleta kot »rdeča nit«, mo-remo razumeti kot gostoljubnost Boga in Cerkve.

Ker je liturgična duhovnost tudi duhovnost »liturgije« po liturgiji oziroma življe-nja iz liturgije, se nam gostoljubnost kaže kot brezpogojna evangeljska in misijo-narska drža, ki mora »krasiti« slehernega kristjana. Jezus je namreč naročil 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 gosto-ljubje. Gre za gostoljubje, ki vključuje ljudi različnih etničnih, rasnih, socialnih in ekonomskih identitet, kar pomeni, da so v Cerkvi vsi dobrodošli. Iz tega sledi, da mora biti tako krščansko občestvo kakor tudi duhovnik, v sklopu bogoslužja ali izven njega, vedno v vlogi gostitelja, to je ustvarjati takšno gostoljubje, kakor da bi povabili nekoga na svoj dom. Razlika je v tem, da je »farni dom« ali cerkev tudi božja hiša, pisarna pa kraj srečevanja z duhovnikom, božjim poslancem.

Gostoljubje je že svetopisemska drža, katere namen je omogočiti ljudem »na tujem«, da se počutijo kot doma (1 Mz 18,1-8; 19,8; Sod 19,23; 2 Mz 22,20; 23,9). Ta drža gostoljubnosti je prešla v krščanstvo preko Kristusovega zgleda, ki je na-menoma sedel k mizi skupaj »s cestnarji in grešniki« (Mt 9,10-13) in se je dal »v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Tudi bogoslužni zbor more razodevati goston-ljubje s tem, da je odprt za slehernega obiskovalca. V obrednikih je rečeno, naj vo-ditelj bogoslužja pred krstom sprejme starše in botre z otroki pri cerkvenih vratih (Sveti krst 2014, 35), birmanci naj bodo razvrščeni na primernem kraju pred ško-fom (Sveta birma 1972, 21), tudi zaročence naj sprejme na pragu svetišča (Sveti zakon 2005, 45), pri pogrebu naj pri vratih cerkve pokropi pokojnega (krsto ali žaro) in pozdravi svojce ter jih povabi v cerkev k maši (Krščanski pogreb 2006, 55). Vse to niso le predpisi, ampak jezik gostoljubnosti, s katerim ustvarjamo liturgično duhovnost in jo povezujemo z življenjem. Tudi duhovnik in liturgični sodelavci morajo izražati Gospodovo gostoljubnost. Tako na primer ministranti in ministrant-ke s svojo sveto držo, ministriranjem in glasnim odgovarjanjem duhovniku izraža-jo božje gostoljubje. Bralci in bralke ter izredni delivci in delivke obhajila preko oznanila božje besede in delitve obhajila posedanjajo božje gostoljubje, ga ozna-njajo in ga prinašajo bolnim in trpečim. Za organiste, zborovodje in pevske zборе je značilno, da ga opevajo in z občestveno držo utrjujejo. Medtem ko čistilci, kra-silke in mežnar omogočajo, da lahko verniki doživijo božje gostoljubje, je tudi ce-loten bogoslužni zbor bolj dejaven. Samo takšen duh dejavnega sodelovanja ce-lotnega občestva more ustvarjati pravo liturgično duhovnost, duhovnost, ki teme-lji na liturgiji in življenju iz liturgije.

3. Liturgična duhovnost temelji na obredih in praznovanjih

Človek je obredno in s tem tudi liturgično bitje, bitje praznovanja, saj brez prazni-kov upanje nima kje prebivati. Preko obredja človek izkazuje svojo naklonjenost

in predanost Presežnemu ter tudi pripadnost instituciji. Toda zgolj na podlagi zunanjih izrazov vernosti ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad. (Pevce Rozman 2017, 291) Robert Cheaib je zapisal, da je razumski človek (*homo sapiens*) religiozni človek (*homo religiosus*), in sicer zato, ker je liturgično obredno bitje (*homo liturgicus*). Naša religioznost se namreč ne izraža toliko z idejami o Bogu, kolikor z odnosom z Njim v molitvi. (2016) Ti odnosi pa se poglobljajo in zdravijo prav po obredih (Cooke 2005, 31–32). Že sama slovenska beseda »obred«, ki izvira iz stare besede »obrediti«, poudarja, da obredi postavljajo človeka v red, ki je zunanji in notranji, »ki »giblje k«, »razpoloži za« in »se daje na razpolago« (Turnšek 2018, 188). Zunanji red omogoča notranjega, notranji pa raste in se spreminja v duhovnost ali življenje iz skrivnosti, ki jih v bogoslužju obhajamo. Podobno postavlja tudi liturgična duhovnost v red človekovega duha, vse njegovo delovanje in življenje.

3.1 Obhajanje obredov ustvarja duhovnost in identiteto posameznika in skupnosti

Današnji človek v mnogih segmentih življenja zavrača obrede ali pa jih vsaj opušča ali nadomešča z novimi. »Obredi pogosto postanejo le formalni izraz neke pripadnosti, ki ostaja na površini, izpolnjevanje verskih dolžnosti pa postane sredstvo za izpolnitev osebnih želja.« (Pevce Rozman 2017, 297) Mary Douglas pravi, da je to po eni strani zaradi pomanjkanja predanosti skupnim simbolom in obredom, po drugi strani pa zaradi zavračanja obredov kot takšnih. Vzrok takšnega ravnanja prepoznava tudi v voditelju bogoslužja, ki pogosto opravlja obrede brez notranje predanosti vsebini, ki jo obredi vsebujejo. (Smith 1995, 13–14) Še bolj prepričljiva pa je ugotovitev Mircea Eliade, ki ob problemu zavrnitve ustaljenih obrednih navad pojasnjuje, da je problem današnjega človeka v drugačnem dojetanju stvarstva. Medtem ko so nekdanja ljudstva gledala na vsako stvar kot na nekaj svetega, kakor da je svet napolnjen z manifestacijo presežnega, kar Eliade imenuje »hierofanija«, današnji človek gleda na svet bolj z vidika fizike, kako in iz česa je kakšna stvar, to je brez odkrivanja svetega, brez hierofanije in epifanije. (18) Takšen pogled nujno vpliva na duhovnost človeka, ga oddaljuje od nadnaravnega in ga priklepa zgolj k naravi. Zato je rešitev za poglobitev v liturgično duhovnost hierofaničen pogled na svet, to je, da »gledamo«, na primer na krstno vodo in evharistična znamenja, drugače kot samo na naravni, fizikalni pojav. Krstna voda in evharistična znamenja delujejo namreč kot hierofanije in epifanije.

Ruski filozof in teolog Pavel Florenski pravi, da je *homo liturgicus* tisti, ki je zmožen opravljati vlogo mostu, združitve dveh nasprotujočih si prvin, konjunkcije neba in zemlje. To je človek, ki postavlja bogočastje v središče svojega življenja. Preko liturgije je poklican, da rešuje stvari iz brezna in jih vrača v njihov izvor ter kaže, da so korenine vidnega v nevidnem, cilji (raz)umljivega pa v neumljivem, medtem ko je liturgično dejanje kraj, v katerem se ločeni deli sveta združujejo v eno. (Arborensse 2018, 17–26) Tako liturgija ni le duhovni dogodek, ampak duhovnost življenja, saj vključuje življenje ter tako utemeljuje osebno in družbeno identiteto. Po obre-

dih se namreč sprejema, priznava in potrjuje lasten osebni načrt ter pravilo odnosa do bližnjega in do stvari. Obredi utemeljujejo in razodevajo prostor slehernega v svetu, preko obredov dobijo stvari pomen za človeka. (Alberione 1996, 24) Njihova vrednost je tudi v tem, da človeka zdravijo in vodijo k dobremu, ga osvobajajo vase zaprtih rutin in so najbolj znana orodja za doseganje utrjenih, pozitivnih medsebojnih človeških in družbenih odnosov. Njihova lastnost je v tem, da se ponavljajo in s tem ustvarjajo skupnost, povezanost, zaupanje, varnost, smisel ... Tako na primer molitev molivcem pomaga k duhovni rasti, saj jim že po nekaj besedah njihove stresne ali travmatične duševne vsebine odvede v prijetnejše okolje skupnosti, povezanosti in varnosti. To pomeni, da obred nima učinkov le v okviru individualne psihologije, ampak ritualno učinkuje tudi s tem, da obnavlja povezavo med posameznikom in njegovo človeško skupnostjo. Namen obredov je namreč ob verski razsežnosti tudi obnavljanje razpadajočih, z interesi obremenjenih povezav med ljudmi v novo, brezpogojno, nadinteresno vez, zvezo in »zavezo«. »Bogoslužje Cerkve je dogodek znotraj zgodovine odrešenja, ko Sveti Duh doseže vsakega posameznika, ki sprejme zavezo in s svojim »da« odgovori na zavezo« (Aracki Rosenfeld 2017, 498), ki jo Bog ponuja posamezniku. Med obrednim praznovanjem vsak posameznik opusti svoje interesne dejavnosti in se posveti obnovitvenemu obredu skupnosti in lastne duhovnosti. Ta skupnost in duhovnost pa se na poseben način gradi, če so obredi praznično obhajani in če ustvarjajo praznik.

3.2 Duhovnost temelji na praznovanju praznikov

Praznik in praznovanje sta imela tako nekoč kakor tudi danes velik pomen v človekovem odnosu do Boga, drug do drugega in do stvarstva. Človek je vedno našel dovolj utemeljene vzroke, da je praznoval. Razlog za praznovanje ni bil toliko v užitku, zabavi ali veseljačenju, ampak je bil predvsem nekaj notranjega ali duhovnega. Ker je človek tudi duhovno bitje in zato povezan tako z naravo kakor tudi z vsem, kar naravo presega, se je v praznovanju odpiral predvsem k presežnemu ter vzpostavljal s tem presežnim svoj odnos v obliki čaščenja in praznovanja. Antična ljudstva so namreč praznike v prvi vrsti obhajala zato, da bi vzpostavila harmonijo z duhom narave in božanstva, šele nato zaradi utrjevanja skupnosti in veseljačenja. O tem nam poroča tudi filozof Aristotel, ki je zapisal: »Žrtvovali so in se sestajali, opravljali obrede in častili bogove, sebi pa privoščili počitek in razvedrilo.« (Ovsec 1993, 14) Iz povedanega je razvidno, da je bila že v davnini vera temelj praznikov. Žrtvovali so življenje darovane živali in s tem dajali čast božanstvom, utrjevali zavest in pripadnost skupnosti, državi in božanstvenem cesarju, opravljali verske rituale posameznim božanstvom in si končno privoščili razvedrilo v oblikah iger, zabav, uživaštva in veseljačenja. (14–15)

Tudi božje ljudstvo je že od Mojzesove postave dalje poznalo določene praznike in se spominjalo čudovitih del Boga Rešitelja, se mu zanje zahvaljevalo, zagotavljalo njih trajen spomin ter nove rodove učilo po njih oblikovati svoje življenje in svojo duhovnost (KKC, tč. 1164). Podobno se tudi kristjani in krščanska duhovnost napaja ob praznovanju praznikov. Tako je na primer za kristjana po eni strani praznik dan, ko se ne dela, dan, ki je posvečen kakemu pomembnemu dogodku

ali spominu nanj, dan, ko človek, vsaj za kratek čas ali pa tudi za ves dan opusti svoja posvetna opravila in skrbi, po drugi strani pa tudi dan, ko se kristjan posveti duhovni razsežnosti svojega bivanja, obhajanju Kristusove skrivnosti, ki je »razgrnjena v teku leta« (B, tč. 102). To je tudi dan novih priložnosti in nove odgovornosti za zrelejšše medsebojne odnose in krščansko življenje.

3.3 Duhovnost praznika »Gospodovega dne«

Četudi so vsi dnevi Gospodovi,¹ si je Bog izbral vsak sedmi dan za svoj dan, ga blagoslovil in posvetil ter v tretji od desetih zapovedi uzakonil, naj ga posvečujemo. Ker pa je po Kristusu kristjan poklican, da vso Staro zavezo umeva v luči Kristusa, je prva Cerkev opustila soboto kot Gospodov dan in jo nadomestila s prvim dnevom po soboti. S tem je poudarila kristološko razumevanje Gospodovega dne, saj je, kakor pravi sveti Gregor Veliki, »za nas resnična sobota oseba našega Odrešenika Jezusa Kristusa«. (Janez Pavel II. 1998, 18) K tej odločitvi je gotovo vplival tudi apostol Janez, ki v svojih preroških zamaknjenjih nedeljo imenuje »Gospodov dan« (Raz 1,10-11). »Nedelja kot prvi dan ni le prevod sobote, ampak je njena teološka razlaga. Sobota je sedmi dan, sklep in vrhunec stvarjenja, medtem ko je nedelja začetek. Sedemdnevni teden predstavlja zgodovino sveta, osmi dan pa odpira kozmos odrešenju. Tako nedelja sporoča, da je odrešenjski red navzoč že v stvarjenju.« (Mlinar 2000, 12) Z novim stvarjenjem (to je s Kristusovim prihodom) je *chrònos* ali splošni oziroma »profani« čas postal čas milosti ali *kairòs*. Prav ta kristološki vidik nedelje pove, da gre za dan novega stvarstva, rojstni dan novega sveta, dan vstalega Kristusa in dan, »ko se je Bog zopet sklonil nad »zgnetenim blatom« – človeštvom –, da bi mu »vdahniki življenje«. (Pronzato 1977, 298) Gre za »prvi in glavni praznični dan, temelj in jedro celotnega cerkvenega leta« (B, tč. 106) ter dan, ko utrjujemo in poglobljamo svojo zavezo z Njim. Zato je nedelja Stvarnikov in Odrešenikov dar človeku. Ta dar je Cerkev dobila in ne ustvarila. Zato lahko ta dar le uživa, ne spreminja, mu ne daje nove vsebine, novega imena ali prostora, to je, da bi ga na primer v nekrščanskih deželah prenesla na petek ali kateri drugi dan. Nedelja pripada Kristusu, njegovi skrivnosti in njegovi Cerkvi, saj je izraz božje ljubezni in nosilka božje milosti.

Posvečevati nedeljo kot Gospodov dan ne pomeni izvrševati tretje božje zapovedi, ampak izvrševanje največje zapovedi, zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega. V izvrševanju te zapovedi kristjan pričuje o svoji identiteti.

»Udeležba pri skupnem obhajanju nedeljske evharistije je pričevanje za pripadnost in zvestobo do Kristusa in do njegove Cerkve. Verniki s tem izpričujejo svoje občestvo v veri in ljubezni. Skupno pričujejo za svetost Boga in za svoje upanje na zveličanje. Obenem se med seboj krepijo in opogumljajo pod vodstvom Svetega Duha.« (KKC, tč. 2182)

Ta duhovnost se hrani s poslušanjem božje besede in z udeležbo pri Gospodovi mizi. Kakor nedelja brez maše ni Gospodov dan, tako tudi duhovnost kristjana

¹ Medtem ko v klasični latinščini beseda *feriae*(-arum) pomeni praznike, je dobila beseda *feria* v liturgiji katoliške Cerkve pomen dnevov v tednu (npr. ponedeljek – *feria secunda*), razen sobote in nedelje.

brez praznovanja nedeljskega bogoslužja ni liturgična duhovnost, saj je prava liturgična duhovnost izkustvena, to je konkretna, stvarna, živa in doživeta. Že v antični Cerкви je vladalo pravilo, kakor nam poroča spis iz 3. stoletja z naslovom *Apostolska didaskalija*, da »naj nihče ne zmanjšuje Cerkve s tem, da ne obiskuje srečanj in tako siromaši Kristusovega telesa za en ud«. »Ne oropajte našega Odrešenika njegovih udov. /... / Na Gospodov dan pustite vse in polni gorečnosti hitite v vaš sveti shod, ki je vaša hvalnica Bogu.« (CEI 1984, tč. 10) Omenjeni spis poudarja, naj se verniki udeležujejo bogoslužja v občestvu, ki mu pripadajo (pojditе »v vaš sveti shod«), in ne v skupnosti, ki se izolira od župnije ali oblikuje nekoliko bolj bogato in v zasebnosti obhajano bogoslužje »karizmatične skupine«. Takšni so podobni kristjanom v Korintu, ki niso hoteli obhajati skupaj, ko se je »vsakemu mudilo pojest svojo večerjo /... / in so s tem sramotili tiste, ki nimajo« (1 Kor 11,21-22). To pomeni, da obhajanje nedelje ni le dan poglobljanja odnosa do Boga, ampak tudi do bližnjega. Gre za bogatitev občestva s svojim osebnim pričevanjem, vero in molitvijo. Tako obhajan praznik Gospodovega dne postane središče kristjanove duhovnosti, njegov vrhunec, cvet in sad, obenem pa trdna korenina, ki dovaja sok, hrano in moč za življenje. (Krajnc 2009)

3.4 Duhovnost vsakdanjika – red v »neredu« vsakdanjika

Četudi dnevi vsakdanjika vodijo k nedelji kot vrhuncu srečanja z Gospodom ter brati in sestrami, nedelja pa razsvetljuje ves teden, si božji Duh utira pot tudi v vsakdanjik. Večje je doživljanje Gospodovega dne, odmevnejša in sadu polnejša je milost, iz katere kristjan živi duhovno življenje v vsakdanjiku. Tako se enkratno doživetje v nedeljskem bogoslužju spremeni v pot vsakdanjega soočanja s stvarnostjo življenja. Tudi vsakdanjik vsebuje obrede, ki v neredu vsakdanjika ustvarjajo red. Ti obredi so lahko liturgični ali pa iz liturgije navdihnjeni. Anselm Grün opisuje množico takšnih obredov, ki zaznamujejo naše vsakdanje življenje. Značilnost teh obredov je, da odpirajo nebo nad življenjem, zapirajo ena vrata in odpirajo druga, izražajo čustva, ki jih sicer nikoli ne izražamo, poglobljajo odnose, ustvarjajo identiteto, sveti kraj in sveti čas, so kot spominski predmeti, ustvarjajo dom in domačnost ter prepričanje, da moje življenje uspeva, so kraj srečanja s samim seboj in z Bogom. (2009, 9–17) V duhu teh obredov vsakdanjega življenja moremo reči, da Bog ni samo to, kar spada v cerkev ali praznik, ampak tudi to, kar spada v vsakdan. Vsakdan pomeni biti na poti oziroma da smo v procesu, da nenehno preverjamo našo podobo o Bogu in da smo nenehno odprti za majhne stvari v vsakdanjiku, kjer se piše biografija posameznika. Takšno razumevanje vsakdanjika ustvarja duhovnost, ki ni osredinjena zgolj na Gospodov dan, ampak na Gospoda, ki posvečuje ves naš čas in življenje.

V vsakdanjem življenju, ki ni nujno povezano z Gospodovim dnem, pa je tudi vse polno mejnih izkušenj, preizkušenj, prehodov in prelomnic, na katere Cerkev odgovarja z zakramenti in zakramentali. Tako Cerkev prihaja naproti človeku ob ali po rojstvu s praznovanjem svetega krsta, sredi otrokovega dozorevanja z obhajanjem svetega obhajila in birme, ob trdni vezavi na življenjskega sopotnika z zakramentom svetega zakona, v bolezni z bolniškim maziljenjem in sveto popotnico

ter ob smrti z obredom krščanskega pogreba. Tudi ti obredi, ki niso povsem vezani na Gospodov dan, vsakdan posvečujejo in bogatijo njegovo duhovnost. Ker pa zakramenti in zakramentali niso edini dejavnik ustvarjanja duhovnosti vsakdana, so dobrodošli vsi drugi obredi, ki sredi vsakdanjika ustvarjajo red ter prinašajo človeku varnost, mir in veselje do življenja.

Tako vidimo, da posebnih duhovnih doživetij ne smemo ločevati od vsakdanjika, četudi dajejo veri posebno moč predvsem praznični dnevi in manj vsakdanjiki,. Tudi za Jezusa je bil vsakdanjik velik navdihovalni vir za nazorno in učinkovitejše oznanjevanje. Govoril je v prilikah, ki jih je jemal iz vsakdanjika in iz življenjskih izkušenj vsakdanjega življenja. S tem nam je pokazal, da se lahko tudi v malih in vsakdanjih stvareh zgodi velika izkušnja Boga. Kakor pravo prijateljstvo ni rezervirano samo za določene dni v letu, tako tudi duhovno življenje ni rezervirano samo za Gospodov dan, ampak za vsak dan našega življenja. Potrebno je, da odkrivamo in oblikujemo duhovni vidik vsakdana, da se v navidezno najbolj preprostih in neverških trenutkih vsakdanjika čuti navzočnost in delovanje božjega Duha. (Dienberg 2000, 44–49)

3.5 Duhovna preobrazba – sad praznika in vsakdanjika

Cilj liturgične duhovnosti, obredov in praznovanj je preoblikovanje človeka (lat. *transformatio*) v »novega človeka« (Ef 4,24), saj je »bistvo človeka v tem, da je v vsakem novem trenutku »novost« (Petkovšek 2016, 503). Gre za dialoško dogajanje med človekom in stvarstvom, med človekom in človekom ter med človekom in Bogom. Ta nenehni človekov dialog z Bogom, naj bo preko bogoslužja kakor tudi preko vsega ustvarjenega, sooblikuje človekovo duhovnost ter vodi njegovo odkrivanje in sprejemanje božjega življenja.

V besedi »preoblikovanje« lahko prepoznamo tri pomenske ravni, ki jih lahko pripišemo trem zlogom besede »pre-obliko-vanje« (it. *trans-forma-zione*; nem. *Um-form-ung*; ang. *trans-forma-tion*). To so oblika, dejanje in subjekt. Kakor vsaka duhovnost, tudi liturgična zahteva določeno obliko življenja. To obliko si človek pridobi skozi čas, pa tudi preko različnih izkušenj, dokler se ne oblikuje določena oblika (forma) duhovnega življenja. Ker pa duhovno dozorevanje ni nikoli zaključeno, je treba »ujetost v obliki« nadgrajevati in po potrebi tudi spreminjati. Končnica »-vanje« nakazuje dejanje, ki je lahko bolj ali manj aktivno ali pasivno. Jaz lahko preoblikujem druge, lahko pa drugi preoblikujejo mene. Vedno gre za konkretno osebo, ki se jo preoblikuje ali se preoblikuje sama, kar pomeni, da je v središču preoblikovanja vedno subjekt in ne oblika. On je tisti, ki spreminja sistem vrednot, se vedno odloča za nekaj novega in se preoblikuje, medtem ko je lahko oblika ali duhovnost zgolj sredstvo preoblikovanja. Tretji del besede »pre-obliko-vanje« je predpona »pre«, ki ima pogosto konotacijo spremembe: nekaj pre-urediti, pre-strukturirati ali pre-ložiti. Omenjena predpona lahko nakazuje tudi, da je določena stvar opravljena, kot denimo »pre-orati«. Tako vidimo, da zlog »pre« izraža interakcijo med obliko in subjektom; v njuni konfrontaciji subjekt ustvari novo obliko, ki nadomesti prejšnjo. (Dienberg 2000, 49–52)

Ker »bistvo človeka ni v tem, kar že je, ampak v možnostih, ki jih njegova bit ima« (Petkovšek 2016, 507), vidimo, da je tudi duhovnost proces ali pot, ki človeka nenehno spremlja, oblikuje in ga ne pusti pri miru. Ta proces želi človeka pripeljati k skladnosti oblike, vsebine in osnovne usmeritve življenja. Ta proces je za kristjana neprestano preoblikovanje v luči združitve z Bogom. Ta duhovna pot zaobjema tako vsakdan kakor tudi praznik. Oba sta privilegirana kraja duhovnega življenja in izkustva.

3.6 Bogoslužna besedila – neposredni vir liturgične duhovnosti

Vsa bogoslužna besedila, še posebej evhološka ali predstojniške molitve, so polne duhovne hrane za vsakdanje življenje. Gre za »prvo teologijo« in s tem za tisto molitev, ki je postala vir sleherne teologije in duhovnosti. Četudi je jedro liturgičnega leta in s tem vsakega posameznega obhajanja skrivnost trpečega, umrlega in vstalega Kristusa, to je velikonočna skrivnost, nam sleherni liturgični čas izpostavlja določen vidik Kristusove skrivnosti. (Krajnc 1997) Istočasno lahko tako v svetopisemskih kakor tudi v evholoških besedilih liturgičnega obhajanja spoznavamo celo vrsto duhovnih spodbud in zahtev po pravičnosti in družbeni pravičnosti (Krajnc 2011).

Že ob preprostemu darovanju kruha in vina v evharistiji se moramo vprašati, ali je to primerno, da to, kar je v družbi krivično porazdeljeno, prinašamo pred Boga za znamenje edinosti in božje navzočnosti. Zato si je na primer James L. Empereur zastavil naslednje vprašanje:

»Kako si sploh upamo udeležiti se posvečenih darov, če se ne zanimamo dovolj za krike revnih, ki so zaprti v kletkah nepravičnih socialnih, ekonomskih in političnih struktur? Takšni darovi so plesnivi in skisani, ne zaradi bakterij, temveč zaradi socialne nepravičnosti, ki so jo utrpeli številni, po katerih sta kruh in vino prišla v konkretno občestvo. Zato bi morali Boga najprej prositi za odpuščenje plesnivosti in skisanosti naših družbenih odnosov, polnih gospodarske nepravičnosti, in šele nato darovati Bogu kruh in vino, predvsem pa »čisto, sveto in brezmadežno žrtev, sveti kruh večnega življenja in kelih neminljivega zveličanja.« (Empereur in Kiesling 1990, 115)

Za liturgično duhovnost je omenjeno pomembno z naslednjega vidika:

»Četudi evharistija ne spreminja krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur in ne govori neposredno o zapletenih vprašanih revščine in krivicah, kot tudi ne daje receptov za rešitev le teh, se vendarle v evharistiji opravlja tudi vzvišena služba spreminjanja src in misli navzočih, da morejo prepoznati in priznati zatiranje, za katero so morda tudi soodgovorni, hkrati pa so deležni navdihov, v moči katerih se morejo skupaj z drugimi boriti za prihod božjega kraljestva. Tako se spremenjenje pri maši ne zgodi zgolj nad kruhom in vinom, ampak tudi nad človeškimi srci, ki po evharistiji nadaljujejo evharistijo vsakdanjega življenja v pravičnejšem odnosu do Boga, do bližnjega in do stvarstva.« (Krajnc 2011, 17)

Podobno kakor se v bogoslužnih besedilih nahajajo mnogi poudarki in zahteve po pravičnosti, tako najdemo v njih tudi raznovrstne zahteve po etičnem oziroma moralnem življenju. O tej nujni povezanosti liturgije in življenja ter kritiki pozunajnega bogoslužja (Am 5,21-24; 1 Kor 11,20-21) je ob razlagi Psalmov sveti Avguštin zapisal, da mnogi častijo Boga z besedo, medtem ko ga z dejanji preklinjajo. (Philips 1995, 88)

Skratka, v liturgiji je veliko besedil in dejanj, ki služijo kot motivacija za moralno vedenje, pa tudi kot vir etičnega razmišljanja. Samo če pomislimo na molitev kesanja, obred spovedi ali nekdanji obred *osculum pacis*, ki se je spremenil v »pozdrav miru« – vse te molitve in obredi ustvarjajo in gradijo določeno etično držo ter so v življenju iz evharistije norma za etično delovanje in življenje. Vrh tega pa velja, da to, kar slišimo v bogoslužju, skušamo živeti v vsakdanjosti.

4. Iz izkustva Boga v liturgiji do izkustva Boga v življenju

Bogoslužje je edinstven prostor doživetja Boga, saj je obhajanje liturgije pristno človeško dejanje in s tem soudeležba pri Kristusovi skrivnosti. Da bi lahko čim globlje doživeli Boga tako v liturgiji kakor tudi v vsakdanjem življenju, se človek poslužuje različnih jezikov (jezik besede, znamenj, glasbe, umetnosti), s pomočjo katerih skuša čim globlje prodreti v skrivnost, četudi ta vedno ostaja skrivnost. Prav zaradi tega človek ne more spoznati ali imeti izkustva skrivnosti s telesnimi čutili, ampak le z duhovnimi. Sveti Avguštin ob razlagi evangelija po Janezu pravi, da je »v ›duhovnem‹ človeku poleg telesnega očesa tudi ›notranje oko«, ki »vidi Svetega Duha«, ne kot vidi človek »vidnega gosta«, marveč »kot vidimo v nas samih svojo zavest«; so tudi »ušesa srca«; in je tudi »zdrav okus, ki je zmožen /... / jesti in piti /... / večnost« (Truhlar 1974, 156). Ob teh duhovnih čutilih in »jezikih« lahko prihajamo v »izkustvo« Boga tudi preko stvarstva, preko vsakdanjega življenja. Tako je na primer Romano Guardini videl ključni moment »religioznega izkustva« prav v izkustvu končnega (Bonaccorso 1991, 84), to je v vsakdanjem življenju. Seveda pa tudi v izkustvu končnega ne smemo odmisлити, da je predpogoj izkustva Boga vselej vera. Zato je na primer Dionizij Areopagit zapisal, da je največje »spoznanje Boga tisto, v katerem se spoznava prek nespoznanja« (2008, 869C), to je preko vere. Samo če »izkustvo« temelji na veri, moremo govoriti o izkustveni duhovnosti in o liturgiji kot trenutku izročanja Boga človeškemu izkustvu.

Četudi je sodobni vernik zelo naklonjen razumskemu razumevanju vsega, kar biva, daje vendarle prednost izkustvu. Seveda to izkustvo ni zgolj na ravni čustvenega doživljanja, niti na ravni spontanega obhajanja, ampak vključuje »askezo ustvarjalnega odnosa z Gospodom, živetega v zvestobi, pokorščini, zastonjskosti in darovanju sebe Bogu. Šele táko izkustvo je celovita prilastitev liturgične stvarnosti, ki postane obenem norma in temelj razločevanja.« (Augé 1998, 55)

Kakor je namen krščanskega bogočastja v tem, da postane kraj »izkustva Boga«, kraj, kjer iz vere (*pistis*) vzklje spoznanje (*gnosis*) ter iz besede prepoznavanje in doživetje razodevanja Boga (Bonaccorso 1991, 92), tako je namen krščanskega

življenja v tem, da sredi vsakdanjosti »izkusimo« božjo navzočnost in njegovo nenehno delovanje. Kakor je v liturgiji branje božje besede prepoznavanje in priznavanje vidnega (svetopisemski pisatelj) in nevidnega avtorja (Bog), obenem pa tudi prepoznavanje sebe v besedi, ki mi je oznanjena in ki je postala dejanje, tako je v »besedi« stvarstva viden nevidni avtor (Stvarnik) in vidni soavtor (človek), ki ga je Bog naredil za »gospodarja« (1 Mz 1,26). Tu ne gre več zgolj za *logos*, ampak *dia-logos*, prostor izkustva in razodevanja Drugega, s katerim smo v dialogu. (97)

5. Edinstvenost liturgične duhovnosti

Liturgija ima veliko vzgojno učinkovitost in je najboljša šola ter najboljši pripomoček za izgradnjo krščanske osebnosti. Papež Pavel VI. jo je imenoval *mirabile scuo-la*, to je občudovanja vredna ali šola duhovnosti brez primere (1964, tč. 40). V tej »šoli« (liturgiji) in duhovnosti ni nobene bolj priljubljene podobe Jezusa Kristusa od druge, vse pa izhajajo iz Kristusove velikonočne skrivnosti. Ta skrivnost je tudi jedro liturgičnega leta in vsakega posameznega liturgičnega obhajanja, ki jo Cerkev razgrne skozi vse leto (B, tč. 102). Tako nas liturgična slavja dan za dnem vabijo, da uskladimo in vsakič globlje zaznamujemo svoje krščansko življenje z najvišjim vzorom, ki je Kristus.

Ker liturgija združuje obredno bogoslužje in bogoslužje življenja, se nam liturgična duhovnost predstavlja kot »popolna uresničitev krščanskega življenja, ko človek prežema svoje življenje z zakramenti z namenom, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč eshatološko izpolnitev v Božjo slavo« (Neunheuser 1984, 1420). To edinstvenost liturgične duhovnosti je Marsili strnil v devet načel, ki razodevajo, da je liturgična duhovnost edinstvena po pomembnosti, vrednosti in po povezanosti z vsakdanjim življenjem.

Prva predpostavka je v tem, da liturgična duhovnost obstaja, saj je liturgija »prvenstveni in nepogrešljivi vir resničnega krščanskega duha« (Pij X. 1903, uvod) ter »najučinkovitejše sredstvo za doseg svetosti« (Pij XII. 1957, tč. 26). Druga značilnost je v tem, da je Cerkev lastna, kar pomeni, da ni liturgična duhovnost »v Cerkvi« (kakor so mnoge druge), ampak »duhovnost Cerkve«. Zato je Cerkev (tretja značilnost) ne more pogrešati, saj ni zgolj za elito, ampak za vse. Vsi smo poklicani k svetosti (1 Tes 4,3) in vsi smo poklicani, da živimo iz zakramentov. Četrta značilnost, ki se zdi občasno težje sprejemljiva, je v tem, da je liturgična duhovnost nad drugimi duhovnostmi, saj je izraz objektivnega razodetja, medtem ko posamezne šole duhovnosti poudarjajo le nekatere vidike Kristusovega odrešenjskega dela. Peta značilnost je v tem, da je liturgična duhovnost kristocentrična, kar pomeni, da je Kristus središče našega duhovnega življenja. Z liturgijo, ki je nenehna »Beseda, ki se je učlovečila« (Jn 1,12), vstopamo v šolo liturgične duhovnosti ter se učimo razumeti večni božji načrt in način, kako je Bog ta načrt uresničil najprej v Kristusu in po njem še v nas. Šesta značilnost poudarja, da je liturgična duhovnost velikonočna, to je, da črpa moč iz velikonočne skrivnosti trpečega, umrlega, vstalega in poveljčanega Gospoda, saj »zemljo, morje, zvezde, stvarstvo ta studenec je opral«, kakor

molimo v liturgiji velikega petka. Če velja, da je »Sveto pismo pri bogoslužju največje važnosti« (B, tč. 24), potem moremo reči, da je liturgična duhovnost biblična. V liturgiji božja beseda oživi. Ta božja beseda, ki pri bogoslužju razlaga skrivnost in je hrana za vsakdanje življenje, pripravlja vernike na neposreden, bivanjski vstop v obhajanje zakramentov. Zato pravimo, da je liturgična duhovnost tudi zakramentalna, saj so zakramenti in zakramentali tisti, s katerimi posvečujemo vse naše življenje od rojstva do smrti. Končno, liturgična duhovnost je ciklična, saj obhajamo Kristusove skrivnosti, ki se obhajajo ciklično v teku enega cerkvenega leta. Ponavljajo se prazniki in ne obhajanja skrivnosti, saj je vsako obhajanje skrivnosti nekaj novega. Tudi se obhajanja ne ponavljajo v grškem smislu kroga, ampak v obliki spirale do točke Omega. (Likar 1988; Marsili 1987, 506–516) Liturgična duhovnost je lahko tudi temelj ekumenske duhovnosti, ki sicer ne temelji zgolj na skupni molitvi, kakor je to mogoče večkrat opažati, ampak na vseh oblikah ekumenskih dejavnostih pod vodstvom Svetega Duha (Platovnjak 2012, 647).

Edinstvenost liturgične duhovnosti, ki je tesno povezana z vsakdanjim življenjem, se kaže v tem, da življenje postane molitev in molitev življenje. S tem je soglašal že eden najvplivnejših zgodnjekrščanskih teologov Origen, ki je v razpravi o molitvi v duhu Jezusovih besed »neprenehoma molite« (1 Tes 5,16) zapisal, da »nenehno moli le tisti, ki povezuje molitev z dolžnostmi življenja in dostojno prilagodi življenje molitvi, saj krepostni sprejemajo dolžnosti kot del molitve«. (Jay 1954, XII; 2; Madigan 1988, 8–9) Tako je tudi molitev po eni strani obredne narave, to je liturgična ali na splošno občestvena raven, po drugi strani pa zasebna molitev, molitev srca in vsega življenja. Četudi sta usmerjeni ena k drugi, obstaja med njima razlika. Liturgična molitev ali molitev Cerkev, ki je molitev v imenu vsega človeštva, vabi skupnost, da vstopi v osebni odnos in veseljnost Kristusove ljubezni, osebna molitev pa je posameznikova edinstvena izkušnja življenja s Kristusom. Obe molitvi se med seboj dopolnjujeta. Seveda je za osebno molitev rečeno, naj bo v svojih raznovrstnih oblikah izražanja »uskrajena z liturgičnimi časi, da bo s svetim bogoslužjem v soglasju, v nekem smislu iz njega izvirala in ljudstvo k njemu vodila« (B, tč. 13). Tako tudi liturgična duhovnost vključuje oba načina molitve, saj zaobjema celotno življenje, ki ga živimo v Jezusu Kristusu (Madigan 1988, 9).

6. Sklep

Pričujoča razprava temelji na predpostavki, da je liturgija »prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (B, tč. 14). Na tem temelju smo iskali še druge vire, iz katerih moremo črpati pristno krščanskega duha. Tako smo najprej v razpravi izpostavili bogoslužje kot razodevanje gostoljubnosti Boga in Cerkev, nato pa pokazali, da je preko dejavnega sodelovanja pri bogoslužju (notranjega in zunanega) človek v veliki meri protagonist liturgičnega slavlja. Kot osrednja ali »rdeča nit« razprave pa je utemeljevanje, kakor nam pove že sam naslov razprave, da temelji liturgična duhovnost na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji, to je na življenju iz liturgije in s tem na vsakdanjem življenju, saj so skriv-

nosti, ki jih obhaja skupnost, tudi skrivnosti, ki jih častimo s poslanstvom, ki ga opravljamo v vsakdanjem življenju. Zato je rešitev za poglobitev v liturgično duhovnost predvsem nov, hierofaničen pogled na svet, ki prinaša drugačno srečo, kakor jo ponuja vsakdanjik ob zazrtosti v tuzemsko, saj smo vendar »ustvarjeni zato, da uspevamo kot prejemniki sreče, ki presega našo naravo« (Jamnik 2017, 281). Le tako moremo v vsakdanjem življenju, praznovanju in stvarstvu spoznavati odsev in razodevanje Boga.

Skratka, liturgično duhovnost bi lahko opredelili kot stalno držo ali krščanski življenjski slog, utemeljen na priličenju in poistovetenju s Kristusom, ki sta sadova delovanja Duha pri svetem krstu in sveti birmi, ki ju nato hrani polna udeležba pri sveti evharistiji, pri zakramentih nasploh in pri molitvi Cerkve.

Kratice

- B** – Koncilski odloki. 1980 [Pastoralna konstitucija o svetem bogoslužju / *Sacrosanctum concilium* (1963)].
- C** – Koncilski odloki. 1980 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi / *Lumen gentium* (1964)].
- CEI** – Italijanska škofovska konferenca (Conferenza episcopale Italiana).
- D** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o življenju duhovnikov / *Presbyterorum ordinis* (1965)].
- E** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o ekumenizmu / *Unitatis redintegratio* (1964)].
- KKC** – *Katekizem Katoliške Cerkve*. 1993.
- LA** – Koncilski odloki. 1980 [Odlok o laiškem apostolatu / *Apostolicam actuositatem* (1965)].

Reference

- Alberione, Ezio**. 1996. La ricchezza comunicativa della liturgia e la sua influenza su altre forme di espressione. V: *La Liturgia arte della comunicazione*, 19–27. Ur. Azione Cattolica ambrosiana. Milano: Azione Cattolica.
- Aracki Rosenfeld, Nikolaj**. 2017. *Celebrare l'alleanza: la tipologia dalla Bibbia alla liturgia*. Rim: CLV.
- Arborese**. Laici e liturgia. Mclink.it. <http://web.mclink.it/MG9765/files/L-Arborese.-17.-26.-Laici-e-Liturgia.pdf> (pridobljeno 2. 5. 2018)
- Areopagit, Dionizij**. 2008. *Zbrani spisi*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Augé, Matias**. 1998. *Spiritualità liturgica*. Torino: Edizioni San Paolo.
- Bonaccorso, Giorgio**. 1991. La dinamica della celebrazione eucaristica in ordine all'«esperienza di Dio». V: *L'eucaristia celebrata: professare il Dio vivente. Linee di ricerca*, 82–102. Ur. A. Pistoia. Roma: CLV.
- Cheab, Robert**. 2016. L'uomo un essere liturgico: Briciole di teologia. <https://www.theologia.com/2016/04/luomo-un-essere-liturgico.html> (pridobljeno 2. 5. 2018).
- Conferenza episcopale Italiana**. 1984. *Il giorno del Signore: Nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana*. Torino: Elle Di Ci.
- Cooke, Bernard, in Gary Macy**. 2005. *Christian Symbol and Ritual*. Oxford: Oxford University Press
- Dienberg, Thomas**. 2000. Das Leben geistlich leben. V: *Grundkurs Spiritualität*, 13–52. Ur.

Institut für Spiritualität, Münster. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Empereur, James L., in Christopher G. Kiesling. 1990. *The Liturgy that does Justice*. Collegeville MI: The Liturgical Press.

Grün, Anselm. 2009. *50 obredov za življenje*. Prev. Alenka Novak. Celje: Mohorjeva družba.

Jamnik, Anton. 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.

Janez Pavel II. 1998. *Gospodov dan*. Apostolsko pismo. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 78. Ljubljana: Družina.

---. 1988. *Vicesimus Quintus Annus*. Lettera Apostolica. Monastero virtuale. <https://www.monasterovirtuale.it/vicesimus-quintus-annus-allpages.html> (pridobljeno 30. 4. 2018).

Jay, Eric G. 1954. *Origen's Treatise on Prayer*. London: SPCK.

Katekizem. 1993. *Katekizem Katoliške Cerkve*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Koncilski odloki. 1980. *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vaticanskega vesoljnega cerkvenega zбора (1962–1965)*. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinarijat.

Krajnc, Slavko. 2011. Evharištija v pravičnosti in pravičnosti v evharištiji. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 1:7–18.

---. 2009. Pastoralno-teološka utemeljitev obhajanja nedelje in nedeljske maše. V: *Nedelja – čas setve in žetve za nebesa*, 15–29. Zbornik 43. pastoralnega tečaja. Ur. Matjaž Kramberger. Maribor: Slomškova družba.

---. 1997. Postna mašna evhologija. *Bogoslovni vestnik* 57, št. 4:529–544.

Krščanski pogreb. 2006. *Rimski obrednik; Krščanski pogreb*. Ljubljana: Družina.

Lameri, Angelo. 2004. *Sacrosanctum Concilium*: teološko razmišljanje o bogoslužju. V: *Prenova bogoslužja. Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 11–23. Ur. Julka Nežič. Ljubljana: Družina.

Likar, Ivan. 1988. Izkustvena duhovnost v liturgiji. *Cerkev v sedanjem svetu* 22, št. 9–10:133–135.

Madigan, Shawn. 1988. *Spirituality Rooted in Liturgy*. Washington DC: The Pastoral Press.

Marsili, Salvatore. 1987. *I segni del mistero di Cristo*. Rim: CLV.

Mlinar, Anton. 2000. Napad na nedeljo. *Cerkev v sedanjem svetu* 34, št. 4:11–12.

Neunheuser, Burkhard. 1984. Spiritualità liturgica. V: *Nuovo dizionario di liturgia*, 1419–1442. Ur. Domenico Sartore in Achille M. Triacca.

Rim: Edizioni Paoline.

Ovsec, Damjan J. 1993. *Velika knjiga o praznikih: Praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Domus.

Pavel VI. 1964. *Ecclesiam suam*. Per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempire il suo mandato. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (pridobljeno 2. 7. 2018).

Pažin, Zvonko. 2013. Liturgija – povlašeno mesto ispovedanja vere. *Bogoslovna smotra* 83, št. 3:601–617.

Petkovšek, Robert. 2016. Spomin kot obluba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:495–508.

Pevce Rozman, Mateja. 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.

Philips, Edward. L. 1995. Liturgy and Ethics. V: *Liturgy in Dialogue: Essays in Memory of Ronald Jasper*, 86–99. Ur. Paul Bradshaw in Bryan Spinks. Collegeville MI: Liturgical Press.

Pij X. 1903. *Tra le sollecitudini*. Motu proprio. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html (pridobljeno 5. 7. 2018).

Pij XI. 1957. *Mediator Dei et hominum*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.

Platovnjak, Ivan. 2012. Ekumenska duhovnost danes. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:645–652.

Pronzato, Alessandro. 1977. *Posvečuj življenje*. Zv. 2. Prev. Jožko Kragelj. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

Sveta birma. 1972. *Rimski obrednik: Sveta birma*. Ljubljana: Družina.

Sveti krst. 2014. *Rimski obrednik: Sveti krst; Krščevanje otrok*. Ljubljana: Družina.

Sveti zakon. 2005. *Rimski obrednik. Sveti zakon; Poročni obred*. Ljubljana: Družina.

Smith, Harmon L. 1995. *Where Two or Three Are Gathered? Liturgy and the Moral Life*. Eugene OR: WIPF and STOCK Publishers.

Strle, Anton. 1977. Teologija prenovljenega bogoslužja. *Bogoslovni vestnik* 37, št. 3:241–252.

Truhlar, Vladimir. 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Turnšek, Marjan. 2018. Nežnost: nekoliko zapostavljena krepost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:185–208.



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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,813—823
 UDK: 27-555-74(091)
 Besedilo prejeto: 09/2018; sprejeto: 09/2018

Andrej Saje

Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov

Povzetek: Na poročne navade kristjanov v prvih stoletjih so vplivale judovska, grška, rimska in germanska kultura, v katerih so ti kristjani živeli. Pripadniki cerkvenih občestev so glede poročne prakse sledili družinski tradiciji in navadam okolja. Cerkev je svoje člane spodbujala, naj se pri poročanju izogibajo poganskih običajev. V zakon naj po možnosti stopajo s škofovo vednostjo in z njegovim blagoslovom, a to je bilo predvsem priporočilo in ne pogoj, od katerega bi bila odvisna veljavnost privolitve. Cerkev je povzemala svetopisemske norme o krščanskem zakonu. S priporočili je vernike želela spodbuditi k zglednemu krščanskemu življenju, samemu načinu in obliki poroke pa še ni posvečala večje pozornosti. Zakon je bil po takratni praksi sklenjen veljavno, tudi če so ga verniki sklenili v skladu s svojimi lastnimi običaji zunaj cerkvenega okolja. Na podlagi teoloških diskusij in pod vplivom rimskega prava se je v Cerkvi izoblikovala doktrina, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, viden pa je tudi vpliv semitskih tradicij glede pomena izvršitve zakona z zakonskim dejanjem. S širjenjem krščanstva začne poroka izgubljati naravo zasebnosti.

Ključne besede: krščanski zakon, razvoj poročnega obreda, cerkveni očetje, vpliv starih kultur, judovski zakon, zakon v rimskem pravu, zakon v grški kulturi

Abstract: **Influence of Wedding Customs of Old Cultures on the Contracting of Marriage of First Christians**

Christian wedding customs in the early centuries were influenced by the Jewish, Greek, Roman and Germanic cultures in which Christians lived. Members of the Church communities followed family traditions and customs of their local environment for their wedding practices. The Church encouraged its members to avoid pagan practices in their weddings. They should, if possible, enter into marriage with knowledge and blessing of their bishop, which was a recommendation and not a condition for the validity of consent. The Church applied biblical norms to Christian marriage and issued recommendations in order to encourage its faithful to lead exemplary Christian lives, whereas it did not yet pay much attention to the actual manner and form of weddings. Marriage was then contracted validly even if this was done by the faithful according to their own customs outside the Church setting. On the basis of theological discussions and influence of the Roman law the Church developed the doctrine that a

marriage bond is created through the consent of the bride and groom; the influence of Semitic tradition is seen in the importance of consummation of marriage through the marriage act. As Christianity spread wedding and marriage begin to lose their private character.

Key words: Christian marriage, development of the rite of celebration of marriage, Church Fathers, influence of old cultures, Jewish marriage, marriage in the Roman law, marriage in Greek culture

1. Uvod

Zakonska zveza med možem in ženo je pravni institut, ki zaradi svojega velikega pomena za družbo in Cerkev že od nekdaj uživa zakonsko zaščito. Zakonik cerkvenega prava zakon opredeljuje kot dosmrtno življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in v roditev in vzgojo otrok, med krščenimi pa ima ta zveza po Gospodovo volji naravo zakramenta. (ZCP, kan. 1055) Cerkev zakonu in družini posveča veliko pozornost (Globokar 2016, 314–315), veljavna pravna ureditev, ki je na podlagi novih zgodovinskih, teoloških in antropoloških spoznanj predmet nenehne prenove (Slatinek 2017, 132; Valentan 2016, 608), pa ima bogato zgodovino, ki nas prek simbolike zunanjega obredja privede k bistvu stvari (Petkovšek 2018, 34; Krašovec 2016, 572–573). Na današnji način poročanja in razumevanja krščanskega zakona so vplivale srednjeveške teološke diskusije, ki imajo zametke v zapisih cerkvenih očetov prvih stoletij, v tradiciji in v drugih virih.

Pravica do poroke je ena od temeljnih in naravnih človekovih pravic, ki so jo spoštovale že stare kulture. Judovska, grška, rimska in pozneje germanska družbena ureditev so zakonu priznavale velik sociološko-religiozni pomen, ki presega zgolj zasebno sfero zaročencev. Kot posledica tega sta tako religija kakor civilna družba sklepanje zakona regulirali. Cerkev je nastala v rimskem imperiju, ki je združeval različne kulture, to pa je vplivalo tudi na raznovrstno poročno prakso kristjanov. (Schillebeeckx 1963, 9–10; Saje 2003, 9–19) Člani krščanskih občestev so glede poroke sledili predvsem judovski, grški in rimski tradiciji, pozneje pa tudi germanski kulturi (Prader 1992, 193). Oblika poroke je bila v različnih okoljih različna, ponekod so zakon sklepali v več korakih, kakor je bilo značilno za kulture semitskega izvora, drugod, na primer v okoljih pod uveljavljenim rimskim pravom, pa z enim samim obredom (Gaudemet 1989, 20). Prvi pomembnejši teološki traktati, ki obravnavajo krščanski zakon, izhajajo iz 2. stoletja. Od 4. stoletja dalje je krščanski zakon že redna tema posameznih sinod in koncilov. Cerkev je glede sklenitve zakona dajala priporočila in spodbude, o pravnih normah glede same oblike poroke pa v tistem času še ni sledi. Prve konkretnejše predpise je glede tega prinesel koncil v Elviri okrog leta 300, ko na primer kanona 9 in 10 obravnavata vprašanja prešuštva in ločitve. (Godefroy 1927, s. v. »Le mariage au temps des Pères«)

V tem prispevku si bomo na podlagi virov in literature ogledali pomembnejše kulture in običaje, ki so bistveno vplivali na prakso sklepanja zakona prvih kristjanov, s pou-

darkom na mestu privolitve v zakon in glede pomena izvršitve zakona z zakonskim dejanjem.

2. Judovska poročna tradicija

Kršćanstvo se je rodilo v judovskem okolju, ki je poroki in zakonskemu življenju posvečalo veliko pozornosti, do sklenitve zakona pa je bilo predpisanih več stopenj. Zaradi zapletenosti poročnega obreda je težko razvozlati, katera stopnja tega ceremoniala je za zaročence prinesla tudi pravne posledice. (Rava 2001, 10) V starozaveznih svetopisemskih besedilih, ki jih vsebuje Tora, so poroke zgolj omenjene, ne najdemo pa natančnejših opisov poročne slovesnosti. Iz besedil tudi ni mogoče sklepati, da bi v judovstvu obstajal enoten in obvezen poročni obred. Na podlagi pripovedi o poroki Izaka in Rebeke (1 Mz 24,67) lahko rečemo, da so se Judje poročali v domačem okolju v skladu z družinsko tradicijo.

Kljub pomanjkanju zgodovinskih virov za to obdobje avtorji judovske običaje poročanja razvrščajo v tri glavne stopnje. Zaročenca sta se morala na začetku s svojimi družinami dogovoriti glede dote (*Mòhar*),¹ ki jo je zaročenec moral plačati nevestini družini. Po tem dogovoru je par začel bivati pod isto streho. Z začetkom skupnega bivanja je bila postavljena domneva, da sta zaročenca zakon s spolnim dejanjem izvršila (*Biàh*). Tretja stopnja poročnega ceremoniala je vsebovala pisni dogovor (*Shetâr*), ki je imel naravo pogodbe. (Tosato 1982, 95–99) Tudi v skladu s klasičnim judovskim pravom, kakor ga prinašata Talmud iz 5. in Mišna iz 3. stoletja pred Kristusom (Neudecker 1980, 7–8; Serge 1980, 22), so Judje sklepali zakon v treh ločenih dejanjih. Zaročka je imela dve stopnji. Prvemu delu (*Shidduchin*) je sledil drugi korak (*Erusin* ali *Kiddushin*), zadnje dejanje je bila poroka (*Nissuin*). Glede na pravne učinke poročnih slovesnosti sta bili najpomembnejši zadnji dve stopnji.

V trenutku zaročke, ki sta jo opravila zaročenca sama ali v navzočnosti staršev, so se dogovorili glede datuma, kraja, dote in preostalih podrobnosti poročne slovesnosti. Sporazum je bil navadno sklenjen v pisni obliki, zadostoval pa je tudi zgolj ustni dogovor. Zgodovinsko je izpričano, da je takšen pisni poročni dogovor obstajal že konec 5. stoletja pred Kristusom, vendar pa ta pravni akt ni pomenil konstitutivnega elementa, ki bi bil za veljavnost privolitve v zakon obvezen. (Tosato 1982, 106) Drugi del zaročne slovesnosti je bil po Talmudu opravljen z izmenjavo darov oziroma vrednih predmetov ali pa s spolnim dejanjem. Pri tem je treba izpostaviti, da je morala zaročenka, razen če je bila mladoletna, privolitev izreči sama. Izražena volja poročiti se je morala biti svobodna in prostovoljna. S tem obredom sta zaročenca postala mož in žena, kljub temu pa sta navadno še nekaj časa ostala vsak na svojem domu. Omenjeni drugi korak v okviru poročnih slovesnosti je glede pravnih posledic za zaročence bistven. Od tega trenutka dalje sta

¹ Zgled ureditve vprašanja dote (*Mòhar*) najdemo v 1 Mz 29, ko Jakob, da bi lahko poročil Rahelo, v Labanovi družini dela sedem let.

imela poleg zakonskih pravic tudi dolžnosti, ki jih ni bilo mogoče preklicati. Te dolžnosti so prenehale s smrtjo enega od zaročencev ali z ločitvijo. (Neudecker 1980, 9–10) Po preteku točno določenega časa sta zaročenca obhajala poročno slovesnost v pravem pomenu besede, ko se je žena po prejemu očetovega blagoslova preselila k možu, s tem pa je bil poročni obred končan (Tosato 1980, 109). Na poročnem slavlju so bile navzoče tudi priče, z začetkom skupnega bivanja pa se je domnevalo, da je bil zakon tudi izvršen. Žena je s tem trenutkom postala deležna vseh pravic in je možu glede tega postala enakovredna. (Navarrete 1980, 134)

Judovske poročne slovesnosti so lahko potekale doma ali na javnem kraju, vedno pa sta jih spremljali dve posebnosti: obred je imel slovesno in javno naravo. V nekaterih zgodovinskih trenutkih je bil pri poroki navzoč tudi rabin, ki je novoporočence blagoslovil, vendar pa njegova navzočnost za veljavnost privolitve ni bila nujna. Za sklenitev poroke je bila bistvena privolitev zaročencev, ki pomeni konstitutivni element sklenitve zakona, rabinski blagoslov pa se razume zgolj kot priprošnja Bogu. (Friedberg 1965, 6; Freisen 1893, 95) Judovski zakon je bil vedno sakralne narave in hkrati preroška podoba zaveze med Jahvejem in izraelskim ljudstvom.

3. Grška praksa poročanja

Podobno kakor v judovstvu je imela tudi poroka pri Grkih pomembno versko in civilno naravo. Poročna slovesnost je potekala v dveh zaporednih korakih. Zaročenci so najprej sklenili zaroko, ki ji je sledila poroka. Zaroka je bila v domačem okolju, medtem ko je imela poroka, ki so jo obhajali ob vodnjaku ali kakem drugem znamenju na javnem kraju, vedno naravo javnosti. (Ritzer 1962, 15) Pravna podlaga zakona je izhajala iz slovesne poročne obljube (*eggyesis*), izražene v obliki pogodbe, ki jo je varuh neveste (*kyrios*) sklenil z njenim zaročencem. Izmenjava poročne obljube je bila bistveni in konstitutivni element poroke in začetek zakonske zveze. (Hruza 1892, 215) Pri tem je treba izpostaviti, da je bila sklenitev zakona zadeva obeh družin zaročencev, ki sta se pred izmenjavo privolitve morali dogovoriti glede gmotnih zadev, pri tem pa je bilo v ospredju vprašanje dote. Poroki je sledila svatba, na kateri so s priprošnjo za varstvo zakoncev in njune družine darovali bogovom. Grška zakonodaja je glede oblike poroke pod vplivom starejše sumerske in babilonske tradicije že od 6. stoletja pred Kristusom določala, da se pogodba sklene v pisni obliki in v navzočnosti prič. Čeprav je bila poroka stvar civilne družbe, je bila tudi verske narave. To je veljalo tudi, če je bila poroka sklenjena samo v civilni obliki. (Ritzer 1962, 18–20) Avtorji poudarjajo, da so bili pri tem pomembnem družinskem in družbenem dogodku navadno navzoči duhovniki, vendar pa njihova navzočnost ni imela pomembnejše vloge (Friedberg 1965, 6; Colorni 1945, 183).² Duhovniki so zaročence predvsem spodbujali k obisku tem-

² Zhishman (rojen leta 1820 v Ljubljani), ki je eden največjih poznavalcev zgodovine vzhodnega zakonskega prava in je kot pravnik deloval na dunajskem dvoru, poudarja: »Zweifelhaft ist es, in wie weit Priester mitwirkten. Die überlieferten Nachrichten wissen nichts von einem Akte der Trauung oder Einse-

plja, kjer so bili povabljeni k molitvi za božje varstvo in k darovanju bogovom. Okrog 4. stoletja pred Kristusom je bila v ospredju zunanja poročna slovesnost, pri kateri izmenjava privolitve obeh zaročencev ni imela vidnejšega mesta. Poročna obljuba je veljala kot njuna zasebna stvar, ki se je ob vstopu v zakon predpostavljala kot nekaj samoumevnega. V ospredju je bil zunanji obred in na vidnem mestu namesto njune izražene volje živeti v zakonu privolitev tistega, ki je imel nad nevesto oblast. Privolitev v zakon je dobila pomembnejše mesto pod vplivom rimskega prava v poznejšem obdobju. (Dacquino 1984, 77)

4. Sklenitev zakona v rimskem pravu

V rimskem pravu ima privolitev zaročencev v zakon v sklopu poročnih formalnosti bistveno mesto. Rimski pravnik Ulpijan izpostavlja, da je za poroko dovolj zgolj privolitev zaročencev: *sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia* (D, 23.1.4). Za uresničitev zakonske obljube je imela poleg privolitve velik pomen tudi volja zaročencev v zakonu vztrajati: *non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio* (24.1.32.13).³ Pri tem je treba pojasniti, da ima privolitev zaročencev v različnih časovnih obdobjih rimskega prava različno težo, vedno pa je bila potrebna in za sklenitev poroke bistvena. Navarrete (1980, 130) poudarja, da je privolitev kot konstitutivni element sklenitve zakona v rimskem pravu splošno sprejeto dejstvo, avtorji pa se ločijo v dve struji, ko je vprašanje razumevanje, kaj privolitev pomeni. Medtem ko je v predklasičnem in v klasičnem obdobju rimskega prava po prvi razlagi načelno imela volja zaročencev skleniti zakon naravo trajnosti (Manenti 1889, 42), ima po drugi interpretaciji privolitev tudi naravo pogodbe, ki drži za prihodnost. Po Manentiju se trajnost privolitve v zakon razume v smislu dolžine trajanja njune volje biti v odnosu. Zakon traja toliko časa, kolikor traja njuna volja po skupnem življenju. Zakonska zveza ni pogodba, temveč zgolj dejanski odnos in sobivanje dveh oseb različnega spola. Zakona ne »naredi«³ privolitev, temveč ga ustvari volja po skupnem življenju (*affectio maritalis*), uresničena v praksi. Ko ta volja preneha, preneha tudi zakon. (42)

Po mnenju večine drugih avtorjev takšna razlaga nasprotuje razumevanju bistvenih elementov sklenitve zakonske zveze v rimskem pravu. Ti razlagalci zagovarjajo stališče, da se dana privolitev v zakon razume kot trajna volja po skupnem življenju, ki jo je mogoče prekiniti z nasprotno voljo, to je, z odločitvijo za ločitev. (Rava 2001, 61) Robleda (1980, 29) konča diskusijo z utemeljitvijo, da je prva raz-

gnung; sie lassen sich nur dahin vereinigen, dass die Verlobten oder Neuvermählten die Tempel besuchten, Gebete sprachen und Opfer darbrachten, wobei der Priester oder die Priesterin zugegen waren, welche über die Satzungen der Gottheit und in Betreff der Ehe Belehrung erhielten.« (1864, 137)

³ Robleda poudarja, da sta bila za zakonsko zvezo potrebna oba elementa, tako consensus kakor maritalis affectio. Prvi element je za začetek zakona in drugi za njegovo uresničitev. Potem nadaljuje: »È però interessante avvertire che il termine consensus l'usano sempre ed esclusivamente per l'iniziare del matrimonio, cioè, per contrarlo, mentre l'affectio, sia per contrarlo, sia pure in relazione all'in facto esse dello stesso, cioè, per dimostrare che continua l'honor, e conseguentemente, che non si è realizzato il divorzio con un atto di consenso che abbia rotto l'impegno assunto.« (1977, 179)

laga na podlagi zgodovinskih študij presežena. Po njegovem je do 19. stoletja veljalo trdno prepričanje, da je privolitev zaročencev v zakon bistveni element, razume pa se v smislu trajanja. Privolitev zaročencev je bila interpretirana kot začetna volja po vztrajanju v zakonu. Poroka je bila sklenjena v obliki pogodbe. Iz tega dokumenta je izhajala tudi obveza po trajnosti življenjske skupnosti (*consortium omnis vitae*). Po Robledu je rimsko pravo privolitev v zakon dojemalo drugače, kakor jo razumemo danes. Sama privolitev v zakon je bila jasno ločena od preostalega poročnega ceremoniala. Ta del je bil lahko spregledan, nikakor pa ni bilo mogoče izpustiti privolitve, brez katere zakona ni bilo. Medtem ko je bil v začetnem klasičnem obdobju imperija, kakor pravi Modestin, poudarek na dejstvu skupnega bivanja (*nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*) (D, 23.2.1), je bil v poznejšem obdobju za vladanja cesarja Justinijana (umrl leta 565) poudarek na dejanski privolitvi zaročencev kot tistem trenutku, ki je zakonu dalo začetek. Prav ta razlaga, po kateri je zakon v vseh obdobjih rimskega imperija nastal s privolitvijo zaročencev, tudi če je bila teža privolitve v različnih obdobjih različno interpretirana, je imela pomemben in odločujoč vpliv na razvoj in razumevanje krščanskega zakona, v katerem ima privolitev v zakon bistveno in nenadomestljivo vlogo. (Navarrete 1987, 307)

Kar zadeva samo obliko poroke, se je v zgodnjem obdobju imperija obhajala v domačem okolju in ni bilo pravnih formalnosti. Slovesnost je bila sakralne narave. Vsaka družina je v skladu s svojo lastno tradicijo ohranjala svoj poročni ritual, vodil ga je oče oziroma poglavar družine, ki je imel pri poroki tudi nekakšno vlogo duhovnika. (Friedberg 1965, 3) V poznejšem, klasičnem obdobju imperija je privolitev dobila večji pomen, treba pa je poudariti, da je poleg zaročencev moral dati privolitev najprej tisti, ki je nad zaročenci imel oblast. V nasprotnem primeru poroka ni bila mogoča (*nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est, qui coeunt quorumque in potestate sunt*) (D, 23.2.2) V odsotnosti zaročenca je bila poroka možna tudi po zastopniku, zaročenka pa je veljala za zakonito ženo v trenutku, ko se je preselila na možev dom (Joyce 1955, 56). Ob izraženi privolitvi v skladu s predpisi je zakon veljal kot legitimen (*matrimonium legitimum*), tudi če so manjkale preostale zunanje formalnosti. Če je privolitev v zakon pravilno izrazila mladoletna nevesta, zakon kljub spoštovanju predpisov ni veljal za legitimnega, dokler nevesta ni izpolnila zahtevanih dvanajst let starosti. (D, 23.2.4)

5. Poroka v germanski kulturi

Poleg judovske, grške in rimske tradicije velja omeniti še germanske običaje, s katerimi so se kristjani srečali s širitvijo krščanstva v nove dežele. Drugače od prevladujočega koncepta rimskega prava pri Germanih privolitev v zakon zaročencev ni imela večjega pomena. Antično germansko pravo je poroko razumelo najprej kot zavezo med dvema družinama. (Freisen 1893, 103–104) Oče ali varuh neveste je pri poroki hčere njenemu prihodnjemu možu izročil oblast, da ženo zaščiti in varuje (*Munt*). Zaročenec je moral njenemu očetu plačati doto, ki je ženi pomeni-

la temelj za preživetje ob morebitni ovdovelosti. (1884, 373–389) Poročna slovesnost se je začela z zaroko (*Verlobung*), ki ni bila zgolj obljuba ali napoved poroke, temveč je za zaročence že imela pravne posledice. Z zaroko so se že zavezali k zakonski zvestobi. Sledilo je drugo dejanje, ko je varuh nevesto izročil zaročencu (*Trauing*). Mož se je pri tem zavezal, da bo ženo sprejel na svoj dom in zanjo skrbel. Zaroka v germanskem pravu drugače od rimske tradicije ni fakultativne narave in je obvezna. Pomeni pravni temelj za veljavno poroko, ki ji sledi v naslednjem koraku. Zaroka je začetek zakona, ki ga poroka potrdi. (1893, 110) V poznejšem obdobju germanskega prava dobi večjo veljavo privolitev zaročencev, vloga nevestinega očeta ali njenega varuha se izgublja. Poročna slovesnost se začne pred cerkvenimi vrati in se nadaljuje v cerkvi. Friedberg zagovarja stališče (1965, 24), da je cerkveno sklenjena poroka imela tudi hkratne civilne učinke. Veljavnost zakona je bila odvisna od pravilne privolitve v zakon in od preostalih potrebnih formalnosti, kakor so na primer oklici.⁴

6. Poročna praksa prvih kristjanov

Cerkev se je glede poročnih običajev najprej srečala z judovsko tradicijo. Na začetku je sledila uveljavljenim običajem okolja in glede oblike poroke ni čutila potrebe po določanju posebnih zahtev, ki bi veljale za kristjane. Pri poročanju so sledili navadam okolja, v katerem so živeli. S širjenjem krščanstva se je Cerkev srečala z grško in z rimsko kulturo in z njunima poročnima tradicijama, ki sta vplivali v poznejšem obdobju tudi na njeno poročno prakso. V študiji smo že izpostavili posebnost rimskega poročnega prava, ki vidi nastanek zakona v privolitvi zaročencev in v njihovi volji vztrajati v zakonski skupnosti, ista volja zakoncev pa lahko življenjsko skupnost po določba tega prava tudi konča.⁵ Krščanstvo je iz rimskega prava prevzelo privolitev kot konstitutivni element nastanka zakonske skupnosti, vendar pa drugače od rimske kulture krščanski zakon ni razvezljiv. (Gaudent 1989, 43)

Glede terminologije poročnih obredov v prvih stoletjih ni enotnosti. V nekaterih delih *desponsatio* pomeni zaroko, iz drugih virov pa je razvidno, da se omenjena beseda uporablja tako za zaroko kakor za samo poroko (Plöchl 1963, 234). Nevesto imenujejo *sponsa*, trenutek, ko se nevesta preseli na ženinov dom, pa *nuptiae*.⁶ Drugi pisci so mnenja, da je na način poročanja kristjanov pomembno

⁴ Friedberg pojasnjuje: »Eine der Hauptforderungen aber sowohl der Sitte als des Rechts, die auch den kirchlichen Anschauungen vollkommen entsprach, war die Öffentlichkeit der Eheschließung.« (1965, 24) Potem poudari pomen privolitve: »Ihr Wesen liegt nicht in dem Beisein der Urkundspersonen, nicht in den Handlungen des Fürsprechers, der ja überdies fehlen konnte, sondern allein in der Konsensklärung der Brautleute.« (30)

⁵ Castello, ki interpretira rimskega pravika Modestina, poudarja, da je zakon v rimskem pravu načeloma trajna življenjska skupnost, ki se ohrani do smrti enega od zaročencev ali do njune ločitve, opredeljene kot nesrečna okoliščina. Da je zakon ločljiv, predvideva tudi Novela 22 Justinijanovega zakonika. (1980, 274)

⁶ Med krščanskimi avtorji je Tertulijan (155–240) prvi, ki je poroko kristjanov v delu *De Virginibus velandis* (9–11) tudi natančneje opisal.

vplivala judovska tradicija, od katere so kristjani prevzeli dve stopnji; v prvem koraku, *desponsatio*, sta zaročenca izrazila privolitev. V naslednji stopnji, imenovani *sponsalia*, pa je bila poroka po določenem času dokončana. Ti dve stopnji sta ohranjeni zlasti v sirski, v koptski in v kaldejski Cerkvi. (Dauvillier in De Clercq 1936, 48–50) Poročni obred se je pomembneje preoblikoval šele v 9. stoletju, kakor je razvidno iz odgovora papeža Nikolaja I. (858–867) bolgarski Cerkvi. Dokument pravi, da ima poročni obred naslednje faze: ob načrtovanju poroke je najprej zaroka, s katero se morajo strinjati starši zaročencev. Naslednji korak je izmenjava privolitve, imenovana *desponsatio*, ki je potrjena s pisno pogodbo. Duhovnik nato novoporočenca blagoslovi. Obred se konča s kronanjem neveste. Iz dokumenta, ki citira sv. Janeza Krizostoma (349–407), je jasneje razviden koncept krščanskega zakona. Uveljavi se pravilo, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, ki je ne more nadomestiti noben drug del poročnega obreda ali sama izvršitev zakona.⁷

7. Patristični viri

V članku smo opisali, kako so večje kulture vplivale na prakso poročanja pri kristjanih. Za prva stoletja krščanstva je značilno, da v Cerkvi ni enotnega poročnega obreda ali predpisane liturgične oblike. Bolj kakor sami obliki poroke se je Cerkev posvečala moralnim in zakramentalnim vprašanjem, zaročenca je spodbujala, naj se vzdržijo poganskih navad, kakor je na primer darovanje bogovom. (Jounel 1957, 35) Za veljavnost zakonske zveze je zadostovala privolitev zaročencev, da zaročenca prejmeta od škofa ali duhovnika blagoslov, je bil priporočeno, ne pa obvezno (Anné 1935, 520). Zgodnji koncili v Elviri (okrog leta 300), v Anciri (leta 314) in v Neocezariji (v letih 314–325) so glede krščanskega zakona obravnavali njegovo zakramentalno razsežnost, neločljivost in moralno plat zakonskega življenja, sam način poročanja pa ni bilo vprašanje, ki bi zahtevalo posebno razlago. (Godefroy, s. v. »Mariage au temps des Pères«)

Prvo zapisano pričevanje o sklepanju krščanskega zakona najdemo v začetku 2. stoletja v pismih Ignacija Antiohijskega (35–107), škofa v Antiohiji, in pri Polikarpu (69–155), škofu v Smirni. To je bil čas, ko je bila Cerkev še v manjšini in so kristjani živeli v pretežno poganskem okolju. Sv. Ignacij spodbuja kristjane, naj se poročajo »v Gospodu«, to pa pomeni, naj se poročajo s kristjani, s škofovo vednostjo in z njegovim blagoslovom, živijo naj po evangeliju, se vzdržijo poganskih navad in ohranjajo zakonsko zvestobo. Ta spodbuda je bila napisana v zgodovinskem kontekstu, v katerem je bil poganski vpliv na kristjane zaradi prevlade izredno močan. (Ritzer 1962, 35)

Drugo pomembno pričevanje o sklepanju krščanskega zakona najdemo pri Tertulianu (155–240), ki graja poroke zunaj krščanskega občestva in zaročenca vabi, naj se poročijo z blagoslovom Cerkve. Tertulijan poročnega obreda ne opiše podrobneje, prav

⁷ »Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur, qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur, Ioanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: Matrimonium non facit coitus, sed voluntas.« (Nikolaj I. 1995, 643)

tako ne omenja, da bi moral biti pri tem dogodku navzoč duhovnik. (*Ad Uxorem*, 2.6) Po mnenju avtorjev je blagoslov novoporočencev predvsem zahvala in priprošnja za božje varstvo in je fakultativne narave (Ritzer 1962, 64–65; Schillebeeckx 1963, 231–235). Kakor pri sv. Pavlu je tudi tu o zakonu kot zakramentu govor le posredno, v smislu zakramentalnega znamenja in podobe zaveze med Bogom in človekom; to so nekatere kulture, na primer grška, težko sprejele (Matjaž 2015, 69). Zakramentalna teologija se je razvijala postopoma. Čeprav je za sklenitev zakona bistvena privolitev in ima blagoslov samo dodano vrednost, si Cerkev že pridržuje pravico jurisdikcije nad poroko svojih vernikov, pri tem pa sta pomembni predvsem spodbujanje in opominjanje, naj se ne poročajo s pogani, ker bi to pomenilo nevarnost za vero. (Visentin 1978, 43)

Glede vprašanja, kateri elementi so potrebni za sklenitev zakona, v času patristike ni enotnega učenja (Navarrete 1980, 134–135). Večina avtorjev pravi, da je za sklenitev zakona bistvena privolitev zaročencev, nekateri pa pod vplivom drugih kultur učijo, da je za dokončno sklenitev zakona bistvenega pomena tudi izvršitev zakona (*copula coniugalis*). Po sv. Ambrožu (umrl 397), ki opisuje zakon sv. Jožefa in Marije, je bistveni element sklenitve zakona privolitev zaročencev in ne dejansko sobivanje in izvršitev zakona.⁸

Sv. Avguštin (umrl 430) izpostavi tri dobrine zakona, ki so: rodnja otrok, zakonska zvestoba in zakramentalna narava.⁹ Kot bistveni element nastanka zakona navede privolitev, sama narava in svetost zakona pa po božji volji nasprotujeta prešuštvu in ločitvi. Drugače pojmuje bistvene elemente poroke sv. Janez Krizostom (umrl 407). V razlagi Matejevega evangelija (Homilija 32) najprej izpostavi pomen privolitve za zakon, vendar pa je njegovo splošno in prevladujoče učenje, da je zakonska privolitev dokončno potrjena s spolno združitvijo zaročencev. Šele z izvršitvijo zakona privolitev kot takšna dobi pravno moč. (Navarrete 1980, 136) Krizostom pod vplivom vzhodne, predvsem judovske in grške tradicije, drugače od zahodnih cerkvenih očetov, ki pod vplivom rimskega prava kot bistveni trenutek nastanka zakona vidijo privolitev zaročencev, uči, da je zakonska privolitev potrjena, ko novoporočenca zakon izvršita. Spolni akt dopolni voljo zakoncev po življenju v zakonski skupnosti, ki sta jo predtem izrazila z zunanjo privolitvijo. Tako je za pravno trdnost zakona potrebno oboje, najprej privolitev, nato pa spolna združitve zakoncev.

8. Sklep

Glede razumevanja, kateri element je za sklenitev zakona bistven, zaznamo v prvih treh stoletjih krščanstva dva tokova. Prva smer se navdihuje v rimski tradiciji in

⁸ »Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugis nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis.« (Ambrož 1989, 143) Navarrete najde povezavo med učenjem sv. Ambroža in rimskim pravom in poudari: »Non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis«, ima pri sv. Ambrožu isti pomen kot v rimskem pravu «concubitus, sed consensus facit nuptias.» (1980, 135)

⁹ »Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium.« (*De nuptiis*, 1.11)

vidi konstitutivni element sklenitve zakona v privolitvi zaročencev. Drugi tok je pod vplivom vzhodnih semitskih kultur. Poleg privolitve zaročencev izpostavi kot bistveni element, ki zakonsko privolitev dopolni, spolno združitev zakoncev. Zagovorniki ene in druge strani razpravljajo predvsem o moralnih načelih zakonskega življenja, vernike spodbujajo, naj se na podlagi evangeljskih načel poročajo med seboj in se vzdržijo poganskih običajev. Cerkev je bila v tem času pozorna predvsem na to, da se ohranijo prava vera in evangeljske vrednote in da kristjani ne bi odpadli od prave vere. O samem načinu in obliki sklenitve zakona pri avtorjih ti-stega časa ni veliko govora. Vprašanje pravne ureditve in liturgične oblike poročne slovesnosti pride v ospredje v vzhodni Cerkvi v 9. stoletju, v zahodni Cerkvi latin-skega obreda pa šele proti koncu srednjega veka. Patristična doba je v tem oziru čas moralnih poudarkov in teološke utemeljitve krščanskega zakona, ki sta vir in podlaga za poznejše pravne in teološke diskusije glede privolitve kot bistvenega trenutka nastanka zakona in glede pomena izvršitve zakona, s katerim zakon postane trden in nerazvezen. Spisi cerkvenih očetov so pomemben vir za nastanek pravnih in liturgičnih poročnih predpisov.

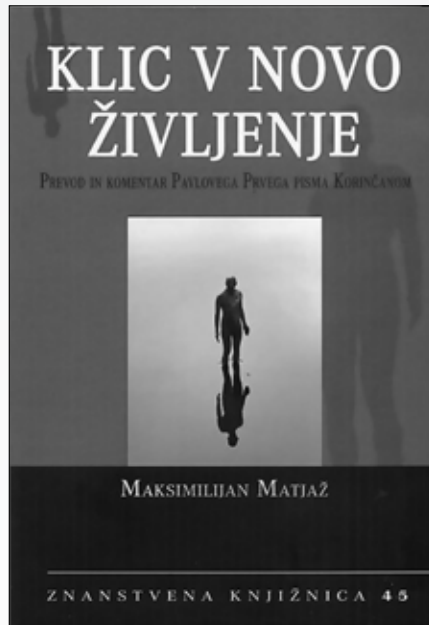
Kratici

- D** – *Digesta seu Pandectae* (prevzeto po izdaji: Scott 1932).
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*. 1983.

Reference

- Anné, Lucien.** 1935. La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12:513–550.
- Ambrož.** 1989. De institutione virginis. V: *Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera*. Zv. 14, 2. del, 109–195. Milano: Bibliotheca Ambrosiana; Rim: Città nuova.
- Avguštin, Avrelij.** *De nuptiis et concupiscentia*. Augustinus.it. https://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm (pridobljeno 26. 8. 2018).
- Castello, Carlo.** 1980. La definizione di matrimonio secondo Modestino. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979, 269–298. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Colorni, Vittore.** 1945. *Legge ebraica e leggi locali*. Milano: Giuffrè.
- Dacquino, Pietro.** 1984. *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. Torino: Elledici.
- Dauvillier, Jean, in Charles De Clercq.** 1936. *Le mariage en Droit Canonique Oriental*. Pariz: Sirey.
- Gaudemet, Jean.** 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.
- Globokar, Roman.** 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name-ne. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Godefroy, L.** 1927. s. v. Le mariage au temps des Pères. V: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Pariz: Letouzey et Ané.
- Freisen, Josef.** 1893. *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*. Paderborn: Scientia Verlag.
- . 1884. Das Eheschließungsrecht der Deutschen. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 52:373–389.
- Friedberg, Emil.** 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Hruza, Ernst.** 1892. *Beiträge zur Geschichte des griechischen und römischen Familienrechts*. Zv 1: *Die Ehebegründung nach attischem Rechte*. Erlangen: Deichert.
- Ignacij Antiohijski.** The Epistle of Ignatius to Polycarp. New Advent. <http://www.newadvent.org/fathers/0110.htm> (pridobljeno 25. 8. 2018).

- Joyce, George H.** 1955. *Matrimonio cristiano*. Alba: Edizioni Paoline.
- Jounel, Pierre.** 1957. La liturgie Romaine du Mariage: Étapes de son élaboration. *La Maisons-Dieu* 50:30–57.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:571–584.
- Manenti, Carlo.** 1889. *Della inopponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in specie delle condizioni apposte al matrimonio*. Siena: Tipografia all'insegna dell'ancora.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:65–78.
- Navarrete, Urbano.** 1987. Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico. *Apollinaris* 51:641–660.
- — —. 1980. Il matrimonio nel diritto canonico: Natura del consenso matrimonial. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 125–139. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Neudecker, Reinhard.** 1980. Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 7–18. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Nikolaj I.** 1995. Odgovor *Ad consulta vestra*, 13. novembra 866. V: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 643–648. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Plöchl, Willibald M.** 1963. *Storia del diritto canonico*. Milano: Massimo.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- Rava, Alfredo.** 2001. *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 § 2)*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Robleda, Olis.** 1980. La definizione del matrimonio nel diritto romano. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 29–43. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- — —. 1977. Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico. *Apollinaris* 50:172–193.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- Schillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Edizioni Paoline.
- Scott, Samuel P., ur.** 1932. *The Civil Law*. Zv. 5, *Digest (Pandects): Books XXIII–XXIV*. Cincinnati: The Central Trust Company.
- Segre, Augusto.** 1980. Il matrimonio nel diritto ebraico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 19–28. Atti del colloquio romanistico-canonistico 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude *Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Tertulijan.** *Ad Uxorem*. Tertullian.org. http://www.tertullian.org/works/ad_uxorem.htm#content (pridobljeno 11. 8. 2018).
- — —. *De Virginitus velandis*. Tertullian.org. http://www.tertullian.org/works/de_virginibus_velandis.htm (pridobljeno 20. 8. 2018).
- Tosato, Angelo.** 1982. *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. Rim: Pontificio istituto biblico.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Dunaj: Braumüller.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–619.
- Visentin, Pelagio.** 1978. Il matrimonio nella luce della teologia patristica. V: *Il matrimonio cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali; Il nuovo Rituale*, 32–48. Torino: Leumann.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



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

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

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

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

Druge razprave

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,825—832
 UDK: 27-423.7
 Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 08/2018

Marcin Godawa

Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience

Abstract: The aim of this text is to present how closely the virtue of patience pertains to the core of spiritual life. The results of the analysis, made by means of distinguishing a two- relations schema, shows patience as a voluntary acceptance of difficulties (the secondary relations) as a consequence of the principal relation to good. Such a method allows us to capture the extraordinariness of Jesus' personal life as well as the teaching on patience in works of important spiritual writers (Peter Damiani, Francis of Assisi, Ignatius of Loyola, Alphonse Liguori). Patience comes from the deep personal transformation of mind and will and results in the attitude of joy and peace. This traditional teaching, along with some newer tendencies, may make a contribution to human spiritual development in the face of contemporary challenges.

Key words: patience, principal and secondary relation, problem, love, joy, inner transformation

Povzetek: Duhovna globina in dinamika potrpežljivosti glede na krščanski nauk in izkušnjo

Cilj tega besedila je predstaviti, kako zelo blizu je krepost potrpežljivosti samemu jedru duhovnega življenja. Rezultat analize, opravljene s pomočjo sheme dvojnega odnosa, kaže na potrpežljivost kot prostovoljno sprejetje težav (sekundarnih odnosov), ki je posledica glavnega odnosa do dobrega. Takšna metoda nam omogoča poglobitev v izjemnost Jezusovega osebnega življenja in obenem v nauk o potrpežljivosti v delih pomembnih duhovnih pisateljev (Peter Damiani, Frančišek Asiški, Ignacij Loyolski, Alfonz de Liguori). Potrpežljivost izhaja iz globokega osebnega preoblikovanja uma in volje ter prinaša naravnost veselja in miru. Tovrsten tradicionalni nauk lahko skupaj z nekaterimi novimi smermi prispeva k duhovnemu razvoju človeštva v luči sodobnih izzivov.

Ključne besede: potrpežljivost, glavni in sekundarni odnos, težava, ljubezen, veselje, notranje preoblikovanje

1. The schema of principal and secondary relations

Patience as a virtue connected with deep personal life appears as a worthwhile object of theological and humanistic research. The insight into its semantics will reveal its nature, dynamic, links to other values and regard it not only as external exercises, but a way of being concentrated on good, which should influence contemporary man living in the impatient world along with its diseases, threats and negative changes as described by so many scholars.

Patience is perceived with reference to similar values, mainly obedience and humility. They are all characterized by the subject's relationality. In case of obedience, he or she turns to an outer authority, whilst becoming humble they relate to themselves so as to capture their own true self, the right image of being. (Keating 2005, 125–153) Whereas the distinguishing feature of patience is the subject's relation to difficulties and obstacles. The two following definitions express the common understanding of the word. Patience means »the ability to wait, or to continue doing something despite difficulties, or to suffer without complaining or becoming annoyed« (Cambridge Dictionary 2018) or »the capacity to accept or tolerate delay, problems, or suffering without becoming annoyed or anxious« (Oxford Living Dictionaries 2018). The point of reference here is marked by »difficulties«, »delay«, »problems«, the semantic field to which the issue of natural or moral evil can be introduced (Godawa 2010, 30–35). Human reaction, in turn, is depicted as the ability (the capacity) to wait, to continue doing something, accept or tolerate and on the other side as suffering, lack of negative behaviour (complaining, getting annoyed, anxious).¹ These two dimensions allow us to notice the double relationality of patience in the subject, because these postulated actions – ability and suffering – are performed for some more important, basic activity. Then, the composed relationality includes: the subject's relation to obstacles, called here the secondary relation and the subject's relation to fundamental activity, named the principal relation. According to the Christian belief, shared by great philosophical traditions, it is presupposed that the fundamental action is directed to a good aim, the area of good, truth, beauty and salvation. The sequence: principal-secondary means that reference to good determines demeanour towards problems.

The distinction of two groups of terms (the ability and suffering) reveals how strongly doing is connected with personal experience, one's moral and spiritual attitude. Patience embraces the continuation of business but also the complexity of human reactions. Indeed, it implies some internal wilful act (acceptance of difficulties) as well as some level of self-control towards external disturbances. In the process of exercises, such an attempt becomes a virtue – the habitual facility to do good (*virtus*). (Słomkowski 2000, 123–127) Then, patience means the subject's attachment to good, but brought about by both his or her wish and God's inspiring and strengthening assistance. Just for this reason patience is said to be

¹ Patience derives from Latin *patior*, that signifies *inter alios* to suffer, to bear patiently, to experience suffering (Jougan 2013, 484).

the fruit of the Holy Spirit: »In contrast, the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness, self-control.« (Gal 5,22-23) Let us notice that patience corresponds to more psychological human actions (gentleness, self-control), which evokes the traits of patience shown above. Although here they are called the discrete fruits of the Spirit, the bond between patience and psychological dimension is expressively stressed. It is also highlighted how much patience is tied up with other virtues and fruits and that *ipso facto* it belongs to the essence of spiritual life. Thus, patience means the steady ability to undertake the secondary relation (to difficulties) for the sake of the principal relation (to good), which results from the cooperation of man with the Holy Spirit and permeates the whole capacity of human acts.

2. Patience as the face of love in Jesus' experience

Along with this line we can examine the connection between patience and love, the most important virtue. In the New Testament patience, being the fruit of the Holy Spirit, characterizes love: »Love is patient« (1 Col 13,4). Patience is understood as a permanent quality of love, noticing that Paul uses the very word »is«, not for example »love often is patient«; an additional term here would suggest imperfectness. For the rest, the fact that love is conveyed by a noun, while patience by an adjective indicates the dominating role of love. Furthermore, it can be said that every contact with love entails the experience of patience and that in Christian thought patience addresses love. Practising patience may not be restricted to some external exercises, the kind of external perfectness consisting in human deeds only which would be achieved by extraordinary mobilization of human powers. This right meaning is expounded in the Christian idea of *apatheia*, which does not concur with the Stoic idea of perfect distance from joy and sorrow. To Christian writers *apatheia* means the ability – coming from the depth of being a sanctified soul – to react to obstacles on the path of spiritual life, especially to wrong inspirations (*logismoi*) leading to sin. (Špidlík and Gargano 2004, 113–133) Indeed, the issue of *apatheia* illustrates the two-related nature of patience, presented above.

The fact that patience is an attribute of love opens a new perspective on research. There, St. John teaches: »God is love« (1 Jn 4,8), what exclusively for Him means that love is His nature, not only a trait (Katechizm 1994, 221). Consequently, He is said to be patience, because in God only His attributes are identical to His nature (Katechizm 1994, 213; Humbrecht 2005, 194–204). This is God, and notably Jesus Christ, who makes the first object of investigation of our topic, since in Him the double-relationality of patience can be apparently seen, with no defiance of His both natures. The way of patience, being observed in His deeds like the Incarnation and Nativity along with its circumstances (the cave, homelessness), reaches its high point in His sorrowful Passion, as it has been reported in Paul's hymn of kenosis (Ph 2,5-11). The descriptions of the Passion supply a great many spots revealing the

Saviour's patience. One of them is His painful agony in Gethsemani, which, when supplemented by mystical explanation, allows us to reach a deep insight into the problem. St. Catherina of Siena, according to her mystical experience, delivers a new and surprising interpretation of Jesus' words: »Father, remove this chalice from me.« (Raymond of Capua 1980, 208–210) In her words the chalice means »the chalice of his yearning for the salvation of mankind« (208). Here, the chalice represents Jesus' ardent wish to save people, not the burden of passion to come. Jesus makes His petition not because of fear, but of love. Catherina has it: »Surely, that was no prayer that his passion and his death should be removed from him, but rather that they should come upon him swiftly.« (208) Thus, »to remove the chalice« signifies properly to drink it to the last drop, the fulfilment of his desire, not being deprived of the chalice. This wish of Christ is so strong, »almost irresistible«, that for His obedience only He adds His prayer for the ultimate fulfilment of the Father's will (»Yet, not my will but yours be done«). The same wish reaches its zenith in the hour of Passion: »He prayed that the chalice, which he had been drinking all his life, might now in this great final draught be drunk to the last drop.« (208) Let us notice that this is achieved through passion and death. This attitude of Jesus presents, in terms proposed above, the principal relation of the subject to good, the relation which charges the area of personal experience and is equate to the secondary relation to difficulties. This equating along with the specific sense of Jesus' words poses the unique and most striking apprehension of patience. The virtue is paradoxically revealed through some impatience in His petition: Jesus's apparent impatience towards the passion is His patience indeed, because the patience refers primarily to the accomplishment of a good aim. Such connotations of words like »suffering«, »acceptance« are here realized in the highest degree.

On the other hand, Raymond of Capua, Catherine's biographer, recalls the traditional, scholarly interpretation of the same Jesus' petition in the meaning that »Jesus' sense-nature instinctively shrank from the approach of death« (209). This traditional exposition conveys that what was called above the secondary relation to difficulties. The contradiction between the two interpretations is explicated by Catherina's statement that the action of the Saviour is »so rich in meaning« and every soul finds »its own share of spiritual food« there, so that the level of understanding is conditioned by the level of spiritual life. For the present analysis it is important that both interpretations coexist, and that at the same time Jesus thirsts death and fears it. Our hypothesis is that they are tied up with two ways of perceiving Christ: the latter interpretation is applied to the humanity of Jesus, whilst the former shows the power of His divine nature. The dogma of two wills and two minds present in one Jesus explains this coexistence (Katechizm 1994, 470–475; 612). In the end, we receive two expositions of Jesus' patience: 1) from the perspective of His divinity this is the comprehension of the equity of both principal and secondary relations; 2) from the perspective of His humanity these relations are differentiated to show that Jesus, the real man, strives to undertake the secondary relation for the sake of the principal one, that is to fulfil as man what He wants as God. The richness of the mystery of Christ lets us see strikingly

the truth that »love is patient« and also that patience comes from the depth of spirituality and is a manner of existence.

3. Two-related personal transformation in man towards love, patience and joy

The topic of patience as an essential feature is next interestingly explained by great spiritual writers. Their starting point is the situation of man who seeks spiritual development, peace, sanctity, when facing obstacles. The secondary relation to difficulties is here more accentuated, but this is the principal relation which delivers a solution to a problem. The first of the exemplary texts is a letter by St. Peter Damian (1007–1072) (Peter Damian 2018), where the sources of patience are clearly presented. The cordial spiritual direction is one of those sources which, following the Bible, discovers the necessity to perceive oneself in the context of God's relationship with mankind. The author communicates the Word of God spoken to man: »You are a son of God and, as such, should take possession of your inheritance.« This is the identity of a son of God which makes the perspective from which all the tribulations should be perceived and received. The principal relation, which is man's bond with the Father, allows the formation of the secondary one by supplying powers to understand and accept difficulties. This basic relationship is full of God's living activity: »Then God bends down, cradles the fallen figure, whispers words of consolation.« Such a spiritual and personal experience poses in man the source of patience. This comprehension is strictly connected with the temporal dimension of life in the sense that obstacles, the objects of the secondary relation are limited to the terrene life, whilst the principal one is the way to the eternity, when the identity of a son of God will be enjoyed in glory with no sorrows.

Awareness of being a partaker of God's loving plan along with the experimental knowledge of His care, results in a personal transformation leading up to the phenomenon of joy despite sorrows, suggested by the Bible: »Think it a great joy, dear brothers and sisters, when you stumble onto the many kinds of trials and tribulations.« (Jm 1,2) From the perspective of a Christian, the ability of patience attains its fullness right here and then man follows exactly the example of Christ's patience shown above. Thereupon, the role of human capacities, mainly of mind and will, should be noticed. The achievement of reason co-working with grace is a new interpretation of tribulations, which though not devoid of pain, are now perceived as places of meeting with God which carries great joy. They appear as necessary elements of purification of the relationship with the Father. The change in thinking becomes the mental fundament of a patient attitude. The following fragment shows how much the inner transformation determines the outer behaviour: »Do not let your weakness make you impatient. Instead, let the serenity of your spirit shine through your face. Let the joy of your mind burst forth. Let words of thanks break from your lips.« »The joy of mind,« conveying the new, converted thinking directs outwards (»bursts forth«) that means that this mind is a cause of

external conduct. Analogically, »the serenity of spirit« conditions a shining face. Taking into account that spirit is a concept wider than mind it is clear that the change takes places in mind along with other human capacities. »The words of thanks« evoke and imply the activity of will along with emotions. In this sense the author speaks about love, which »enkindles zeal«, linking it with hope, which »leads to joy«. Ultimately, the transformation permeating the whole personality expresses itself in a kind of zeal by which the subject turns him- or herself from sufferings and contemplates the real good: »The well-prepared mind forgets the suffering inflicted from without and glides eagerly to what it has contemplated within itself.« The original Latin expression: *obliviscatur mens bene ebria* (Petrus Damianus 2018, 476) – that is »mind well-drunk which therefore forgets its tribulations« – reveals the magnitude of this inner transformation in spiritual patience. To sum up, patience signifies a share in the principal relation to good, the relation which dominates over and determines the secondary relation to difficulties. Contemplation of this principal bond »within itself« underlines how deeply patience is rooted in the subject's personal life.

Patience shown in the face of difficulties belongs to the idea of perfect joy according to St. Francis of Assisi (1905). This perfect joy and patience can be captured in the face of extreme tribulations. In his imagination, Francis presents himself and brother Leon as persons suffering from the rain, the cold, mud, hunger – the men who at the end of their journey are being angrily and aggressively rejected by their friars and deemed frauds and thieves. This collection of wrong factors is a place of revelation of perfect joy connected with patience: »If we should sustain this with patience, and with joy, and with love, o Brother Leo, this would be perfect joy.« (28) Or »if we should bear all these things patiently and with joy, thinking of the pains of the Blessed Christ, as that which we ought to bear for His love, o Brother Leo write, that it is in this that there is perfect joy« (29). Patience functions as a keyword, an inherent element of this experience, featured by being numerated together with joy and love, especially the love for Jesus' pains. This triad of virtues allows us to see that patience is strictly connected with love and joy along with kind behaviour, as it was shown above. Patience may be called a condition and an identification mark of joy and love, since »love is patient«. Using the instruments of analysis it can be said that here attention is paid firstly to the secondary relation to reveal the spiritual phenomenon of joy and patience up against problems, but this exposition urgently appeals to the principal relation, that is to the relationship with the crucified Lord. Similarly, St. Alphonse Liguori (2010), when commenting the line »Love is patient«, stresses a dependence of patience and peace so that practising patience enlarges peace and joy in earthly life and merits for eternal happiness. This effort ought to follow God's will, not human notions. (58–61) Such a principle occurs also in mystical life where sharing God's love (the principal relation) implies the subordination of human capacities, including intellect, to the grace of infused contemplation (Godawa 2015, 531–535). The secondary relation pertains especially to being purified and conducted by the Holy Spirit (531–539).

4. Perspective of the omnipresence of God

The newer contribution to understanding patience is built on the premise that every situation in human life makes an opportunity to experience God's constant loving care, enabling man to accept and calmly deal with difficulties. The novelty lies in transcending the mental division of the world into sacral-safe and profane-dangerous areas. The clear image of such an attitude, reflecting the Biblical wisdom (Mt 6, 25-34; 1 Cor 10,31), may be found in St. Francis of Assisi's image of a friar. He is intended to be fully open to reality along with each of its manifestations. Since the universe belongs to God and is subordinated to His providence, man should not protect himself from this world but is to stay fully subjected to it: »Whatever happens, it would be God's gift for us.« (Tugwell 2006, 148) This kind of passivity, intrinsically connected with the relinquishment of one's own will and the transformation of mind, constitutes the source of patience.

This idea sounds in St. Ignatius of Loyola's teaching too. In the *Foundation of the Spiritual Exercises* he speaks that all the goods on earth ought to be used by man so as to praise the Lord resulting in spiritual indifference towards particular questions:

»We must make ourselves indifferent to all created things, as far as we are allowed free choice and are not under any prohibition. Consequently, as far as we are concerned, we should not prefer health to sickness (sickness), riches to poverty, honour to dishonour, a long life to a short life. The same holds for all other things.« (2018, 23)

This principle, when connected with the belief that God dwells everywhere through His potency, presence and essence (1999, 278), pictures the vision of man who is able to find Him in every life situation whereby the most important aim is achieved. In confrontation with this principal relation, the attitude to issues like illness (etc.) goes really as the secondary one. Man attaining, on different paths, his or her main goal can calmly and patiently face all obstacles and hardships.

Building spirituality and patience by means of contemplation of omnipresent God is typical of the contemporary times. It can be followed in writings of many authors like Ch. de Foucauld, C. Carretto (2014), T. Gannon and G. Traub (1999), A. de Mello (2017) or C. de Hueck Doherty, who implements Russian idea of eremitic life (*poustinia*) to the conditions of Western civilisation. Her *Poustinia in the Marketplace* puts forward the idea of forming the principal relation through silent and hidden contemplation, being one's constant broadness to the Lord, and through love to people (1975, 79–93) which results in patient openness to the whole reality along with its difficulties, »accepting the weaknesses of each other with deep love, with great patience« (87). Thus, what is very characteristic of *poustinia* is the fact that the influence of the principal relation on the secondary one is strictly mediated by love to neighbours. She claims: »You are Christ-bearers. You are *poustinia* bearers. Where? In the marketplace. To whom? To anyone whom you meet there.« (91)

The issue of patience pertains to the core of spirituality, not only as any outer behaviour but as a way of being which reflects love and joy. The insight into the selected texts made by means of two-related schema reveals the value and deep personal roots of this virtue. This knowledge, along with the capture of the dynamic of patience, where the external is caused by the internal in cooperation with grace, highlights the very important point of reference within the contemporary discourse around man living in the impatient world.

References

- Cambridge Dictionary.** 2018. Cambridge Organization. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/patience> (accessed 16. 3. 2018).
- Carretto, Carlo.** 2014. *Pustynia w mieście*. Trans. Hanna Cieśla. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Francis of Assisi.** 1905. *The Little Flowers of Saint Francis of Assisi with eight Illustrations by Paul Woodroffe*. Trans. Thomas Okey. London: Trench Truebner and Company Limited.
- Gannon, Thomas, and George W. Traub.** 1999. *Pustynia i miasto*. Trans. Piotr Wilczek. Kraków: WAM.
- Godawa, Marcin.** 2015. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:525–540.
- — —. 2010. Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II. In: *Oblicza wolności*, 29–44, Ed. Rafał Łętocha. Oświęcim: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu.
- Hueck Doherty, Catherine de.** 1975. *Poustinia: Christian Spirituality of the East for Western Man*. Notre Dame: Ave Maria Press.
- Humbrecht, Thierry-Dominique.** 2005. Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu. In: Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, 136–209. Trans. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Ignatius of Loyola.** 2018. The Spiritual Exercises. Ignatian Spirituality. <http://spex.ignatianspirituality.com/SpiritualExercises/Puhl#id-1.6.2> (accessed 14. 4. 2018).
- Jougan, Alojzy.** 2013. *Słownik Kościelny Łacińsko-Polski*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Katechizm Kościoła Katolickiego.** 1994. Poznań: Pallotinum.
- Keating, Thomas.** 2005. *Zaproszenie do miłości*. Trans. Krzysztof Pachocki. Poznań: W drodze.
- Liguori, Alfons M.** 2010. *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*. Trans. Maria Pierzchała. Kraków: Homo Dei.
- Loyola, Ignacy.** 1999. List do Antoniego Brandao z 1 czerwca 1557. In: Thomas Gannon and George W. Traub. *Pustynia i miasto*. Trans. Piotr Wilczek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mello, Anthony de.** 2017. *Szukaj Boga we wszystkim: Rozważania nad Ćwiczeniami Duchowymi świętego Ignacego Loyoli*. Trans. Justyna Grzegorzczak. Poznań: Zysk.
- Oxford Living Dictionaries.** 2018. Oxford Dictionaries. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/patience> (accessed 16. 3. 2018).
- Peter Damian.** 2018. A Letter. The Liturgy Archive. <http://www.liturgies.net/saints/peterdamian/readings.htm#loh> (accessed 14. 4. 2018).
- Petrus Damianus.** 2018. S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Epistolarum Libri Octo. Documenta Catholica Omnia. http://www.documenta-catholicaomnia.eu/02m/1007-1072,_Petrus_Damianus,_Epistularum_Libri_Octo,_MLT.pdf (accessed 14. 4. 2018).
- Raymond of Capua.** 1980. *The Life of Catherine of Siena by Raymond of Capua*. Ed., trans. Conleth Kearns. Wilmington DE: Michael Glazier Inc.
- Stomkowski, Antoni.** 2000. *Teologia życia duchowego*. Żabki: Apostolicum.
- Špidlík, Tomáš, and Innocenzo Gargano.** 2004. Duchowość Ojców greckich i wschodnich. In: Tomáš Špidlík, Innocenzo Gargano, and Vittorio Grossi. *Duchowość Ojców Kościoła*, 5–178. Trans. Konstanty Franczyk and Janusz Serafin. Kraków: Homo Dei.
- Tugwell, Simon.** 2006. *Drugi niedoskonałości*. Trans. Aleksander Gomola. Poznań: W drodze.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3, 833—839
 UDK: 271.2-528
 Besedilo prejeto: 06/2018; sprejeto: 08/2018

Srboljub Ubiparić

The Rite of Artoklasia in the Eastern Orthodox Church: A Sacred Connection between Pre-Eucharistic and Eucharistic Table

Abstract: This study deals with the rite of artoklasia in the Eastern Orthodox Church, as an integral part of the monastic all-night vigil, in order to identify its historical origins and stages of teleturgical development, and also to give the appropriate, theological and liturgical, interpretation of this akolouthia. Blessing of the five loaves of bread, wheat, wine and oil has been constituted in the East in order to strengthen the assembled Christians in a physical and spiritual way toward liturgical heed, watching and praying on the eve of the second coming of Messiah, which is being foretasted at the holy liturgy after the monastic agrypnia. Artoklasia was gradually introduced into all monasteries and parish churches of the Eastern Church under the impact of *Typikon* of Mar Saba's Lavra, starting probably from the period of the 10th–11th century, and still holds a unique place in the liturgical life of the Eastern Orthodox Christians.

Key words: all-night vigil, artoklasia, worship, *Mar Saba's Typikon*, liturgy

Povzetek: Obred artoklasije v pravoslavni Cerkvi: sveta vez med predevhariščno in evharistično mizo

Pričujoča študija obravnava obred artoklasije (procesije pri večernem molitvenem bogoslužju) v pravoslavni Cerkvi kot sestavni del meniškega vsenočnega bdenja, da bi ugotovili zgodovinski izvor in razvojne stopnje akolutije (večernega molitvenega bogoslužja) ter jo zaobjeli s primerno teološko in liturgično interpretacijo. Blagoslov petih hlebov kruha, pšenice, vina in olja so na Vzhodu uvedli zato, da bi zbrane kristjane na telesen in duhoven način pripravili na liturgična dejanja, ki zadevajo pričakovanje in molitev na predvečer drugega Odrešenikovega prihoda, ki ga lahko predokušamo pri svetem bogoslužju po koncu meniške agripnije (bdenja). Artoklasijo so v vzhodni Cerkvi pod vplivom *Tipikona* iz Lavre svetega Save Palestinskega v 10. in 11. stoletju postopno uvedli v vse samostane in župnijske cerkve. Ta obred ima še danes edinstveno mesto v liturgičnem življenju pravoslavnih kristjanov.

Ključne besede: vsenočno bdenje, artoklasija, čaščenje, *Tipikon svetega Save Palestinskega*, liturgija

1. Introduction

A modern way of life in the world of many and different changes represents a great advantage for the entire humanity. In spite of such a complex reality, a sacramental view of life enables Christians to see and experience Divine astonishing love in all things at all times. Keeping in mind that the Church is the Body of Christ and God's own people called to worship the Father »in spirit and in truth« (John 4,23-24), the purpose of salvation and the focus of christian life is *par excellence* communion with the Triune God. Exactly through this prism should be viewed the commitment to the critical importance of worship in the Eastern Orthodox Church, and in the same time, why it has poured its best theological content into liturgical life, to the point that more theological content can be found in worship than in text books. (Williams and Anstall 1990, 205) Parallel with that, it is worth stressing that many constitutive elements of liturgical expressions of the Eastern Orthodox Christians have Jewish roots (Dugmore 1964) and that they were getting the new meaning through the process of enculturation in the Romaic or Byzantine Empire, but also, above all, by comprehensive and never-ending sanctification »by the word of God and prayer« (1 Timothy 4,5).

In the group of partially examined rites of the Eastern Orthodox Church, a unique place holds *akolouthia* of *artoklasia* (ἡ ἀρτοκλασία – the breaking of the bread, ἡ εὐλόγησις τῶν ἄρτων – the blessing of the breads) or the blessing of the offerings – five *prosporas* (loaves of bread), wheat, wine and oil. This is an integral part of the monastic all-night vigil or *agrypnia* (ἡ μοναχικὴ ἀγρυπνία), which is rightfully characterized as a culmination of the common prayer according to *Monastic Typikon of the Lavra of Mar Saba* near Jerusalem. (Fundulis 2004, 147) In this study we are going to give an examination of historical origins, teleturgical characteristics and, finally, theological and liturgical interpretation of the eite of *artoklasia* as the concluding remarks of our research.

2. Historical Origins of the Artoklasia Rite

Beside the actual terminological problems with understanding and correct defining of the liturgical terms *panikhida*¹ and *agrypnia*,² it is well-known that the practice of all-night praying of some persons or the communities was undoubtedly testified in the life of humankind through the history (Skretta 2010, s. v. »Agrypnia«). The corner-stone of the institution of the all-night vigil among Christians are the words of the crucified and resurrected Son of God, Lord Jesus Christ who

¹ Although the word *panikhida* (ἡ παννυχίς) has several meanings – such as: all-night watching, vigil; night office, comprising twelve prayers, according to the *Pachomian Rule*, and also psalmody; Pagan night festival in the time of St. John the Chrysostom (Lampe 1961, s. v. »Panikhida«) –, we should be very cautious in discussing about *panikhida* as the specific type of common prayer in the Eastern Orthodox Church's tradition (Uspenskij 2004, 111–142).

² The etymology of *agrypnia* derives from the Greek word *ἀγρυπνέω* – be awake, pass sleepless nights, keep vigil (Lampe 1961, s. v. »Agrypnia«; Skretta 2010, s. v. »Agrypnia«).

gave Himself as an example by His all-night praying at different places. According to the evangelists, Messiah had instructed His disciples in liturgical heed, watching and praying on the eve of His Second coming by the words: »Take you heed, watch and pray: for you know not when the time is /.../. Watch you therefore: for you know not when the Master of the house comes, at evening, or at midnight, or at the cock crowing, or in the morning: Lest coming suddenly he find you sleeping. And what I say unto you I say unto all, watch.« (Mark 13,33.35-37; Luke 21,36)

Apart from this very strong and undeniable eschatological perspective of the christian all-night praying, in the texts of all four canonical Gospels an inspiring moment of Jesus' blessing of the five loaves of bread and two fishes is mentioned. This miracle story is also giving the information about breaking of those loaves and Christ's giving of these blessed foods to disciples and five thousand people around. (Mathew 14,13-22; Mark 6,31-46; Luke 9,10-17; John 6,1-14) Later on, Jesus dismisses the multitudes and goes to pray. In the next place, He is strengthening the faith of the apostles in the boat in the middle of the night, and finally starting His famous sermon about heavenly bread in the ancient synagogue at Capernaum in this manner: »Labor not for the food which perishes, but for that food which endures unto everlasting life, which the Son of man shall give unto you: for on him has God the Father set his seal.« (John 6,27) It should be stated that previously mentioned facts from the Gospels vividly express mystagogical and eucharistic nature of the following the christian practice of all-night vigil. Precisely in the context of these sacred events and words should be examined and reconsidered the institution and development of artoklasia.

Thanks to detailed and reliable results of examination of worship of the Eastern Orthodox Church, today we know something more about the coexistence of the two typikons – Asmatic and monastic (Milošević 2012, 124–248). Moreover, the liturgical practice of vigils has been testified in both typikons (Uspenskij 2004, 144). However, the results of searching for the most ancient data about the rite of artoklasia in the *Mar Saba's Typikon* show that the oldest relevant rubrics are written in the Manuscripts № 1096 and № 1095 of the Jerusalem redaction of the mentioned typikon from the 12th century (Dmitrievskij 1917, 23; 66), with some striking mutual differences.³ Such a point of view raises the question: When exactly was this rite created this? Let us try to find the answer starting from the analysis of the terms artoklasia and blessing of the bread-loaves.

Terminus technicus artoklasia together with the term blessing of the loaves of the offered bread, express two, very old characteristics of liturgical usage of bread in the Eastern and Western Church. After the sanctification of the offered loaves of bread and the cup of wine and water at the Divine Eucharist, and their

³ In the Manuscript № 1096 the rubrics of artoklasia mention only the blessing over sliced breads with small piece of probably kneaded bread, but without any information about wheat, wine and oil (Dmitrievskij 1917, 23). On the contrary, according to the Manuscript № 1095, a priest blesses three breads, a cup of the best wine and wheat from monastery granary (66). One century later, in the Manuscript № 1097 of the Sinai's redaction of *Mar Saba's Typikon* written in the year 1214, rubrics are mentioning just the blessing over three breads (401).

becoming the Body and Blood of Christ, bread was entirely broken into pieces for taking the communion of all assembled Christians. This mystagogical practice was followed, on the one hand, in accordance with teleturgical structure of the Last Supper, and, on the other, due to predominant characteristics of every-day eating of bread – its breaking.

The second term of this rite reveals the attempt of the Eastern Orthodox Church for making sacramental difference between eucharistic bread and eulogia-bread,⁴ which was blessed and sanctified in the case of artoklasia, according to St. Symeon of Thessalonika (d. 1429): »διὰ τὸν κόπον διετυπώθη τῆς ἀγρυπνίας, ἵνα καὶ εὐλογίας Χριστοῦ, καὶ μικρᾶς παρακλήσεως οἱ ἀδελφοὶ διὰ τὸν κόπον τυχόντες.« (Symeon Thessalonikes 1866, 620b)

Parallel to this, if we mention the liturgical practice of the early Church concerning the celebration of agape and Holy Liturgy together in the evening (Jungman 1959, 29–38), and later only the agape with customized blessing and breaking of the offered bread (Hippolyte de Rome 1946, 57–62), then it seems clearly that these highlighted facts could be the starting point of establishing and practicing of the office of artoklasia during agrypnia in the Mar Saba's Lavra, and afterwards in the rest of the monasteries and churches around and inside Jerusalem. Although it is very difficult to determine the precise moment of the beginning of its celebration, we can presume that it could be at least the period from the 10th–11th century or even earlier, because Nikon of the Black Mountain, while he was writing his last work, the *Taktikon* (between the end of the 11th century and the beginning of the 12th), had used the term »monday of artoklasias« for the first day after the Sunday of Antipascha. (Hannick 2014, 72) Moreover, it should be said that the *Typikon of Mar Saba's Lavra* had started to have its new and stronger impact on liturgical life of the monasteries and churches at the East, firstly in Asia Minor, from the 11th and during the 12th century, then in the Nicæan Empire in the first half of the 13th century, and in Constantinople and the rest of the Romanic or Byzantine Empire after 1261 (Pentkovskij 2003, 79–84). *Mar Saba's Typikon* will definitely become the ruling *taktikon* in the Eastern Orthodox Church during the 14th and the first half of the 15th century until today.

The earliest evidence of practicing the rite of artoklasia in liturgical tradition of the medieval Serbian Orthodox Church are written in two different manuscript copies of the translated second redaction of *Mar Saba's Typikon*, *Nicodim's Typikon* from 1319 (Trifunović 2007, 16a), and *Roman's Typikon* from 1331 (Simić 2010, 54). However, one thing still remains unknown. Could it be possible that the rite of artoklasia was actually celebrated in the time of St. Archbishop Sava I (1175–1236), especially at the end of the 12th century and during the first three decades of the 13th?

⁴ It shouldn't be forgotten that in the Western Church, when the faithful no longer furnished the altar-bread, a custom arose of bringing the bread to the church for the special purpose of having it blessed and distributed among those present as a token of mutual love and union, especially in France. This blessed bread was called *panis benedictus*, *panis lustratus*, *panis lustralis*, or in French *pain bénit*. It was differed from *eulogia*, called *antidoron*, because it was common bread which received a special benediction. In the Roman ritual before the Second Vatican Council, there were six blessings for the bread. (Goggin 1913, s. v. »Bread, Liturgical use of«)

In the Chapter 8 of the *Hilandar Typikon* (Jagić 1898, 21–22) and *Studenica Typikon* (Saint Sava 2018, 64), we find a commandment that agrypnia should take place on Sundays, at the feasts of the Lord, and commemorations of the memories of other saints, which will be instructed by the Synaxarion. Above all, Chapter 35 of the *Studenica Typikon* ordains as it follows: »You should celebrate with a feast and all-night vigil service the remembrance [of] our three-blessed and glorious father and consolidator, Lord and Monk Simeon, which falls on the month of February, [day] thirteen, which you should celebrate in a splendid manner, with chanting, and candles, with abundance of food and drink.« (2018, 188–189)

So, if we take into account that the first Serbian Archbishop was highly experienced in intensive and dynamic worship at Mount Athos and in the monasteries of Thessalonika and Constantinople, where dominating typikon was under the impact of Mar Saba's one, then it would be an acceptable presupposition that such a rite as the blessing of the bread-prosphoras during agrypnia was, thanks to St. Sava I, already introduced in Hilandar, Studenica and in the rest of the monasteries of medieval Serbian and maritime lands.

3. Teleturgical characteristics of Akolouthia of Artoklasia

Although there aren't so many teleturgical characteristics of akolouthia of artoklasia, it is worth mentioning that today's celebrating of this rite in the Eastern Orthodox Church should be accomplished before dismissal of the Great Vesper during agrypnia. Five small loaves of bread-prosphora, a measure of wheat, a measure of wine, and a measure of oil are set upon the analogion in the central part of the church (nave).⁵ A deacon or a priest censes crosswise these offerings and the assembled people, while the chanters are singing troparion: »Hail, most blessed Mary, Virgin Theotokos, the Lord is with you. Blessed are you among women, and blessed is the fruit of your womb, for you have given birth to the Savior of our souls.« Then the priest takes one of the loaves into his hands, blesses cruciform the others bread-prosphoras, returns the taken-one and starts reading aloud the artoklasia prayer:

»Lord, Jesus Christ, our God, You blessed the five loaves and from them five thousand men were filled. Bless now [showing with the right hand] these loaves, the wheat, the wine and oil and multiply them in this city [or in this village, or in this holy community], and in Your whole world, and sanctify Your faithful servants who partake of them. For You bless and sanctify all things, Christ our God, and to You we offer up glory together with Your eternal Father and Your holy, good, and life-creating Spirit, now and forever and to the ages of ages. Amen.« (Služebnik 2007, 31–32)

After Psalm 33 and priest's blessing, the particles of the sanctified loaves of bread dipped into the blessed wine, are being distributed to all of the participants

⁵ On the Christian place of worship as a distinct phenomenon: Debevec 2016, 165–199.

as the only allowed food before taking the communion after the end of all-night vigil.

Beside the fact that the vast majority of manuscripted and specially typed copies of the already-mentioned typicon, starting from the 14th century, command blessing the five loaves of bread-prosphora, wine, wheat and oil, there is a unique characteristic of celebration of the rite of artoklasia in the manuscript copy of *Mar Saba's Typikon*, № 385 Paris Library of Jerusalem-Constantinopolitan redaction from the 14th century. An unknown author had witnessed the widespread practice in many monasteries and specially in the Studios monastery in Constantinople that after the dismissal of the vesper at Agrypnia, the community goes to the monastic granary, where the priest is reading the prayer of artoklasia and blessing the wheat. (Dmitrievskij 1917, 183)

Even though the rite of artoklasia today still has an important role in the worship of the Eastern Orthodox Church, it seems that quite a few number of participants in this akolouthia are slowly forgetting that the particles of the blessed loaves of bread dipped into the sanctified wine are the gifts to the all participants of agrypnia as a humble nourishment in effort of their physical and spiritual strengthening during the all-night prayer. Finally, celebrating of artoklasia is being allowed, according to St. Symeon of Thessalonika, only in the case of practicing Agrypnia. (Symeon Thessalonikes 1866, 620ab)

4. Concluding remarks

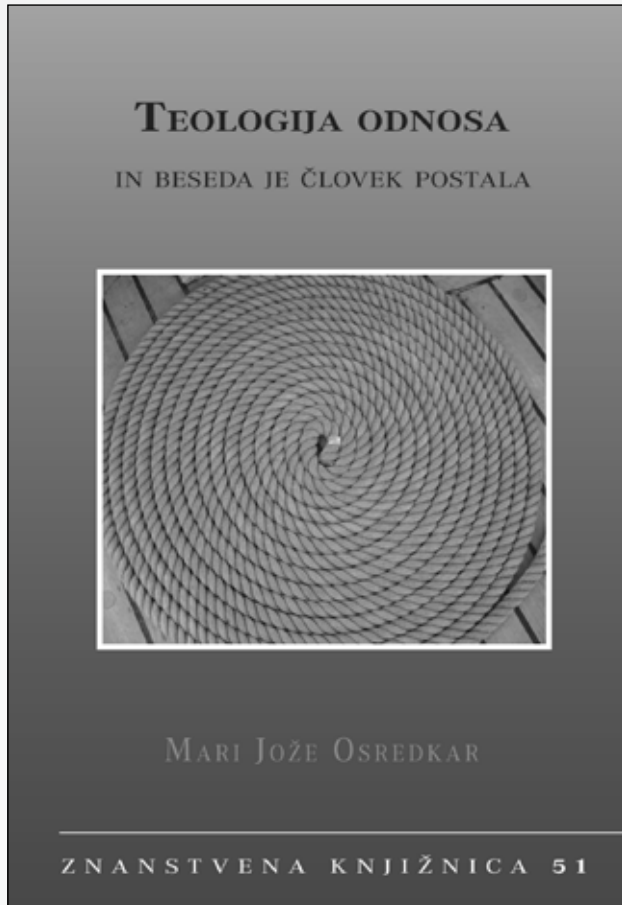
Theological significance of the blessing, at first the loaves of bread, and later one wheat, wine, and oil, during the monastic agrypnia, is a very interesting and inspiring topic. Celebration of this rite is undisputedly the fulfillment of the Lord's commandments, written in the biblical tradition of the Church. In that way, Eastern Orthodox Christians are making anamnesis of the miracle story, but also showing a clear and strong orientation toward liturgical heed, watching and praying on the eve of the Second Coming of Messiah, which is going to be foretasted at the Holy Liturgy after agrypnia. Parallel to this, eating and drinking of the sanctified offerings of bread and wine, then usage of wheat for the preparing of prosphoras and kollyba, and oil for eating and anointment – these are the blessing of Christ and the fountain of sanctification and many gifts for the human body and soul.

Consequently, from the historical point of view, it should be stated that the rite of artoklasia was created in the context of careful and devoted monastic keeping of the unbreakable connection between every-day, pre-eucharistic and eucharistic table. Moreover, in the light of this statement, akolouthia of artoklasia could be understood as the rite of small monastic agape or sacred introduction to Divine Eucharist, which follows immediately after agrypnia. Also, this rite is an opportunity for all of the partakers in this magnificent all-night sanctification of time and space to get physical and spiritual strength for continuing of such a bles-

sed labor. The aim of such a motion is food which endures unto everlasting life – Body and Blood of Christ.

References

- Debevec, Leon.** 2016. *Toward Sacral Architecture*. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology.
- Dmitrievskij, Aleksej.** 1917. *Opisanije liturgičeskih rukopisej hranjaščihsja v bibliotekah pravoslav-nago vostoka*. Vol. 3. Petrograd: Tipika.
- Dugmore, Clifford W.** 1964. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. Westminster: The Faith Press.
- Fundulis, Joanis.** 2004. *Liturgika: Uvod u sveto bogoslužjenje*. Trans. Episkop Žički Hrizostom. Kraljevo: Eparhijski upravni odbor Eparhije žičke.
- Goggin, John F.** 1913. s. v. »Bread, Liturgical use of«. *The Catholic Encyclopedia*. New York: The Encyclopedia Press.
- Hannick, Christian, ed.** 2014. *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Weiher.
- Hippolyte de Rome.** 1946. *La tradition apostolique*. Ed., trans. B. Botte. Paris: Editions du Cerf.
- Jagić, Vatroslav.** 1898. Tipik hilendarski i njegov grčki izvor. *Spomenik SKA* 34:1–66.
- Jungman, Josef A.** 1959. *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*. London: Longman & Todd.
- Lampe, Geoffrey W. H., ed.** 1961. s. v. »Agripnia«. In: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- — —. 1961. s. v. »Panikhida«. In: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Milošević, Nenad.** 2012. *Molitvoslov: Istorijsko-teleturgijski razvoj posledovanja parohijskog tipika*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Pravoslavni bogoslovski fakultet.
- Pentkovskij, Aleksej.** 2003. Ierusalimskij tipikon v Konstantinopole v Paleologovskij period. *Žurnal Moskovskoj Patriarhii* 5:77–87.
- Saint Sava.** 2018. *The Studenica Typikon*. Ed., trans. Maja Anđelković and Tihon Rakičević. Studenica: Manastir Studenica.
- Simić, Pribislav.** 2010. *Hilandarski tipik monaha Romana*. Kraljevo: Eparhijski upravni odbor Eparhije žičke.
- Skretta, Nikodemou.** 2010. s. v. »Agrypnia«. In: *Megale Orthodoxe Christianike Enkyklopaideia*. Athens: Strategikes ekdoseis E.P.E.
- Služebnik.** 2007. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve.
- Symeon Thessalonikes.** 1866. *De sacra precatone [Peri tes theias proseuches]*. In: *Patrologia Graeca*. Vol. 155, 535–668. Ed. Jean-Paul Migne. Paris: Petit-Montrouge.
- Trifunović, Đorđe, ed.** 2007. *Tipik Arhiepiskopa Nikodima*. Beograd: Čigoja štampa.
- Uspenskij, Nikolaj.** 2004. *Pravoslavnaja večernja*. Vol 1, Čin vsenoščnogo bdenija (H АГΡΥΠΝΙΑ) na Pravoslavnom Vostoke i v Ruskoj Cerkvi. Moskva: Izdatel'skij Sovet Ruskoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Williams, Benjamin, and Harold Anstall.** 1990. *Orthodox Worship: A Living Continuity with the Temple, the Synagogue and the Early Church*. Minneapolis: Light and Life Publishing Company.



Mari Jože Osredkar
Teologija odnosa
In beseda je človek postala

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,841—853
 UDK: 808.5(37):27-475:929Hren Tomaž
 Besedilo prejeto: 05/2018; sprejeto: 09/2018

Julijana Visočnik

Kvintilijanova Šola govorništva in pridiganje škofa Tomaža Hrena

Povzetek: Avtorica na kratko predstavi vsebino novega prevoda Kvintilijanove Šole govorništva in se osredotoči na vpliv, ki ga je Kvintilijan imel na srednjeveško in novoveško govorništvo ter s tem tudi na pridiganje in pridigarje. Vsekakor je velik pečat pustil na humanističnem govorništvu, ki se je zgledovalo po antičnem in svoj navdih sploh iskalo v antiki. Vplive tega je mogoče preučevati tudi pri pridigarjih reformacije in protireformacije, med katere lahko na naših tleh umestimo škofa Tomaža Hrena, ki se je v zgodovino zapisal tudi kot izreden pridigar. Njegove navdušujoče in učinkovite pridige so najverjetneje idealna zmes naravne nadarjenosti in izobrazbe, ki je je bil deležen med študijem pri jezuitih, pri katerih se je zelo verjetno tudi srečal s Kvintilijanom in z njegovimi napotki za dobrega govornika. Prav jezuiti in Kvintilijan so mu najbrž tudi predstavili pomembno vlogo, ki jo govor (pri njem seveda pridiga) ima, in poudarili njegovo izredno prepričevalno moč. V Hrenovih pridigah je tako mogoče že na prvi pogled razbrati nekaj »kvintilijanskega«: v njegovih sistematično sestavljenih osnutkih za pridige, v priporočanju kratkosti, jasnosti in jedrnatosti pridig in v izrecnem zagovarjanju moralnih kvalitete se nam posredno, pa tudi neposredno kažejo Kvintilijanovi napotki.

Ključne besede: Mark Fabij Kvintilijan, antično rimsko in humanistično govorništvo, pridigarstvo, Tomaž Hren

Abstract: **Quintilianus' Institutionis Oratoriae and Sermons of the Bishop Tomaž Hren**

The author of this article presents in short the content of the new Slovene translation of Quintilianus' *Institutionis Oratoriae* and focuses on the influence Quintilianus had on medieval and modern age rhetoric and on preaching and preachers as well. He certainly left a deep mark also on humanistic rhetoric which looked up to rhetoric in Antiquity and sought its inspiration in that time. The influence of the latter can also be researched with the preachers of the Catholic Reformation and Counter-Reformation, among which on Slovene territory the bishop Tomaž Hren can be ascribed, the man who is remembered as an excellent preacher. His inspiring and efficient sermons are probably the ideal mixture of natural talent and the education he received during his studies with the Jesuits, where he most probably encountered Quintilianus and his instructions for a good rhetorician for the first time. It must have been the Je-

suits and Quintilianus who first introduced him to the important role speeches (for him these were sermons, naturally) have and emphasized their immense persuasive powers. Even at first glance, Hren's sermons reveal something »Quintilianian«: in his systematically composed sermon drafts, his recommendations for shortness, conciseness, and clarity in sermons, as well as explicit advocacy of moral qualities we can indirectly, as well as directly, detect the instructions of Quintilianus.

Key words: Marcus Fabius Quintilianus, Roman and humanistic rhetoric, homiletics, Tomaž Hren

1. Zgodovinsko ozadje

Ob pripravi prispevka o zgodovini župnije Šentvid pri Stični je avtorica v Arhivu Republike Slovenije sredi leta 2017 naletela na zanimiv spis iz druge polovice 17. stoletja, v katerem je mogoče najti pomenljiv odlomek: »*Eloquentiam sine sapientia esse non posse; ideoque concio maximam industriam praerequirit, eo laboriosa studiorum sedulitas specto, ut demum sapere discamus & e suggestu digne, competenterque loqui.*«¹ (SI AS 781 (Samostanski arhiv Stična, fasc. 8 (dokument iz leta 1677)) Začetni stavek je takoj zvenel znano; ob predpostavki: temeljno sporočilo odlomka je, da je samo moder mož lahko tudi dober mož, pa bi ga lahko razumeli celo kot aluzijo na Kvintilijanovo sintagmo: »*Vir bonus, dicendi peritus.*«²

Zdi se torej, da je več kakor na mestu, opozoriti na novi prevod Kvintilijanove Šole govorništva v celoti (v izvirniku *Institutionis oratoriae libri duodecim*). V letu 2015 je namreč pri založbi Zupančič&Zupančič³ izšel prevod vseh dvanajstih knjig, ki sestavljajo znamenito delo. Prevajalec Matjaž Babič je opravil izjemno delo, saj smo tako v slovenščini končno dobili klasični učbenik rimskega govorništva, ki je nastal v drugi polovici 1. stoletja.

Mark Fabij Kvintilijan (Marcus Fabius Quintilianus) se je namreč svojega projekta lotil sistematično in zelo detajlno, od vzgoje otrok pred vstopom v šolo pa vse do krone klasične izobrazbe, torej do obvladanja retorične veščine (umetnosti?), da bi dosegli cilj, ki si ga je avtor zastavil: izšolati in vzgojiti popolnega govornika namreč. Več o Kvintilijanu, o njegovem življenju in delu najdemo v številnih retoričnih priročnikih in monografijah, ki so posvečene retoriki, njenemu zgodovinskemu pregledu in pomenu ter vplivu na nadaljnja stoletja. (Kennedy 2001, 132–135)

¹ Prevod: »Zgovornost (govorništvo) brez modrosti ni mogoče, zato pridiga zahteva kar največjo delavnost, torej se oziram na delavno marljivost, da se končno naučimo biti modri in bi tako s prižnice spodobno in primerno govorili.«

² V resnici je bil avtor Katon Starejši, od katerega jo Kvintilijan prevzame.

³ Pri isti založbi je izšla tudi Aristotelova *Retorika* (prevajalec Matej Hriberšek), ki pa nesporni veličini navkljub laičnega bralca, željnega retoričnega znanja, manj pritegne. Slovenski prevod je namreč prepreden z grškimi termini, besednimi zvezami, stavki v celoti, ki grobo prekinjajo tok slovenskega besedila in bi bolj sodili v opombe, v katerih bi si z njimi postregli (le zainteresirani) strokovnjaki.

Če razmišljamo o vplivu Kvintilijanove Šole govorništva na krščansko retorično tradicijo,⁴ predvsem na pridigarstvo, ne smemo pozabiti na njegovo opredelitev retorike kot *bene dicendi scientia* – torej na »znanost dobrega govorjenja«. Pri tem *bene* velja predvsem za govornikovo moralno neoporečnost; Kvintilijan namreč skozi celotno delo vedno znova ponavlja in poudarja, da mora biti popoln govornik predvsem dober človek. (133) Tako bi lahko pričakovali, da je bil njegov vpliv na nadaljnja krščanska stoletja relativno velik. Uporabljali so ga v antiki, v pozni antiki so ga preučevali retoriki, ki so pisali izvlečke (njegovo delo je bilo zelo obsežno), po karolinški dobi pa ga niso več poznali v celoti, temveč samo okrnjeno obliko. Kljub temu pa je Kvintilijanova Šola govorništva pomembno vplivala že na Janeza iz Salisburija. V 15. stoletju so delo spet našli v celoti in takrat se je njegov vpliv samo še povečal. (135) O vplivu na Janeza iz Salisburija se lahko natančno poučimo v prispevku W. Verbaala (2010). Salisbury je resda poznal, uporabljal in navajal številne antične avtorje, med katerimi sta bila vsekakor tudi Kvintilijan in njegova Šola govorništva, pa čeprav je Janez ni mogel poznati v celoti. W. Verbaal predstavi konkretna mesta iz Kvintilijana, ki jih Janez navaja v svojih delih. (165–167)

Karolinško obdobje je severno od Alp v 9. in 10. stoletju prineslo enega prvih kulturnih preporodov, ki je v šole vpeljal tudi retoriko, predvsem zaradi potrebe po uradnikih, po učiteljih in po pismenih duhovnikih. Obnova izobraževanja v tem času je tako končno vpeljala ustanavljanje stolnih šol v 11. in 12. stoletju, v katerih je imela retorika zagotovljeno mesto v okviru svobodnih umetnosti. Uporabljala se je na procesih na sodišču, pri verskih disputacijah, pri sestavljanju uradnih pisem in tudi v poeziji. V tem času nastajajo novi komentarji h klasičnim retoričnim priročnikom, predvsem k Ciceronu, oživi pa tudi zanimanje za Kvintilijana. (Kennedy 2001, 216) V Chartresu je bila zelo priljubljena Kvintilijanova *Govorniška izobrazba*, pa čeprav je še vedno niso poznali v celoti (10.–12. stoletje). Navezovali so se nanjo in izhajali iz nje predvsem na področju osnovnega izobraževanja in gramatike. (239)

Ena od srednjeveških dejavnosti, ki so preoblikovale klasične nauke za svoje potrebe, je bilo tudi pridiganje. Zdi se, da je pridigarstvo v zgodnjem srednjem veku nekoliko nazadovalo, v 11. stoletju pa se je začelo krepiti. Nekako v tem času, od 12. do 15. stoletja, so začeli nastajati pridigarski priročniki, ki jih je bilo iz stoletja v stoletje več. Pridiganje je postalo zelo priljubljena umetnost po vsej zahodni Evropi, to pa je mogoče povezati predvsem z nastopom novih pridigarskih redov (npr. manjši bratje, dominikanci). Novonastali priročniki za pridiganje so velikokrat primerljivi s klasičnimi priročniki za retoriko, seveda pa so prilagojeni pridigarju, krščanski vsebini, izhajajoč iz Svetega pisma itd. (244–246)

Renesansa in predvsem italijanski humanisti so ponovno odkrili antično misel, književnost in s tem seveda tudi klasično retoriko. Zanimanje za antična klasična

⁴ Zanimivo primerjavo najdemo v disertaciji Jennifer M. Randall (2010), v kateri avtorica poišče vplive antičnega govorništva v srednjeveških angleških pridigah. Med drugim pogosto izpostavlja prav Kvintilijana in moralne kvalitete v delu Šola govorništva.

besedila se je povečalo, antiko so začeli občudovati in posnemati. Latinska retorika je spet zaživela, količina govorništva (politično, akademsko, sodno in priložnostno) se je povečala, izboljšala pa se je tudi kvaliteta. Govorniška večšina in spretnost sta spet postali ideal (kakor je bilo to v antiki), h kateremu so se usmerili. Tudi v Cerkvi so v drugi polovici 15. stoletja opuščali srednjeveške načine in oblike pridiganja in prevzemali klasične vzore. V ta čas sodi tudi ponovno odkrivanje nekaterih v srednjem veku izgubljenih oziroma pogrešanih rokopisov, pri tem je treba posebej opozoriti na Poggia,⁵ ki je odkril nekatere Ciceronove rokopise, poleg tega pa končno tudi popolne Kvintilijanove *Institutiones oratoriae*. Leta 1416 je namreč v St. Gallnu v Švici našel zanemarjen star rokopis, ki je zajemal Šolo govorništva v celoti. Kvintilijana so v srednjem veku resda poznali in uporabljali, a je bilo manjkajočih delov relativno veliko (začetek prve in konec pete knjige, celotna šesta in sedma, deli osme, devete, desete in enajste in konec dvanajste knjige). Že v srednjem veku ni bil nepriljubljen, a z omenjenim odkritjem na začetku 15. stoletja se je to popolnoma spremenilo; cenili so ga tako kot avtoriteto za tehnično retoriko kakor tudi kot poznavalca vzgoje in izobraževanja. (250–254)

V 15. stoletju je mogoče slediti uporabi Kvintilijanove misli tudi na področju pedagogike, predvsem pri avtorjih P. P. Vergeriju St., pri M. Vegiju in pri E. Silviu Piccolominiju, pri katerih je očitno povzemanje začetnih knjig Šole govorništva in je zato mogoče pri njih preučevati tudi vpliv Kvintilijana na pedagoški princip izobraževanja. Piccolomini navaja celo argumente za natančno poznavanje in uporabo Šole govorništva. (Nassichuk 2010, 220) V zborniku *Quintilien ancien et moderne* (Galand et al. 2010) so zbrani še drugi prispevki, ki osvetlijo kak vidik humanizma in renesanse oziroma kakega humanista, na katerega je Kvintilijan odločilno vplival (Religiosi 2010; Van der Poel 2010; Lecointe 2010).

Zanimivo je še vprašanje o vplivu Kvintilijana na jezuite, sploh če se zavedamo njihove vloge pri izobraževanju znotraj katoliške Cerkve. S tem vprašanjem se v omenjenem zborniku ukvarja G. Baffetti (2010, 399), čigar prispevek bi zelo na kratko lahko povzeli s stavkom »*Quintiliano è la guida dei pedagoghi gesuiti.*« (Kvintilijan je vodnik jezuitskih pedagogov.) A govori bolj o Kvintilijanovem vplivu na same metode vzgajanja in izobraževanja kakor o vplivu na učenje govorništva, ki ga pa nikakor tudi na tem mestu ne gre zanemariti.

Po tridentinskem koncilu nastane več retoričnih priročnikov, na katere je na različne načine in v različnem obsegu vplival Kvintilijan. V priročniku Augustina Valiera je Kvintilijan le eden od avtorjev, za Ludvika iz Granade je Kvintilijan vse navzoč (*omnipresens*) – pripiše mu torej večji pomen; pri Diegu Valadésu je Kvintilijan bolj odsoten. Louis Carbone je Kvintilijana resda upošteval, a je to storil bolj subtilno, podobno je tudi pri Carlu Reggiu, pri katerem konkretnih Kvintilijanovih citatov skoraj ni, srečamo pa izpovedno aluzijo: *sacerdos bonus dicendi peritus*. Pri vseh navedenih v ospredje stopi moralni vidik govornika, namesto Kvintilijanovega *vir bonus* od zdaj naprej beremo *sacerdos bonus*. Moralna dimenzija Kvintilijanove Šole govorništva, ki je bila drugače vedno navzoča, stopi v ospredje in

⁵ Véliki humanist Poggio Bracciolini (1380–1459).

dobi večji pomenu, to pa se zdi za čas protireformacije,⁶ v katerega že stopamo, dokaj razumljivo. In *vir bonus* (v našem primeru bolj *sacerdos bonus*) postane garant za posvečeno govorništvo (»*Le vir bonus, une garantie pour éloquence sacrée.*«). (Conte 2010)

2. Kvintilijan v slovenski znanstveni in prevajalski tradiciji

Zadetki na portalu Cobiss nam ponudijo okvirni pregled zanimanja za ukvarjanje s Kvintilijanom v 19. in 20. stoletju na naših tleh. Zanimiv je tudi pregled izdaj Kvintilijana, ki jih hranijo slovenske knjižnice, če začnemo kar s prvo iz 15. stoletja, ki jo ima NUK. Iz 16.⁷ in 18. stoletja jih je po pet oziroma šest, iz 17. ni nobene, v glavnem so hranjene v NUK (po ena v UKM, v kapucinskem samostanu v Škofji Loki in v Piranu – Pomorski muzej Sergej Mašera Piran). Kvintilijana so na naših tleh poznali očitno že zgodaj, pravzaprav dokaj kmalu za tem, ko je bil spet najden v celoti. Morda bi lahko sklenili, da so ga poznali in uporabljali, do druge polovice 19. Stoletja pa se niso z njim ukvarjali oziroma ga niso preučevali.

Leta 1889 je v Mariboru izšel prvi slovenski prevod Kvintilijana pod naslovom *Marka Fabija Kvintilijana Govorniški pouk* (1889), ki ga je pripravil, uvod in komentar napisal Franc Brežnik. V uvodu se dotakne vzgoje in govorništva (t. i. zgovornosti) pri Rimljanih; omenjene teme se loti na splošno ter jo nato postavi v okvir rimske kulture in civilizacije, na vse to pa naveže Kvintilijanovo temeljno delo, katerega prevod (ne v celoti) sledi v nadaljevanju. Drugi del uvoda je namenjen Kvintilijanu v povezavi s socialnimi razmerami v Rimu v času njegovega življenja. V uvodu Brežnik nadaljuje z razvojem govorništva pri Rimljanih, ki ga predstavi razmeroma natančno; podobno pa se loti tudi Kvintilijanovega načrta vzgoje in pouka. Kdaj in kako je treba začeti z vzgojo, kakšno vlogo imajo pri tem starši, katera starost je primerna za začetek učenja grščine itd. Že od samega začetka Kvintilijan poudarja moralni vidik vzgoje, kakor opozarja tudi Brežnik v tem delu uvoda. Logično nadaljevanje uvoda je torej v naslednjem delu z naslovom *Govornik zamore le poštenjak biti* ali Kvintilijanovi nazori o vzgoji značaja: tu se srečamo z morda najbolj znamenitim citatom Šole govorništva: *vir bonus, dicendi peritus*, čeprav niti ni Kvintilijanov. A vse tisto, kar stoji za njim oziroma vse tisto, kar pomeni, je vedno znova privlačilo avtorje, govornike, pridigarje in nasploh vse tiste, ki so dali kaj na *virtus*. Z zadnjima dvema razdelkoma uvoda Brežnik opravi veliko bolj na kratko; najprej razpravlja o smotru Kvintilijanove vzgoje in pouka, nato še o Kvintilijanovih jezikovnih zaslugah. Kar zadeva uvod, Brežniku nimamo česa očitati; vsekakor predstavi najbolj bistvene vidike Kvintilijana, polemizira z njegovimi napotki za vzgojo, pouk in govorništvo in v njih vidi marsikaj pozitivnega in aktualnega. Prevod *Govorniškega pouka* (torej Šole govorništva) se začne z začetkom

⁶ Več o pridigarjih med reformacijo v raznih delih Evrope najdemo v zborniku, ki ga je uredila Larissa Taylor (2001).

⁷ Več v: Simoniti 1974, 43; to je namreč izvod, ki je bil del gornjegrajske knjižnice.

samim, torej z uvodom v dvanajst knjig, ki mu sledita prva in druga knjiga v celoti: razmišljanje o prvem pouku, o javnem in zasebnem pouku, o nadarjenih učencih, o uporabi fizične kazni, o slovnici, o napačni rabi izrazov, o slovničnih pravilih, o pravopisu, o branju, o povezavi govorništva z drugimi veščinami ... Drugo knjigo začne avtor z razmišljanjem o starosti dečkov, ki bi bila primerna za začetek govorniškega izobraževanja, nadaljuje z dolžnostmi in vedenjem učiteljev, predstavi prve govorniške vaje, avtorje (govornike in zgodovinarje), ki so primerni za branje, spregovori o učenju na pamet, o dolžnostih učencev, o delitvi govorništva, predstavi definicijo retorike in njene meje oziroma omejitve. Sprašuje se o tem, ali je retorika sploh koristna in ali bi jo lahko uvrstili med panoge umetnosti, prav tako se vpraša, ali je govorništvo tudi krepost. V Brežnikovem prevodu potem zazeva velika vrzel, manjkajo namreč knjige od tretje vse do devete. V celoti pa je prevedena deseta knjiga, ki ji kot sklep sledi še samo drugo poglavje enajste knjige. Vsebina desete knjige je morda še najbolj praktične narave in predvsem v veliko pomoč učiteljem in profesorjem, saj govori o lektiri, torej o tem, katere avtorje naj bere prihodnji govornik. Na tem mestu Kvintilijan predloži oceno latinskih avtorjev, ki jih primerja oziroma postavi ob bok grškim. Zagotovo ni naključje, da je Brežnik za konec svojega prevoda izbral prav poglavje o spominu (o pomnjenju), torej drugo poglavje enajste knjige, ki nadaljuje praktičnost in koristnost desete knjige. Napotki za boljše pomnjenje res vedno pridejo prav, na vseh stopnjah izobraževanja. Brežnikov prevod je, gledano z današnjega stališča, seveda že arhaično obarvan, a kljub vsemu še korekten. Kakor je razvidno iz napisanega, je to samo (subjektivni) izbor, pri katerem je bilo najbrž glavno vodilo prav praktičnost: izbral je očitno tisto, kar mu je bilo pri opravljanju poklica gimnazijskega učitelja najbolj v pomoč, tako z vidika pedagoških pristopov kakor z vidika stroke (latinsko govorništvo in latinska književnost sploh).

Kakor kaže, po Brežniku praktično sto let večjega zanimanja za Kvintilijana pri nas ni bilo. Šele leta 1996 je nastala diplomska naloga Mateja Hriberška pod mentorstvom Primoža Simonitija z naslovom *Literarna kritika pri Tacitu in Kvintilijanu: primerjava med Kvintilijanovo Govorniško izobrazbo 10,1 in Tacitovim Pogovorom o govornikih*, ki pomeni začetek bolj živega zanimanja za Kvintilijana. V naslednjih letih namreč nastane nekaj krajših prispevkov, predvsem prevodov avtorjev Matjaža Babiča, Dragice Fabjan in Mateja Hriberška. Leta 2000 pod mentorstvom Matjaža Babiča Kozma Ahačič pripravi obsežno diplomsko delo, ki primerja Varona in Kvintilijana s stališča besednega reda (Opis in utemeljitev jezikovnega reda pri Varonu in Kvintilijanu). Leta 2010 se že omenjeni M. Babič posveti še zakonitostim glasoslovja pri Kvintilijanu in končno leta 2015 dobimo celotni prevod tega monumentalnega dela.

3. Šola govorništva – prevod iz leta 2015 in vsebina

Leta 2015 smo končno dobili celotno Šolo govorništva v slovenskem jeziku, torej vseh dvanajst knjig na skoraj tisoč straneh. Čeprav današnja družba klasični izo-

brazbi in s tem antičnemu idealu retorike ni pretirano naklonjena, pa bo morda marsikoga mogoče prepričati v nasprotno prav ob novem prevodu Kvintilijanovih navodil za vzgojo otrok in njegovih priporočil za poznejšo govorniško izobrazbo.

Prvo knjigo najdemo pod podnaslovom Priprava na izobraževanje, saj se je Kvintilijan na prvih straneh posvetil temam, ki jih še ne moremo dati v sklop sistema izobraževanja oziroma to še ni izobraževanje kot takšno. Otrok naj se že sreča s črkami, zlogi in besedami ter s pisanjem teh besed. V dokaj ranem otroštvu je na predmetnik treba dodati tudi logiko, glasbo in geometrijo in druge učitelje: igralce in telovadce.

Drugo knjigo bi lahko naslovili kar Začetki; govor je o začetkih, ki jih učenec preživi pri učitelju govorništva (*rhetor*). Prva dilema, s katero se srečamo, je za to primerna starost, torej kdaj dečke sploh poslati k učiteljem govorništva. V nadaljevanju sledijo uvodna pojasnila v zvezi z retoriko. Ali je retorično izobraževanje sploh potrebno? Kvintilijan gre še dalje, pravzaprav kar z znanstvenim pristopom; sprašuje se, ali je retorika dejansko stroka, in če je, kaj je njena snov (torej predmet preučevanja) in kaj je njeno orodje (metodologija). Sklene z ugotovitvijo, da naravna nadarjenost brez izobrazbe ni dovolj.

Začetek tretje knjige je posvečen zgodovini obravnavane vede in njeni delitvi. Kvintilijan predstavi pisce govorniških priročnikov in se ustavi ob izvoru retorike v povezavi s človeško naravo. Retoriko razdeli na pet delov, ki jih bomo na tem mestu tudi navedli, saj se bomo v nadaljevanju sem še večkrat vrnili: odkrivanje snovi (*inventio*), razporeditev, ubeseditiv, pomnjenje in nastop. Naslednja delitev, ki nam je predstavljena, je delitev retoričnih zvrsti: sodna, svetovalna in slavična zvrst. Kvintilijan pa »deli« še naprej: naravni dar, stroka in vaja; poudari več poslanstev retorike: informirati, motivirati, zabavati ...

V naslednjih dveh knjigah (četrt in peta) se natančneje posveti sodnemu govoru, ki ga razdeli na uvod, pripoved, ekskurz, napoved dokaznega cilja in razčlenitev. Šesto knjigo Kvintilijan začne s petim delom sodnega govora – s sklepom (»sklepni nagovor«). V okvir sklepnega nagovora uvrsti razpravo o čustvih, ki jo uvede s smrtjo svoje lastne žene in dveh sinov, kako vzbuditi in pomiriti čustva in tako vplivati na poslušalstvo. Naslednja, sedma, knjiga je natančneje posvečena razporeditvi snovi: kako jo razporediti pri izhodišču ugotavljanja, kako pri izhodišču opredeljevanja, kako pri izhodišču kakovosti, kako pri izhodišču zakonitosti, kako pri nasprotujočih si zakonih, kako pri izhodišču sklepanja, kako pri nejasnem besedilu zakona itd.

V osmi knjigi se Kvintilijan resda ukvarja z ubeseditvijo v najširšem pomenu besede; k temu se bomo še vrnili. Prav genialno se namreč zdi, da se je Kvintilijan na dobri polovici svojega dela – torej po približno 550 straneh – odločil, na kratko povzeti vsebino tega, kar je do tod povedal. Na dveh straneh lahko v štirinajstih točkah obnovimo bistvo tistega, kar smo prebrali od druge do sedme knjige. Končno potem nadaljuje z ubeseditvijo, z njenim pomenom in sploh s pravilnim latinskim izražanjem (*elocutio*). Pri tem poudari jasnost izražanja in razloži, zakaj se dogajajo nejasnosti, ob tem pa navede tudi konkretne zglede. Deveta knjiga je

vsebinsko nadaljevanje prejšnje, saj se še naprej ukvarjamo s figurami in tropi in z razliko med njimi.

Deseta knjiga Šole govorništva je bila pravzaprav že skozi vso zgodovino deležna posebne obravnave in pozornosti. V njej namreč avtor predloži subjektivno oceno tega, katere avtorje naj bere prihodnji govornik, pa naj bo to grška ali rimska književnost različnih literarnih zvrsti in književnih vrst. Na grški strani tako priporoča Homerja, Pindarja, Aristofana, Menandra, Sofokleja, Evripida, Herodota in Tukidida, Platona in Aristotela, na rimski pa Vergilija, Horacija, Salustija, Livija, Cicerona in Cezarja. Posebej izpostavi satiro, v kateri ne samo da se rimska književnost lahko meri z grško kakor na področju drugih literarnih zvrsti, ampak je zmaga v tej zvrsti dejansko rimska, saj pravi: »*Satura quidem tota nostra est.*« Kvintilijan je z vsebino predstavljene knjige zagotovo vplival na vrednotenje antičnih avtorjev skozi zgodovino vse do današnjih dni.

Enajsto knjigo uvede z razmišljanjem o primernem slogu: kakšen način govora, kakšno okrasje je v neki določeni situaciji primerno oziroma kaj v nekih določenih okoliščinah nikakor ne pride v poštev. Pri tem morda podčrtajmo pravilo, ki ga je izpostavil tudi sam avtor: »Docela ustrezno govori šele tisti, ki se ne zaveda samo, kaj mu koristi, ampak tudi, kaj se spodobi.« (2015, 790) Enajsta knjiga se nadaljuje z zmožnostjo pomnjenja in kako jo utrditi, saj je za sam nastop spomin izrednega pomena. Še vedno bodo najbrž za vse sila zanimivi praktični napotki za lažje pomnjenje, za katere se zdi, da smo jih včeraj slišali pri pedagogiki, psihologiji, v kaki izobraževalni oddaji ali so o njih razpravljali na roditeljskem sestanku ali razredni uri. Zelo konkretna, praktično tehnična navodila in priporočila sledijo v nadaljevanju, ko se Kvintilijan posveti nastopu: mimiki, gestiki, glasu in kako ga uporabljati. Še posebno pa pritegne podnaslov: štiri značilnosti dobrega nastopa, ki jih lahko strnemo v naslednjo misel: »Govor mora biti brez jezikovnih napak, jasen, okrašen in primeren; izgovarjava pa tekoča, jasna, prijetna in uglajena (brez podeželskega ali tujega prizvoka).« (826–834) Kvintilijan poskrbi za celostno podobo dostojnega govornika (tudi omikanega človeka). Ta knjiga se konča s predstavitvijo ciljev nastopa: pridobiti naklonjenost, prepričati in ganiti, s tem pa je neločljivo povezan še četrti cilj: ob vsem tem zabavati.

Preostala je samo še zadnja, dvanajsta knjiga Šole govorništva, ki je neločljivo povezana z moralo, z občutkom za prav in dobro in z moralnimi dilemami. Tukaj srečamo znamenito misel, da je samo dober človek lahko pravi govornik. Govornika, ki po definiciji je (oziroma mora biti) dober človek, poveže z vrlino, govorništvo samo pa s filozofijo, a se je treba odločiti, katera filozofska smer je najbolj koristna. Govornik, če želi biti popoln, mora dobro poznati pravo, običaje in navade, razne verske zadeve, mora biti tudi dober poznavalec zgodovine, spisov in ustnih pripovedi, da bo vedno imel na voljo obilo zglede. Dotakne se še osebnostnih lastnosti dobrega govornika, priporoča starost, pri kateri je primerno začeti nastopati pred sodišči, razmišlja o dobri pripravi na sodno obravnavo in se ponovno ustavi ob nastopu samem, kakšen naj bo, česa naj si govornik ne dovoli in kaj mora upoštevati. Kvintilijanova sklepna misel smiselno zaokroži retoriko kot krono antičnega izobraževanja. Njegovo delo, pravi, naj resda koristi, naj pa bo tudi v

spodbudo, da dobimo tako dobre (odlične, morda popolne) govornike kakor tudi z moralnega vidika čim boljše ljudi. (925–929)

Prevajalec Matjaž Babič je vsekakor opravil izjemno delo, saj smo končno dobili prevod, ki še vedno posega na področja številnih ved: pedagogika, psihologija, didaktika, retorika, filozofija in etika. Njihovi predstavniki se bodo tako laže in brez izgovorov obračali k avtoriteti antičnega sveta, ki je še vedno, morda celo vedno bolj aktualen. Ne samo zaradi zimzelenih nasvetov in napotkov za govornika, temveč zaradi moralne komponente bi moral pritegniti tudi teološko srenjo, še posebej tiste študente teologije, ki bodo postali pridigarji. Kakor navdušuje vsebina izvirnika, prav takšen je tudi prevod sam, torej navdušujoč in privlačen.

4. Hrenove pridige v kontekstu Kvintilijanove Šole govorništva

Rokopis, v katerem so zbrane pridige (oziroma osnutki zanje) in razni govori znamenitega ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani (NŠAL 100, 98/1). Leta 1938 jih je v Bogoslovnem vestniku predstavil Josip Turk, ki jih je tam natančno razčlenil in analiziral.⁸ Vseh osnutkov in zapiskov pridig ter govorov je okoli petdeset, oštevilčil pa jih je prav J. Turk (154 strani). Rokopis je sestavljen iz svežnja papirnatih listov. Pridige in govori (oziroma njihovi osnutki), ki jih je lastnoročno pisal Tomaž Hren, so pisani v latinščini. Na začetku teksta je pogosto zapisal kraj in datum, ko je pridiga nastala, ob robovih teksta pa je velikokrat označil tudi vire citatov. Največkrat citira Sveto pismo, sledijo cerkveni očetje (Avguštin, Ambrozij, Gregor Véliki in drugi) ter filozofa Platon in Aristotel. Turk (1938, 50) nazorno ilustrira tudi zgradbo Hrenovih pridig, ki je načeloma enotna: 1. svetopisemski citat kot geslo; 2. uvod (*exordium*); 3. napoved teme (*propositio*); 4. točke premišljevanja in moralni nauki (*puncta et doctrinae*); 5. sklep.

Glede na pridigarsko delo Tomaža Hrena in v zvezi z merili, ki jih je postavil za pridiganje v pravilih ob ustanovitvi alumnata v Gornjem Gradu leta 1605 (NŠAL 100, 122/9, Fundatio Alumnatus Oberburgensis 1605; prevod v: Snoj 1998, 209–211), ga je mogoče obravnavati kot prenovitelja cerkvenega govorništva (Kolar 1992, 24).

Na tem mestu se moramo vprašati, ali in kako je Kvintilijan vplival na Hrena. Odgovarjati lahko začnemo s tem, da je bil Hren del svojega izobraževanja deležen na Dunaju pri jezuitih (Dolinar 2007, 111), ki so, kakor je bilo zgoraj že predstavljeno, Kvintilijana pri izobraževalnem procesu ne samo poznali, temveč s pridom uporabljali njegove modrosti in napotke, zagotovo tudi glede pridiganja. Šestletni študij pri njih je moral pustiti v Hrenu globoke sledi, ki jih je mogoče opaziti tako v njegovi moralni držji (*vir bonus*, ki preide v *sacerdos bonus*) kakor tudi v njego-

⁸ V zadnjih letih jih je avtorica objavila še nekaj: Visočnik 2010; 2011; 2013; 2016. V okviru rimskega simpozija o Hrenu sta se s Hrenom kot pridigarjem in njegovimi pridigami ukvarjala predvsem Škrabl (1998) in Snoj (1998).

vem pogledu na govorništvo (oziroma v pomenu, ki ga daje pridiganju).

Hren se je na jezuite tudi pozneje močno oprl v svojem prizadevanju za rekatolizacijo, predvsem na področju šolstva, saj so začeli organizirati višje šolstvo. Njihov vpliv na devetega ljubljanskega škofa pa je mogoče opazovati še v njegovem odnosu do umetnosti, duhovnosti, humanistične teologije in do humanističnih ved (Bratina 1998), kamor sodi tudi humanistična retorika, ki je v veliki meri temeljila na Ciceronu in na Kvintilijanu in kot takšna opremila »humaniste« z vsem potrebnim za utemeljevanje, pripovedovanje, argumentiranje in končno za pisanje (Roest 2003, 146).

Hrenova neutrudnost v prizadevanju za prav in za prenovo katolištva je očitna, v njej lahko vidimo tudi njegovo željo po tem, da bi bil *sacerdos bonus*. Težo, ki jo ima dobra pridiga oziroma dober pridigar za Hrena, vidimo v zgoraj omenjenih pravilih za pridiganje iz leta 1605 (*Instructio alumnorum Oberburgensium* 1605, NŠAL, NŠAL 100, fasc. 122/9). Za to mesto so pomenljivi trije členi:⁹

5. Na pridigo naj se duhovnik pripravlja kleče z molitvijo. Duhovniku priporoča, da prebere evangelij in se potruji, da ga bo v slovenščini dobro in pravilno razložil. Pri vsaki pridigi naj bo duhovnik pozoren predvsem na štiri stvari: a) ljudem naj približa kreposti, ki naj jih posnemajo; b) seznanj naj jih z napakami, ki se jih morajo varovati; c) opozori naj jih na kazni, zlasti na nevarnost večne pogubitve; d) končno pa naj jim oriše še nebeško slavo, ki jo je Bog obljubil svojim svetim.

6. Pridige naj bodo kratke in jasne. Duhovnik naj govori vztrajno, razumljivo in plastično, da ga bodo ljudje razumeli in mogli pazljivo izpolnjevati to, kar jih uči.

9. Duhovnik naj temeljito preišče, kakšne pregrehe in razvade so se razpasle med njegovimi verniki, in tem razvadam naj nato večkrat posveti celo pridigo, zlasti če so se je po župniji razširili pijančevanje, nečistost in preklinjanje.

Hren torej tri člene nameni pridiganju in pridigi, a od tega sta dva povezana z vsebino, le eden pa z načinom pridiganja. V 6. členu tako zelo na kratko, brez velikih besed, povzame bistvo uspešnega govornega nastopa. Zagotovo je to upošteval tudi sam, čeprav nimamo podatkov o njegovih retoričnih sposobnostih in dejanskem jezikovnem izražanju, lahko pa sklepamo, da je govoril z navdušenjem in s pridom uporabljal retorično znanje, ki ga je pridobil med študijem. Škof Hren je bil očitno dober govornik, ki mu je tudi s pridigami uspelo slovenski prostor narediti spet katoliški; o tem obstajajo sočasna poročila. (Škrabl 1998, 185) Morda se celo zdi, da se prav v Hrenu kaže Kvintilijanovo razmišljanje, o katerem lahko beremo v drugi knjigi *Govorniške šole*: »Ali je retorično izobraževanje sploh po-

⁹ Prevod členov povzet po: Škrabl 1998, 186; Snoj 1998, 210.

trebno? Ali se naj raje zanašamo le na naravno nadarjenost nekaterih posameznikov?« Po eni strani namreč lahko iz vsega, kar do danes vemo o Hrenu in o njegovem pridiganju in pridigah, sklepamo, da je bilo v njem nemalo prirojenega talenta, a po drugi se prav v sistematičnem pristopu k sestavi pridig, pa tudi v danih navodilih za duhovnike lepo vidi tudi naučeni del, ki nas prek šolanja pri jezuitih zagotovo vodi vse nazaj do antičnih zgledov, torej tudi do Kvintilijana. J. Turk, najbolj natančen poznavalec Hrenovih pridig, je zapisal, da je od retoričnih sredstev Hren uporabljal le ponavljanje, naštevanje, opisujoče opredelitve, amplifikacije, vprašanja in vzklike. (1938, 52) Na tem mestu bi se morda lahko pokazal dvom, ali je bil potem Hren res deležen tako detajlne (retorične) izobrazbe, ki pa ga je mogoče kmalu zavreči. Pred oči si moramo samo priklicati, komu je Hren v glavnem govoril. Njegovi govori so bili namreč namenjeni predvsem navadnemu (neukemu) prebivalstvu, pri katerem bolj kompleksni retorični prijemi najverjetneje ne bi imeli želenega učinka.

In ne samo to, Hren je zaslužen za prihod kapucinov, ki so sloveli kot izredni pridigarji, na slovenska tla, da bi s svojim znanjem (*scientia*) in s krepostjo (*virtus*) pomagali pri rekatolicizaciji (Visočnik 2010; 2011), to pa že samo po sebi govori o pomenu, ki ga tako imenovani zgovornosti pripisuje Hren.

Turk (1938, 50) je Hrenove pridige razdelil na pet delov, pa tudi Kvintilijan govor obravnava v okviru petih točk: 1. v svetopisemskem citatu lahko vidimo tako imenovano *inventio* (torej odkrivanje snovi); 2. tudi Kvintilijan govori o uvodu; 3. napoved teme pri Hrenu lahko najverjetneje postavimo ob bok pripovedovanju; 4. točke premišljevanja in moralni nauki so pri Kvintilijanu vidne v dokazovanju in izpodbijanju; 5. povsem poenotena sta vsekakor pri sklepni besedi oziroma sklepu.

Kvintilijanov ideal dobrega govora, ki je sestavljen iz petih delov, se tako kaže tudi v Hrenovih pridigah, le da so meje med njimi nekoliko zabrisane oziroma postavljene malo drugače. A glede na kontekst (zgodovinski, družbeni, religiozni) obeh avtorjev je to več kakor razumljivo. Kvintilijan daje tudi razmeroma natančne napotke glede samega nastopa, za katere se zdi, da jih je Hren prav tako do neke mere poznal, saj je slovel kot dober pridigar, to pa je pričakoval in zahteval tudi od svojih duhovnikov. Pridigal je v domačem jeziku, osnutke za pridige in govore si je sestavljal v latinščini. (Škrabl 1998, 184–185) Več pa bo mogoče na to temo povedati takrat, ko bo objavljen celotni korpus Hrenovih pridig, ki je v pripravi.

5. Namesto sklepa

Novi slovenski prevod Kvintilijanove Šole govorništva v celoti se je pokazal kot priložnost, da se opozori tako na delo samo kakor na prevod. Že kratka predstavitev vsebine nam govori o tem, kako velika pridobitev je to. Za marsikoga bo Kvintilijan odkritje in presenečenje predvsem glede na njegovo aktualnost in uporabnost še danes, tako na področju pedagogike in didaktike kakor pri javnem nastopanju, pri pripravi govora, pri uporabi besednih figur in moralne neoporečnosti, ki jo a priori predvidi za ljudi javnega nastopanja. Kvintilijan velja poleg Aristotela in Cice-

rona za največjo avtoriteto na področju antične retorike in je kot takšen pustil sledi pri mnogih govornikih oziroma pridigarjih srednjega in novega veka, še bolj pa v humanističnem govorništvu in pri pridigarjih reformacije in protireformacije. Njegovi vplivi, tako posredni kakor tudi neposredni, so vidni tudi pri pridigarjski dejavnosti škofa Hrena, kakor bodo natančneje pokazale nadaljnje raziskave v prihodnosti. Njegove navdušujoče in učinkovite pridige so najverjetneje idealna mešanica talenta in izobrazbe, ki je bil deležen med študijem pri jezuitih, pri katerih se je zelo verjetno tudi srečal s Kvintilijanom in z njegovimi napotki za dobrega govornika. Prav jezuiti in Kvintilijan so mu najbrž predstavili pomembno vlogo, ki jo pridiga ima, in poudarili tudi njeno izredno prepričevalno moč: s pridom jo je izkoriščal pri svojih prizadevanjih za rekatolizacijo slovenskega prostora.

Nenazadnje lahko dodamo, da je bil Tomaž Hren tisti, ki je ustanovil Gornjegrajsko knjižnico (kakor je poznamo iz Terpinovega kataloga), v kateri so bile mnoge izdaje humanističnih, pa tudi antičnih avtorjev. V to knjižnico je vključil knjige, ki jih je dal zapleniti po Ljubljani, zagotovo pa tudi knjige iz zapuščin škofovskih predhodnikov. Prek knjig Gašperja Žitnika, Hrenovega ujca, je v to knjižnico prišel tudi izvod Kvintilijana iz leta 1561. (Simoniti 1974, 28–29; 43)

Kratice

- ARS** – Arhiv Republike Slovenije.
KAL – Kapiteljski arhiv Ljubljana.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana.
UKM – Univerzitetna knjižnica Maribor.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 781, Samostanski arhiv Stična, fasc. 8, vizitacijsko poročilo iz leta 1677.

NŠAL, NŠAL 100 (KAL), fasc. 98/1, Hrenove pridige.

---, **fasc.** 122/9, *Instructio alumnorum Oberburgensium*.

Druge reference

Ahačič, Kozma. 2000. Opis in utemeljitev jezikovnega reda pri Varonu in Kvintilijanu. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo.

Babič, Matjaž. 2010. Kvintilijan in latinsko glaso-slovje. *Keria* 12, št. 2–3:189–200.

Baffetti, Giovanni. 2010. Quintiliano e i gesuiti. V: *Quintilien ancien et moderne*, 399–412. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.

Bratina, Lojze. 1998. Tomaž Hren in jezuiti. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 249–256. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.

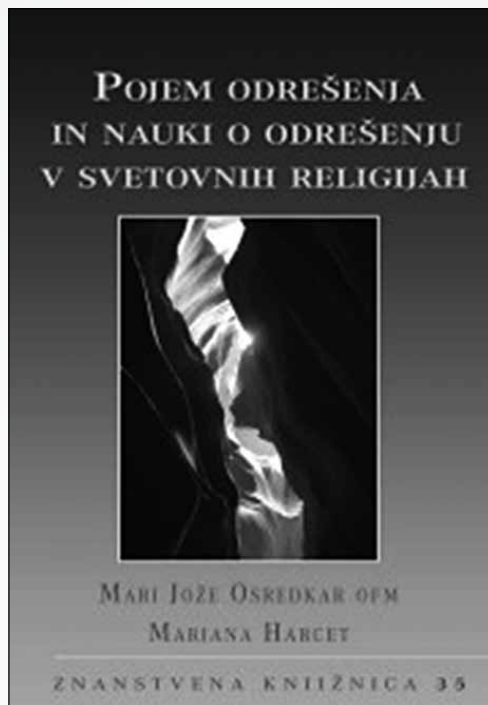
Conte, Sophie. 2010. Présence de Quintilien dans les rhétoriques sacrées post-tridentines: le *vir bonus*. V: *Quintilien ancien et moderne*, 433–470. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.

Dolinar, France M. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.

Galand, Perrine, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal, ur. 2010. *Quintilien ancien et moderne*. Turnhout: Brepols.

Hriberšek, Matej. 1996. Literarna kritika pri Tacitu in Kvintilijanu: primerjava med Kvintilijanovo *Govorniško izobrazbo* 10,1 in Tacitovim *Pogovorom o govornikih*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo.

- Kennedy, George A.** 2001. *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Prev. Nada Grošelj. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Kolar, Bogdan.** 1992. Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova. *Bogoslovni vestnik* 52, št. 1–2:17–28.
- Lecoite, Jean.** 2010. La nouvelle Babylone: Quintilien et le statut de l'èthos dans la rhétorique ramiste. V: *Quintilien ancien et moderne*, 383–396. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Nassichuk, John.** 2010. Quintilien dans les traités pédagogiques de Quattrocento. V: *Quintilien ancien et moderne*, 207–231. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Quintilianus, Marcus F.** 2015. *Šola govorništva*. Prev. Matjaž Babič. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič.
- . 2006. Vzgoja govornika 10, 1. Prev. Matej Hriberšek. *Kerla* 8, št. 1:113–148.
- . 2000a. O predšolski vzgoji in osnovni šoli 1, 3–7. Prev. Matjaž Babič. *Kerla* 2, št. 2:197–218.
- . 2000b. Vzgojna navodila učitelju. Prev. Dragica Fabjan. *Vzgoja: revija za učitelje, vzgojitelje in starše* 2, št. 7:9.
- Randall, Jennifer M.** 2010. Early Medieval Rhetoric: Epideictic Underpinnings in Old English Homilies. Doktorska disertacija. Atlanta: Georgia State University.
- Religiosi, Mariangela.** 2010. Valla e Quintiliano. V: *Quintilien ancien et moderne*, 233–278. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Roest, Bert.** 2003. Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse. V: *Brill's Studies in Intellectual History: Medieval and Renaissance Humanism – Rhetoric, Representation and Reform*, 115–148. Ur. Stephen Gersh in Bert Roest. Leiden: Brill.
- Simoniti, Primož.** 1974. Med knjigami iz stare gornjegrajske knjižnice. *Zbornik NUK* 1:17–48.
- Snoj, Alojzij S.** 1998. Vzgoja in izobraževanje duhovnikov v Hrenovem času. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 199–216. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Škrabl, France.** 1998. Hrenova oznanjevalna dejavnost. V: *Hrenov simpozij v Rimu*, 181–198. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva družba.
- Taylor, Larissa, ur.** 2001. *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*. Leiden: Brill.
- Turk, Josip.** 1938. Hrenove pridige. *Bogoslovni vestnik* 28, št. 1–2:40–73.
- Van der Poel, Marc.** 2010. Observations sur la déclamation chez Quintilien et chez Érasme. V: *Quintilien ancien et moderne*, 279–289. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Verbaal, Wim.** 2010. Teste Quintiliano. Jean de Salisbury et Quintilien: un exemple de la crise des autorités au XII^e siècle. V: *Quintilien ancien et moderne*, 155–170. Ur. Perrine Galand, Fernand Hallyn, Carlos Lévy in Wim Verbaal. Turnhout: Brepols.
- Visočnik, Julijana.** 2016. Tomaž Hren in pridige ob posvetitvah cerkva. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38:32–60.
- . 2013. Tomaž Hren in romarji (pridiga št. IV). *Arhivi* 36, št. 2:315–327.
- . 2011. Hrenova pridiga ob ustanovitvi kapucinskega samostana v Mariboru. *Arhivi* 34, št. 2:455–476.
- . 2010. Hrenova pridiga ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani. *Studia mythologica Slavica* 13:59–74.



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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 3,855—869
 UDK: 27-277:177.77
 Besedilo prejeto:07/2018; sprejeto: 07/2018

Robert Cvetek and Mateja Cvetek

The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Interpersonal Relations

Abstract: The concept of respect is found in thousands of years old written sources of Old Testament and New Testament, in later writings of philosophical thinkers, as well as in modern scientific literature. Despite the frequent use of this concept, we still lack the conceptual clarity of what truly leads an individual to respectful behavior. Therefore, in this paper we first present the results of a qualitative analysis of biblical quotations from the Slovenian standard translation of the Bible that contain the word »respect« (Slovene: »spoštovanje«) and can be classified into three categories according to whom the respect refers to (respect between God and man, respect among people in general and respect within a family). Certain key aspects of respect were also pointed out by authors from the field of humanities and social sciences, which are presented in the paper. In the latter part, all the aspects of respect expressed are integrated into a new descriptive model of respect in interpersonal relationships.

Key words: respect, descriptive model of respect, interpersonal relationships, qualitative analysis of Biblical texts

Povzetek: **Pojem spoštovanja v Svetem pismu in v moderni znanosti: deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih**

Pojem spoštovanja srečamo že v več tisoč let starih pisnih virih starozaveznih in novozaveznih svetopisemskih besedil, v kasnejših spisih filozofskih mislecev, pa tudi v sodobni znanstveni literaturi. Kljub pogosti rabi tega pojma še vedno nimamo konceptualne jasnosti, kaj posameznika dejansko pripelje do spoštljivega vedenja. Zato v tem prispevku najprej predstavljamo rezultate kvalitativne analize svetopisemskih navedkov iz slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma, ki vsebujejo besedo »spoštovanje«, razvrščene v tri kategorije glede na to, na koga se spoštovanje nanaša (spoštovanje med Bogom in človekom, spoštovanje med ljudmi na splošno in spoštovanje v domači družini). V nadaljevanju predstavljamo ključne vidike spoštovanja, ki so jih izpostavili sodobni avtorji s področja humanističnih in družboslovnih znanosti. V zadnjem delu vse predstavljene vidike spoštovanja povežemo v nov deskriptivni model spoštovanja v medosebnih odnosih.

Ključne besede: spoštovanje, deskriptivni model spoštovanja, medosebni odnosi, kvalitativna analiza svetopisemskih besedil

1. Introduction

Respect is an important part of interpersonal relationships, which we often encounter in the form of a request, a rule or a command, »Respect! « Despite the constant presence of this notion among people, it is still not entirely clear what this concept captures or how all the components mentioned by different authors in connection to respect are interconnected. For this reason, we first set up a research question on the aspects of respect in biblical texts; we were further interested in the aspects of respect expressed by authors in the context of contemporary social and humanistic sciences; and, finally, we were interested in how individual aspects that can be associated with respect, can be connected to a new integrative model of respect in interpersonal relationships.

2. The concept of respect in biblical texts

2.1 Biblical invitation to respectfulness

In order to find out what biblical texts say about respect, we first searched for all the quotations that contain the word respect (in all its inflection forms). When searching for quotations, we used the Slovenian standard translation of the Bible, which is published on the website of the Bible Society of Slovenia (www.biblija.net) and enables a systematic search for selected words. We have found that the word »respect« (in Slovene language »spoštovanje« in various flexible forms) is used 76 times in 73 rows. We then analyzed all the quotes in accordance with the rules of grounded theory (Strauss and Corbin 1998; Charmaz 2006); we wanted to find out what the term »respect« in each individual quotation refers to, i.e. which aspects of respect are covered by individual biblical references. Grounded theory is qualitative research method used for understanding the meaning of text of various sort (like extant writings or transcriptions of interviews) through conceptualization of theory about the subject of the research (Rennie 2000, 481). Grounded theory can be understood as methodical hermeneutics (496) or inductive approach to hermeneutics (481; 487–491) and was already successfully used for the analysis of biblical texts (Fonnebo 2011). One of the main features of grounded theory is constructing explanations and theory from data and not relying on a literature or previous knowledge (Charmaz 2006, 5–6) and because of the lack of exegetical explanations of respect in available literature, this method was especially suitable for our research purpose.

We have found that all quotes containing respect in Bible can be classified into three categories according to whom respect refers to. The first category can be referred to as respect between God and man, the second, respect for people in general, and the third, respect within a family.

2.2 Respect between God and man

In the Bible we learn that it is firstly God who respects man: »Since you are precious and honored (respected) in my sight, and because I love you.« (Is 43,4) If man thus opens to God, he always receives his reverence, because respect is the permanent state of God. On the other hand, man is invited to respond to God and his work with respect, »let us be thankful, and so worship God acceptably with reverence and awe« (Heb 12,28, similarly in 1 Pet 1,17 and Ps 130,4). The term »worship with reverence and awe« (in Slovenian translation »služenje s spoštovanjem«) is used, which is in fact a double invitation to open up a relationship with God: worship or service is itself a term which signifies relationship; the same is true of respect, as the very concept of respect immediately raises the question of who or what we respect.

In God's plan of salvation, there is the desire that all people »turn to God and worship (respect) only him« (Tob 14,6), and in the circle of saints this is already realized, as the psalmist says: »In the council of the holy ones, God is greatly feared (respected).« (Ps 89,7) To others, God sends his son with hope: »They will respect my son« (Mt 21,37; Mk 12,6; Lk 20,13), and if people respect him, they will in return receive much more than they will give, since God listens to those who respect him (Heb 5,7), and entrusts them with the abundance of his grace: »Those who fear the Lord and who esteem (respect) His name /... / will be Mine /... / on the day that I prepare My own possession, and I will spare them.« (Mal 3,16-17)

Respect for God is closely intertwined with respect for the God's law. The Bible clearly states that disobedience to God's law is not the correct attitude (Wis 6,4; Est 8,26), and when a man ceases to honor the law, he no longer thrives (Dan 1,30). Similarly, man should respect wisdom (Wis 6,21), as well as those who find wisdom (Sir 18,28).

Respect should also mark man's attitude to holy things: to the sanctuary of God (Lev 19,30; 26,2; 2 Ma 3,12), to sacred offerings (Lev 22,2), to the holy city of Jerusalem (Tob 13,14), and for the holiday days, such as respect for the Sabbath in the Old Testament (Lev 19,30; 26,2; 2 Ma 6,11; Jn 9,16), which is then changed to Sunday in the New Testament period.

2.3 Respect among people

The relationship of respect that man primarily experiences and becomes aware of in his relationship with God should also be transferred to his relationships with people: »Outdo yourselves in honoring (respecting) one another.« (Rom 12,10)

When we carefully read the texts, we find that respect for people is sometimes perceived as being conditional, and sometimes as unconditional. There are three forms of conditional respect. The first one is the respect that comes from one's works (Pro 27,18; Sir 38,1; 1 Thess 5,13), for example: »Whoever tends a fig tree will eat its fruit, and he who looks after his master will be honored (respected).« (Pro 27,18) The second form is the respect that comes from one's status or social

rank (Acts 26,25.26; 1 Pet 2,17; Lm 4,16; 5,12), for example: »Honor (respect) the king.« (1 Pet 2,17) The third form of respect comes from one's life situation (Deut 28,50; 1 Tim 5,3; Wis 2,10; Bar 4,15), for example: »Give proper recognition (respect) to those widows who are really in need.« (1 Tim 5,3)

The unconditional form refers to everybody: »Treat everyone with high regard (respect)« (1 Pet 2,17), even those that are less worthy of honor. With the latter, we are even invited to greater respect: »And the parts that we think are less honorable we treat with special honor. And the parts that are unrepresentable are treated with special modesty.« (1 Cor 12,23) Here, the Bible uses a metaphor of respect for parts of the body, but it is clear from the context that it is an illustration of the relationships among people. If there is no respect in these relations, everything is destroyed: »The highways are deserted, no travelers are on the roads. The treaty is broken, its witnesses are despised, no one is respected« (Is 33,8), »people will oppress each other – man against man, neighbor against neighbor. The young will rise up against the old, the nobody against the honored.« (3,5)

There are also some suggestions in the Bible how to treat people in order to gain their respect. We can see that these hints do not apply either to performing work, or to seeking social status, therefore, it is not about searching for conditional forms of respect. As the foundation of respect among people, the Bible sets serving Christ, »because anyone who serves Christ in this way is pleasing to God and receives human approval (respect)« (Rom 14,18), and the commitment to wisdom, and from the context it is evident that it is God's wisdom and not wisdom, which, for example, arises from human endeavors and musings: »She (God's wisdom) will bring me great honor from advisors and many others, even though I am young.« (Wis 8,10) Those who do not acknowledge that in their lives, will not be respected (Is 32,5).

Regarding human behavior, the Bible invites us to honor life (Wis 14,24; Sir 10,29); respectfully do good (Tob 12,7); respectfully listen to the word of God (Sir 41,16), and respectfully announce the word of God (Tob 12,6) and the works of God (Tob 12,7; Tob 12,11) to all people. We are therefore invited to spread among people the respect that we are given in our relationship with God through our attitude towards life, through our deeds, our obedience, and how we declare the word of God. Interestingly, apart from one single place (1 Tim 5,4), we cannot find a quote in the Bible in which we would be invited to teach others about respect. Everywhere else we only find an invitation to live it, to be its witnesses.

2.4 Respect within one's family

In the context of a family, the largest proportion of texts containing the word respect is dedicated to respecting one's own parents. Respect for the father and mother is one of the ten God's commandments, which in itself speaks of the importance and necessity of this attitude. Secondly, the number of biblical quotations that contain this invitation or command furthermore highlights this signifi-

cance. In no other phrase in the Bible, the term »respect« is used as many times as when combined with parents. (Exod 20,12; Lev 19,3; Deut 5,16; Tob 10,14; Sir 3,11; Sir 7,27; Mt 19,19; Mk 7,10; Mk 10,19; Lk 18,20; Eph 6,2)

With this commandment, we encounter two promises to man if he fulfills this commandment in the Bible: honor your father and your mother, »so that you may live long in the land the Lord your God is giving you« (Exod 20,12) and »that it may go well with you« (Deut 5,16) or »so that it may be well with you, and that you may live long on the earth« (Eph 6,2-3). Harmonious relations in a family, based on respectful interaction, create an environment of wellbeing and act as a protective factor also for human health: not only spiritual, but also mental and physical health. Interestingly, in research on the importance of interpersonal relationships on an individual's health, modern science actually confirms it. McShall and Johnson (2015, 797) with his colleagues, for example, showed that participants with a perceived higher quality of interpersonal relationships report better health, with the same trend being shown in different ethnic groups included in the study. Similar trends have already been observed in a number of other studies, transparently presented by Robles and Kiecolt-Glaser (2003, 409–16).

In addition to biblical quotations, which include respect for both parents, we find a number of other references relating only to respect for the father (Sir 3,3.5.7.8; Mt 15,6; Heb 12,9) and one that refers only to the respect for the mother (Tob 4,3). In this context, too, we hear some promises: honor your father so that »your sins will be forgiven« (Sir 3,3), »your own children will make you happy and God will hear them when they pray« (3,5), and your father »will bless you« (3,8). In this context, it is obvious that the commandment is not to be understood in terms of restraint, but in terms of a path leading to greater prosperity. Respect for parents could be understood as a kind of door opening to a space in which one can find the fulfillment of one's deepest yearnings: not only longing for belonging, connection and being loved, but also longing for long and good life, for fatherly blessing, being given one's own children, forgiveness, mercy, etc.

On the other hand, the Bible very radically condemns disrespect for parents: »Anyone who curses their father or mother is to be put to death.« (Mr 7,10) The statement in our time should not necessarily be understood from the point of view of the death penalty, since when considering such statements in the Bible we can take into account the socio-cultural context of the time of their creation (Tomašević 2016, 555–557) and read them not literally, but also explain them on spiritual level (551). Disrespect towards one's parents can also mean one's spiritual death. Parents who live in a respectful relationship with God, with themselves and with other people, bear God's blessing. If a child rejects his parents with his disrespect, the parents cannot forward this blessing and the children may remain without it, so they may be spiritually dead. It is therefore good for children to be »respectable« in every way to their father (1 Tim 3,2), to honor the mother, and never »neglect her or cause her any sorrow« (Tob 4,3) and to honor »the gods of their fathers« (Dan 11,37).

Respect for one's family that does not specifically relate to parents is rarely mentioned in the Bible. In one case, respect refers to a wife and a father-in-law (Tob 14,13), in another to one's family in general (1 Tim 5,4). Regarding respect among spouses, we first find an invitation to respect the marriage. In the letter to Hebrews, it is written: »Marriage should be honored by all, and the marriage bed kept pure, for God will judge the adulterer and all the sexually immoral.« (Heb 13,4) In the first part of the quote, we have a general invitation that everyone respect the marriage, which means that the social environment must show respect to spouses. In the second part of the quotation, we have an invitation that the husband and wife are respectful to each other, not to mislead one another and to have a proper, respectful attitude towards sexuality. The need for respect for the purity of marriage is also shown in the Book of Wisdom (14,24).

In addition to respect towards the marriage, we find also the invitation to the wife in the Bible to honor her husband (Sir 26,26; Eph 5,33), accompanied by an invitation to her husband to love her wife as much as himself (Eph 5,33). The question arises, then, why the husband gets a different invitation than the wife. If we add to this quote another one, which does not use the term respect in Slovene translation, but rather the related word »to treat someone with honor« (1 Pet 3,7), we immediately find that the invitation to honor is not intended only for women, but also for men: »Husbands, in the same way, treat your wives with consideration as a delicate vessel, and with honor as fellow heirs of the gracious gift of life.« The love that is required from the husband in the letter to the Ephesians is already contained in the main commandment, which is meant for all: »Love your neighbor as yourself.« (Mk 12,31) If, therefore, we do not see the quotation from the letter to the Ephesians outside the context of the rest of the Bible, it is quite clear that both husband and wife should respect one another and as well as love one another.

3. The concept of respect in modern social sciences and humanities

Although the word respect in the Bible is not often used (e.g. the word love in various inflection forms is used almost ten times more often), the analysis of the context in which this word is used gives us a rounded view of the importance of respect in human community. Here the question arises as to how modern scientific findings illuminate this view, and whether it is possible to integrate these findings into a descriptive model of respect.

3.1 Respect as a categorical imperative

As a starting point for the modern concept of respect in social sciences and humanities, we could take Kant's perception of respect, since Kant was the first major philosopher within the Western culture who put the respect for a person (which also included respect for the self, because the self is a person) in the very

center of moral theory (Dillon 2018, s.v. Respect). He set respect as a categorical imperative: every person deserves respect simply because they are human beings. Therefore, respect for him is unconditional. (Kant 2003, 218) Kant's insistence that an individual has absolute dignity and must always be respected as such has become the central ideal of modern humanism (Dillon 2018, s.v. Respect). According to Kant, respect is a moral law that we know directly (2003, 222), so we do not create it ourselves by our own will; it exists independently of us. Kant attributed the source of this moral law to the pure mind (224), which corresponds to the biblical concept of respect in which the source of respect is God, and man finds respect in relation to him (Is 43,4; Heb 12,28; 1 Pet 1,17; Tob 14,6; Heb 5,7 Mal 3,16–17). It is therefore a universal rule (Kant 2003, 227), which must be implemented regardless of whether it brings comfort or discomfort (218). This, of course, raises the question of how people imagine God as a source of respect. According to Petkovšek (2016, 17), respect in relation to God is possible only if the human being perceives God as the personal God who addresses the person, enriches him with meaning and responds to the needs of man, but it is impossible to respect God if the image of God remains empty, impersonal.

3.2 Perception and realization of respect among people: conditional and unconditional respect

Modern authors who study the concept of respect, usually do not speak of respect as a single concept: rather, they distinguish several types or forms of respect. One of the early authors who have researched respect, Darwall, distinguishes two ways in which people can be respected by another person (1977, 37–39). The first is the so called recognition respect and refers to the recognition of the value of another as a person. It is essentially similar to Kant's concept of respect, following the categorical imperative that people need to be respected just because they are persons (2003, 218). Van Quaquebeke and his colleagues (2009, 424) add that it is similar to the golden rule found in the Bible: »So in everything, do to others what you would have them do to you.« (Mt 7,12) It is therefore universal respect, which applies to all and recognizes everyone the same rights and obligations, and thus links with the moral principles that need to be followed. In literature, we will encounter some other terms for this form of respect, for example categorical respect (Janoff-Bulman and Werther 2008, 147) or unconditional respect (Lalljee et al. 2009).

Another type of respect is appraisal respect, related to the characteristics of others, and to what extent these characteristics evoke respect (e.g. one's knowledge, work, achievements, skills) (Darwall 1977, 37–39). In this regard, respect makes the other in a positive way different from all other people who do not possess these characteristics or these are not so distinctively expressed (Van Quaquebeke, Zenker and Eckloff 2009, 424). Different authors name this form of respect with different terms, for example: respect dependent on circumstances (contingent respect) (Janoff-Bulman and Werther 2008, 149) or conditional respect (Clucas and Claire 2017, 124). In comparison with recognition respect, estimated or

conditional respect can be very partial, as some characteristics of an individual can be appreciated and respected, while others are not accepted or are even rejected (Darwall 1977, 42). Depending on which characteristics we put to the fore in judging whether or not another person deserves respect, we distinguish several types of assessed or conditional respect. Dillon (2018, s.v. Respect) lists Hudson's division of respect into four types that could all be classified under conditional respect: evaluative respect, following an assessment of whether an individual has met certain standards; obstacle respect, which leads to respect for someone with power that prevents us from reaching goals; directive respect, which leads to deliberate following of rules, instructions and law; and institutional respect, based on respect for social roles, positions and status. To these four, we could add achieved respect, which is based on what the individual has done or achieved (Lalljee et al. 2009, 452).

When comparing the consequences of recognized or unconditional respect, on the one hand, and estimated or conditional respect, on the other hand, we can conclude that recognizing or unconditionally respect has a significantly more important meaning than estimated or conditional respect, and has a much greater effect on them (Van Quaquebeke, Zenker and Eckloff 2009, 428).

A similar distinction between the types of respect is found in biblical texts, where we find both quotations of unconditional respect (1 Pet 2,17; 1 Cor 12,23) as well as quotations on conditional forms of respect (Pro 27,18; Sir 38,1; 1 Thess 5,13; Acts 23,26; 26,25; 1 Pet 2,17; Lm 4,16; 5,12; Deut 28,50; 1 Tim 5,3; Wis 2,10; Bar 4,15). Two forms of conditional respect mentioned in the Bible are also found in the above-mentioned Hudson division (respect on the basis of one's deeds and respect resulting from the status or individual's social position), while we have not found any other sources for the third form (respect that arises from the individual's life situation, e.g. from health status, marital status, or developmental period).

3.3 Key aspects of respect

In addition to various types of respect, authors try to identify key aspects or components of respect that arise from the way in which an individual exists and functions in relation to the respected. Dillon (2018, s.v. Respect) highlights six key components of respect: attention to another, consideration of another, the deed of judgment, the recognition of reasons for respect, the evaluation of another as worthy, and an appropriate behavioral response. A person who respects, pays attention to another, which is the opposite of indifference and ignorance. Furthermore, she takes others into consideration and allows them to influence her, which is the opposite of conceitedness and self-sufficiency. In a relationship with another, she judges whether the other deserves respect and finally acknowledges that there are reasons for respect. The other is evaluated as worthy, which is the opposite of reducing the value of another, despise and contempt, as well as exploitation and abuse. Finally, the person who respects, adapts her response to another's reality, behaviorally as well as on the level of experiencing and thinking.

In relation to the latter another component could be added to which Darwall refers (in summarizing Cranor's view of the dynamics of respect), namely to the readiness of the individual to respond in a respectful manner, which immediately precedes the behavioral response itself. (1977, 37)

Most Dillon components relate to an individual, that is, how one processes information about another (and what information is crucial here), and how he responds to the presence of another. Two questions arise here: what is the role of the other and, more broadly, what is the role of the broader context. We can at least partially answer this question by means of the empirical findings of the Japanese author Muto, who points out key feelings that relate to respect. According to Muto, various forms of respect expressed in people are characterized by specific emotions. He enumerates the following types of respect (2014; 2016): respect which overlaps with love and attachment (the other is respected because we love him and we are in a long-term relationship with him); respect which overlaps with fear (the other is respected because he has power); respect which is associated with appreciation, worshipping or adoration (the other is respected because we attribute high value to him or we perceive him as an ideal or a role model); respect which occurs as a response to the admirable actions of the other (the other is respected for his actions over a long period of time), respect which overlaps with surprise and marvel (the other is respected because, for example, we are surprised to see his skills; it is a shorter response of respect), and respect which overlaps with moral duty (the other is respected because this is a moral requirement; the existence of others is inherently valuable in itself). From the findings of Muto's research, we can conclude that several factors play an important role in respect: the context of a relationship (e.g. in respect that overlaps with attachment), the perceived characteristics of the other (e.g. in respect that occurs in response to admirable actions), the individual's values (e.g. in respect related to adoration), the perceived influence of the other (e.g. in awe), the time context (long-lasting or short-term response to respect, e.g. with Muto's last two forms of respect) and recognized moral principles (e.g. in respecting the other solely for the dignity that he has as a human being).

3.4 Cultural context of respect

In addition to the immediate context surrounding the individual and his primary social community, the broader social context also influences respect. We can observe that in Western cultures, people attribute different meaning to respect and express it in a different way than in Eastern cultures. Li and Fischer (2007) summarize that in Western culture, individual independence, individual rights, the pursuit of personal goals, achievements, success, and status are considerably more promoted. Consequently, respect is more frequently or intensely experienced in situations where no one threatens one's independence, where one's rights are respected, where one is allowed to realize one's personal goals, where one recognizes value in another, where another earns recognition or reward, achieves something, or has in an important position.

Eastern cultures are much more oriented towards the community and promote social relations, group goals and achievements, social order, roles in society which maintain harmony between people, etc. (2007) We can estimate that these values are the same that are often found in the Bible, e.g. in the descriptions of the first Christians' lives, when they sold their property and shared the money with everyone who needed it (Acts 2,45), not to mention examples of sacrifice for others. It is important that in the Bible, an essential characteristic of such prioritizing others, i.e. community, is that it is voluntary, rather than compulsory. In the Bible, however, we also find values that could in a way be understood as emphasizing individualism, when the interests of the individual or his salvation are important. A good shepherd leaves his herd to find the lost sheep (Lk 15,1-7). Nonetheless, in the Bible individual values are inseparably integrated into the community. The lost sheep finally has to return to the community. Li and Fischer (2007), however, point out that, despite the general social orientation, the Eastern cultures nevertheless promote values that are more individual-oriented: success, self-confidence, one's own activity, personal abilities, autonomy, and moral self-improvement. Consequently, people experience respect to those who achieve or strive to achieve these highly valued criteria and standards.

The emotional states associated with respect are typically directed towards inclusion in the community or turning the individual in the direction of the other (Kitayama, Mesquita and Karasawa 2006, 893). Consequently, in Eastern cultures people are more likely to experience emotions that are oriented towards social inclusion (for example, they emphasize respect, proximity, guilt, a sense of duty to another), and people in Western cultures experience emotions that are more focused on social exclusion (for example, they emphasize pride, self-esteem, anger, moodiness) (894–895).

We can therefore estimate that in the Western culture a lesser presence of community values is one of the reasons why people in Eastern and Western cultures understand respect in different ways. In order to be able to conclude more firmly in which culture respect is actually present to a greater or lesser extent, further scientific research is needed.

3.5 The studies of respect in partnerships, marriages and family interrelationships

In the field of family relationships, very few studies have focused on the positive aspects of respect. A lot of research is focused on the absence of respect (e.g. injustice, violence, abuse, neglect), but there are few empirical data about how people develop a respectful attitude, how we understand respect, how we can promote respect for loved ones, how respect is linked to other aspects of relationships. Frei and Shaver drew attention to this shortage of research almost twenty years ago (2002, 121), followed by a handful of other authors (Hendrick and Hendrick 2006; Eckstein, Eckstein and Eckstein 2014; Owen, Quirk and Manthos 2012), but so far, the situation has not changed much.

From this handful of studies we learn that respect plays an important role in this field, too. Spouses who, for example, estimate their partner to be more respectful, feel that the two are more similar, they are more satisfied with their marriage, they attribute more positive moral qualities and less negative ones to their partner, they love their partner more (Frei and Shaver 2002, 132), they experience a higher level of mental well-being and are better able to adapt in a relationship (Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), are more committed and devoted to marriage (Hendrick and Hendrick 2006, 889; Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), they avoid marriage to a lesser extent and experience less anxiety (Frei and Shaver 2002, 132; Owen, Quirk and Manthos 2012, 182), in their marriage they experience more selfless love, as well as more passion and idealistic sex, in their behavior there is less non-committed and irresponsible connections with other persons, less superficial and random sexual contacts, less searching for merely physical pleasures in sexuality (Hendrick and Hendrick 2006, 889). Here we can also mention findings by Gottmann and his colleagues, who, based on their research, concluded that the absence of respect is one of the main factors of the breakdown of a partnership or marriage (Gottman and Silver 2015).

Looking more closely at how these authors explain the notion of respect in interpersonal relationships, we find some suggestions, but we can see that they lack substantial theoretical and empirical background. Frei and Shaver (2002, 129) speak of respect as a single concept (their »scale of respect for the partner« has, for example, only a single-factor structure). Hendrick and Hendrick (2006, 888) came to a similar conclusion. In contrast to these two models, Eckstein proposes a four-dimensional model of respect, which includes: 1) the ability to respond respectfully to interpersonal differences, 2) assuming personal responsibility, 3) willingness to reflect the reality of the relationship and to learn from past experiences, and 4) willingness to release negative feelings, thoughts and memories of negative experiences, i.e. willingness to forgive oneself and one's partner (Eckstein, Eckstein and Eckstein 2014, 99–102).

When Frei and Shaver (2002, 124) studied how people perceive respect, they found that they most often associate respect with the quality of interpersonal relationships (respectful people have moral qualities, are considerate, they accept the other, they are sincere, they listen to the other, are trustworthy, are reliable, caring, understanding, etc.). Among the first twenty-two characteristics with which people most often described respect, there were only two which did not refer to a relationship as such (membership in a respected social community and admirable talents or skills). From this, we could conclude that taking care of quality interpersonal relationships is one of the key factors in promoting respect among people. It should be added, however, that the research included participants from social sciences and humanities, who, by their professional orientation, are more focused on interpersonal relations. The question is, therefore, what kind of results one would get with participants from other professional fields, such as technology and natural sciences. Hendrick and Hendrick (2006, 885) developed their model of respect based on six topics summarized by Lawrence-Lightfoot, which,

however, do not have a completely clear either theoretical or empirical background. Similar confusion also applies to the model proposed by Eckstein and his colleagues (2014). Although her model has clearer theoretical starting points, we did not find empirical data to show the reliability and validity of the proposed model. We can conclude that in the area of partnership, marriage and family relations we still do not have a model that would satisfactorily explain the nature of respect in these relations.

4. A descriptive model of respect in interpersonal relationships

From the examination and analysis of the existing sources related to respect, we can understand that this is a complex concept that encompasses several levels of human existence. In the following, we have integrated all the above-stated and presented aspects of respect into a descriptive model of respect in interpersonal relationships (see Figure 1).

A respectful behavioral response of a particular individual is first associated with his intrapsychic and interpersonal abilities (Dillon 2018, s.v. Respect; Darwall 1977; Muto 2014). In intrapsychic abilities, the key role is played above all by the individual's accepted values or his inner standard and the ability of self-regulation (Greenspan and Shanker 2004, 77–80), the ability of moral judgment and recognition of the reasons for respect (Dillon 2018, s.v. Respect) and willingness to respond respectfully (Darwall 1977, 37). In interpersonal abilities, the key ones are: attention focused on the other (Dillon 2018, s.v. Respect), the perception of worthy characteristics of the other (Muto 2014, 163–165), the consideration of the other and the evaluation of the other as worthy of respect (Dillon 2018, s.v. Respect).

In addition to the characteristics that emanate from the individual himself, the context in which the individual is involved must also be taken into account. The closest context that relates to an individual's respectful behavior is the context of his current interpersonal relationships, which depends on current situation. The nature of each interaction between people to a certain extent determines the extent to which respect for people will be reciprocal, or whether symmetrical or asymmetrical forms of respect will prevail (in the first case we speak of the respect among equals, while in the second case it is the respect which is similar to caring, i.e. the stronger person protects the weaker). (Hendrick and Hendrick, 2006, 885)

The conditional forms of respect mentioned in the preceding chapters appear in conjunction with the typical contexts that we have also included in the model of respect. Temporal (historical) and spatial (cultural) contexts determine which values have greater relevance for people in a certain historical moment and a certain culture, and thus guide the judgment of what is more (or less) worthy of respect. (Muto 2014; Li and Fischer 2007) The context of social hierarchy guides

the judgment based on the social status of people in society (Dillon 2018, s.v. Respect). People connect life situations with specific characteristics, on the basis of which we then evaluate people and their positions. In this way, we judge people differently depending on their age and developmental maturity (we take a different stance towards a child than to an old person), the statutory status (we take a different stance to a widow than to a married person), the health status (we respond differently to a sick person than to a healthy one), and the like.

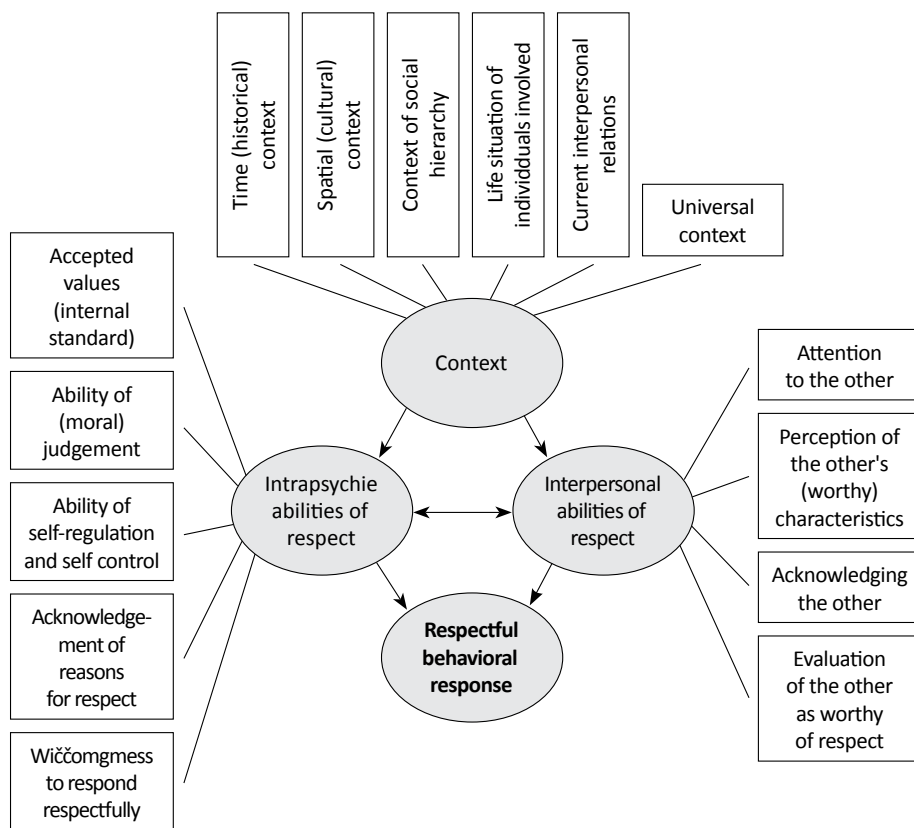


Figure 1: A descriptive model of respect in interpersonal relationships, as can be developed on the basis of previous findings in the field of research of respect.

The broadest context of respect, however, is the universal context of respect created by God as the source of all respect (Is 43,4), or the pure mind according to Kant (2003, 224). In this field, we find a universal moral, which is embodied in the basic commandment, »love« (Mk 12,28-31), or in Kant's language, the categorical imperative of unconditional respect for all people merely because every human being deserves respect simply due to the fact of her or his existence. The universal context of respect therefore invites us to overcome the conditionality of our existence and enter the love of God, which is the source of all, and therefore also a source of respect.

5. Conclusion

In analyzing the texts from the point of view of the concept of respect, in addition to the very different conceptions and accents that the authors point out in this field, we have noticed that this area is also very poorly studied from the empirical point of view. On the one hand, this is a key subject that is placed in the very center of moral theory and practice, many philosophical debates, and above all everyday life in human communities, and on the other hand, researchers pay little attention to it. There is a lot of talk about the absence of respect, but we still know very little about how to promote its development in situations of disrespect. The descriptive model of respect in interpersonal relationships, which highlights the key aspects of respect, derived from the findings so far, can serve as a starting point for further empirical research in this field, and can also be an incentive for further search for ways to effectively promote the development of respect among people.

References

- Charmaz, Cathy.** 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage Publications.
- Clucas, Claudine, and Lindsay S. Claire.** 2017. How Can Respectfulness in Medical Professionals be Increased? A Complex but Important Question. *Journal of Bioethical Inquiry* 14, no. 1:123–133.
- Darwall, Stephen L.** 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 88, no. 1:36–49.
- Dillon, Robin S.** 2018. s.v. Respect. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University Press.
- Eckstein, Donna, Sarah Eckstein, and Daniel Eckstein.** 2014. Creating Respect in Couples: The Couple's Respect Questionnaire (CRQ). *The Family Journal* 22, no. 1:98–104.
- Frei, Jennifer R., and Phillip R. Shaver.** 2002. Respect in Close Relationships: Prototype Definition, Self-report Assessment, and Initial Correlates. *Personal Relationships* 9, no. 2:121.
- Fonnebo, Liv.** 2011. *A Grounded-theory Study of the Teaching Methods of Jesus: An Emergent Instructional Mode*. Berrien Springs MI: Andrews University.
- Gottman, John M., and Nan Silver.** 2015. *The Seven Principles for Making Marriage Work: A Practical Guide from the Country's foremost Relationship Expert*. New York: Harmony Books.
- Greenspan, Stanley I., and Stuart G. Shanker.** 2004. *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from our Primate Ancestors to Modern Humans*. Cambridge MA: Da Capo Press.
- Hendrick, Susan S., and Clyde Hendrick.** 2006. Measuring Respect in Close Relationships. *Journal of Social and Personal Relationships* 23, no. 6:881–899.
- Janoff-Bulman, Ronnie, and Amelie Werther.** 2008. The Social Psychology of Respect: Implications for Delegitimization and Reconciliation. In: *Social Psychology of Inter-group Reconciliation: From Violent Conflict to Peaceful Co-existence*, 145–171. Eds. Arie Nadler, Thomas Malloy and Jeffrey D. Fisher. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel.** 2003. Kritika praktičnega uma. Društvo za teoretsko psihoanalizo. <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/download/3854/3556> (accessed 30. 5. 2018).
- Kitayama, Shinobu, Batja Mesquita, and Mayumi Karasawa.** 2006. Cultural Affordances and Emotional Experience: Socially Engaging and Disengaging Emotions in Japan and the United States. *Journal of Personality and Social Psychology* 91, no. 5:890–903.
- Lalljee, Mansur, Tania Tam, Miles Hewstone, Simon Laham, and Jessica Lee.** 2009. Unconditional Respect for Persons and the Prediction of Intergroup Action Tendencies. *European Journal of Social Psychology* 39, no. 5:666–683.
- McShall, Jared R., and Matthew D. Johnson.** 2015. The Association between Relationship Quality and Physical Health across Racial and Ethnic groups. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 46, no. 6:789–804.
- Muto, Sera.** 2016. The Hierarchical Semantic Structure of Respect-related Emotions in Modern Japanese People. *Shinrigaku Kenkyu*:

- The Japanese Journal Of Psychology* 87, no. 1:95–101.
- . 2014. The Concept Structure of Respect-related Emotions in Japanese University Students. *Shinrigaku Kenkyu: The Japanese Journal Of Psychology* 85, no. 2:157–167.
- Owen, Jesse, Kelley Quirk, and Megan Manthos.** 2012. I Get no Respect: The Relationship between Betrayal Trauma and Romantic Relationship Functioning. *Journal of Trauma and Dissociation* 13, no. 2:175–189.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:7–24.
- Rennie, David L.** 2000. Grounded Theory Methodology as Methodical Hermeneutics: Reconciling Realism and Relativism. *Theory & Psychology* 10, no. 4:481–501.
- Robles, Theodore F., and Janice K. Kiecolt-Glaser.** 2003. The Physiology of Marriage: Pathways to Health. *Physiology & Behavior* 79, no. 3:409–416.
- Strauss, Anselm L., and Juliet Corbin.** 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: Sage Publications.
- Tomašević, Darko.** 2016. Noviji načini tumačenja tekstova o »nemilosrdnom« i »militantnom« Bogu u Starom Zavjetu: Pokušaji tumačenja u svijetlu Još 6–11. *Bogoslovska smotra* 86, no. 3:545–573.
- Van Quaquebeke, Niels, Sebastian Zenker, and Tilman Eckloff.** 2009. Find out How Much it Means to Me! The Importance of Interpersonal Respect in Work Values Compared to Perceived Organizational Practices. *Journal of Business Ethics* 89, no. 3:423–431.



Mari Jože Osredkar
Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta. 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

Tea Djokić

Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše. Doktorska disertacija. Mentor: Barbara Simonič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 310 + VII str.

Staranje in skrb za starostnike v današnji družbeni realnosti postaja čedalje bolj intenzivno področje raziskovanja ter strokovne obravnave in predstavlja tudi izziv v vsakdanjih medosebnih odnosih. S staranjem se zmanjšujejo možnosti posameznika, naraščajo pa številne potrebe, zato je potreba po celoviti pomoči in skrbi za starostnike toliko bolj v ospredju. Doktorska disertacija z naslovom »Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebje v domovih za starejše«, ki jo je pripravila in zagovarjala Tea Djokić, na tem področju predstavlja izvirno raziskovalno delo, ki izpostavlja in integrira različne dimenzije na tem polju ter jih poglobljeno interpretira tudi skozi prizmo paradigme relacijske družinske terapije, kar prinaša globlji in velikokrat še neodkriti vidik za možnosti razumevanja starostnikov in vstopanje v odnose z njimi.

Soočanje z izzivi starosti je zahteven proces, tako za posameznike kakor tudi njihove najbližje, prav tako pa za tiste, ki v okviru opravljanja svojega poklica skrbijo zanje. Poleg povečane potrebe po obsegu fizične podpore, ki zahteva več časa, izziv predstavlja tudi potreba po psihični povezanosti, vse to pa zahteva določeno psihično trdnost, pripravljenost in sposobnost prilagodljivosti. Mnogokrat so starostniki v oskrbi in bivanju v domovih za starostnike, ta prehod iz njihovega dotedanega doma pa lahko predstavlja stresno izkušnjo, pri kateri se pojavi povečana stopnja psihične ranljivosti, saj gre za izgubo, na katero se je potrebno prilagoditi. Ključnega pomena so pri tem razvite strategije za prilagajanje na težke življenjske situacije, ki se z vidika razvojno orientirane relacijske psihoterapije pričenej oblikovati že od rojstva dalje, se skozi izkušnje poglobljajo in utrjujejo ter nadaljujejo v odraslost in starost. V trenutkih krhkosti in ranljivosti se tako aktivirajo mehanizmi iskanja varnega zatočišča in varnega pribežališča, ki z vidika teorije navezanosti pomirjajo osebo, da se v objemu psihične varnosti lahko aktivneje in učinkoviteje sooča z izzivi življenja. Za starostnika v oskrbi v domovih za starostnike so vir takšne relacijske varnosti osebe, ki se z njimi dnevno srečujejo, največkrat so to oskrbovalci in drugo medicinsko osebje.

Na teh premisah je zasnovana doktorska disertacija, katere namen je raziskati, ali je mogoče z intervencijo, ki bi prinesla dodatno znanje in pripomogla k regulaciji notranjih zapletov pri medicinskem osebju, prispevati k vzpostavitvi zadovoljivih odnosov med oskrbovanci in osebjem v domovih za starostnike. Poseben

doprinos doktorske disertacije je tudi zasnova in izvedba pilotnega modela supervizije za medicinsko osebje, ki se ukvarja s starostniki v domski oskrbi, ki je bil oblikovan na osnovi temeljnih principov paradigme relacijske terapije. Natančneje se doktorska disertacija osredotoča na analizo čustvene dinamike v domski skupnosti v povezavi z dinamiko iz preteklih in sedanjih odnosov starejših in tudi osebja, ki dela s starejšimi. Pri tem v ospredje stopajo predvsem vidiki travmatičnih izkušenj iz preteklosti, na katerih se je oblikovala ne-varna strategija navezanosti ter kako se ta povezuje in odraža z doživljanjem starostnikov in oskrbovalcev v domovih za starejše.

Doktorska disertacija je razdeljena na dva dela. V teoretičnem delu je v prvem poglavju celostno predstavljeno obdobje starostnika, značilnosti tega obdobja s poudarkom na psihičnih in tudi duhovnih vidikih. Poseben poudarek je na predstavitvi povezanosti teorije navezanosti in značilnostmi doživljanja posameznika v starosti, pri tem pa avtorica izpostavi pomen občutka varnosti, ki je za ranljivega starostnika ključnega pomena, saj mu bližnji lahko zagotavlja varno zatočišče, ko je nemočen, bolan ali utrujen, in varno izhodišče, iz katerega bo nemoteno stopal okolje, navezoval stike in se vključeval v domske aktivnosti tudi s svojimi lastnimi zamislimi in idejami. V drugem poglavju sledi predstavitev različnih vidikov soočanja s stresnimi izkušnjami, med katere sodi tudi preobremenjenost ali zapleti na delovnem mestu, učinkovitost strategij soočanja s stresnimi izkušnjami pa je zaznamovana tudi s stilom navezanosti posameznika. Tretje poglavje opisuje glavna načela in smernice razvoja in implementacije modela supervizije z elementi relacijske družinske terapije, ki je bil oblikovan in izveden z namenom zagotavljanja pomoči medicinskemu osebju pri delu s starejšimi.

Drugi del disertacije je empirične narave in ga sestavljajo raziskave treh področji, ki imajo več podrejenih delov, pri tem pa se prepletajo kvalitativni in kvantitativni postopki raziskovanja. Raziskovanje je bilo osredotočeno na raziskovanje doživljanja stresa in delovne izgorelosti medicinskega osebja pri delu s starostniki v domski oskrbi, na raziskovanje relacijske zgodovine in kvalitete vključevanja starostnikov v domsko oskrbo ter na raziskovanje procesa in učinkovitosti modela supervizije za medicinsko osebje, ki dela s starostniki v domski oskrbi. Rezultati razkrivajo, da medicinsko osebje zaradi različnih razlogov (tudi zaradi dediščine svojih odnosov iz preteklosti in sedanjosti ter s tem oblikovane strategije navezanosti) doživlja svoje delo kot stresno, kar se povezuje tudi z višjo stopnjo simptomov delovne izgorelosti. Tudi pri starostnikih se pri dožemanju zadovoljstva v domski oskrbi določen tip navezanosti kaže kot težavna (ne-varna) ali olajševalna (varna navezanost) okoliščina. Tudi izvajanje modela supervizije z elementi relacijske družinske terapije se je pokazalo kot primerna in dobra metoda pri podpori medicinskemu osebju za njihovo delo, kar se odraža tudi v vzpostavljanju bolj varnih in zadovoljujočih odnosov navezanosti ter posledično v boljšem počutju tako oskrbovalcev kot oskrbovalcev.

Starostnik je oseba, ki ji pripada dostojanstvo in občutek vrednosti ter varnosti od zibelke do groba, na kar opozarja tudi doktorska disertacija Teje Djokić. Avtorica izkazuje vsestransko poznavanje zahtevnega in širokega področja, mojstrsko

prepleta in med seboj smiselno povezuje zahtevne vsebine, ki jih ovrednoti in dodatno osvetli z vidika paradigme relacijske družinske terapije, kar prinaša globlje uvide v psihodinamiko doživljanja in odnosov starostnika ter oseb, ki se z njim srečujejo v vsakdanji skrbi zanje. Doktorsko delo je poglobljena in izčrpna raziskava ter razprava o temeljnih vidikih, ki se nanašajo na področje dela s starostniki, nadgrajena pa je z relacijskim uvidom, natančneje z vidika teorije navezanosti, kar predstavlja novost v slovenskem in tudi širšem merilu.

Barbara Simonič

Simon Malmenvall

Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Štrukelj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 384 + XXIII str.

Predložena doktorska disertacija, ki jo je doktorand Simon Malmenvall na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 10. septembra 2018 zagovarjal z odliko (*summa cum laude*), spada na področje dogmatične teologije v okviru kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Po svoji tematiki predstavlja most med zgodovinopisjem in teologijo, po svojem cilju pa prinaša prvo obsežnejšo preučitev obdobja Kijevske Rusije v slovenskem znanstvenem prostoru. Njen poglavitni del je namenjen obravnavi izbranih reprezentativnih vzhodnoslovanskih pripovednih zgodovinsko-religijskih virov, sestavljenih med sredino 11. in sredino 12. stoletja. Kot ključna prvina zgodovinske zavesti elite Kijevske Rusije se kaže ideja o enakovrednosti vseh ljudstev znotraj krščanske ekumene – ne glede na starost ali mednarodni ugled partikularnega (etnično ali geografsko zamejenega) krščanskega kulturnega izročila.

Disertacija je metodološko pregledno sestavljena. Obsega naslednje enote: 1. Uvod (1–13); 2. Pojem zgodovine odrešenja v svetopisemski, patristični, bizantinski in moderni teološki perspektivi (14–55); 3. Oris zgodovine Kijevske Rusije in bizantinsko-staroruskih odnosov do sredine 12. stoletja (56–84); 4. Nastanek in razvoj cerkvenih struktur v Kijeviski Rusiji (85–108); 5. Glavne značilnosti bizantinske kulture med 9. in 12. stoletjem (109–118); 6. Krščanska kultura Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja (119–160); 7. *Beseda o postavi in milosti* kot izraz teološko-patriotskega osmišljanja (posvetne) preteklosti (161–205); 8. *Pripoved o minulih letih* in »živa« preteklost Stare Rusije (206–250); 9. Boris in Gleb kot posebitev krščanskega političnega ideala in teološke osmislitve staroruske zgodovine (251–300); 10. *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* kot umestitev v sveti čas in prostor (301–349); 11. Sklep (350–356); 12. Povzetek / Abstract (357–361); 13. Reference (362–384); 14. Priloga: *Beseda o postavi in milosti* v slovenskem prevodu (i–xxiii).

Če odmislimo uvod, sklep, povzetek in reference, je disertacija vsebinsko razdeljena na osem delov. Prvi del je posvečen pojmu zgodovine odrešenja v njegovi svetopisemski, patristični, bizantinski in moderni teološki perspektivi. Drugi del je posvečen pregledu politične zgodovine Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja in takratnih bizantinsko-staroruskih odnosov. Tretji del obravnava cerkveno zgodovino Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja. Četrty del obravnava glavne poteze bizantinske kulture med 9. in 12. stoletjem. Peti del zajema splošne značilnosti staroruske krščanske kulture do sredine 12. stoletja, zlasti z vidika sprejemanja bizantinskih vplivov in osmišljanja položaja Kijevske Rusije znotraj krščanskega sveta. Šesti, bistveni in najobsežnejši del je posvečen omenjenim štirim pripove-

dnim virom, kakor jih je dojemala elita Kijevske Rusije o nedavni zgodovini in vlogi lastne domovine kot sooblikovalke zgodovine odrešenja, ki posvetnim dogodkom pripisuje hkratni versko-duhovni pomen. Sedmi del predstavlja zaključek oziroma zaokrožitev dotlejšnjih ugotovitev. Osmi del oziroma prilogo pa sestavlja komentirani prevod *Besede o postavi in milosti*.

Metodološki temelj disertacije želi z vidika pojasnitve splošnega kulturnega konteksta Kijevske Rusije in zgodovine teoloških idej povezati, primerjati in ovrednotiti izbrane reprezentativne vire, posredovane skozi časovno in jezikovno različne znanstveno kritične izdaje. Sem je vključena tudi obsežna znanstvena literatura (pretežno v ruskem in angleškem jeziku), ki se teh virov (posredno) dotika, obenem pa obravnava širši mednarodno politični in kulturni kontekst, v katerem so ti nastali. Izbrani reprezentativni viri sestavljajo skupino štirih zgodovinsko-religijskih narativnih besedil, nastalih v Kijeviski Rusiji med sredino 11. in sredino 12. stoletja. Ti so: *Beseda o postavi in milosti* (pridiga), *Pripoved o minulih letih* (letopis), *Branje o Borisu in Glebu* (hagiografija), *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* (potopis). V tej zvezi pomemben del disertacije sestavljajo v slovenščino prvič prevedeni odlomki omenjenih štirih virov. Avtor je omenjena besedila prevedel kot dokumentacijo svoje disertacije, s čimer je slovenskemu bralcu omogočen še nazornejši vpogled v duha obravnavanega časa in prostora. Želja po nazorni osvetlitvi predstavljenih ugotovitev se posebej odraža v dodatnem oziroma priloženem delu disertacije, ki ga sestavlja komentirani prevod retorično in teološko izpiljene pridige *Beseda o postavi in milosti*.

Ugotovitve doktorske disertacije nadgrajujejo opravljeno delo na področju preučevanja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture – posredovano v obliki avtorjevega magistrskega dela, dokončanega junija 2014 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v obliki prve slovenske izdaje *Pripovedi o minulih letih* iz leta 2015, za katero je avtor pričujoče disertacije prispeval zgodovinsko študijo, in petih znanstvenih člankov, ki jih je prav tako sestavil avtor disertacije. Te študije in prevode je treba posebej poudariti. Pričujoča disertacija predstavlja konkretno uresničitev znanstvenoraziskovalnega dialoga med dvema vejama humanistike – historiografijo in teologijo. Ker je tovrsten znanstveno raziskovalni dialog v slovenskem prostoru redek in posledično neizkoriščen, more biti pristop, ki ga ponuja disertacija, koristen za odpiranje novih interdisciplinarnih obzorij. Disertacijo smemo ovrednotiti kot primer znanstvene razsežnosti ekumenskega dialoga med katoliškim in pravoslavnim krščanstvom in zato kot spodbudo za globlje razumevanje in nadaljnje preučevanje duhovne dediščine vzhodnoslovanskega kulturnega in duhovno-teološkega prostora.

Kot mentor se veselim izvirne in dozorele disertacije in priporočam njeno v objavo v tisku.

Boštjan Čampa

Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018. 272 + XI str.

Doktorski kandidat Boštjan Čampa je v svoji doktorski disertaciji raziskoval socialno anksioznost in proces relacijske družinske terapije. Glavni cilj je bil prepoznati, opisati in prispevati k raziskovanju sprememb in značilnosti terapevtskega procesa relacijske družinske terapije pri skupini oseb s socialno anksioznostjo. Rezultati predstavljajo pomemben prispevek k praktičnemu znanju, klinični praksi in učinkovitosti uporabe relacijskega družinskega terapevtskega modela.

V uvodnem, teoretično usmerjenem delu disertacije je zajet kritičen pregled znanstvene literature in tako podan prispevek k razumevanju in razjasnitvi socialne anksioznosti v povezavi z izvirno družino, odnosom do telesa in samopodobo, prav tako je predstavljena tudi teoretična podlaga modela relacijske družinske terapije.

V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 234 udeležencev. V splošnem so rezultati pokazali, da osebe v skupini z višjo stopnjo socialne anksioznosti prihajajo iz družin, kjer je funkcioniranje med člani manj zdravo, in da imajo nižjo samopodobo v primerjavi s skupino oseb z nižjo stopnjo socialne anksioznosti.

Kvalitativni del raziskave je bil izveden v okviru zaprte terapevtske skupine, ki je delovala po metodi relacijske družinske terapije. Nekaj težav se je pokazalo že pri samem procesu ustvarjanja skupine, saj je za to motnjo značilno izogibanje socialno zahtevnejšim situacijam, kar se je pokazalo tudi v tem primeru. Kljub temu da so se udeleženci prijavili, se nekateri izmed njih prvega srečanja skupine niso udeležili. Poglavitna izhodišča so bila s programom postavljena vnaprej, konkreten načrt za naslednje posamezno srečanje pa je bil sestavljen po vsakem predhodnem srečanju z upoštevanjem obravnavanih tem, čustvene dinamike in odzivov udeležencev na dotedanjih srečanjih. Srečanja skupine so potekala sedem mesecev, dvakrat mesečno po dve uri.

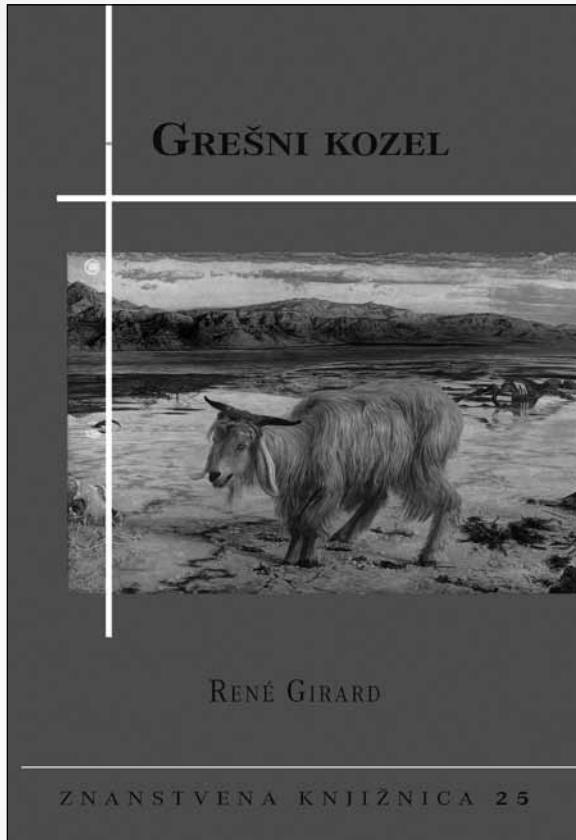
Za prepoznavanje sprememb in značilnosti terapevtskega procesa so bili uporabljeni trije neodvisni viri: dnevniki posameznih srečanj, zapiski udeležencev in psihometrične lestvice. Kvalitativne vsebine so bile analizirane po metodi analize vsebine v kombinaciji z metodo analitične indukcije. Rezultati so pokazali, da se je večina udeležencev po terapevtskem procesu manj izogibala socialnim interakcijam in imela manj strahu v socialnih interakcijah ter pri nastopanju. Pokazale so se pozitivne spremembe na področju telesa, samopodobe in družinskih odnosov.

Pri posploševanju izsledkov je potrebno upoštevati majhnost klinične in odsotnost kontrolne skupine ter dejstvo, da bi pri zaznanih kategorijah sprememb lahko pri večjem številu udeležencev in bolj uravnoteženi skupini po spolu prišlo do

drugačne zasičenosti, pri analizi pa bi se prepoznale še dodatne kategorije.

Svojevrsten znanstveni prispevek se kaže prav v spremljanju in raziskovanju relacijskega družinskega terapevtskega procesa pri socialno anksioznih udeležencih, kar do sedaj še ni bilo narejeno. Doktorska disertacija tako predstavlja pomemben prispevek na področju klinične prakse v psihoterapiji, obenem pa tudi k teoretičnemu znanju s področja socialne anksioznosti.

Tanja Repič Slavič



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšek

Tisk / Printed by

KOTIS d. n. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Robert Petkovšek

Izvodke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Emerging Sources Citation Index (WoS)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347