

ISSN 2335-4127 (PRINT)
ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog
Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika
Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

Bogdan Dolenc, Stanko Gerjoli, Avguštin Lah, Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec-Rozman, Vinko Škafar

Mednarodni uredniški svet
International Scientific Committee

Hans-Ferdinand Angel (Gradec), Nikolaos Asproulis (Volos – Grčija), Jörg Ernesti (Augsburg), Riccardo Di Giuseppe (Toulouse), Nedžad Grabus (Ljubljana), Stanko Jambrek (Zagreb), Marko Jesenšek (Maribor), Anton Konečný (Košice), Feri Kuzmič (Murska Sobota), Guy Lafon (Pariz), Tonči Matulić (Zagreb), Jožef Muhovič (Ljubljana), Marija Stanonik (Ljubljana), Vladimir Vukašinović (Beograd), Juraj Zečević (Zagreb)

Lektoriranje / *Language Editing*

Aleš Maver

Prevodi / *Translations*

Barbara Hočevar Balon

Korekture / *Proofreading*

Samo Skralovnik, Cecilija Oblonšek

Oblikovanje / *Cover Design*

Peter Požauko

Priprava za tisk / *Prepress*

Andrej Šauperl

Naslov uredništva / *Address of Editorial*

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*

SI-2000 Maribor, Slomškov trg 20

E-pošta / *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran / *Web Site*

<http://www.teof.uni-lj.si/ed.html>

Tisk / *Printing*

Salve d.o.o.

Naklada / *Number of Copies*

500

Letna naročnina / *Annual Subscription*

Za Slovenijo: 10 EUR

Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun / *Bank Acc. No.*: IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **70**

Številka *Number* **1–2**

Maribor **2015**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Vsebina / Table of Contents

Uvod / Introduction

- BOGDAN DOLENC 9
Beseda za uvod
For Introduction

Razprave / Articles

- SILVIJA MIGLES 13
Socijalni nauk Crkve – mogućnost plodonosne suradnje.
Socijalna dimenzija
The Social Teaching of the Church in Ecumenical Dialogue
- AVGUŠTIN LAH 29
Realnost in vizija v ekumenski misli Stanka Janežiča
Reality and Vision in the Ecumenical Thought of Stanko Janežič
- RADE KISIĆ 39
Perspektive pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga
The Perspectives of the Orthodox-Roman Catholic Dialogue
- STANKO JAMBREK 51
Evangeosko kršćanstvo i međureligijski dijalog
Evangelical Christianity and Inter-Religious Dialogue
- IRENA AVSENIK NABERGOJ 65
Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov
v delih Cankarja, Tolstoja in Dostojevskega
*Ethic Challenges of Literary Heroes in the Works of
F. M. Dostoyevsky, L. N. Tolstoy and I. Cankar*
- MARIA CARMELA PALMISANO 75
Beseda v dialogu v Sirahovi knjigi
The Word in the Dialogue in the Book of Sirach

NADJA FURLAN ŠTANTE	87
Dialog in gostoljubje krščanskega ekofeminizma <i>Dialog and Hospitality of Christian Ecofeminism</i>	
LENART ŠKOF	99
Pojem Boga v Deweyjevi filozofiji religije <i>The Concept of God in Dewey's Philosophy of Religion</i>	
NINA DITMAJER	109
Protestantski in katoliški prevodi Svetega pisma v slovenski jezik kot primer jezikovne dialoščnosti <i>Protestant and Catholic Translation of the Bible into the Slovene Language as an Example of Linguistic Dialogism</i>	
CVETKA REZAR	123
Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridige Od keršanske zloge ino edinosti u veri <i>Linguistic and Stylistic Characteristics in Slomšek's Sermon Od keršanske zloge ino edinosti u veri</i>	
Pregledi / Reviews	
TEREZIJA SNEŽNA VEČKO	135
Sveto pismo v dialogu s kulturami <i>The Holy Scripture in the Dialogue With the Cultures</i>	
FRANC KRIŽNAR	145
Škofjeloški pasijon v luči medreligijske prisotnosti <i>The Passion of Škofja Loka in Context of Interreligious Presence</i>	
PREDRAG PUZOVIĆ	157
Međufakultetski ekumenski simposijumi od 1974. do 1990. godine <i>Inter-Faculty Ecumenical Symposiums from 1974 through 1990</i>	

Pogovor / Interview	173
V luči evangelija: Pogovor z binškoštnim teologom dr. Miroslavom Volfom <i>In the Aspect of the Gospel: Interview with Prof. PhD Miroslav Volf, Pentecostal Theologian</i>	
Ocena / Review	179
<i>The Reformation in the Croatian Historical Lands. Research Results, Challenges, Perspectives</i>	
Poročilo / Report	185
Papež Frančišek v Sarajevu. Pozdrav pravoslavnega škofa Grigorija <i>Pope Francis in Sarajevo. Greetings from the Orthodox bishop Gregory</i>	
Navodila sodelavcem / Instructions for Contributors	188

Sodelavke in sodelavci

Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Boris BLAŽINA

mag. zgodovine *MA, History*
Institut za evropske i globalizacijske studije, Zagreb *Institute for European and Globalization Studies, Zagreb*
Ratarska 9, HR-10000 Zagreb
bblazina85@gmail.com

Nina DITMAJER

prof. slov., doktorandka *BA in Education, Doctoral Student*
Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru *Faculty of Arts, University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-Maribor
nina.ditmajer@gmail.com

Bogdan DOLENC

doc. dr. za religijologijo in religijsko antropologijo *PhD, Assist. Prof. for Religiology and Religious Anthropology*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@teof.uni-lj.si

Nadja FURLAN ŠTANTE

doc. dr. za področje religijskih študij *PhD, Assist. Prof. for the Field of Religious Studies*
Znanstveno-raziskovalno središče Koper in *Science and Research Centre of Koper and*
Fakulteta za humanistične studije, Univerza na Primorskem *Faculty of Humanities, University of Primorska*
Titov trg 5, SI-6000 Koper
nadja.furlan@zrs.upr.si

Avguštin LAH

izr. prof. dr. za sistematično in dogemsko teologijo *PhD, Assoc. Prof. for Systematic and Dogmatic Theology*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Slovenska 17, SI-2000 Maribor
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Stanko JAMBREK

prof. dr. za cerkveno zgodovino *PhD, Prof. for Church History*
Biblijski institut Zagreb *Bible Institute Zagreb*
Kušlanova 21, HR-10000 Zagreb
stanko.jambrek@gmail.com

Rade KISIĆ

doc. dr. za ekumensko teologijo *PhD, Assist. Prof. for Ecumenical Theology*
Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu *Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*
Mije Kovačevića 11b, RSR-11060 Belgrade
rkisic@bfspc.bg.ac.rs

Franc KRIŽNAR

dr. glasbenih znanosti, muzikolog in glasbeni kritik *PhD, of Musical Science, Musicologist and Musical Critic*
Inštitut glasbenoinformacijskih znanosti pri CIMRŠ *The Institute for Music information Sciences of CIMRS*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Krekova 2, SI-2000 Maribor
franc.kriznar@siol.net

Silvija MIGLES

doc. dr. za socialni nauk Cerkve *PhD, Assist. Prof. for Social Teaching of the Church*
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu *Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb*
Vlaška ul. 38, HR-10000 Zagreb
silvija.migles@gmail.com

Maria Carmela PALMISANO

izr. prof. dr. za biblični študij in judovstvo *PhD, Assoc. Prof. for Biblical and Jewish Studies*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Predrag PUZOVIĆ

prof. dr. za zgodovino Srbske pravoslavne Cerkve *PhD, Prof. for the History of Serbian Orthodox Church*
Pravoslavni bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu *Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*
Mije Kovačevića 11b, RSR-11060 Belgrade
ppuzovic@bfspc.bg.ac.rs

Cvetka REZAR

prof. slov. in teol., doktorandka slovenističnih študij *BA in Education, Doctoral Student*
Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru *Faculty of Arts, University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
cvetka.rezar@gmail.com

Terezija Snežna VEČKO

doc. dr. za biblične študije v pokoju *PhD, Assist. Prof. Emer. for Biblical Science*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
terezija.vecko@guest.arnes.si

Lenart ŠKOF

prof. dr. za filozofske študije *PhD, Prof. for Philosophical Studies*
Znanstveno-raziskovalno središče Koper in *Science and Research Centre of Koper and*
Inštitut za filozofske študije, Univerza na Primorskem *Institute for Philosophical Studies, University of Primorska*
Titov trg 5, SI-6000 Koper
lenart.skof@guest.arnes.si



Bogdan Dolenc

Beseda za uvod

Najlepši prizori, ki smo jim bili priče v zadnjih desetletjih evropske zgodovine, so zame tisti, ki prikazujejo, kako so padale meje in se podirali zidovi, ki so desetletja ločevali mesta, dežele in narode. Prebivalci vzhodnega Berlina so jokali od sreče, ko so novembra 1989 prvič brez dokumentov prečkali mejni prehod pod Brandenburškimi vrati. Meje so potem padale ena za drugo v procesu združevanja Evrope. Toda četrto stoletje po teh dogodkih smo priče novemu postavljanju meja in sramotnih plotov. Evropska trdnjava se na svoji vzhodni meji z žično ograjo brani beguncev z Bližnjega Vzhoda. Združena Evropa je danes sprta kot še nikoli doslej. Naša celina boleče spoznava, da politična edinost (združitev) nikoli ni dokončno pridobljena in uresničena, ampak je vedno le v nastajanju, v negotovi tekmi med sredotežnimi in sredobežnimi silami.

Ali se ne dogaja nekaj podobnega tudi v iskanju edinosti med krščanskimi Cerkvami? Papež Frančišek je ob srečanju s patriarhom Bartolomejem I. izjavil, da je »edinost pot, po kateri hodimo skupaj«. Za cilj vemo, pokazal nam ga je Kristus. A v tem veku smo povabljeni na skupno pot, »kdor pa najde pot, bo cilj vedno nosil v sebi« – če smem tu navesti znamenite besede našega gornika.

Podobno je razmišljal papež Benedikt XVI. leta 2011 ob obisku evangelizacijsko-luteranske župnije v Rimu:

»Kljub žalosti, ker še nismo edini, moramo najprej biti hvaležni za tisto edinost, ki je že dosežena. Mar ni lepo, da moremo danes skupaj moliti, skupaj prepevati, poslušati isto božjo besedo. Lepo je, ko gledamo pred seboj enega in edinega Kristusa in mu želimo pripadati. Menim, da moramo svetu pokazati predvsem veselje in hvaležnost Gospodu, ki nam vse to podarja; hvaležnost za to, da že obstaja neka resnična edinost, ki more postati še globlja. Ko napredujemo proti večji edinosti, pa se zavedamo, da nam jo more dati samo Gospod.«

Kakšna naloga se danes postavlja evropskim kristjanom? Kako lahko podprejo združevalne sile in se upro novim delitvam, mejam in ograjam z bodečo žico v Evropi in svetu? Nedvomno tako, da pokažejo otipljiv in prepoznaven zgled edinosti, ali bolje: zgled neutrudnega dela za edinost. Z delitvijo krščanstva v 11. in zlasti v 16. stoletju je bila namreč močno okrnjena njegova pričevalna moč. Evropa ima krščanske korenine, saj so njena ljudstva šele prek krščanstva zrasla v kulturno enoto. Hkrati pa se je zadnja desetletja bolj kot katera koli druga celina odtujila krščanstvu, še več, smemo govoriti o odpadu (apostaziji). Zgodovinarji prepoznavajo enega od vzrokov za takšno izgubo krščanske substance v needinosti kristjanov. Katoliški raziskovalec reformacije Joseph Lortz (1950, 8) priznava, da je reformacija imela za cilj vse kaj drugega kot razkol. Leta 1950 je zapisal:

»Reformacija si je prizadevala za prenovno ene in celotne Cerkve, ki je skupna vsem kristjanom, njene glave in udov. A to se ni uresničilo. Prišlo je do pretrganja, ki je razdelilo Cerkev in krščanstvo. Nedvomno osrednja naloga reformacije ni bila izpolnjena. (...) In to mora vse globlje priti tudi v zavest evangeličanskih kristjanov.«

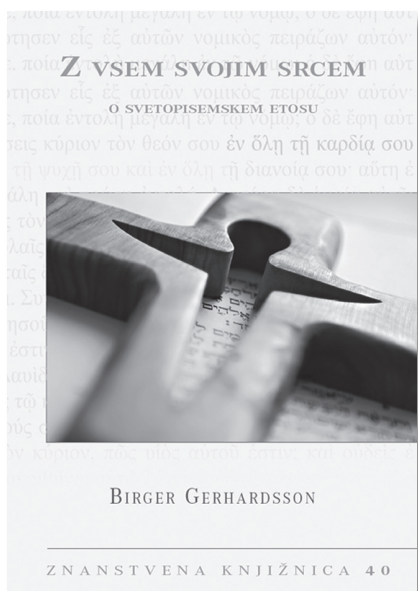
Kardinal Kurt Koch, sedanji predsednik Papeškega sveta za edinost, je že pred leti predstavil »osvobajajočo ekumensko vizijo«, ki ubira srednjo pot med dvema skrajnostma. Prva je monolitno poenotenje v smislu togega uniformizma, kar je »katoliška skušnjava«. Druga skrajnost pa je »anarhična in zgolj nevidna edinost v smislu nezavezujočega pluralizma«, v čemer prepoznavna »protestantsko skušnjavo«. Ekumenska edinost Cerkva je lahko le edinost v različnosti (»Einheit in der Vielfalt«) in različnost v edinosti, ali to, kar je hotel Yves Congar povedati z neprevedljivim izrazom – »unipluralité«.

Menim, da je ekumenski duh premagovanja ločilnih zidov in iskanja »edinosti v različnosti« v slovenskem prostoru živo navzoč vse od blaženega A. M. Slomška dalje. Saj se vendar vsi trudimo hoditi za Njim, ki »je naš mir,« za Njim, »ki je iz obeh napravil eno, s tem da je podrl steno pregrade, to je sovražstvo« (Ef 2,14). Zlasti se je ta duh okrepil v preteklem stoletju, s koncilom pa je postal nepreklicna odločitev in zaveza celotne Cerkve in samoumevna razsežnost našega oznanjevanja. Tega duha so med nami budili navdušenci in garači ob reviji *Kraljestvo božje* in ekumenskem zborniku *V edinosti*, ki sta predhodnika pričujoče revije *Edinost in dialog*. Na naši naslovnici je zato ponosno zapisano: *Nova serija, letnik 70*. S takšno letnico se lahko kiti le malo revij pri nas.

Fanika Krajnc-Vrečko (2013, 11–17) je v prvi številki nove serije lepo predstavila časovne razpone izhajanja predhodnih števil in pot do mednarodne znanstvene revije *Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Revija se sme torej s ponosom ozirati na bogato žetev minulih sedmih desetletij. Naj ji bo sreča mila tudi vnaprej, ko še bolj odprta in obogatena vnovič išče nelahko pot med bralce.

Reference

- Koch, Kurt.** 1995. *Kirche im Dialog. Zwischen Realität und Vision*. Graz-Esztergom-Paris-New York: Andreas Schnider Verlagsatelier.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2013. Tradicija v edinosti in dialogu. *Edinost in dialog* 1 (68): 11–17.
- Lortz, Joseph.** 1950. *Wie kam es zur Reformation*. Einsiedeln: Johannes Verlag.



Birger Gerhardsson

**Z vsem svojim srcem.
O svetopisemskem etosu**

Naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Gerhardsson opozori na osrednji pomen te zapovedi v biblični tradiciji in na njen vpliv na oblikovanje svetopisemskega etosa. Gre za osnovno sporočilo »zlatega pravila« (Mt 7,12), iz katerega izhajajo vsi preroki in postava (Mt 22,37-40). Posebno pozornost posveti trem velikim avtorjem in oznanjevalcem krščanskega etosa – Mateju, Pavlu in Janezu – ki jih prestavi v perspektivi judovskega okolja in novosti evangelijskega življenja po Duhu. Gerhardsson pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole. Poudarjeno so obdelana priporočila o odgovornosti človeka do zemeljske stvarnosti – tako do žive kot nežive: »Človekove etične obveznosti ne zadevajo samo Boga in soljudi. So širše. Bog Svetega pisma je v odnosu z vsem stvarstvom.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 8 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Silvija Migles

Socijalni nauk Crkve – mogućnost plodonosne suradnje. Socijalna dimenzija vjere u ekumenskom dijalogu

Povzetek: Socijalna tematika je prisutna u Crkvi od početka kršćanstva. Poznato je da kršćanske Crkve na različite načine očituju praktičnu socijalnu dimenziju vjere pomažući konkretno one koji su u potrebi. Teoretski vid socijalne dimenzije vjere je temeljito razrađen u katoličkom socijalnom nauku počevši od pape Lava XIII. i prve socijalne enciklike *Rerum novarum* (15. 05. 1891.). U protestantskim Crkvama se taj vid razvijao unutar socijalne etike, osobito u drugoj polovici 20. stoljeća. U pravoslavnim Crkvama se socijalnoj tematici pod teoretskim vidom raspravlja tek u novije vrijeme, počevši od prvog službenog dokumenta Ruske pravoslavne Crkve pod nazivom *Telemji socijalne doktrine Ruske pravoslavne Crkve* (kolovoz 2000.). Na Pravoslavnom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Beogradu 2006. godine je po prvi puta uveden kolegij Hrišćanska sociologija koji obuhvaća socijalnu tematiku. Unutar socijalnog nauka katoličke Crkve brojna su pitanja o kojima bi se moglo – pod ekumenskim i dijaloškim vidom – na temelju socijalnog učenja kršćanskih Crkava temeljito raspravljati. U radu će se ukazati na važnu potrebu produbljenja ekumenske dimenzije socijalnog nauka Crkve, na teološki dijalog sa socijalnim učenjem drugih kršćanskih Crkava i zajednica, kao i na njihovu tješnju povezanost na djelatnoj razini, na području siromaštva i socijalne pravde.

Ključne besede: socijalni nauk Crkve, ekumenski dijalog, socijalna etika, hrišćanska sociologija

Summary: *The Social Teaching of the Church in Ecumenical Dialogue*

Social themes have been present in the Church since the beginning of Christianity. It is a known fact that Christian Churches manifest the practical, social dimensions of faith in many ways by concretely helping those that are in need. The theoretical aspect of the social dimension of the faith has been minutely systematised in Catholic social teaching, starting with Pope Leo XIII and the first social encyclical letter Rerum Novarum (May 15, 1891). In Protestant Churches this aspect developed within 'social ethics,' especially in the second half of the 20th century. Orthodox Churches, on the other hand, started

to discuss the theoretical aspect of social themes only recently, starting from the first official document of the Russian Orthodox Church, entitled *Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church* (August, 2000). In 2006, the Orthodox Faculty of Theology of the University of Belgrade introduced the course *Christian Sociology*, which covers social themes. There are many issues in the social teaching of the Catholic Church which could be discussed from ecumenical and dialogical points of view. The paper will point out the important need for deepening ecumenical dimension of the social teaching of the Church, theological dialogue with social teachings of other Christian Churches, as well as the importance of their closer cooperation on the level of activity, and in the areas of poverty and social justice.

Keywords: social teaching of the Church, ecumenical dialogue, social ethics, Christian sociology

Uvod

Ekumensko-teološka traganja za onim oblicima kršćanskoga života koji će doprinijeti učinkovitom poznavanju ali i svjedočenju socijalne dimenzije kršćanske vjere usmjerena su ka unapređenju načina života u pozitivnim odnosima s drugima. Tome svjedoči i crtica iz teološkog života koja je i usmjerila promišljanja predstavljena na ovim stranicama. Prije desetak godina prof. dr. sc. Stjepan Baloban, pročelnik Katedre socijalnog nauka Crkve Katoličkoga bogoslovnoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu pripremao se za posjetu Beogradskoj nadbiskupiji i Bogoslovnom fakultetu Srpske pravoslavne Crkve u Beogradu, gdje se 5. travnja 2006. godine održao cjelodnevni studijski skup o socijalnom nauku Katoličke Crkve, a povodom predstavljanja prijevoda *Kompendija socijalnog nauka Crkve* (Papinsko vijeće Iustitia et pax, 2004. Rim) na srpski jezik. Tada je episkop Irinej izrekao nešto veoma važnoga, kako za teološki tako i za ekumenski dijalog, a to je da će prijevod *Kompendija* »na srpski jezik, uz slični kompendij Ruske pravoslavne Crkve, dobro doći u izradi jedne zbirke dokumenata o socijalnim pitanjima koju bi trebao izraditi uskoro Pravoslavni bogoslovni fakultet Univerziteta u Beogradu, jer `potreba za socijalnim učenjem veća je danas nego bilo kada u povijesti´, naglasio je episkop. On je također istaknuo da po pitanju socijalnog nauka ne postoje razlike među Crkvama, kako teorijske tako i praktične. On je izrazio i nadu da će Crkve zajednički djelovati kako u svjedočenju ljubavi, tako i u novoj evangelizaciji svijeta.« (A. A. 2006) U razmišljanjima i razgovorima s prof. Balobanom ovaj događaj se promatrao kao početak jednoga dobrog procesa suradnje i dijaloga između Rimokatoličke Crkve i Srpske pravoslavne Crkve, posebice između onih teologa kojima je na srcu socijalna dimenzija kršćanske vjere. Suradnja se nastavila u istoj godini korespondencijom prof. Balobana i prof. Zo-

rana Krstića, a u jesen 2006. godine na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu uveden je novi obvezatni predmet Hrišćanska sociologija,¹ nositelja prof. Krstića. Iduće 2007. godine sa ruskog je preveden prvi službeni dokument o društvenim pitanjima Ruske pravoslavne Crkve »Osnovi socijalne koncepcije Ruske pravoslavne Crkve« (Moskva, kolovoz 2000.). Srpska pravoslavna Crkva je započela svoj govor o socijalnoj dimenziji pravoslavlja i Pravoslavne crkve.

Socijalni govor protestantizma, protestantska socijalna etika je u socijalnom nauku Katoličke Crkve nedovoljno poznata. Jedan od glavnih razloga je u činjenici konfesionalnih specifičnosti protestantizma i »različitosti lica« (Dahm 1991, 133) protestantske socijalne etike, ali i u činjenici nedostatnosti teoloških dijaloga između protestanata i katolika. S ciljem njezina nadvladavanja i izgradnje teološkoga dijaloga na europskim prostorima na tu nedostatnost ukazuje knjiga *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa* (Gabriel et al. 2005), upravo u svrhu veće intelektualne povezanosti i obogaćenja rasprave o dijakoniskoj i socijalnoj misli u Europi i za Europu. Poznati njemačko-austrijski evangelički teolog prof. dr. Ulrich H. J. Körtner ukazao je u svojem prilogu kako se oblik službenoga socijalnog učenja kod protestanata razvija tek nakon 1945. godine. Radi se o »evangeličkim memorandumima« koji se po svojoj autoritativnosti i normativnosti ne mogu izjednačavati sa socijalnim enciklikama ili poslanicama biskupa Katoličke Crkve; već je više riječ o pojedinačnim mišljenjima stručnih tijela i crkvenih odbora (npr. Evangelische Kirche Deutschland, EKD, Der Rat der EKD). Važno pitanje koje se pritom nameće je pitanje recepcije i diskusije mišljenja i memorandumu na različitim razinama unutar samih protestantskih Crkvi, kao i njihova poznavanja na različitim razinama unutar Katoličke Crkve i drugih kršćanskih Crkvi (2005, 275–278).²

¹ Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu sadržaji socijalnog nauka Crkve se poučavaju od akademske godine 1898./99. U ovom kontekstu je zanimljiva činjenica jednoga putovanja dok se »u nazivlju kolegija tako i u teološkom promišljanju, nije otvorio put *socijalnom nauku Crkve*«. Naime, sadržaji socijalne problematike su se jedno vrijeme predavali pod nazivom »Sociologija«, »Načela kršćanske sociologije«, »Katolička sociologija« i »Kršćanska sociologija«. Ova nazivlja kolegija se od akademske godine 1973./74. više ne pojavljuju (Baloban 2006, 1013–1027).

² Zanimljivo je da se i o Socijalnoj etici kao samostalnoj disciplini unutar protestantske teologije počinje govoriti od 1945. godine (Dahm 1991, 136).

Razvoj socijalnog nauka Katoličke Crkve u kontinuitetu više od 120 godina u bitnome označuju službeni socijalni dokumenti i njihova temeljita teoretska razrada socijalne dimenzije kršćanske vjere. No, njegov identitet se ne iscrpljuje u nauci vrhovnoga crkvenoga učiteljstva, već njegovu bitnu sastavnicu čini kontekstualizacija gdje do izražaja ponajprije dolazi njegova teološka dimenzija. Naime, socijalni nauk Crkve se razvio u značajnu teološku disciplinu koja u svojoj induktivno-deduktivnoj metodološkoj dinamici od »promatranja« preko »vrednovanja« ide prema »djelovanju« kao svome cilju. Daljnja teoretska refleksija se vrši na »srednjoj razini konkretne socijalne etike« u svrhu ostvarenja prakse i vršenja proročkog utjecaja na razvoj čovječanstva od pojedinca, preko malih skupina do cijele mjesne Crkve i svih »ljudi dobre volje«. Ipak, vršenje proročkog utjecaja na razvoj čovječanstva zadobit će svu svoju puninu i vjerodostojnost tek po dinamiziranju i aktiviranju vlastitih socijalnih zahtjeva među kojima su svakako suradnja i dijalog s vlastitom braćom i sestrama u kršćanskoj vjeri.

Kao »otvoreno gradilište« (*Kompendij*, br. 86) socijalni nauk Katoličke Crkve nudi izvrsne mogućnosti plodonosne suradnje sa svakim kršćanskim socijalnim učenjem. Socijalno učenje i socijalna dimenzija kršćanske vjere mogu postati izvrsnim susretištem, sredstvom dijaloga i suradnje pravoslavaca, protestanata i rimokatolika. Dakako, ta susretanja, dijalozi i suradnje bit će ponajprije izvor međusobnog obogaćivanja i rasta, a zatim i izvor produbljenja znanja o sadržaju i poruci socijalne dimenzije kršćanske vjere kojoj životom jednako pripadamo i koja, ukoliko ćemo je živjeti u dijalogu i suradnji, može postati predvodnicom u rješavanju gorućih svjetskih pitanja socijalne pravde, ljudskih prava, mira i okoliša.

1. Socijalna dimenzija kršćanske vjere – sadržaj i poruka

Produbljenje znanja o sadržaju i poruci socijalne dimenzije kršćanske vjere dobar je početak. Riječ je o zajedničkom korijenu iz kojega se razvija socijalno učenje kršćanstva i kršćanskih Crkava. Pod socijalnom dimenzijom kršćanske vjere zapravo se misli biblijska dimenzija kršćanske vjere i njezino biblijsko utemeljenje jer svoje korijene ima u riječi Božjoj, »u biblijskim tekstovima, starozavjetnom i novozavjetnom vjerskom životu i bogoštovlju. Nemoguće je baviti se socijalnim naukom Crkve a ne poznavati i ne baviti se riječju Božjom, posebice njezinom aktualizacijom u suvremenom svijetu.« (Migles 2013, 145) I iako se na

američkom govornom području nerijetko može čuti da je socijalni nauk Crkve *best kept secret*, ipak Bog od samih početaka poziva na pravednost i na integriranje socijalne dimenzije u vjernički život, što kroz povijesno razdoblje već više od 2000 godina životom svjedoče mnogi sveti muškarc i svete žene. Svrha produbljenja znanja o biblijskoj poruci i sadržaju je oblikovanje kršćanske svijesti i savjesti o socijalnim pitanjima – važne zadaće koju jednako mogu osvijetliti i pravoslavna i protestantska i katolička tradicija, pri čemu jedni od drugih možemo mnogo toga naučiti. Prvenstvo opet ide socijalnoj dimenziji, međusobnim i zajedničkim angažmanima na svim razinama jer »monopol u tumačenju društvene stvarnosti ili predlaganja rješenja za suvremene probleme« (*Evangelii gaudium*, br. 184) ne posjeduje nitko, ni papa ni Crkva, već »spada na kršćanske zajednice da svaka u svojoj zemlji objektivno raščlani postojeće stanje« (br. 184; *Octogesima adveniens*, br. 4).

Mnogobrojna su biblijska područja i teme koje u odnosu na socijalno učenje omogućuju refleksiju, odgovarajući prikaz ali i pristup koji će voditi pravom kršćanskom obraćenju koje će znati ozbiljno računati sa socijalnom dimenzijom ljudskoga i vjerničkoga života te će u socijalnom učenju i socijalnoj etici znati prepoznavati prostor koji evanđeljem želi zahvatiti i konkretnu društvenu problematiku. Socijalna dimenzija euharistije i socijalna duhovnost dva su temeljna ishodišta čiji se prvotni stav može sažeti u misao da je kršćanska vjera ujedno i vjera konkretnoga ljudskoga života, vjera koja nadvladava bilo duhovni bilo društveni individualizam. Euharistija i duhovnost ne mogu se promatrati izvan odnosa prema ljudskom i društvenom; »mistika duhovnosti« i »mistika sakramenta« produžuju se u socijalno-političkom angažmanu (Valković 1992, 13; 1996, 10) i u društvenom osjećaju (Valković 1981, 323). U enciklici o kršćanskoj ljubavi *Deus caritas est* Benedikt XVI. je uputio prije svega na prožimanje vjere, bogoslužja i ethosa kao jedne jedine stvarnosti koja se oblikuje u susretu s Božjom agape, dočim »euharistija koja ne prelazi u konkretna djela ljubavi sama je u sebi krhka i nepotpuna« (2006, br. 14). Socijalna dimenzija euharistije je imperativ kršćanima za praktično zauzimanje jer »ako pak u svojem životu ne pridajem nikakvu pažnju drugome i želim biti samo `pobožan´ i vršiti svoje `vjerske dužnosti´, i moj odnos s Bogom postat će sve neplodniji« (br. 18). Ukoliko »euharistija doista simbolički označava jedinstvo svih ljudi, onda ona mora nešto više značiti i na ovom polju. S druge strane, ako euharistija

doista nije djelotvorna, ona vrlo lako može postati čimbenik stagnacije i konzervatizma u društvenom pogledu.« (Valković 1981, 320)

Na spomen svetoga Pavla i euharistije svi se rado prisjećamo njegovog vjernog prenošenja predaje o euharistiji, no, nerijetko se zaboravlja da je u Prvoj poslanici Korinćanima riječi euharistije i čin blagovanja Gospodnje večere stavio u kontekst socijalnog i etičkog problema sukoba i prepirki u zajednici. Smjernice koje je pritom dao pokazuju da su pitanje pravednosti i skrbi za najranjivije sastavni dio središnjeg čina kršćanskoga zajedništva, slavlja Gospodnje večere (1 Kor 11,17-34). Prema tumačenju hrvatskoga bibličara i egzegete »Isus je prisutan u Euharistiji tako da se kršćani vjerskim uzdizanjem u zajedničarskom slavlju Kristovog sakramenta usredotočuju i na socijalno zalaganje za druge ljude. Prvo se to odražava među onima koji slave Euharistiju ali po njima i na svu okolinu. Za takve kršćanske zajednice danas, kao što je to bio slučaj na početku u Pracrkvi, spasenjska nada nije daleka, nije utopija izvan povijesti i onosvjetska, dostižna tek nakon smrti. Takvo vjerničko poimanje Boga kao stvoritelja, otkupitelja i svedržitelja ne dopušta nikome pretpostavku da su privredni, politički i drugi javni poslovi izvan Božje moći, autoriteta i brige.« (Hohnjec 2001, 777–778) Pavlov primjer jednako zorno pokazuje da socijalna dimenzija kršćanske vjere ima svoju teoretsku i praktičnu dimenziju. Teološku viziju svojih poslanica odjelotvorio je misionarskim djelovanjem ispunjenim praktičnim karitativnim radom i potvrđivanjem solidarnosti među Crkvama. Tako i socijalno učenje Crkava kritički produbljuje sadržaj vjere kako se vjera ne bi odvojila od konkretnog života, kako bi ortodoksija i ortopraksa ostale povezane, kako bi sakramentalno zajedništvo dobilo svoj izražaj u socijalnom i društvenom, kako vjernici ne bi živjeli na način da između onoga što slave nedjeljom i načina na koji žive ostalih šest dana u tjednu postoji jaz (Donahue 2004, 30–31).

Socijalne implikacije euharistije također su predmet protestantskog i pravoslavnog teološkog razumijevanja. Poznata je rečenica koju je izrekao Wilhelm Löhe, a koja izriče nutarnju povezanost dijakonijskoga služenja i liturgije: »All diaconical work goes out from the altar.« (Munteanu 2010, 275) Riječ je o takvom razumijevanju koje autentično dijakonijsko djelo Crkve temelji na euharistijskom dinamizmu obnove ljudskoga dostojanstva: »Dijakonijsko djelo ima liturgijsku dimenziju jer je bilo koji oblik podrške ljudskom biću izraz Božje ljubavi u duhovnim

i tjelesnim potrebama. Istinsko dijakonijsko djelo je liturgijsko služenje.« (276) Alexandros K. Papaderos tumači dijakoniju kao praksu istinske vjere i istinske proslave Boga koja svoje središte ima u euharistijskoj liturgiji. Taj »liturgijski impuls« određuje ritam privatnog i javnog života vjernika koji se u ekumenskim raspravama približavao i izrazom *Liturgie nach der Liturgie*, no, ne na način drugorazrednosti i inferiornosti dijakonijskog djela u odnosu na liturgijsko bogoslužje, već na način istinske liturgijske dijakonije (Gabriel 2005, 68).

Most poveznica je socijalna duhovnost. U odnosu na ostale oblike socijalnoga djelovanja – po svojoj duhovnoj i kontemplativnoj dimenziji – ona ga čini specifičnim. Veličina vjere izriče se kroz duhovnost, stoga socijalna dimenzija kršćanske vjere traži socijalnu dimenziju kršćanske duhovnosti. Socijalna duhovnost označava kako socijalna dimenzija kršćanske vjere traži otvaranje prema svijetu; senzibiliziranost za uranjanje u otajstvo Boga i istovremeno uključivanje u društvo (*Kompendij*, br. 545). Ona je zahtjev za integracijom socijalne dimenzije vjere u sveopće poslanje Crkve, napose u život vjernika laika koji svoje socijalno-političko djelovanje neće odvajati od vlastite kršćanske duhovnosti. Potrebu za socijalnom duhovnosti svjedoče dramatične prijetnje naspram čovjeka: jaz između bogatih i siromašnih se i dalje produbljuje; siromašni snose teret vraćanja dugova; bezobzirna primjena tehničkog razvoja stvara teške ekološke probleme; svedruštveni sustav je nesposoban stvarati i zadržavati zaposlenja; zbog egzistencije i opstanka napuštaju se domovi, konzumeristički mentalitet se i dalje nezaustavljivo širi.

Mnogobrojne su kršćanske perspektive kojima pravoslavne, protestantske i katoličke zajednice mogu osvijetliti oblike i načine življenja socijalne duhovnosti. Ne može li se, između ostaloga, socijalna duhovnost promatrati i kao ključ za istinsku ekumensku suradnju? Ne proizlaze li ekumenski odnosi upravo iz socijalne dimenzije vjere i traže svoj izričak u izvanjskoj/socijalnoj dimenziji? Upravo zbog toga socijalni nauk Crkve može biti korisno sredstvo ekumenske suradnje i jedinstva kršćana na području obrane dostojanstva ljudske osobe, promicanja mira, pomoći siromašnima, očuvanja stvorenoga svijeta. *Kompendiju socijalnog nauka Crkve* ususret dolazi i prvi službeni dokument Ruske pravoslavne Crkve *Osnovi socijalne koncepcije Ruske pravoslavne Crkve* koji je svečano predstavljen 2007. godine i na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu. Mogućnosti plodotvorne suradnje i obogaćenja uzajamnih odnosa u

dokumentu se izriču stavom: »Ne postavljajući neposredno obraćenje svih u pravoslavlje za uslov saradnje...« (br. 1.4.), kao i tumačenjem koji u iznesenom vidi »rasterećenje kršćana i otvaranje prostora za inicijative u sučeljavanju sa zlom u društvu« (Krstić 2012, 193).³

2. Ekumenska dimenzija socijalnog nauka Crkve, socijalne etike i socijalnog učenja pravoslavlja

Ekumenska dimenzija socijalnog nauka Crkve jače je došla do izražaja u nekoliko socijalnih dokumenata Katoličke Crkve. Ponajprije tu treba spomenuti encikliku pape Ivana XXIII. *Pacem in terris – Mir na zemlji* (1963) kojom se obraća svim ljudima dobre volje i upućuje poziv na izgradnju mira svih naroda u četiri temeljna pokreta koja će nositi izgradnju društva: u istini, pravednosti, ljubavi i slobodi. Duboka i nadasve aktualna poruka o prvenstvu ljudske osobe na jedan prirodan i spontani način vodi do br. 157 gdje upućuje na normalnost i očekivanost suradnje katolika s drugim kršćanima, nekršćanima i svim ljudima dobre volje. Prigodom 50. obljetnice enciklike glavni tajnik Svjetskog vijeća Crkava dr. Olav Fykse izrazio je želju poduzimanja zajedničkog ekumenskog hodočasničkog puta pronalaženja i izgradnje pravde i mira koji će kršćane učiniti vjerodostojnijim svjedocima mira u svijetu velike potrebe pravde i mira (2013). Isto je poručio papa Franjo u enciklici *Evangelii gaudium*:

»Moramo uvijek imati na umu da smo hodočasnici koji hodočaste zajedno. To znači da moramo imati iskreno povjerenje u svoje suputnike, odbacujući sumnje i nepovjerenje, i gledati prije svega ono što svi tražimo: mir koji blista s lica jednoga Boga. Uzdati se u drugoga jest umijeće i mir je umijeće. Isus je rekao: 'Blago mirotvorcima' (Mt 5,9). U vršenju te zadaće, također u našoj sredini, ispunjava se drevno proroštvo: 'mačeve će prekovati u plugove' (Iz 2,4).« (br. 244)

Izrečeni stavovi pozivaju na korak dalje, na konkretno pružanje zajedničkoga svjedočanstva, na obvezu suradnje u služanju: dostojanstvu ljudske osobe u svakom životnom stadiju; obitelji i braku; miru i općem dobru; pogođenima bijedom gladi, neimaštine, nepismenosti, nejednake

³ Krstić također ustvrđuje da je *Kompendij socijalnog nauka Crkve* »dobra osnova za raznovrsne međuhrišćanske dijaloge i dalja promišljanja ... Kompendijum je dobra prilika da se u našoj sredini unapredi teološko promišljanje o savremenim društvenim temama.« (2012, 177)

raspodjele dobara; izgradnji pravednijeg i humanijeg društva (*Zajednička izjava pape Franje i ekumenskog patrijarha Bartolomeja I.*, 25. svibanj 2014). Pitanje je može li se i na razini teološke suradnje učiniti korak dalje. Većno sredstvo bit će socijalna dimenzija vjere.

U ovom kontekstu vrijedi spomenuti dokument *Pravda u svijetu* kojeg 1971. godine po prvi puta nakon Drugog vatikanskog koncila objavljuju biskupi svijeta okupljeni na Sinodi. Među važnim zadaćama i konkretnim koracima koje su kršćani pozvani činiti na putu ostvarivanja pravde je ostvarivanje pravednosti po ekumenskoj suradnji. Poruka se može sažeti u dvije najpoznatije i najviše citirane rečenice ovoga dokumenta: »Borba za pravdu i sudjelovanje u preobražaju svijeta u potpunosti nam se ukazuju kao sastavni dio propovijedanja Evanđelja: to jest poslanja Crkve za otkup čovječanstva i njegovo oslobođenje od svake potlačenosti.« (392) »Ako Crkva mora svjedočiti o pravdi, ona priznaje da svaki onaj koji se usuđuje ljudima govoriti o pravdi mora najprije sam biti pravedan u njihovim očima. Moramo dakle ovdje brižljivo ispitati sam način djelovanja, posjedovanja i stil života u Crkvi.« (400) Stoga je razumljiv izričit poziv na odgovornost uspješnog promicanja ekumenske suradnje jer promicanje socijalne dimenzije kršćanske vjere, zalaganje za ostvarenje pravde, mira i razvitka naroda u svijetu ne može se ostvariti bez suradnje među kršćanima. Ta suradnja će ponajprije obuhvaćati »aktivnosti koje se odnose na obranu dostojanstva ljudske osobe i njezinih fundamentalnih prava, a posebno prava na vjersku slobodu« (403). No, suradnička aktivnost će uz zajednički angažman na praktičnoj razini obuhvatiti i »proučavanje evanđeoske nauke ukoliko se odnosi na ukupnu kršćansku djelatnost« (403). Nije li socijalni nauk Crkve, odnosno socijalno učenje Crkava sredstvo takve suradnje koja je na razini zajedničkog učenja i studiranja evanđeoskih vrijednosti i načela usmjerenih ka promicanju pravednosti te koja pomiče ka suradnji na razini teologije i duhovnosti?

Govorom o ekumenskoj dimenziji socijalnoga učenja želi se naglasiti sljedeće: kao sredstvo evangelizacije socijalno učenje kršćanstva je ujedno i sredstvo komunikacije i dijaloga. No, takvo razumijevanje socijalnoga dijaloga otkriva njegovu ne samo vanjsku dimenziju (u odnosu na društveni život) već i njegovu unutarnju dimenziju (u odnosu na međusobnu komunikaciju i suradnju svih kršćana). Autentičnost socijalnoga učenja zahtijeva komunikaciju i *ad intra*, ne samo *ad extra*.

Činjenica jest da su socijalni nauk Crkve, kršćanska socijalna etika, u novije vrijeme i socijalno učenje pravoslavlja odgovor na promjene u svijetu, na mentalitet i način života suvremenoga čovjeka. Ipak, oblici njihove međusobne suradnje i komunikacije bili su i jesu određeni specifičnim kontekstima. Otuda potreba za razvijanjem ekumenske dimenzije socijalnog učenja. To više što suvremena pluralistička društva i njihove »liste vrijednosti« traže zajedničku brigu oko kršćanskih vrednota svih kršćana, kršćanskih Crkvi i zajednica. Potrebu da se Pravoslavne Crkve uključe u dijalog o društvenim moralno-etičkim pitanjima prepoznaje se i izvan njezine zajednice. Rečeno je da socijalna dimenzija kršćanske vjere poziva na produblјivanje komunikacijskog razumijevanja i prenošenja njezine poruke. Iz toga razloga socijalni nauk Crkve »svojom posebnom odgovornošću drži ekumensku komunikatibilnost svojega rada te se trudi uključiti međureligijski, međukulturalni i međuvjerski dijalog« (Boswell 2000, 146). Biti Crkvom u današnjem svijetu znači posvijeshćivati socijalnu dimenziju kršćanske vjere, njezinu unutarnju i vanjsku komunikatibilnost. Zajednička uvjerenja i vizije u vidu suočavanja sa zajedničkim društveno-socijalnim pitanjima i problemima tako će postati velikim nadahnućem za sve ljude i strukture dobre volje.

Znači li rečeno kretati se u smjeru odbacivanja dijela svoje biti, ograničenja vlastitoga karaktera? Naprotiv, otvorenost dijalogu i produblјivanje pristupa mogu jedino biti u službi obogaćenja, razvoja i obnove. Jedinostveni primjer je *Zajednička izjava o etici okoliša* (2002.) Ivana Pavla II. i Bartolomeja I., takozvana Venecijanska izjava. Zašto tu otvorenost vizijama i kreativnim zajedničkim prijedlozima ne ostvarivati i na »nižim«, teološkim i vjerničkim razinama koje imaju važnu zadaću kontekstualizacije socijalnoga učenja i usmjeravanja prema onome što je bitno, a to je konkretna praksa koja snaži vjerodostojnost, pri čemu će »oživljavanje istinskog ekumenizma« (Migles 2013, 182) biti zalogom otkrivanja nove perspektive čovječnijega svijeta. Uzor i primjer takve uspješne suradnje su i 22 zajednička teksta koje su objavile Njemačka biskupska konferencija i Vijeće Evangeličke Crkve u Njemačkoj.⁴ Posljednji su objavile u veljači 2014. godine jer je gospodarska i društvena situacija doživjela mnoge duboke promjene i danas stoji pred mnogim novim

⁴ Lista svih objavljenih zajedničkih tekstova kao i mogućnost preuzimanja većine tekstova u cijelosti dostupna je u: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/2064.html> (8. listopada 2014).

izazovima, te se ponovno izjašnjavaju o zajedničkoj odgovornosti za izgradnju društva na zajedničkim vrijednostima slobode, solidarnosti i pravednosti (*Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft* 2014) i pokreću – *Die Sozialinitiative der evangelischen und katholischen Kirche*, ekumensku socijalnu inicijativu za obnovu gospodarskog i društvenog uređenja u Njemačkoj kako bi se u ekumenskim odnosima pokrenula javna rasprava i na taj način učinilo politiku mogućom.

3. Umjesto zaključka: Prema ekumenskoj socijalnoj misli?

Ekumenska socijalna misao ne spada među znanstveno-teološke discipline, niti predstavlja teoretski program; kao takva ona je još uvijek, ističu protestantski autori, *desideratum* (Gabriel 2005, 17–19; 233–237; Körtner 2005, 99–101). Ekumenska socijalna misao je pojam kojim se označavaju ona ekumenska zbivanja čiji je cilj ekumensko zbližavanje kršćanskih socijalnih učenja. Ona označava napore kojima se u ekumenskoj perspektivi želi formulirati zajednička vizija kršćanske etike i kao takvu je u javnosti zastupati. Ekumenska socijalna misao označava prije svega nastojanja da se evangelička socijalna etika, jer je karakteriziraju različiti koncepti socijalne etike, razvija unutar ekumenske perspektive.

Razvoj ekumenske socijalne misli je uvjetovan razvojem ekumenskog pokreta 20. stoljeća. Valja imati na umu da je riječ o pokretu koji se javlja unutar protestantizma koji je najviše osjetio jaz kršćanske razdvojenosti. Svoj dalekosežni izražaj zadobio je kroz pokret za »praktično kršćanstvo« svjetske organizacije »Life and Work« (Život i djelo), sa sjedištem u Stockholmu (1925.). Djelovanje toga pokreta je pokazalo da na svjetskoj razini postoji pitanje ujedinjenja kršćanskih Crkvi što je dovelo do stvaranja krovne ekumenske organizacije kršćanskih Crkvi i denominacija pod nazivom Ekumensko vijeće Crkava (odnosno Svjetsko vijeće Crkava, 1948., Amsterdam).⁵ Čini se da je dio današnjih teologa, i to protestantskih, shvaćanja »kako je Ekumensko vijeće crkava (EVC) prestalo biti pokretačka snaga koja gura ekumenski pokret naprijed« (Macut 2013, 144)⁶ uzrok čemu je različitost stavova unutar protestant-

5 Pregled pojedinih teoloških koncepata unutar kojih su protestantski teolozi razvijali ekumensku socijalnu etiku donosi Krause, Gerhard i Müller, Gerhard, ur. 2000. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, XXXI, New York: de Gruyter.

6 Macut ističe da, primjerice, protestantski teolog Fulvio Ferrario »smatra kako je danas glavna pokretačka snaga ekumenskog pokreta Katolička crkva. Naime, svo-

skih Crkava i među protestantskim kršćanima, pa čak i oko toga koliko će se pozornosti pridati socijalnim pitanjima (Fey 2004, 259). Razumljiva je stoga rastuća svijest unutar protestantizma da se ekumenska socijalna misao valja oblikovati u širem kontekstu nego što ga pruža ekumenski pokret unutar Ekumenskog vijeća Crkava (Gurney 2006, XXV).

Unatoč krizama, ekumenskih susreta ne nedostaje. Plod sve-crkvene ekumenske suradnje i dijaloga nadasve se očitovao u *Ekumenskoj povelji – Charta Oecumenica*, potpisanoj 2001. godine u Strasbourgu od strane Konferencije europskih Crkava i Vijeća europskih biskupskih konferencija. Unutar drugoga podnaslova »Na putu prema vidljivom zajedništvu Crkava u Europi« ističe se potreba zajedničkoga naviještanja evanđelja na socijalnom području. Posredovanje evanđelja društvenoj javnosti i ostvarenje socijalne zauzetosti i političke odgovornosti čitavoga Božjega naroda velika je zadaća europskih Crkvi i put do vidljivoga zajedništva.

U zajedničkom naviještanju evanđelja njemačkim Crkvama pripada »pionirsko mjesto«, a slijede ih Austrija i Švicarska. Postupak, odnosno metoda kojom se proučava socijalna problematika i zauzima crkveni stav s konkretnim prijedlozima za opće dobro društva preuzeta je od američkih biskupa koji su uveli metodologiju »konzultacijskih procesa« (*Economic Justice for All*, br. 3; Valković 1998, 120–122). Zahvaćanje u socijalnu problematiku ne može se događati izvan konzultacijskih procesa, kako unutar Crkve tako i s drugima. Ti konzultacijski procesi ne označavaju ništa drugo doli jedan »viši stupanj sudjelovanja i participacije« (Valković 2001, 138) koji nas pomažu u vježbanju i rastu u školi zajedništva. Pitanje je zainteresiranosti i zauzimanja za izgradnju suradnje i konzultacija: vidi li se socijalno pitanje kao mjesto buduće suradnje?

Zaključno treba ustvrditi da drugoga puta za kršćane nema. Socijalni nauk Crkve, protestantska socijalna etika i socijalno učenje Pravoslavne Crkve mogućnost su plodonosne suradnje. Iako ekumenska socijalna misao jest *desideratum*, ideja o oblicima zajedničke suradnje unutar ovih područja ne može nedostajati.

jim impresionirajućim bilateralnim razgovorima, analizama dokumenata, itd., Katolička se crkva profilirala kao jedina konfesija koja je danas u stanju na svjetskoj razini voditi i usmjeravati ekumenski put.« (bilj. 38)

Reference

- A. A.** 2006. *Kardinal Martino u Beogradu*. www.zvonik.rs/arhiva/1381/ZV02.html (1. listopad 2014).
- Baloban, Stjepan.** 2006. Socijalni nauk Crkve u Hrvatskoj. Katedra socijalnog nauka Crkve. *Bogoslovska smotra* 76: 1013–1027.
- Benedikt XVI.** 2006. *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- — —. 2009. *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitome ljudskom razvoju*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Boswell, Jonathan, Francis P. McHugh in Johan Verstraeten, ur.** 2000. *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* Leuven: Peeters Publishers.
- Čebotarev, Andrej.** 2006. Bioetičko naučavanje Ruske pravoslavne Crkve. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja* 4: 161–178.
- Dahm, Karl-Wilhelm.** 1991. Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Wegin das neue Jahrtausend. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32: 133–154.
- Donahue, John R.** 2004. The Bible and Catholic Social Teaching. V: Kenneth R. Himes, ur. *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Evangelička Crkva u Njemačkoj i Njemačka Biskupska Konferencija.** 1998. *Za budućnost u solidarnosti i pravdi* (1997.). Zagreb: Savez samostalnih sindikata Hrvatske.
- Fey, Harold C.** 2004. *A History of the Ecumenical Movement, II: 1948–1968*. Eugene: WCC Publications.
- Gabriel, Ingeborg, Alexandros K. Papaderos in Ulrich H. J. Körtner.** 2005. *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Gurney, Robin, Heidi Hadsell in Lewis Seymour Mudge, ur.** 2006. *Beyond Idealism: A Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.

- Hohnjec, Nikola.** 2001. Euharistija, solidarnost i zajedništvo. *Bogoslovska smotra* 70: 773–786.
- Ivan XXIII.** 1991. Pacem in terris – Mir na zemlji. Encikličko pismo o miru svih naroda. V: Marijan Valković, ur. *Sto godina katoličkoga socijalnoga nauka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung.** 2014. *Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft*. <http://www.ekd.de/EKD-Texte/92055.html> (8. listopad 2014).
- Krstić, Zoran.** 2012. *Pravoslavlje i modernost. Teme praktične teologije*. Beograd: Službeni glasnik.
- Körtner, Ulrich H. J.** 2005. *Wohin steuert die Ökumene?: vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Macut, Ivan.** 2013. Ekumenska povelja (Charta Oecumenica). *Služba Božja* 53: 134–155.
- Migles, Silvija.** 2013. *Teološka misao Marijana Valkovića u crkvenom i društvenom životu u Hrvatskoj*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Munteanu, Daniel.** 2010. Ecumenical Diaconical Work as a Cultural Contribution to the Humanization of our Contemporary Society. V: Matthew J. Pereira, ur. *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition: Papers of the Sophia Institute Academic Conference, New York, Dec. 2009*. New York: Theotokos Press.
- Papa, Franjo.** 2013. *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Papinsko Vijeće »Iustitia et Pax«.** 2005. *Kompendij socijalnog nauka Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sabor Ruske pravoslavne Crkve.** 2007. *Osnovi socijalne koncepcije Ruske pravoslavne Crkve*. Novi Sad: Beseda.
- Vijeće europskih biskupskih konferencija, Konferencija europskih Crkava.** 2002. *Charta oecumenica. Ekumenska povelja za rast suradnje među Crkvama u Europi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Valković, Marijan.** 1981. Za život svijeta. Euharistija i društveni angažman. *Bogoslovska smotra* 51: 308–324.
- – –. 1992. Društveni nauk Crkve: narav, aktualnost i problematika. *Bogoslovska smotra* 62: 8–22.
- – –. 1996. Socijalno-etička dimenzija župe. Izlaganje na II. kolokviju o recepciji Koncila pod nazivom 'Kršćansko zajedništvo i župa'. *Kana* 27: 10.
- – –. 1998. *Pogovor. Za budućnost u solidarnosti i pravdi (1997.)*. *Evangelička Crkva u Njemačkoj i Njemačka Biskupska Konferencija*. Zagreb: Savez samostalnih sindikata Hrvatske.
- – –. 2001. Značenje socijalnog nauka Crkve u tranzicijskim zemljama. V: Stjepan Baloban, ur. *Gospodarsko-socijalni izazovi u tranzicijskim zemljama*. Zagreb: Institut Društveni znanosti Ivo Pilar i Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve.
- Zajednička izjava pape Franje i ekumenskog patrijarha Bartolomeja I.**, 25. svibanj 2014. <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=44382> (8. listopada 2014).



Mari Jože Osredkar in Marijana Harcet

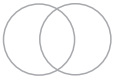
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Avguštin Lah

Realnost in vizija v ekumenski misli Stanka Janežiča

Povzetek: Ekumenski dialog, ki je v Katoliški cerkvi dobil legitimnost in zagon na 2. vatikanskem koncilu, je zaživel tudi med Slovenci. S svojim teoretično-strokovnim, praktično-pastoralnim in religiozno-duhovnim ustvarjanjem in delom na področju ekumenizma v slovenskem prostoru izstopa Stanko Janežič. Janežičevo ekumensko delo in misel po eni strani zaznamuje realizem, grajen na sprejemanju stvarne needinosti, ki se kaže v pestri različnosti krščanskih Cerkva, teologij, praks in duhovnih drž, po drugi strani pa njegov neuklonljivi vizionarski optimizem, da je možno misliti, graditi in živeti krščansko paradigmo ene (edine) Kristusove Cerkve kot »edinost v različnosti«. Janežičev vizionarski optimizem ima korenine v njegovi optimistični, pesniški, k lepoti stvarstva usmerjeni naravi in dialoški osebnosti, v veri, da je vsak človek, odrešen v velikonočni skrivnosti, dober, da je bogastvo ene in edine Cerkve le v njeni pestrosti (raznolikosti) ter da je izvor, vir in model edinosti Cerkve troedini Bog kot občestvo ljubezni. Ljubezen ustvarja edinost, ne da bi odpravljala različnosti.

Ključne besede: Stanko Janežič ekumenist, ekumenski dialog, edinost Cerkve, različnost v edinosti, ljubezen vez edinosti

Summary: *Reality and Vision in the Ecumenical Thought of Stanko Janežič*

Ecumenical dialogue, which gained its legitimacy and momentum in the Catholic Church at the 2nd Vatican Council, also enjoyed a revival among Slovenians. Stanko Janežič particularly stands out with his theoretical and professional, practical-pastoral, and religious-spiritual creation and work in the field of ecumenism in the Slovenian territory. His ecumenical work and thought, on the one hand, characterises realism, built on the adoption of realistic non-unity, which is reflected in the rich diversity of Christian Churches, theologies, practices, and spiritual attitudes, and on the other hand, his unbending visionary optimism, that it is possible to think, build, and live the Christian paradigm of one (only) Church of Christ as »unity in diversity.« Janežič's visionary optimism is rooted in his optimistic, poetical, towards the beauty of creation-oriented nature and dialogic personality, in belief, that

every human, redeemed in the Paschal Mystery, is good; that the wealth of the one and only Church is only in its variety (diversity), and that the origin, source, and the model of the unity of the Church is the Trinitarian Good as a community of love. Unity is created by love without eliminating diversity.

Keywords: *Stanko Janežič ecumenist, ecumenical dialogue, unity of the Church, diversity in unity, love the bond of unity*

Uvod

Sodobna ekumenska misel kot prizadevanje za edinost krščanskih Cerkev in skupnosti se je rodila na protestantskih tleh v začetku 20. stoletja. Po prvih negotovih korakih je bilo prizadevanje za edinost kristjanov na 2. vatikanskem koncilu sprejeto kot »eden izmed glavnih ciljev« (E 1) v poslanstvu Cerkev. Temu temeljnemu poslanstvu se je zavezal Stanko Janežič, ki je v Sloveniji po koncilu – skupaj še z nekaterimi – predstavljal gonilno silo ekumenskega dialoga. Namen te razprave je nakazati, kako je Janežičeva zavzetost za cilje ekumenskega dialoga in edinost Kristusove Cerkev sonaravna z njegovo pesniško izkušnjo in vizijo.

1. »Vsepesem« »vseljubezni« in »vseedinosti«

Janežičevo pesniško ustvarjanje je v vseh razsežnostih neločljivo povezano z zemljo, z naravo. Pesnik čuti, kako »duša pije opoj narave« (Janežič 1951, 13). To se dogaja v objemu goric (Janežič 1993, 75), ko sedi in gleda, občuduje in se v duhu združuje z zemljo, ki hkrati postaja obnebe in simbol združenja z vernimi brati in sestrami v drugih vinogradih – Cerkvah in z Bogom: »Tu smo vsi eno: zemlja in človek, Bog in ptice, drevesa, domovi in naše gorice.« (76) Ta povezanost, čeprav je zanj vedno nepopolna, ima svojo perspektivo, naravnana je na prihodnjo »vseedinost« (Janežič 2005, 215). Neomajno veruje (eshatološko), da se bo »vse bolj bratil z zemljo in nebom, ki sta /.../ bližnji in daljni Dom« (Janežič 1997, 92). Pesnik živi v osebni, duhovni, doživljajski povezanosti in upanju na prihodnje popolno bratenje z »zemljo« in »z vsemi rodovi«, to je z vsem pobratenim vesoljem (63). Vse veselje bo zedinjeno v svobodi in edinosti in se bo reklo: »To je naš zaliv Svobode in veselje Edinosti.« (Janežič 1992, 55) Povezanost z vsem je tista »zemlja«, iz katere se napaja njegovo zanimanje za krščanske Cerkev, za njihovo raznolikost in bistveno enost – edinost.

Za pesnika je svet poln lepot, ki dajejo vsebino stvarem in pojavom. Sam te lepote nosi v sebi, da jih ponese v edinost vsega, v okras »večnih božjih soban« (Janežič 1993, 229) za »večni Ikonostas« (Janežič 2001, 126). Resnica stvari je v njihovi lepoti, zato je edinost stvari lepota. Edinost kot lepota vseh lepot se tako izkaže v vsem sijaju kot cilj in naloga, v katero je treba verjeti, ji zaupati, po njej hrepeneti (Janežič 1993, 224), se ji prepustiti in jo ustvarjati v besedi in podobi, v dobroti in ljubezni. Lepota, ki preveva vse, postane pesniku pesem in zaradi nje »vselepota«, tako da postane »vsepesem vesoljnega bivanja vseedinosti, vseljubezni« (Janežič 2005, 212–215).

Ljubezen zedinja stvari in ljudi: »Rad bi se v eno zlil s teboj in vsemi, ki so ko midva stkani iz vode, prsti in hrepenenja.« (Janežič 1992, 32) Ljubezen zedinja ljudi s stvarmi: »povezan sem z vsemi stvarmi« (Janežič 1997, 93), zato vse postaja ena sama ljubezen ali »vseljubezen« (Janežič 2005, 215). Ljubezen je širina srca, ki sprejema vse in vsakogar, ne da bi mu vzela in odpravila njegovo drugačnost. Ljubezen poveže vse tako, da smo »zdaj vsi – eno Srce« (Janežič 1995, 45) in lahko »vonjam dušo morja in Srce skrivnostnega vesolja« (Janežič 1992, 17).

Zaradi ljubeznive širokosrčnosti in širine duha je Janežič v vseh Cerkvah in krščanskih skupnostih najdeval resnično in dobro, lepo in pristno. Tako je mogel v ekumenski drži ljubiti in spoštovati ljudi, ne da bi nesprejemljivo ogrožalo in zastrupljalo odnos in dialog. V tej naravnosti je obravnaval, predstavljal, razpravljal, slikal in analiziral krščanske Cerkve in dobrohotno ugotavljal in sprejemal razlike v učenju in delovanju. Ekumensko delo in prizadevanje za edinost je za Janežiča v resnici uresničenje ljubezni. Dialog – ekumenizem resnice in ekumenizem ljubezni – se tako zedinita v »vseljubezen«.

Ta vizija končne »vseljubezni«, ki vodi v »vseedinost« (Janežič 2006, 6), v sedanosti še ni popolnoma uresničena, je pa mogoče iz nje črpati navdih za vztrajanje na poti do polne uresničitve. In za Janežiča je bila, se zdi, neomajen navdih. Njegova dela ne razodevajo dvoma ali resignacije nad počasnostjo uresničitve »vseljubezni«, »vseedinosti«, »vsepesmi« (Janežič 2005, 215). V sebi je nosil edinost Kristusove Cerkve. Tako je vizija postala realnost in življenje realnost vizije.

Sedanje in tukajšnje edinjenje že vsebuje prihodnjo zedinjenost. Upanjska, eshatološka naravnost Janežičeve misli je osnova za njegov oseb-

ni optimizem in pozitivno naravnost do vsega. V vsem odkriva svetlobo, pozitivno dimenzijo, tudi v temnih in bolečih, težkih in hudih dogodkih in pojavih, tako v naravi kot v osebnem življenju: v samoti (Janežič 1993, 168), bolečini (129), strahu (39), staranju (151), umiranju (265), kot v družbenem življenju: krivicah (172, 177), ubijanju, izkoriščanju, nasilju (201). V eshatološki viziji pesnika in teologa Janežiča, v usmerjenosti k nepremagljivemu upanju, je iskati osnovo za prepričanje, da je dokončna edinost oziroma zedinjenje vseh kristjanov v eni Kristusovi Cerkvi »realna vizija«. Ta temelji dalje na že obstoječi edinosti ali enosti – realnosti mnogih elementov edinosti, ki objektivno obstajajo – hkrati pa na zmožnosti ljudi, da se povežejo, da to edinost z vsemi in vsem začutijo, jo doživljajo, se ji v sebi predajo in jo tako navzven ustvarjajo. Kakor Janežič pesnik čuti celovitost sveta, zemlje v njenih neštetih pojavih, ki v njo odeva vse stvari, tako naj verniki ustvarjajo edinost vseh različnih Cerkev in jih doživljajo kot eno samo Cerkev. To je seveda proces, v katerem je treba rasti, »zoreti in dozoreti v vseedinost vesoljne in večne ljubezni« (Janežič 2006, 187).

E/di/nost Cerkve se tako napaja iz dvojne realnosti: iz realnosti obstoječe enakosti v tem, kar je vsem skupnega, in iz realnosti obstoječe različnosti, pestrosti, drugačnosti vsake posamezne krščanske Cerkve. V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (94). Medsebojni dialog pa je tista ustvarjalna moč, sredstvo, ki more različnosti zblížati, ni mu pa jih potrebno odpraviti ali odstraniti, kajti edinost, ki jo zagovarja in vidi kot edino realno možno, torej kot realno vizijo, je »edinost v različnosti«. Edinost torej ni poenotenje ali poistenje, temveč takšna enost, ki jo doživlja (verni) pesnik v naravi, na zemlji, med brati. To je tudi edinost, ki ima temelj in uresničen vzor v troedinem Bogu, v Sveti Trojici (163).

2. Sveta Trojica – izvir in vzor edinosti občestva Cerkve

Bog, ki je po svojem bistvu in razodevanju občestvo, koinonia, je troedini Bog, Sveta Trojica. Ta Bog je v stvarstvo, v njegov zgodovinski (razvojni) proces, kakor tudi v perspektivo njegovega poveljanja v Novem nebu in Novi zemlji položil občestveno razsežnost, ki vključuje pluralnost, množičnost, različnost in enost hkrati (Kraus 1994, 287–288). Občestvenost velja tudi za človeka kot osebo in človeštvo v celoti. E/di/nost Boga in različnost v trojstvu oseb Očeta, Sina in Svetega Duha se

razodeva kot popolno (perihoretično) občestvo, ki vključuje istost in različnost, enost in trojnost, edinost v različnosti (Sorč 2006, 25–27; Lah 2001, 156–157).

Zgodovina teologije kaže različno razumevanje Božje troedinosti, kar je določalo razumevanje Cerkve in odnose med Cerkvami. Za sodobno in prihodnjo ekumensko paradigmo se zdi najprimernejše izhodišče razumevanje Trojice kot občestva (*communio*) treh enakih in različnih oseb. To stališče poudarjeno in neutrudno zagovarja Stanko Janežič, ko trdi: »In kakor je vir in vzor popolne edinosti troedini Bog – Oče, Sin in Sveti Duh, tako tudi pravi ekumenski dialog navdihuje, preveva in vodi Sveta Trojica.« (Janežič 2006, 6) Cilj in pot ekumenskega dialoga v vzpostavljanju edinosti Cerkve ostaja Sveta Trojica. Edinost in enost Cerkve zanj v neki realni meri že obstaja (166; Janežič 2003, 224). Občestvo je sinonim za edinost, ki tudi v svoji najvišji popolnosti, kakor je uresničena v Sveti Trojici, vključuje različnost. Zato »edinost v pomenu polnega občestva (*communio*) ne pomeni uniformiranosti, ampak edinost v različnosti« (Janežič 2006, 167). Znotraj sedaj obstoječe »ene in edine Cerkve«, čeprav je navzven še razdeljena, obstaja »dovolj prostora za zakonito različnost miselnosti, praks, obredov kanonskih predpisov in pravil, teologij in duhovnosti« (167). Tudi za prihodnje stanje zedinjenega občestva Cerkve bosta edinost in različnost bistveni. Samo tako lahko obstaja kot občestvo po vzoru Svete Trojice. In kakor je temelj občestva treh oseb v Bogu ljubezen, tako je (bo) ljubezen tudi vezivo v občestvu različnih Cerkva (Lah 2001, 159–160).

Janežičevo razumevanje ekumenizma kot gibanja za edinost Cerkve je v temelju trinitarično, kolikor je v osnovi naravnano na ustvarjanje občestva različnih Cerkva, ki po ljubezni postajajo ena družina Božjih otrok, ki ravno zaradi svoje različnosti predstavljajo resnično bogastvo (E 17).

Poglejmo sedaj, kako se Janežičev pogled in interpretacija zgodovine krščanske Cerkve v njuni e/di/nosti in razdeljenosti vidita skozi prizmo realnega in vizionarskega zornega kota.

3. Edinost v različnosti: realnost in vizija

V zelo strnjeni obliki je enotno zgodovinsko krščansko izročilo po Janežiču mogoče povzeti takole: Izhodišče predstavlja Jezus Kristus, njegovo učlovečenje, oznanjevanje evangelija o Božjem kraljestvu, smrt in

vstajenje, poslanje Božjega Duha, po katerem se gradi odrešenjsko občestvo Cerkve, ki naj zajame vse narode sveta »in tako izpričuje ljubezen troedinega Boga, ki je vse človeštvo poklical k udeležbi v Božjem življenju za vso večnost« (Janežič 2006, 14). Teologija oziroma formulacija te vere že na začetkih in v Svetem pismu razodeva edinost in različnost. Govorimo lahko o janezovski, pavlovski in petrovski teologiji. Čeprav vsi oznanjajo isto »vero v troedinega Boga, v križanega in vstalega Kristusa in v njegovo odrešitveno ustanovo – sveto Cerkev«, ohranjajo »edinost v različnosti« (15). Ta edinost v različnosti sega potem v vse čase od apostolske dobe preko patristike do današnjih dni. Za patristične in vse ostale teologe velja, da »se med seboj sicer razlikujejo, vsak ima svoje značilnosti in poudarke, vsi pa se oklepajo Kristusa in Svete Trojice« (16–17). Zgodovinsko, kulturno in politično dogajanje, žeja po spoznanju resnice in skrb za zvestobo izročnemu sporočilu ob hkratni težnji za aktualizacijo krščanskega oznanila je ohranjalo edinost in množilo različnost, tako da je »ob koncu prvega tisočletja /.../ vesoljna Kristusova Cerkev kljub raznim napetostim in manjšim razdorom ter bojem za pravi nauk v bistvu ohranjala edinost, tako v verovanju kot v upravi in pastoralnem delovanju, zvesta svoji prvotni hierarhični ureditvi prvih stoletij« (22). Drugo tisočletje je v eno Kristusovo Cerkev prineslo tri razkole in dejansko razdeljenost, razcepljenost.

Resnični (realni) vzroki za razcepljenost so po Janežiču ontološko-psihološke, etično-moralne in zgodovinsko-kulturne danosti. Realnost »pri nastajanju medkrščanskih razprtij« mora upoštevati »nepopolnost stvari« in omejenost človeškega spoznavanja naravnega reda, a »še bolj za spoznavanje nadnaravnega reda, presežnosti, kamor ga vodi Božje razodetje« (Janežič 2003, 22). Čeprav Bog po Svetem Duhu razsvetljuje človeka, ta ostaja svoboden. »Razodeto resnico in celoten božji odrešitveni načrt more človek svobodno sprejeti ali odkloniti in tudi, vsaj delno, popačiti.« (22)

Subjektivna realnost grešnosti človeka je tako drugi vzrok za razdeljenost. Grehi »častihlepja, teženja po oblasti in imetju ter grehi zavisti in še posebej odkritega sovraštva« (23) so vzrok za razdore med kristjani. Zaradi njih je Cerkev vedno tudi grešna, ne le laiki, »temveč tudi duhovniki, redovniki, škofje in vrhovni voditelji Cerkve, papeži in patriarhi, so v zgodovini Cerkve večkrat s svojim neevangeljskim in grešnim življenjem bolj razdirali kot zidali Kristusovo ustanovo – sveto Cerkev«

(23). Temeljni vzrok za razkole in needinost sta »zlasti pomanjkanje ponižnosti in ljubezni« (23).

Kot tretji sklop realnih vzrokov Janežič razgrne prepletенost zgodovinskih in kulturnih dogajanj v posameznih pokrajinah, deželah in državah. Med temi so »različen jezik, različna kultura in različen značaj posameznih narodov, medsebojna oddaljenost in nepoznavanje, nasprotujoča si politična hotenja vplivnih osebnosti in narodnih skupnosti, razni duhovni tokovi, navzoči v Cerkvi in družbi /.../, vsakovrstne razvade v Cerkvi, neločevanje bistvenega od nebistvenega, pomanjkanje skupnih reform in podvigov itd.« (24).

Vzroki za krščansko razcepljenost in needinost Cerkva torej za Janežiča niso v različnih teologijah, temveč v težnjah po njihovi absolutizaciji. Cerkve se tudi niso razdelile zaradi različnih struktur in cerkvenih ureditev, temveč zaradi težnje vodstev (nosilcev vodstvenih služb) po monolitnosti, absolutizaciji lastnih, največkrat zgodovinsko in krajevno pogojenih oblik urejanja skupnosti, kot tudi oblikovanja in formuliranja »svetih stvari« (Janežič 2006, 24).

Vzroki razdeljenosti niso – vsaj v večini ne – v zanikanju ali opustitvi bistvenega, temveč v neupoštevanju razlikovanja med bistvenim in nebistvenim ali v poudarjanju nebistvenega kot bistvenega (E 11). V tej zvezi je tudi odsotnost ločevanja med tem, kaj je Božjega in kaj človeškega (Janežič 2006, 161). Poleg omenjenih realnih vzrokov v zgodovini needinosti je mogoče pri Janežiču najti določeno optimistično vizijo in dobrohotne izjave.

4. Pozitivno vrednotenje različnosti, ki so vodile v razdvojenost

Temeljna drža ali naravnost v Janežičevih ekumenskih spisih je odsotnost negativističnih in podcenjevalnih izjav o drugih. Le nekaj nauk iz 1. stoletja je imenovanih »krivi nauk« (docketizem, gnosticizem, arianizem). Potem so ti povzeti v skupni izraz »verske zmote« (Janežič 2003, 14). Tudi nestorianizem, monofizitizem, ikonoklazem so zmote, ki so bolj besedne kot stvarne. Tako Cerkve, ki te nauke ohranjajo, ostajajo v bistvu krščanske. »Zmote«, ki so si jih očitali v časih vzhodnega razkola (Fotij tri, Krerularij 28), so bile »večinoma le upravičene liturgične in disciplinske razlike« (Janežič 2003, 17). Za vzhodni razkol velja, da je imel vse kaj drugega kot teološke osnove. Nekatere teolo-

ške vidike drugačnosti, ki so bili med Vzhodom in Zahodom prisotni že vse prvo tisočletje in so sicer povzročali napetosti, a nikoli razdirali edinosti, so zdaj (po 11. stol.) uporabili za to, da so utemeljevali razkol. »Sicer pa je bil grški Vzhod že po svojem značaju, jeziku in kulturi drugačen kot latinski Zahod in so si Grki in Latinci kljub občasnim stikom v bistvu ostali tujci.« (18) »Prav različne teološke značilnosti, pa tudi liturgične in disciplinske odredbe so po svoje pripomogle, da je prišlo, ob medsebojnem nepoznavanju, nezaupanju in sumničenju, predvsem pa pomanjkanju ljubezni, do velikega vzhodnega razkola in da se je ta v zavesti kristjanov vse bolj utrjeval.« (18) Vzhodni razkol so usodno zapečatile šele križarske vojne s svojimi »grobostmi in krivicami« (18; Janežič 1986, 242–244).

Tudi vzrok zahodnih razkolov v 16. stoletju je opredeljen kot »zamujanje prenov v Cerkvi« (Janežič 2003, 18), krivda za razdelitev pa je pripisana obema stranema. In četudi je v reformaciji »ob malo pomembnih razhajanjih šlo tudi za bistvene reči«, je reformacija »ob usodnem razkolu s seboj prinesla nekaj dobrih pobud za celotno krščanstvo« (19).

Razdeljenost vesoljne Kristusove Cerkve je za Janežiča izziv in naloga, »ki kliče k poravnavi, medsebojnemu razumevanju, usklajevanju teoloških vprašanj in vsestranski medkrščanski graditvi edinosti« (20). Čeprav je zgodovinska realnost razdeljenosti boleča in po vzrokih zelo kompleksna, ostaja vse tisto, v čemer se edinost ohranja in kar je pristno krščansko, spodbuda za ekumensko prizadevanje v sedanjosti in prihodnosti. Utemeljeni nista nobena resignacija in malodušna črnogledost, pač pa vera, da je možno zgraditi edinost. V posebni meri to velja za ekumenski dialog z Vzhodno pravoslavno Cerkvijo, ki jo je Janežič posebej ljubil in poznal preko študija in osebnih stikov. Tako je dejavno sodeloval pri liturgiji s pravoslavnim protom Jovanom v Mariboru. Tudi sam je lahko obhajal liturgijo po vzhodnem obredu in obiskoval vzhodne patriarhe (ruskega). Na ta način je živel edinost v različnosti. Teoretično-teološka in praktično-liturgična pestrost, raznoličnost je bila zanj bogastvo, ki izraža krščansko oziroma evangeljsko polnost. Krščanstvo je ikona, mozaik iz različnih kamnov in barv, ki v celovitosti odseva lepoto, bogastvo in resničnost nedojemljivega in skrivnostnega troednega Boga.

5. Vizija do prihodnje popolne edinosti

Motor in gibalno silo v viziji k prihodnji popolni edinosti je mogoče najti v veri, da je edinost možna, da ni – kljub raznim sedanjim oviram – nekaj nemogočega. Ta vera med drugim obstaja v dejstvu, da je Cerkev vedno bolj kot ustanova dogodek vseh, ki jih družijo vera v Kristusa (Janežič 2006, 44). Zato je že danes mnogo več tega, kar združuje, kot tistega, kar razdvaja (84). V dosedanjem ekumenskem dialogu so se vse krščanske Cerkve veliko naučile druga od druge (ED 94). Iz naučenega in tistega, kar še bo, postaja jasno, da se različne »teološke smeri dopolnjujejo« (Janežič 2006, 66) in kljub občasnemu navideznemu nasprotovanju težijo k eni sami Resnici. Zato pa bo prihodnja edinost Cerkve zasnovana na dveh temeljnih zahtevah in postavkah: »da se Cerkve zedinijo o bistvenem« (77), kar vključuje tudi zahtevo, da se zedinijo o tem, kaj je bistveno, ter da spoznajo in priznajo medsebojno drugačnost in z njo resnico, da je prava edinost le v različnosti. Ko bodo vsi kristjani in vse Cerkve, predvsem pa voditelji Cerkva dojeli, da je prava in resnična edinost le »edinost v različnosti«, in bodo uresničevali dosežena soglasja (77), bo spet zaživela »ena, sveta, katoliška in apostolska Cerkev«, kakor je že bila, a tokrat v novi luči in v novem sijaju.

Sklep

Za jedro Janežičeve vizije o prihodnji edinosti vesoljne Kristusove Cerkve bi z veliko mero gotovosti lahko veljalo to, kar sam povzema iz izjave katoliško-pravoslavne komisije, ki trdi, da je Cerkev eno samo Kristusovo telo in torej obstaja »ena sama božja Cerkev«. »Istost ene evharistične skupnosti z drugo je v tem, da obhajajo vsi z isto vero isti spomin, da vsi z uživanjem istega telesa in istega keliha postanejo isto in edino Kristusovo telo, s katerim so bili združeni po istem krstu.« Skupnost Cerkve vključuje različnost. Kot je Bog troedin, tako je ena in edina Cerkev »skupnost mnogih občestev, krajevna Cerkev pa skupnost oseb. Ena in edina Cerkev je istovetna s skupnostjo (koinonia) Cerkva« (132; Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med rimo-katoliško in pravoslavno Cerkvijo 1983, 74).

Reference

- Janežič, Stanko.** 1951. *Romar s kitaro*. Trst: založba Tabor.
- . 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1992. *Morje*. Ljubljana: Družina.
- . 1993. *Izbrane pesmi*. Maribor: Slomškova založba.
- . 1995. *V večerno žarenje*. Maribor: Slomškova založba.
- . 1997. *Praznik življenja*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2001. *Beseda in molke*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2003. *Ekumenizem*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2005. *V sepesem*. Maribor: Slomškova založba.
- . 2006. *Ekumenski dialog*. Maribor: Slomškova založba.
- Kraus, Georg.** 1994. *Gott als Wirklichkeit: Lehrbuch zur Gotteslehre*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
- Lah, Avguštin.** 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.
- Mešana** mednarodna komisija za teološki dialog med rimo-katoliško in pravoslavno Cerkvijo. 1983. Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice. *V edinosti: Ekumenski zbornik 1983: Božje kraljestvo XXXVIII*: 25–89.
- Sorč, Ciril.** 2006. *V prostranstvu Svete Trojice: hermenevtična načela trinitarizacije*. Ljubljana: Družina.



Rade Kisić

Perspektive pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga

Povzetek: Prošlo je pola veka od znamenitog »celiva mira« koji su razmenili papa Pavle VI i vaseljenski patrijarh Atinagora u Jerusalimu 1964. godine i time otvorili »dijalog ljubavi«. U tom duhu 1979. godine otpočela je sa radom »Zajednička komisija za teološki dijalog između Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve«, čiji rezultat rada predstavljaju značajni dokumenti. Poslednji od tih dokumenata, Ravenski (2007), proglašen je velikim korakom napred u odnosima dvaju Crkava. Međutim, različita recepcija ovog dokumenta i nejedinstvo pravoslavnih po pitanju njegovog prihvatanja izneli su na svetlo stare sukobe i podele. Najveći izazov pred kojim trenutno stoji dijalog jeste zajedničko određenje cilja, odnosno postizanje konsenzusa o suštinskim eklesiološkim načelima. U tom pogledu bi od velike pomoći moglo biti istraživanje primenljivosti i ograničenja principa »jedinstvo u različitosti« kao i »hijerarhije istina« i pojma ekonomije. Za napredak dijaloga značajno bi bilo njegovo širenje na sve oblasti crkvenog života. Unutrašnja teološka kretanja u obe Crkve predstavljaju takođe važan faktor u budućem razvoju pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga.

Ključne besede: dijalog, komisija, primat, jedinstvo, recepcija

Summary: *The Perspectives of the Orthodox-Roman Catholic Dialogue*
Half a century has passed since Pope Paul VI and Ecumenical Patriarch Athenagoras I greeted each other with a »kiss of peace.« This act that occurred in Jerusalem in 1964 opened the door for a »dialogue of love.« In that spirit, »The Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church« was established in 1979 and produced important documents. The last of these documents, Ravenna (2007), was a major step forward in the relations between the two Churches. However, the different receptions of this document and disunity within Orthodoxy with regard to the acceptance of the document have brought to light old conflicts and divisions. At this moment, the greatest challenge the dialogue faces is the common determination of the aim i.e. achieving the consensus on essential ecclesiological principles. Regarding that, the explora-

tion of the applicability and limitations of the principles »unity in diversity,« »hierarchy of truths,« and the term »oikonomia,« could be very significant. In order to improve the dialogue, it should be expanded to all spheres of church life. Inner theological movements in both Churches will also be an important factor in the future development of the Orthodox-Roman Catholic dialogue.

Keywords: *dialogue, commission, primacy, unity, reception*

Uvod

Posmatrano iz perspektive odnosa Pravoslavne i Rimokatoličke Crkve 2014. godina mogla bi se nazvati »godinom jubileja«. Najpre, susretom vaseljenskog patrijarha Vartolomeja i pape Franja u maju u Jerusalimu obeležena je 50. godišnjica susreta (5. i 6. januar 1964.) njihovih prethodnika patrijarha Atinagore i pape Pavla VI na istom mestu. 21. novembra 2014. u Vatikanu je svečano obeležena pedeseta godišnjica donošenja Dekreta o ekumenizmu (*Unitatis redintegratio*). 8. novembra 2014. u prisustvu vaseljenskog patrijarha Vartolomeja i predsednika Papskog sekretarijata za unapređenje jedinstva hrišćana kardinala Kurta Koha proslavljena je 50. godišnjica osnivanja organizacije Pro Oriente. Takođe, za ekumenske odnose na našem regionalnom nivou veoma je značajna proslava 40. godišnjice ekumenskih simpozijuma (Maribor, 16–18. oktobar 2014.), na kojoj su učestvovali predstavnici teoloških fakulteta iz Ljubljane odnosno Maribora, Zagreba i Beograda.

Imajući u vidu sve ovo moglo bi bilo očekivati da sadašnji teološki dijalog dve Crkve dobro napreduje i da su njegove perspektive sasvim izvesne. Međutim, upravo u »godini jubileja« održana je 13. plenarna sednica Mešovite međunarodne komisije za bogoslovski dijalog (15–23. septembar u Amanu). U saopštenju sa ove sednice teološki rad Komisije sažet je u svega dve rečenice:

»Because of the many questions raised about the text, the Commission decided to draft a new text which was then discussed and revised in detail. The Commission decided that the text be referred to the next Coordinating Committee for further elaboration and improvement, in view of the next Plenary Session of the Joint Commission.«
(Joint International Commission 2014)

Pored toga, kada se ima u vidu da je poslednji zajednički dokument Komisije donet u Raveni 2007. godine, očigledno je da se međusobni

dijalog nalazi u nekoj »fazi zatišja«. Iako broj donetih dokumenata svakako nije jedini niti odlučujući kriterijum za ocenu rada Komisije, ipak, imajući u vidu metodologiju bilateralnih dijaloga – postupno približavanje u istinama vere kroz pronalaženje zajedničkih osnova i prihvatanje legitimnih razlika – izgleda da do približavanja stavova dolazi sporo i samim tim je dijalog možda u »krizi«.

Brzi uspesi na početku pregovora probudili su naime očekivanja o skorom prevazilaženju raskola i uspostavljanju crkvenog jedinstva (vidi npr. Papa Jovan Pavle II, *Tertio Millennio Adveniente* 34). Međutim desilo se upravo ono što kardinal Kasper (2007) navodi u kontekstu celokupnog ekumenskog dijaloga: ekumenski pokret je ugušio njegov sopstveni uspeh. Otrežnjenje izazvano preprekama lagano se pretvaralo u rezignaciju i sumnju u mogućnost ostvarenja proklamovanog cilja jedinstva svih u Hristu. Posmatrajući celokupni ekumenski pokret pitanje »kako dalje?« postavlja se već od sedamdesetih godina prošlog veka, dok je za pravoslavno-rimokatolički dijalog ovo pitanje postalo ponovo aktuelno posle Ravenskog dokumenta.

1. Izazovi

Pre analize izazova pred kojima se trenutno nalazi pravoslavno-rimokatolički dijalog neophodan je kratak osvrt na opšte domete bilateralnih dijaloga. Naime, moguća opasnost u ovakvim dijalozima jeste da, umesto da strane u dijalogu identifikuju zajedničke elemente, one ustvari jače profilišu svoje konfesionalne identitete i time dijalog svedu na pregovore, koji najčešće onemogućavaju plodonosan i svrsishodan dijalog. Dodatak u Ravenskom dokumentu, u kome obe Crkve ističu svoje samopoimanje kao jedne, svete, saborne i apostolske Crkve, kao da govori u prilog tvrdnji o profilisanju konfesionalnih identiteta (Marte 2014, 237). Uz to, mitropolit RPC Ilarion Alfejev u oktobru 2014. istakao je da smatra da odluke budućeg Svepravoslavnog sabora treba jasno da ukažu da učešće Pravoslavnih Crkava u ekumenskom pokretu počiva na uverenju da samo Pravoslavna Crkva predstavlja jednu, svetu, sabornu i apostolsku Crkvu u smislu Nikejsko-Carigradskog simbola vere.

1.1 Razjašnjavanje razlika i različitost interpretacija

Sa druge strane, moguće je da dve strane kroz dijalog i razjašnjavanje razlika i različitosti interpretacija dođu do delimičnog ili potpunog slaganja po pitanju učenja koje je dovoljno za uspostavljanje crkvene zajednice. Primer takvog dijaloga predstavlja Lojenberška konkordija kojom je 1973. godine uspostavljeno svetotajinsko jedinstvo između crkava proizašlih iz reformacije (kao i nekih predreformacijskih crkava). Nikako ne umanjujući značaj ovog dogovora značajno je napomenuti da on ipak ne govori mnogo o perspektivama pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga. Najpre zbog toga što učesnice dijaloga polaze od eklisioloških principa koji su bitno različiti od rimokatoličkih i pravoslavnih a na kraju i zbog toga što lojenberški model crkvenog jedinstva ne predstavlja jedinstvo kakvom teže Pravoslavna i Rimokatolička Crkva.

Drugi izazov sa kojim se pravoslavno-rimokatolički dijalog susreo uzrokovan je samom njegovom metodologijom. Na početku Minhenskog dokumenta stoji: »Zaista smo želeli da pođemo od onoga što nam je zajedničko i onda da to tako razvijamo da iznutra i postepeno obrađujemo sve ono u čemu se ne slažemo.« (Marte 2014, 235–255; moj prevod) Dakle, posle početne faze dijaloga u kojoj su obe strane izložile zajedničke teološke osnove, prirodno je bilo očekivati da na dnevni red komisije dođu i sporna pitanja. Koliko god to bilo očekivano i neophodno, teško je oteti se utisku da put do spornih pitanja ipak nije bio postepen i prirodan, kao i da je »problem primata rimskog episkopa« možda prerano (bez valjane pripreme) došao »na sto«.

Kada govorimo o metodologiji bilateralnih dijaloga posebnu pažnju treba posvetiti prirodi usvojenih dokumenata. Traženje zajedničkih osnova može da dovede do nastajanja (preterano) kompromisnih dokumenata, koji su otvoreni raznim interpretacija i koje učesnice u dijalogu različito tumače, onemogućujući tako stvarni konsenzus. Takođe, smetnja konsenzusu ne mora biti namerna različita interpretacija nego i različitost shvatanja pojedinih termina i koncepata koji se pominju u dokumentima, a čiji sadržaj učesnice dijaloga nisu razmotrile. Tako, ističući suštinsku razliku između latinske i grčke tradicije Tomas Bremer (2010, 34–35; moj prevod) piše: »Na formalnom nivou čini se da postoje velika slaganja, npr. u učenju o svetim tajnama. Obe Crkve priznaju sedam

svetih tajni, koje se uopšteno posmatrano takođe čine identičnim. Ipak, iza ovih stvarnosti se nalaze sasvim različite svetotajinske teologije.«

Iako je ova primedba svakako utemeljena, iscrpne rasprave o svim doktrinarnim elementima odvele bi dijalog u nedogled, tako da je neophodno (uvažavajući sve razlike u tradicijama) ipak unapred odrediti broj spornih tema koje suštinski određuju odnose između Crkava a ostalim temama ostaviti prostora u »jedinstvu u različitosti«. Apsolutna istovetnost u učenju i praksi nikada naime nije bila postojala (Jensen 2006, 64) niti je bila imperativ. U *Unitatis redintegratio* (14; moj prevod) se konstatuje da je apostolsko nasleđe na istoku i zapadu »prihvatano u različitim oblicima i na različite načine i zbog toga je od samog početka u Crkvi ovde i tamo različito tumačeno, na šta su uticali i različitosti u mentalitetu i životnim okolnostima«. Zbog toga u budućem dijalogu od velike pomoći može biti istraživanje primenjivosti i ograničenja principa »jedinstvo u različitosti«. Iako se ovaj princip načelno prihvata kao legitiman u dijalogu, u stvarnosti se »granice različitosti« ipak sve više sužavaju, dok se samo shvatanje jedinstva sve više pomera ka uniformnosti.

1.2 Cilj ekumenskog dijaloga

Sa ovim je povezan najveći izazov pred kojim obe Crkve stoje u ovom dijalogu. Naime, kao osnovni preduslov za uspeh doktrinarno orijentisanog dijaloga, kakav je dijalog između Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve, jeste jasno određen cilj. Kardinal Kurt Koh (2014, 114) piše da Katolička i Pravoslavna Crkva drže do prvobitnog cilja ekumene, a to je vidljivo jedinstvo u veri, svetotajinskom životu i crkvenim službama. To bi značilo da obe Crkve teže ka punom institucionalnom jedinstvu. U istom tekstu Koh navodi da je veliki deo protestantskih crkava odustao od ovog cilja, zadovoljavajući se lojenberškim modelom jedinstva, po kojem crkve uprkos međusobnom priznanju i svetotajinskom jedinstvu ostaju »samostalne institucionalne stvarnosti« (Koch 2014, 115). Međutim, iako pravoslavna i katolička strana nastavljaju načelnu privrženost prvobitnom cilju ekumenskog pokreta postavlja se pitanje da li one pritom podrazumevaju istu stvarnost? Naime, sam pojam »institucije« definitivno nema isti sadržaj u rimokatoličkoj i pravoslavnoj eklisiološkoj tradiciji. Dok katolička strana pod institucionalnim jedinstvom pre svega misli na koncept jedinstva u univerzalnoj Crkvi, u pravoslavnoj tradiciji se institucionalno jedinstvo najpre pojavljuje u okvirima sa-

bornosti. Dakle, ključni problem jeste samo razumevanje cilja, odnosno različite predstave o »zajedničkom cilju«.

Isto važi i za termin *communio* (κοινωνία), koji se u Ravenskom dokumentu (1) pominje kao cilj ekumenskog dijaloga. Premda i u pravoslavnoj i u rimokatoličkoj eklisiologiji (posebno posle Drugog vatikanskog sabora) ovaj termin igra značajnu ulogu, postoje mnogobrojna pitanja koja zahtevaju odgovor: kako se ostvaruje *communio*, kakva je uloga primata u zajednici lokalnih crkava, na koji način se projavljuje jedinstvo Crkve, itd. Zbog nepostojanja jasne (i zajedničke) predstave o samom cilju, ovde nailazimo na brojne nedoumice, koje otežavaju dijalog.

Sa druge strane, trenutno iskustvu u dijalogu nam govori koliko je teško govoriti o nekom ponovnom uspostavljanju jedinstva po obrascu koji je postojalo u prvom milenijumu. Poslednji sastanci mešovite Komisije pokazali su da ne postoji potpuni konsenzus po pitanju načina funkcionisanja crkvenog ustrojstva u nepodeljnoj Crkvi. Međutim, čak i kada bi postojao konsenzus po tom pitanju, ostaje nam doktrinarni razvoj obe Crkve u drugom milenijumu, koji se ne može prevideti niti odbaciti.

Dakle, različito razumevanje samog cilja dijaloga jeste glavna prepreka u budućim odnosima Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve. Put do zajedničkog razumevanja cilja, vodi preko nalaženja zajedničkih suštinskih eklisioloških principa, pri čemu legitimnost različitosti u interpretaciji i akcentuaciji ne bi trebalo dovoditi u pitanje. U pravoslavno – rimokatoličkom dijalogu to bi značilo postojanje zajedničkog razumevanja Crkve i shodno tome zajedničkog shvatanja crkvenog jedinstva. Međutim upravo u ovom pogledu, po pitanju onoga što konstituiše samu Crkvu, a time i po pitanju onoga što predstavlja suštinu jedinstva Crkve, pravoslavna i rimokatolička strana očigledno imaju različito razumevanje. Osvrćući se na celokupan ekumenski pokret Juta Kozlovski (2009, 315–316) stoga sa pravom smatra da u nekom smislu ekumenski pokret još uvek stoji na početku. Kao najveći problem ona navodi nepostojanje opšte prihvaćenog cilja, kao i nepostojanje jasne i opšte prihvaćene terminologije, što često vodi ka nerazumevanju i proizvoljnim interpretacijama određenih pojmova ili dokumenata.

2. Perspektive

Kada se imaju u vidu izazovi (pomenuti su samo neki od njih) pred kojima stoji dijalog Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve, očigledno je da put ka jedinstvu neće biti kratak niti jednostavan. Budući razvoj dijaloga zavisice od mnogih faktora, najpre teoloških a zatim i od tzv. neteoloških.

2.1 Teološki faktori razvoja dijaloga

Kada se govori o teološkim faktorima, tu pre svega treba pomenuti teološki pristup. Već je pomenuto da ispitivanje granica principa »jedinstvo u različitosti« može pozitivno uticati na budući dijalog. U tom pogledu interesantan je i inspirativan pristup Johanesa Brosedera, koji, pozivajući se na apofatičku tradiciju, govori o »kenotičkoj eklisiologiji«. Posmatrano iz teorijsko-saznajne perspektive ova kenotička eklisiologija može biti ekumenski veoma relevantna. Broseder ističe da ona izlazi iz same sebe i da se ne postavlja kao merilo svih drugih (Brosseder 2001, 18–19). Ovakav pristup eklisiologiji odnosno teologiji svakako može da posluži kao podloga za otvoren dijalog u okviru koga bi učesnice bile pozvane na kritičko promišljanje sopstvene tradicije, kao i na osveščivanje činjenice da Istina uvek biva recipirana u određenim društveno-kulturnim okolnostima, odnosno da biva kontekstualno izražena. Samim tim istorijski put pojedinačnih Crkvi, kao i eklisiološke forme i sadržaji nastali tokom njega, moraju biti kontekstualno shvaćeni i vrednovani, da kao takvi ne bi postali prepreka uspostavljanju jedinstva. Cilj ekumenskog dijaloga nije poricanje legitimnih različitosti teoloških tradicija, nego njihovo dovođenje u plodonosan odnos kroz međusobno dopunjavanje (Thönissen 2014, 95).

Dijaloški i otvoren pristup sopstvenom eklisijalnom identitetu predstavlja *conditio sine qua non* za budućnost razgovora između Pravoslavne i Rimokatoličke Crkve. Iznošenjem principa o »hijerarhiji istina« (*Unitatis redintegratio* 11) rimokatolička teologija je načinila važan korak u tom pravcu, iako teorijska pozadina kao i praktična primena ovog principa potrebuju dalja razjašnjenja. U pravoslavnoj teologiji ova otvorenost nalazi konkretan izraz u primeni principa ikonomije, koji pored svoje pastirske ima i kanonsko-eklisiološku dimenziju. U prvim vekovima Crkva se pri ophođenju sa šizmatičkim i jeretičkim zajednicama neretko rukovodila ovim principom. Takođe treba imati u vidu da je način uspos-

tavljanja crkvenog jedinstva sa ovim zajednicama često određivan po ikonomijskim (i nekada promenjivim) kriterijumima. Ovim naravno ne želim da podstaknem razvoj nekakvog »eklesiološkog relativizma« već samo da ukažem na neke teološke pristupe koji bi mogli biti od koristi u budućem dijalogu.

2.2 Recepcija dijaloga i njegovih rezultata

Pored načelnog teološkog pristupa, uspeh pravoslavno–rimokatoličkog dijaloga zavisice i od recepcija dijaloga i njegovih rezultata. Dinamika dijaloga i recepcija su naime međusobno uslovljeni. Trenutna situacija u kojoj zajednički dokumenti najčešće bivaju recipirani u teološkoj i akademskoj sredini, dok široj crkvenoj javnosti ostaju nepoznati, svakako da ne podstiče na intenziviranje i produbljivanje dijaloga. Iako su uzroci slabe recepcije mnogobrojni i kompleksni, mislim da posebnu pažnju treba obratiti na vezu između sadržaja koji treba biti recipiran i same recepcije. Pravo pitanje jeste u kojoj su meri rezultati dijaloga relevantni za konkretne odnose među Crkvama ili za funkcionisanje lokalnih crkvenih zajednica. Budući da su dosadašnji dokumenti teorijsko-dogmatske prirode, ne treba da čudi činjenica da rad zajedničke Komisije ostaje dalek široj crkvenoj javnosti. Situacija se neće promeniti sve dok rezultati dijaloga ne budu imali konkretne posledice po život vernih. Dakle, da bi se recepcija dijaloga poboljšala neophodno je pokušati izvući konkretne posledice dosadašnjih dogovora ili voditi dijaloge na drugim nivoima i o drugim pitanjima, kako bi se crkveni narod zainteresovao i uključio u dijalog.

Međutim, problem recepcije ipak nije ograničen samo na širu crkvenu javnost. Takođe se može dalje postaviti pitanje u kojoj meri su rezultati dijaloga deo studijskih kurikuluma na teološkim fakultetima. Odnosno, da li činjenica da učestvujemo u ekumenskom dijalogu uopšte ima odjeka u metodama, planovima i programima teoloških visokoškolskih ustanova (Zizioulas 2010, 349). Ako celokupnu recepciju ekumenskog dijaloga »velikodušno« prepustimo samo jednoj disciplini – ekumenskoj teologiji, možemo doći u situaciju da teologija i dostignuća ekumenskog pokreta budu proučavani tek kao neki »privesak« konfesionalnoj teologiji. Suštinsko pitanje dakle jeste da li dijalog služi samo za predstavljanje Crkve spolja ili rezultati dijaloga imaju implikacije i na samopoimanje učesnika dijaloga. Na budućnost dijaloga svako bi negativno

uticala moguća šizofrena situacija u kojoj bi postojala izvesna »teologija dijaloga« i »sopstvena konfesionalna teologija«.

Za napredak i produbljivanje odnosa između Pravoslavne i Rimokatoličke Crkve neophodno je širenje dijaloga na sve oblasti crkvenog života. Jedinstvo Crkve se ne iscrpljuje u dogmatskim priručnicima, koliko god oni bili savršeni, stoga ni dijalog ne može biti stvar jedne Komisije. Pored akademske i međufakultetske saradnje, koja je sasvim dobra i u uzlaznoj je putanji, značajno bi bilo osmisliti modele saradnje na parohijskom i eparhijskom nivou, gde bi crkveni narod neposredno okusio plodove ekumenskog dijaloga i približavanja. Iskustvo Rimokatoličke i Evangelističke Crkve u Nemačkoj govori da upravo saradnja i ekumenski dijalog na lokalnom nivou mogu mnogo bolje da funkcionišu nego na oficijelnom nivou i time daju podsticaj za dalje razgovore u zvaničnom teološkom dijalogu. Slično iskustvo imaju i pravoslavne eparhije odnosno parohije u većinski rimokatoličkim zemljama, gde saživot (mešoviti brakovi, priznavanje krštenja, omogućavanje učešća u bogoslužbenom životu druge Crkve) zahteva i podstiče ekumenski dijalog. Zbog toga je pored postojećih (Taizé, itd.) neophodno stvarati nova »mesta susreta« vernika obe Crkve. Kardinal Kasper govori tako o »ekumeni života«, koja uključuje zajedničko proučavanja Svetog Pisma, zajedničke bogoslužbene i karitativne aktivnosti (Kasper 2012, 582–583).

2.3 Uloga unutrašnjih teoloških kretanja u obema Crkvama

Na budućnost dijaloga između Pravoslavne i Rimokatoličke Crkve značajno će uticati još jedan faktor – unutrašnja teološka kretanja u obema Crkvama. Savremeni razvoji u pravoslavnoj i rimokatoličkoj teologiji, koji su delom svakako izazvani i uslovljeni ekumenskim pokretom mogu značajno da unaprede dijalog. U okvirima rimokatoličke teologije kao primer može se navesti učenje o papskom primatu, koje trenutno predstavlja glavni kamen spoticanja u odnosima između dve Crkve. Podstaknuti teologijom Drugog vatikanskog sabora mnogobrojni rimokatolički teolozi istraživali su eklisiološko utemeljenje primata, nastojeći da istaknu suštinsku vezu i međusobnu uslovljenost primata i sabornosti Crkve. Nadu da će ove tendencije biti praćene konkretnim kanonsko-eklisiološkim izrazima daju brojni istupi sadašnjeg Pape Franja: naglašavanje titule »Episkop Rima«, želja za proširenjem ovlašćenja episkopskih konferencija (*Evangelii gaudium* 32), pominjanje »decentralizacije« u

kontekstu nemešanja u rad lokalnih episkopa (*Evangelii gaudium* 118), isticanje neophodnosti veće kontekstualizacije i inkulturacije hrišćanske vere u različitim delovima sveta, izjava na Praznik Sv. Apostola: »Mi moramo ići putem sabornosti.« (Wassilowsky 2014, 144) Itd. Ukoliko bi zaista došlo do preoblikovanja papske službe, koje papa Franjo pominje u *Evangelii gaudium* 32, otvorila bi se sasvim nova dimenzija u dijalogu Rimokatoličke i Pravoslavne Crkve.

Upravo zahvaljujući ovom dijalogu i u Pravoslavnoj Crkvi je aktualizovana debata o eklisiološkom utemeljenju i sadržaju primata vaseljenskog patrijarha. Suprotstavljena gledišta se kreću između stavova da vaseljenski patrijarh sa »primatom po časti« ima »svepravoslavna zaduženja i prava« (Larentzakis 2008, 212) do stava on ima izvesnu »koordinacionu ulogu« i da nema apsolutno nikakva jurisdikciona prava izvan svog patrijarhata (Alfeyev 2008, 225). Ova unutarpravoslavna debata svakako nepovoljno utiče na dijalog sa Rimokatoličkom Crkvom i ukazuje na trenutnu nemogućnost Pravoslavne Crkve da »jednim glasom« učestvuje u dijalogu. Međutim, mnogo nepovoljniji uticaj na dijalog mogao bi imati dokument »Stav Moskovske Patrijaršije o prvenstvu u Vaseljenskoj Crkvi« donešen 25 – 26. decembra 2013. godine, koji predstavlja reakciju na Ravenski dokument (koji nije prihvaćen od strane Ruske Pravoslavne Crkve). Primat na univerzalnom nivou se u dokumentu karakteriše kao ustanova ljudskog a ne božanskog prava i ističe se različita priroda univerzalnog primata u odnosu na primat na lokalnom i regionalnom nivou (Matić 2014).

Zaključak

Problem različitog shvatanja primata danas svakako predstavlja centralnu tačku sporenja između dve Crkve. Međutim, to svakako nije jedina niti, po mom mišljenju, najveća prepreka na dugom putu ka jedinstvu Crkve. U tom pogledu Zizijulas (2014, 131–132) dobro primećuje: »Najveći neprijatelj katoličnosti Crkve je samodovoljnost u kojoj su se Istok i Zapad bili udobno smestili posle Velikog raskola. Dokle god preovlađuje ovo samozadovoljstvo, ekumenski pokret neće uspevati da ostvari svoju svrhu.« Prevazilaženje samodovoljnosti i strpljiv rad na iznalaženju novih načina shvatanja i interpretacije sopstvenog i tudjeg eklisiološkog identiteta pospešiće razvoj dijaloga, koji uprkos trenutnom »zatišju« svakako nije u nekoj većoj krizi već samo prolazi kroz očekivanu fazu.

Reference

- Alfeyev, Hilarion.** 2008. Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition. *Una Sancta* 63 (3): 225–233.
- Bremer, Thomas.** 2010. Der unbekannte Dritte. Die Orthodoxie im ökumenischen Gespräch. *Herder Korrespondenz Spezial* 1 – 2010: 30–35.
- Brosseder, Johannes.** 2001. Der verborgene Gott und die Kirche. Eine Einführung. U: Johannes Brosseder, ur. *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, 11–25. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Jensen, Anne.** 2006. Gab es eine ungeteilte Kirche? Konfessionsbildungen im frühen Christentum. U: Bernd Jochen Hilberath i Karl-Josef Kuschel, ur. *Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft. FS Urs Baumann*, 63–72. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Joint International Commission** for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, 13. zajednička skupština, Aman, Jordan, 15–23 septembar 2014, *Communique*, http://www.patriarchate.org/de/-/joint-international-commission-for-the-theological-dialogue-between-the-roman-catholic-church-and-the-orthodox-church-13th-pleenary-session-ammann-jordan?redirect=http%3A%2F%2Fwww.patriarchate.org%2Flatest-news%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_fjBy4jqgMuQe%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_pos%3D1%26p_p_col_count%3D2 (pogledano 20. 11. 2014).
- Kasper, Walter.** 2007. Ökumene vor neuen Herausforderungen. http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/Vortrag_oekumenepreis.html (pogledano 23. 11. 2014.)
- — —. 2012. *Wege zur Einheit der Christen*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Koslowski, Jutta.** 2009. »Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen«? Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Diskussion über die Einheit der Kirche. *MTbZ* 60: 314–326.

- Kurt, Koch.** 2014. »Die einige und einzige Kirche«. Ökumenische Perspektiven der Kircheneinheit. *IKaZ* 43: 112–125.
- Marte, Johann,** ur. 2014. *Herausforderung sichtbare Einbeit: Beiträge zu den Dokumenten des katholisch-orthodoxen Dialogs*. Würzburg: Echter Verlag, Pro Oriente.
- Matić, Zlatko.** 2014. Primat u Crkvi – zvanični stav Ruske Pravoslavne Crkve i nastavak pravoslavno-katoličkog dijaloga. *Sabornost* 8: 53–67.
- Larentzakis, Grigorios.** 2008. Die Strukturen der orthodoxen Kirche und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel: Seine gesamtorthodoxen Aufgaben. *Una Sancta* 63 (3): 207–224.
- Piffel-Perčević, Theodor i Alfred Stirnemann.** 1990. *Im Dialog der Wahrheit*. Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag (Pro Oriente Band XII).
- Pro Oriente.** 2. 10. 2014. Interorthodoxe Spezialkommission zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils tagt in Chambesy. Tagung ist von den Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel überschattet. [Http://www.pro-oriente.at/?site=ne20141002123106](http://www.pro-oriente.at/?site=ne20141002123106) (pogledano 23. 11. 2014).
- Thönissen, Wolfgang.** 2014. Funktionswesen des ökumenischen Dialogs. U: Thomas Bremer i Maria Wernsmann, ur. *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch*, 76–95. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Tomos agapis:** Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem ökumenischen Patriarchat 1958–1976. 1978. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia Verlag, Pro Oriente.
- Wassilowsky, Günter.** 2014. »Francesco – Vescovo di Roma«. Über die gegenwärtige Neubelebung der ältesten Titulatur des Papstes. *IKaZ* 43: 142–147.
- Zizijulas, Jovan.** 2014. *Zapadna misao. Uvod u dogmatsko bogoslovlje zapadnog hrišćanstva*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požarevačko-braničevske.
- Zizioulas, John.** 2010. The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education. U: *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, 349–359. Alhambra: Sebastian Press.



Stanko Jambrek

Evandeosko kršćanstvo i međureligijski dijalog

Povzetek: Evandeosko kršćanstvo je u posljednjih pedeset godina značajno raslo te je početkom dvadesetprvog stoljeća okupljalo oko šesto milijuna vjernika. U raspravi se daje pregled odnosa evandeoskog kršćanstva prema međureligijskom dijalogu te se naznačuju temeljna načela za vođenje dijaloga. Kako su evandeoski kršćani u Hrvatskoj, kao i u svijetu, posljednjih pola stoljeća bili više usredotočeni na duhovno relevantnu evangelizaciju i osnivanje novih crkava, pitanja ekumenizma, međureligijskog dijaloga i uključivanja u društvene trendove ostavljali su malobrojnim teolozima i društveno-politički angažiranim vođama koji su nastojali uspostaviti i održati društvenu relevantnost evandeoskog kršćanstva. Postojanim zastupanjem biblijskog jedinstva i zajedništva kršćana u evanđelju Isusa Krista, konzervativno evandeosko kršćanstvo prepustilo je potkraj dvadesetoga stoljeća sudjelovanje u međureligijskom dijalogu liberalnim evandeoskim kršćanima. Do preokreta dolazi na prijelazu iz dvadesetog u dvadesetprvo stoljeće kad se više utjecajnih vođa konzervativnog evandeoskog kršćanstva uključuje u dijalog. U posljednjih nekoliko desetljeća ubrzano se unutar evandeoskoga kršćanstva razvijaju teologije religija, a međureligijski dijalog česta je tema teoloških promišljanja i rasprava. Odnosi prema religijama te jasna i nedvosmislena načela prema kojima evandeosko kršćanstvo može sudjelovati u ekumenskom i međureligijskom dijalogu naznačeni su u temeljnim dokumentima svjetskoga evandeoskog kršćanstva, te uključuju autoritet i snagu Biblije, jedinstvenost i središnjost Isusa Krista, snagu Duha Svetoga, biblijsku ekleziologiju, važnost i hitnost evangelizacije i misije, soteriološku usredotočenost i eshatološku perspektivu.

Ključne besede: evandeosko kršćanstvo, međureligijski dijalog, ekumenski dijalog, evangelizacija, Isus Krist, načela

Summary: *Evangelical Christianity and Inter-Religious Dialogue*

Over the past fifty years, Evangelical Christianity has experienced considerable growth, and in the beginning of the twenty-first century consisted of about six hundred thousand of followers. This paper

gives an overview of the attitude of evangelical Christianity toward inter-religious dialogue, and it indicates the basic principles of maintaining dialogue. Since, over the past half of century, the evangelical Christians in Croatia as well as all over the world have been mainly focused upon the spiritually relevant ecumenisation and establishing new churches, the issues of ecumenisation, inter-religious dialogue and inclusion in societal trends have been left to the few theologians and socially-politically engaged leaders who endeavoured to set up and maintain social relevance of evangelical Christianity. With continuous representation of biblical unity and communal feelings of Christians in the Gospel of Jesus Christ, towards the end of the twentieth century the conservative evangelical Christianity left participation in inter-religious in inter-religious dialogue, to the liberal evangelical Christians. The change took place upon the transition from the twentieth to the twenty-first century when several of influential leaders of the conservative evangelical Christianity entered the dialogue. Over the past few decades, theologies of religions have begun to rapidly develop and the inter-religious dialogue has become a frequent topic of theological thoughts and discussions. Attitudes toward religions as well as clear and unambiguous principles according to which evangelical Christianity may take part in ecumenical and inter-religious dialogue, are indicated in the basic documents of the world evangelical Christianity, including the authority and the power of the Bible, the uniqueness and the central position of Jesus Christ, the power of the Holy Spirit, the Biblical ecclesiology, the significance and the urgency of the evangelisation and the mission, the soteriological focus and eschatological perspective.

Keywords: *evangelical Christianity, inter-religious dialogue, ecumenical dialogue, ethics, mission*

Uvod

Prije nešto više od pedeset godina Wilfred Cantwell Smith (1962, 122–123) zapisao je da se kršćanstvo suočava s trećim velikim izazovom. Prvi izazov, smatrao je Smith, bio je susret s grčkom filozofijom, drugi izazov je bio susret s dobom racionalizma i znanosti a treći izazov, za koji je smatrao da se u njegovo vrijeme razvija, jest susret s ostalim svjetskim religijama. Njegovo se predviđanje ostvaruje danas, kad je svijet u procesu ostvarenja globalne civilizacije u kojoj je religija na istaknutom mjestu. U globalnom religijskom supermarketu nalazi se različito upakirano kršćanstvo na istoj »polici« s brojnim drugim znanim i manje znanim religijama. Religije su u supermarketu izložene u skladu s marketinškim strategijama trgovaca. Etikete na kojima je vrlo malim slovima zapisan sadržaj pojedine religije rijetko tko čita. Zamjetni je trend da su čak i sami pripadnici kršćanskih Crkava više zainteresirani za elemente pojedinih drugih religija nego li za nauk Crkve kojoj pripadaju. Kršćanstvo se nalazi usred velikih izazova suvremenog društva koje je u konstantnim promjenama, a multireligijski i globalni društveni procesi u brojnim područjima snažno utječu na kršćansko življenje. U uvjetima globalizacije, konzumerizma, materijalizma, humanizma, relativizma,

pluralizma, multikulturalizma, kršćanstvo treba koegzistirati s drugim religijama i svjetonazorima. Kako? Na kojim načelima?

1. Evandeosko kršćanstvo – fenomen dvadesetog stoljeća

Tijekom povijesti kršćanstvo je podijeljeno u nekoliko teološki i brojno značajnijih skupina. Od jedanaestog stoljeća kršćanstvo je podijeljeno između rimokatoličanstva i pravoslavlja. U šesnaestom stoljeću razvija se na Zapadu protestantizam, a u devetnaestom i dvadesetom stoljeću snažno se razvija evandeosko kršćanstvo.¹ Početkom dvadesetprvog stoljeća globalno evandeosko kršćanstvo čini više od 600 milijuna vjernika koji su pored Rimokatoličke Crkve postali najznačajnija i najbrojnija skupina kršćana današnjice.²

Potkraj 20. i početkom 21. stoljeća evandeosko kršćanstvo u Hrvatskoj snažno naglašava evangelizaciju svih onih koji nisu upoznali Isusa Krista kao osobnog Spasitelja, a kao rezultat toga duhovnog procesa danas u Hrvatskoj djeluje više od 150 lokalnih crkava. Naglašavam samostalne lokalne crkve a ne denominacije stoga što evandeosko kršćanstvo uči da lokalna crkva ima puninu crkvenosti, a lokalne crkve se mogu udružiti u denominaciju. Denominacija pak ima ograničeni autoritet, samo onoliko koliko na nju prenesu lokalne crkve. Pojedine lokalne crkve u Hrvatskoj udružene su u Savez baptističkih crkava, Evandeosku pentekostnu crkvu, Crkvu Božju, Vijeće Kristovih crkava, Kristovu pentekostnu crkvu, Savez crkava »Riječ Života«, u pokret kućnih crkava te u nekoliko samostalnih mjesnih crkava.³ Spomenute zajednice vjernika razlikuju se u manje bitnim teološkim naglascima, vodstvu i djelovanju zajednice, no sve nastoje temeljiti svoj nauk i djelovanje u Svetome pismu i stoga prihvaćaju i oživotvoruju jedinstvo kršćana u evanđelju Isusa Krista.

¹ Pridjev *evandeosko* dolazi uz naziv *kršćanstvo* kako bi ukazao da spomenuto kršćanstvo (ili kršćani) svoje propovijedanje temelji na *evanđelju* (grčki *euangelion*). Uporabom pridjeva *evandeoska* u nazivu crkve naglašava se središnja uloga Isusa Krista, milosti, vjere i Svetoga pisma, u vjerovanju i djelovanju crkve. Izraz *evandeoski kršćanin* obuhvaća svakoga kršćanina koji svoje vjerovanje i djelovanje temelji na evanđelju Isusa Krista.

² Detaljnije u: World Evangelical Alliance. <http://www.worldea.org/whoweare/introduction> (pristupljeno 2. siječnja 2015.). *Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission*. June 2013.

³ Detaljna povijesno-teološka rasprava o evandeoskom kršćanstvu u Hrvatskoj nalazi se u Jambrek, 2003., a najnoviji podaci u Jambrek, 2014a.

1.1 Temeljne karakteristike svjetskog evanđeoskog kršćanstva

U temeljne karakteristike svjetskog evanđeoskog kršćanstva, koje je u Hrvatskoj većinom okupljeno pod zajedničkim imenom »Crkve reformacijske baštine«, možemo svrstati (Jambreč 2003, 18):

1. Pozivanje na *Sveto pismo* kao jedini i krajnji autoritet za kršćansko vjerovanje i življenje te vjerovanje i djelovanje crkve. Sveto Pismo je jedini konačni autoritet u pitanjima vjere i ćudoređa.
2. Isticanje da je *Božja milost* jedino sredstvo spasenja, a spasenje je dar koji se prihvaća vjerom. Prava se pak vjera poznaje po dobrim djelima.
3. *Obnavljanje* crkve u vjerovanju i djelovanju prema uzoru na crkvu opisanu u Djelima apostolskim.
4. Crkva je zajednica svetih, odnosno *zajedništvo nanovorođenih kršćana* krštenih u odrasloj dobi nakon priznanja grijeha i ispovijedanja osobne vjere u Isusa Krista kao Spasitelja i Gospodina.
5. Učenje da svaka mjesna crkva ima *puninu crkvenosti* jer u njoj se naviješta Riječ Božja i prebiva Duh Božji, pa je stoga svaka mjesna crkva samostalna i neovisna.
6. Naglasak na *svećenstvu svih vjernika* uz praktično odbacivanje crkvene hijerarhije.
7. Kršćanstvo je ponajprije *učeništvo* – nasljedovanje Isusa Krista. Naglašava se koncept učenja koji uključuje evangelizaciju, etiku i socijalno djelovanje.
8. *Agape ljubav* kao jedina odgovarajuća motivacija kršćanskoga življenja.
9. Naglašavanje *duhovnoga jedinstva* u Isusu Kristu unatoč denominacijsko-strukturnim različitostima.
10. *Otvorenost za istinu* pod vodstvom Duha Svetoga.

Svjetsko evanđeosko kršćanstvo obznanilo je privrženost evanđelju Isusa Krista snažnim naglaskom autoriteta Biblije u brojnim dokumentima, među kojima su: *Lausannski zavjet* (1974), *Čikaška izjava o nepogrešivosti Biblije* (1978), *Čikaška izjava o tumačenju Biblije* (1982), *Čikaška izjava o primjeni Biblije* (1986), *Manilski proglas* (1989), *Evanđelje Isusa Krista: Evanđe-*

osko proslavljanje (1999), *Amsterdamska deklaracija* (2000) i *Capetovski iskaz o predanju* (2010).⁴

Evandeoski kršćani u Hrvatskoj, kao i u svijetu, posljednjih pola stoljeća bili su više usredotočeni na duhovno relevantnu evangelizaciju i osnivanje novih crkava. Pitanja ekumenizma, međureligijskog dijaloga i uključivanja u društvene trendove ostavljali su malobrojnim teolozima i društveno-politički angažiranim vođama koji su nastojali uspostaviti i održati društvenu relevantnost evandeoskog kršćanstva. Evandeosko kršćanstvo snažno zastupa biblijsko jedinstvo i zajedništvo kršćana u evanđelju Isusa Krista, jedinstvo onih koje je Bog Otac dao Isusu Kristu, koji su prihvatili njegovu riječ i vrše je (Iv 17,1-26).

2. Evandeosko kršćanstvo i međureligijski dijalog

Iako je međureligijskih susreta bilo i u ranijim vremenima, snažniji poticaji na vjerska zbližavanja javljaju se kao posljedica društvenih procesa u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća. U žrvnju različitih društvenih dijaloških procesa razvijaju se dvije značajne dijaloške skupine: ekumenski dijalog i međureligijski dijalog, koji se, iako odvojeni, često prožimaju i nadopunjuju.

Sredinom dvadesetoga stoljeća razvijale su se tri odvojene skupine ekumenskih i međureligijskih procesa koje su, svaka na svojim načelima, pripremale i razvijale ekumenske i međureligijske teologije i prakse 21. stoljeća.⁵ Ekumenizam kao organizirani pokret za postizanje suradnje i jedinstva među kršćanima i crkvama snažnije se javlja između dva svjetska rata. Na konferenciji u Amsterdamu 1948. godine oko 350 izaslana, koji su predstavljali 147 denominacija iz 44 zemlje, utemeljilo je World Council of Churches (Svjetsko vijeće crkava). Svjetskom vijeću crkava priključila se većina teološki liberalnih protestantskih i pravoslavnih denominacija, a izvan Vijeća ostale su evandeoske denominacije i Rimokatolička crkva. U posljednjih pedeset godina Svjetsko vijeće cr-

⁴ U članku *Prilozi za jedinstvo u evanđelju Isusa Krista* (2014b, 256–257) donosim slikoviti prikaz svjetskog evandeoskog kršćanstva sa smještajem pojedinih dokumenata unutar njegova spektra.

⁵ Ekumenske procese spominjem u kontekstu međureligijskih procesa zato jer su te dvije skupine procesa vrlo povezane, a u kontekstu Svjetskoga vijeća crkava prva faza ekumenizma je jedinstvo kršćana, druga faza jedinstvo religija a treća faza jedinstvo svega čovječanstva.

kava razvijalo je i predvodilo ekumenske procese uvelike ukorijenjene u teološkom liberalizmu, postmodernizmu i univerzalizmu. Stoga je ekumenizam Svjetskog vijeća crkava bliži sinkretizmu nego li biblijskom učenju o jedinstvu kršćana, iako se na njega poziva. Svjetsko vijeće crkava pod snažnim utjecajem univerzalizma uz ekumenizam naglašava i predvodi međureligijski dijalog, pri čemu je krajnji cilj ekumenizma i međureligijskog dijaloga ujediniti sve svjetske religije u jednu Svjetsku religiju.

U isto je vrijeme evanđeosko kršćanstvo nastojalo razvijati procese »kršćanskog jedinstva u evanđelju«, ostavljajući po strani ekumenske i međureligijske procese. Nakon žestoke teološko-kulturološke borbe s liberalnim kršćanstvom potkraj devetnaestoga i u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća, obnovljeno evanđeosko kršćanstvo ustrajalo je u biblijskom nauku i Isusovom Velikom poslanju evangelizacije svijeta (Mt 28,19-20). Tijekom 1960-ih i 1970-ih, u vrijeme kada Svjetsko vijeće crkava i Rimokatolička crkva pozivaju na međureligijski dijalog, evanđeosko kršćanstvo snažno naglašava autoritet i snagu Biblije, evangelizaciju svijeta u snazi Duha Svetoga koja uključuje duhovnu borbu s vlastima i silama zla koje nastoje spriječiti evangelizaciju (LZ, 2.4.10.12.14). Iako su evanđeoski teolozi prepoznali da neki kršćani nastoje koristiti međureligijski dijalog kao zamjenu za evangelizaciju,⁶ skupina evanđeoskih teologa, koju su predvodili Leighton Ford, John Stott, Walldon Scott, Vinay Samuel i Chris Sugden, razvija evanđeoski orijentiran međureligijski dijalog kojim se nastoji ostvariti model misije s obraćenjem osobe na kršćanstvo prožet respektom i ljubavlju prema svim ljudima, uključujući druge religije.⁷ Njihova nastojanja prepoznali su mnogi evanđeoski vođe, potvrđena su u ključnim dokumentima evanđeoskog kršćanstva, ali ipak evanđeoski orijentirani međureligijski dijalog nije tijekom dvadesetoga stoljeća značajnije razvijen. S pravom to primjećuje John W. Morehead (2012) kad ističe da istraživanja ukazuju na značajnu religijsku nepismenost među evanđeoskim kršćanima, posebice konzervativnima. Naime, potkraj dvadesetoga stoljeća u međureligijskom dijalogu veći-

⁶ Primjerice, Carl F. H. Henry (1969, 31) zapisao je: »Konverzacija sve više i više zamjenjuje konverziju kao cilj kršćanskog misionara.« (»Conversation is more and more replacing conversion as a Christian missionary objective«)

⁷ Detaljnije o ranoj fazi odnosa evanđeoskih kršćana prema međureligijskom dijalogu vidi u članku Terryja C. Mucka *Evangelicals and Interreligious Dialogue*.

nom su sudjelovali liberalni evandeoski kršćani, takozvano lijevo krilo evandeoskog kršćanstva (»evangelical left«). Do preokreta dolazi na prijelazu iz dvadesetog u dvadesetprvo stoljeće kad se više utjecajnih vođa konzervativnog evandeoskog kršćanstva uključuje u dijalog.

2.1 Stara paradigma međureligijskog dijaloga

Gina A. Bellofatto u članku *Evangelicals and Interfaith Dialogue: A New Paradigm* (2014) ističe da međuvjerski dijalog u ovom trenutku doživljava značajni zaokret u kojem sudionici ne predstavljaju samo liberalnu stranu vjerskog spektra, već uključuju i konzervativnu stranu u kojoj su vjernici predani svojoj vjerskoj tradiciji. Taj stupnjevit zaokret od »stare« prema »novoju« paradigmi tek se ukorjenjuje, smatra Bellofatto, i pruža evandeoskim kršćanima mogućnost uključenja u područje gdje je susret osoba iz drugih religija primarni cilj. Stara paradigma međureligijskog dijaloga traži najmanji zajednički nazivnik među partnerima – teološke sadržaje oko kojih se partneri slažu, čak i ako to znači neznatno mijenjanje pojedinog vjerovanja ili izostavljanja ostalih istina kako bi se postigao konsenzus. Traženje najmanjeg zajedničkog nazivnika najčešće pruža samo minimum razumijevanja pojedine tradicije. Kako bi se istinski uključilo »druge« i sudjelovalo u dijalogu treba, prema starom modelu, pojedinačna uvjerenja i kriterije istine zamijeniti relativističkom, univerzalnom vjerom. To je s biblijskog i konzervativnog evandeoskog gledišta bilo neprihvatljivo, stoga su u međureligijskom dijalogu većinom sudjelovali liberalni evandeoski kršćani. Liberalno evandeosko kršćanstvo za razliku od konzervativnoga izvrsno se snalazilo u pluralističkom okruženju i često je cijelim srcem prigrlilo međureligijski dijalog kao sredstvo obogaćivanja vlastite teološke misli, ističe Bellofatto, te napominje da liberali nisu pružali dobrodošlicu predstavnicima konzervativnoga (ekskluzivističkoga) evandeoskog kršćanstva za stolom međureligijskog dijaloga. Konzervativni kršćani su pak iz svoje perspektive opravdano isticali da su nekršćanski partneri u dijalogu dobivali samo djelomičnu kršćansku poruku, koja nije adekvatno predstavljala cjelokupnost biblijske istine. I za druge religije bilo je problematično usredotočenje samo na sličnosti uz ignoriranje razlika.

2.2 Nova paradigma međureligijskog dijaloga

Nova paradigma međureligijskog dijaloga koja se tek oblikuje ne traži više najmanji zajednički nazivnik među religijskim tradicijama već naglašava i prihvaća različitosti. Ovaj zaokret barem prividno napušta relativistička nastojanja stare paradigme, napominje Bellofatto, i ohrabruje dijalog u kojem svaka strana uključuje u raspravu sve ono što misli da je za njih obvezujuća istina, bez obzira jesu li te istine univerzalne među tradicijama. U modelu nove paradigme međureligijskog dijaloga konzervativno evanđeosko gledište se vrednuje, a od partnera u dijalogu se ne očekuje da se međusobno slože. Kako je dijalog učenje o drugima i izlaganje stereotipa, prirodno je prihvatljivo da partneri u dijalogu imaju različita gledišta na narav i praksu religije. Ovakav pristup otvara vrata sudionicima koji su bili isključeni iz dijaloga u staroj paradigmi, uključujući ekskluziviste, konzervativne evanđeoske kršćane i ostale prozelitirajuće tradicije, zaključuje Bellofatto.

Nova paradigma međureligijskog dijaloga ne zahtjeva od evanđeoskih kršćana napuštanje njihovih stajališta već samo ostvaruje dijalog u njima prijateljskijem ozračju. S jedne strane im omogućuje da razvijaju odnose s pripadnicima drugih religija utemeljenima u povjerenju, ljubavi i suosjećanju a s druge strane zahtijeva od njih da prodube razumijevanje vlastitog vjerskog uvjerenja i utvrde biblijsko-teološka gledišta na različita društvena pitanja.

Kako je nova paradigma međureligijskog dijaloga tek u povojima vrijeme će pokazati koliko je bila uspješna ili neuspješna u ozračju konzervativnoga evanđeoskog kršćanstva koje još uvijek međureligijski dijalog promatra s biblijskog stajališta kao prvi korak u evangelizacijskom procesu ili pak smatra da je »međureligijski dijalog« aktivnost koju obraćeni kršćani ne bi trebali ni spominjati, a kamoli u njemu sudjelovati.

3. Sedam ključnih načela evanđeoskog kršćanstva za vođenje dijaloga s drugim religijama

U posljednjih nekoliko desetljeća ubrzano se unutar evanđeoskoga kršćanstva razvijaju teologije religija te se potiču i održavaju raznorodna okupljanja pripadnika različitih religija. Knjige koje obrađuju odnose između evanđeoskoga kršćanstva i drugih religija vrlo su popularne na

Zapadu, a međureligijski dijalog česta je tema teoloških promišljanja i rasprava.

Božja riječ i u njoj utemeljeni i opće prihvaćeni dokumenti svjetskog evandeoskog kršćanstva – *Lausanski zavjet* (1974), *Manilski proglas* (1989) i *Capetovnski iskaz o predanju* (2011) – utvrđuju jasna i nedvosmislena načela prema kojima evandeosko kršćanstvo može sudjelovati u ekumenskom i međureligijskom dijalogu. U djelu *Toward a Pentecostal Theology of Religions* Tony Richie (2013, 544–975) sugerira popis ključnih sadržaja koje jedna pentekostna teologija religija treba sadržavati. Kako su ta načela vrlo slična i u drugim evandeoskim teologijama religija, koristim ih kao predložak za navođenje sedam ključnih načela evandeoskog kršćanstva za vođenje dijaloga s drugim religijama (Jambreč 2014b, 258–262).

3.1 Autoritet i snaga Biblije. Evandeoski kršćani postojano su predani Bibliji kao nadahutoj i autoritativnoj riječi Božjoj. Stoga sve doktrine i prakse moraju biti vrednovane, potvrđene i prihvaćene na temelju Biblije ili odbačene kao neprihvatljive i krivo učenje. »Poruka Biblije namijenjena je cijelom čovječanstvu. Božja objava u Kristu i u Pismu je nepromjenljiva. Po njoj Duh Sveti govori i danas. Ona rasvjetljuje um Božjih ljudi u svakoj kulturi, kako bi dokučili Božju istinu svojim očima i objavili cijeloj Crkvi svekoliku mudrost Božju.« (LZ 2)

3.2 Jedinostvenost i središnjost Isusa Krista. Konzervativni evandeoski kršćani potpuno su i beskompromisno predani apsolutnoj jedinstvenosti Isusa Krista. Ispovijedaju samo jednog Spasitelja i samo jedno evanđelje, te odbacuju, kao protivno Kristu i evanđelju, sve pretpostavke i razmatranja koja podrazumijevaju da Krist govori kroz sve religije i ideologije. Isus Krist, jedini je Bogočovjek, koji je sebe predao za otkup grešnog čovjeka i jedini je posrednik između Boga i čovjeka, jedini put spasenja. Jedino je on utjelovljeni Sin, Spasitelj, Gospodar i Sudac, i jedino je on, zajedno s Ocem i Duhom, dostojan štovanja, vjere i poslušnosti svih ljudi. Naviještati Krista znači proglašavati ljubav Božju grešnome svijetu i poziv svima da se obrate Spasitelju i Gospodinu u svesrdnom osobnom predanju u pokajanju i vjeri. Isus Krist je uzvišen iznad svakog drugog imena, smatraju evandeoski kršćani, i svako ko-ljeno će mu se pokloniti i svaki ga jezik priznati Gospodinom. Stoga, odbacuju i relativizam koji smatra sve religije i duhovnosti jednako vri-

jednim pristupima Bogu, i sinkretizam koji pokušava pomiješati vjeru u Krista s drugim vjerama (usp. LZ, 3; MP, 3).

3.3 Snaga Duha Svetoga. Evanđeoski kršćani, posebice pentekostalci i karizmatici, naglašavaju vodstvo i snagu Duha Svetoga u življenju i djelovanju kršćana. Duh Sveti je misionarski duh koji obnavlja Crkvu u istini i mudrosti, vjeri, svetosti, ljubavi i sili. Za razliku od teologija religija koje većinom pozivaju kršćane da proučavaju spise drugih religija kako bi se time obogatile, evanđeosko kršćanstvo poziva sve »kršćane da mole za prisutnost suverenog Duha Božjeg, kako bi svi njegovi plodovi bili vidljivi u njegovom narodu obogaćujući tako Kristovo Tijelo« (usp. LZ, 14).

3.4 Biblijska ekleziologija. Evanđeosko kršćanstvo zalaže se za biblijsku ekleziologiju i njezine modele Crkve nasuprot povijesnim modelima crkve, posebice modela crkve kao institucije. Crkva je zajedništvo s Trojednim Bogom: Bogom Ocem (1 Iv 1,6), Bogom Sinom Isusom Kristom (1 Kor 1,9) i Bogom Duhom Svetim (2 Kor 13,13). Crkva je tijelo Kristovo (živi organizam) kojoj je jedina Glava Isus Krist. »Crkva je prije svega zajednica Božjih ljudi, a ne institucija, i ne smije se poistovjetiti ni s jednom određenom kulturom, društvenim ili političkim sustavom, kao ni ljudskom ideologijom.« (LZ, 6)

3.5 Važnost i hitnost evangelizacije i misije. Crkva Isusa Krista pozvana je i poslana čitavom svijetu prenijeti potpuno evanđelje. Crkva je u središtu Božjeg plana i određena je za širenje evanđelja (LZ, 6). »Krajnji cilj bi trebao biti, u najskorije vrijeme i svim raspoloživim sredstvima, da svaka osoba ima mogućnost čuti, razumjeti i prihvatiti evanđelje.« (LZ, 9)

Manilski proglas (A, 1) poziva evanđeoske kršćane da odbace lažna evanđelja koja poriču ljudski grijeh, božanski sud, božanskost i utjelovljenje Isusa Krista, te neophodnost križa i uskrsnuća (liberalno kršćanstvo), posebice da odbace poluevanđelja, koja umanjuju grijeh i zamjenjuju Božju milost ljudskim samodoprintosom. Proglas poziva evanđeoske kršćane da se odlučuju u svom naviještanju evanđelja prisjećati se Božjih radikalnih dijagnoza i njegova jednako radikalnog lijeka.

3.6 Soteriološka usredotočenost. Evanđeosko kršćanstvo naglašava prirodu i nužnost kršćanskog spasenja. Nasuprot religijskom pluralizmu,

koji je često temelj ekumenskog i međureligijskog dijaloga, i koji nastoji redefinirati kršćansko spasenje u smislu da bude prihvatljivo religijama, evandeoski kršćani se držanjem i vršenjem Rijечи Božje iznova obvezuju da će po čitavom svijetu pronositi svjedočanstvo o Isusu Kristu i o cijelomu njegovu nauku, znajući da mogu biti svjedoci samo ako sami žive u poslušnosti njegovu nauku (CIOP, I, 4C).

3.7 Eshatološka perspektiva. Evandeosko kršćanstvo čvrsto vjeruje da će se Isus Krist osobno i vidljivo vratiti, silno i slavno, kako bi dovršio spasenje i sud. Njegova obećanja su istinita i ostvarit će se te su snažan poticaj evangelizaciji. *Lausannski zavjet* stoga upozorava na biblijska proroštva da će ustati lažni učitelji pod Kristovim imenom i lažni proroci kao preteče Antikrista. Evandeoski kršćani su stoga obećali: »Zato odbacujemo, kao preuzetan san i plod čovjekove oholosti, utopiju o ostvarenju savršenog društva na ovome svijetu. Kao kršćani pouzdajemo se da će Bog ostvariti svoje kraljevstvo, i zato žudno iščekujemo taj Dan; nova nebesa i novu zemlju gdje će prebivati pravda i gdje će Bog kraljevati zauvijek. U međuvremenu predajemo se u službu Kristu i ljudima, u radosnoj podložnosti njegovoj vlasti sve do kraja života.« (LZ, 15)

4. Međureligijski dijalog u ključnim dokumentima evandeoskog kršćanstva

Međureligijski dijalog se uz *Lausannski zavjet* i *Manilski proglas* spominje i u dokumentu *Evandjelje Isusa Krista: evandeosko proslavljanje, Capetownskom iskazu o predanju* i *Amsterdamskoj deklaraciji*.

U tvrdnjama i poricanjima dokument *Evandjelje Isusa Krista: evandeosko proslavljanje* naglašava da je Isus Krist jedini put spasenja, jedini posrednik između Boga i čovječanstva (Iv 14,6; 1 Tim 2,5) te poriče da se bilo tko može spasiti bilo kako drugačije nego po Isusu Kristu i Njegovom evandelju. Jer Biblija ne nudi nikakvu nadu u to da iskreni štovatelji koji pripadaju drugim religijama mogu biti spašeni bez osobne vjere u Isusa Krista.

Capetownski iskaz o predanju (CIOP) razrađuje odnose evandeoskog kršćanstva prema religijama u prvome dijelu naslovljenom *Ljubimo Božji svijet* (7) i podnaslovom *Ljubimo svoje bližnje kao sebe* (7D). Ljubav prema bližnjima i neprijateljima, na koju je Isus pozvao sve kršćane (Lev 19,34; Mt 5,43-44), zahtijeva od kršćana da odgovore svim ljudima iz srca

evanđelja, u poslušnosti Kristovoj zapovijedi, nasljeđujući Kristov primjer. »Ta ljubav prema bližnjima« ističe CIOP, »prigrbljuje ljude drugih vjera, a proteže se i na one koji nas mrže, kleveću i progone pa čak i ubijaju. Isus nas je učio da na laži odgovaramo istinom, da onima koji nam čine zlo odgovaramo djelima ljubavi, milosrđa i opraštanja, da na nasilje i ubojstva protiv njegovih učenika odgovorimo samožrtvovanjem kako bismo privukli ljude i razbili lanac zla.« (CIOP, 22)

U drugom dijelu, tj. u *Capetownskom pozivu na djelovanje*, u prvom poglavlju naslovljenom Svjedočiti o Kristovoj istini u pluralističkom, globaliziranom svijetu dokument prvo naznačuje biblijski nauk da je Isus Krist istina a potom uspoređuje istinu s izazovima pluralizma.

»Isus Krist je kozmička istina. Budući da Isus *jest* istina, istina u Kristu je (i) osobna i propozicionalna, (ii) univerzalna i kontekstualna, (iii) konačna i sadašnja.« (CIOP, 33)

»Kulturni i religijski pluralizam je činjenica i kršćani su, primjerice u Aziji, s tim živjeli kroz stoljeća. Sve religije tvrde da je njihov put, put istine. Većina će nastojati poštivati izazovne tvrdnje drugih vjera i živjeti zajedno s njima. Međutim postmoderni, relativistički pluralizam je drukčiji. Njegova ideologija niječe apsolutnu ili univerzalnu istinu. Iako tolerira tvrdnje o istini, na njih gleda više kao na kulturološki konstrukt. (Ova pozicija je logički samodokidajuća jer kao jedna apsolutna istina tvrdi da ne postoji jedna apsolutna istina.) Takav pluralizam 'toleranciji' pripisuje vrhovnu vrijednost, no može poprimiti i nasilne forme u zemljama u kojima sekularizam ili agresivni ateizam reguliraju javnu scenu.« (CIOP, 34)

Amsterdamska deklaracija (AD) poziva kršćane da objavljuju evanđelje u svijetu koji je sve zahvaćeniji pluralizmom. U globalnom selu konkurentskih vjera i brojnih svjetskih religija važno je da se evangelizacijski naponi odlikuju vjernošću radosnoj vijesti o Kristu, i poniznošću u njezinom objavljivanju. Iako se Božje opće otkrivenje proteže na sve razine Njegovog stvorenja, tragovi istine, ljepote i dobrote se lako mogu pronaći i u brojnim nekršćanskim vjerskim sustavima, ipak, ne može se smatrati bilo koji od njih alternativom evanđelju ili drugačijim putem spasenja. Jedini put ka poznavanju Boga u miru, ljubavi i radosti jest pomirbena smrt Isusa Krista, uskrslog Gospodina. Kršćani ovu poruku

trebaju u dijalogu navješćivati pripadnicima drugih religija s ljubavlju i poniznosti, kloneći se oholosti, agresivnosti i nepoštovanja.

Zaključak

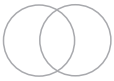
Evandeosko kršćanstvo koegzistira s drugim kršćanskim crkvama, religijama i svjetonazorima u uvjetima globalizacije, konzumerizma, materijalizma, humanizma, relativizma, pluralizma i multikulturalizma. Toj koegzistenciji doprinose ekumenski i međureligijski dijalog. Kako su evandeoski kršćani u Hrvatskoj, kao i u svijetu, posljednjih pola stoljeća bili više usredotočeni na duhovno relevantnu evangelizaciju i osnivanje novih crkava, pitanja ekumenizma, međureligijskog dijaloga i uključivanja u društvene trendove ostavljali su malobrojnim teolozima i društveno-politički angažiranim vođama koji su nastojali uspostaviti i održati društvenu relevantnost evandeoskog kršćanstva. Postojanim zastupanjem biblijskog jedinstva i zajedništva kršćana u evanđelju Isusa Krista, konzervativno evandeosko kršćanstvo prepustilo je potkraj dvadesetoga stoljeća sudjelovanje u međureligijskom dijalogu liberalnim evandeoskim kršćanima. Do preokreta dolazi na prijelazu iz dvadesetog u dvadesetprvo stoljeće kad se više utjecajnih vođa konzervativnog evandeoskog kršćanstva uključuje u dijalog.

U posljednjih nekoliko desetljeća ubrzano se unutar evandeoskoga kršćanstva razvijaju teologije religija, a međureligijski dijalog česta je tema teoloških promišljanja i rasprava. Odnosi prema religijama te jasna i nedvosmislena načela prema kojima evandeosko kršćanstvo može sudjelovati u ekumenskom i međureligijskom dijalogu naznačeni su u temeljnim dokumentima svjetskoga evandeoskog kršćanstva, među kojima su: *Lausanski zavjet* (1974), *Manilski proglas* (1989), *Evanđelje Isusa Krista: evandeosko proslavljanje* (1999), *Amsterdamska deklaracija* (2000) i *Capetownski iskaz o predanju* (2010).

Načela za vođenje ekumenskoga i međureligijskoga dijaloga uključuju autoritet i snagu Biblije, jedinstvenost i središnjost Isusa Krista, snagu Duha Svetoga, biblijsku ekleziologiju, važnost i hitnost evangelizacije i misije, soteriološku usredotočenost i eshatološku perspektivu.

Reference

- Bellofatto, Gina A.** 2014. Evangelicals and Interfaith Dialogue: A New Paradigm. *Lausanne World Pulse*, October/November 2014. [Http://www.lausanneworldpulse.com/1224?pg=all](http://www.lausanneworldpulse.com/1224?pg=all) (pridobljeno 2. oktobra 2014).
- Capetownski iskaz o predanju: Ispovijest vjere i poziv na djelovanje** (CIOP). 2011. Zagreb: Protestantsko evanđeosko vijeće u RH i Biblijski institut.
- Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission.** 2013. Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. [Http://www.gordonconwell.com/netcommunity/CSGCResources/ChristianityinitsGlobalContext.pdf](http://www.gordonconwell.com/netcommunity/CSGCResources/ChristianityinitsGlobalContext.pdf) (pridobljeno 2. oktobra 2014).
- Henry, C. F. H.** 1962. Confronting Other Religions. *Christianity Today*, August 31.
- Jambreč, Stanko.** 2003. *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
- — —. 2014a. Kršćansko svjedočanstvo u multireligijskome svijetu u svjetlu Riječi Božje. *Kairos: Evanđeoski teološki časopis* 8 (2): 217–243.
- — —. 2014b. Prilozi za jedinstvo u evanđelju Isusa Krista. *Kairos: Evanđeoski teološki časopis* 8 (2): 251–263.
- Lausannski zavjet.** 2008. *Kairos: Evanđeoski teološki časopis* 2 (2): 341–348.
- Manilski proglas.** 2008. *Kairos: Evanđeoski teološki časopis* 2 (2): 349–364.
- Muck, Terry C.** 1993. Evangelicals and Interreligious Dialogue. *JETS* 36 (4): 517–529.
- Richie, Tony.** 2013. *Toward a Pentecostal Theology of Religions* (Kindle Locations 31–32). Kindle Edition.
- Smith, W. Cantwell.** 1962. *The Faith of Other Men*. New York: Harper and Row.



Irena Avsenik Nabergoj

Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov v delih Cankarja, Tolstoja in Dostojevskega

Povzetek: Članek obravnava iskanje resnice, kot se kaže v izbranih delih Ivana Cankarja, Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega in Leva Nikolajeviča Tolstoja. Ivan Cankar je s svojim načelom etičnega poslanstva in resnice kot »najvišje ideje« umetnosti ostal zvest vse življenje. Bil je prvi slovenski pisatelj, ki je posebno globoko prodril v problematiko človekove vesti. Dostojevski prek svojih literarnih junakov predstavlja svoje poglede o duševnih, moralnih in metafizičnih konfliktih. Tolstoj v svojih romanih kaže ogledalo človeških strasti, moči, šibkosti, groze in upanja; rešitev za izpraznjenost sodobnega sveta vidi v duhovnosti, ki najučinkoviteje združuje ljudi vseh kultur in religij. Primerjava med avtorji in njihovimi deli odpira prostor za intertekstualno analizo in interreligiozno hermenevtiko. To omogoča razmislek o vplivu in recepciji literature velikih pisateljev, ki so analitiki človeške duše, na široko javnost v duhu ekumenizma in medreligijskega dialoga.

Ključne besede: resničnost, resnica, literatura, Cankar, Dostojevski, Tolstoj, ekumenizem, dialog

Summary: *Ethic Challenges of Literary Heroes in the Works of F. M. Dostoyevsky, L. N. Tolstoy and I. Cankar*

This article deals with the search for truth as manifested in selected works by Ivan Cankar, F. M. Dostoyevsky and L. N. Tolstoy. Throughout his life, Ivan Cankar remained true to his principle of having an ethical mission and of Truth being the "ultimate idea" of art. He was the first Slovenian writer to truly penetrate into the special problems of the human consciousness. Dostoyevsky, meanwhile, presents his views on psychological, moral and metaphysical conflicts through his literary protagonists. Tolstoy's novels are a mirror for human passions, strengths, weaknesses, fears and hopes; he sees the solution for the emptiness of the modern world in a spirituality that effectively unites people of all cultures and religions. Comparing these authors and their works gives rise to intertextual analysis and interreligious hermeneutics. This allows us to reflect on the influence and reception these

great writers – these analysts of the human soul – on the general public in the spirit of ecumenism and interreligious dialogue.

Keywords: *reality, truth, literature, Cankar, Dostoyevsky, Tolstoy, ecumenism, dialogue*

Uvod

V vseh verskih izročilih in etičnih prepričanjih tako vernih kot tudi nevernih po vsem svetu obstaja soglasje, da je ena najpomembnejših človekovih etičnih vrednot zavezanost resnici. Ta vrednota narekuje ljudem življenje v resnici, pa tudi spoštovanje življenja sočloveka, drugih družbenih in etničnih skupin, razredov, narodov, ras in verstev. Življenje v resnici človeku prinaša veselje do sočloveka kot neskončno dragocenega bitja, to pa mu narekuje solidarnost z ljudmi, ki trpijo zaradi revščine, in nenasilen upor proti krivicam. Kljub zavzemanju številnih ljudi, da bi govorili resnico in živeli v resnici, v vseh časih v družbi odkrivamo veliko laži, hinavščine in sprenevedanja, predvsem pa brezbriznost do resnice in oportunitizem. Ogledalo človeka v njegovem dialogu z družbo, pa tudi s samim seboj so v svoji literaturi prepričljivo pokazali pronicljivi literati, med njimi zagotovo Ivan Cankar, Fjodor Mihajlovič Dostojevski in Lev Nikolajevič Tolstoj. Vsak od njih je v svoji umetnosti na svoj način odlikoval resničnost človeka in družbe ter iskal rešitev iz individualizma in nihilizma v iskanju resnice in ljubezni. Čeprav so izhajali iz različnih verskih tradicij ruskega pravoslavja in katolištva na Slovenskem, ki so jih vsak na svoj način sprejemali ali občasno tudi zavračali, so si vsi podobni v zavzemanju za temeljne vrednote ljubezni in nenasilja ter življenja po resnici kot edine možne rešitve za človeka, ne glede na njegov družbeni razred, etično ali religiozno prepričanje.

1. Resnica kot »posoda lepote, svobode in večnega življenja« pri Ivanu Cankarju

Cankar je v svojih delih večkrat povedal, da je vse, o čemer piše, sam doživel, da je ljudi, ki jih opisuje, ljubil in sovražil in študiral; kar je v njegovih novelah izmišljenega, je samo okvir. V avtobiografskem ciklu *Moje življenje* (1914) je zapisal, da »je vsaka novela kos njega samega, kaplja njegove krvi, poteza na njegovi podobi« (Cankar 1975, 51). Pri pisanju ga je vodilo trepetajoče iskanje resnice o globinah človeškega bitja. Zvestoba resnici je bila za Cankarja absolutna vrednota in cilj, ne

pa sredstvo za dosego česa drugega, na primer sreče. Živeti po vesti je bila zanj brezpogojna dolžnost, zapisana v samo jedro človekovega bivanja kot njegovo najgloblje poslanstvo. Človeku dopušča največjo svobodo, saj omogoča, da udejanja samega sebe na najvišji duhovni ravni. To razsežnost Cankarjeve literature je pronicljivo prepoznal pesnik Srečko Kosovel in v enem svojih esejev zapisal: »Cankarjeva umetnost je tako velika in tako močna, da je zmožna popolnoma preobraziti človeka. V Cankarjevi umetnosti se človek lahko prerodi in prenovi in če je dovolj močan, postane sposoben, da pretrpi in žrtvuje vse za to, da zagovarja resnico, da se bojuje za Pravico.« (Kosovel 1977, 27) V spisu *Kulturni pomen Ivana Cankarja* je Kosovel Cankarja označil kot moža, ki je hotel »rešiti narod« – »ne z lepo besedo in plemenitim dejanjem kakor Gregorčič, temveč z ostro resnico in z bičem« (133). In »imel je prav«, pravi Kosovel, »kajti edino bič je še mogel rešiti tedanje blato in tedanjo hinavščino, tedanjo laž in krivičnost«.

Cankar je zgodaj spoznal, da so ljudje brezbrizni do resnice, hkrati pa prizadeti, če jim nastaviš ogledalo. V članku *Ponižana umetnost* (1901) se spominja, kako je nekoč v gledališču gledal Tolstojev dramo *Moč teme*. Predstava na odru je bila tako dobra, da ugotavlja: »Tam je bilo mnogo več resničnega življenja kot po ložah in v parterju. Preprost človek bi si lažje mislil, da žive na odru, a da igrajo v avditoriju. Na odru so govorili odkrito in delali naravno, tu doli pa je bilo polno mask in polno laži.« (Cankar 1970, 276) Toda gledalci resnične slike življenja niso bili pripravljene sprejeti in so se vedno bolj zgražali, protestirali nad »ostudnostjo greha« in visoko vzravnani zapuščali dvorano. Tudi Cankar sam je v svojih delih kazal ljudem ogledalo in v spisu *Bela krizantema* (1910) povedal, da je s svojo umetnostjo in besedo ves čas sledil »najvišji ideji: resnici«. Prepričan je bil, da je ta »božja resnica« v vsakem človeškem srcu in je močnejša od »posvetnega razuma«. Resnica pa je »posoda vsega drugega: lepote, svobode, večnega življenja« (Cankar 1976, 267).

2. Resnica, ki osvobaja, v literaturi F. M. Dostojevskega

Svoboda in z njo povezana resnica sta tudi v samem središču svetovnega nazora Dostojevskega. Dostojevski človeku ni hotel odvzeti bremena duhovne svobode, s čimer bi olajšal njegovo trpljenje. Tragedijo svobode je raziskoval v globine in spoznal, da se v tej tragični dialektiki skriva skrivnost krščanstva. Odkril je Resnico krščanstva, »ki osvobaja«, to je

»Kristusovo Resnico«, ki je »Resnica o svobodi«, meni Berdjajev. Krščanstvo je pri Dostojevskem »religija svobode«, saj k bistvu krščanske Resnice sodi »svoboda človeškega duha, svoboda vesti« (Berdjajev 2011, 67).

Antični človek in človek starega Bližnjega vzhoda nista poznala te svobode, vključena sta bila »v nujnosti, v naravnem redu, podvržena usodi«. Krščanstvo pa je človeku dalo svobodo, prvo in poslednjo, svobodo dobrega in svobodo zla. O tem, da je Kristus zares »poslednja svoboda«, vendar ne »abstraktna, uporniška in vase zaprta svoboda, ki uničuje človeka«, temveč »klena svoboda, ki potrjuje človekovo podobo v večnosti«, pričujeta med drugim tudi usodi Razkolnikova v romanu *Zločin in kazen* in Ivana Karamazova v romanu *Bratje Karamazovi* (Berdjajev 2011). Besedno zgradbo literarnih del Dostojevskega določajo dialoški odnosi. Kot ugotavlja ruski filozof in literarni kritik Mihail Bahtin, nas v delih, kot so na primer *Zapiski iz podtalja*, pretreeta »ostrina in skrajnost notranje dialogizacije« (Bahtin 2007, 250), saj v njej ni niti ene »monološko trdne, nerazcepljene besede«. Junak se sam s seboj spušča v intenzivno notranjo polemiko, ki predstavlja njegova duševna in duhovna iskanja.

Dostojevski je imel za osrednjo nalogo svojega realizma iskanje »globin človeške duše«. V središču njegovega umetniškega sveta je dialog, in sicer »ne kot sredstvo, ampak kot cilj sam na sebi«. Mihail Bahtin meni, da je pri Dostojevskem človek v opoziciji do človeka, »jaz« v opoziciji do »drugega«. Od drugega junak zahteva popolno priznanje in potrditev svoje osebe, a obenem tega priznanja ne sprejme, saj v njem nastopa kot šibkejša oseba; njegov napuh tega ne more prenesti. Človek iz podtalja ostaja »v svoji brezizhodni opoziciji do drugega« (287). Najobčutljivejši izraz duše, ki je sprta sama s seboj, je ideja dvojnika kot stalni pripomoček risanja značajev, ki jo je Dostojevski ohranil vse do konca. Njegovi junaki se ves čas srečujejo z alternativami, med katerimi naj bi izbirali, pa tega ne morejo, zato so njihovo mišljenje, njihova samoanaliza in samokritika nenehno divjanje in besnenje proti samim sebi.

V svojih delih Dostojevski razkriva resničnost družbe svojega časa, njene socialne probleme in vse globlji prepad med družbenimi razredi. Družbo presoja z vidika inteligence ter rešitev odkriva v vnovični združitvi izobražencev z vernim ljudstvom, ki so se mu ti odtujili. Resničnost družbe vidi v duhovni demokraciji ljudi različnih razredov, tako revežev kot bogatašev, tako aristokratov kot plebejcev – vsi se namreč spopada-

jo s podobnimi moralnimi problemi. Tako bogati knez Miškin kot tudi revni študent Razkolnikov, ki nastopata v romanih Dostojevskega, sta brezdomca, deklasiranca, izvrženca iz sočasne meščanske družbe.

2.1 Iskanje resnice in svobode

Dostojevski globoko in intenzivno občuti problem odtujitve modernega človeka družbi, njegovo osamljenost in izolacijo ter v sebi čuti odgovornost za njegovo rešitev. Njegovi junaki, kot so denimo junak *Zapiskov in podtalja*, Razkolnikov in Ivan Karamazov, so pogosto v nevarnosti, da jih »pogoltne prepad neomejene svobode, samovolje in egoizma« (Hauser 1962, 346). Kot rešitev pred individualizmom, ki vodi v nihilizem, Dostojevski poudarja človeško vzajemnost in ljubezen. Globina pisateljevega doživljanja je tesno povezana z njegovim občutenjem problematike sočasnega intelektualca ter z intuitivno etiko in čutom za resničnost sveta, ki hrepeni po osvoboditvi človeštva iz revščine, ponižanja in zla. Problem zla pa pisatelj vselej povezuje s svobodo, saj brez svobode v zavesti Dostojevskega ni ne dobrega ne zla. V pisateljevih delih se nepreklicno pokaže, da »svoboda, ki se je sprevrgla v samovoljo, vodi v zlo, zlo v zločin, zločin pa po svoji notranji nujnosti – v kazen«. V tisto kazen, ki preži na človeka »v najglobljem dnu njegove lastne narave«.

Za antropologijo Dostojevskega je nadvse pomembna misel, da se človek dviga kvišku le prek trpljenja. Trpljenje je pokazatelj globine (Berdjajev 2011, 87). Prav »z evangeljskim hrepenenjem po odrešitvi in z vero v odrešitev« se ruski roman po presoji Arnolda Hauserja kljub svojim temnim tonom močno razlikuje od sočasne zahodnoevropske literature, v kateri vlada ozračje resignacije, skepse, grenkobe in brezupa. Ruski pisatelji pa ne kažejo optimizma v morebitnih srečnih koncih svojih del, temveč v »zanesljivem zaupanju, da imajo trpljenje in žrtve človeštva neki smisel in da niso nikoli zaman« (Hauser 1962, 367).

3. Resnica kot največja vrednota L. N. Tolstoja

Lev Nikolajevič Tolstoj v svojih delih večkrat postavlja temeljna vprašanja v skrajno poenostavljeni obliki in z jasno, neposredno vizijo. Prav s takšnimi vprašanji, na katera pogosto ne pozna odgovora, si je pri nekaterih prislužil naziv »nihilista«, četudi nikakor ni imel želje po uničevanju zaradi uničevanja samega. Nasprotno, vprašanja je postavljjal, ker si je

nadvse želel priti do resnice. Sodobni politični filozof judovskega rodu Isaiah Berlin ugotavlja:

»Splošno znano je, da je bila resnica za Tolstoja največja vrednota. Seveda so si tudi drugi prizadevali za resnico in zasloveli kot njeni zagovorniki. A Tolstoj je eden redkih, ki si naziv resnicoljuba resnično zasluži. Vse, kar je imel, je žrtvoval zanjo: srečo, prijateljstvo, mir, moralno in intelektualno gotovost, nazadnje pa še lastno življenje. Vse, kar je dobil v zameno, pa so bili dvom, negotovost, prezir do samega sebe in kup nerešljivih nasprotij. V tem smislu je postal, čeprav bi sam to odločno zanimal, heroj in mučenik – verjetno najbolj nadarjen v celotni tradiciji evropskega razsvetljenstva.« (2014, 309)

Tolstoj je bil prepričan, da človek po naravi hrepeni po resnici. Verjel je, da se vsakdo rodi nedolžen, nato pa ga uničijo slabe družbene ustanove in še posebej izobrazba. Krivdo za človekovo degradacijo je pripisoval intelektualcem, odtujenim od naravnega življenja. Menil je, da so ti ljudje »prekleti«, saj imajo vse, izgubili pa so »najdragocenejšo stvar, ki jo ima lahko človek – sposobnost, s katero se človek rodi, sposobnost, da vidi resnico, nespremenljivo, večno resnico«. Tolstojev razum ni bil skladen z njegovimi nagonskimi prepričanji. Tako kot razsvetljenski misleci tudi on vrednot »ni iskal v zgodovini, svetih poslanstvih narodov, kultur ali Cerква, temveč v posameznikovi osebni izkušnji« (289). Tolstojeva osrednja misel se vselej giblje okoli središčnega problema, »nasprotja med naravnim in umetnim, med resnico in lažjo« (296). Menil je, da pisateljski dar pomeni »prodornost, prodornost razodeva resnico, resnica pa je objektivna in večna«. Prepričan je bil, da je »resnico [...] mogoče spoznati: slediti resnici pomeni biti dober, zdrav, notranje ubran« (297).

3.1 Moč in nemoč besede v iskanju resnice

Tolstoj je živel po načelu nihilizma, dokler se z njim ni začelo dogajati nekaj nenavadnega – vse pogosteje se je spraševal: »Čemu? Kaj pa potem?« Kot resnico je občutil, »da je življenje nesmiselno« (Tolstoj 2007, 230). Pri okoli petdesetih letih se je počutil kot človek, ki se je izgubil v gozdu in ki ga je prevzela groza, ker se je izgubil, in da bi se rešil te groze, se je hotel ubiti (235). Predvsem se je spraševal, ali ima njegovo življenje kak smisel, ki ga ne bo izničila neizogibna smrt. Odgovor je začel iskati v filozofiji Sokrata, Schopenhauerja, Bude in avtorja staro-

zaveznega Pridigarja. Kmalu je spoznal, da odgovora ne bi smel iskati v razumskem znanju in da je pravi odgovor mogoče dobiti šele takrat, ko bo v svoje vprašanje vpeljal vprašanje o odnosu med končnim in neskončnim, kot je zapisal v *Izpovedi*:

»Spoznal sem tudi to, da imajo odgovori, ki jih daje vera – naj so še tako nerazumni in popačeni –, to prednost, da zmeraj vsebujejo odnos med končnim in neskončnim, brez katerega ne more biti odgovora. Kakor koli že zastavim vprašanje: 'Kako naj živim?' se odgovor vedno glasi: 'Po božjem zakonu.' – 'Kaj bo iz mojega življenja nastalo takega, kar bo pravo?' – 'Večne muke ali večna blaženost' – 'Kateri smisel je tisti, ki ga ne izniči smrt?' – 'Združitev z neskončnim Bogom, raj.'« (262–263)

Tolstoj je bil prisiljen spoznati, da ima človeštvo poleg razumskega znanja, ki se mu je prej zdelo edino, še neko drugo, nerazumsko znanje – vero, ki mu omogoča živeti in ki edina odgovarja na življenjska vprašanja. Spoznal je, da kjer je življenje, tam je vera tista, ki daje možnost živeti, in da so pglavitne značilnosti vere »zmeraj in povsod iste« (264). Na podlagi knjig je preučeval budizem in islam, še bolj pa krščanstvo.

V iskanju resnične vere se je Tolstoj začel zblíževati z revnimi, preprostim in neizobraženimi verniki – z romarji, menihi, razkolniki in kmeti. Odkril je, da je vera teh ljudi prava, da je zanje nujna in da jim samo ona osmišlja in omogoča življenje. Vzljubil je te ljudi in bolj ko jih je imel rad, laže je postajalo živeti njemu samemu. Tako se je v okoli dveh letih v njem zgodil preobrat – življenje njegovega kroga, bogatih in izobraženih, se mu je uprlo in izgubilo smisel. Spoznal je, da je sicer pravilno mislil o svojem takratnem življenju, ki je bilo »slabo«, saj je služilo zadovoljevanju »pohote«, vendar se je motil v tem, da je pripisoval zlo življenju nasploh in ne samo svojemu življenju. Iskal je resnico, kot se spominja:

»Spoznal sem resnico, ki sem jo pozneje našel v Evangeliju, češ da so ljudje bolj vzljubili temo kot svetlobo, ker so bila njihova dela slaba. Vsak, ki dela slaba dela, namreč sovraži svetlobo in se je izogiba, da se njegova dela ne bi razkrila. Kot sem spoznal, je za razumevanje smisla življenja potrebno predvsem to, da ne živiš nesmiselno in slabo, in šele nato pride na vrsto razum, ki naj bi to spoznal. Spoznal sem tudi, zakaj sem tako dolgo hodil okrog tako očitne resnice, pa tudi to, da če razmišljaš in govoriš o življenju človeštva, potem je

treba govoriti in razmišljati o življenju človeštva, ne pa o življenju nekaj zajedalcev. Ta resnica je bila zmeraj resnica, tako kot je dva in dva štiri, vendar je nisem priznaval, kajti če bi priznal, da je dva krat dva štiri, bi moral priznati tudi to, da sem slab. Imeti samega sebe za dobrega pa je bilo zame pomembnejše in nujnejše kot 'dva krat dva je štiri'. Vzljubil sem dobre ljudi, zasovražil sebe in priznal resnico. Tedaj mi je vse postalo jasno.« (272)

Sklep

Ivan Cankar je v več pismih, esejih in izjavah poudarjal svoje navdušenje nad Dostojevskim in Tolstojem, pa tudi nad Gogoljem, Shakespearom in Homerjem ter jih imel za preroke in evangeliste. Svoje razumevanje skupnega jedra med ljudmi različnih veroizpovedi je pomenljivo ilustriral, ko je zapisal: »... Če bi bil Rus, bi bil pravoslaven, če bi bil Prus, bi bil protestant, ker sem Slovenec, sem katoličan.« Primerjava izpovedi in prikazovanja duševnosti in duhovnosti literarnih junakov v obravnavanih delih razkriva iskanje odgovora na vprašanje: »Kaj je resnica?« Pisatelji in pesniki so v vseh časih na to vprašanje odgovarjali predvsem s prikazovanjem osebne izkušnje. Vladimir Solovjov je 1. februarja 1881 v govoru ob pisateljevem grobu o Dostojevskem povedal:

»In on je pred vsem drugim ljubil živo človeško dušo kjerkoli in v čemerkoli ter je verjel, da smo mi vsi božanskega izvora; verjel je v neskončno moč človeške duše, ki zmaguje nad vsakršno zunanjo prisilo in nad vsakršnim notranjim razdejanjem. S tem, ko je v svojo dušo sprejel vse zlo, vse breme in črnino življenja in ko je odpravil vse to z neskončno močjo ljubezni, je Dostojevski razglasil to zmago v vseh svojih delih. S tem, ko je spoznal pomen božanske moči v duši, ki prodre skozi vsakršno človeško krhkost, je Dostojevski prišel do spoznanja Boga in božjega v človeškem. Resničnost Boga in Kristusa se mu je odprla v notranji moči ljubezni in vseodpuščanja in pridigal je o tej vseodpuščajoči, obilni moči kot temelju tudi za zunanje pozemsko uresničenje tistega kraljestva resnice, po kateri ga je žežalo in h kateri je stremel vse svoje življenje.« (Wozniuk 2003, 2)

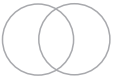
Tolstoj je med tremi pisatelji, ki jih osvetljuje pričujoči prispevek, morda najbolj oseben in izčrpen v izpovedih o svoji poti do Resnice. Medtem ko se zahodnoevropski roman pogosto sklene s prikazom posamezni-

kov, ki so se odtujili družbi in omahujejo pod bremenom samote, ruski roman polnijo prikazi boja proti demonom, ki povzročajo, da posameznik odpade od sveta in skupnosti. Ta bistvena poteza nam ne pojasnjuje le literarnih junakov Dostojevskega in Tolstoja, ne le evangelija teh pisateljev o ljubezni in veri, temveč tudi mesijanstvo ruske literature. Podoben boj proti nihilizmu z iskanjem resnice, ki se najčisteje razkrije v ljubezni, pa je v slovenski prostor prenesel tudi Ivan Cankar, zlasti v svojih poslednjih delih, kot je njegova zbirka črtic *Podobe iz sanj*.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2006. Človek na robu družbe: motiv zločina in kazni pri Cankarju in Dostojevskem. V: Irena Novak-Popov, ur. *Slovenska kratka pripovedna proza* (Obdobja, Metode in zvrsti, 23), 3 97–409. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- — —. 2014. *Justice and redemption: anthropological realities and literary visions by Ivan Cankar*. Frankfurt am Main [etc.]: Peter Lang.
- Bahtin, Mihail M.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovič.** 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Celje: Mohorjeva družba.
- Berlin, Isaiah.** 2014. *Ruski misleci*. Ljubljana: Beletrina.
- Cankar, Ivan.** 1970. *Zbrano delo* 9. Ur. Anton Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- — —. 1975. *Zbrano delo* 22. Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- — —. 1976. *Zbrano delo* 24. Ur. Dušan Voglar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1968. *Bratje Karamazovi*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Državna založba Slovenije (Svetovni klasiki).
- — —. 1989. *Nova beseda: Zapisi in razmišljanja o (literarni) umetnosti in umetniškem ustvarjanju*. Prev. Aleksander Skaza, Ciril Stani, France Vurnik. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- — —. 1995. *Zapiski iz podtalja*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Karantanija (Ocean).
- — —. 1997. *Zločin in kazen*. Prev. Marjan Poljanec. Ljubljana: Mladinska knjiga (Veliki večni romani).
- Gadamer, Hans Georg.** 1999. Filozofija in poezija. V: *Izbrani spisi*, 55–63. Ljubljana: Nova revija.
- Hauser, Arnold.** 1962. *Socialna zgodovina umetnosti in literature II*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- — —. 1980. *Umetnost in družba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kosovel, Srečko.** 1977. Umetnost in proletarec. V: Srečko Kosovel, *Zbrano delo*. Knjiga 3 (Prvi del). Ur. Anton Ocvirk. 21–30; 133–134. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kovač, Edvard.** 2011. Nikolaj Berdjajev med Dostojevskim in Nietzschejem. V: Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev. *Svetovni nazor Dostojevskega*, 227–238. Celje: Mohorjeva družba.
- Küng, Hans.** 2008. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- — —. 2012. *Priročnik svetovni etos: vizija in njena uresničitve*. Grosuplje: Partner graf.
- Pirjevec, Dušan.** 1964. *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- — —. 1976. Bratje Karamazovi in vprašanja o Bogu. V: F. M. Dostojevski. *Bratje Karamazovi* (Sto romanov, 93). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tolstoj, Lev Nikolajevič.** 2007. *Izpoved*. Prev. Borut Krašovec. Spremna beseda Lev Šestov. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Virk, Tomo.** 1997. Zločin je kazen: spremna beseda. V: F. M. Dostojevski. *Zločin in kazen*. Ljubljana: DZS.
- Wozniuk, Vladimir, ur.** 2003. *The Heart of Reality. Essays on Beauty, Love, and Ethics by V. S. Soloviev*. Indiana: University of Notre Dame Press.



Maria Carmela Palmisano

Beseda v dialogu v Sirahovi knjigi

Povzetek: Modri Ben Sira se v svojem delu večkrat ustavlja pri razmišljanju o človeškem govorjenju (5,9–6,1; 19,4-17; 20,1-8.18-26.27-31; 23,7-15; 27,11-21.22-29; 28,8-26; 37,16-18; glej tudi 51,1-12). Kot učitelj modrosti vzgaja mlade k pravemu govorjenju, tako da osvetljuje vse možne polarnosti v uporabi besede – med tišino in besedo, med zunanostjo in notranostjo, med modrim in nespametnim govorjenjem – ter prikazuje vse elemente, ki vplivajo na moder/nespameten govor/govornika. Ker je Ben Sira ne le »modrec«, temveč tudi »teolog«, opazimo, da se v knjigi večkrat dvigne z ravni človeške modrosti na raven modrosti Boga, ki je izvir vseh modrosti, besede in milosti, saj je nespametno govorjenje pogosto povezano z grehom in grešnim ravnanjem. V svojem načinu razmišljanja, s katerim se večkrat vrača z različnih zornih kotov na isto tematiko, modri Ben Sira daje posebno mesto molitvi, v kateri se Bogu priporoča za zmernost v uporabi jezika. Prav tako se k njemu obrača za pomoč ali zahvalo, kot na primer takrat, ko je postal tarča obrekovanja in krivičnega govorjenja. Prispevek osvetljuje značilnosti večjih enot, ki obravnavajo to temo, in jih obravnava v dialogu z izročili zunajsvetopisemske književnosti, v luči starozaveznega modrostnega izročila in še posebej znotraj zgodovine odrešenja.

Ključne besede: beseda, jezik, srce, tišina, obrekovanje, modrost, molitev

Summary: *The Word in the Dialogue in the Book of Sirach*

In his book, a wise Ben Sira frequently reflects upon human talking (5.9–6.1; 19.4-17; 20.1-8.18-26.27-31; 23.7-15; 27,11-21.22-29; 28.8-26; 37.16-18; see also 51.1-12). As a teacher of wisdom he educates the youth toward correct speech by illuminating various polarities in the use of a word: between the silence and the word, between the exterior and the interior, between wise and a foolish talk, and shows all the elements that influence the wise/foolish talk/speaker. Since Ben Sira is not only a 'wise man' but also a 'theologian,' one can see that throughout the book he often goes beyond the level of human wisdom towards the level of the wisdom of God who is the source of all wisdom,

of the word and grace, since foolish speaking is often associated with sin and sinful behaviour. In his way of thinking, by which he repeatedly keeps dealing with the same topic from various perspectives, the wise Ben Sira dedicates a special place to prayer, through which he asks God to be able to use the language moderately. Furthermore, he turns to God for help or thanksgiving, as when he himself became the object of calumny and false talk. The article highlights the features of the larger units that deal with this topic and reads them in a dialogue with the traditions of extra-Biblical literature, in light of the wisdom tradition in the Old Testament, and especially within the history of salvation.

Keywords: *word, tongue, heart, silence, calumny, wisdom, prayer*

Uvod

Razprava obravnava vidik vzgoje mladih za govorico in komunikacijo, kakor ga razvije modri Ben Sira v svoji knjigi. To je svetopisemski primer, ki omogoča osvetliti temeljno odprtost Božje besede za dialog s človekom, kulturo in družbo.

Obravnava sleherne teme v Sirahovi knjigi mora upoštevati posebnost avtorjevega dela, ki je bilo napisano v hebrejščini in posredovano v različnih jezikovnih oblikah in različicah. Tridentinski koncil je dokončno sprejel vse različice knjige in jo opredelil kot kanonično besedilo v celoti, ne glede na njene posamezne jezikovne oblike. Zato govorimo o hebrejskem, grškem, latinskem in sirskem besedilu Sirahove knjige, ki se med seboj nekoliko razlikujejo in jih je treba med seboj primerjati, če želimo obravnavati katerokoli tematiko knjige.

Ko beremo odlomke, ki se v knjigi nanašajo na vzgojo mladega človeka za pravo govorico, opazimo, da se modri v knjigi večkrat vrne na to temo, ji posveča posebno pozornost in k njej pristopa z različnih zornih kotov (5,9–6,1; 13,22–23; 19,4–17; 20,1–8.18–26.27–31; 23,7–15; 27,4–7.11–21.22–29; 28,8–26; 37,16–18). Poleg bogatega obsega besedila o tem se v knjigi pogosto nahaja izraz »beseda« ali »govor« ali namig o vzgoji besede. To zasledimo tudi v odlomkih, ki se nanašajo na druge tematike, npr. na molitev: modri »učí« mladega človeka moliti ali sam v molitvi prosi Boga Očeta za pravo besedo (22,27–23,6),¹ preden začne z vzgojnim delom (23,7–15). Ben Sira se v molitvi na koncu knjige Bogu zahvaljuje, da ga je rešil prerekanja in lažnega govorjenja (51,1–12).

¹ Prošnjo za modro besedo beremo tudi v Prg 30,7–9 (Agúrjeva molitev).

Poleg izjemne pozornosti, ki jo modri posveča tematiki govorjenja pri vzgoji mladih, je vreden omembe njegov izreden čut pri izbiranju posameznih besed v odlomkih (kar je razvidno še posebej v hebrejskem jeziku), pri poetičnem izražanju in uporabi besedne igre, kar poslušalcu pomaga globlje vstopati v način učiteljevega razmišljanja (Reymond 2011, 37–53).

Tematika vzgoje za govorjenje je zelo prisotna v svetopisemski modrostni literaturi kot tudi v modrostni literaturi starega Bližnjega Vzhoda. V Svetem pismu Knjiga pregovorov namenja več izrekov razmišljanju o človekovem govorjenju, pogosto znotraj antitez, ki predstavljajo nasprotje med modrim in nespametnim človekom (Prg 10,11².19.31; 15,2.28). Modri s svojimi bogatimi izreki namigujejo tudi na dvoumnost človekovega govorjenja, saj od njega lahko prihajata za človeka smrt ali življenje (Prg 18,21)³. Zato strogo obsodijo hitro govorjenje, ki je usodnejše kot norost (Prg 29,20)⁴. Pomenljiva je vzgoja matere kralja Lemuela (ki ni svetopisemska oseba, temveč je verjetno povezana z zunajsvetopisemsko literaturo) na koncu knjige, v Prg 31,8-9⁵, ki sina svari pred uživaštvom, saj mora biti kralj vedno pripravljen zagovarjati pravice tistega, ki tega ne more storiti sam, ter pravično soditi ubogega in nesrečnega.

Vrednost modrega govorjenja je pogosto omenjena tudi v literaturi starega Bližnjega Vzhoda, saj je bila vedno zelo cenjena v človeški kulturi kot pokazatelj modrosti govornika. Kot primer v Svetem pismu lahko navedemo Jožefovo pripoved v 1 Mz 37–50, ki prikazuje Jožefa kot modrega govornika, ali *Izreke* Ahikarja, kraljevskega svetovalca, v mezopotamski literaturi. Ben Sira s svojim naukom sledi svetopisemskemu izročilu in starodavni bogati kulturi starega Bližnjega Vzhoda.

² V Prg 10,11 beremo: »Vir življenja so usta pravičnega, usta krivičnih pa skrivajo nasilje.«

³ V Prg 18,21 beremo: »Smrt in življenje sta v oblasti jezika, kdor ga rad uporablja, bo užival njegov sad.«

⁴ V Prg 29,20 beremo: »Si videl človeka, ki je hiter v svojih besedah? Več je upanja za bedaka kakor za njega.«

⁵ Besedilo se glasi: »Odpiraj svoja usta za nemega, sodi pravično za pravico vseh zapuščenih. Odpiraj svoja usta, sodi pravično in prisojaj pravico ponižanemu in siromaku.«

V svojem prispevku bom predstavila kratek pregled vsebine odlomkov, ki obravnavajo vzgojo govorjenja in nekoliko osvetlila razvoj razmišljanja modrega Ben Sira.⁶

Vsi odlomki, ki obravnavajo tematiko vzgoje jezika, se v knjigi nahajajo v poglavjih med Sir 5 in Sir 37, torej v prvem, obsežnejšem delu knjige, ki predstavlja različne modrostne teme. V naslednjih poglavjih (še posebej med Sir 42,15–50) se bo modri posvečal opisu delovanja Boga v stvarstvu in zgodovini odrešenja in se bo osnovna tematika knjige spremenila.

1. »Beseda« v posameznih odlomkih o govorjenju

1.1 Sir 5,9–6,1: »Ena sama naj bo tvoja beseda« (5,10b)

Prvi odlomek vsebuje modrostni nauk o zlorabi govora in uporablja antitezo v predstavitvi posledice pravega ali slabega govorjenja (slavo ali sramoto, v v. 13).⁷ Osrednja misel in vsebina nauka je, naj bo beseda učenca »ena« (gl. Mt 5,37) in naj se oddalji od človeka z dvojnimi jeziki.⁸ Pot do resničnega govorjenja je pripravljenost za poslušanje in počasnost za dajanje odgovorov (v. 11–12). Ob primerjavi med H in G je možno opaziti, da je grško besedišče (torej grški prevod, ki je nastal kasneje) bolj teološko zasnovano (Okoye 1995, 32–34). Dvakrat npr. uporablja samostalnik »grešnik« (*ho hamartólós*), ki ga ni v heb. (5,9c; 6,1c v gršč.), ali z njim prevaja hebrejski samostalnik *ra'* (ki dobesedno pomeni »zlo«, »hudobija«).

⁶ Za analitično predstavitev nekaterih obravnavanih odlomkov o vzgoji govorjenja v Sirahovi knjigi glej Di Lella (1996, 33–48; 2008, 233–252).

⁷ V hebrejskem besedilu v Sir 5,13 (rok. A) beremo: »slava in sramota sta pri roki tistega, ki hitro govori, vendar (je lahko) človekov jezik njemu v padec«; modri v poetični obliki sviri učenca proti hitremu govorjenju, ki zlahka vodi k padcu in propadu.

⁸ Kot bomo videli tudi v kasnejših odlomkih, učiteljevo svarilo nima za cilj vzgajati za enoumen način uporabe besede in tako izključevati možnosti več interpretacij človeške besede, temveč opozarja učenca na temeljne lastnosti človeškega govora, na njegovo ambivalentnost, dvoumnost, možnost nerazumevanja, ki ga vedno spremljajo.

1.2 Sir 13,22-23: Modrost v poslušanju

V okviru diptiha, v katerem Ben Sira opisuje nasprotje med bogastvom in uboštvom (v. 1-24), beremo kratko, vendar zelo plastično ponazoritev kontrasta med govorjenjem bogataša in reveža. Ne glede na vsebino govora je prvi veliko bolj uslišan, potrjen in razumljen kot drugi. Čeprav modri ne posplošuje svojih trditev, ki zato ne veljajo vedno za vse bogate in za vse uboge, nakazuje na podlagi življenjskih iskušenj in ne toliko s filozofskimi utemeljitvami, da ima poleg besede posebno težo kontekst, v katerem je bila določena beseda izrečena in ki lahko odločilno vpliva na to, da bi bila sprejeta ali zavrjena.⁹

1.3 Sir 19,4-17: »Izprašaj svojega prijatelja!«

Naslednji odlomek (v hebrejskem besedilu le-tega nimamo) obravnava novo zlorabo govorjenja oz. govornice. Modri z nazornimi prisposodobami (v. 11-12) in z antitetičnim slogom opisuje prednost, ki jo ima tišina pogosto pred govorom (v. 4-12), ter razvije motiv potrebnega preverjanja govornic, še posebej v prijateljstvu (v. 13-17). Modri v tem odlomku realistično in z empatijo gleda napake in grehe, povezane z jezikom, kar je smisel retoričnega vprašanja v v. 16: »Kdo se ni pregrešil z jezikom?«¹⁰ Zaključek odlomka v stihu 17b se glasi »daj mesto postavi Najvišjega« in je odsoten v sirskega prevodu. Stih namiguje na 3 Mz 19,16-19, torej na zapoved ljubezni do bližnjega in tako daje svetopisemski temelj prejšnjim modrostnim svarilom in spodbudam.

⁹ Odlomek predstavlja veliko tekstnih problemov in vprašanj. Reymond (2011, 229–234) obravnava analizo in primerjavo besedišča v posameznih jezikovnih različicah in utemelji, kako modri uporabi semantiko, morfologijo in fonetiko, da bi razkrival ambivalentnost človekove govornice.

¹⁰ O padcu in grehu, povezanem z govorjenjem, glej tudi Minissale (2008, 255–256); Reymond (2014, 228). Gregory (2012, 330–333) obravnava še posebej prisotnost metafore o padcu jezika znotraj naukov in govorov, ki obravnavajo etične vsebine; o drži empatičnega razumevanja Ben Sire do drugega glej Gregory (2012, 332). Strožji odnos do krivde, povezane z govorjenjem, je izpričan v Kumranu (1 QS VII 2-3: »and shall not go back to the Community council. And if he has spoken angrily against one of the priests enrolled in the book, he will be punished for a year and shall be excluded, under sentence of death, from the pure food of the Many. However, if he had spoken unintentionally, he will be punished for six months. And whoever lies knowingly.«)

1.4 Sir 20,1-8.18-26.27-31

Beseda in modrost. Četrti daljši odlomek, od katerega so se v hebrejščini ohranile le nekatere vrstice, obsega več enot v istem poglavju in obravnava odnos med govorjenjem in modrostjo. Modri razkrije učencu pomen razlikovanja, saj je potrebno presoditi pravi trenutek za tišino in za govorjenje: obstajata namreč tišina zaradi nepoznavanja odgovora (v. 6) in tišina človeka, ki čaka na primeren trenutek (v. 6b-7a). Nadaljnja vsebina nauka je povezana s posledicami drugih zlorab govorjenja, kot so zlonamerne besede, ki pripeljejo nespametnega do propada, in laž človeka, ki sebi koplje pogubo. Več vidikov govorjenja se na koncu poglavja steka v opis modrega (v. 27-31), ki, v nasprotju z nespametnim, v svojih besedah razodeva modrost, ki je za modrega iz Jeruzalema Božji dar. Ben Sira želi pokazati učencu, da je modrost naravnana k dialogu in besedi in da je cilj vzgoje primerno oblikovanje sposobnosti govorjenja, upoštevajoč različne polarnosti (beseda – tišina; modrost – nespamet) in potrebno iskanje primerne drže ter odgovora v posameznih situacijah.

1.5 Sir 23,7-15: »Naj ti ne pride v navado izrekati Božje ime!«

Peti odlomek (za katerega nimamo hebrejskih tekstnih prič) je po vrstnem redu postavljen v sredino knjige in sledi intenzivni prošnji modrega k Bogu Očetu za pravo besedo. Nauk predstavlja komentar k tretji Božji zapovedi: »ne skruni Božjega imena«, ki jo posredno navaja (23,9), in spominja tudi na četrto Božjo zapoved: »spoštuj očeta in mater« (23,14). Odlomek želi posvariti mladega človeka pred slabo navado lahkega priseganja v Božjem imenu in pri tem uporablja modrostne argumente (opisuje posledice nesramnega govorjenja) ter, kar je posebej pomembno, teološke argumente, ki izhajajo iz sinajske zaveze in Božje postave (3 Mz 5,4-5; 24,16).

1.6 Sir 27,4-7.11-21.22-29: »Beseda razodene misli človekovega srca.«

Odlomek je sestavljen iz treh enot: prva (v. 4-7) razkriva pomen presojanja človeka po njegovem govoru in tako posredno opredeljuje besedo kot osnovno prvino človeškega bitja in človeškega duha. Druga (v. 11-21) povezuje besedo s pravičnostjo oz. opredeljuje govor modrega človeka kot pravičen. Sirski prevod v tem odlomku poudarja povezovalo oz. zavezanost govora modrega resnici (Sir 27,8.9 v sirščini). Dalje

enota obravnava izdajo skrivnosti, novo zlorabo besed, kot breizhodno in usodno dejanje za prijateljstvo. Tretja enota (v. 22-29) predstavlja značilnosti hinavščine in hinavskega človeka kot protitipa modremu in hude posledice napačnega ravnanja¹¹. Svarilo je okrepljeno z močnimi teološkimi argumenti, saj Gospod sam sovraži hinavščino in hinavskega človeka (24b).

1.7 Sir 28,8-26: Jezikavost tretjega

Novi nauk obravnava dvoumnost človekovega govorjenja (Di Lella 2008, 245–251) in nazorno opisuje lastnosti govora, ki lahko gradi ali pa uničuje odnose (v. 12: »če pihneš v iskro, bo zažarela, če nanjo pljuneš, bo ugasnila, oboje pa prihaja iz tvojih ust«) ter zlorabo »tretjega jezika«, tj. obrekovanja, ki ga hebrejski jezik poimenuje »tretji jezik«, saj pri obrekovanju gre za vrinjenje besede tretjega med dva sogovornika, da bi popačil in sprevrnil njun odnos (glej npr. 1 Mz 3). Tematika je zelo znana tudi v zunajsvetopisemskih besedilih, še posebej v egipčanskih literarnih delih (Linder 2001), kjer modri ostro nastopajo in obsodijo zlorabo jezika kot hud prekršek in delovanje nespametnega človeka. Ben Sira prikazuje to hudo zlorabo kot vzrok največjih in najpogostejših težav v medčloveških odnosih in v zgodovini narodov (v. 14)¹². Tudi v tem primeru modri povzema temo in argumente človeške modrosti in jih vključuje v širše kozmično obzorje človeške zgodovine ter mu daje novo opredelitev. Jezikavost tretjega jezika je namreč usoda, ki so je deležni brezbožni, ki so Gospoda zapustili v lastno pogubo.

1.8 Sir 37,16-18: »Začetek vsakega dejanja je beseda.«

Zadnji kratek odlomek na koncu nauka o prijateljih in svetovalcih (37,1-15) se osredotoča na človekovo srce, središče njegovega odločanja, iz katerega izhajajo štiri prvine – dobro in zlo, življenje in smrt, in v katerem ima posebno vlogo človekov jezik.¹³ Jezik oz. beseda ima torej vpliv

¹¹ Reymond (2011, 232–33) vidi v v. 23 (kjer beremo: »Pred teboj bodo njegova usta medena, navdušen bo nad tvojimi besedami, končno pa bo obrnil svoje govorjenje in iz tvojih besed bo napravil spotiko«) nazoren primer fleksibilnosti in odvisnosti besede in njenega razumevanja v kontekstu.

¹² Sirski prevod poudarja v v. 13, da je obrekovanje glavni vzrok za pogoste uboje med ljudmi.

¹³ V grškem prevodu v v. 17-18 beremo: »... sled spremembe je v srcu, kjer poganjajo štiri reči: dobro in zlo, življenje in smrt; nad njimi pa ima vedno oblast jezik.«

na človekovo srce in moč, da v njem povzročča spremembe, ki lahko vodijo v življenje ali v smrt (5 Mz 30,15.19). Zavest o možni dvoumnosti človekovega govorjenja in možnem tveganju, ki je povezano z uporabo jezika, morata stalno spremljati učitelja modrosti in učenca pri vzgoji.

2. Nekateri poudarjeni vidiki v GII o vzgoji za govorjenje

Predstavljeni odlomki osvetlijo več vidikov in več polarnosti v človekovem govorjenju. Kako je možno te različne vidike povezati in kako lahko odgovorimo na vprašanje: kaj je govor ali beseda v Sirahovi knjigi? Posebno mesto ima odlomek iz Sir 17,1-6, ki ni neposredno namenjen nauku o človeškemu govoru, temveč o stvarjenju človeka: »Gospod je iz zemlje ustvaril človeka ... po svoji podobi jih je naredil. Odločanje in jezik in oči, ušesa in srce jim je dal, da bi mogli misliti.« V okviru stvarjenja modri Ben Sira opredeli sposobnost človekovega govora kot Božji dar. Vrstica 17,5abc (dodatek iz GII, verjetno iz Aristobulove šole) ima še poseben pomen. Besedilo:

*élabon chrēsín tōn pénte tou kuríou energēmátōn,
hékton de noun autois edōrē sato merízōn,
kai tōn hébdomon lōgon hermēnéa tōn energēmátōn autou.*

Na pósodo so dobili pet Gospodovih del,
Kot šesto je vsakemu v delež podaril um,
Kot sedmo pa besedo, ki razlaga njegova dela.

Beseda je torej opredeljena kot Božji dar, ki doseže svoj cilj, ko omogoča razlaganje velikih Božjih del: jezik je hermenevt stvarjenja in zgodovine odrešenja.

Sklep

Iz sintetične predstavitve nauka o govorjenju v Sirahovi knjigi je razvidno, da ima vzgoja govora v Sirahovi knjigi namen prebujati v učencu (v mladem človeku) razlikovanje med dobro in slabo uporabo jezika oz. besede. Dobra uporaba jezika oblikuje človekovo srce in ga pripravlja za razumevanje Božjega razodetja. Slaba uporaba jezika uničuje človeka samega in njegove odnose z Bogom in z bližnjim.

Vzgoja jezika prebujajo v človeku zavest, da komunikacija ni enoznačen pojav, saj so človeške besede marsikdaj odvisne od kontekstov; različni dejavniki lahko vplivajo na razumevanje človeških besed.

Vzgoja je pot, ki omogoča živeti skladnost med življenjem in govorjenjem. Oblikovanje človekovega govora na podlagi modrostnih in teoloških temeljev pripravlja notranjost učenca in jo približa cilju človekovega govora, ki je cilj vzgoje in smisel samega človekovega življenja ter izhaja iz reda stvarjenja, tj. opevati Božja dela v stvarstvu in v zgodovini odrešenja.

Kako torej opredelimo pojem »beseda« pri Sirahu? Je beseda, ki človeka oblikuje, vzgaja in usposablja za osebni odnos z Gospodom (učitelj in učenec z Gospodom). Modri to izvršuje v dialogu s sodobno kulturo, s predhodnimi modrostnimi izročili, kar pomeni, da beseda, ki vzgaja, vključuje vse pristne človeške prvine, ugotovitve in spoznanja, vendar jih na novo razumeva in postavlja v širše obzorje stvarjenja sveta ter zgodovine odrešenja izraelskega naroda in zgodovine človeštva. Beseda človeške modrosti se torej prepleta z besedo razodetja, ki ima vodilno in osrednje mesto.

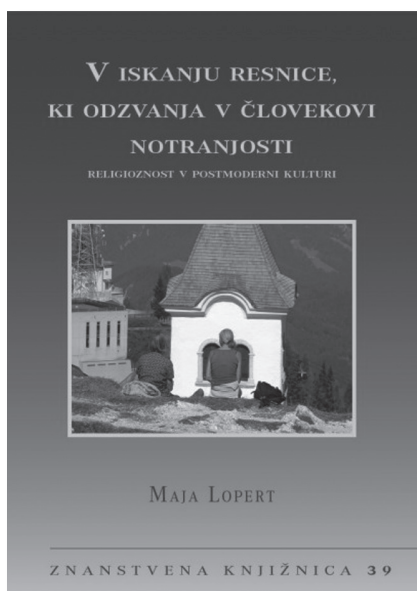
Oblikovati človekov govor za modrega Ben Sira pomeni voditi k cilju, za katerega je bil človek ustvarjen, tj. hvaliti Boga. Temu cilju se bo Ben Sira posvečal v drugem delu knjige, ko bo predstavil smisel delovanja modrega oz. pisarja (Sir 39,12-35) in ko bo opeval veličino Boga v stvarstvu in v zgodovini odrešenja Sir 42,15–49,16.

Ben Sira povzema prejšnja modrostna in starozavezna teološka izročila o tematiki vzgoje jezika ter zavzema posebno mesto na prehodu med Staro in Novo zavezo, ko bo Nova zaveza posvetila tematiki vzgoje jezika novo pozornost (še posebej v Jak 3) v luči nauka in zgleda Jezusa Kristusa (Mt 5,21-37) ter dokončno osvetlila vidik Učlovečene Besede, Božjega Sina, ki oblikuje človekovo govorjenje in življenje in ga usposablja za dialog ljubezni z Bogom in z bližnjim.

Reference

- Beentjes, Pancratius Cornelis**, ur. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew*. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- — —. 2002. Errata et Corrigenda. V: Renate Egger-Wenzel, ur. *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321, 375–377. Berlin: Walter de Gruyter.
- Calduch, Nuria, Joan Ferrer in Jan Liesen**. 2003. *La Sabiduría del Escriba/Wisdom of the Scribe*. Biblioteca Midrásica 26. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Ceriani, Antonio M.**, ed. 1883. *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex Codice Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita*. Zv. II, 458–486. Milano.
- Di Lella, Aleksander A.** 1996. Use and Abuse of the Tongue: Ben Sira 5,9–6,1. V: Anja A. Diesel et al., ur. »Jedes Ding hat seine Zeit ...« *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 241, 33–48. Berlin: Walter de Gruyter.
- — —. 2008. Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue: An Intertestual and Synchronic Analysis. V: Angelo Passaro in Giuseppe Bellia, ur. *Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. DCL 1, 233–252. Berlin: Walter de Gruyter.
- García Martínez, Florentino**, ur. 1994. *The Dead Sea Scrolls translated. The Qumran Texts in English*. Leiden: Brill.
- Gregory, Bradley C.** 2012. Slips of the Tongue in the Speech Ethics of Ben Sira. *Biblica* 93: 312–339.
- Linder, Agnes**. 2001. *Lingua tripla, giogo ferreo e l'oro della parola: Studio esegetico di Sir 28,13-26 in parallelo con testi sapienziali egiziani*. Diss. Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino, Roma.

- Monachi Abbatiae Pontificiae** S.ti Hieronymi in Urbe, ur. 1964. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XII: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu Filii Sirach*. Roma.
- Minissale, Antonino.** 2008. The metaphor of „falling“ hermeneutic key to the Book of Sirach. V: Angelo Passaro in Giuseppe Bellia, ur. *Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. DCL 1, 253–275. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mopsik, Charles,** ur. 2003. *La Sagesse de ben Sira. Traduction de l'hébreu, introduction et annotation par Charles Mopsik*. Paris: Éditions Verdier.
- Morla, Víctor.** 2012. *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*. Asociación Bíblica Española 59. Mutilva Baja: Editorial Verbo Divino.
- Okoye, John Ifeanyichukwu.** 1995. *Speech in Ben Sira with Special Reference to 5,9–6,1*. Romae: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe.
- Reymond, Eric. D.** 2011. Wordplay in the Hebrew to Ben Sira. V: Jean-Sébastien Rey in Jan Joosten, ur. *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 150, 37–53. Leiden-Boston: Brill.
- — —. 2014. The Wisdom of Words in the Wisdom of Ben Sira. *Biblica* 95: 224–246.
- Ziegler, Joseph,** ur. 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. 2. izdaja. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, XII/2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

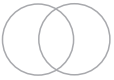
Religioznost v postmoderini kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje Božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izviračo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Nadja Furlan Štante

Dialog in gostoljubje krščanskega ekofeminizma

Povzetek: Prispevek obravnava stereotipno religijsko (s poudarkom na krščanstvu) določenost femininosti in maskulinosti ter razumevanje odnosa med človekom in naravo, ki je globoko zaznamovan s kolektivnim spominom človekove dominacije nad naravo. Stereotip človekove superiornosti nad naravo je vsekakor močno navzoč in zakoreninjen v zahodni kulturi. V tem segmentu je v prispevku izpostavljen pozitiven prispevek krščanskega teološkega ekofeminizma, ki s pomočjo kritične analize pregleduje zgodovinske okvire določenih religijskih tradicij (krščanstva) ter s kritičnim pregledom razbija negativne stereotipe in predsodke, vezane na človekovo superiornost v odnosu do narave. Glavni poudarek pričujočega prispevka je tematiziranje zavedanja fundamentalne medsebojne povezanosti in soodvisnosti ter vzajemne soodgovornosti ljudi v odnosu do narave, v etično-moralnem smislu, kar posledično predstavlja naslednji korak v evoluciji odnosov (medčloveških ter med človekom in naravo). Prispevek tako ponudi medrelgijsko in ekumensko vizijo krščanskega gostoljubja in dialoga teološkega ekofeminizma ter poziva vse krščanske Cerkve k skupnemu prizadevanju za ekumensko gostoljubje ekološke etike.

Ključne besede: krščanstvo, ženska, narava, gostoljubje, ekofeminizem, soodvisnost

Summary: *Dialog and Hospitality of Christian Ecofeminism*

This paper is concerned both with the stereotypical religion-determined (focus on Christianity) pattern of femininity and masculinity, the perception of nature, and of the man-nature relationship which is deeply marked by the collective memory of human domination over nature. The stereotype of man's superiority in relation to nature remains deeply rooted in the collective consciousness, especially in western societies. In this segment, the positive contribution of Christian theological eco-feminism is of the utmost importance, as it discloses and breaks down the prejudice of the model of human superiority over nature by means of a critical historical overview of individual religious traditions. The main focus of the paper is the question of fundamental interconnectedness and interdependence, and the joint responsibility of man-nature relationship in the ethical-moral sense, which therefore

represents the next step in the evolution of interpersonal relationships (interpersonal, and between man and nature). The paper offers inter-religious and ecumenical visions of Christian hospitality, and the dialogue of theological ecofeminism, and calls all Christian Churches to embrace the urge for ecumenical hospitality of ecological ethics.

Keywords: *Christianity, women, nature, hospitality, ecofeminism, interdependence*

Uvod

V zadnjem desetletju dvajsetega stoletja so se vse večje svetovne religije začele spoprijemati z možno škodo, ki so jo njihove tradicije povzročile umevanju okolja, narave in ne-človeških bitij, ter v svojih tradicijah začele iskati oprijemališča za ekološko potrjujočo duhovnost in vsakdanjo prakso. Tudi feministične teologije so v tretji razvojni stopnji razširile kritike določene teologije v odnosu do narave in nečloveških bitij. Tako različni teološki ekofeminizmi oziroma ekofeministične teologije kritično vprašujejo, v kakšni korelaciji so hierarhije spolov v posamezni religiji in kulturi s hierarhično vzpostavitvijo vrednotenja človeka nad naravo. Teološki ekofeminizmi si tako prizadevajo za dekonstrukcijo patriarhalne paradigme, njene hierarhične strukture, metodologije in misli. Dekonstruirati poskušajo celotno paradigmo nadvlade moškega nad žensko, uma nad telesom, nebes nad zemljo, transcendentnega nad imanentnim, moškega Boga, oddaljenega in vladajočega nad vsem ustvarjenim svetom, ter vse to nadomestiti z novimi alternativami. V tem smislu je vsaka od večjih svetovnih religij izzvana k samo-preizpraševanju in samokritičnosti v presoji morebitnih negativnih vzorcev, ki prispevajo k uničenju okolja, ter k povrnitvi okolju prijazne tradicije. Z ekofeministične in ekološko pravične perspektive je bistveno, da religije odpravijo negativne stereotipne predsodke, ki krepijo dominacijo nad naravo ter socialno dominacijo (Radford Ruether 2005, XI). Tako je, na primer (z vidika ekofeminizma), tudi krščanska tradicija prispevala precej problematičnih podob in simbolov, ki so se utrdili in ohranili kot negativni stereotipi in predsodki ter se usidrali v zapuščini zahodne filozofsko-religijske misli. Ekofeministične krščanske teologinje si tako prizadevajo za obuditev izgubljene podobe in simbola umevanja univerzuma kot Božjega telesa (Rosemary Radford Ruether, Sally Mc Fague), ki je bila značilna metafora (sicer v raznolikih oblikah) ter središčna podoba senzibilnosti zahodnega (mediteranskega) sveta. Zamenjal jo je

namreč mehanicistični model pogleda na svet v sedemnajstem stoletju (Carol Merchant in Vandana Shiva) (Furlan Štante 2012, 108).

Prispevek bo tako s pomočjo metodologije hermenevtičnega ključa krščanske feministične teologije poskusil opozoriti na nujno kultiviranja senzibilnosti sodobnega človeka v duhu gostoljubja v odnosu do narave.

1. Kolektivni spomin človekove dominacije nad naravo

Kolektivni spomin za človeka pomeni vir družbene povezanosti. Lahko ga razumemo kot mehanizem prepletanja sedanjosti in preteklosti. Družbena verovanja in prepričanja so hkrati kolektivne tradicije, spomini iz preteklosti, so pa tudi ideje in dogovori iz sedanjosti. V tem smislu ni družbene ideje, ki hkrati ne bi bila spominjanje družbe. Družbena misel je zato spomin in celoten družbeni kontekst je sestavljen iz kolektivnih spominov ali zaznav, pomembni pa so le tisti, ki jih lahko v vsakem obdobju rekonstruiramo. Kolektivni spomin v vsakdanjem življenju oživljajo in vzdržujejo posebni rituali, obredi, epske pesmi, spomeniki, prazniki in druge tradicije. Vendar skupnosti ne povezujejo obredi, temveč kolektivni spomin, ki ga obredi ustvarjajo, obnavljajo ali prebujajo, zato da bi vzdrževali sedanjost. Zato mora človek prinesiti s seboj nekaj preteklosti, da izoblikuje svojo sedanjost in identiteto. Podobno hoče skupnost prebuditi preteklost, da bi lahko izoblikovala dejansko stanje in odkrila prave temelje sedanjosti.

Družbeni in zgodovinski spomin se oblikujeta s tradicijo in z izobraževanjem, individualna preteklost tako postane organiziran konstrukt in je vzporednica kolektivni preteklosti. Pozabljanje pa povzroča zgodovinske manke, ki so lahko resen problem za razvoj kolektivnih mentalitet in identitet. Skupine in posamezniki so v zgodovini pridobivali moč tudi tako, da so obvladovali spomin in pozabljanje. Odkrivanje pozabljenega kaže na mehanizme manipulacije s kolektivnim spominom, ker je ohranjanje preteklosti v pisnih kulturah vedno prepuščeno volji zapisovalcev. Gre torej za ustvarjanje oblike dominacije, ki temelji na odkritju, da lahko z arbitrarnimi razlikami med ljudmi upravičujemo in razlagamo neenako porazdelitev moči, ki je v rokah maloštevilne elite.

1.2 Kontrola spomina

Zgodovinopisje, na primer, vrednoti kot univerzalne le dogodke, v katerih je bila udeležena maloštevilna elita, ki je obvladovala resurse in imela

družbeno moč. Ko je sistem dominacije in hierarhije institucionaliziran v navadah, zakonodaji in praksi, se zdi naraven in pravičen, ljudje pa se o tem ne sprašujejo več, razen če se zgodovinske okoliščine temeljito spremenijo (Cosser 1992, 53). Z drugimi besedami lahko rečemo, da gre za kontrolo spomina. Preprosto gre za to, da se izbriše skupni in javni spomin na tisto, kar je predmet manipulatorja. V našem primeru gre torej za izbris pomembnosti žensk in njihovega enakopravnega in enakovrednega položaja znotraj družine, družbe in religije na eni strani ter za dominacijo človeka nad naravo na drugi.

Skozi ekofeminično perspektivo gre za temeljno medsebojno povezanost med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo. Ta povezanost se kaže na dveh ravneh: ideološko-kulturni in socialno-ekonomski. Ideološko-kulturna raven temelji na postavki oziroma predsodku, da so ženske bližje naravi kot moški, bolj v sozvočju s svojim telesom, čustvenim in živalskim svetom. Sociološko-ekonomska raven pa umešča ženske na področje reprodukcije, vzgoje in oskrbe otrok, pripravo hrane, čiščenje, pospravljanje doma, skratka, ženska je tukaj zaprta in omejena zgolj na področje doma; ta opravila so razvrednotena v primerjavi z javnimi opravili moške domene in moči sodobne kulture. Rosemary Radford Ruether, pionirka teološkega ekofeminizma, predpostavlja, da je prva raven ideološka podlaga drugi (2005, 91).

Vprašanje povezave med žensko in naravo je zelo obsežno (treba je poudariti oziroma izpostaviti tri nize povezav med žensko in naravo: empirično, konceptualno in kulturno simbolno ter epistemološko) in zato ni čudno, da je predmet številnih raziskav in razprav. Tudi znotraj krščanskega teološkega ekofeminizma je mnogo različnih tez in pogledov v zvezi z omenjenim vprašanjem. Vendar velja empirična ugotovitev, »da je večina okoljskih problemov na svetu bolj prizadela ženske (in otroke) kot moške, in sicer predvsem zato, ker ženskam bremen ni nalagalo le slabšanje okoljskih razmer, pač pa spolno razlikovanje v družbi, ki se je manifestiralo predvsem v razvrednotenju ženskega dela« (Mlinar 2011, 208).

Ekološki feminizem ali ekofeminizem je torej feministična perspektiva, ki temelji na predpostavki, da sta zatiranje žensk in zlorabljanje narave medsebojno povezana pojava ter zaradi patriarhalnega sistema zapostavljeni in podrejeni kategoriji. Ekofeminizem v svojem bistvu temelji

na postavki, da je tisto, kar vodi do zatiranja žensk in do izkoriščanja narave, eno in isto: patriarhalni sistem, dualistično mišljenje, sistem prevlade, globalni kapitalizem. Skupni imenovalec vseh oblik nasilja je patriarhalni sistem, ki je razumljen kot izvor nasilja. Ekofeminizem tako patriarhalni sistem doživlja kot nasprotujoč sistem, ki gradi na izkoriščevalskem hierarhičnem odnosu in se ne zaveda enakovrednosti, enosti in povezanosti vseh živih bitij v prostoru življenja. Zato patriarhalni sistem ruši harmonično povezanost moškega in ženske, človeka in narave. Je torej škodljivec, ki uničujoče deluje tako na naravo kot na ljudi.

Ekofeminizem je vzniknil v poznem dvajsetem stoletju kot velika šola filozofskih in teoloških misli ter družbenih analiz. Za mitično utemeljiteljico pojma ekofeminizem imamo francosko avtorico Francoise D'Eaubonne, ki je leta 1974 s pojmom ekofeminizem opredelila politično mnenje, da imajo ženske (kot podrejena vrsta v družbenem redu) večji potencial za uresničevanje političnih sprememb, ki so nujne za ohranitev življenja na planetu. Njena knjiga *Le Féminisme ou la mort* (*Feminizem ali smrt*) postavi žensko kot ključno akterko v procesu ekološke revolucije. Kasneje ta pojem prevzame Mary Daly in ga poleg krščanske feministične teologinje Rosemary Radford – Ruether integrira v kontekst krščanskega teološkega ekofeminizma (Furlan Štante 2012, 106–107).

Glede na raznolikost oblik in smeri ekofeminizma¹ je morda bolje govoriti o ekofeminizmih. Heather Eaton pestro raznolikost ekofeminizmov označi kot križišče številnih poti, saj »(l)judje vstopajo v ekofeminizem iz različnih smeri in ga nadalje odpeljejo še v številna druga področja in aktivnosti« (Eaton 2005, 12). Ne glede na to, da ekofeminizmi izhajajo z različnih področij in pristopov (humanističnih, družboslovnih, naravoslovnih, naravovarstvenih in tehnoloških smeri ter političnega aktivizma), je vsem skupno zavedanje, da je nemogoče razrešiti ekološko vprašanje, ne da bi hkrati obravnavali feministično vprašanje in obratno. Skupni element feminizma in ekologije je torej boj za osvoboditev izpod kulturnih ter ekonomskih zatiralnih in izkoriščevalnih spon ujetništva. Povezava med zlorabljanjem naravnega sveta in zatiranjem žensk

¹ Heather Eaton (2005, 23) je različne oblike ekofeminizmov razmejila v štiri modele: ekofeministični model aktivističnih in družbenih gibanj; akademski model ekofeminizmov; religijski model ekofeminizmov in model globalnega ekofeminizma.

je torej ključna postavka in skupna točka vsem zvrstem ekofeminizma (Baugh 2011, 131).

Odkrivanje nove preteklosti in oblikovanje nove prihodnosti se vselej dogaja v času hitrih sprememb. Tako bi lahko označili tudi obdobje, v katerem živimo in v katerem se je pokazala potreba po obujanju ženske zgodovine, ki bo pripomogla k razjasnjevanju sedanjosti in razumevanju ženskosti kot tudi moškosti v današnjem času, ter potreba po novem ovrednotenju odnosa med človekom in naravo. Kolektivni spomin je namreč konstruiran tako, da ženskega delovanja v javnosti ne vrednoti ali pa ga razvrednoti, oziroma da odnos med človekom in naravo razume vzdolž hierarhične vrednostne lestvice človekove izkoriščevalske superiornosti nad naravo: gospodar – hlapec. Ženske so v današnjem nacionalnem kolektivnem in zgodovinskem spominu pasivne spremljevalke dogajanj, narava pa docela podrejena človeku in njegovemu gospodovalnemu izkoriščanju.

S pomočjo ponovnega zgodovinskega pregleda in ponovne preučitve vprašanja spolnih razlik in vzorcev spolnih vlog ter njihove dekonstrukcije ali rekonstrukcije lahko prenovimo in v kolektivni spomin priključimo enakovredno, pozitivno vrednotenje tako ženske kot tudi moške identitete in principe delovanja ter posledično postopoma v človeku razvijemo okoljsko senzibilnost in potrebo po transformaciji superiorno-izkoriščevalskega odnosa človeka do narave.

2. Medsebojna soodvisnost v etično-moralnem smislu

Temeljno izhodišče prispevka je torej vprašanje odnosa človek-narava, ki je tudi v slovenskem družbeno-religijskem prostoru globoko zaznamovano s kolektivnim spominom dominacije človeka nad naravo. Negativni stereotip človekove superiornosti v odnosu do narave ostaja globoko usidran v kolektivni zavesti, kar se kaže že pri sedanjih okoljevarstvenih sporazumih, pri katerih je v ospredju zmanjšanje škodljivih posledic okoljskih sprememb za človeka, ne pa tudi za ostala živa bitja in naravo kot tako. Toda kot so in še opozarjajo številni okoljski etiki, med drugim tudi Arne Naess, ustanovitelj globoke ekologije, za tak grob utilitaristični pristop, ki v bistvenem še zmeraj temelji na starem etičnem vzorcu človekove dominacije nad naravo in pravice do njenega izkoriščanja, ni ravno verjetno, da bo ta pristop uspel premagati sedanjo okoljsko

krizo. V tem segmentu je pozitiven doprinos teološkega ekofeminizma izjemnega pomena, saj s pomočjo kritičnega zgodovinskega pregleda posameznih verskih izročil razkriva in razbija predsodek negativnega modela superiornosti človeka nad naravo. Teološki ekofeminizem je namreč globalni medverski pojav, ki poudarja etiko temeljne vzajemnosti in soodvisnosti vseh odnosov v mreži življenja. V ekofeminizmu se srečujejo filozofija, teologija, modrost, tudi družboslovje in naravoslovje, danes pa predvsem znanosti o življenju. Podobno kot bioetika in trajnost, ki sta se kot paradigmi pojavili sočasno z ekofeminizmom, ne nastopa kot še ena nova znanstvena panoga, pač pa išče povezave znotraj človekovih dejavnosti ter vanje vnaša nov način razmišljanja. Tako ravna v prepričanju, da začeti nekaj novega ne pomeni nujno rušiti staro. Glavna tematska vprašanja globalnega koncepta postajajo sestavni del socialnega in osebnega razvoja.

Ekofeminizem gradi iz misli, da so vsa živa bitja med seboj povezana in tako medsebojno vplivajo drugo na drugo. V stvarstvu vidi eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme. Mnoštvo različnosti, ki je združeno in povezano v medsebojnem sožitju v enosti. Ekofeminizem patriarhalni sistem doživlja kot nasprotujoč sistem, ki gradi na hierarhičnem odnosu in se ne zaveda enosti in povezanosti živih bitij. Zato patriarhalni sistem ruši to harmonično povezanost moškega in ženske, človeka in narave, razuma in čustev. Je torej škodljivec, ki tako na naravo kot na ljudi deluje uničujoče. Krščanski teološki ekofeminizem² si torej prizadeva za spremembo mišljenja, ki bi tako moške kot ženske v skladu z idealom temeljnega krščanskega izročila, prvih krščanskih Cerkva, naučila živeti in delovati v medsebojnem sožitju in v sožitju z naravo.

V kontekstu teološkega ekofeminizma je posameznikova identiteta soočena z modelom temeljne povezanosti vseh živih bitij v mreži življenja.

² Tukaj velja opozoriti, da so posamezni religijski ekofeminizmi izoblikovali zelo pestre in raznolike modele teoloških ekofeminizmov. Nekateri ekofeministične teologinje so v svojih kritikah patriarhalne podrejenosti žensk in narave ostale znotraj krščanstva in ponudile vizijo krščanske ekofeministične teologije, ki je ženskam, moškim in naravi prijazna in odločno oblikuje bolj kakovostne odnose v mreži soodvisnosti življenja. Druge ekofeministke pa so prišle do spoznanja, da je krščanska doktrina neozdravljivo patriarhalna in kot takšna nezmožna korenitih reform, ki so potrebne za inkluzivno etiko odgovornosti do vseh živih, ustvarjenih bitij. Obrnile so se v radikalni feminizem ali v neopoganski ekofeminizem.

Zavedanje temeljne medsebojne povezanosti in s tem so-odvisnosti in so-odgovornosti v etično-moralnem smislu je torej naslednji korak v evoluciji medosebnih odnosov in vseh odnosov v mreži življenja. Konceptualizacija ženske identitete in identitete posameznika v postmoderni skozi perspektivo teološkega ekofeminizma postavlja v prvi vrsti etični imperativ odgovornosti, ki jo predpostavlja zavedanje temeljne povezanosti.

Podobno tudi Rosemary Radford Ruether razume ekološko soodvisnost v smislu življenje dajajoče mreže kot panteistične ali transcendentno-imanentne mreže življenja. Ta skupni vir po njenem mnenju poganja ter vzdržuje nenehno obnovo naravnega cikla življenja in nam hkrati omogoča ter nas zavezuje, da se borimo proti izkoriščevalskim oblikam hierarhičnih odnosov ter si prizadevamo za vzpostavitev obnovljenih odnosov medsebojne potrditve (Radford Ruether 1992, 260). Zavedanje soodvisnosti in medsebojne povezanosti vseh človeških in nečloveških bitij, narave ter okolja za ekofeministke postavlja ekocentrični egalitarizem za osnovno in izhodiščno točko etike medosebnih odnosov.

Teologinja Rosemary Radford Ruether je (leta 1975) ponudila prvi ekofeministični glas znotraj krščanstva. Skozi oči teologije osvoboditve, konkretnije z vidika feministične, somatične, ekološke perspektive je opozorila na osnovne dualizme, katerih izvor postavlja v apokaliptično-platonsko regijsko zapuščino klasičnega krščanstva. Te zajemajo odtujitev uma od telesa; subjektivnega jaza od objektivnega sveta; subjektivni umik in odtujitev individuuma od širše družbene socialne mreže; dominacijo duha nad naravo. Da bi preseгли te dualizme, moramo po njenem mnenju najprej preoblikovati samorazumevanje svoje identitete v odnosu do vseh drugih relacij v mreži življenja. V *New Woman, New Earth* Ruetherjeva odločno nasprotuje modelu odnosov, ki temelji na logiki dominacije, rekoč: »Ženske morajo uvideti, da tako za njihovo osvoboditev kakor tudi za rešitev ekološke krize ni rešitve znotraj družbe, katere fundamentalni model odnosov ostaja model logike dominacije enega na račun drugega.« (Radford Ruether 1975, 204)

Da bi preseгли to logiko dominacije nad ženskami in naravo, se morata (zahodna) družba in (krščanska) religija po njenem mnenju rekonstru-

irati v svojih temeljih. To hipotezo je Ruetherjeva razvijala praktično v vseh svojih nadaljnjih delih, ki so obravnavala ekofeministično tematiko.

3. Ekumenska vizija krščanskega gostoljubja in dialoga teološkega ekofeminizma

Zavedanje soodvisnosti in medsebojne povezanosti vseh človeških in nečloveških bitij, narave ter okolja za ekofeministke postavlja ekocentrični egalitarizem za osnovno in izhodiščno točko etike medosebnih odnosov. Poleg ekofeminizmov je pred sodobnega človeka postavljenih vse več pobud o premisleku njegovega odnosa do narave in okolja. Tako denimo okoljska etika, globinska ekologija in druga okoljska gibanja pozivajo sodobnega človeka, naj premisli svoj odnos do narave in v sozvočju svoje notranje preobrazbe, lahko bi rekli notranje ekologije, vzpostavi neizkoriščevalski, spoštljiv odnos do narave in v pojmovnem okviru okoljske filozofije tako imenovanih nečloveških bitij (živali, rastlin, oziroma narave v širšem pomenu besede). Pri tem Arne Ness, utemeljitelj t. i. globoke ekologije, povezavo med religijami in okoljsko senzibilnostjo – po navedbah okoljskega filozofa Tomaža Grušovnika – opiše z naslednjimi besedami: »Ti, ki so vključeni v gibanje globoke ekologije, so do zdaj svoje filozofske in religiozne temelje razkrili v glavnem v krščanstvu, budizmu, daoizmu, baha'i in v različnih filozofijah ...« (Grušovnik 2011, 37) Tomaž Grušovnik nas v monografiji *Odtenki zelene, Humanistične perspektive okoljske problematike* v navezavi z vprašanjem povezave religij, medkulturnosti in okoljske senzibilnosti opozori tudi na univerzalno veljavno maksimo (okoljskega) delovanja: »Ravnaj z Zemljo tako, kot želiš, da Zemlja ravna s tabo!« (37)

Klic po pripoznanju prispevka in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvenega življenja lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in posredovanju vere, ki je ženskam pripoznala ključno vlogo v procesu nove evangelizacije: »Kajti brez srečnih žensk, ki se jim prizna njihovo bistvo in pomembna pripadnost Cerkvi, ne more priti do nove evangelizacije.« (Radio Vatikan 2012) Prav tako je bil na sinodi govor tudi o pomembnosti nove evangelizacije na področju ekologije. Nova evangelizacija namreč izpostavlja spoštovanje vseh živih bitij, dialog med vero in kulturo, iskanje stičnih točk s tistimi, ki so odprti za resnico in si prizadevajo za skupno dobro (Radio Vatikan 2012).

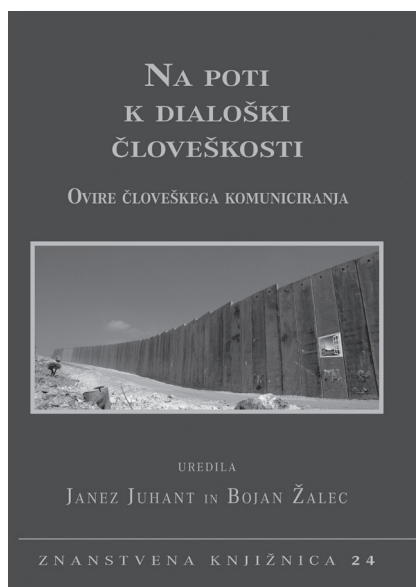
Sklep

Vsi ti pozivi postavljajo sodobnemu človeku etično ogledalo, v katerega se v 21. stoletju preprosto mora zazreti, da bi v njem končno uzrl nujno notranje preobrazbe slehernika, ki želi gojiti odgovorno ljubezen in gostoljubje, ki iz nje izhaja. Gostoljubje, pri katerem se moramo zavedati, da smo mi gostje v ustvarjeni kreaciji, ki nam je bila zaupana v oskrbovanje. Narava nam je bila podarjena oziroma mi smo ji bili podarjeni zato, da jo negujemo, ohranjamo in kultiviramo, ne pa uničujemo in zlorabljam³. Žensko vprašanje gre tako z roko v roki z okoljsko senzibilnostjo in ekocentrično egalitarnostjo. Pri tem je glavna os razumevanje drugega, drugačnega brez slehernih predsodkov superiornosti oziroma inferiornosti, kar posledično omogoča opolnomočenje slehernega posameznika in posameznice. Kultiviranje ekocentričnega gostoljubja je torej proces, v katerem se v življenju vsak posameznik, posameznica samouresničuje in s tem izpolni svojo vlogo v okviru skupnosti in celotne družbe ter s tem opolnomoča druge. Pri tem je pomembno zavedanje temeljne istosti in konceptualne različnosti hkrati. Koncept istosti in različnosti je namreč zaobjet tudi v temelju krščanske feministične teološke etike egalitarnih medsebojnih odnosov. Ljudje smo si v luči bogopodobnosti enaki (ontološka istost) in različni v svoji človeškosti.

³ Podrobnejša interpretacija svetopisemske zgodbe o stvarjenju sveta in človeštva (1 Mz 1–2) skozi oči krščanskega ekofeminizma, po kateri bi morali biti ljudje Božji skrbniki narave, ki bi preprečevali njeno zlorabo in uničevanje, je opisana v *Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma* (Furlan Štante 2012, 113–116).

Reference

- Baugh, Amanda.** 2011. Gender. V: A. W. Bauman, ur. *Grounding Religion*, 130–146. London, New York: Routledge.
- Coser, Lewis A.** 1992. *The Heritage of Sociology. On Collective Memory*. London: The University of Chicago.
- Eaton, Heather.** 2005. *Introducing Ecofeminist Theologies*. New York: T&T Clark International.
- Furlan Štante, Nadja.** 2012. Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma. V: Nadja Furlan Štante in Lenart Škof, ur. *Iluzija ločenosti. Ekološka etika medsebojne soodvisnosti*, 104–120. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Grušovnik, Tomaž.** 2011. *Odenki zelene. Humanistične perspektive okoljske problematike*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Mlinar, Anton.** 2011. *Trajnost in univerza: možnosti, retorika, resničnost*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Radford Ruether, Rosemary.** 1975. *New Woman, New Earth*. New York: Seabury Press.
- — —. 1992. *Gaia and God*. New York: HarperOne.
- — —. 2005. *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677 (pridobljeno 20. februarja 2013).



Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.

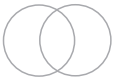
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o *Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije*. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnost problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevec-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. 199 str. ISBN 978-961-92694-9-7. 14 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Lenart Škof

Pojem Boga v Deweyjevi filozofiji religije

Povzetek: V začetku razprave obravnavamo religijsko misel Jonathana Edwardsa. V navezavi na njegovo misel tematiziramo pojem historicizma v religiji ter temeljne značilnosti pragmatistične filozofije. V nadaljevanju obravnavamo Deweyjevo delo *Skupna vera* in religijsko sporočilo, ki ga prinaša. Tematiziramo in analiziramo Deweyjev idiosinkratični pojem Boga ter ga navezujemo na sodobne pojme iz ameriških pragmatističnih filozofij in religij (R. Rorty, W. Dean idr.). Prispevek zaključuje premislek o pojmu divinizacije in prihodnosti religije po R. Rortyju.

Ključne besede: J. Dewey, ameriški pragmatizem, historicistična teologija, pragmatistična etika, filozofija vzgoje, R. Rorty, W. Dean

Summary: *The Concept of God in Dewey's Philosophy of Religion*

In this paper, we will first look at Dewey's work –A Common Faith” and its religious message. We will then analyze Dewey's idiosyncratic concept of God and relate in some contemporary notions from American pragmatist philosophies and theologies (R. Rorty, W. Dean, etc.). In the second part, the possibility of a new religious notion of intersubjectivity will be first discussed. We will wind up with an ethical and educational relevance of Dewey's philosophy of religion and the related pragmatic theology.

Keywords: J. Dewey, American pragmatism, historicist theology, pragmatist ethics, philosophy of education, R. Rorty, W. Dean

Uvod

V tradiciji ameriške filozofije religije in religijske zgodovine nasploh zavzema pomembni in izhodiščni položaj Jonathan Edwards (1703–1758). Douglas Anderson v svojem zanimivem pregledu (Dewey 2008)

pokaže na tisto temeljno značilnost, ki ameriško dojemanje religije razlikuje od evropskega: to je usmerjenost v proces transformacije človeka, prebujenja torej, ki se dogaja neprestano in ki zato ne dovoljuje statične ali kake dogmatične redukcije človekovega iskanja smisla bivanja. Tako Edwards kakor pozneje Thoreau in Dewey (in procesna teologija) so prepričani, da je posameznik nenehno odprt za nova prebujenja oziroma nove stopnje religijskih izkustev, ki so s tem končna in nedovršena. Po Edwardsu oziroma na sledi njegovih pričevanj se v človeku neprestano ohranja bistvena odprtost za možnost samopreseganja. Enako bo veljalo za ameriški transcendentalizem Emersona, četudi je ta izhajal iz drugačne teologije (unitarizem ter eklekticizem in povezave z Indijo). Edwards je tako v svoji razpravi o religijskih afekcijah (*Treatise on Religious Affections*) poudaril naslednje – bodimo pozorni na pragmatistično naravo tega odlomka: »Stopnja, do katere je naše izkustvo produktivno v praksi, izkazuje stopnjo, do katere je naše izkustvo duhovno in božansko.« (Rosenbaum 2003, 157)

1. Historicizem in pragmatizem

1.1 Historicizem

Ameriški historicistični in pragmatistični teolog William Dean je navedeno razumel kot odsotnost platonizma in avguštinizma ter kot temeljno pripadnost ameriške religijske misli hebrejski tradiciji. To je poimenoval s sintagmo »pragmatistični Bog Američanov« (157). Kaj je torej mišljeno s takšno usmerjenostjo puritanizma (iz katerega se je napajal tudi Dewey) v praktično področje, značilno za pragmatizem? Kako razumeti ameriško religijsko izkušnjo v tem okviru? Že William James je ponovil znamenito novozavežno, a v temeljnem smislu biblijsko misel: »Po njihovih sadovih jih boste torej spoznali.« (Mt 7,20) To je le odmev Edwardsovega prepričanja, da je naše religijsko izkustvo sorazmerno s stopnjo njegove praktične aplikabilnosti. Ameriške puritance so tako pozneje imenovali z nazivom »proto-pragmatisti« in morda je najpomembnejša beseda, s katero lahko opišemo to povezavo, prav *historicism*. Izraelci so na Boga (in seveda na preroke) gledali kot na spreminjajočo se stvarnost znotraj zgodovinskega časa. Bog je torej spoznan kot skrivnost znotraj zgodovine oziroma zgodovinskega časa. Preroki so tako odgovarjali na to historično posredovano najvišjo instanco ravno

s tem, da so nenehoma opozarjali na povezavo med Božjo resnico in praktičnimi rezultati, ki jih je proizvedlo bodisi človeško razumevanje Boga ali pa naš, človeški odklon od njega. Dean celo razume ameriško civilizacijo (tudi kalvinizem oz. kalvinistično puritanstvo, ki je prisotno v njej) kot izraz nove zaveze z Bogom, ki nagrajuje dobra dejanja ali iniciative in kaznuje vse slabo, oziroma nakazuje v smeri odrešitve. V tem se morda omenjena vizija ne razlikuje dosti od interpretacije M. Webra. Historicizem, povezan z vrednostjo dejanj oziroma praktično razliko, nam govori, da v svoji končnosti preprosto nimamo drugega orodja kakor skromno priznanje, da, prvič, zaupamo v Božjo prisotnost v zgodovini, in drugič, da se kot akterji te zgodovine tudi sami poskušamo uglasiti s »ključem« zgodovinskega ali sekularnega eshatona. Ker akterji obeh strani niso preddoločeni, je ta naloga težka in odgovorna in potrebuje neko merilo v smislu metode. Za historicistične pragmatiste je omenjeno merilo zaobseženo v nenehnem odprtem spraševanju, ali dejstvo, da se opiramo na kako idejo, pripomore k »dobrim« (ali ugodnim) zgodovinskim posledicam. Seveda tu ne gre za naivni utopični idealizem, zdaj le zamaskiran v plašč praktično-historičnega delovanja. Peirce, James, Dewey in Rorty so nasprotno jasno pokazali, da je ravno v tem vsebovana kal filozofije, ki naj prekine z idealizmom Kanta in Hegla in se opre na človeško imaginativno sposobnost, da si neprestano zamišlja nove oblike življenja ali delovanja, ki bodo nadomestile stare načine upravičevanj. Postopoma se je na tej sledi izkazalo, da je Bog lahko pojmovan kot del procesa v okviru tako pojmovane zgodovine. S tem je postalo jasno še nekaj: vsakršno »fundamentalistično« upravičevanje je v tem smislu zgrešeno – pragmatistični falibilizem v sebi nosi prav strpnost (tu seveda vidim neposredno navezavo na ekumenizem) kot temeljno odprtost za drugo/ega: radikalni historicizem tako ne pozna več nespremenljivih identitet ali trdnih jeder sestev.

1. 2 Pragmatizem

A oglejmo si pred obravnavo Deweyjevega zasnutka filozofije religije začetke sodobnega pragmatizma. Utemeljitelj pragmatizma je Ch. S. Peirce. Docela v nasprotju z dotedanjo filozofijo je bil prepričan, da je naša predstava praktičnih posledic tudi celota naše predstave objekta (James 2002, 37). To je znamenita Peircova pragmatična maksima iz l. 1878, ki je to filozofsko smer tudi poimenovala. To preprosto pome-

ni, da je filozofija praktična raziskava, ki nikoli ne more biti dokončno zaključena (čeprav je Peirce v to še verjel) in v tem je skrit začetek znamenitega pragmatističnega falibilizma, prepričanja o zmotljivosti, tj. da so naše navade in izkustva lahko nenehno predmet raziskave in ovrednotenja ter potrebujejo upravičevanja v razmerju do drugih – podobnih ali nasprotujočih mnenj. Tudi zato je bil pragmatizem vselej trdno vpet v smisel ameriške demokracije. William James, ki je nadaljeval to pomembno delo, je potem, spodbujen z mislijo italijanskega pragmatista Pappinija, izrekel znamenito misel, da je pragmatizem kakor hodnik v hotelu, skozi katerega morajo stopati vsi, ki hočejo priti v svoje sobe, ki seveda napotujejo na različne filozofske smeri. Omenjena ideja je lahko zelo uporabna za načelo, ki bi utemeljevalo pogovor religij ali sodobni medreligijski dialog. Hodnik je v tem primeru lahko teologija religij W. C. Smitha ali ena izmed oblik primerjalne religijske znanosti. V navezavi na temeljna vprašanja filozofije religije je pragmatizem zanj poravnava starih metafizičnih problemov, ki so filozofe zaposlovali dolga stoletja – denimo o Enem in Mnoštvu, svobodi in nujnosti itd. Omenjenih problemov ne negira neposredno in absolutno, temveč jih le podvrže novemu merilu – če je denimo spraševanje o Enem in Mnoštvu prispevalo k boljšim »učinkom praktične narave« ali navadam, potem je že smiselno. Enako merilo velja za sholastično spraševanje o, denimo, bivanju Boga. A pragmatizem ni vulgarni utilitarizem: učinkov ne meri z neko težko določljivo (in pogosto docela arbitrarno) mero sreče v posamezniku ali družbi. Bolje ga je primerjati z znanstvenim eksperimentom: v izbira-nju med alternativnimi postopki upravičevanj ali različnimi delovanji bo pragmatist sledil naslednji maksimi: »V kakšnem pogledu bi bil svet drugačen, če bi bila resnična ta ali ona alternativa? Če ne najdem ničesar, kar bi se spremenilo, potem alternativa nima smisla.« (37)

Poudarek torej ni na resnici, temveč je v ospredju pot do našega obravnavanja resnice sama in približevanje smislu. Pragmatizem je tako tudi meliorističen. Ne verjame v kako vnaprej znano končno postajo bodisi posameznika bodisi družbe, temveč se, v primeru družbe, denimo, prek družbenega eksperimentiranja približuje nekemu rastočemu idealu. Včasih to naravnost označujemo z besedo romanticizem oziroma jo povezujemo z družbenim upanjem. Za Deweyja je bila končni ideal (kakopak razumljen v smislu limite) demokracija, ki jo je razumel zelo široko in s katero je povezoval izjemno pomembno temo vzgoje oziro-

ma izobraževanja. V svojem delu *Skupna vera* je ta ideal poimenoval z besedo »Bog«. Pomaknil se bom torej k Deweyju.

2. Deweyjeva filozofija religije

John Dewey se je rodil 20. oktobra 1859 v Burlingtonu (Vermont). Po opravljenem doktorskem študiju je sprva učil na čikaški univerzi, pozneje pa na prav tako znameniti kolumbijski univerzi. Velja za utemeljitelja filozofije vzgoje ter za enega največjih zagovornikov ideje demokracije. Bil je prepričan, da se vse življenje učimo od drugih, pri čemer ni delal izjem med kulturami. V tem smislu je bil izjemno vpliven, saj so njegove ideje močno prodrle v tri izmed najpomembnejših prihodnjih centrov moči: Kitajsko, Indijo in Brazilijo. Med leti 1919–1921 je predaval na Kitajskem in si v Šanghaju pridobil laskavi naziv »Drugi Konfucij«. O demokraciji se je ogromno naučil prav od konfucijancev in množica sodobnih kitajskih političnih filozofov stopa po njegovi poti v iskanju prihodnje kitajske oblike demokracije. Bil je profesor tvorca indijske ustave B. R. Ambedkarja, ko je ta študiral v ZDA na kolumbijski univerzi. Ambedkar je imel Deweya za svojega duhovnega očeta in indijski model demokracije se v bistvenih potezah (pozitivna diskriminacija zapostavljenih kast itd.) navdihuje prav v deweyjevskih vizijah. Sooblikoval je tudi nazore pomembnih strokovnjakov za vzgojo in izobraževanje v Braziliji, obiskoval pa je še Rusijo in Turčijo ter se učil tudi tam.¹

Dewey je kot predstavnik ameriške filozofske šole pragmatizma in kot dedič postdarvinistične dobe trdno verjel v moč družbenega eksperimentiranja s ciljem krepitve družbenih in medčloveških vezi. V ZDA tako nikoli ni bil sprejet kot osrednji mislec te države, saj se njegova misel ni pustila ujeti nareku po »uspešnosti«¹ posameznikov (*American Dream*), ideologije, ki se je vselej dogajala pod krinko hudih zlorab igre kapitala in s spremljajočim razpadom temeljnih medčloveških solidarnostnih vezi. Po drugi strani se ni nikoli približal marksizmu ali komunizmu. Dewey je nasprotno vedel, da je demokracija ideja, za katero se je vselej treba boriti, in ideal, ki še nikjer ni bil dosežen. Njegova osrednja maksima je bila, da smo ljudje v okviru družbe povezani z nešteti vezmi, ki jih moramo neprestano ohranjati in krepiti. Kot filozof

¹ O medkulturnih povezavah in vplivih gl. moj članek »Pragmatism and Deepened Democracy: Ambedkar between Dewey and Unger« (Bilgrami 2011, 122–142).

vzgoje je bil prepričan, da je ključ do zdrave in pravične ter demokratične družbe skrit prav v našem odnosu do najmlajših in v vzoru, ki jim ga dajemo kot sodržavljani in soljudje. Verjel je torej, da je vsa komunikacija, ki se dogaja v okviru različnih družbenih skupin, vselej že vzgojna. Skupaj s prvo žensko nobelovko, filozofinjo in družbeno aktivistko Jane Addams, je v Chicagu ustanovil eksperimentalno šolo, v kateri je pomagal tedanjim imigrantom pridobiti nujna znanja za preživetje v ZDA.

2.1 Ločnica med religijo in religioznim v *Skupni veri*

Dewey je leta 1934 (to je v času Rortyjevega rojstva) napisal drobno knjižico *Skupna vera*. V njej je opisal ideal družbene kooperativne izkušnje, ki naj vodi k izboljšanju družbenih praks in političnih institucij. V *Skupni veri* je svojo pragmatistično metodo navezal na religijo in najprej potegnil ločnico med religijo in religioznim: s prvo je povezoval institucionalne religije in njihove na Bibliji ali sholastični teologiji temelječe argumente; z religioznim je povezoval vse poglede, ki religijo jemljejo kot eno (in ne najmanj pomembno ...) izmed človeških stremeljenj ali prizadevanj po boljši skupni prihodnosti, s tem pa je vero tesneje potegnil v okvir družbene funkcije in jo oddaljil od njenih sholastičnih rab. Bil je prepričan, da je to edina pot družbenega upanja, da namreč skozi imaginativne zasnutke naših prihodnosti raste pomen tega, čemur Dewey pozneje reče »Bog«. Del tega procesa je vera. Oglejmo si naslednji odloemek, kjer Dewey pojasni njen pomen:

»Vera v nenehno razkrivanje resnice, ki ga omogoča sodelovanju naklonjeno prizadevanje ljudi, je bolj religiozna kot je katera koli vera v dokončno oziroma že dokončano razodetje.« (Dewey 2008, 35)

»Pomembnost tega vprašanja je daljnosežna. Določa pomen, ki ga dajemo besedi 'Bog'. Pri tem lahko po eni strani beseda pomeni samo neko posebno Bitje. Po drugi strani pa označuje enotnost vseh idealnih smotrov, ki nas prebujajo k hotenju in delovanju. Ali poenotenje vsebuje zahtevo po naši držbi in vedenju, ker se stran od nas že nahaja v uresničenem bivanju, ali pa zaradi svojega notranjega pomena in vrednosti? Predpostavimo za trenutek, da beseda 'Bog' pomeni idealne smotre, ki jih nekdo ob danem času in na danem prostoru priznava za takšne, ki imajo avtoriteto nad njegovimi stremeljenji in

čustvi, za vrednote, ki jim je absolutno predan, če prek imaginacije ti smotri postanejo celota.« (49)

To bi bila torej prva poteza tega, čemur lahko rečemo šibka divinizacija: Bog je za Deweyja daleč od ideala ontoteološke ali metafizične tradicije Zahoda pred Nietzschejem, ki ji je Marion rekel idolatrija: Bog ni najvišje bivajoče ali skupek bitnih določil. Je docela drugje: zanj je »Bog« enotnost idealnih smotrov, ki nas prebujajo in vodijo k delovanju. Je torej že v nas in še ni v nas – in razlika med tema dvema poloma je misterij, njegova uresničitev pa milost. Ta razlika, ki se vzpostavlja med tem, kar imenujemo Bog, in tistim, kar bomo morda Bog imenovali v prihodnje, je izraz približevanja limiti, in v tem se seveda ohranja napetost ter aktivnost v samem pojmu Boga. Deweyjeve misli se tako ne da zlahka uvrstiti na, denimo, stran Durkheima (na katerega je vplival) niti ga ne moremo naravnost enačiti z ameriško teologijo puritancev. Zato so nekateri izmed ameriških historicističnih teologov, ki so delovali v duhu Deweyjeve religijsko-filozofske misli, rekli, da Bog potrebuje človeka (Kristus se je učlovečil), kot človek potrebuje Boga. Tu se tudi moje stališče ne razlikuje dosti od ameriške procesne teologije. James je celo rekel (v eseju *Pluralistični univerzum*), da mora Bog imeti »neko najmanjšo infinitezimalno drugost katerekoli vrste ob sebi« (James 1987, 771). Popolnoma neustrezno in preuranjeno bi bilo zato reči, da gre tu za sekularno varianto tradicionalne ali revolucionarne eshatologije ali za zdrs v ustvarjanje Boga po svoji podobi (Marx, zlasti vulgarno razumljena Feuerbach in Freud, ali pa že omenjeni Durkheim). Ideal seveda ni platonska ideja, ki bi nas čakala na koncu poti. A kot je nekoč Levinas rekel, da pri ideji Neskončnega ideatum neskončno presega idejo, je pri Deweyju analogno ideal tisto, kar nas vzgiblje k dobremu in kar naj bi se v okviru demokratične neovirane kooperativne izkušnje pokazalo kot napredek človeštva k sreči. Bog je slednjič aktivni odnos med idealnim in dejanskim: kar vemo, je le to, da smo v preteklosti svoje vrednote gradili na mnogih dobrih in preštevilnih slabih praksah. Ko je bilo še v 18. stoletju v nekaterih ameriških Cerkvah samoumevno, da temnopolti oz. sužnji ne smejo prisostvovati mašam, in so to Cerkve tudi dogmatsko utemeljile ali podprle, se je moralo najti zadostno število posameznikov in posameznic, da so jasno povedali, da gre tu za široko nesoglasje med dejanskimi in idealnimi smotri (vsi ljudje smo enaki, *evangeliji*). In enako

velja danes. Če so bili doseženi mnogi cilji, potem so lahko še drugi. Človek poseduje zmožnost zamišljanja, ki presega to, kar že imamo.

2.2 Rojstvo novih vrednot kot *divinizacija* človeštva

V tem oziru je ameriški pragmatizem od vsega začetka usmerjen k preseganju tega, kar že imamo, in k iskanju alternativnih poti ali vizij v službi družbenega ali etičnega napredka ali ozaveščanja človeka in njegovega sveta. Dewey je temu iskanju v *Skupni veri* rekel »Bog« in mislil na aktivno razmerje med dejanskim in idealnim. Ker smo v »dobi zaskrbljenosti« (Dewey 2008, 57), kot pravi Dewey, je zanj in za nas potreba po takšni ideji nujna. Še več, vsak proces ustvarjanja novega je za pragmatiste eksperimentalen in postopen. Šele iz previdnega in obnem vztrajnega delovanja ali ustvarjanja novega rastejo nove »vrednote« (ki so seveda razumljene kot širše pripoznane navade ali načini delovanja). Temu procesu sam rečem *divinizacija* človeštva. Če se vrnem nazaj, v omenjenem procesu torej vselej iščemo nove možnosti povezovanja doslej še nepovezanega in preseganja na videz nezdržljivih tem. Toda ali ni ravno razmerje med idejo in prakso ali ideali ter procesom njihovega uresničevanja že od nekdaj pomenilo enega temeljnih kamnov spotike tako filozofov kot teologov? Prepričan sem, da nam pragmatizem nudi eno plavzibilnejših razlag tega vprašanja ali vsaj možnosti tematizacije opisanega razmerja.

3. Prihodnost religije

A naj se vrnem k svoji temi. Po Deweyju se »ideja« Boga (ali »Bog«) v nas kaže skozi imaginativni zasutek prihodnosti. To dogajanje v nas odpira prostor transcendence, kar je tu prostor izkušnje, ki presega tisto, kar že imamo. Gre za razmerje med nami in drugimi oziroma za prostor ljubezni oziroma stika med nami in drugimi. Vendar nas tu naprej zmede beseda »nas«. Vprašanje, ki se najprej zastavlja, je, kako je mogoče misliti prostor te izkušnje posameznika, ki ga skozi nepretrgan proces preseganja njega samega izroča prihodnjemu času in v katerem se lahko pojavi sprva slabo vidna sled transcendence, ki odpira mejo moje končnosti v skrivnostnem razmerju do neskončnega Drugega v meni ali iz mene. Kdo bi lahko sedaj rekel, da želim eshatološko polje apofatike profanizirati. Toda tu lahko rečemo, da tudi v tem »družbenem« kontekstu Deweyjeve religije ves čas ohranjamo misel na misterij dovršitve.

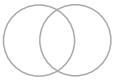
Zato mi je blizu Rortyjeva misel iz njegove pozne filozofije o t. i. religijskem obratu (kot sam pojmujem ta premik): Rorty je v enem svojih zadnjih del *Prihodnost religije* namreč jasno povedal, da vidi vlogo religije ali svetosti kot idealni cilj, ki ga bomo dosegli v nekem prihodnjem času, ko bo ljubezen edina zapoved, ki bo potrebna, ko ne bo več hierarhij oziroma bodo te le začasne in ko bo oblast stvar dogovora svobodnih ljudi (Zabala 2005, 40). Rekel je tudi, da ne ve, kako bomo prišli do tega, in da je to *misterij*, da pa moramo vselej ohranjati upanje, da smo kot ljudje to svetost sposobni iskati in doseči, iz njega delovati. Za Rortyja je omenjeno svet, ki sta si ga zamišljala Buda ali Frančišek Asiški, in Deweyjeva filozofija se napaja iz tega istega vrelca upanja.

Sklep

Naj zaključim z Jamesovima odlomkoma iz dela *Pluralistični univerzum*, ki lepo ponazarjata ta notranji občutek in obenem historicistično naravo pragmatističnega Boga: »Božansko je torej najintimnejše od vsega, kar imamo, pravo srce od srca.« (James 1987, 649) »S tem, da ima okolje in da se nahaja v času, ter s tem, da izdeluje zgodovino prav tako kakor mi, [ta Bog] uhaja vsemu temu, kar je človeku tuje, statičnemu in brezčasnemu absolutu.« (775) V tej dvojnosti pa je zaobseženo tudi sporočilo Deweyjeve *Skupne vere*, njen začetek v intimnosti in upanje na misterij eshatološke in hkrati pristne družbene izpolnitve.

Reference

- Bilgrami, Akeel**, ur. 2011. *Democratic Culture: Historical and Philosophical Essays*. New Delhi: Routledge.
- Dewey, John**. 2008. *Skupna vera* (prev. A. Pinter in L. Škof). Mengeš: Ciceron.
- James, William**. 1987. *Writings 1902–1910*. New York: The Library of America.
- — —. 2002. *Pragmatizem* (prev. M. Šercer). Ljubljana: Krtina.
- Rosenbaum, Stewart**, ur. 2003. *Pragmatism and Religion*. Urbana in Chicago: Univ. of Illinois Press.
- Škof, Lenart**. 2011. Pragmatism and Deepened Democracy: Ambedkar between Dewey and Unger. V: Akeel Bilgrami, ur. *Democratic culture: historical and philosophical essays*, 122–142. New Delhi; London: Routledge.
- Zabala, Santiago**, ur. 2005. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.



Nina Ditmajer

Protestantski in katoliški prevodi Svetega pisma v slovenski jezik kot primer jezikovne dialoščnosti

Povzetek: V prispevku so obravnavani slovenski protestantski prevodi Svetega pisma v odnosu do katoliških prevodov. V katoliški dobi v 17. in prvi polovici 18. stoletja so katoliški duhovniki predvsem zaradi pomanjkanja priročnikov začeli posegati po protestantskih knjigah: ljubljanski škof Hren se je pri izdaji lekcionarja (1612) v veliki meri opiral na Dalmatinov prevod in se s tem neposredno navezal na izročilo slovenskih protestantskih piscev. Jurij Japelj, prvi prevajalec celotnega katoliškega Svetega pisma (1784), se je pri prevajanju Nove zaveze prav tako opiral na Dalmatinov prevod. V 19. stoletju so slovenski prevajalci začeli ponovno odkrivati slovenske arhaične in etimološke glagolske oblike, izpričane v slovenskih protestantskih prevodih Svetega pisma med 16. in 19. stoletjem. Sodobni slovenski katoliški in ekumenski prevodi opuščajo arhaične glagolske oblike zaradi velikega vpliva slovenskega pripovedništva in njihove odsvetovane rabe v slovnica.

Ključne besede: Sveto pismo, Trubarjeva Nova zaveza, Dalmatinova Biblija, Japljeva Biblija, Küzmičev Nouvi Zakon, Chráskov prevod, prevajanje, jezikovna dialoščnost

Summary: *Protestant and Catholic Translation of the Bible into the Slovene Language as an Example of Linguistic Dialogism*

This paper will cover Slovenian Protestant translations of the Bible in relation to the Catholic translations. During the Catholic era in the 17th and first half of the 18th century the Catholic priests started to reach for Protestant books due to the lack of Catholic handbooks: Hren, the bishop of Ljubljana, based the lectionary (1612) to a great extent on the translation by Dalmatin, and thereby has a direct association with traditional Slovenian Protestant writers. Jurij Japelj, the first translator of the complete catholic Bible (1784), also based the translation of the New Testament on the translation by Dalmatin. In the 19th century Slovenian translators begin to rediscover Slovenian archaic and etymological verb forms testified in Slovenian Protestant translations of the Bible during the 16th and 19th centuries. Contemporary Slovenian Catholic and ecumenical translations are abandoning

archaic verb forms due to the large impact of Slovenian prose and because of discouraged use of archaic verse in grammars.

Keywords: *Bible, the New Testament by Trubar, the Bible by Dalmatin, the Bible by Japelj, Nouvi Zakon by Küzmič, the translation by Chráska, translating, linguistic dialogism*

Uvod

V prispevku so obravnavani izbrani slovenski protestantski in katoliški prevodi Svetega pisma, večja pozornost pa je namenjena odnosu katoliških prevajalcev do protestantskih besedil. Izraz dialog v teologiji pomeni predvsem izmenjavo mnenj med različnimi verskimi skupnostmi z namenom doseči soglasje, v jezikoslovju pa bi pojem lahko označeval prevzemanje in ohranjanje nekaterih slovničnih značilnosti svetopisemskih besedil v različnih jezikovnih obdobjih. S pojmom jezikovna dialogškost je v prispevku označena knjižna tradicija, ki se je v Svetih pismih ohranjala skozi različna obdobja slovenskega jezika. Že jezikoslovec Anton Breznik (1917, 170) je v svoji študiji z naslovom *Literarna tradicija v Evangelijih in listih* postavil pomembno tezo, da se je »[v]sak prirejevalec /.../ naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma«. Tako naj bi Hren »prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove ‘Bible’ /.../, Japelj je popravljeni Dalmatin, Wolf popravljeni Japelj – Küzmič je /.../ neodvisen od slovenskih predlog – in prevod dr. Kreka /.../ se poleg prevoda britanske družbe in ruske izdaje sv. sinoda močno naslanja na Wolfa« (170–171). Čeprav so sodobni slovenski, katoliški in ekumenski, prevodi dosledno prevedeni iz grškega izvornika, prav tako ohranjajo preteklo knjižno tradicijo: »[P]revajanje je znova potrdilo, da je velik del slovenskega Svetega pisma dobro preveden, in to je v novem prevodu tudi ohranjeno.« (Rozman 1985, 83)

1. Metoda in obseg dela

Zaradi obširne problematike, ki jo nakazuje naslov prispevka, se v prvi vrsti osredotočamo na slovenske protestantske prevode Svetega pisma, primere pa navajamo iz Matejevega evangelija: Trubarjev *Ta prvi del tiga noviga testamenta* (T 1557), Dalmatinova *Biblia* (D 1584), *Nouvi zákon* Š. Küzmiča (K 1771), Stritarjev *Novi testament* (S 1882) in Chráskovo *Sveto pismo Starega in Novega zakona* (C 1914). Od katoliških prevodov upoštevamo Japljevo *Svetu pismu noviga testamenta* (J 1784), Wolfovo *Sveto*

pismo stare in nove zaveze (W 1856), Lampe-Krekove *Zgodbe Svetega pisma* (L-K 1903), mariborsko *Sveto pismo Nove zaveze* (MB 1958), ekumensko izdajo *Svetega pisma Stare in Nove zaveze* (EKU 1974), Rozmanovo *Jezusovo blagovest* (JB 1979), *Sveto pismo Nove zaveze: jubilejni prevod* (JUB 1984) ter ekumenski prevod *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod* (SSP 1996).

Kot reprezentativne so se izkazale glagolske oblike za izražanje preteklih časovnih dejanj. Glede na pomen lahko izražajo preteklost naslednji časi: nedovršni sedanjik (»Jaz gledam, gledam, poslušam – nič ni bilo«), dramatični sedanjik¹ kot vrsta pripovednega sedanjika (»Ali komaj vrata so odprta, vname se strašni boj«), nedovršno pretekli čas, dovršno pretekli čas, predpretekli čas (Bajec idr. 1964, 236–244). V nadaljevanju se osredotočamo na različne glagolske oblike, s katerimi svetopisemski prevajalci izražajo pomen preteklega glagolskega dejanja.

2. Protestantska knjižna tradicija v katoliških prevodih 17. in 18. stoletja

To obdobje sta zaznamovala dva protestantska prevajalca Svetega pisma: Primož Trubar in Jurij Dalmatin. O jezikovni dialoški v 16. stoletju še ne moremo govoriti, saj se je katoliška prevajalska dejavnost pričela šele z nastopom škofa Tomaža Hrena na začetku 17. stoletja, Trubarjeve glasoslovno-oblikoslovne rešitve pa dokazujejo, da do takrat zapisanih besedil v slovenščini² ni poznal; je pa gotovo poznal ustno izročilo. Protestantska (dolenjsko naravnana) knjižna norma se je obdržala vse do dvajsetih let 18. stoletja oz. do Hipolita v katoliških izdajah lekcionarja in pridigah, nato pa se v ta tip jezika pričnejo vpletati gorenjske razlikovalne prvine, ki jih skozi 18. stoletje utrjujejo Paglovec, Pohlin in Japelj (Orožen 2010a, 154–155). Kljub znani katoliški prevajalski tradiciji v 17. stoletju je bil šele Fran Mihael Paglovec prvi katoliški prevajalec kake svetopisemske knjige, ko je leta 1733 izdal starozavezno

¹ Breznik (1934, 132) v svoji slovnici to vrsto sedanjika imenuje pripovedni (historični) sedanjik.

² Spovedni obrazci (I. in III. Brižinski spomenik ter Stiški rokopis), predpridižni klic (Stiški rokopis), molitve Očenaš, Ave Marija in Vera (Celovski in Starogorski rokopis), prevod antifone Salve regina (Stiški rokopis), enokitični velikonočni kirielejson (Stiški rokopis), seznam ustanovnih maš bratovščin (Beneškoslovenski rokopis) (Grdina 1999, 35).

besedilo *Tobijove bukve*.³ Pomembnejši je drugi prevod celotnega Svetega pisma v slovenščino, ki ga imenujemo Japljeva *Biblija*; ta se ni naslonila niti na sinhrono podobo Pohlinovih besedil in slovnice niti na izvorno jezikovno podobo Küzmičevega prevoda, temveč je ponovno upoštevala Dalmatinovo tradicijo (Orožen 2010b, 200).

Trubar⁴ je preteklost izražal z dovršnim in nedovršnim sedanjikom, pogosto je prestopal iz sedanjika v preteklik znotraj istega dogajalnega niza, za označevanje pretekle preddobnosti in davne preteklosti, ki jo je Dalmatin uvajal s predpreteklikom⁵, je pogosto uporabljal preteklik ali dramatični sedanjik. Sicer pa tudi pri Trubarju najdemo oblike za predpreteklik. Dalmatin je večinoma uporabljal dovršne in nedovršne opisne oblike (Orožen 1996a, 134; 1996b, 238; Merše 2009b, 45–54). Zamenljivost sedanjika s preteklikom je bila pri Dalmatinu izpeljana pod vplivom Lutrove nemške predloge (Merše 2009b, 46). Za Trubarja je, v nasprotju z Dalmatinom, značilna še pogosta raba trpniških glagolskih oblik, npr. trpni deležnik na *-n*.⁶

Razlike med Japljevim in Küzmičevim izražanjem časovnih oblik je opisala že Martina Orožen (2003, 42). Ugotavlja, da se je Küzmič v primerjavi z Japljem izražal tudi brez pomožnega glagola *biti* ob deležnikih na *-n* (K: »i pernesena je glava« – J: »glava je bila pernesena«), Japelj pa se je večkrat izražal s časovnimi odvisniki. Za njuna besedila so značilna še deležja na *-č*, ki v primerjavi z Dalmatinom zamenjujejo drugi glagol rekanja v dvojni ali trojni formuli (prim. Merše 2011, 305–306). Razlikovalna značilnost Küzmičevih besedil, ki njegov jezik ločujejo od osrednjeslovenske knjižne tradicije, je uvajanje deležnikov in deležij na

³ Paglovčev prevod je z Dalmatinovim primerjala Martina Orožen (2010a, 159–165).

⁴ Majda Merše (2013a, 21) ugotavlja, da se Trubarjeva zgodnja in kasnejša besedila novozaveznih besedil v rabi glagolov rekanja razlikujejo, to pa je v nekaterih primerih vplivalo tudi na časovno obliko glagola, npr. *Natu pravi knemu nega Gofpud* (T 1555) > *Natu ie rekai knemu nega Gofpud* (T 1557, 1581–82). Zaradi navedenih razlik v nadaljevanju upoštevam Trubarjeva zgodnja besedila.

⁵ Skupno število rabe predpreteklika pri Dalmatinu znaša 3004 (Merše 2009a, 34). Dalmatin in Luter se v rabi predpreteklika skladata le v dobri polovici primerov (Merše 2013b, 127).

⁶ O trpniških oblikah pri Trubarju in njihovi zamenjavi s tvornikom pri Dalmatinu je pisala Majda Merše (2001, 114–121).

-ši.⁷ Na vpliv vzhodnoslovenskega knjižnega jezika na svetopisemske prevode 19. stoletja je opozorjeno v naslednjem poglavju, saj Japljev prevod teh vplivov ne izpričuje. Japelj je v svojem prevodu Matejevega evangelija v rabi preteklih časovnih oblik sledil Dalmatinu in tradiciji. Večinoma je pisal opisno obliko deležnika na *-l*, se na nekaterih mestih ujemal z njim v rabi predpreteklika⁸ (1), dramatični sedanjik pa je uporabljal na mestih, ki jih uvaja časovni prislov *tedaj* (2). Küzmič se je, v primerjavi z Dalmatinom in Japljem, večkrat izražal opisno na mestih, kjer glagola *izpolniti* in *govoriti* napovedujeta citat iz Stare zaveze (3). Poleg opisnega deležnika na *-l* je izražal preteklost z že prej omenjenim deležjem na *-ši* in tudi *-č* (4).

(1) J: »Kadar šo pak ony bily prozh odšhli /.../« (Mt 2,13);

(2) J: »Tèdaj rezhe h' timu zhloveku /.../« (12,13);

(3) K: »Da bi šze šzpunilo povejdanye po E'zaiáfš proroki govorécsem /.../« (Mt 4,14); — J: »De bi dopólnjenu bilú, kar je govorjenu škusi Preroka Isaia.« (4,14);

(4) K: »Tou pa šzljšvšš Heroudes Kráo, zburkao šze je /.../« (Mt 2,3); — »Onedva pa voidoucsa, razgláfšzila šzta ga povšzjoj onoj zemli.« (9,31)

3. Vloga Stritarjeve *Nove zaveze* v obdobju oblikovanja enotne slovenske knjižne norme v 19. stoletju

Na naslovni strani Stritarjeve *Nove zaveze* lahko beremo, da je prevedena iz grškega izvirnika.⁹ Breznik (1917, 336) je ocenil, da so prevajali po klasični in ne po svetopisemski grščini, zato so prisotne napake. Po Š. Küzmiču je to šele drugi slovenski prevod iz izvirnika. Za celotno 19. stoletje je značilno postopno odkrivanje in sprejemanje izvirnih vzhodnoslovenskih jezikovnih značilnosti, še posebej v besedju in skladnji, ki je potrebovala temeljito prenovo (Orožen 2010c, 212–219). Wolfova Biblija teh oblik še ni sprejela, saj je večina njenih besedil nastala že

⁷ Deležniško-deležijske sklade na *-č* in *-š* je prekmurski knjižni jezik prevzel iz stare cerkvene slovanščine. Deležja na *-č* izražajo istodobnost in so praviloma tvorjena iz nedovršnih glagolov, deležja na *-š* pa preddobnost in so tvorjena iz dovršnih glagolov (Jesenšek 1998, 40–42).

⁸ Opazno je zmanjševanje rabe predpreteklika (Orožen 2010b, 203).

⁹ *Novi testament Gospoda in Zveličarja našega Jezusa Kristusa*: poleg grškega izvirnika. Na Dunaji. Založila Britanska in inozemska svetopisemska družba. 1882.

v prvi polovici 19. stoletja,¹⁰ ko te oblike še niso bile v celoti uvedene v slovenski jezikovni prostor. V nadaljevanju izpostavljam dve značilnosti Stritarjeve *Nove zaveze*, ki kažeta vpliv takratnih slovnice, predvsem Miklošičeve primerjalne slovnice, in vpliv slovenskega pripovedništva, ki se je pospešeno začelo razvijati v tem obdobju.

3.1 Raba deležij na -ši je značilna predvsem za evangelije, ki jih je prevedel Remec. Ta značilnost prevod povezuje z vzhodnoslovensko knjižno tradicijo – Küzmičev prevod *Nove zaveze*. Vendar so oblike v osrednje-slovenski prostor prišle preko katoliškega duhovnika Matevža Ravnikarja v *Zgodbah svetega pisma za mlade ljudi* (1815) in lekcionarja *Berila, listi, in evangelji* (1816). V drugi polovici 19. stoletja, še posebej v šestdesetih in sedemdesetih letih, sta te oblike popularizirala predvsem Levstik in Miklošič. Njihov zaton sta povzročila Janežič-Sketova izdaja slovnice (1889) in nastop Ivana Cankarja (Jesenšek 1998, 12–15). Omenjene oblike so s pridom uporabljali tudi naši pripovedniki druge polovice 19. stoletja, npr. Levstik, Jenko, Jurčič.

V Stritarjevi *Novi zavezi*, v Matejevem evangeliju, najdemo kar 78 oblik deležij na -ši. Ti glagoli izražajo preddobnost in so tvorjeni tako iz dovršnih kot tudi nedovršnih glagolov: *slišavši* (slišati; 18 pojavitev), *prišedši* (priti; 8 pojavitev), *videnši* (videti; 5 pojavitev), *pristopinši* (pristopiti; 5 pojavitev), *izšedši* (iziti; 4 pojavitve), *stopinši* (stopiti; 3 pojavitve), *poklicavši* (poklicati; 3 pojavitve), *odšedši* (oditi; 2 pojavitvi), *stegnivši* (stegniti; 2 pojavitvi), *razpustivši* (razpustiti; 2 pojavitvi), *vzemši* (vzeti; 2 pojavitvi), *prebudivši se* (prebuditi se), *zbravši* (zbrati), *poslavši* (poslati), *zaslišavši* (zaslišati), *krstivši se* (krstiti se), *postivši se* (postiti se), *zapustivši* (zapustiti), *prepeljavši se* (prepeljati se), *zgrabivši* (zgrabiti), *položivši* (položiti), *pogodivši se* (pogoditi se), *počenši* (početi), *prijemši* (prijeti), *ugledavši* (ugledati), *ne imenši* (ne imeti), *blagoslovivši* (blagosloviti), *pustivši* (pustiti), *vrghi* (vreči), *posvetovavši se* (posvetovati se), *pokleknivši* (poklekniti), *križavši* (križati), *privalivši* (privaliti).¹¹

¹⁰ Gollmayer je že leta 1834 izdal v Ljubljani prvi del prevoda *Sveto pismo Nove zaveze*; drugi del pa je bil sprejet v Wolfovo *Biblijo*. Benediktinec p. Placid Jernej Javornik je začel prevajati Sveto pismo na Slomškovo pobudo. Leta 1847 je izšel prvi snopič: *Perve Mosesove bukve*, naslednje leto pa celotna Geneza.

¹¹ Miklošič v svoji slovnici *Vergleichende Formenlehre der Slawischen sprachen* (1856) navaja 43 oblik deležij na -ši; od teh sta v Matejevem evangeliju uporabljene le dve: *prišedši* in *vzemši* (Miklošič 1856, 201).

Stritarjeve, tj. Remčeve, oblike se s Küzmičem ujemajo samo na dvanajstih mestih, kar dokazuje, da mu le-ta ni bil podlaga pri prevajanju. Pri tem je Küzmič pisal več različnih glagolskih oblik za posamezni glagol ali pa gre za zamenjavo besede: *slīšavši* (Küzmič je za glagol slišati poleg deležja na -ši uporabljal še časovni odvisnik z opisno obliko glagola: *gda bi pa slišjali*, ali sopomenski izraz: *gda bi pa csuo*); *zbravši* (K: *vkup sžpravivši*); *zaslišavši* (K: *pošžlubnovši*); *zapustivši* (K: *ofžtavinši*); *stegnivši* (K: *vtegnovši, stegnovši*); *pristopivši*; *poklicavši* (K: *prizjavši, je zezvao, prizvajoucsi*); *razpustivši* (K: *odpuštivši*); *prepeljavši se* (K: *pelavši sžže*); *zgrabivši*; *blagoslovivši*; *privalivši* (K: *privalavši*).

Chráska je v istem evangeliju ohranil dvajset oblik deležij na -ši, izpričanih v Stritarjevem prevodu: *prišedši* (4 pojavitve), *zapustivši*, *iztegnivši* (S: *stegnivši*), *pristopivši* (2 pojavitvi), *stopivši*, *izšedši*, *razpustivši* (2 pojavitvi), *položivši*, *pogodivši se*, *počensši*, *prijemši*, *ugledavši*, *vzemši*, *pustivši*, *privalivši*.

Lampe-Krekove *Zgodbe Svetega pisma*¹² so prav tako ohranile oblike na -ši: *vstopivši* (S: *vnide*), *vzbudivši se* (S: *prebudivši se*), *zagledavši* (S: *ko ga ugledata*), *izpovedavši*, *naredivši* (S: *naredivši*), *vrnivši se* (S: *vrne se*), *razpustivši* (S: *zapustivši*), *prišedši*, *vzdihnivši*, *pustivši*.

3.2 Druga značilnost Stritarjeve *Nove zaveze* je raba dramatičnega sedanjika za izražanje preteklega glagolskega dejanja (1). Ta časovna oblika je izpričana že v Trubarjevem prevodu *Nove zaveze*, medtem ko je Dalmatin po Lutru uporabljal preteklik. Dalmatinovi tradiciji so sledili vsi nadaljnji katoliški prevodi do Wolfa. Zato je še toliko bolj presenetljivo, da Stritarjeva *Nova zaveza* ponovno uvaja to časovno obliko. Rabo lahko ponovno razložimo z velikim Miklošičevim vplivom na slovenske izobražence druge polovice 19. stoletja. V svoji slovnici je namreč navajal tudi primere iz del slovenskih protestantskih piscev ter tako opozoril na Trubarjevo in Kreljevo rabo nekaterih arhaičnih glagolskih oblik (prim. Merše 2009c, 120–121). Nekaj primerov sicer najdemo že v Janežičevi slovnici (119). Oblika je ravno tako prešla v slovensko pripovedništvo druge polovice 19. stoletja (pred tem že v Prešernovem epu). V Levstikovem *Martinu Krpanu* je opazna raba še posebej v spremnih stavkih: »Na to se cesar začudi in pravi /.../« (Toporišič 1967, 42) Po Stritar-

¹² Rozman (1990, 436) ocenjuje, da je Krek priredil besedilo po Vulgati in delno po grškem izvirniku.

ju sta obliko uvajala tudi Lampe in Krek v *Zgodbah Svetega pisma*¹³ ter Chraska v prevodu *Stare in Nove zaveze*. Stritar je v časovnih odvisnikih večkrat uporabil še preteklo obliko z opisnim deležnikom na *-l*, ki ji sledi zvalniški pastavek v sedanjiku (2). Polstavki z deležjem na *-ši* prav tako izražajo preteklo dogajanje, čeprav so glagoli večinoma v sedanjiku; najde pa se tudi kak primer z glagoli v pretekliku (3). Japelj in Küzmič sta ob časovnih prislovih, ki izražajo trenutek v preteklosti ali prihodnosti glede na besedilo, navadno uporabila sedanjo obliko glagola. Tudi Stritar je pisal dramatični sedanjik ob prislovih *tedaj*, *v tistih dneh*, če gre za preteklo dejanje (4); v primeru pomena prihodnosti je navadno uporabil glagolsko obliko prihodnjika. Le redki so primeri, kjer je pisal preteklo obliko glagola (samo štirje primeri); navadno gre za napoved citata iz Stare zaveze (4). Pri Stritarju se ponovno začenjajo pojavljati kratke glagolske oblike, kot jih najdemo že pri Trubarju, Krelju in Dalmatinu (5). Te oblike je v svoji slovnici navajal tudi Miklošič (1856, 202),¹⁴ od teh pa jih v Stritarjevi *Novi zavezi* najdemo 12: *gredo*, *neso* (pri Stritarju najdemo še obliko *prineso*), *reko* (pri Stritarju še oblika *poreko*), *poteko* (pri Miklošiču samo oblika *teko*), *zračno*, *pojo*, *odpro*, *umejo*; *zbeže*, *odbeže* (Miklošič je navedel samo obliko *beže*), *pridobe* (Miklošič je navedel obliko *dobe*), *govore*, *časte*. Pojavijo se še zelo redke oblike predpreteklika (6). Chraska je v svoji *Bibliji* sledil Stritarju na več mestih: pri rabi deležij na *-č* in *-š*, dramatičnega sedanjika in tudi kratkih glagolskih oblik.

- (1) S: »Ko pa ljudstvo to vidi, začudijo se, in hvalijo Boga, ki je dal ljudem tako oblast.« (Mt 9,8);
- (2) S: »Ko se je pa Jezus v Betlehemu Judejskem rodil, v dnéh Heroda kralja, glej, pridejo od vzhoda modrijani v Jeruzalem, [g]ovoreč /.../« (Mt 2,1–2);
- (3) S: »In stopivši v ladjo, prepelje se, in pride v svoje mesto.« (9,1);
- (4) S: »Tedaj pristopijo učenci k Jezusu in mu reko na samem /.../« (17,19);
- (5) S: »Oni mu pa rekó /.../« (Mt 2,5); — S: »[I]n odpró zaklade svoje, ter mu prinesó darove /.../« (2,11);
- (6) S: »Kajti Herod je bil Janeza vjel /.../« (Mt 14,3).

¹³ Prva je na rabo dovršnega sedanjika za pretekla glagolska dejanja v Lampe-Krekovih *Zgodbah* opozorila Martina Orožen (1996c, 396).

¹⁴ Oblike je navajal po Trubarju in Krelju.

V Wolfovi *Bibliji* najdemo za izražanje preteklega dejanja več glagolskih oblik, večinoma opisno obliko deležnika na *-l* (7). Na Japljevo tradicijo prav tako kaže pogosta raba deležijskih oblik na *-č*, predvsem glagolov rekanja, npr. *rekoč*. Z Japljem se besedilo ujema še v rabi predpreteklika, vendar ga je pisal tudi na mestih, kjer ga Japelj ne (8). Še vedno se najdejo germanizirane trpniške oblike, ki jih vzhodnoslovenski pisci tega časa niso rabili (9). Opazna je raba nedoločnika kot skladenjskega strnjevalca (10).¹⁵ Dramatični sedanjik je rabil predvsem ob prislovu *tedaj* (11). Značilnost katoliških prevodov v primerjavi s protestantskimi je, da se ogibajo omembe Boga kot vršilca ali nosilca kakega dejanja. Zato je zanimivo, da Stritarjeva *Nova zaveza*, ki jo imajo za protestantsko, sledi katoliški tradiciji (12).

(7) W: »Kadar je pa to mislil, glej! se mu je angelj Gospodov v spanji perkazal, rekoč /.../« (Mt 1,20);

(8) W: »/.../ in ko se je bil usedel /.../« (Mt 5,1);

(9) W: »In so bili keršeni od njega v Jordanu.« (Mt 3,6);

(10) W: »Množice pa, to viditi, so stermele /.../« (9,8);

(11) W: »Tedej ga vzame hudič seboj v sveto mesto in ga postavi na verh tempeljna /.../« (Mt 4,5);

(12) W: »/.../ in v spanji opomnjen /.../« (Mt 2,22); — D: »Inu v'fajni je on od Buga sapuvid prejel /.../« (2,22); S: »/.../ opomenjen pa v spanji /.../« (2,22).

4. Nekatere jezikovne značilnosti sodobnih katoliških in ekumenskih prevodov

Že mariborska izdaja *Svetega pisma* (1958) je opuščala tako deležja na *-ši*¹⁶ kot na *-č*; kljub temu še najdemo redka deležja na *-ši* glagolov priti (*prišedši*), začeti (*začenši*) in stopiti (*stopinši*) – prvi in drugi glagol ima tudi ekumenska izdaja (1974), ki ji je bila mariborska za podlago, tretjega pa samo Stritar. Sodobni prevodi se za izražanje preteklega glagolskega dejanja raje odločajo za časovne odvisnike z opisnim deležnikom na *-l*. Dramatični sedanjik se rabi na mestih, kjer na trenutnost dogajanja

¹⁵ Namerni in zgodovinski nedoločnik po Levstikovi kritiki izgineta (Orožen 1996c, 395).

¹⁶ Oblike sta odsvetovali tako Breznikova (1916, 1934) kot slovnica štirih (1956, 1964).

opozarjajo prislovi *takerat*, *tiste dni*, veznik *ko* in medmet *glej*. Prislov *tedaj* pa večinoma uvaja opisno preteklo obliko. JUB in SSP sta se na teh mestih ogibali dramatičnega sedanjika, izločen je tudi medmet *glej*. JUB je na redkih mestih še uvajala sedanjik za preteklo glagolsko dejanje in tako sledila tradiciji (npr. Mt 3,1; 4,5-10¹⁷). Ekumenska izdaja je sledila mariborski na več mestih: v rabi dramatičnega sedanjika (npr. Mt 1,20; 2,1; 2,3-5; 3,1; 3,13) in tudi redkega predpreteklika (Mt 2,9).

Dvojne formule najdemo v večini slovenskih prevodov Svetega pisma. Majda Merše je v več člankih obravnavala vloge glagolov rekanja v delih slovenskih protestantskih piscev ter tudi v primerjavi s kasnejšimi sveto-pisemskimi besedili v dobi razsvetljenstva (npr. Kuzmič in Japelj). Avtorica je v Japljevem prevodu opisala nekatere najpogostejše nadomestitve glagolov rekanja v primerjavi z Dalmatinovim prevodom, npr. *je djal* > *je rekal/rekožh*. Pri Japlju je prav tako pogostejše skladenjsko strnjevanje z deležniki na -č, pri čemer je deležniška oblika zamenjala zadnji glagol iz dvojne ali trojne formule (Merše 2011, 305–306). To stilno sredstvo so ohranjali še katoliški in protestantski prevodi, ki so nastali v 19. in v začetku 20. stoletja. Prve razlike so vidne že v mariborski izdaji *Svetega pisma*: če vlogo napovedovanja govornega dejanja opravljata dva glagola rekanja, je drugi od njiju izpuščen. Poleg glagola pripovedovati so prevajalcem pomensko zadoščali še naslednji glagoli: *učiti*, *vpiti*, *prositi*, *zakričati*, *zabičati*, *naročiti*, *premišljevati*, *braniti*. V zvezi *spregovoril je in rekel* izpust drugega glagola ni izpričan (JUB je nadomestila oba glagola z glagolom *odgovoriti*), v SSP pa je opazno ponovno uvajanje dvojnih formul v nekaterih primerih: *prosil ter govoril*, *zavpila in rekla*, *razpravljali in govorili*.

Sklep

Na primeru glagolskih oblik, ki so jih različni prevajalci uporabljali za opisovanje preteklega dejanja, smo poskušali pokazati na jezikovno tradicijo, ki so ji sledili slovenski katoliški prevajalci vse od Hrena (1613) do slovenskega standardnega prevoda (1996). To tradicijo, imenovano jezikovna dialoškost, so ohranjali ne glede na to, ali je bil prevod protestantski ali katoliški – sprva sicer zgolj zaradi pomanjkanja katoliških knjig, nato zaradi ponovnega odkrivanja in populariziranja arhaičnih in

¹⁷ Zaradi omejenosti s prostorom v nadaljevanju navajam le mesto pojavitve v Matejevem evangeliju.

etimoloških oblik pri slovenskih slovníčarjih in literatih. Sodobni prevodi 20. stoletja, od mariborske Biblije pa vse do prvega ekumenskega prevoda, kažejo postopno opuščanje nekaterih knjižnih literarnih prvin, ki so bile značilne za prevode 19. stoletja in začetka 20. stoletja, npr. raba dramatičnega sedanjika za opis preteklih dejanj, raba deležij na -ši in -č, raba kratkih oblik glagola, dvojne formule.

Reference

- Bajec, Anton, Rudolf Kolarič in Mirko Rupel.** 1964. *Slovenska slovnica*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta.** Dalmatino-va izdaja. Wittenberg: Hans Kraffts Erben, 1584. Faksimile, Branko Berčič, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1968. www.biblija.net (pridobljeno 1. 10. 2014).
- Breznik, Anton.** 1917. Literarna tradicija v »Evangelijih in listih«. *Dom in svet* 30:170–174, 225–230, 279–284, 333–347.
- — —. 1934. *Slovenska slovnica za srednje šole*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Grdina, Igor.** 1999. *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- Jesenšek, Marko.** 1998. *Deležniki in deležja na -č in -ši: razširjenost oblik v slovenskem knjižnem jeziku 19. stoletja*. Maribor: Slavistično društvo.
- Jezusova blagovest: prevod evangelijev po grškem izvorniku ekumenske znanstveno-kritične izdaje The Greek New Testament, Stuttgart, 3, 1975.** 1979. Prev. France Rozman. Ljubljana: Britanska biblična družba.
- Küzmič, Štefan.** *Nouvi zákon ali Testamentom goszpodna nasega Jezusa Krisztusa*, 1771. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-XCQQK3GZ> (pridobljeno 1. 10. 2014).
- Merše, Majda.** 2001. Glagolski vid v povezavi z načinom in naklonom v Trubarjevih in Dalmatinovih biblijskih prevodih. *Jezikoslovni zapiski* 7, št. 1–2: 113–128.
- — —. 2009a. Predpreteklik v Dalmatinovi Bibliji. V: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja. Razprave o oblikosloju, besedotvorju, glasosloju in pravopisu*, 33–44. Ljubljana: ZRC SAZU.

- — —. 2009b. Vid in čas v Trubarjevih in Dalmatinovih biblijskih prevodih. V: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja. Razprave o oblikoslovju, besedotvorju, glasoslovju in pravopisu*, 45–54. Ljubljana: ZRC SAZU.
- — —. 2009c. Upoštevanje glagolskega oblikoslovja 16. stoletja v jezikoslovnih delih 19. in prve polovice 20. stoletja. V: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja. Razprave o oblikoslovju, besedotvorju, glasoslovju in pravopisu*, 115–125. Ljubljana: ZRC SAZU.
- — —. 2011. Glagolske kategorije pri Japlju v luči protestantske tradicije. V: Marjeta Humar, ur. *Japljev zbornik*, 301–322. Kamnik: Občina; Ljubljana: ZRC SAZU.
- — —. 2013a. Jezikovne spremembe v Trubarjevih prevodih Nove zaveze. V: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja. Razprave o jezikovnem sistemu, besedju in prevodni problematiki*, 11–32. Ljubljana: ZRC SAZU.
- — —. 2013b. Prevodna skladnost in različnost glagolov v Dalmatinovem in Lutrovem biblijskem prevodu. V: *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja. Razprave o jezikovnem sistemu, besedju in prevodni problematiki*, 111–128. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Miklošič, Fran.** 1856. *Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Bd. 3, Formenlehre*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Novi testament gospoda in zveličarja našega Jezusa Kristusa.** 1882. Prev. Remec, Valjavec, Stritar. Dunaj: Britanska in inozemska svetopisemska družba.
- Orožen, Martina.** 1996a. Stilni problemi Trubarjevega jezika. V: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*, 130–147. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- — —. 1996b. Vprašanja sintaktične inference v Dalmatinovem prevodu Biblije 1584. V: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*, 234–250. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- — —. 1996c. Preobrazba jezikovne zgradbe od Japljevega do Lampetovega prevoda Biblije v 19. stoletju. V: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*, 387–409. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

- — —. 2003. Oblike z deležnikom na -n/-t in s se v besedilih 18. (in 19.) stoletja. V: *Razvoj slovenske jezikoslovne misli*. (Zora 26), 38–56. Maribor: Slavistično društvo.
- — —. 2010a. Paglovec kot soustvarjalec kranjskega knjižnega jezika v prvi polovici 18. stoletja. V: *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. (Zora 74), 153–165. Maribor: Filozofska fakulteta.
- — —. 2010b. Književna dejavnost Jurija Japlja kot pomemben mejnik v razvoju slovenskega knjižnega jezika. V: *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. (Zora 74), 196–210. Maribor: Filozofska fakulteta.
- — —. 2010c. Puristično prečiščeni kranjski knjižni jezik v nabožnem slovstvu pred normativnim poenotenjem slovenskega knjižnega jezika. V: *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. (Zora 74), 212–219. Maribor: Filozofska fakulteta.

Rozman, France. 1985. Novo v jubilejnim prevodu Svetega pisma Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 45: 79–93.

— — —. 1990. Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 50: 427–442.

Sveto pismo stare in nove zaveze: z razlaganjem poleg nemškega, od apostoljskega sedeža poterjeniga sv. pisma, ki ga je iz Vulgate ponemčil in razložil dr. Jožef Franc Allioli. 1856. V Ljubljani: J. Blaznik.

Sveto pismo starega in novega zakona: Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvorniku. 1914. Prev. Antonin Chráska. Ljubljana: Britanska in inozemska svetopisemska družba.

Sveto pismo Nove zaveze. 1958. Prev. Frančišek Jere, Gregorij Pečjak in Andrej Snoj. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: ekumenska izdaja. 1974. Ljubljana [i. e. London]: Britanska biblična družba.

Sveto pismo nove zaveze: jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinske Biblije. 1984. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod. 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Svetu pismu noviga testamenta. 1784. Japljeva izdaja. Labaci: Typis Joan. Frid. Eger. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-PS5F82WM> (pridobljeno 1. 10. 2014).

Toporišič, Jože. 1967. *Slovenski knjižni jezik 3.* Maribor: Obzorja.

Trubarjeva Nova zaveza in Psalmi, 1555–1577. www.biblija.net (pridobljeno 1. 10. 2014).

Zgodbe Svetega pisma. Del 2. 1903. *Zgodbe novega zakona. Slovencem pričel razlagati dr. Frančišek Lampe; spisal Janez Ev. Krek.* Celovec: Družba sv. Mohorja.



Cvetka Rezar

Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridige *Od keršanske zloge ino edinosti u veri*

Povzetek: V razpravi opozarjam na Slomškovo misel o edinosti, ki se kaže v njegovi pridigi *Od keršanske zloge ino edinosti u veri*, in predstavljam njegova prizadevanja za edinost.

Slomšek si je zelo prizadeval za edinost predvsem na treh področjih: (1) poenotenje slovenskega jezika (slovenske knjižne norme), (2) enotnost slovenskega naroda (bil je velik narodni buditelj) in (3) cerkvena edinost (bil je znan učitelj cerkvenega ekumenizma). Vsi trije vidiki so pri Slomšku medsebojno povezani, saj je imel jasen načrt, kako jih uresničiti. Njegovi pogledi so bili sredi 19. stoletja zelo napredni in v duhu idej, ki so se kasneje uresničile v »pomladi narodov«, prav tako pa so zanimivi in aktualni tudi za vprašanja, ki so povezana s sodobnim slovenskim jezikom, narodom in Cerkvijo. Pri posredovanju teh načel je imela posebno vlogo ravno beseda, ki jo je Slomšek med slovenski narod posredoval s pomočjo različnih spisov, knjig, zbornikov, založniške dejavnosti in predvsem s pridigami.

V drugem delu bom s pomočjo jezikovno-stilne analize pokazala, da je njegova pridiga napisana v kultiviranem zbornem jeziku, ki je funkcijskozvrstno umetnostni in tako na poseben jezikovno-stilni način poziva k edinosti. Pri tem izpostavljam najbolj opazna jezikovno-stilna sredstva Slomškove pridige, ki dokazujejo veliko izrazno moč njegove besede.

Ključne besede: Slomšek, pridiga, jezikovno-stilna analiza, edinost, ekumenizem

Summary: *Linguistic and Stylistic Characteristics in Slomšek's Sermon Od keršanske zloge ino edinosti u veri*

In this discussion, Slomšek's thought of unity expressed in his sermon Od keršanske zloge ino edinosti u veri, is being brought to your attention, as well as his endeavours for unity are introduced. Slomšek pursued unity, especially in the following three fields: (1) unifying the Slovenian language (Slovenian literary standard), (2) the unity of the Slovenian nation (he was a great national awake-

ner), and (3) an ecclesiastic unity (he was a renowned teacher of ecumenism). In Slomšek's case, the three viewpoints are interconnected, since he had a fixed plan of how to carry them out. In the middle of the 19th century, his views had been well abreast of the times and in the spirit of the ideas which were later acted out in „the Spring of Nations,” and are also interesting and up-to-date with regard to the questions connected to Slovenian language, nation, and Church. By the intervention of these principles, the word delivered among the Slovenian nation by means of different files, books, codices, publishing, and above all through sermons, had a specific role.

In the second part, through the use of a linguistic and stylistic analysis, it is presented that his sermon is being written in a cultivated literary language of artistic variety according to the field of discourse, and in a specific linguistic and stylistic manner calls for the unification. According to that, the most obvious linguistic and stylistic means in Slomšek's sermons are highlighted, proving the great power of expression of his word.

Keywords: *Slomšek, sermon, linguistic and stylistic analysis, unity, ecumenism*

Uvod

Slomšku je bila pridiga pomembno sredstvo, s katerim med ljudstvo ni razširjal le verskega nauka, temveč tudi zavedanje o umetniški moči slovenskega pridižnega jezika. Zato ji je posvečal veliko skrb tako z vsebinskega vidika in vidika sporočilnosti kot tudi jezikovne oblikovanosti. Za vsakega poslušalca, za vsako temo je našel ustrezen način ubeseditve, tudi ko je nagovarjal k edinosti.

1. Slomškova prizadevanja za edinost

Slomškova prizadevanja za edinost se odražajo na širokem področju, od preprostih spodbud k ohranjanju sloge v družinskem okolju do odločilnih premikov za edinost v slovenskem narodu in vesoljni Cerкви. V nadaljevanju bodo predstavljena tri področja, ki so pri Slomšku medsebojno povezana. Njegovi pogledi na edinost so bili sredi 19. stoletja zelo napredni, prav tako pa so zanimivi in aktualni tudi v sodobnosti.

1.1 Poenotenje slovenskega jezika

Zaradi različnega alpskega in panonskega jezikovnega in kulturnega razvoja ter zgodovinskih in geografskih razmer se je slovenski jezik dvojnično razvijal (Jesenšek 2011, 234) in šele v Slomškovem času, sredi 19. stoletja, je prihajalo do izoblikovanja zavesti o enotnem slovenskem jeziku. Slomšek je aktivno posegel v iskanje jezikovne edinosti in odločno nasprotoval razdiralnim težnjam med osrednje- in vzhodnoslovenskim prostorom:

»Največa škoda in najhujša bloda je pri Slovencih razkolnost v pisavi in izreki slovenski. Kranjec in Korošec, pa tudi Štajarec in Primorec, vsak se pretrdo svoje trme drži in v svoj rog trobi; /.../ Potreba je, da se prijazno pogovorimo, in vse nepotrebne različnosti potrebimo iz polja jezika našega.« (Slomšek 1887, 91–92)

1.1.1 Z združevalnimi težnjami je Slomšek najprej posegel v abecedno vojno in sprva podprl metelčico z osrednjeslovenskim sestavom, zavrnil pa Dajnkov poskus kot le ožje štajersko omejenega; kasneje je ostal pri bohoričici, dokler ni po letu 1843 sprejel uveljavljene gajice. Ob črkopi-snih bojih je izrazil, da mu ni toliko pomembno, kateri črkopis je pravi, saj želi predvsem enoten črkopis za ves slovenski prostor: »Po mojih mislih ni stari – ne novi pravopis prav – so le bergele našimu pisanju – ino jaz nobenim vsiga serca ne dam, to pa vendar prav serčno želim, de bi se vsi eniga poslužili.« (Slomšek 1889, 122) V nadaljevanju je opozarjal tudi na negativne posledice (»Naša razkolnost nam ne bo hvale ne prida prinesla«) in čutil veliko osebno skrb (»ino za tiga del me serce močno boli«). Predvsem pa njegove besede »(i)z ljubezni do edinosti sim Bohoričico zapustil ...« (122) jasno kažejo, da pred vse postavlja moralni vidik, in sicer vrednote edinosti, medsebojnega razumevanja ter zedinjenja med pokrajinami in med posamezniki.

1.1.2 Nesoglasja so se pojavljala tudi glede glasoslovnih in oblikoslovnih oblik, zlasti med tremi različicami – tradicionalno najmočneje zastopanimi – kranjsko, koroško in vzhodnoštajersko. Slomšek je bil med prvimi, ki se je zavedal potrebe po jezikovnem poenotenju in se zavzemal za tako obliko knjižnega jezika, ki v sebi združuje »glasoslovno in oblikoslovno normativnost osrednjeslovenskega knjižnega jezika z nekaterimi koroškimi pokrajinskimi rešitvami, skladijsko in leksikalno pa ga nadgrajujejo značilnosti vzhodnoštajerskega in prekmurskega knjižnega jezika« (Jesenšek 2001, 674).

V iskanju skupne poti, v kateri je videl tudi temelj za uveljavljanje narodne in jezikovne identitete Slovencev, je pred same oblike spet postavljajl vrednoto složnosti skupaj s premišljenostjo in postopnostjo: »Le svoje terme se ne deržimo, pa enokoljko čez prag se ozrimo; posnemajmo, kar je dobro in prav po duhu slovenšine; zloga bo polahoma sama došla; posiloma se doiti ne da.« (*Arhiv I* 1930, 319) Za poenotenje, ki se je

sredi 19. stoletja uresničilo v t. i. novoslovenščini, si je prizadeval tudi v praksi, čeprav še ne dosledno.

1.2 Edinost v slovenskem narodu

Njegova misel o poenotenju slovenskega jezika je neločljivo povezana s prepričanjem o enotnosti slovenskega naroda, ki naj bi se uveljavila kljub pokrajinski razdrobljenosti:

»Skoz naše dežele tečejo Sava, Drava, Mura, Savinja, daleč so narazen, pa se nazadnje prijazno snidejo. Našim rekam bodimo tudi mi podobni; Slovenec je Kranjec, Slovenec Korošec, Slovenec kakor Štajerc, bratje smo drug drugemu. Po potu omike se približujemo drug drugemu in srečen čas, ko bode v jeziku slovstvena ena hiša, eden narod, eno slovenstvo, en govor!« (Slomšek 1821)¹

Kljub zavedanju, da je nesloga preveč zakoreninjena v narodu – »Razkolnost je Slovanov bila in bo dedna pregreha« (*Arhiv I* 1930, 316) – je odločno svaril pred razprtijami, v katerih je prepoznaval ne le trenutne – »Tako seme razkolništva neprenehoma med Slovenci kali, in vsak napredek opoвера in kasni« (*Arhiv I* 1930, 317) – temveč tudi daljnosežne posledice – »Slavo ženemo in zlogo, zlogo željimo; pa to so le večidel besede, kajti v djanji vsakdo v svoj rog trobi in po svoji glavi pisari. Tako se srote toliko razdrobimo, de nas nikjer čutiti ni« (*Arhiv I* 1930, 322).

Kot poudarja Stanko Janežič (1999, 52), so se Slomškova prizadevanja za edinost slovenstva uresničevala po njegovih najrazličnejših delih, ki so vlivala »v srca bralcev duha medsebojnega spoštovanja in razumevanja, duha enakopravnosti, edinosti, miru in ljubezni«.

1.3 Cerkvena edinost

Slomškovi poznavalci ga v njegovem delu za edinost prepoznajo kot apostola cerkvene edinosti, vzornika in učitelja duhovnega ekumenizma (Škafar 1999, 29), pionirja sodobnega (Janežič 1999, 53) oz. začetnika slovenskega ekumenizma, uvrščajo pa ga celo med začetnike ekumenizma v evropskem in svetovnem merilu (Janežič 2002, 9, 19).

¹ Gre za jezikovno posodobljeno različico Slomškove misli iz njegovega rokopisa *Napehavni govor k Slovenskemu zboru 1821*, ki ga hrani UKM pod signaturo Ms 11.

Ob številnih Slomškovih prizadevanjih za edinost se je njegovo najvidnejše ekumensko delo zagotovo uresničilo v ustanovitvi molitvene zveze za edinost kristjanov (1851) – Bratovščine oz. (po kasnejšem preimenovanju) Apostolstva sv. Cirila in Metoda. Ob poznavanju zgodovinskih dejstev cerkvenega razkola in ob doživljanju posledic, ki so se kazale v njegovem času, je Slomška zelo skrbel razkol med katoliškim Zahodom in pravoslavnim Vzhodom. V blagovestniškem poslanstvu sv. Cirila in Metoda je videl velik vzor in ob tem odkril svojo vlogo v prizadevanju za cerkveno edinost zlasti Slovanov, saj je menil, da je cerkveni razkol najgloblje rane povzročil ravno njim (Kosar 2012, 329). Z Bratovščino, ki jo je vodil vse do svoje smrti, je dosegel nepričakovane uspehe, saj je, kot pravi Janežič (1999, 52–53), »velikopotezno in z zaupno vizijo v prihodnost, v soglasju s Svetim Duhom, posebej presegel ozke meje svoje škofije in svojega naroda ter postal eden prvih in najbolj glasnih klicarjev k molitvi in delu za odpravo stoletnih razdorov in za zidanje popolnejše edinosti med kristjani in krščanskimi Cerkvami«.

2. Slomškova pridiga *Od keršanske zloge ino edinosti u veri*

Pri posredovanju načel o edinosti je pri Slomšku imela posebno vlogo ravno beseda, ki jo je med slovenski narod posredoval tudi s pomočjo pridig. Ob izbrani pridigi o edinosti želimo tako opozoriti, kako je Slomšek z mojstrsko jezikovno-stilno ubeseditvijo² skušal nagovoriti poslušalca. Da bi njegova beseda tudi ustrezno učinkovala, se je zavedal potrebnosti njene duhovne moči, ki jo je teološko utemeljeval kot dar Svetega Duha:

»Slovenski besedi je pa tudi duhovnega olja alj mazila potreba, to je tiste skrivne, znotrajne duhovne moči, ki milo oživlja in ogreva naše serca, kakti pohlevni dež naše žitno polje in vinske gorice. Beseda pomaziljena s svojim milopolnim glasom serce tako rahlo, pa tudi krepko prime, da poslušavci radi in pobožno poslušajo, nad očitno resnico stermijo, se nad govornikom zavzamejo in terdno sklenejo,

² Na Slomškovo ustvarjalno izjemnost opozarja Martina Orožen (2010, 310–323), ki pravi, da Slomškova pridiga »po svoji lapidarno jasni besedilni zgradbi, po dognanem slogu in domišljeni ustvarjalno umetniški ubeseditvi v območju besedišča in skladnje ostaja nedosežen in nepresežen dosežek v razvoju slovenskega pridigarstva«.

tako storiti. To duhovno pomazilenje besede, posebni dar sv. Duha, se da izprostiti, pa ne naučiti.« (Slomšek 1862, 26)

Izbrano Slomškovo pridigo obravnavamo z vidika jezikoslovne analize,³ ki se osredotoča na besedilno zgradbo pridige, sporočilnost njenih strukturnih delov in jezikovno-stilna sredstva, s katerimi Slomšek ubesedi pomen posameznih delov.⁴

2.1 Besedilna zgradba pridige in njena sporočilnost⁵

Slomškova pridiga o edinosti ima skladno z načeli klasične retorike značilno besedilno zgradbo z uvodom, kjer Slomšek ob evangelijskem motu napove temo, jo v jedru razvija z bogato razlago, podprto z življenjskimi dejstvi in verskim naukom, nato pa v sklepnem delu povzame spoznanja in čustveno nagovori poslušalce.

V uvodnem delu Slomšek premišljeno vpeljuje temo (sloga v krščanskem življenju in edinost v veri) od stvarnega k duhovnemu. Najprej govori o slogi oz. povezanosti, ki povezuje cerkev kot zgradbo in nato družino oz. sorodstvo (poudari vrednoti medsebojne ljubezni in razumevanja). Potem preide k občestvu Katoliške cerkve kot skupnosti pravovernih, edinost v nauku in zakramentih pa izpostavi kot potrebni vrednoti za njen obstoj. Uvodno vpeljevanje usmerja k pridižnemu motu, in sicer Pavlovemu opominu k edinosti (Ef 4,1-6), in k namenu pridige – ohraniti edinost v veri.

³ Ponazarjalno gradivo, navedeno v nadaljevanju razprave, je citirano iz Slomškove pridige *Od keršanske zloge ino edinosti u veri* (Slomšek 1850, 121–129).

⁴ Ob tem opozarjamo na temeljno monografijo s področja jezikoslovnega raziskovanja pridige *Pridiga kot žanr* Aleksandre Bizjak (2005) in na teoretični model sistemsko-funkcijskega jezikoslovja, na podlagi katerega avtorica obravnava sodobno pridigo z vidika pojasnitve njene žanrske strukture. Gre za analizo pridige z besedilne, semantične in slovnične ravnine in razmerij ter strukturne odvisnosti med njimi.

⁵ Jezikoslovni model, ki ga predstavlja Bizjakova (2005), glede zunanje zgradbe besedila prepoznava šest strukturnih enot pridige: uvod, jedrne enote – svetopisemski dogodek, svetopisemski nauk, problem, odziv (pri prvih dveh gre za navezovanje na svetopisemsko predlogo, pri drugih dveh pa za usmeritev v sedanost s posodabljanjem svetopisemske izkušnje in sporočila) – in sklep. Na semantični ravnini opisuje semantične značilnosti teh enot, kar predstavlja vpogled v analitično zgradbo pridižnih besedil.

Sledi razlaga in utemeljevanje teme v dveh delih: v prvem delu govori o apostolu Pavlu, ki je že v prvi cerkveni skupnosti priporočal edinost v veri in ljubezen v dejanju. Ob njegovih besedah pozove k ponižnosti, potrpežljivosti in skrbi za edinost duha ter nato povzame svetopisemski nauk s kratko mislijo: »Kjer prave edinosti (glinhinge) med ljudmi ni, tam ni božiga duha ne miru, pa tudi ne pravih kristjanov. Le keršanska zloga prave kristjane stori.« V nadaljevanju razloži, da biti pravoveren kristjan pomeni ohraniti edinost v nauku in v krščanskem dejanju, kar primerja telesu, ki ima različne ude in enega duha, in povzame s svojo mislijo: »Kdor prave edine vére ni, nove nauke uči alj pa stare tají, ni pravovérn kristjan. Kdor pa po tim tudi druge moti, med keršansko srenjo (gmajno) prepír ino sovraštvo dela, on je dereč volk med čredoj Kristusovoj.« Potem razvija osrednjo Pavlovo misel, ob kateri postavi vero v Jezusa za edino zveličavno in poziva k ohranjanju njene čistosti in k zavezanoosti Katoliški cerkvi. Obsodi verske prepíre in preganjanja kot nasprotje složnemu življenju po veri. Prvi del sklene z mislijo: »V resnici ni večíga sovražnika ljudi na sveti, kakor krivoverc, kateri edinost u véri razdera; take je potreba dobro spoznati ino se jih skerbno varvati.«

V drugem delu ob naslonitvi na Apd 4,32 za vzor edinosti postavi prvo krščansko skupnost in ob Jezusovi napovedi lažnih prerokov predstavi sovražnike krščanske edinosti – najprej pogane in Jude, ob njih pa opozori na sočasne preganjalce Boga in pravovernih kristjanov. Povzame z mislijo: »Kdor tebi sveto vero jemlje, ti dušo jemlje.« Kot druge sovražnike predstavi krivoverce (Arija, Nestorija in Lutra) in opozori na needinost in nerazumevanje v družinah oz. vaških skupnostih. Nato svetuje, kako naj vernik ravna ob soočenju z drugovercem, npr. ne sme sprejeti njegove vere, dolžan pa mu je izkazati krščansko usmiljenje. Kot tretje sovražnike imenuje praznoverce; zaključi s Pavlovim opominom k ohranjanju pobožnosti (1 Tim 4,7-9).

Za ohranjanje edinosti v veri predstavi tri vire krščanskega nauka, in sicer Sveto pismo – Božjo besedo, ustno izročilo Katoliške cerkve in spovednika oz. duhovnika, ter tri sovražne spotike: nevednost glede krščanskega nauka (starše opominja k skrbi za krščansko znanje otrok, hkrati opozori na vero kot dar), nemoralno življenje (prešuštvo in alkoholizem) in mlačnost v verskem življenju. Drugi del sklene s Pavlovo spodbudo k edinosti misli in srca (Rim 15,5-6).

V tretjem delu, ki hkrati že prehaja v sklepni del, poudari, da sta stebra prave sreče krščanska sloga in edinost v veri, kar podkrepi z Jezusovo prošnjo za edinost (Jn 17,11-23), in kratko povzame temo pridige: »Kjer ni edinosti, tudi prave ljubezni ni.« Temu doda Pavlovo prošnjo za edinost duha in misli (1 Kor 1,10) in pridigo sklene s svojim osebnim priporočilom k zavzemanju za edinost in slogu, s čimer tudi ponovi namen pridige.

2.2 Jezikovno-stilna sredstva⁶

Slomškov pridižni jezik je bogat z jezikovno-stilnimi sredstvi, s katerimi dosega veliko izrazno moč in globoko sporočilnost besede, predvsem pa potrjuje, da je njegova pridiga napisana v kultiviranem zbornem jeziku, ki je funkcijskozvrstno umetnostni.

Slomšek vzpostavlja stik z naslovniki z ogovornimi oblikami, ki kažejo na versko opredelitev (»kristjani vi«), kadar pa nagovarja posamezne skupine poslušalcev, uporabi bolj specifične oblike (»preljubi farmani«, »sosedje vi«, »vi stariši«), okrepljene s prilastkovnim določilom, ki izraža čustven, ljubeč odnos (»preljubi«).

Na vernike se obrača z jasno izraženim namenom, in sicer, da bi jih spodbudil h krščanski slogi in edinosti. Prepričuje jih z izražanjem zapovedi oz. omiljenih ukazov, kar upoveduje s trdilnimi velelniški oblikami za 1. os. mn., s čimer tudi sebe razume kot del nagovorjene skupnosti (»Pazimo torej ino varjmo se jih!«). Kadar pa se obrača neposredno na naslovnike, uporablja 2. os. mn. (»Povéte mi«). Podobno je neposreden tudi pri izražanju prepovedi, ki jih uresniči v velelnih nikalnih oblikah (»Bog ne daj tiga!«), v 2. os. ed. (»noben se nad bližniga ne povzdiguje«) ali v 1. os. mn. (»ušes njegovim zapelivim marnam ne dajmo«). Posredno velevanje izrazi z glagolom morati in nedoločnikom (»le ene ino ravno tiste vére nauka se mormo zvesto držati«) in z zvezami, ki

⁶ Na tej ravni Bizjakova govori o tretjem koraku v določitvi žanrske strukture pridige. Na slovnični ravni tako opisuje oblikoskladenjske vzorce, s katerimi so izražene semantične lastnosti posameznih strukturnih enot pridige. S tem prehaja z besedilne zgradbe, ki vključuje strukturne enote in njihove semantične značilnosti, na analizo stavčnih zgradb, kjer ugotavlja, kako se v jeziku uresničujejo semantične značilnosti pridige. Za premik s semantične na slovnično ravnino jezikoslovni model dopolni s kompozicijsko ravnino, na kateri opiše retorične enote pridige, ki nastajajo v jeziku s kombinacijo slovničnih značilnosti (Bizjak 2005, 92–93).

kažejo neposredno na dolžnost (»keršansko vsmilenje mu skazati smo scer dolžnik«) oz. potrebo (»Potreba nam je učenika, ki nam sveto pismo razlaga; ino ta je sveta katolška cerkev«). Na naslovnike želi vplivati tudi z zvezami, ki izražajo osebno priporočilo (»Edinost in lepo zlogo vam, preljubi, tudi jaz priporočim«) oz. skrb (»Kako zlo se torej za vas bojim, vi kristjani slabopodučeni«). Slomšek uporabi še druga sredstva prepričevanja, zlasti (ne)posrednega pogojevanja in navajanja posledic, kar je jezikovno uresničeno z rabo osebkovih odvisnikov z veznikom kdor (»Kdor prave edine vére ni, nove nauke uči alj pa stare tají, ni pravovérni kristjan«) ali krajevnih odvisnikov (»Kjer ni edinosti, tudi prave ljubezni ni«) in s pogojnimi stavki (»Hočemo pravovérni kristjani biti, mormo edinost v nauki ino v keršanskim djanji ohraniti«).

Kot učinkovita sredstva za vzbujanje pozornosti uporablja retorična vprašanja (»Smo kaj mi po tem pravi kristjani?«), nekatera z že dodanim odgovorom (»Povéte mi, preljubi farmani, kaj našo cerkev toljko let veže, de se nam ne izsujе? Edina zloga njo veže, de obstojí.«).

Slomškova pridiga o edinosti je zelo bogata z medbesedilnimi navedki,⁷ ki mu služijo za učinkovitejšo argumentacijo; pogosto vključuje citate cerkvenih očetov in svetopisemske navedke (z navedbo vira), ki so lahko dobesedni ali pa jih parafrazira. Zanimivo je, kako v citate dodaja svojo razlago in jih vsebinsko dopolnjuje, kar je v pridigi tudi grafično ločeno (npr. Ef 4,1-6: »*Bodite ponižni*, noben se nad bližniga ne povzdiguje; *krotki* brez jeze ino prepira; *poterpežlivi*, de slabosti eden družiga v ljubezni prenesete. *Skerbite edinost duha ohraniti*, de bote med sebo enih misli, *naj bo ljubi mir vaša zaveza*.«).⁸ Za ponazoritev uporabi zglede, bodisi svetopisemske (npr. o življenju prve krščanske skupnosti) bodisi iz življenja svetnikov (o sv. Antonu), nekaj pa tudi splošno zgodovinskih (o preganjanju kristjanov v Franciji). Uporabljeni zgledi so lahko daljši (npr. o Martinu Lutru) ali zgoščeni v obseg ene povedi (»Arij, očak starih krivovercov se je lotil skrivnosti presvete Trojice«). Pisani so v preprostem pripovednem slogu ali v premem govoru s spremnim stavkom, ki ga vpeljuje glagol rekanja (»Sv. Irinej, škof ino mučenik pravi«) ali njegovo

⁷ Marko Juvan v raziskavi medbesedilnega navezovanja v slovenski baročni pridigi (1989) loči zgled ali eksempl, topično primero ali aluzijo, dobesedni navedek ali citat, emblem in razlagalne metabesedilne postopke.

⁸ Ležeči deli besedila so svetopisemski, drugo pa so Slomškove dopolnitve.

deležje (»kakor njo sveti Pavl priporoča rekoč«) oz. drugi glagoli (»Sa to veli sv. Avguštin«).

Stilno moč besedila Slomšek dosega tudi z besednim redom, ki je občasno podrejen zvočnemu ujemanju (rimi), kar ustvarja poetičen slog (»dajo sveto véro za posveten dobiček, prodajo dušo za časen vžitek«). Stilno zaznamovan besedni red najdemo tudi na besednozvezni ravni (»kristjani slabopodučeni«).

Jasnost in natančnost njegove misli se odraža v sistematičnem razvrščanju vsebine, saj vsebinske sklope loči s številkami, znotraj teh pa še opisno (»Hočemo edinost v sveti katolški véri ohraniti, se mormo treh sovražnih spotik skerbno varvati. Perva spotika je /.../«).

Druga jezikovna sredstva, ki potrjujejo retorično oblikovanost pridige, so parafraze in perifraze (»Nebesa, srečno prebivališče izvolenih«; »sv. Avguštin, on luč učencikov«), antiteze, ki se pojavljajo na skladenjski ravni (»Kako lagodno (klaverno) bi pač bilo, de bi se za véro prepírali, namesti po véri živeli, de bi se za vero preganjali, namesto v lepi ljubezni med sebo živeti«) in tudi na vsebinski (»Nebesa, srečno prebivališče izvolenih, lepa edinost ino zloga razveseluje, v pekli nobene zloge, nobene keršanske zastopnosti ni«). Opazno je nizanje skladenjskih struktur oz. paralelizem stavčnih členov (»Vsi smo otroci eniga Očeta, kteri je v nebesih, vsi učenci eniga mojstra Jezusa Kristusa; bodimo tudi vsi eniga duha, eniga serca, de bomo srečne ovčice ene izveličane čede v nebesih, kjer bo tudi le en hlev ino en Pastir«) in stavčne zgradbe (»Povéte mi, preljubi farmani, kaj našo cerkev toľjko let veže, de se nam ne izsuje? Edina zloga njo veže, de obstoji; /.../ Povéte mi, sosedje vi, kako je, de nektera žlahta veliko sto let slo imenitna ino premožna, dokler toľjko drugih ob poštenje ino premoženje pride? Edina zastopnost sorodnikov (bratov ino sester) hišo ohrani /.../ Povéte mi, kristjani vi, kaj našo sveto katolško cerkvo, njo zberaljše vsih pravovérnih že blizo dva tavžent let tako častito ohrani in obdrží, de nje toľjko sovražnih krivovér ni premagalo ne razdelilo? Sama edinost v naukih, ktire uči, ino v zakramentih, ktire deli, sveto katolško cerkvo tak stanovitno stori /.../«). Primer hkrati kaže na stopnjevanje oz. razvijanje misli od konkretnega k abstraktnemu.

Čustvena zaznamovanost je uresničena bodisi na skladenjski ravni, npr. v vzkličnih stavkih (»Sedajnim kristjanam je pa tak malo mar zaklad

svete vére sebi ino svojim ohraniti!«), bodisi v besedju (»grozovitni sovražniki«). V pridigi se pojavlja tudi veliko poetičnih primer, bogatih prispevkov in simbolnih pomenov (»Ako med otrocmi prave ljubezni ino zastopnosti ni, se premoženje starišev razkadi kakor prah na cesti; »nesramno poželenje, ktiro iz serca vstaja, zatemni človeško pamet, kakor svetlo sonce čern oblak«).

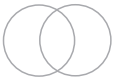
Sklep

Slomškova misel o edinosti je bila prodorna ne glede na to, ali je posegala na področje jezika, naroda ali Cerkve, njegova prizadevanja za edinost pa so bila koristna ne le za njegov čas, temveč so se izkazala za dolgoročno pravilna. Z jezikovnim poenotenjem je odpiral pot k oblikovanju »novoslovenščine« in hkrati pripravljajl zametke za jezikovno načrtovanje v sodobnosti. Z ozaveščanjem o enotnem slovenskem narodu je pripravljajl pot slovenski osamosvojitvi, z delom za zedinjenje kristjanov pa ekumenizmu 20. stoletja, ki je močnejše zaživel po koncilu. Jasno začrtane ideje o edinosti je Slomšek znal tudi na primeren in učinkovit način posredovati naslovníku, bodisi z osebnim zgledom bodisi z ustvarjalno jezikovno ubeseditvijo v pridigah, ki s preišljenimi jezikovno-stilnimi sredstvi ob načelih klasične retorike uresničujajo zakonitosti umetnostnega jezika.

Reference

- Arhiv za zgodovino in narodopisje 1, Slomškova pisma*. 1930–1932. Maribor: Zgodovinsko društvo Maribor.
- Bizjak, Aleksandra**. 2005. *Pridiga kot žanr*. Ljubljana: ZRC, ZRC SAZU.
- Janežič, Stanko**. 1999. Blaženi Slomšek in edinost Cerkve. *V edinosti: ekumenski zbornik* 54: 44–53.
- – –. 2002. Slomšek – začetnik slovenskega ekumenizma. *V edinosti: ekumenski zbornik* 57: 9–23.

- Jesenšek, Marko.** 2001. Slomškov jezikovni nazor in slog. V: *Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje*, Obdobja 20, 669–682. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
- – –. 2011. Osrednje in vzhodnoslovenski knjižni jezik – med alpsko in panonsko slovenščino. V: *Globinska moč besede*, 234–250. Maribor: Filozofska fakulteta, Mednarodna založba.
- Juvan, Marko.** 1989. Slovenska baročna pridiga kot transtekstualni pojav. V: *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 9, 175–184. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kosar, Franc.** 2012. *Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Orožen, Martina.** 2010. Evangelijsko sporočilo in sodobnost v pridigah blaženega škofa Antona Martina Slomška. V: *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*, 310–323. Maribor: Filozofska fakulteta, Mednarodna založba.
- Slomšek, Anton Martin.** 1821. *Napeljavni govor k Slovenskimu zboru 1821*. UKM, signatura Ms 11.
- – –. 1850. Od keršanske zloge ino edinosti u véri. V: *Apostolska brana bogoljubnim dušam dana II*. V Celovci: J. Leon. 121–129.
- – –. 1862. Vaje cerkvene zgovornosti. V: *Drobtinice* XVI: 3–46.
- – –. 1887. Nagovori rajnega knezoškofa A. M. Slomška. V: *Drobtinice* XXI: 90–104.
- – –. 1889. Slomškovo pismo z l. 1847. *Ljubljanski zvon* 9, št. 2: 122–123. [Http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-WAPA3TJ3](http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-WAPA3TJ3) (pridobljeno 10. 6. 2011).
- Škafar, Vinko.** 1999. Blaženi Slomšek – vzor in učitelj duhovnega ekumenizma. V *edinosti: ekumenski zbornik* 54: 29–31.



Terezija Snežna Večko

Sveto pismo v dialogu s kulturami

Povzetek: Prispevek skuša na primeru melanezijske kulture osvetliti trditev o zmožnosti Svetega pisma, da vstopa v dialog s kulturami, in to na izkustvu poučevanja Svetega pisma Stare zaveze v bogoslovju na Salomonovih otokih v letih 2012 in 2014. Zastavljajo se naslednja vprašanja: Ali je oddaljenost Svetega pisma od sveta njegovega izvora ovira za njegovo razumevanje? Ali je poučevanje ljudi, pri katerih je krščanstvo zelo mlado in prepleteno s starodavnimi verovanji, nadaljnja ovira? Kako najti stik, odnos, dialog med kulturo, v kateri je Sveto pismo nastalo, in kulturo določenega ljudstva? V prispevku se ustavim ob zmožnosti Svetega pisma, ki je opremljeno tako, da lahko preživi svoje avtorje in svoj čas ter se sooči z bralci vzdolž svojega potovanja skozi zgodovino. Literarni pristop k Svetemu pismu se izkazuje kot pot k njegovemu razumevanju. Skrben bralec lahko v njem odkrije sporočilo v notranjem pogovoru z besedilom. Besedilo vstopa v odnos z njim. Med svetom, ki ga uteleša in prebujata Sveto pismo, ter med bralčevim svetom se odvija dialog, medosebnost. Nadalje predstavim še nekaj opažanj o odnosu med študenti na Salomonovih otokih in sporočilom Svetega pisma.

Ključne besede: Sveto pismo, dialog med kulturami, literarni pristop, Salomonovi otoki, poučevanje

Summary: *The Holy Scripture in the Dialogue With the Cultures*

The paper will demonstrate the ability of the Holy Scripture to become a part of a dialogue with cultures. That will be shown in the example of the Melanesian culture, concretely, on the author's experience of the lecturing on the Old Testament in the seminary on the Solomon Islands in 2012 and 2014. There are some questions surfacing by themselves, such as the following ones: Does the remoteness of the Holy Scripture from the world of its origin present an obstacle for its understanding? Is teaching people, that has accepted Christianity only recently, a further obstacle? How to find the contact, the relation, a dialogue between the culture in which the Holy Scripture originates, and the

culture of another people? The paper pays attention to the ability of the Holy Scripture, which has an extraordinary characteristic, namely its independence to outlive the authors and the time of the origin, and the ability to confront its readers on its way throughout history. The literary approach to the Holy Scripture proves to be a convenient way of its comprehension. An attentive reader can find the message in it through the inner dialogue with the text. The text enters into the relation with the reader. Between the world that the Holy Scripture embodies and awakes, and the reader's world, there is an ongoing dialogue, an interpersonal relation. Furthermore, I will present some observations concerning the relation between the students of the Solomon Islands and the message of the Holy Scripture.

Keywords: *Holy Scripture, dialogue between cultures, literary approach, Solomon Islands, lecturing*

Uvod

Naslov prispevka zveni zelo splošno in zato amorfno. Dejansko želim to splošno trditev osvetliti na primeru ene kulture, in to melanezijske. Melanezija (iz grščine: otoki temnopoltih ljudi) je del Oceanije in obsega otočje severno in severovzhodno od Avstralije. V prvem semestru leta 2012 in 2014 sem poučevala Sveto pismo Stare zaveze na Salomonovih otokih v Bogoslovju svetega Marijinega imena (*Holy Name of Mary Seminar*), ki je bilo ustanovljeno 1994 za pripravo domačih bogoslovcev. Predavala sem eksegezo Mojzesovega Peteroknjižja, modrostno literaturo in Psalme, apokaliptično literaturo in biblično hebrejščino.

1. Ali je oddaljenost Svetega pisma od sveta njegovega izvora ovira za njegovo razumevanje?

Poučevanje domorodcev je bilo izziv, saj je krščanstvo na Salomonovih otokih zelo mlado, pri nekaterih plemenih staro komaj sto let, zato so starodavna verovanja med njimi še zelo prisotna in živa, tudi med pripravniki na duhovniški poklic. Po drugi strani smo zahodnjaki glede razumevanja Svetega pisma močno pod vplivom zgodovinsko-kritične metode, ki poudarja, da je Sveto pismo nastalo v od nas zelo oddaljenem času in v zelo drugačni kulturi in ga je treba razumeti v tem okviru. Treba je torej najti stik, odnos, dialog med našo kulturo in ono, v kateri je Sveto pismo nastalo. Zato sem morala najprej storiti to. Potem naj bi omogočila salomonskim bogoslovcem, da bodo tudi oni našli in vzpostavili stik, odnos, dialog med melanezijsko in semitsko kulturo. Prvi nalogi posvečam svoje študijsko-raziskovalno delo in bi jo torej morala kolikor toliko obvladati. Kolikor toliko, kajti Sveto pismo s svojim širokim časovnim okvirjem nikakor ne zajema monolitne kulture,

obravnavava številna temeljna vprašanja, je sad dela mnogih piscev in mnogih zgodovinskih situacij. In je sveta knjiga, navdihnjena od Boga. Omogočila naj bi torej stik med to edinstveno knjigo iz semitske kulture ter študenti iz melanezijske kulture. Le-te niti nisem imela časa temeljiteje spoznati. Bila sem torej pred težko nalogo.

Vendar situacija ni nerešljiva. Ta oddaljenost med kulturo, v kateri je Sveto pismo nastalo in jo nujno moramo razumeti, da ga bomo razumeli danes v naši kulturi, ni edini odnos med obema. Obstaja tudi neposrednejši odnos med bralcem/lko in svetopisemskim besedilom. Sveto pismo je bilo namreč napisano in odposlano na pot tako opremljeno, da lahko preživi svoje avtorje in svoj čas ter se sooči s svojimi bralci/lkami vzdolž svojega potovanja skozi človeško zgodovino. Sodobni razlagalci Svetega pisma so razvili paletu pristopov in metod razumevanja Svetega pisma. Dokument Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* (1993, 2000) jih poleg zgodovinsko-kritične metode sistematizira tako: nove metode literarne analize (govorniška, pripovedna in semiotška), pristopi, ki se opirajo na izročilo (kanonični, pristop s pomočjo judovskih interpretacijskih izročil, pristop s pomočjo zgodovine učinkov besedila), pristopi s pomočjo znanosti o človeku (sociološki pristop, pristop s pomočjo kulturne antropologije, psihološki in psihoanalitični pristopi) in pristopi, ki se opirajo na gibanja (osvobodilni in feministični pristop).

2. Literarni pristop k Svetemu pismu kot pot k njegovemu razumevanju

Na kratko se želim ustaviti pri literarni analizi, kajti z njo se pri razlagi Svetega pisma najprej in neposredno srečujemo. Ko Jan Fokkelman uvaja široko publiko v umetnost branja svetopisemskih pripovedi, poudari, da so svetopisemska besedila odlično napisana. Kakšen pomen ima to? Ta, da njihova časovna in kulturna oddaljenost od bralcev/lk ne predstavlja nepremostljive ovire bralcu/lki, ki ga želi razumeti v svoji kulturni pogojenosti. Pisци Svetega pisma so svoja besedila načrtno zapisali tako, da v vsakem času in v vsaki kulturi spregovorijo sama, če jim le bralci/lke skrbno prisluhnemo. Besedila Svetega pisma so šla na svojo dolgo pot dobro opremljena. Zgrajena so tako, da lahko skrben bralec in bralka v njihovi zgradbi, izbiri motivov in njihovem medsebojnem odnosu odkrije sporočilo. Bralec in bralka sta povabljeni v not-

ranji pogovor z besedilom, ki s svoje strani vstopa v pogovor s tistimi, ki vstopijo v branje (Fokkelman 1995, 21). Dejansko je pisec besedila sestavljal svoje besedilo v stalnem pogovoru z bralci/lkami. Fokkelman ga primerja s snovalcem lutkovne predstave. Najprej pisec predstavlja svoje osebnosti in jih pošilja v igro po svojem načrtu.¹ Prav tako ves čas komunicira s svojimi bralci/lkami. Pisec in bralec se nahajata v odnosu pošiljatelj – sprejemnik. Tudi s sprejemniki svojega besedila pripovedovalec ravna kot izkušen lutkovni voditelj. Z načrtno izbiro poteka zgodbe vodi, nadzoruje, usmerja svoje bralce in bralke, ki jim preostane le, da ga ubogajo ali izstopijo iz igre. Ubogati pomeni slediti pripovedi (123).

Ta skrbno načrtovana zgradba svetopisemskih pripovedi ima za posledico, da besedilo živi dalje, čeprav so pisci, prvi poslušalci in družba, ki je sestavljala prvi kontekst Svetega pisma, že zdavnaj mrtvi. To je sicer usoda vseh literarnih stvaritev. Dobra besedila lahko preživijo, ker so bila s tem namenom napisana in poslana na svojo pot. Avtor ve, da jih ne bo mogel spremljati »skozi življenje«, kot tudi starši ne svojih otrok za vedno. Nekega dne morajo nadaljevati pot sami. Toda za to pot so pripravljani. Besedilo avtor pripravi in opremi tako, da se bo moglo braniti pred napačnim razumevanjem in se bo razkrilo skrbnemu bralcu/lki. Besedilo išče bralce in bralke. Svet, ki ga nosi, želi posredovati bralcem, soočiti in izzvati jih želi z vrednotami, ki jih zagovarja, s pogledi, ki jih odobrava ali odklanja. Zato nujno vstopi v odnos, v soočenje, v odobravanje ali nasprotovanje s strani bralcev/lk. Bralci/lke povrh besedila ne razumevajo zgolj v svoji raznoliki kulturi, temveč tudi iz svoje čisto osebne situacije, ki se lahko vsakodnevno spreminja. Besedilo je podvrženo različnim pogledom, občutjem, odzivom ... in od tod različnim pomenom. S tem neprestano sprejema nove kontekste in postaja vse bogatejše (22–23).

¹ Drugi avtorji za to piščevo svobodo pri ustvarjanju svojega literarnega izdelka uporabljajo druge primerjave, tako npr. igro košarke. Pisec je kot košarkar, ki ima v igri na razpolago več možnih izbir poteka igre. Pri tem dejanja in premiki enega igralca pogojujejo dejanja in premike ostalih igralcev na igrišču. Dejanja igralcev košarke so medsebojno povezana in pogojena. Podobno uporabnik nekega jezika stoji pred številnimi možnostmi izbire besed, ki jih poljubno sestavlja v besedne zveze in stavke, literarne enote, uporablja različne izrazne figure ... Besede oz. njihovi pomeni vplivajo drug na drugega. Besede vsakega jezika so medsebojno (po)vezane. (Benjamin J. Baxter. 2009. *Meanings of Biblical Words*, 90–92).

Med svetom, ki ga uteleša in prebujata Sveto pismo, ter med bralčevim svetom se torej odvija dialog. Smo na področju medosebnosti. Pri skrbnem bralcu/lki se ta svet neprestano prebujata. To je zelo močan odnos. Govoreči subjekt (besedilo) in poslušajoči subjekt, ki podeljuje pomen (bralec/lka), se medsebojno stapljata. Pomen svetopisemskega besedila nastaja iz tega dialoga, ki se odvija na polju medosebnosti. Uspeh je odvisen od truda, ki ga v ta proces vložimo. Besedilo živi od tega odnosa. Pri tem je pa izredno pomembno, da besedilu ne delamo sile. Nedovoljeno je besedilo nategovati na moje poglede mimo njegovega sporočila. Dober bralec/lka se mora ves čas zavedati težnje, da projicira v besedilo svoje poglede, je do njega pristranski, nekatere vidike v njem pretirava in druge prezre ... (23–25).

Ta kratek vpogled v dogajanje med Svetim pismom in bralcem/lko nam tudi odgovori na vprašanje, ali ima Sveto pismo kaj povedati sodobnemu človeku. Že samo dejstvo, da odpremo Sveto pismo, govori za to, da od njega nekaj pričakujemo in smo se pripravljene soočiti z njegovimi pogledi in vrednotami. Prvo vprašanje, ki mu ga postavimo – enako tudi vsakemu besedilu – je: Kaj govori? Kakšno sporočilo ima? Od kod prihaja? Kakšen namen je imel njegov avtor? Je bilo besedilo sestavljeno iz več različnih delov? Kakšno situacijo nagovarja? Ta vprašanja so se v biblični znanosti skozi zadnji dve stoletji redno zastavljala. Morda pa so se raziskovalci manj vprašali o možnostih in zakonitostih, ki jih ima besedilo s samim načinom, »kako nekaj pove«. Vpraševanje po »kako nekaj pove« nas varuje pred tem, da bi sklepali na njegovo sporočilo že iz nekaj njegovih signalov, ki jih razvrstimo v določeno temo ali vidik, ne da bi bili pozorni tudi na signale, ki jih še nismo opazili. Varuje nas, da si ne oblikujemo podobe celote, ki se želi zasidrati in fiksirati ter nadzorovati in omejevati naše kasnejše branje. Nadalje nas varuje pred projiciranjem lastnih prepričanj v svetopisemsko besedilo, kar se velikokrat dogaja. Da bi se temu izognili, si moramo postavljati vprašanja o svojih skritih težnjah, o svoji predstavi o Bogu, človeku in svetu, ki nas vodijo, pa tudi omejujejo v našem stiku z besedilom. Naše temeljno prepričanje je primarnega pomena: nas vodi, nagiba, lahko pa tudi omejuje in hromi. V pozitivnem ali negativnem smislu določa naš proces dajanja pomena besedilu (26–27).

V izogib tem nevarnostim je v pomoč prav vpraševanje o tem, *kako* besedilo nekaj pove. Pripovedi v Svetem pismu so namreč sad skrbne-

ga literarnega oblikovanja do najmanjše podrobnosti. To je potrebno resno upoštevati. Iz omenjenega vpraševanja in dialoga med bralcem in besedilom izvira pomen besedila (27). Besedilo se namreč ne more braniti pred bralčevimi napačnimi razlagami. Potrebno je primerjati posamezne dele med seboj, slediti zgodovini določene osebe, pobrskati po bibličnem atlasu, priročniku ... Biti pozoren na zaplet in razplet zgodbe, na osebe v njej ter posamezne vidike zgodbe je za razumevanje Svetega pisma osnovnega pomena. Pomembnejše kakor kar dajati odgovore je postavljati vprašanja o glavni osebi, o cilju njenega delovanja, lastnostih, situacijah, ugodnih in neugodnih okoliščinah, o tem, kako je pripovedovalec prisoten in odsoten v zgodbi, o značilnostih sloga in zgradbi besedila ... (206–209).

3. Eksegeza za študente Salomonovih otokov

Prebivalci Salomonovih otokov, in bogoslovci niso izjema, so še globoko zakoreninjeni v svojih domorodskih izročilih. Kmalu je bilo mogoče opaziti, da nanje napravijo vtis le besedila in razlage, ki so jih lahko povezali s svojimi izročili. Marsikaj pomembnega za naš zgodovinsko-kritični pristop se jih ni niti dotaknilo, npr. razlogi za Mojzesovo avtorstvo Pentatevha in proti njemu. Ti ljudje namreč poznajo le ustne pripovedi, zato jim zakonitosti literarnih zapisov niso blizu, razen v kolikor odražajo ustno izročilo.

Mojzesovo Peteroknjižje s svojim vpraševanjem o začetkih sveta, človeškega rodu in posebej izraelskega naroda močno nagovarja druge kulture, ki so na ta univerzalna vprašanja oblikovale drugačne odgovore. O stvarjenju svojih otokov in prvih prebivalcev imajo melanezijska ljudstva svojevrstna izročila. Vsa verujejo v stvarjenje, le da stvarnika od plemena do plemena različno pojmujejo. To je ali morski pes ali orel, riba, kača ... Ti bogovi so dobrohotni, ljudem podeljujejo rodovitnost, zdravje, hrano, jim v težavah pomagajo. Ljudje pa jim opravljajo daritve. Oznanilo krščanskih misijonarjev so razmeroma hitro sprejeli, vendar so nekateri ohranili starodavna verovanja v celoti, drugi pa jih ohranjajo skupaj s krščanskimi in se zatečejo k njim zlasti v nevarnostih ali težavah (Rici 2012, 130–141).

Zdi se, da so Melanezijci z dokajšnjo lahkoto prešli od vere v svoje živalske stvarnike do vere v enega Boga stvarnika. Svetopisemsko poročilo

o stvarjenju sveta in človeka so sprejeli brez težav. Posebej jih je nagovorila rabinska razlaga, zakaj je bila žena ustvarjena iz moževega rebra in ne iz kosti glave ali noge. Kar se nanaša na ljubezen med moškim in žensko, jim veliko pomeni. Vživijo se v zgodbe, kot da so sami znotraj njih.

Kako se vidijo znotraj pripovedi, sem posebej spoznala v epizodi o Kajnu in Abelu. Misijonarji so poudarjali, da Salomončani natančno udejanjajo povračilo. Škodo je preprosto treba poravnati po predpisih. Kar ena družina posodi drugi, ji mora ta zagotovo vrniti v enaki meri, četudi v kasnejšem rodu. Preden sem začela z razlago Božje prepovedi, da se Kajna za njegov bratomor usmrti, sem študente vprašala, ali v njihovih plemenih izvajajo krvno maščevanje. Vsi so prikimali – rahlo me je spreletela groza. Zavedla sem se, da bo treba to Božjo prepoved utemeljiti. Vendar se zdi, da nisem bila dovolj prepričljiva, kajti na koncu razlage je bogoslovec postavil prav vprašanje: »Zakaj je Bog prepovedal ubiti Kajna?« Tokrat sem odgovorila s protivprašanjem, ali pri uboju upoštevajo, da morda kdo koga ubije nehote, po nesreči, kako težko je to dokazati in kako ukrepati, da ne bodo storili novih krivic, ki se dogajajo, če ljudje vzamemo pravico v svoje roke. Tako smo prišli do zaključka, da je zato Bog tako pomembno vprašanje življenja in smrti pridržal svoji razsodbi. S tem so se pomirili. Spoznala sem, da so svetopisemska besedila zanje merodajna.

Po drugi strani sem jih morala tudi izrecno navajati k iskanju stika med Svetim pismom in njihovimi izročili. To ljudstvo še ni domače s pisno kulturo. Živijo iz ustnih izročil, zato jim spoznavanje s pisnimi dokumenti predstavlja napor, tako tudi s Svetim pismom, kaj šele z eksegezo. Temu naporu se tudi bogoslovci najraje izognejo. Pri predavanjih in izpitih sem odkrivala zavzetost za njim pomembne vsebine, kakor tudi neprebujenost za tiste, v katerih niso videli odnosa do svojega življenjskega okolja. Pričakovala sem, da jim bodo enotedensko stvarjenje sveta z dnevom počitka, pa človekov položaj med Bogom in živalmi, pa raj kot arhetip svetišča spregovorili, vendar jim niso prav močno. Morala sem jim odpirati oči za vzporednice z njihovo deželo, z njihovim življenjem in njihovimi izročili, ki jih sami niso opazili. Takoj pa so razumeli edini razlog, zaradi katerega je lahko možki zapustil očeta in mater.

Modrost svetopisemskega razodetja kljub podobam iz življenja ne leži na površini. Je resnično zaklad, skrit na njivi, za katerega je treba prodati vse, kar imaš, torej tudi svojo brezbržnost in lenobo pri odkrivanju najdragocenejšega v življenju (Mt 13,44). Zato se je potrebno zavestno potruditi za odgovore na vprašanja ob Božji besedi, ki jih ni mogoče sneti iz splošnih fraz. In to velja za poslušalce iz katerekoli kulture. Kdo more kar mimogrede odpraviti modrost, ki se skriva v izbiri prav določenih simbolov? Kaj npr. pomeni, da sedmi dan stvarjenja nima ne večera ne jutra? Čemu je podoben edenski vrt? Zakaj je bila kača kandidat številka ena za proti-božji simbol v pripovedi v raju (1 Mz 3)? Kako se je Božja grožnja Adamu, da bo umrl isti dan, kot bi jedel z drevesa, uresničila, čeprav je preživel svojih devetsto trideset let (1 Mz 2,17; 5,5)? Ali bi Kajn mogel oziroma moral obvladati svojo jezo? itd. Ob teh vprašanih so se judovski in krščanski razlagalci temeljito potrudili in tako naj bi se tudi vsakteri/a bralec/lka, ki se lahko obogati s sadovi njihovih dognanj.

Svetopisemski jezik je bogat z metaforami. Pri eksegezi psalmov in modrostne literature se nam je razgrnil intimen odnos izraelskega vernika z Bogom skozi bogastvo podob, občečloveških in specifično orientalskih. Človek metafore za razumevanje in izražanje stvarnosti išče v svojem svetu, ki mu je blizu. Tako je bilo tudi pri salomonskih bogoslovcih. Povabila sem slušatelje, da predstavijo M/modrost s svojimi podobami. Videla sem, da spontano vključujejo svet, ki jih obdaja, v svoj odnos z Bogom. Božjo modrost doživljajo kot dobrohotno, materinsko kokosovo drevo, ki jih hrani, kot kanu, s katerim premagujejo brezbrežne morske razdalje, kot ocean, ki obdaja njihove otoke, kot ptico, ki jim, če se izgubijo v pragozdu, s svojim oglašanjem pokaže smer, kot staro mater pri ognjišču ... Ti študentje so tudi zelo dobro dojeli Jobovo iskanje pravičnosti in Božjo razrešitev njegove zagonetke. Posebej so vzljubili Visoko pesem z njenim večnim hrepenenjem po ljubezni.

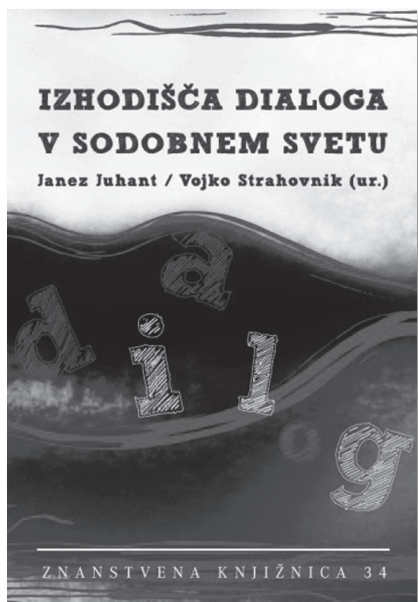
Apokaliptična literatura je predstavljala posebno priložnost za aktualizacijo borbe svetopisemskih junakov z imperialističnimi silami tega sveta. Po zaslugi odličnih katoliških komentarjev ameriških in avstralskih oporečnikov smo iskali vzporednice med prekanjeno strategijo babilonskih in rimskih vladarjev in njihovih plačancev z zvijačami sodobnih brezbožnih sil tega sveta. Zlasti bogat razgovor se je razvil ob predstavitvi osupnjenja vidca Janeza v petem poglavju Razodetja. Rečeno mu je bilo, da bo videl zmagovalca, ki bo odprl zapečateni knjigo, ki je nihče

ni mogel odpreti. To bo lev iz Judovega rodu. Toda namesto silne živali je zagledal Jagnje, ki je bilo kakor zaklano. Ta način Božjega ravnanja, moč v nemoči, zmaga v žrtvovanju iz ljubezni, je močno nagovoril pripravnike na duhovništvo iz zadnjih letnikov.

Podajanje Svetega pisma sprejemnikom iz druge kulture je bilo velik dar zame. Odkrila sem edinstveno moč Božje besede s pristopom z druge strani sveta, z druge strani duše.

Reference

- Papeška biblična komisija.** 2000 (1993). *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* (Cerkveni dokumenti 87). Ljubljana: Družina.
- Fokkelman, Jan.** 1999. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Rici, Ana.** 2012. Bogastvo drugačne vrste. V: Drago Karl Ocvirk. *V navzkrižnih svetovih: Salomonovi otoki – Slovenija*, 65–145. Ljubljana: Salve.



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.

Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialoškosti in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialoškosti, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str. ISBN 978-961-6844-19-2. 12 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Franc Križnar

Škofjeloški pasijon v luči medreligijske prisotnosti

Povzetek: Dramsko besedilo in procesijo *Škofjeloški pasijon* (v nadaljevanju *ŠP*) patra Romualda Marušiča iz l. 1721 v Škofji Loki (Sloveniji) spremlja od samega začetka glasba. Avtor na podlagi novih, sodobnih izvedb s pomočjo avdio- in videoposnetkov piše o vsej glasbi *ŠP*. Začne z njenim izvirnikom in prvimi postavitvami, ki so še najmanj dokazljive in zato hipotetične. V morda malce daljšem uvodu prinaša repertoar slovenskih postnih pesmi in *Tolminskega rožarja* kot eno izmed najbolj verjetnih »podlag« za *ŠP*. Navaja glasbene dodatke Josipa Čerina, Nika Kureta in Stanka Premrla, pa glasbo, ki sta jo za zadnje novodobne škofjeloške procesijske obnovitve *ŠP* prispevala Andrej Misson in Tone Potočnik, medtem ko sta jo za statično postavitev v Drami SNG Ljubljana (2000) prispevala ljudska pevka Ljuba Jenče in slovenski skladatelj Aldo Kumar. Predstavljena je nova uglasbitev *ŠP* v Ljubljani in Škofji Loki (2002) slovenskega skladatelja Alojza Srebotnjaka. Razpoložljiva dela so predstavljena muzikološko analitično, v zaključku pa avtor potegne med njimi določene vzporednice in izpostavi določene prednosti ene in druge (glasbe). Vsem je skupno edinole izvirno besedilo: diplomatični prepis, preprosta fonetična transkripcija s prevodom neslovenskih delov besedila o. Romualda, na katerem slonijo tudi vse omenjene (nove in sodobne) izvedbe glasbe za *ŠP*.

Ključne besede: slovenske postne pesmi, procesija, oče Romuald Štandreški, o. Romuald ali Lovrenc Marušič (Marusic, Marusig), *Tolminski rožar*

Summary: *The Passion of Škofja Loka in Context of Interreligious Presence*

The dramatic text and procession of PŠL of Father Romuald Marusic from the year 1721 in Škofja Loka (Slovenia) have been according from the beginning the music. The author writes about all music on the basis of new contemporary performances according audio- and video-recordings: from the original and the first performances of PŠL – which are the least provable and therefore hypotetic - on that account is there a little longer introduction, which brings the repertory of Slovene fast songs, the Rosary of Tolmin/Tolminski rožar (as one of the most credible “basis” for PŠL,

there are musical additions of Josip Čerin, Niko Kuret and Stanke Premrl, and the music, which is for the last "new-age" performances of procession reconstructions of PŠL, itself has contributed Andrej Misson and Tone Potočnik; for statistical arrangements of PŠL. The other performances have arrived in Drama (of Slovene National Theatre in Ljubljana, 2000) the folk singer Ljuba Jenče and the Slovenian composer Aldo Kumar. There are the new composed composition of PŠL – in Ljubljana and in Škofja Loka are performed (2002) – by Slovene composer Alojz Srebotnjak. Available works are represented by musicological and analytical, then author draws during them certain parallels in conclusion and he puts up fixed preferences of either music. All of them are unitary the text of PŠL: diplomatic transcription, simple phonetic transcription with translation non-Slovene parts of text of P. Romuald; by them is leaned all mentioned (new and contemporary) performances of music of PŠL.

Keywords: *the Slovene fast songs, procession, the Father Romuald of St. Andrea-F. Romuald or Laurence Marusic (Marusig), the Rosary of Tolmin*

Uvod

Pasijon ima v najmanj treh najbolj razširjenih evropskih ali vsaj krščanskih verstvih (katolištvo, protestantizem in pravoslavlje) enoten pomen: poleg trpljenja ga poznamo še kot umetniško, npr. dramsko ali/in glasbeno ali/in literarno upodobitev tega trpljenja in kot oratorij, tj. vokalno-instrumentalno obliko oz. skladbo na evangelijsko besedilo o Kristusovem trpljenju. V samem pasijonu gre za trpljenje (lat. passio) in v zahodni krščanski liturgiji pomeni popis Jezusovega trpljenja in smrti v štirih evangelijskih ter razveseljive vesti o prihodu Odrešenika ali Kristusov nauk o skorajšnjem prihodu Božjega kraljestva. Pasijon iz novozaveznih spisov o Jezusu iz Nazareta, njegovem življenju in delih, napisanih v 1. stol. našega štetja, se bere ali/in igra v tednu pred veliko nočjo. V širšem pomenu je to verska igra, v kateri je opisano življenje, trpljenje in delo osebe, ki je v določeni religiji sveta, božanska.

Pasijone so prirejali tudi že v starem Egiptu v 2. tisočletju pred našim štetjem in v njih uprizarjali življenje in delo Ozirisa, egipčanskega boga mrtvih. Kasneje se je pasijon pojavil tudi v islamu. V njem je predstavljeno trpljenje Huseina, vnuka preroka Mohameda. Igrali so ga na 10. dan v mesecu muharana, ki se imenuje ašura in je osrednji šiitski praznik v obrednem letu.

1. Pasijoni in Škofjeloški pasijon

Pasijon se je razvil iz liturgične drame, ene izmed zvrsti duhovne drame v 10. stoletju, ki jo delimo na obredje in igro, oboje pa se je izvajalo

v cerkvi. Od nje se ob koncu 14. stoletja ločijo in preselijo iz cerkve poleg pasijona in pasijonske procesije še misterij, mirakel in moraliteta. Obred, to je bil kratek dialog v latinščini med angelom in Marijami, ki so našle prazen grob, se je razvil po l. 660 v Italiji, od tod pa se je razširil v Francijo in naprej v Španijo, Anglijo in Nemčijo ter naprej med Čehe in Poljake. Obredju ob grobu so se dodajale nove osebe in novi prizori, ki jih v evangelijih ni, vpeljali so ljudski jezik, s tem pa je nastala velikonočna (liturgična) igra. Lahko je vsebovala tudi komične elemente s pomanjkljivo oblečenimi igralci, prenajedanje pri podobi zadnje večerje, nagajanje gledalcem. Sicer pa je bilo obredje pasijona najprej del maše, ki se je kasneje prestavilo na jutranjice pred mašo, med 13. in 15. stoletjem pa se je liturgična drama iz cerkve postopoma preselila pred cerkveni vhod. Péta beseda se je začela umikati govorjeni v ljudskem jeziku. Igre so postale množične, povečalo se je število gledalcev, pa tudi nastopajočih. Teh je bilo lahko med sto in dvesto in tako so se razvile pasijonske procesije. Te so prirejali od 15. stoletja dalje, največ pa jih je bilo uprizorjenih v 17. in 18. stoletju. Igra se je preselila na več prizorišč, na mestne trge, pred pomembnejše hiše ... Latinščina se je umaknila, ker iger niso več prirejali člani samostanskih bratstev, ampak rokodelski cehi in posebne združbe laikov. Žensk sprva ni bilo med igralkami, kajti njihove vloge so igrali mladeniči. Med njimi pa so se razvile neme procesije z zgolj živimi slikami, procesije z razlagalcem prizorov, procesije s pravimi dramatskimi prizori idr. Najbolj znana pasijona že iz tistih časov, ki sta se ohranila do dandanes, sta pasijona v Erlu na Tirolskem in Oberammergauu na Bavarskem; slednji z nekaj prekinitvami poteka vse od leta 1622. Praški pasijoni npr. kažejo vidne povezave s procesijami v Ljubljani in Škofji Loki. V vseh teh primerih so v ozadju in v ključnih vlogah bratovščine in kapucini; na Slovenskem razen v naštetih primerih še v Kranju, Novem mestu, Tržiču, Rušah, na Koroškem ... Najzgodnejše recitacije pasijonov so potekale v obliki slovesne recitacije evangelijskega besedila po melodičnih obrazcih zahodne krščanske liturgije. V 16. in 17. stol. se je enoglasna recitacija menjavala z večglasnim zborovskim petjem. V baroku se je pasijon razvil v veliko vokalno inštrumentalno skladbo z zbori, arijami in recitativi, zlasti pri Johannu Sebastianu Bachu (z njegovimi štirimi pasijoni) in Georgu Philippu Telemannu. Na Slovenskem je bil prvi Iacobus Handl Gallus (trije motetni

pasijoni), za njim pa tudi Stanko Premrl, Alojzij Mav, Franc Kimovec, Matija Tomc, Jože Trošt idr.

ŠP je gotovo eno izmed najpomembnejših dramskih del v slovenskem jeziku, saj je najstarejše v celoti ohranjeno dramsko besedilo. Njegove uprizoritve so večinoma potekale v 18. stoletju (1715–1768), vse do danes pa jih je bilo uprizorjenih le malo. Prvič po dolgem času se je pasijon v Škofji Loki vzdignil iz pepela leta 1936, ko ga je (Škofje)Ločan Tine Debeljak postavil na odrske deske. V prvotni obliki je bil prvič uprizorjen leta 1999 na škofjeloških ulicah in trgih s ponovitvami v letih 2000, 2009 in 2015. Režiser v letih 1999/2000 je bil Marjan Kokalj, leta 2009 Borut Gartner in nazadnje (2015) Milan Golob.

Da je njegova kulturnozgodovinska vrednost izjemna, je z vpisom *ŠP* v register žive dediščine dodatno potrdilo tudi Ministrstvo za kulturo RS, kjer je vpisan od 2008. *ŠP* je vpisan kot prva enota registra in je za zdaj še vedno edina, čeprav zadnjih dvajset let po drugih župnijah po Sloveniji prav tako igrajo pasijone.

Dramsko besedilo in procesija *ŠP* patra Romualda Marušiča iz l. 1721 v Škofji Loki (Sloveniji) spremlja od samega začetka tudi glasba, od nje-nega izvirnika in prvih postavitev, ki so še najmanj dokazljive in zato hipotetične. Sem sodi še repertoar slovenskih postnih pesmi *Tolminskega rožarja* kot ena izmed najbolj verjetnih »podlag« za *ŠP*. Znani so glasbeni dodatki Josipa Čerina, Nika Kureta in Stanka Premrla, pa glasba, ki sta jo za zadnje novodobne škofjeloške procesijske obnovitve *ŠP* prispevala Andrej Misson in Tone Potočnik, za statično postavitev pa sta jo v Drami SNG v Ljubljani (2000) pripravila ljudska pevka Ljuba Jenče in slovenski skladatelj Aldo Kumar (roj. 1954). Zadnja je uglasbitev *ŠP* v Ljubljani in Škofji Loki (2002) slovenskega skladatelja Alojza Srebotnjaka (1931–2010). Besedilo je enotno: diplomatični prepis, preprosta fonetična transkripcija s prevodom neslovenskih delov besedila o. Romualda, na katerem slonijo tudi vse omenjene (nove in sodobne) izvedbe glasbe za *ŠP*.

2. Slovenske postne pesmi

Postni čas (traja od pepelnice srede do začetka maše Gospodove zadnje večerje na veliki četrtek zvečer) se začneja s pomenljivim obredom pepeljenja, ki ga spremljajo resne besede: »Spreobrne se in veruj evan-

geliju!» ali »Pomni, človek, da si prah in da se v prah povrneš!« Bogoslužje postnega časa pripravlja na obhajanje velikonočne skrivnosti tako katehumene kakor vernike. V tem času hoče preusmeriti našega duha k nadnaravnim, duhovnim vrednotam. To je čas milosti in rešitve. Postni čas ni toliko čas zaviranja in omejevanja življenja kot čas poglobljene življenjskosti, ko hočemo bolj prisluhniti in se bolj prepustiti spodbudam Svetega Duha, bolj odgovorno in zavzeto sodelovati z Božjo milostjo. Pokora in krščansko življenje sta tesno povezana med seboj. O tem nas prepričajo že nekatera dejstva naše preteklosti: od konca 9. stoletja s salzburško sinodo, ki je zahtevala, naj duhovniki skrbijo za dostojno ljudsko petje pri bogoslužju, prek Primoža Trubarja, ki se je še posebej zavzemal za ljudsko petje in v pesmarici iz l. 1567 v predgovoru povedal, kakšno vlogo ima petje v verskem življenju. Petje, če ga pravilno, pobožno izvajamo, nagiba človeško srce k pobožnosti in k pravemu notranjemu veselju: ljudje postanejo bolj pobožni in zbrani za molitev, za poslušanje Božje besede in (s)prejem zakramentov. Velike zasluge za (slovensko) cerkveno glasbo imajo še škofje Tomaž Hren, Anton Martin Slomšek in Anton Jeglič, *Cerkveni glasbeniki* (1878–1945; ponovno po 1976–) in od skladateljev Franc Kimovec in Stanko Premrl. Gotovo bi bilo vse to navdušenje za cerkveno glasbo in priporočanje ljudskega petja neuspešno, če ne bi imeli Slovenci precejšnjega števila skladateljev, ki jim je duša res krščansko in slovensko zapela, kajti petje ustvarja prazničnost, bogoslužni zbor, petje nas globlje uvaja v skrivnost odrešenja itd. V cerkveni glasbi, pa najsi bo ljudska ali umetna, poznamo vokalne in vokalno-instrumentalne skladbe s svetopisemskim, liturgičnim ali drugim religioznim besedilom, pa tudi povsem instrumentalno cerkveno, orgelsko glasbo.

3. Pesem *Tolminski rožar* kot predhodnica Škofjeloškega pasijona

Pesem *Tolminski rožar* je le ena od »lokalnih« starosvetnih postnih pesmi in, kot že naslov pove, je tesno povezana s Tolminom, kjer je nastala in je še dandanes ohranjena, prav v tistem severozahodnem koncu Slovenije, kjer je začel in končal svoje življenje kapucin o. Romuald (1676–1748), avtor prvega v celoti napisanega in izvedenega dramaturškega besedila *ŠP*. Kažejo se celo določene (zunajglasbene) povezave med Škofjo Loko in Tolminom. Gre za neke vrste sekundarne muzikološke, tj. umetnostnozgodovinske paralele, ki jih lahko prepoznamo v sami omembi kraja

Tolmin leta 1063 (Škofja Loka: 973), ki so se ga v 14. stoletju polastili goriški grofje. Vzporednice med obema krajema je iskati tudi v figuralnih sklepnikih upodobitve sv. Urha in sv. Martina v kranjsko-škofjeloški skupini kamnoseškega okrasa prezbiterija, ki je eden najkvalitetnejših tovrstnih spomenikov v slovenski arhitekturni plastiki v 10. stol., izvira pa iz podružnične cerkve sv. Urha na pokopališču pod Tolminom. Tudi tamkajšnje fragmentarno ohranjene freske v ladji sodijo v prvo polovico 13. stoletja, medtem ko je bil oltarni del poslikan po shemi kranjskega prezbiterija l. 1472 v slogu severnjaškega poznogotskega realizma. Za sam Tolmin so značilne še mnoge druge kulturnozgodovinske posebnosti z bogato arheološko, zgodovinsko, umetnostnozgodovinsko in tudi etnološko dediščino. Župnijska cerkev sv. Marije Vnebovzete je zgodovinsko najmanj tako stara kot sam Tolmin; v 15. stoletju je bila že znana kot romarska cerkev. In prav iz te cerkve izhaja čustveno uglasbena molitev za veliki teden (na veliki četrtek in veliki petek), rožar, starosvetna ljudska pobožnost. Tako lahko potegnemo vzporednice med tolminsko postno pesmijo in pasijonom kot umetniško upodobitvijo Kristusovega trpljenja Romualda Štandreškega leta 1721.

4. Uprizoritve Škofjeloškega pasijona v 20. stoletju do danes

Škofjeloški pasijon se v značilni Romualdovi procesijski obliki po letu 1782 (s prepovedjo Marije Terezije) zagotovo ni več pojavil na ulicah in trgih Škofje Loke. Zato pa se je prvič spet pojavil »šele« leta 1930 na takratnem ljubljanskem radiu na cvetno nedeljo. Eno njegovih prvih elektronskih oblik je pripravil Niko Kuret. Za to priložnost (še bolj za naslednje odrske predstavitve istega v Kranju, v letih 1932 in 1934) sta on sam in skladatelj in organist Stanko Premrl priredila in celo (v tisku) izdala besedilo in glasbene vložke *ŠP*: Prolog, predigra, štirinajst slik in zaključni zbor Slovenskega – *Škofjeloškega pasijona* (s popolno dramaturgijo, scenografijo, kostumografijo, režijskimi napotki ter uvodnimi besedami na 62 straneh; Kuret, Niko. *Slovenski pasijon*. Kranj 1934). Premrl je pripravil *Glasbene vložke* (za *Slovenski pasijon* na 12 straneh; Premrl, Stanko. *Glasbeni vložki*. Kranj 1934). Kot je razvidno iz Kuretovega uvoda, je šlo v tem primeru za nekaj zgledov podobnih procesij drugod po svetu, ki so se za razliko od *ŠP* obdržale in bile kot take priča vseh dotodanjih razvojnih stopenj glasbenega gledališča (od davnega 18. pa vse do začetka 21. stoletja). V tej zvezi naj omenimo vsaj klostenburško veli-

konočno igro, alsfeldsko in redentinsko pasijonsko igro, trierski in freiburški pasijon, slednjič še tiste, ki jih kasneje prav onadva (Niko Kuret in Tine Debeljak) ter njuni sodelavci, sopotniki in nadaljevalci različnih tovrstnih statičnih izvedb *ŠP* največ omenjajo. Gre za Oberammergau (v Nemčiji). Kuret in Premrl nista obšla niti *Trpljenja Gospodovega* iz leta 1818, dela Korošca in Slovenca Andreja Šusterja Drabosnjaka. Po radijski (elektronski) premieri *ŠP* (na cvetno nedeljo 1930) v Ljubljani sta bila glavni pomen in teža dana še štirim odrskim postavitvam v Kranju: 12., 13., 18. in 20. marca 1932. Zanje se v Premrlovih *Glasbenih vložkih* pojavijo različni naslovi pesmi, inštrumentalni vložki, nekateri novi, drugi spet upoštevajo že znane in aktualne slovenske cerkvene pesmi.

Novo glasbo sta za novodobne spektakle v letih 1999–2000, 2009 in 2015 za novo postavitev *ŠP* v Škofji Loki prispevala skladatelj in glasbeni pedagog Andrej Misson (roj. 1960) in organist ter glasbeni pedagog Tone Potočnik (roj. 1951), oba domačina.

Po vsem tem omenimo še dvojce dramskih oziroma glasbenih obravnav *ŠP* na Slovenskem. Po izvorniku *Processione Locopolitana in die Parasceves* so delo, ki je bilo krstno uprizorjeno v Drami Slovenskega narodnega gledališča v Ljubljani 16. decembra 2000, oblikovali: avtor transkripcije Jože Faganel, režiserka in scenografinja Meta Hočevnar, kostumografinja Jasna Vastl, dramaturg Igor Lampret, ljudska pevka Ljoba Jenče (roj. 1960), skladatelj Aldo Kumar (roj. 1954), koreografinja Tanja Zgonc in drugi.¹ Tu je še »nova« uglasbitev slovenskega skladatelja Alojza Srebotnjaka *Škofjeloški pasijon* za (štiri) solo glasove, mešani zbor in orkester (1999–2000).² Ta nova skladba oratorijskega tipa je bila krstno izvedena v Ljubljani 8. 3. 2002 v Gallusovi dvorani Cankarjevega doma, ponovitev iste pa je bila na Mestnem trgu v Škofji Loki (29. 6. 2002).

¹ Prim. video zapis Drame Slovenskega narodnega gledališča v Ljubljani; posnetek predstave z dne 23. 12. 2000 (traja: 76 min.).

² Izvornik in fotokopije partiture hrani v 4 izv. Društvo slovenskih skladateljev, ki je skupaj z naročnikom (OE Glasbena produkcija RTV Slovenija, za Simfonike RTV Slovenija) in skladateljem A. Srebotnjakom solastnik tako partiture kot zborovske partiture in partov za vse omenjene izvajalce. Videokaseta omenjene krstne izvedbe obstoji v lasti Arhiva RTV Slovenija – Televizija Slovenija oz. njenega Uredništva za resno glasbo in balet; delo so za omenjene posneli (Ljubljana, Cankarjev dom, 8. 3. 2002) režiser Dušan Hren, TV-redaktorica in producentka Nada Marošek Tomažinčič, glasbeni producent Žiga Stanič, tonska mojstra Rado Cedilnik in Aljoša Ertl s sodelavci; komentator Daniel Celarec.

Današnji (novi) časi in prostori od postavitve *ŠP* zahtevajo ali izzivajo povsem novo, sodobno umetniško govorico, kar lahko ugotovimo v dramski postavitvi Mete Hočevar le za dramski del postavitve (in ne za glasbo) in obratno za sodobno glasbeno govorico Alojza Srebotnjaka v njegovi »cerkveni kantati« *ŠP*. Povsem normalno je, da je skladatelj uporabil sodobno simfonično govorico s sodobnim inštrumentarijem in arhaične poglede na vokalne parte: tako za pevske soliste kot za zbor. Za eno in za drugo glasbo lahko ugotovimo, da vedno bolj postajata integralni, sestavni del (dramske) postavitve; v Srebotnjakovem primeru pa celo čisto glavni del, glavni izziv, in taki so tudi rezultati.

Povsem nov, zdaj že sodoben diskografski dosežek pomeni izdaja Srebotnjakovega glasbenega dela, *Škofjeloškega pasijona*, na sodobnem digitalnem in trajnem nosilcu zvoka, plošči oziroma zaradi relativno dolge minutaže na kar dvojnem albumu (CD; Šk. Loka/Ljubljana, Občina Šk. Loka/Radio Slovenija/Založba kaset in plošč RTV Slovenija, 2004).³ *ŠP* je izšel skupaj s skladateljevim »mladostnim« delom iz leta 1965, *Ekstazo smrti* na besedilo Srečka Kosovela. In kot pravi sam skladatelj, je »delo doživelo več izvedb«.

Sklep

V okviru medsebojnih razmerij in razvoja nastanka *ŠP* smo nakazali (pra)začetek le-tega v slovenskih postnih pesmih, saj je bila tudi vsakoletna procesija *ŠP* predvidena na veliki petek ali ob izteku postnega časa v okviru cerkvenega leta. Repertoar slovenskih ljudskih in umetnih postnih pesmi je bogat, zato bi bilo čudno, da avtor *ŠP* oče Romuald Štandreški, kapucin, ki je bil kasneje (1715–21) avtor *ŠP*, le-teh ne bi poznal in jih v smislu »scenske glasbe« tako ali drugače v njem tudi uporabil. Seveda dokazov o tem t. i. litanjskem petju v *ŠP* ni. Kljub temu sta bila glasba in ljudsko petje v *ŠP* prisotna, saj o tem govori tako samo Romualdovo dramsko besedilo *ŠP* kot tudi navodila izvajalcem vsakoletne velikonočne procesije. Cerkevna glasba pa je dokazana na Slovenskem že davno pred tem letom, pred začetkom 18. stoletja. Cerkev sama je vsa ta stoletja dolgega razvoja petju pripisovala prazničnost, bogoslužnemu zboru in petju pa zapovedala izražanje globljih

³ Prim. spremno besedilo k promociji cit. plošče (Škofja Loka, Log v Poljanski dolini, 22. maja 2004, neobjavljeno) z naslovom *Škofjeloški pasijon od nekdaj do danes*.

skrivnosti odrešenja. Ena od teh in takih je zagotovo *Tolminski rožnar*, ki se še dandanes nahaja v Tolminu kot preostanek ene izmed litanjskih cerkvenih postnih pesmi. Tudi avtor *ŠP* o. Romuald naj bi jo poznal, saj je izhajal iz Štandreža (na Goriškem, v Italiji) in se je iz Celja prek Škofje Loke na koncu svojega življenja spet vrnil v goriški kapucinski samostan, kjer je začel in zaključil svoje življenje in delo. Neposredna zveza med *Tolminskim rožnarjem* in *ŠP* ni dokazana, kar pa seveda ne pomeni, da tolminska pesem ne bi tako ali drugače vplivala na glasbeno dramaturgijo *ŠP*. Četudi je v tem okviru rokopisno dramsko besedilo *ŠP* najvrednejše delo slovenskega literarnega baroka, seveda v teh ozirih dodajamo temu še vse druge postavitvene elemente, kjer je prav glasba kot eden najpomembnejših še najbolj izvezeta in poudarjena. Kajti prav ta je v prvi vrsti vplivala na okus širokih (ljudskih) množic, ki so sodelovale v predstavljanju ali prisostvovala celotnemu sporedu *ŠP*. V tem pa je nasploh največji pomen *ŠP* v času slovenskega (dramskega, glasbenega, literarnega itd.) baroka.

Slovenski pasijon prikazuje zgodbo človeštva od Adama in Eve ter njunega izгона iz raja prek različnih svetopisemskih prizorov do Kristusovega trpljenja in Božjega groba. Tudi iz sodobnih glasbenih zapisov za postavitve *ŠP* v letih 2000 in 2002 (oboje v Ljubljani), za statično, dramsko postavitve *ŠP* v Drami SNG (Meta Hočevar) in za glasbeno »kantato« *Alojza Srebotnjaka*, je značilno, da obravnavata enotno besedilo *ŠP*, kot ga danes poznamo iz diplomatskega prepisa (preproste fonetične transkripcije s prevodom neslovenskih delov besedila). To pomeni, da je »glasbenim« *predlogam* enaka osnova, Marušičev izvirnik iz l. 1721, s sodobnimi transkripcijami besedila. Potem pa se enotnost različnih (sodobnih) glasb, tako za dramsko postavitve kot za »cerkveno kantato« *– pasijon, konča. Dramska postavitve se zaradi tovrstne, torej dramske in zato tudi kolikor toliko neokrnjene in neskrajšane postavitve, drži besedila v celoti, izvirni in nekaj let kasneje dodani glasbeni vložki pa so ji sekundarnega pomena. Zato se veliko bolj oddaljujejo tako od pomena in vloge, trajanja in konec koncev tudi zaradi neposredne (ne)povezanosti glasbe z besedilom, kar je v Srebotnjakovem primeru povsem drugače. Takrat, ko skladatelj sicer uporabi Marušičevo besedilo, se ga drži v celoti (razen nekaterih opustitev besedila in celo celotnih slik, podob!); v taki obliki in vsebini, kot ju poznamo v današnji sodobni transkripciji (besedila). Ko pa se odloči, da se bo besedilu zaradi glasbenosti svojega*

glasbenega teksta, kantate, povsem izognil, je seveda z omenjenim besedilom spet v opreki. Res pa je, da se obe postavitvi tudi povsem samosvoje držita slik, podob, ki v glavnem v skupnem številu trinajst ostanejo v obeh primerih, vsaj z zaporednimi številkami podob in njihovih naslovov, če že ne drugače. Za obe »glasbeni« deli je značilna trpkost, ki je ostala obema glasbama enotna: žalostna, turobna, tako kot jo iz omenjenega besedila tudi naravnost pričakujemo. (Izvirno) besedilo ŠP omenja številna glasbila in glasbenike, igranje in petje. V vseh nadaljnjih postavitvah tega, pa najsi gre za statične (dramske), procesijske ali/in radiofonske postavitve, se ta, torej glasba, oglašja vsakič povsem drugače.

Reference

- Cvetko, Dragotin.** 1964. *Stoletja slovenske glasbe*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Gledališki list Slovenskega narodnega gledališča-Drame Ljubljana, L.** 80/2000, št. 6, sezona 2000/2001, uprizoritev 5. december 2000.
- Jenče, Ljoba.** 1992. *Ljudska pesem poje v meni/ Slovene Folk Songs* SCD 04. Novo mesto: Sraka. CD.
- Koblar, France.** 1972. *Slovenska dramatika I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Komavec Marty, Maša,** Tolminski rožar, starosvetna ljudska pobožnost. Radio Slovenija, program Ars. *Slovenska zemlja v pesmi in besedi*, 15. apr. 2003, 20.00–20.30.
- Križnar, Franc.** 2006. Genealoški pogled na glazbu Škofjeloške pasije (1721): slovenske korizmene pjesme, Tolminski rožar i pater Romuald/Lovrenc Marušič (1676–1748). V: *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik radova Udruge Pasijska baština* V., 411–424. Zagreb: Udruga Pasijska baština.
- — —. 1991. Glasbena dramaturgija Škofjeloškega pasijona. *Loški razgledi* 38: 131–170.
- — —. 1999. Glasba na Škofjeloškem nekdanj in zdaj. *Glasbena šola Škofja Loka, 50 let*: 9–26.

- — —. 2000. Glazbena dramaturgija Škofjeloške pasije. V: Jozo Čikeš, ur. *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik radova Udruga Pasijska baština II.*, 389–410. Zagreb: Pasijska baština Hrvatske.
- — —. 2003. Nova glazba u Škofjeloškom pasionu 1999–2000 autora dr. Andreja Missona i Toneta Potočnika. V: Jozo Čikeš, ur. *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik radova Udruga Pasijska baština III.*, 341–354. Zagreb: Pasijska baština Hrvatske.
- — —. 2005. Nova glazba za dvije »nove« postavitve Romualdove »Škofjeloške pasije« u ljetima 2000–2002. V: Jozo Čikeš, ur. *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik Udruga Pasijska baština IV.*, 516–539. Zagreb: Pasijska baština Hrvatske.
- — —. 2006. Glasba Škofjeloškega pasijona. *Doneski Loških razgledov* 13: 57–71.
- — —. 2007. Nova glasba v Škofjeloškem pasijonu. *Doneski Loških razgledov* 14: 35–38.
- — —. 2007–2008. Glasbena dramaturgija Škofjeloškega pasijona I., II. in III. *Treji dan*, 36/7–8: 119–125; 36/9–10: 143–153 in 37/9–10: 143–150.
- — —. 2008. Postna pesem *Lass mich deine leiden singen / O isuse, daj da pjevam / Daj mi Jezus, da žalujem (pojem)* v Avstriji, na Hrvaškem in v Sloveniji. V: Jozo Čikeš, ur. *Muka kao nepresušno nadahnuće kulture, Zbornik Udruga Pasijska baština VI.*, 369–402. Zagreb: Pasijska baština Hrvatske.
- — —. 2010. *Genealogija glasbene dramaturgije Škofjeloškega pasijona*. Škofja Loka, Puštal: Zasebna knjižnica Antolin-Oman.
- Kumer, Zmaga.** 1981. Rožar v Tolminu. *Glasilo Tolminski verski list* 2: 2–3.
- Oče Romuald-Lovrenc Marušič.** *Škofjeloški pasijon*, režija Meta Hočvar, video zapis Tone Stojko, posnetek predstave 23. 12. 2000, 76 min.
- Oražem, France.** 1979. Vloga ljudskega petja v bogoslužju. *Cerkevni glasbenik* 72: 65–69.
- Slovenske ljudske pesmi, I in II.** 1997 in 1981. Ljubljana: Slovenska matica.

Slovenske ljudske pesmi, junaške, zgodovinske, bajeslovne in pravljичne pripovedne pesmi. 1996. Ljubljana: GNI ZRC SAZU.

Škofjeloški pasijon—diplomatični prepis. 1987 in 1999. (Knjižnica Kondor 238). Ljubljana: Mladinska knjiga.



Predrag Puzović

Međufakultetski ekumenski simposijumi od 1974. do 1990. godine

Povzetek: Incijativa za održavanje međufakultetskih ekumenskih simposijuma prema pisanju Glasa Koncila, potekla je od Veća za ekumenizam Biskupske konferencije Jugoslavije, kojim je predsedavao mariborski biskup dr. Maksimilijan Držević. Ideja je realizovana 1974. godine. Organizatori ovih simposiona bili su naizmenično tri bogoslovska fakulteta: Rimokatolički bogoslovski fakultet iz Ljubljane/Maribora, Rimokatolički bogoslovski fakultet iz Zagreba i Pravoslavni bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve iz Beograda. Simposijumi su se održavali svake druge godine. Pored profesora i studenata ova tri fakulteta simposijumima su prisustvovali i gosti. Na prvom Simposijumu bilo je 70 a na nekim i do 120 učesnika.

Ključne besede: međufakultetski, ekumenski, simposijum, teologija

Summary: *Inter-Faculty Ecumenical Symposiums from 1974 through 1990*

Initiative for organization of inter-faculty ecumenical symposiums according to Glas Koncila (Voice of the Council) originated from the Council for Ecumenism of the Episcopal Conference of Yugoslavia presided by the Bishop of Maribor Dr. Maksimilian Držević. The idea was brought to life in 1974. The organizers of these symposiums were alternatively three faculties of theology: the Roman-Catholic Faculty of Theology in Ljubljana/Maribor, the Roman-Catholic Faculty of Theology in Zagreb, and the Orthodox Faculty of Theology of Serbian Orthodox Church in Belgrade. The symposiums were organized every second year. In addition to students and professors of these three faculties, the symposiums were also attended by guests. At the first symposium, there were 70 participants present, while at some of them participants numbered as many as 120.

Keywords: *inter-faculty, ecumenical, symposium, theology*

1. Maribor 1974

Prvi simposijum održan je od 23. do 26. septembra 1974. godine u prostorijama ljubljanskog bogoslovske fakulteta u Mariboru. Tema je bila pastoralno bogoslovska: *O Svetim tajnama osobito o Svetoj Evharistiji*. Najviše zasluge za organizovanje Simposijuma pripadaju profesoru ljubljanskog bogoslovske fakulteta u Mariboru dr. Stanku Janežiču. Pored dekana i profesora sva tri fakulteta i predstavnika studenata, simposijumu su prisustvovali i predstavnici većine pravoslavnih i rimokatoličkih teoloških škola. Od pravoslavnih bogoslovske škola bili su predstavnici bogoslovija iz Sremskih Karlovaca, Prizrena i Beograda. Na simposijumu su bili i predstavnici makedonske pravoslavne bogoslovije iz Skoplja. Od rimokatoličkih teoloških škola bili su predstavnici iz Rijeke, Splita, Makarske, Đakova i isusovačkog filozofsko-teološkog instituta iz Zagreba. Ispred Evangelističke crkvene zajednice u Sloveniji bio je prisutan pastor Gustav Skalič. Radu simposijuma prisustvovao je i mariborski biskup dr. Maksimilijan Držečnik.

Predavanja su održali: prof. dr. Franc Perko, Ljubljana: Značenje sakramenata za rast Crkve; prof. dr. Šagi-Bunić, Zagreb: O ulozi i važnosti Duha Svetoga u sakramentima u Crkvi; prof. dr. Josip Turčinović, Zagreb: O krstu kao priključenju otajstvenom Tijelu Hristovu; prof. dr. Adalbert Rebić, Zagreb: Uloga Evharistije u prvoj Crkvi; prof. dr. Atanasije Jevtić, Beograd: Evharistija u životu i istoriji istočne Crkve; prof. dr. Stojan Gošević, Beograd: Evharistija izgrađuje Hristovu Crkvu; prof. dr. Anton Strle, Ljubljana: O Evharistiji u razvoju zapadne Crkve; prof. dr. Čedomir Drašković, Beograd: Pastoralni značaj Evharistije u Crkvi danas; prof. dr. Tomislav Ivančić, Zagreb: Evharistija i župna zajednica; biskup dr. Vekoslav Grmič, profesor ljubljanskog bogoslovske fakulteta: Evharistija in oznanjevanje. Predavači su držali predavanja svaki na svom jeziku. Nakon svakog predavanja sledila je diskusija. Predavanja su po mišljenju učesnika bila na viskom nivou. U zaključku prof. dr. Čedomir Drašković, dekan Pravoslavnog bogoslovske fakulteta u Beogradu, rekao je: »Posmatrajući simposijum kao celinu kao i izabranu tematiku mislim da je ozbiljan i da se ne trebamo postideti.«

Tokom trajanja simposijuma učesnici su posetili prvu novosagrađenu crkvu posle rata u Mariboru, posvećenu slovenskim apostolima Ćirilu i Metodiju, zatim drevno marijansko svetište Ptujjska Gora, stari grad Ptuj.

Na kraju simposijuma učesnike je pozdravio domaćin biskup dr. Maksimilijan Držečnik, koji je učesnicima poklonio tek izašlo ekumensko slovensko izdanje Svetog pisma. Biskup je izrazio zadovoljstvo što je simposijum uspeo i što je »klima bratske ljubavi bila vidljiva«. Dogovoreno je da domaćin sledećeg simposiona bude Rimokatolički bogoslovski fakultet u Ljubljani.

2. Lovran 1976

Drugi međufakultetski ekumenski simposijum organizovao je Rimokatolički bogoslovski fakultet iz Zagreba a ne Rimokatolički bogoslovski fakultet iz Ljubljane kako je bilo dogovoreno. Simposijum je održan u Lovranu kod Rijeke od 21. do 23. septembra 1976. godine. Tema simposijuma je bila *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*. U ime Bogoslovske fakulteta SPC bilo je prisutno šest profesora, sekretar fakulteta i četiri studenta. U ime bogoslovske fakulteta u Ljubljani / Mariboru učestvovalo je sedam profesora i četiri studenta; od strane bogoslovske fakulteta u Zagrebu učestvovalo je sedam profesora, sekretar fakulteta i četiri studenata.

Na ovom simposijumu od pravoslavnih bogoslovske škole bili su prisutni predstavnici bogoslovije iz Prizrena kao i bogoslovije iz Skoplja. Rimokatoličke visoke bogoslovske škole imale su predstavnike iz: Đakova, Sarajeva, Splita, Makarske, Trsta, Rijeke i filozofsko-teološkog instituta iz Zagreba. Ispred protestanske zajednice simposijumu su prisustvovali P. Kuzmić iz Zagreba i P. Andrašik iz Novog Sada. Rad simposijuma su pratili domaći riječki nadbiskup Josip Pavlišić, mariborski biskup dr. Maksimilijan Držečnik i njegov pomoćni biskup dr. Vekoslav Grmič. Bilo je oko 80 učesnika.

Na početku simposijuma učesnike je pozdravio domaći nadbiskup Josip Pavlišić, zatim biskup Maksimilijan Držečnik, predsednik ekumenskog veća BKJ. Pročitani su i pozdravni telegrami Svetog arhijerejskog sinoda SPC i predsednika BK dr. Franje Kuharića. Prvog dana su saopštili referate dr. Čedomir Drašković s Bogoslovske fakulteta SPC u Beogradu na temu Evangelizacija i njeni fenomeni kod pravoslavnih, dr. Šagi-Bunić i dr. Josip Turčinović s Bogoslovske fakulteta u Zagrebu Fenomenologija evangelizacije kod katoličkih hrišćana na našem tlu. U

diskusiji je posebna pažnja posvećena krsnoj slavi kao važnom obliku evangelizacije u Pravoslavnoj Crkvi.

Drugog dana referate su saopštili profesori ljubljanskog bogoslovske fakulteta dr. Valter Dermota na temu Pogodnosti i teškoće suvremene evangelizacije, psihološko-socijalni vid i dr. Vekoslav Grmič Pogodnosti i teškoće savremene evangelizacije, pastoralno-teološki vid.

Domaćin nadbiskup Pavlišić je 22. septembra priredio prijem za učesnike simposijuma a 23. septembra učesnici su sa domaćinom nadbiskupom Pavlišićem posetili istarsko selo Beram, gde su razgledali crkvu Sv. Bogorodice iz 15. veka a zatim su posetili Eufrazijevu baziliku u Poreču iz 6. veka. Ovde je učesnike simposijuma dočekaao biskup Dragutin Nežić, i u biskupskoj palati priredio prijem.

Na kraju je usledilo zajedničko saopštenje u kome učesnici simposijuma ocenjuju samu činjenicu ponovnog susreta profesora i studenata teologije tri fakulteta i trodnevni intezivan zajednički rad kao prvorazredni ekumenski događaj.

»Prisutni smatraju da je razmatrana tema bila od velikog međukonfesionalnog značenja i sa zadovoljstvom konstatuju da je njezina razrada bila za sve informativna, dijaloški otvorena, iskrena i intezivna, u čemu prepoznaju znatan ekumenski korak naprijed.«

Što se tiče predavanja konstatovano je da su »prva dva predavanja iznijela fenomenologiju evangelizacije u našem vremenu i prostoru, a druga dva su tražila ciljeve i konkretne puteve za neposredno evangeliziranje u našim uvjetima«.

Iz bogate diskusije iskristalisala su se dva aspekta u vezi sa evangelizacijom i to: »Jedni su želeli što jasnije sebi posvijetiti što je to evangelizacija, koji su njeni sadržaji i ciljevi, dok je druge zaokupljalo u prvom redu pitanje kojim se načinima i sredstvima može što efikasnije u nas danas provesti evangelizacija ...«

Na kraju je formulisano nekoliko pitanja u vezi sa evangelizacijom na koja treba svi da traže odgovore i to:

- Kojim kriterijumima razlikovati relativno i apsolutno, božansko i ljudsko, sadržaj i povjesne oblike u hrišćanskoj tradiciji?
- Dokle posuvremenjenje znači vjernost tradiciji?

- Koji je odnos između narodne pobožnosti i teologije?
- Kako shvatljivo govoriti o Bogu na izlazu iz ruralne u industrijsko-tehničku civilizaciju?
- Koliko u suvremenom svijetu evangelizirati znači istodobno konkretno se angažirati za oslobođenje ljudi?
- Koje eklezijalno značenje ima obitelj kao evangelizatorsko mjesto?
- Koliko naše teološke škole doista formiraju evangelizatore?«

Dogovoreno je da sledeći simposijum kroz dve godine organizuje Pravoslavni bogoslovski fakultet SPC iz Beograda.

3. Arandjelovac 1978

Treći međufakultetski ekumenski simposijum održan je u Arandjelovcu od 12. do 15. oktobra 1978. godine. Opšta tema je bila *Crkva u savremenom svetu*. Pored domaćina episkopa šumadijskog dr. Save (Vukovića), predstavnika triju bogoslovskih fakulteta, predstavnika pravoslavnih bogoslovija i viših rimokatoličkih bogoslovskih škola simposijumu su prisustvovali predstavnici Bogoslovskog fakulteta Makedonske pravoslavne crkve iz Skoplja, protestanskog Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilik iz Zagreba, Islamskog teološkog fakulteta iz Sarajeva, biskup Slovačke evangelističke crkve u SFRJ dr. Struharik, predsednik Saveza baptističkih vjerskih opština u SFRJ dr. J. Horak, mariborski biskup dr. V. Grmič i predsednik Islamske verske zajednice dr. Smailović.

Simposijum je započeo rad bogoslužjenjem u mesnoj crkvi u Arandjelovcu. Prisutne je pozdravio ep. Sava, dr. Čedomir Drašković, dekan Bogoslovskog fakulteta SPC u Beogradu, biskup dr. V. Grmič i dr. Struharik, biskup Slovačke evangelističke crkve. Dr. Č. Drašković je pročitao pozdravni telegram nadbiskupa riječko-senjskog Josipa Pavlišića, domaćina prethodnog simposijuma.

Prvi dan pre podne predavanje je održao biskup dr. Vjekoslav Grmič, Ljubljana-Maribor, na temu Hrišćansko shvatanje jedinstva i međusobna zavisnost čoveka i sveta. Usledili su koreferati: A. Benvin, Rijeka: Svet kao adresat delovanja Crkve; J. Rajhman, Maribor: Svet na delatnom području Crkve; J. Barišić, Split i F. Plemenitaš, Maribor: Pojam sveta u Bibliji i teologiji; V. Dermota, Ljubljana: Bitne komponente slobodnog sveta kao čovekovog duhovnog zavičaja; A. Jevtić, Beograd: Hrišćanska

antropologija i sociologija; D. Kalezić, Beograd: Sabornost i ekumenizam; R. Valenčić, Ljubljana: Čovek i svet – hrišćanska antropologija.

Posle podne predavanje je održao dr. Dimitrije Dimitrijević, Beograd, na temu Hrišćanin u dva sveta. Na ovaj referat saopštili su koreferate: A. Nadrah, Ljubljana: Neprekidno obnavljanje crkve i reviviscencija; A. Benvin, Rijeka i F. Perko, Ljubljana: Kako svet determiniše Crkvu; A. Jevtić, Beograd: Eshatološka dimenzija prisustva Crkve u svetu; D. Kalezić, Beograd: Hrišćansko shvatanje čoveka; Č. Drašković, Beograd: Dva izražaja crkvene politike.

Drugi dan održao je predavanje dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb, na temu Ekumenski pokret i tokovi u savremenom svetu. Usledila su dva koreferata i to: S. Janežič, Maribor: Obnova Crkve i ekumenski napori za hrišćansko jedinstvo i T. Mitrevski, Skoplje: Spasonosna i ekumenska uloga Crkve u savremenom svetu. Potom je usledila diskusija.

Učesnici simposijuma konstatovali su »svoju saglasnost da se pitanje osnovne teme *‘Crkva u savremenom svetu’* i uopšte pitanje odnosa Crkve prema svetu treba shvatiti u širem kontestu Božjeg otkrivenja u svetu kroz Hristovo ovaploćenje, krst i vaskrsenje i kroz poslanje Duha Božjeg, čime je i osnovana Crkva i postavljena u ovom svetu. Jer ‘Bog je tako zavoleo svet da je Sina svoga Jedinorodnoga dao i poslao u svet da spase svet’ (Jov. 3,16). Otuda odnos Crkve prema svetu nije i ne sme biti nikako dualistički, jer je svet tvorevina Božja i zato uvek u principu pozitivno ocenjen i prihvaćen od Crkve, uvek za Crkvu ontološki dobar, jer je delo dobrote i ljubavi Božje i naznačen da postane Dom Božji za obitalište svih ljudi kao sinova Božjih i braće među sobom.«

Poslednjeg dana učesnici simposijuma posetili su Topolu, Oplenac, Kragujevac, spomen-groblje u Šumaricama i manastir Kalenić. Dogovoreno je da sledeći simposijum organizuje Rimokatolički bogoslovski fakultet iz Ljubljane.

4. Ljubljana 1980

Četvrti međufakultetski ekumenski simposijum održan je u Ljubljani od 23. do 26. septembra 1980. godine na temu: *Duhovni život na našem tlu – ekumensko proučavanje duhovne stvarnosti hrišćanstva na tlu Jugoslavije danas*. Pozdravne telegrame učesnicima uputili su: predsednik Biskupske konfe-

rencije Jugoslavije dr. Franjo Kuharić, nadbiskup zagrebački; riječki nadbiskup Josip Pavlišić; episkop lepavinski Jovan (Pavlović), administrator zagrebačke pravoslavne mitropolije; dr. Juraj Struharik, biskup Slovačke evangelističke crkve; prodekan Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta iz Beograda dr. Blagota Gardašević i Anton Koren, sa Rusikuma u Rimu.

Na simpozijumu je uzelo učešća oko 100 učesnika. Osim profesora i studenata triju fakulteta učešće su uzeli nadbiskup beogradski Alojzij Turk, mariborski biskup Vekoslav Grmič, predstavnici Bogoslovskeg fakulteta iz Skoplja, Biblijskog instituta Pentekostne crkve iz Zagreba, Filozofsko-teološkog instituta Društvo isusovaca iz Zagreba, viskohl teoloških katoličkih škola iz Đakova, Makarske, Rijeke, Splita, Sarajeva, pravoslavnih bogoslovija iz Beograda i Prizrena i više ekumenskih javnih radnika, novinara i gostiju.

Prvi referat održao je profesor beogradskog bogoslovskeg fakulteta dr. Atanasije Jevtić pod naslovom Osnovne karakteristike duhovnog života kod pravoslavnih Srba. Usledili su koreferati: dr. Pribislav Simić: Odjek hrišćanske duhovnosti u umetnosti; dr. Dimitrije Kalezić: Odjek hrišćanske duhovnosti u savremenoj literaturi; dr. Amfilohije Radović: Svetosavlje; jerej Mitar Milovanović: Bogomoljački pokajnički pokret kod nas; protojerej Božidar Mijač: Krsna slava kao sredstvo pastirskog delovanja u Srpskoj pravoslavnoj Crkvi.

Drugog dana referat je održao dr. Tomislav Šagi-Bunić: Ocrt profila duhovnog života katoličkog hrišćanstva u hrvatskom narodu. Usledilo je dvanaest koreferata: dr. Bonavetura Duda: Zračenje božićnog misterija u duhovnom životu među Hrvatima; dr. Josip Kribl: Uticaj Berđajeva na duhovnu orijentaciju kod nas; dr. Adalbert Rebić: Starozavetni sveci u pobožnosti hrvatskog naroda; dr. Tomislav Ivančić: Perspektive hrišćanske vere u našem ateističkom ambijentu; dr. Emanuel Hoško: Uloga franjevačkog Trećeg reda u hrišćanskoj duhovnosti u hrvatskom narodu; dr. Vladimir Zagorac: Narodna religioznost kao element duhovnosti u hrvatskom narodu; dr. Juraj Kolarić: Uloga kajkavskih molitvenika za duhovnost vernika u Severnoj Hrvatskoj; dr. Predrag Belić: Kako je pobožnost srcu Isusovu oblikovala duhovni život hrvatskih katolika (XVIII-XX v.); dr. Predrag Belić: Uticaj Marijinih kongregacija na hrvatsku duhovnost (XVII-XX v.); dr. Anton Benvin: Neke specifičnosti hrišćanske duhovnosti u hrvatskim glagoljaškim krajevima; dr.

Luka Markešić: Sredstva duhovnog rasta katolika pod turskom vladavinom; dr. Tomislav Ivančić: Oblici duhovnih pokreta u sadašnjoj Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj.

Treći dan referat je saopštio dr. Jože Rajhman iz Maribora – Duhovni život na slovenačkom tlu. Koreferate su saopštili: biskup dr. Vekoslav Grmič: Uticaj savremene teologije na duhovni život u nas; dr. Roman Tominec: Odjek hrišćanske duhovnosti u slovenačkoj umetnosti; dr. Stanko Janežič: Ekumenska dimenzija slovenačke duhovnosti; dr. Rafko Valenčić: Uticaj pastoralnoga delovanja na duhovnu situaciju u Crkvi; dr. France Oražem: Duhovno događanje među slovenačkim narodom; dr. France Perko: Uticaj naše društvene stvarnosti na duhovnu situaciju vernika; dr. Stanko Lipovšek: Sredstva duhovnoga rasta u Crkvi u Sloveniji.

Učesnici su ocenili da se tema Simposijuma pokazala veoma plodnom.

»Omogućila je pobližu autoidentifikaciju pojedinih hrišćanskih sredina na južnoslovenskom tlu. Time je otkrila kako je velika zajednička hrišćanska duhovna matica i koliko se na njoj tokom istorije događalo međusobnih ispreplitanja, uticaja i različitih specifičnih rešenja.

Stoga na dosadašnjem istraživačkom međufakultetskom ekumenskom putu ovaj simposijum predstavlja korak napred u smeru konkretizacije ekumenske problematike, specifične baš za ove prostore, i to kako u predmetima tako i u metodičkom smislu.

Učesnici konstatuju da su ovim Simposijumom otvorena vrata za dalja još detaljnija istraživanja i za strpljive ekumenske pastoralne korake, što može značiti ekumenski napredak i na najširem planu crkvenog života na našem tlu: nije, naime, reč samo o ekumenizmu u užem značenju, nego o ekumenizmu – dijalogu – sa svima ljudima dobre volje, od koga zavisi budućnost naših naroda i čovečanstva uopšte.«

Na kraju simposijuma učesnici su posetili duhovna središta Slovenije Stičnu i Pleterje. Dogovoreno je da se sledeći simposijum održi u Zagrebu.

5. Zagreb 1982

Peti međufakultetski ekumenski simposijum u Zagrebu održan je od 28. septembra do 1. oktobra 1982. godine na temu *Isus Hristos jedini*

Spasitelj sveta – propoved spasenja na našem tlu. Učesnika i gostiju bilo je 84. Pored predstavnika triju fakulteta svoje predstavnike imali su: Bogoslovski fakultet Makedonske pravoslavne crkve iz Skoplja, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik iz Zagreba, Biblijsko-teološki institut Pentekostne crkve iz Zagreba, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove iz Zagreba, Visoka bogoslovna škola iz Đakova, Vrhbosanska visoka teološka škola iz Sarajeva, Franjevačka visoka bogoslovija iz Makarske i Visoka bogoslovna škola iz Rijeke. U radu simposijuma su učestvovali subotički biskup Matija Zvekanović, predsjednik Veća za ekumenizam pri BKJ, biskup dr. Vekoslav Grmič, dr. Stjepan Šmit DI, član Ureda Sekretarijata za jedinstvo hrišćana iz Rima i provincijal hrvatskih kapucina dr. Zdenko Tenšek.

Posle pozdrava počeo je radni deo simposijuma. Kako dr. Stojan Gošević zbog bolesti nije došao njegov referat Isus Hristos jedini spasitelj sveta u tradiciji Pravoslavne crkve pročitao je dr. Pribislav Simić. Drugi referat saopštio je Aldo Starić: Isus Hristos jedini spasitelj svijeta u tradiciji Katoličke crkve. Nakon ovog referata priređen je prijem u nadbiskupskom dvoru u Zagrebu. Posle podne saopštili su koreferate: Marijan Smolik: Kristus odrešenik v starejši slovenski cerkveni pesmi; Bonavetura Duda: Sve stvorenje zajedno uzdiše; Jerko Fućak: Soteriološka mjesta NZ u hrvatskim prijevodima Biblije; Pribislav Simić: Doživljaj spasenja u pravoslavnoj liturgiji; Irinej Bulović: Spasenje u Hristu u novijoj pravoslavnoj asketskoj tradiciji. Ovaj koreferat je saopštio dr. Irinej Bulović umesto prof. Marka Pantića iz Sremskih Karlovaca, koji zbog bolesti nije došao.

Drugog radnog dana 29. septembra referate su saopštili Anton Strle: Jezus Kristus edini odrešenik sveta v katoliški teologiji; Atanasije Jevtić: Isus Hristos jedini spasitelj sveta u pravoslavnoj crkvi. Koreferate su saopštili: Juraj Kolarić: Eshatološka soteriologija u suvremenih sljedbi; Amfilohije Radović: Susret novozavetnog Zapada sa istočnjačkim soteriologijama; Vekoslav Grmič: Kršćanski pojem odrešenja in marksizem; Ivan Rojnik: Podoba Kristusa odrešenika v naši katehezi. Uveče je učesnike simposijuma primio predsjednik Komisije Izvršnog veća Sabora SR Hrvatske za odnose s verskim zajednicama prof. dr. Ivan Lalić.

Trećeg dana referate su saopštili Marijan Valković – Treba li današnjem čovjeku spasitelj?; Irinej Bulović – Spasenje i spasenja. Koreferate su

saopštili: Anton Štrukelj: Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost; Blagota Gardašević: Isus Hristos juče, danas i sutra; Anton Benvin: Krist Spasitelj u hrvatskim molitvenicima. Uveče je za učesnike skupa priredio prijem mitropolit zagrebački Jovan (Pavlović). Prvog oktobra učesnici simposijuma posetili su Trški Vrh kod Krapine, Lepoglavu, Varaždin i Mariju Bistricu.

Na kraju simposijuma je zaključeno da sledeći međufakultetski ekumenski simposijum organizuje Bogoslovski fakultet SPC u Beogradu a tema će biti Vreme Duha Svetoga – vreme Crkve.

6. Studenica 1984

Šesti međufakultetski ekumenski simposijum na temu *Vreme Duha Svetoga – vreme Crkve* održan je od 27. do 30. septembra 1984. godine u manastiru Studenica. Bilo je oko 70 učesnika. Po ustaljenoj praksi pored predstavnika triju bogoslovskih fakulteta simposijumu su prisustvovali predstavnici Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta iz Skoplja, Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove iz Zagreba, zatim visokih bogoslovskih škola iz Đakova, Makarske, Splita i Sarajeva (franjevačka) i bogoslovija iz Beograda, Prizrena, Sremskih Karlovaca i Skoplja. Prisutni su bili novinari svih većih verskih listova u zemlji kao i drugi gosti.

Na otvaranju simposijuma bio je prisutan domaćin episkop žički Stefan (Boca), mariborski biskup Vekoslav Grmič i iguman manastira Studenice sinđel Jovan sa monasima.

Simposijum je otvoren na Krstovdan 27. septembra, svetom arhijerejskom Liturgijom, koju je služio ep. Stefan uz sasluženje monaha manastira Studenice i profesora Bogoslovskog fakulteta iz Beograda. Tom prilikom je ep. Stefan održao prigodnu besedu, pozdravio učesnike i pozeleo im uspešan rad.

Sutradan je simposijum počeo sa radom u trpezariji Svetog Save. Posle pozdravnih govora i čitanja pozdravnih telegrama prvo predavanje iz trinitarne tematike Pnevmatologije održao je dr. Tomislav Šagi-Bunić na temu Rimokatolička teologija o Svetom Duhu. Drugo predavanje održao je dr. Atanasije Jevtić na temu Pravoslavna teologija o Svetome Duhu. U koreferatu uz ova predavanja dr. Irinej Bulović govorio je o Pnevmatološkom značaju i teološkom razlikovanju božanske suštine i

energije u Svetoj Trojici i pnevmatološkim posledicama njihovog nerazlikovanja.

Drugi tematski krug predavanja i koreferata obrađivao je eklisiološki aspekt Pnevmatologije. Predavanje na tu temu održao je dr. Franc Perko pod naslovom Duh Sveti u Crkvi. Koreferate na ovu temu podneli su: dr. Aldo Starić: Svete tajne i Duh Sveti; dr. Dimitrije Kalezić: Duh Sveti kao Tvorac i Životodavac; dr. Vekoslav Grmič: Institucija i harizma i dr. Bonavetura Duda: Duhovni život kao život u Duhu Svetom po Sv. Pavlu.

U treći tematski krug savremeni aspekt Pnevmatologije uveo je dr. Amfilohije Radović predavanjem Današnje vreme kao vreme Duha Svetoga. Koreferate uz ovu temu održali su dr. France Oražem: Razlikovanje duhova u savremenim zbivanjima; dr. Tomislav Ivančić: Harizmatički pokreti našeg vremena; dr. Stanko Janežič: Sveti Duh i kultura i dr. Josip Kribl: Duh Sveti i njegovo delovanje prema mislima Nikolaja Berdajeva. Posle referata i koreferata sledila je živa diskusija.

Učesnici simposijuma odlučili su da sledeći simposijum organizuje Bogoslovski fakultet u Ljubljani 1986. godine na temu Tajna Crkve i službe u Crkvi.

Po završetku rada simposijuma u nedelju 30. septembra učesnici su posetili manastir Gradac, gde su prisutvovali svetoj Liturgiji, koju je služio ep. Stefan. Na povratku za Beograd posetili su manastir Žiču kao i Ovčarske manastire.

7. Stična 1986

Sedmi međufakultetski ekumenski simposijum održan je od 23. do 26. septembra 1986. godine u cistercijanskom samostanu u Stični (Slovenija). Na simposijumu je bilo 80 učesnika. Uz predstavnike triju fakulteta, gosti su bili predstavnici Teološkog fakulteta Matija Vlačić Ilirik iz Zagreba; Islamskog teološkog fakulteta iz Sarajeva; pravoslavnih bogoslovija iz Beograda, Prizrena i manastira Krke; Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove iz Zagreba; visokih rimokatoličkih bogoslovskih škola iz Splita, Rijeke i Sarajeva. Na ovom simposijumu nisu učestvovali predstavnici Bogoslovskog fakulteta iz Skoplja.

Prvog dana saopštio je referat dr. Atanasije Jevtić na temu Biblijsko i ranohrišćansko poimanje Crkve, a koreferate su saopštili: dr. Irinej Bu-

lović: Misionarski i eshatološki vidik Crkve i ep. banatski dr. Amfilohije Radović: Pitanje apostolskog nasleđa. Drugi dan referat je saopštio dr. Dimitrije Kalezić na temu Pravoslavno poimanje tajne Crkve i službe u njoj, a koreferate Radovan Bigović: Službe u Crkvi i tajna Evharistije i Predrag Samardžić Sabornost službi u Crkvi.

Od rimokatoličkih profesora referate su saopštili: dr. Mato Zovkić iz Sarajeva, na temu Katoličko gledanje na služenje i ustanove u otajstvu Crkve, a koreferat dr. Tomislav Ivančić, Zagreb: Otajstvo spasa i otajstvo Crkve, dr. Bonavetura Duda, Zagreb, referat: Eklesia – Kinonija; koreferat dr. Jerko Fućak, Zagreb: Laičke službe u Crkvi. Bogoslovski fakultet u Ljubljani učestvovao je na simposijumu s dva referata i tri koreferata: dr. France Perko: Shema zgodovinskega razvoja rimskega primata; evangelistički pastor Ludvik Jošar (Bodonci): Skrivnost Cerkve in službe v cerkvenih skupnostih, ki so iz šle iz reformacije; dr. Stanko Ojnik: Teološke osnove cerkvenih služb v novem Zakoniku cerkvenega prava; dr. Stanko Janežič: Problematika cerkvenih služb v ekumenskom dialogu; dr. Anton Stres: Marksistično in krščansko pojmovanje skupnosti.

8. Đakovo 1988

Sledeći osmi simposijum održan je u Đakovu u prostorijama Visoke bogoslovske škole od 13. do 16. septembra 1988. godine na temu *Sveta Evharistija*. Domaćin je bio đakovački i sremski biskup Ćiril Kos. Iste škole su izaslale svoje predstavnike kao i na prethodnim simposijumima osim predstavnika iz Skoplja. Prisutnih je bilo svakodnevno oko 80 a povremeno i do 120 osoba.

Simposijum je počeo bogosluženjem 13. a završio se 15. septembra. Na otvaranju učesnike je pozdravio biskup Ćiril Kos, koji je pročitao i pozdravni telegram pape Jovana Pavla II. Potom su učesnike pozdravili dekani tri fakulteta. Na otvaranju su bili gosti učesnici: nadbiskup beogradski dr. France Perko; ep. banatski dr. Amfilohije Radović; cistercinski opat dr. Anton Nadrah iz Stične; dr. Ratko Perić, rektor Papskog hrvatskog zavoda Sv. Jeronima u Rimu; dr. Stjepan Šmit, član Sekretarijata za jedinstvo hrišćana u Rimu; protojerej Jovan Nikolić, arhijerejski zamenik u Zagrebu; Jože Vesenjaj, predsednik Slovenskog ekumenskog saveta. Prepodnevnom radu pridružio se ep. sremski Vasilije (Vadić).

Predavanja i koreferate saopštili su: ep. banatski dr. Amfilohije Radović: Evharistija u veri i životu Crkve; Cisterciski opat iz Stične dr. Anton Nadrah, Ljubljana: O veri i životu Katoličke crkve na Zapadu; dr. Anton Štrukelj, Ljubljana: Evharistija kao žrtva; dr. Alojz Pirnat, Ljubljana: Evharistija kao gozba; dr. Atanasije Jevtić, Beograd: Evharistija kao duhovni događaj; dr. Vladeta Jerotić, Beograd: Odnos Evharistije i drugih sakramenata, osobito svete tajne ispovesti; dr. Ratko Perić, Zagreb: Evharistija u dosadašnjem ekumenskom dijalogu; dr. Stojan Gošević, Beograd: Evharistijska interkomunija; dr. Stanko Janežič, Ljubljana-Maribor: Evharistijska interkomunija sa stanovišta Katoličke crkve; dr. Drago Ocvirk, Ljubljana-Maribor: Evharistija i Evangelizacija; dr. Marijan Valkovič, Zagreb: Socijalno značenje Evharistije; dr. Pribislav Simić, Beograd: Liturgija sv. Petra; dr. Vladimir Zagorac, Zagreb: Ekumenski značaj Liturgije II vatikanskog sabora; Predrag Miodrag, Beograd: O evharistijskom postu i potrebi redovnog pričešćivanja; dr. Stanko Lipovšek, Ljubljana-Maribor: O oblikovanju liturgijskih obreda i inkulturaciji; dr. Bonavetura Duda, Zagreb: O evharističnosti celokupnog hrišćanskog života; asistent Radovan Bigović, Beograd: Kretanja u savremenoj pravoslavnoj teologiji; dr. Aldo Starić, Zagreb: Kretanja u savremenoj katoličkoj teologiji; dr. Dimitrije Kalezić, Beograd: Evharistijski karakter hrišćanske teologije uopšte; dr. Dobrivoje Midić, Beograd: Evharistijska ekleziologija; dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb: Evharistija zajednica svetih. Nakon predavanja bila je diskusija.

Učesnici osmog simposijuma su ponovo istakli da su ovakvi susreti višestruko korisni, štaviše neophodni i blagodatni za bolje međusobno upoznavanje, uvažavanje, sporazumevanje i istinsko zbližavanje u Hristu. U Đakovu je dogovoreno da deveti simposion organizuje Bogoslovski fakultet SPC iz Beograda na temu Sveta tajna krštenja.

9. Beograd 1990

Ovo je poslednji međufakultetski ekumenski simposij koji je održan od 23. do 25. septembra 1990. godine na temu *Sveta tajna krštenja* u manastirima Kaoni (šabačko-valjevska eparhija) i Vrdnik i Hopovo (Fruška Gora). Učestvovalo je oko pedesetak predstavnika pravoslavnih učilišta iz Beograda i Prizrena i Rimokatoličkog bogoslovskeg fakulteta iz Ljubljane i Maribora. Predstavnici Rimokatoličkog bogoslovskeg fakulteta iz Zagreba otkazali su učešće zbog saopštenja za javnost sa konferencije

srpskih pravoslavnih episkopa i sveštenika u Pakracu o teškom položaju Srpske pravoslavne Crkve i srpskog naroda u Hrvatskoj.

Prvo predavanje u manastiru Kaoni održao je dr. Pribislav Simić iz Beograda na temu: Liturgijski čin krštenja u drevnoj crkvi. Usledili su koreferati: dr. Jože Vesenjāk, Maribor: Današnja pastoralna pitanja krštenja u Rimokatoličkoj Crkvi; ep. dr. Amfilohije Radović, Beograd: Savremena pitanja krštenja u Pravoslavnoj Crkvi; dr. Drago Ocvirk, Ljubljana: Krštenje i kršćanska misija; dr. Dobrivoje Midić, Beograd: Krštenje i Evharistija.

Drugi dan rad je nastavljen u manastiru Vrdniku. Predavanje je održao dr. Ciril Sorč, Ljubljana: Krštenje kao preporođenje; a koreferate: dr. Vinko Škafar, Ljubljana: Krštenje i hrišćanski život; dr. Irinej Bulović, Beograd: Kanonski aspekti krštenja; dr. Vladan Perišić, Beograd: Krštenje i razni oblici inicijacije.

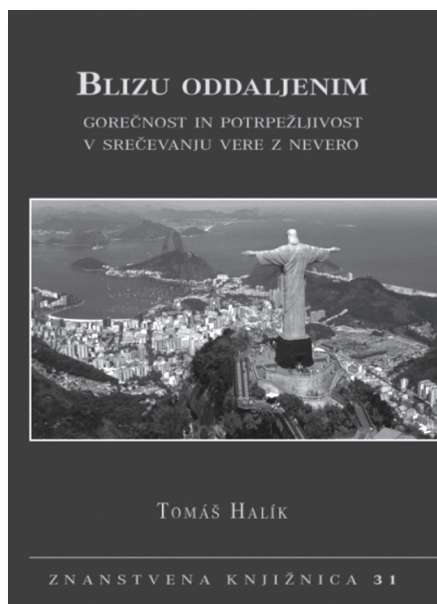
Treći dan rad je nastavljen u manastiru Hopovu. Predavanje je održao dr. Atanasije Jevtić, Beograd: Biblijsko-svetootačka mistagogija krštenja, a koreferate: dr. Bogdan Dolenc, Ljubljana: Krštenje naroda; dr. Petar Kuzmič, Osijek: Savremeni problemi krštenja.

Posle ovog simposijuma nastupio je građanski rat u bivšoj Jugoslaviji. Nakon raspada Jugoslavije ekumenski simposijumi nisu obnovljeni sve do 2012. godine ponovo u Mariboru.

Zaključak

Održano je devet međufakultetskih ekumenskih simposijuma. Prvi je održan u Mariboru od 23. do 26. septembra 1974. godine na temu O svetim tajnama osobito o Svetoj Evharistiji; drugi u Lovranu kod Rijeke od 21. do 23. septembra 1976. na temu Evangelizacija u našem prostoru i vremenu; treći u Arandjelovcu od 12. do 15. oktobra 1978. na temu Crkva u savremenom svetu; četvrti u Ljubljani od 22. do 23. septembra 1980. na temu Duhovni život na našem tlu; peti u Zagrebu od 28. septembra do 1. oktobra 1982. na temu Isus Hristos jedini Spasitelj sveta-propoved spasenja na našem tlu; šesti u manastiru Studenici od 27. do 30. septembra 1984. na temu Vreme Duha Svetoga – vreme Crkve; sedmi u cisterciskom samostanu u Stični (Slovenija) od 23. do 26. septembra 1986. na temu Tajna Crkve i službe u Crkvi; osmi

u Đakovu od 13. do 16. septembra 1988. na temu Sveta Evharistija; deveti u manastiru Kaoni (ep. šabačko-valjevska) i manastirima Vrdnik i Hopovo (Fruška Gora) od 23. do 25. septembra 1990. Na ovom simposijumu nisu učestvovali predstavnici rimokatoličkog bogoslovske fakulteta iz Zagreba, koji su otkazali učešće zbog saopštenja za javnost sa konferencije srpskih pravoslavnih episkopa i sveštenstva u Pakracu u kome je ukazano na težak položaj SPC i srpskog naroda u Hrvatskoj. Na simposijumima je učestvovalo od 70 do 120 osoba.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim:
gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero

V tradicionalnih verskih izročilih lahko zasledimo veliko govora o potrpljenju Boga s človekom. Avtor pa se v tej knjigi posveti potrpljenju v drugi smeri: potrpljenju človeka z Bogom. Zagovarja trditev, da je v skladu s krščanskim naukom, da ohranimo svoje dvome in jim dovolimo, da nas vodijo k zrelosti. Po Haliku je potrpežljivost glavna razlika med vero in nevero. Kdor veruje je zelo potrpežljiv, saj so vera, upanje in ljubezen tri oblike potrpežljivosti spričo molka Boga, ki jo ateisti tolmačijo kot »smrt Boga« in ki je fundamentalisti ne jemljejo resno. Opirajoč se na zgodbo o Zaheju, ki je srečal Boga, se Halik obrača k ljudem, ki stojijo ob strani. Dejstvo, da Jezus gravitira k revnim in marginaliziranim, po Haliku pomeni, da imajo v njegovem srcu vztrajni iskalci, ki se nahajajo na obrobju skupnosti (vernikov), posebno mesto. Po Haliku je zgodba o Zaheju prilika o položaju krščanskih Cerkva v sodobni sekularizirani Evropi. Po padcu komunizma v srednji in jugovzhodni Evropi je Rimskokatoliška cerkev imela večjo možnost pojavljanja v javnosti in kar nekaj simpatizerjev. Vendar je prezrla mnoge Zaheje. Knjigo je Evropsko društvo za katoliško teologijo proglasilo za najpomembnejšo teološko knjigo za obdobje 2009–10.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 292 str. ISBN 978-961-6844-16-1. 15 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



V luči evangelija

Pogovor z binškoštnim teologom dr. Miroslavom Volfom

Eden velikih hrvaških krščanskih teologov dr. Miroslav Volf, Osiječan, že dolgo živi in dela v ZDA, na univerzi Yale University Divinity School, kjer je redni profesor in ustanovitelj ter ravnatelj Centra za vero in kulturo (*Yale Center for Faith and Culture*). Volf je teolog, intelektualec, etik, presojevalec današnjega stanja v svetu, graditelj mostov med verstvi in narodi ter pisec številnih knjig, med njimi: *Izključitev in objem*, *Teološko razmišljanje o identiteti, drugačnosti in spravi*, *Ogledalo spomina*, *Pravilni spomin v nasilnem svetu*, *Javna vera*, *Kristjani in splošno dobro ter Alah: krščanski odgovor*. Njegovo najnovejše delo je *Flourishing: Why We need Religion in a Globalized World* in ob izidu tega dela objavljamo prevod pogovora z avtorjem.

Ali je »skrivnost« vašega uspeha kot teologa in angažiranega krščanskega misleca, ki gradi mostove miru med različnimi Cerkvami, in skrivnost uspeha vaših knjig mogoče iskati v nasvetu »v luči evangelija«, ki vam ga je dal vaš mentor, prav tako veliki krščanski teolog Jürgen Moltmann: da bi vse premišljali v tej luči?

Ni lahko določiti, kaj je uspeh, še posebej v krščanskem pomenu te besede. Moltmannov nasvet ni recept za uspeh, temveč za zvestobo. Menim, da so teologi predvsem Gospodovi služabniki in njihov uspeh je v zvestobi Gospodu. Če dosežejo druge oblike uspehov, jim je to zgolj dodana vrednost. Uspeha namreč ne moremo meriti le s kulturnimi standardi.

V juniju 2014 sta bili dve mednarodni zborovanji teologov v Sarajevu in Osijeku, na katerih je bila osrednja tema vloga verstev v postkonfliktnih družbah. Na obeh srečanjih ste sodelovali. Kaj menite o takih zborovanjih in kaj sta nam pokazali? Ali je prišlo do premika v razumevanju tolerance in sobivanja?

Zborovanja strokovnjakov so pomembna zaradi razmišljanja o problemu. Naravno je, da zborovanja sama po sebi še ne rešujejo napetosti. Toda pomembno je skrbno razmišljanje o problemih, čeprav so ljudje v teh razmišljanjih pogosto nepotrpežljivi.

O čem ste predavali?

Govoril sem o odnosu med religijo, identiteto in politično močjo. Pomembno se je zavedati, da religije pogosto postanejo nasilne, še posebej, ko se pretesno povežejo z neko etnično identiteto in politično močjo. To se pogosto nanaša na svetovna verstva. Ta so sicer univerzalna, toda ko se povežejo z neko etnično skupino in dejavniki njene politične moči, postanejo agresivna. Takrat delujejo kot plemenska verstva z univerzalnimi aspiracijami.

Odpuščenje, sprava in mir so vsem zelo potrebni. Ovire sprave so pogosto rane in boleči občutki. Temu ste posvetili celo obsežno knjigo Ogledalo spomina: Pravilni spomin v nasilnem svetu. Kako uresničiti tako spominjanje in kaj mu je cilj?

Ogledalo spomina je knjiga o eni izmed oblik sprave. Najpomembnejši del sprave je odpuščenje in ena od pomembnih sestavin odpuščenja je spomin. Natančneje, pravilni spomin. Vemo, da spomin lahko spodbudi nasilje, lahko pa vodi tudi k miru. Želel sem artikulirati vrsto spomina, navdihnjenega s temeljnim odrešenjskim dogodkom krščanske vere – s križem in vstajenjem Jezusa Kristusa – kako bi žrtve in izvrševalci postali sposobni spominjati se na način, ki poraja spravo in ne nasilje.

Kako lahko pridemo do uresničitve miru v svetu? Kaj menite o papežu Frančišku in njegovem naporu, da bi dosegli mir v vojskujočih se delih sveta?

Ko sem bil kot zelo mlad teolog vključen v rimskokatoliško-binkoštni dialog, sem bil v zasebni avdienci pri papežu Janezu Pavlu II. V delu svoje habilitacije sem se ukvarjal z Benediktom XVI. Na različne načine sem občudoval ta dva papeža, čeprav se kot protestant v nekaterih pomembnih vprašanjih z njima nisem strinjal. Prvi je bil pomemben pospeševalec upanja, drugi pa je velik teolog. Papež Frančišek ima izredno karizmo, velikodušnost duha in bližino z navadnimi ljudmi in njihovimi problemi, kar Cerkev danes tako zelo potrebuje. On nam je vsem zgled.

Kako bi razložili svobodo vere ali versko svobodo, katero svobodo imajo ljudje v tem kontekstu?

Svoboda verovanja je temeljna človekova svoboda. Ne gre samo za svobodo, da bi lahko v svojem življenju izbirali to in ono, temveč gre za izbiro usmerjenosti življenja samega. V tej svobodi so vsebovane vse druge svobode. Svoboda verovanja je sposobnost, da se vera sprejme, zapusti, če se človek tako odloči, da se vera izraža v češčenju in pričevanju, da človek v javnosti deluje navdihnjen s to vero.

*Čeprav je minilo že precej časa od objave vaše knjige *Izključitev in objem*, Teološki razmislek identitete, drugačnosti in sprave, je zelo aktualna in spodbudna tudi danes. Katere so značilnosti identitete, ki lahko sprejme različnost drugega? V njej je tudi beseda o milosti križa in Križanega.*

Tudi danes, dvajset let po objavi knjige *Izključitev in objem*, mi ljudje še pišejo pisma in mi osebno govorijo, koliko jim je ta knjiga pomenila, koliko je vplivala na njihovo razumevanje vere in na osebne boje, povezane s spravo. Bistvo te knjige je Kristusov križ kot Božji objem grešnega človeštva. Temeljni sestavini tega objema sta *milost* (pripravljenost ljubiti drugega ne glede na to, kdo so ti drugi in kaj so storili) in *identiteta*, zaznamovana s pretočnimi mejami (zavest o tem, da moramo vedno hoditi z drugim, da prilagodimo svoj jaz v luči spremembe, ki jih je ta drugi preživel). Zgled tega je oče izgubljenega sina. Sprejel je izgubljenega sina – to je milost. Namesto da bi razdedinil sina, ko je ta zapustil dom, se je bil pripravljen spremeniti od »očeta vzornega sina« v »očeta izgubljenega sina« – v tem obstaja sprememba identitete. Milost in fleksibilna identiteta sta ukoreninjeni v ljubezni. Da bi bil oče, kakršen bi zares moral biti – oče, ki ljubi, – je pokazal milost in stopil na notranjo pot spremembe identitete.

Izključitev in objem sta metafori. Kakšen je njun pomen? Med drugim poudarjate vzajemno dajanje samega sebe in milost objema v odnosu do pravičnosti.

Ta podoba nakazuje ustvarjanje prostora za drugega, sprejemanje drugega, odpuščanje drugemu in spremembo svojega jaza v tem procesu, toda sočasno pomeni ostajati zvest svojemu globokemu jazu. Objem je motiviran z darovanjsko ljubeznijo. Toda ljubezen ni ljubezen, če ne vključuje pravičnosti, nepravična ljubezen ni ljubezen, temveč je parodija same sebe. To še posebej lahko vidimo v primeru odpuščanja, ključnega pomena objema v kontekstu prizadejanja krivice. Ko komu odpustim nekaj, kar je storil, in to nekaj, kar odpuščam, imenujem krivico, s tem samim potrjujem pomen pravice.

Zanimiva je vaša drža o kratkih pravilih in medčloveških odnosih, pri čemer poudarjate, kako »ima odnos pravico do prvenstva pred vsemi pravili«. V čem vidite »globoko modrost glede prvenstva odnosa«?

S tem bi rad na drug način povedal, da ima ljubezen prednost pred zakonom. Zakon mora biti izraz ljubezni. Ljubezen je vedno občutljiva do podrobnosti v življenju posameznikov, do posameznih slabosti in uspehov. Zakon je slep in nepristranski.

Ko v tej knjigi pišete o prevari in resnici, izpostavljate primere starozaveznih prerokov in tistega časa. Kaj pa je z našim časom? Kje so današnji preroki in zakaj teologija izgublja pomembno preroško oznako, tako je, vsaj zdi se, tudi na Hrvaškem?

Danes je, in to ne samo na Hrvaškem, teologija v krizi. Teologi se obotavljajo ukvarjati z velikimi problemi, ki vznemirjajo sodobne ljudi, in o njih premišljevati v luči evangelija. Po Moltmannovem nasvetu smo se začeli pogovarjati v tem smislu. Čim bolj teologi sledijo temu nasvetu, tem bolj živa bo teologija. Njena preroška narava se bo pokazala sama. Ne bo se treba truditi, da bi bili »preroki«; samo naše delovanje bo preroško, ker je evangelij sam po sebi v pristnem smislu preroški.

Ukvarjali ste se z odnosom globalizacije in vere oziroma verstev, o čemer ste predavali tudi na Yaleu? Kaj jih povezuje in kako graditi mostove med verstvi? Sodelovali ste tudi s Tonyjem Blairom.

Na Yaleu sem tri jesenske semestre predaval s Tonyjem Blairom. To so bili seminarji za natančno izbrano skupino študentov. Tema teh seminarjev je bila odnos med verstvi in globalizacijo ter medsebojni odnos verstev v kontekstu globalizacije. Yale University Press bo objavil knjigo, ki sem jo o tem napisal in ji dal naslov *Flourishing: Why We need Religion in a Globalized World* (svoboden prevod: Dobro življenje: Za kaj so nam v sodobnem svetu potrebna verstva). »Flourishing« je težko prevesti, toda lahko ga zamenjamo z bolj filozofskim pojmom »dobro življenje«. Glavni prispevek verstev h globalizaciji je v tem, da sooča človeštvo z vizijo avtentičnega življenja, ki »ne živi samo od kruha«. Glavni izziv za verstva je zastopanje te vizije, in to brez medsebojnih konfliktov.

Dogaja se, da se vera in verstvo povežeta z nacijo in politiko. Kako doseči zdrav odnos med vero in politiko v državi? To področje ste posebej raziskovali in o njem pisali v kontekstu islama. Kako se to izraža v zabodnem svetu, ki je večinoma še krščanski?

Krščanska vera ni in ne more biti »nacionalno verstvo«. Krščanska vera ni in ne more biti »politično verstvo«. Ko bi postala eden od teh dveh medsebojno povezanih fenomenov, bi se popačila, kar se je že dogajalo v njeni dolgi zgodovini. Razlog za to je zelo preprost: krščanstvo je univerzalno verstvo, v jedru katerega ni moč, temveč ljubezen. Krščanstvo je – to se nanaša tudi na nekatere pomembne različice islama – »kulturološki sistem«, ki se razlikuje od politike in etnične pripadnosti. Seveda pa spet ne želimo reči, da je popolnoma ločeno od politike in etnične pripadnosti. Krščanstvo je in bi tudi moralo biti politično angažirana vera – ne »politično verstvo«, ampak politično angažirano verstvo.

V svojih knjigah pogosto pišete o pluralistični demokraciji. Kaj mislite pod tem in kaj bi bilo potrebno, da bi dosegli in živeli tako resnično pluralistično demokracijo?

Ideja pluralistične demokracije je preprosta: vsak je, ne glede na svoje versko prepričanje ali pomanjkanje tega, enak in ima svobodo vesti. Splošno rečeno to pomeni, da bo država nepristranska do vseh vseobsežnih razlag življenja. V negacijski določitvi to pomeni, da država ni naklonjena določenemu verstvu ali kaki njegovi različici v odnosu do drugih verstev in ne vsiljuje ideologije ali verstva. To pomeni, da nobena ideologija ali verstvo ne deluje kot »politično« verstvo, ki bi pogojevalo edinost vse kulture in bi ga tudi država želela vsiliti.

V knjigi Javna vera zelo podrobno razlagate pravilno in nepravilno delovanje vere. Za preroška verstva, kakršno je krščanstvo, navajate dva postopka: vzpon in vrnitev. Ko ne delujeta dobro, je vera brezplodna in prisiljena. Kaj so temeljne značilnosti tega delovanja?

Vzpon (termin, ki se nanaša na Mojzesov odhod na goro Sinaj) kot dimenzija verstev je s tem povezano, ker krščanstvo in tudi druga svetovna verstva dajejo prvenstvo transcendenci. Vrnitev (ali sestop z gore srečanja z Bogom) je povezano s tem, da mora biti življenje v svetovnih stvarnostih oblikovano v luči te transcendence, toda brez vsiljevanja. Ko verstvo ne oblikuje svetovne resničnosti – ko ni angažirano – postane brezplodno. Kadar se verstvo vsiljuje tistim, ki tega ne želijo, postaja prisiljeno.

Kako naj bi se odzvali, ko opazimo nepravilno delovanje vere pri posamezniku ali skupnosti?

Preprosto: ponižno in veselo pričevati evangeljsko resnico. Prav tako bi morala molitev spremljati vse poskuse spreobračanja. Molitev nas spreminja – usklajuje nas z Bogom in nas napravlja občutljive do ljudi, ki jih želimo spremeniti.

Zelo zanimivo pišete o modrosti in njeni delitvi v knjigi Javna vera, toda tudi opozarjate na manipulacije z njo. Čemu je treba še posebej posvetiti pozornost?

V izmišljanju načinov, v katerih postajamo »neumno modri« in v katerih na »neumen« način želimo druge narediti modre, smo pravi mojstri. Zavedati se moramo, da mi kot kristjani ne usmerjamo na modrost, ki je »naša«, temveč na modrost, ki je Kristusova. Pravzaprav usmerjamo na Kristusa, ki je modrost. Delovanje je njegovo. Naše besede so samo kazanje s prstom nanj.

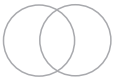
Katera so sedaj aktualna področja in teme, s katerimi se ukvarjate v Centru za vero in kulturo na Yaleu, katerega ravnatelj ste?

V kontekstu tega pogovora ni mogoče predstaviti in opisati vseh aktivnosti, s katerimi se v Centru ukvarjamo. Omenil bom samo eno od pobud, ki morda preseneča. Zadnjih devet mesecev smo s pomočjo Templetonove dobrodelnosti ustanove raziskali nežno temo *veselje*. Po Jezusovi priliki o zvestem in nezvestem služabniku je veselje cilj vsega krščanskega življenja. Pravzaprav je cilj vse zgodovine. Toda v teologiji smo veselje postavili na obrobje in ga marginalizirali. Druge discipline ga še manj preučujejo. Zdi se, da je človeka v zahodni družbi namesto veselja prevzela zabava – s katero je veselje povezano približno na isti način, kot je slaba hrana povezana z odlično kuhinjo. Papež Frančišek je napisal encikliko o veselju. Moji sodelavci in sam smo prepričani, da veselje moramo ne samo doživljati, temveč tudi preučevati naravo veselja, razloge, zakaj je v sodobnem svetu tako malo veselja, usklajenost veselja s trpljenjem.

Pogovarjala se je Marijana Jakovljević

Prevedel Vinko Škafar

Nova prisutnost 13 (2015), 2: 282–296



The Reformation in the Croatian Historical Lands. Research Results, Challenges, Perspectives. Edited by Zrinka Blažević, Stanko Jambrek, Nataša Štefanec. Zagreb: Biblijski institut, 2015, 300 pp.

The Reformation in the Croatian Historical Lands. Research Results, Challenges, Perspectives is a conference volume compiled on the basis of papers presented at the international scientific conference of the same name held at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb from 25th – 27th April 2013, on the 450th anniversary of the printing of the Croatian translation of the *New Testament*. The conference organizers were the History Department of the aforementioned faculty, the Bible Institute in Zagreb, the Evangelical Theological Seminary in Osijek, and the Slovenian Scientific Institute in Vienna.

The importance of this conference volume becomes apparent in light of the fact that, even though we are fast approaching the 500th anniversary of the Reformation (2017), the movement remains a topic that is seldom touched upon not only in Croatian historiography, but in the Croatian media and culture in general. Despite the fact that Protestantism had a significant presence in the Croatian historical lands, an even stronger wave of Counter-Reformation managed to sweep away almost all traces of it. Another complication is the fact that the Lutheran ‘heresy’ is often seen as anathema to the strongly Catholic identity of Croatia. It should, therefore, be unsurprising that there exists little scientific literature on the subject apart from the doctoral dissertations of Maja Ćutić Gorup and Stanko Jambrek, Antonio Miculian’s book *Protestantizam u Istri* [Protestantism in Istria], and Jasmin Milić’s works on Calvinism in Slavonia.

However, since the Reformation is one of the most important historical, cultural and religious events in the history of Europe, one which had a long-reaching influence on the formation of various religious and sociopolitical structures in Europe, the papers collected in this volume are intended to shed some light on the legacy of this movement in the Croatian religious, cultural and political heritage from the 16th century until today and also to explore the German-Croatian intellectual and cultural exchange during Reformation.

The book contains a total of 15 papers, divided into five sections, plus short biographical notes on their authors and an index of personal names. The first section, *The Reformation in the Croatian Historical Lands as a Research Challenge*, explores the theoretical trends and methodological innovations in contemporary Reformation studies and their applicability to research on the Reformation in the Croatian lands. It consists of two articles, the first of which is *Reformation Studies in the Croatian Context: Possibilities and Perspectives* by Zrinka Blažević, Associate Professor at the History Department of the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb. Blažević examines the cognitive, interpretative and practical research possibilities of contemporary Reformation studies, giving special attention to the heuristic potential of a creative fusion of theoretical approaches such as cultural transfer, mobility theory, historical network analysis, and media and communication theories for discerning the distinctive features of the Reformation in the Croatian historical lands. The other text was written by Stanko Jambrek, the Dean of the Bible Institute in Zagreb, and is entitled *The Reformation in the Croatian Historical Lands as Spiritual and Cultural Transfer*. Jambrek's paper is a critical synthesis of the history of the Reformation in the Croatian lands, based primarily on the theoretical approach of cultural transfer, and focused on the modalities of reception and practice of Reformation ideas among various social strata in said lands.

The second section is entitled *The Reformation of Ideas*, and consists of three articles. It aims to explore the influence of Reformation doctrine on intellectual history in the early modern period. *God and Human in the Croatian Crikveni ordinalic* by Fanika Krajnc-Vrečko, head librarian of the Faculty of Theology in Ljubljana, Theological Library Maribor, is the opening text of this part of the volume. It is a theological-anthropological analysis of the *Crikveni ordinalic* of 1564, which Kranjc-Vrečko

describes as more than a simple translation of the Württemberg Church Order of 1559, finding within it sufficient evidence that the authors and translators were striving to institutionally organize a new genuine doctrine of God. The second article, *Understanding Islam According to the Magdeburg Centuries* by Tomislav Vidaković, Ph.D. student at the Faculty of Arts and Humanities in Zagreb, deals with a chapter in the *Magdeburg Centuries*, a comprehensive Protestant church history whose spiritual rector was the Croat Matthias Flacius Illyricus, in order to a picture of how the Protestant reformers saw Islamic history and theology, with special emphasis on questions regarding eternal salvation, the importance of good deeds in soteriological terms, one's attitude towards Jesus Christ, the Bible and religious traditions, etc. The third paper, *From Savage to Civilized: Schools and Student Life in Rural Hungary before the Reformation* by Gabriella Erdélyi, Senior Research Fellow at the Institute of History of the Hungarian Academy of Sciences in Budapest, uses approaches such as *Alltagsgeschichte*, historical anthropology and ethnology, sociology, memory studies, and the history of reading in order to analyze the importance of schools for the socialization of youth in early sixteenth century Hungary. Special emphasis is placed on the learning of "civilized" conduct and its effect on the role of mediator between elite and popular culture that youth played once they returned to their communities after finishing their education.

The section entitles *(Counter-) Reformation*, focuses on the interplay between the Reformation and the Counter-Reformation as opposed ideological systems, and contains three case-studies. Stanko Andrić, Scientific Adviser at the Croatian Institute of History's Unit for the History of Slavonia, Srijem and Baranja in Slavonski Brod, authored a paper entitled *A Protestant's Letter and its Catholic Interpreters: Michael Starinus's Pastoral Report from 1551 and its Echo in Croatian Historiography*, wherein he analyzes a letter written by Michael Starinus, Franciscan friar and Paduan student turned Protestant preacher. Andrić claims that many Croatian historiographers misinterpreted certain Starin's claims about the violence and torture allegedly committed by Protestants against Catholic clergy, believing such historians likely read their own biases into Starinus's text, and that this can be proven through historiographical and philological analysis. *As Christianity Becomes Blind: Echoes of the Terrible History of Francesco Spiera in the Hungarian and Slavic Lands* by Ma-

rina Miladinov, freelance translator and lecturer at the Theological Faculty 'Matthias Flacius Illyricus' in Zagreb, focuses on local specificities of the popular accounts of the Paduan lawyer Francesco Spiera, who renounced his Lutheranism under the pressure of the Inquisition and later died 'damned and deranged'. This 'terrible history' is of particular importance since it served as a textbook example used by the Catholic Church to illustrate the fate of apostates. Franc Kuzmič, custodian at the Murska Sobota Regional Museum, contributes an article entitled *The Evangelical Church in Surd as a Spiritual Center for Međimurje and Prekmurje in the 17th and 18th Centuries*. He examines the organization of the Evangelical (Lutheran) Church community in Surd, with special emphasis on the ways its members fulfilled their spiritual needs once their religious freedom was curtailed during the Counter-Reformation.

The fourth section bears the title *The Reformation at the Borderlands*. It is the largest and thematically central part of the entire volume and focuses on the regional specificities of the Reformation, positing that the Reformation itself was a 'borderland' phenomenon. The Croatian lands are particularly relevant in this context due to their complex political organization and their location on the boundaries between the Holy Roman Empire, Hungary, and newly-liberated Ottoman Lands, each of which has a considerably different cultural, social and religious heritage. The first paper in this part of the volume was written by Maja Ćutić Gorup, Senior Research Assistant at the History Department of the Faculty of Humanities and Social Sciences in Rijeka, and was entitled *Promoters of Protestant Thought in the Principality of Pazin*. Gorup analyzes the relations between the Holy See and the bishops of Pićan, Poreč, and Pula (towns in Istria), the correspondence between the employees and collaborators of the Urach printing house, the testimonies of Pietro Menelfi, Grison and Valier's apostolic visitation and various anti-Reformation documents of the Austrian government in order to establish which noblemen and priests participated in promoting Protestant thought in the Principality of Pazin. The next paper, *Prekmurje (Districtus Transmuranus): Its Connections to the Croatian Lands during the Reformation and Counter-Reformation Period* was authored by Andrej Hozjan, Assistant Professor at the History Department of the University of Maribor. The goal of the paper was to explore the connections between the Prekmurje region in Hungary (today in Slovenia) and the Croatian lands during

the turbulent Reformation and Counter-Reformation periods as well as the role the Bánffy and Nádasdy noble families had in both of these processes. *The Dravsko Polje District of the Augsburg Confession – A Styrian Border Area during the Reformation Period and its Connections to the Croatian Lands* by Žiga Oman, teaching assistant at the Faculty of Arts of the University of Maribor, is a case-study on a religious community of the Augsburg Confession in the Dravsko Polje district whose members included most of the local nobility and the townspeople of Maribor and Ptuj, and its links with the Croatian lands during the 16th century. The fourth paper, *The Reformation in Northwestern Croatia, Northeastern Slovenia and Southeastern Austria in Light of Aristocratic Connections* by Gene S. Whiting, is a historical-genealogical case study of the pivotal role of aristocratic families (especially the Zrinskis, Bánffys and Batthyánys) in promoting the Reformation movement in the regions mentioned in the title, which were at that time all part of Hungary. The last paper, *The Process of the Reformation in the Trans-Drava Area of the Diocese of Pécs in the 16th Century* by Szabolcs Varga, Senior Lecturer at the College of Divinity in Pécs, examines the link between the Ottoman encroachment on the Pécs region south of the Drava river and the appearance of Protestantism (Lutheranism, Calvinism, Unitarianism) in that area.

The final section in the volume, *Cultural Reformation*, examines the scope and effectiveness of two practical attempts to evangelize the Croatian historical lands in the 16th century. The first of the two papers presented herein is *The Urach Printing Shop and its Significance for Croatian Literature: Production – Finance – Distribution*, written by Hermann Ehmer, Honorary Professor at the Evangelical Theological University of Tübingen. Ehmer presents new data on books printed in the Croatian language in the 16th century and the financing of the mentioned printing shop by donations from all across the Habsburg Empire, and discusses some theological questions related to printing Protestant books. The final work in the volume was *The Adaptable Religious Politics on the Zrinski Estates during the Reformation* by Nataša Štefanec, Associate Professor at the History Department of the Faculty of Arts and Humanities in Zagreb. Focusing on the Zrinski noble family, Štefanec examines how aristocratic families who converted to Protestantism in the Hungarian-Croatian Kingdom treated sacral buildings and projects on their lands, and to

what extent they intervened in the activities of Catholic priests and monks who worked there.

In conclusion, the greatest value of the papers contained within this conference volume lies in the fact that they open new venues for further international and interdisciplinary research projects on the topic of the legacy of the Reformation movement in Croatia and the contacts between Croatian and foreign reformers. Hopefully, such research shall help increase Croatian public awareness of the plurality of Croatia's religious heritage and pave the way for further constructive discussion of this often-ignored aspect of Croatian history. The texts presented in this volume will also surely contribute towards a better understanding of the local realization of the Reformation as a universal European religious and historical movement.

Boris Blažina



Papež Frančišek v Sarajevu. Pozdrav pravoslavnega škofa Grigorija na ekumenskem in medverstvenem srečanju v Sarajevu

Na ekumenskem in medverstvenem srečanju v frančiškanskem mednarodnem študentskem centru v Sarajevu je 6. junija 2015 v imenu Srbske pravoslavne Cerkve pozdravil papeža Frančiška zahtumsko-hercegovski in primorski škof Grigorije Durić.

Vaša svetost, dovolite mi, da vas kot škof Pravoslavne cerkve pozdravim z evangeljskim pozdravom: Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem! Prišli ste v Bosno in Hercegovino in njeno glavno mesto Sarajevo, da bi trpeči in izmučeni deželi dali podporo v njenem prizadevanju, da se ponovno dvigne in najde svojo človeško podobo. Sarajevo, v katerem ste danes, in Mostar, v katerem vas pričakujemo, sta mesti, ki spominjata na Jeruzalem, ker sta mesti trpljenja, a resnično trpljenje je znamenje vstajenja. Zato je vaš prihod velika ohrabritev in tolažba predvsem bosansko-hercegovskim katoličanom, h katerim prihajate kot nadpastir.

Mi, pravoslavni kristjani, pa v srečanju z vami ne čutimo nič manjšega veselja, ker ste kot poglavar sestrške Cerkve in rimski škof obiskali našo deželo. Prinašate nam blagoslov rimskega sedeža, ene od najstarejših in najslavnejših Cerkva. Prinašate nam blagoslov svetih rimskih mučencev, umorjenih v Koloseju in okrog antičnega Rima, katerih kri je postala seme, iz katerega so zrastle številni kristjani.

Kristjani te dežele skupaj s kristjani vsega sveta z veseljem sprejemamo pristne pričevalce evangelija in imeli smo več priložnosti, da smo se lahko prepričali, da ste vi eden od njih. Odkrito pričujete, da so-

dobni človek, ki je obremenjen s preizkušnjami današnje dobe, hrepeni po svobodi in ljubezni, ki sta tako globoko shranjeni prav v zakladnici Kristusove Cerkve. Odgovorni smo za to, da omenjeno ponudimo svetu, ali pa bomo trdno obstali pri cerkvenih vratih in ne dovolili, da bi se jim kdo približal, ter s tem tudi sebe oropali njihove blagodejnosti. Cerkvi so nujno potrebni preroki, prepričani ljudje, polni Svetega Duha, ki bodo pogumno kazali na pomanjkljivosti in nakazovali resnico. Zato z veseljem in odobravanjem spremljamo vsako vaše dejanje, v katerem se postavljate v preroški odnos do sveta in še bolj v tak odnos do same Cerkve.

Kot veste, smo, hvala Bogu, prav pred dvajsetimi leti izšli iz zadnje vojne (tudi nobena od prejšnjih vojn nas ni obšla in vse so pustile globoke ter nezaceljene rane) in o njej govorimo, kot da se je končala. Vojna prinaša nesrečo, umore, okrutnosti, in to vedno tistim najmanjšim ter najbolj nedolžnim ljudem, morilci in žrtve so namreč na vseh straneh. Nas, otroke Božje Cerkve, mora še posebej skrbeti in nas je tudi sram, da so nas morili kristjani in nekristjani in je zato ta dežela že od druge svetovne vojne polna grobov, jam, porušenih cerkva in samostanov.

Naš veliki književnik in nobelovec Ivo Andrić je na začetku prejšnjega stoletja izrekel strašno oznako te dežele: »Bosna je dežela sovraštva in strahu.« Kot pravi, je v Bosni in Hercegovini več ljudi, ki so v nastopih podzavestnega sovraštva zaradi različnih vzrokov in različnih izgovorov pripravljeni moriti ali biti umorjeni, kakor drugod po svetu in po veliko večjih prostranstvih v slovanskih in neslovanskih deželah.

Na drugi strani pa je tudi res, da po koncu rožljanja z orožjem in, ko utihnejo vojaški klici, nadaljujemo z življenjem v miru, spoštujoč drug drugega. V tej nerazločljivi resničnosti Bosna in Hercegovina lahko postane čudežno lepa in neopisljiva dežela. Zares, veliko bosansko-hercegovega je čudovitega in izvirnega, saj je nastalo prav zaradi prepletanja različnih kultur, verstev in narodov, ki živijo tu. Toda tega vzajemnega sobivanja v miru in spoštovanju po tej zadnji vojni še nismo v polnosti dosegli in prav v tem pričakujemo tudi vašo pomoč. Želimo, da bi nas potrdili v prepričanju, da so za človeka potrebni dobri odnosi med različnimi narodi, ki morajo ustvarjati vzajemno spoštovanje in iskreno sočutje. Dodatni napor moramo vložiti, da bi razvili občutja

medsebojnega zaupanja in naklonjenosti. Končno bo lahko naše skupno življenje obstajalo samo v resnici.

Ko vam izrekam iskreno dobrodošlico, bi želel, da bi se vsi potrudili, da bi z ljubeznijo videli to izmučeno deželo ne samo takšno kot je, ampak takšno, kot bi z Božjim blagoslovom, vašo in našo pomočjo lahko bila.

Prevedel Vinko Škafar

Pravoslavlje (1. 6. 2015), 13–14

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na elektronski naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še **ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku**. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** (angl. peer review) mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije.

1. Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransb* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works). Črke hebrejske abecede se v transkripciji zapišejo, kot sledi: ׀, b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, c, p, s, q, r, s, š, t. Črke *Begadkephat* (תפכרתג) se pišejo: b, g, d, k, p, t.

2. Povzetek, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**. Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke. Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki); poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovni material (in/ali tabele) mora biti poslan ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodi.

Slog besedila mora ustrezati znanstvenemu nivoju, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3. Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran za-
pišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh

¹ Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.

avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran) ali (priimek et al. leto, stran), npr. (Sorč et al. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran, npr. (Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]). Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji, npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju neprekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi, **prim.:**

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), **če referenca označuje eno poved ali več povedi, prim.:**

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (*δίκαιος*), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (*ἐλεημοσύνη*) in resnica (*ἀλήθεια*).« (Tob 3,2)

... R. A. Werline zapiše:

»While Deuteronomy explicitly states that the people must repent, it containt no penintential prayer, nor does it direct the people to offer a penintential prayer in order to enact repentance.« (1998, 11–12)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več stavkov, **prim.:**

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

- **za referenco**, če referenca označuje en sam stavek, **prim.:**

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava (ZCP)*, *Katekizma katoliške Cerkve (KKC)* in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*, »ED« za *Edinost in dialog*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta).² Za okrajšave (in druge kratice) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (–), prim.:

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32–34 Mr 3–6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44–28,68 Mr 3,1–4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4. Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba. Prim.:

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

– – –, 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

² Okrajšave (nekaterih) svetopisemskih izdaj; SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959–1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članke iz revij se navaja v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran. Prim.:

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu Teološke fakultete.

Instructions for Contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author shall also send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

1. Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), using the font Times New Roman without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5, and footnotes 10 pt.

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the Society of Biblical Literature) or *Bwtransb* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works). In transcription, the letters of the Hebrew alphabet are written as follows: ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ, ׈, ׉, ׊, ׋, ׌, ׍, ׎, ׏, א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, ך, כ, ל, ם, ן, נ, ס, ע, ף, ץ. The letters *Begadkefat* (תפכרבת) are written as follows: b, g, d, k, p, t.

2. Abstract, keywords, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **keywords**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

As a rule, the length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included as **footnotes**.

3. References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the

¹ The term 'author' used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.

year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname, year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to a entire sentence or several sentences;

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to the entire sentence or several sentences

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized, such as *BV* for *Bogoslovni vestnik*, *ED* for *Edinost in dialog*. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons, or monographs are indicated in an upright font.

3.2. Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author uses *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters, e.g.:

2 Mz 20,17 Mr 4,35	single line
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	several uninterrupted lines in the same chapter
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	several interrupted lines in the same chapter

Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	several uninterrupted lines in different chapters
Mih 2 Apd 12	single chapter
5 Mz 32–34 Mr 3–6	several uninterrupted chapters
5 Mz 4,44–28,68 Mr 3,1–4,45	several uninterrupted chapters with lines

4. List of references/literature

At the end of the article a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: Surname, Name. Year. *Title*. Location: Publisher.

Journals articles are listed in the following form: Surname, Name. Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.

Oblikovanje naslovnice

Krog je od nekdaj pomemben del simbolne govornice verstev in modroslovja od babilonskih, keltskih, orientalskih tja do židovskih in krščanskih izročil. Pomemben je tudi v islamu. Simbol kroga je mnogoplasten – od popolnosti, večnosti do edinosti kozmičnih razsežnosti.

Prekrivanje dveh krogov so v filozofiji poimenovali diada – simbolizira princip dvojnosti oziroma drugačnosti, ločitev od prvobitne celosti in hrepenenje po ponovni stopitvi v celost. Na ta paradoks so opozorili že Grki. Medtem ko se diada ločuje od enosti, njeni nasprotni poli spominjajo na svoj izvor ter se medsebojno privlačijo, tako se ponovno stopijo in dosežejo enost. Diada ločuje in združuje, odbija in privlači, razdružuje ter se ponovno približuje. Hkrati ponazarja dinamično biblično-krščanskih kreativnih odnosov z dimenzijo trojnosti. Zato se zdi primeren simbol za revijo z dialoško problematiko.

Peter Požauko, oblikovalec

Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij: *Kraljestvo božje* letnik 1 (1924) - 15 (1941) in letnik 16 (1957) - 24 (1968) ter *V edinosti* 25 (1970) do 67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Izjemoma objavlja prevode iz drugih revij. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, angleškem in nemškem jeziku. Povzetki so vedno v slovenskem in angleškem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise in prijavo prispevka, ki je objavljena na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Institute for Ecumenical and Inter-religious Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje year 1 (1924) to 15 (1941); year 16 (1957) to 24 (1968); and V edinosti 25 (1970) to 67 (2012). Unity and Dialogue, year 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific articles and contributions in the field of ecumenism and inter-religious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It exceptionally publishes translations from other journals. It publishes in Slovenian, Serbian, English, and German. Abstracts are always provided in Slovenian and English. A manuscript sent by a co-worker to the address of the journal Edinost in dialog is text which has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in the first issue of each year. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Published works on the web site follow with a time lag of one year. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

