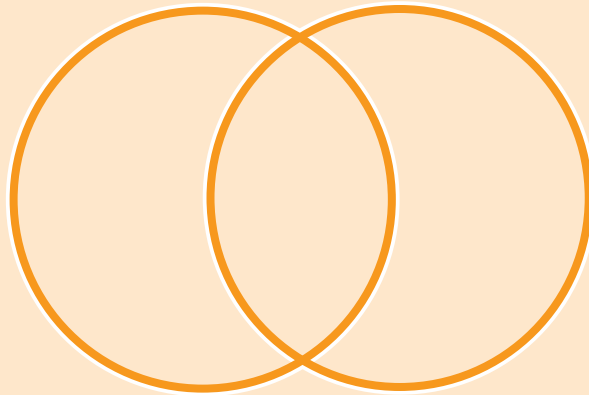


ISSN 2335-4127
UDC 2-675(05)

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*

69

Številka *Number*

1-2

Maribor

2014

Edinost in dialog

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

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

© Izdajatelj / *Editor*

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru
/ Institute of Stanko Janežič for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue Maribor

Glavna urednica / *Managing editor*

Fanika Krajnc-Vrečko

Odgovorni urednik / *Editor-in-chief*

Maksimilijan Matjaž

Uredniški odbor / *Editorial board*

Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj, Avguštin Lah, Edvard Kovač, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec-Rozman, Vinko Škafar

Mednarodni uredniški svet
International Scientific Council

Hans-Ferdinand Angel (Gradec), Nikolaos Asproulis (Volos–Grčija), Jörg Ernesti (Brixen), 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)

Jezikovni pregled in prevodi
Translation editors

Fanika Krajnc-Vrečko
Lea Štancar, Kristina Sicherl

Oblikovanje / *Design*

Peter Požauko

Priprava za tisk / *Computer typesetting*

Andrej Šaupperl

Naslov uredništva / *Adress of editorial*

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*

e-mail

SI-2000 Maribor, Slomškov trg 20
edinost-dialog@teof.uni-lj.si

spletna stran / *Web site*

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

Tisk / *Printing*

Litera Picta

Naklada / *Circulation*

500

Cena posamezne številke / *Single Issue Price*

8 EUR

Naslov za naročanje / *Ordering*

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*
SI-2000 Maribor, Slomškov trg 20

Transakcijski račun / *Bank account*

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* **69**

Številka *Number* **1-2**

Maribor **2014**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

INŠTITUT STANKA JANEŽIČA ZA EKUMENSKO TEOLOGIJO
IN MEDRELIGIJSKI DIALOG

Vsebina

Table of contents

Uvod

Introduction

AVGUŠTIN LAH 11

Dialog na poti k edinosti kristjanov
Dialogue on the Way to the Unity of the Christian

PRIPOROČILA 13

organizatorjem prihodnjih mednarodnih znanstvenih konferenc/simpozijev Jugovzhodne in Srednje Evrope
RECOMMENDATIONS to the Organizers of the future International Scientific Conferences/Symposia of the Southeastern and Central Europe

Razprave

Articles

JOŽE KRAŠOVEC 17

Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki
Comparative Scrutiny of the Concept of Justice in Antiquity

VLADIMIR VUKAŠINOVIĆ 33

Savremeni tokovi liturgijskog bogoslovlja u Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi
Contemporary Trends in Liturgical Theology of the Serbian Orthodox Church

MARIJA PEHAR 71

Koncilsko usmjerenje marijanskoga štovanja i njegov ekumenski potencijal
Conciliar Orientation of Marian Devotion and its Ecumenical Potential

ERVIN BUDISELIĆ	87
Djela apostolska: uloga <i>Duha Svetoga</i> i <i>sile</i> u svjedočenju <i>Acts of the Apostles: Role of the Holy Spirit and Power in Witness</i>	
LEON DEBEVEC	99
Patologija sodobne krščanske sakralne arhitekture kot komunikacijske infrastrukture v življenju Cerkve <i>Pathology of the Contemporary Sacral Architecture as Communicational Infrastructure in the Life of Church</i>	
MARIJA STANONIK	111
Kronološki pregled motivike o svetih bratih Cirilu in Metodu v slovenskem pesnjenju II <i>Chronological Overview of the motifs of the holy Brothers Cyril and Methodius in the Slovenian poetry</i>	
TADEJ STEGU	135
Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti <i>Theology of Symbol and the connecting Power of Art</i>	
TEREZIJA VEČKO	145
Ženska v judovskem izročilu <i>Woman in Jewish Tradition</i>	
Pregledi	
<i>Review</i>	
MILAN ŽUST	165
Edinost v Kristusu, izhajajoč iz <i>Kratke pripovedi o antikristu</i> Vladimirja Solovjova <i>Unity in Christ, beginning with A Short Story of the Anti-Christ of Vladimir Soloviev</i>	
FRANC KUZMIČ	177
Ekumenizem Josipa Juraja Strossmayerja in Slovenci <i>Ecumenism of Josip Juraj Strossmayer and the Slovenes</i>	

Poročila

Report

- Izjava Inštituta Stanka Janežiča za ekumenizem in medverski dialog ob terorističnih napadih v Parizu 185
Statement by Stanko Janežič Institute for Ecumenical Theology and Inter-Religious Dialogue in the event of terrorist attacks in Paris
- GEZA ERNIŠA 187
Zasedanje izvršnega komiteja Svetovne luteranske zveze v Sloveniji
Session of the Executive Committee of the World Lutheran Federation in Slovenia
- Srbska krstna slava – del svetovne kulturne dediščine 189
Serbian christened Slava – Part of the World Cultural Heritage
- Solunska izjava pravoslavne in katoliške teološke skupine sv. Ireneja 195
The Thessaloniki Declaration of Orthodox and Catholic Theology of the st. Irenaeus

Sodelavci in sodelavke

Contributors

Leon DEBEVEC

doc. dr., za sakralno arhitekturo, katedra za teorijo arhitekture

PbD, Assist. Prof., Sacral Architecture

Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani

Faculty of Architecture, University of Ljubljana

Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana

leon.debevec@fa.uni-lj.si

Ervin BUDIŠELIĆ

dipl. evang. teol., doktorand biblijskih študijev

BA of Evangelical Theology, PhD Student

Biblijski Institut, Zagreb,

Biblical Institut Zagreb

Kušlanova 21, HR-1000 Zagreb

ebudiselic@bizg.hr

Geza ERNIŠA

mag. evang. teologije, častni škof

MSc. Evangelical Theology, Bishop Emeritus

Evangeličanska cerkvena občina Moravci

Evangelical Parish Moravci

Levstikova ulica 11, SI-9226 Moravske toplice

info@eco-mt.si

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr. bibličnih ved

Acad., PbD, Prof. Biblical Science

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani

Faculty of Theology, University of Ljubljana

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

joze.krasovec@teof.uni-lj.si

Franc KUZMIČ
mag. zgod., upokojeni muzejski svetovalec
MA of History, Emer. Museal Adviser
Pokrajinski muzej Murska Sobota
Regional Museum of Murska Sobota
Mala nova 12, SI-9000 Murska Sobota
franc.kuzmic@guest.arnes.si

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

Franjo MLAKAR
ing. tekst. tehnol., ekumenski sodelavec
Ing. Text. Tehnolog., Ecumenical Associate
Koprivnikova 1, SI-2000 Maribor
franjo.mlakar@triera.net

Marija PEHAR
doc. dr. za dogmatično teologijo
PhD, Assist. Prof. for dogmatic Theology
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška ulica 38, HR-11000 Zagreb
m.marijape@gmail.com

Marija STANONIK
zn. svet., prof. v pokoju dr., za slovensko narodopisje
PhD, Res. Adv. Emer., Slovenian Ethnology
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko etnologijo
SRC SASA Institut of Slovenian Ethnology
Novi trg 5/II, SI-1000 Ljubljana
marija.stanonik@zrc-sazu.si

Tadej STEGU
doc. dr., za pastoralno teologijo
PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.si

Jani ŠUMAK
univ. dipl. teol.
BA in Theology
Ruška 1, SI-2000 Maribor
jani.sumak@gmail.com

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

Vladimir VUKAŠINOVIĆ
prof. dr., za pravoslavno liturgiko
PhD, Prof., Orthodox Liturgy
Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
Mije Kovačevića 11b, SRB-1100 Beograd
vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs

Milan ŽUST
izr. prof. dr. za ekumensko teologijo
PhD, Assoc. Prof. for Ecumenical Theology
Fakulteta za misijologijo, Papeška univerza Gregoriana
Faculty of Missiology, Pontifical Gregorian University
Via Paolina, 25 I-00184 Roma
milan.zust@gmail.com



Avguštin Lah

Dialog na poti k edinosti kristjanov

Čeprav ima dialog kot oblika in način iskanja resnice dolgo predzgodovino, je v svoji vsestranski uveljavitvi odkritje in potreba sedanjega stanja moderne dobe, civilizacije in kulture. Gre za obliko iskanja resnice, soočanja različnih nazorov, pogledov, prepričanj in mnenj, in to od enakih in podobnih do skrajno nasprotnih stališč, ter za sporazumevanje med ljudmi teh nazorov, njihovo življenje in ravnanje (kultura). Za razvoj dialoga je bil potreben dolg zgodovinski proces s številnimi vzponi in padci, uspehi in zablodami, vključno z vsemi odkritji in civilizacijskimi pridobitvami vse do sodobne tehnike in globalizacijskih pojavov ter filozofskih in religioznih naporov s čutenjem ljudi vred.

Sodobni svet, ki ga zaznamuje srečevanje ljudi, kultur in religij – kljub nasprotnemu videzu ostajajo te še vedno bistveni dejavniki kulture –, je življenjsko vezan na dialog, ki postaja v nekem smislu *conditio sine qua non* prihodnjega obstoja. Do spoznanja o pomenu dialoga so se dokopale tudi nekatere religije oziroma njihovi voditelji, predvsem pa krščanske Cerkve in krščanske skupnosti (E, 3). Prav krščanskim skupnostim in Cerkvam je v tem pogledu treba priznati vodilno vlogo. Ekumenizem kot specifična oblika dialoga med krščanskimi Cerkvami, ki si prizadeva za ustvarjanje edinosti na osnovi evangeljske zahteve »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21) in Pavlove paradigme o Cerkvi kot enem telesu z različnimi organi (1 Kor 12,12-27), torej o edinosti v različnosti, je danes vse bolj dograjevan in dopolnjevan z dialogom z drugimi religijami in oblikami

sodobne »posvetnjene« kulture. Krščanstvo, ki ga v svetu predstavljajo Cerkve, ni ogroženo samo zaradi zgodovinskega bremena razdeljenosti, temveč tudi zaradi zaostankov v kvalitetnem in dejavnem sooblikovanju sodobne kulture, kar dejansko pomeni učinkovito posredovanje odrešenjskega sporočila (evangelija) sodobnemu človeku. Učinkovito oznanjevanje pa ni možno brez živega dialoga in ustvarjalne dejavnosti v oblikovanju kulture, kar končno pomeni v posredovanju evangeljskih vrednot.

V zavzet in evangeljsko ustvarjalni dialog pa Cerkev (krščanstvo oziroma Cerkve) lahko stopa le, kolikor se zaveda svoje lastne identitete. To identiteto mora neprestano ohranjati, jo poglobljati, vedno znova oblikovati in bogatiti. Ker je identiteta vedno odnosna kategorija, jo je mogoče doseči ali dosegati le v odnosu ali dialogu, in sicer s samim sabo, z drugimi in z Bogom. Pot Cerkve do lastne identitete se ohranja in krepi v nenehnem vračanju h Kristusu, v dialogu s Kristusom oziroma z evangelijem. To bi smeli imenovati dialog s samim sabo. V obračanju k Svetemu Duhu in v zaupanju v Boga Očeta se udejanja dialog z Bogom. Krščanska identiteta v osebni in občestveni smislu, posamezni vernik in Cerkev kot občestvo pa na stopnji sedanjega razvoja do svojega polnega izraza in bogastva ne more priti brez dialoga z drugimi krščanskimi Cerkvami in s svetom (CS, 1).

Prav dialog med krščanskimi Cerkvami ali ekumenizem je v svojih različnih oblikah in obsegu – po zamisli 2. vatikanskega cerkvenega zbora je to dogajanje, ki mora prevevati vse oblike življenja, mišljenja, čutenja, delovanja in ustvarjanja kristjanovega (katoličanovega) življenja in verovanja (E, 18) – zaveza, ki so ji po koncilu sledili mnogi, tako da so organizirali znanstvene simpozije, strokovne pogovore in razprave ter pripravljali skupna molitvena srečanja in prijateljska druženja. Ob 40-letnici začetka simpozijev med nekaterimi fakultetami na področju nekdanje Jugoslavije in sodelovanja predavateljev katoliške, pravoslavne, evangeličanske in drugih Cerkva je bil v Mariboru od 16. do 18. oktobra 2014 organiziran simpozij »Teologija v dialogu«, na katerem je bila sprejeta skupna izjava s predlogom o ponovni oživitvi simpozijev, tokrat v novih razmerah, v novih razsežnostih in z vsebinami, ki jih bodo predlagali organizatorji. Z zaupanjem, veseljem in podporo se oziramo v proces, ki ga s tem odpiramo in zanj upamo, da bo ob vseh drugih do-

gajanjih prispeval k edinosti Cerkev, k bratskim in sestrskim odnosom med ljudmi ter sožitju med narodi in državami južne in srednje Evrope.

PRIPOROČILA

organizatorjem prihodnjih mednarodnih znanstvenih konferenc/simpozijev Jugovzhodne in Srednje Evrope

(Sklepi posveta udeležencev ob koncu Mednarodnega ekumenskega simpozija Teologija v dialogu, Maribor, 16.–18. oktober 2014)

V 70. in 80. letih prejšnjega stoletja (od 1974 do 1990) so tri teološke fakultete v bivši skupni državi (obe katoliški – v Ljubljani in Zagrebu – ter pravoslavna v Beogradu) priredile devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev. Misel o nadaljevanju te dediščine je bila večkrat izražena s strani vseh treh fakultet, določen sklep o oživitvi pa je nastal ob Mednarodnem ekumenskem in medverskem simpoziju v okviru prireditve Maribora kot Evropske prestolnice kulture, jeseni 2012 v Mariboru. Ob 40. obletnici prvega od medfakultetnih simpozijev, ki je bil v Mariboru (1974), in upoštevajoč nov politični in kulturni okvir, je v Mariboru od 16.–18. oktobra 2014 potekal Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu. Organiziral ga je *Inštitut za ekumensko teologijo in medreligijski dialog*, ki od leta 2013 deluje v okviru Teološke fakultete (Enota v Mariboru) Univerze v Ljubljani. S tem se v nekem smislu nadaljuje in nadgrajuje dragocena dediščina medfakultetnih simpozijev, ki pa v novih razmerah kliče po prenovljenem konceptu.

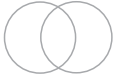
Profesorji in predavatelji omenjenih treh teoloških fakultet so že v prejšnjih letih predavali na simpozijih in konferencah, ki so jih posamič organizirale naše fakultete. Za prvi uspel poskus nove oblike takšnega medfakultetnega organiziranega sodelovanja lahko štejemo Mednarodno znanstveno konferenco »Kirilo-metodijevsko predanje, jezik i misija Crkve u 21. veku« v organizaciji Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu (6.–7. 12. 2013), na kateri so nastopili tudi predavatelji s teoloških fakultet iz Hrvaške, Federacije BiH, Slovenije in Bolgarije. V vmesnem času so organizatorji v Mariboru kot odgovor na povabilo k sodelovanju prejeli dopis zagrebske Teološke fakultete, v katerem ta izraža načelno odprtost za nadaljnje sodelovanje in prinaša nekaj smernic, ki smo jih na našem posvetu upoštevali.

Ozirajoč se na omenjena dva simpozija smo se na posvetu nekaterih udeležencev v Mariboru 18. oktobra 2014 zedinili, da podamo nekaj predlogov za organizacijo nadaljnjih konferenc/simpozijev. Pri oblikovanju sklepov so sodelovali udeleženci zagrebške in beograjske fakultete in jih podpirajo.

- 1 – Prihodnji simpoziji naj bi imeli novo ime: *Mednarodni znanstveni simpozij/konferenca teoloških fakultet v Jugovzhodni in Srednji Evropi*. Izpuščamo pridevnik »ekumenski«, ker ima takšen simpozij glede na udeležence že sam po sebi ekumenski značaj.
- 2 – Geografski okvir, iz katerega bi vabili udeležence, je Jugovzhodna in Srednja Evropa, v katero spadajo teološke fakultete v Sloveniji, Hrvaški, Srbiji, Federaciji BiH, Avstriji, Grčiji, Bolgariji ... Čeprav so prvi nosilci organizacije zaenkrat omenjene tri fakultete (Ljubljana, Zagreb, Beograd), ostajamo odprti za to, da se na različne načine vključujejo tudi druge fakultete. Tako je npr. že na tem mariborskem simpoziju, v skladu s prejšnjimi posvetovanji, bil vključen predstavnik Teološke fakultete v Gradcu kot član znanstvenega odbora. Kot udeleženci (predavatelji) enakopravno nastopajo člani ostalih teoloških fakultet z omenjenega geografskega področja.
- 3 – Časovni okvir je še stvar dogovora, lahko ostane dvoletni ritem, lahko se dekani odločijo za bolj elastičen časovni okvir, ko bo fakulteta, ki je na vrsti, premaknila ta razmik npr. na tri leta.
- 4 – Kakor že pri omenjenem simpoziju v Beogradu in pričujočem simpoziju v Mariboru nismo navajali zaporednih števil (10. oz. 11.), ki bi se direktno naslanjale na prejšnjih devet simpozijev, tako tudi pri prihodnjih ne bomo dodajali številčne oznake.
- 5 – Pripravo simpozija prevzameta organizacijski in znanstveni odbor. Organizacijski odbor je številnejši, nosi glavni del priprav, sestavlja pa ga primerno število članov, ki jih imenuje fakulteta gostiteljica. Zaradi povezave z drugimi fakultetami organizatoricami naj bi v organizacijskem odboru bil še najmanj po en član teh fakultet oziroma po več članov, kakor se bodo pač fakultete dogovorile. Znanstveni odbor se ukvarja z vsebinskimi vprašanji, izbere tematiko itd. in ima prav tako medfakultetno sestavo članov, pri čemer imamo

za cilj, da bo doseženo približno sorazmerje med katoliškimi in pravoslavnimi člani.

- 6 – Kriterij glede izbora udeležencev (predavateljev) naj bi bilo članstvo Cerkve oziroma cerkvene skupnosti, ki ji predavatelj pripada, v Konferenci evropskih Cerkev (KEK – Konferenz Europäischer Kirchen) oziroma v Svetu evropskih škofovskih konferenc (CCEE – Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae).
- 7 – Po beograjskem (leta 2013) in ljubljansko-mariborskem (leta 2014) simpoziju bo organizator naslednjega simpozija, če bo o tem dosežen dogovor, Katoliška teološka fakulteta Univerze v Zagrebu, kakor je v svojem pismu predlagal njen dekan prof. dr. Tonči Matulić.
- 8 – Dekani omenjenih treh fakultet (Ljubljana, Zagreb, Beograd) naj se v prihodnjih mesecih srečajo in se dogovorijo o podrobnostih. Predlagamo, da bi takšno srečanje bilo v Zagrebu.



Jože Krašovec

Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki

Povzetek: Vsaka namera, da se razišče koncept pravičnost v vseh razsežnostih, pomeni navzkrižno primerjavo na diahroni in sinhroni ravni v razmerju do različnih religij in kultur. Vprašanje primerjalnosti na eni strani vključuje tiste zadeve, ki so identične ali skupne, in tiste, ki so podobne, a niso sorodne in so vedno oddaljene, na drugi strani. Kakršnakoli že je podobnost reprezentacij pravičnosti v politeističnih, panteističnih in monoteističnih kulturah v kategorijah, kot so motivi, besedišče, podobe in literarne strukture, obstaja bistvena razlika na ontoloških osnovah. Znotraj judovsko-krščanske religije in kulture ne gre v prvi vrsti za formalen kozmičen in družbeni red, temveč za nujno vztrajanje na moralnem čutu, kot se kaže v človekovih značajih in v medosebnih razmerjih. Zapleten pojem pravičnosti kaže, da obstajata dve medsebojno odvisni razsežnosti pravičnosti: pravičnost duše znotraj človekove osebnosti in pravičnost skupnosti kot simbola razmerja znotraj družbe. Tukaj bomo obravnavali osnovni pomen koncepta pravičnosti v klasičnih kulturah antike tako, da vsako tradicijo postavimo v kontekst njenih osnovnih percepcij sveta, človeka in Boga.

Ključne besede: besedišče pravičnosti, semantika pravičnosti, podobe, simbol, odnos v družbi, medosebni odnos

Summary: *Comparative Scrutiny of the Concept of Justice in Antiquity*

Any intent to investigate the concept of justice in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. The comparative question includes those things which are identical or common on the one hand and those things which are similar but uncommon and always distant on the other. Whatever the resemblance between representations of justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures in categories such as motifs, vocabulary, imagery and literary structures may be, there is an essential difference on ontological grounds. Within the Jewish-Christian religion and culture the reference is not primarily to formal cosmic and social order but, with pressing insistence, to moral sense as manifested in human characters and in interpersonal relations. The complex notion of justice indicates that there are two

interdependent dimensions of justice: the justice of the soul within the human personality and the justice of the community as the symbol of a relationship within society. Here we shall deal with the basic meaning of the concept of justice in classical cultures of antiquity by placing each tradition in the context of its basic perception of the world, of humans and of God.

Key words: *vocabulary of justice, semantics of justice, imagery, symbol, relationship within society, interpersonal relationship*

Uvod

Imena in nazivi, ki označujejo veliko bogov ali enega Boga z mnogimi imeni in nazivi, pokrivajo v kulturah in religijah človeštva vsa področja resničnosti in človeških teženj v dejanskem in v možnem svetu. Repräsentacije bogov ali enega Boga so najboljši del velike zgodovine religij v razponu od najbolj prvinskih oblik animizma do najbolj izdelanih monoteističnih veroizpovedi in doktrin. Zrcalijo zelo razširjeno težnjo, da bi personificirali nežive objekte s pripisovanjem življenja in človeških čustev ter premoščajo neskončno razdaljo med vseмогоčnim in večnim Bogom v njegovem razmerju do človeške eksistence znotraj vseh njenih omejitev. Zgodovina človeštva je polna personifikacij kozmičnih entitet in različnih nazivov, ki se pripisujejo enemu Bogu. Človeški osebni odnosi so najpomembnejše področje dojemanja personifikacije bogov ali Boga v podobah gromozansko vzvišenega očeta ali matere. Izkušnja osebnih odnosov zbuja čut za ustvarjanje imen, besed, metafor in simbolov za personifikacijo Besede same. Ernst Cassirer ugotavlja: »Izvirna povezava med jezikovno in mitično-religiozno zavestjo je v prvi vrsti izražena v dejstvu, da se vse verbalne strukture pojavljajo tudi kot mitične entitete, ki se jim pripisujejo določene mitične moči, da Beseda dejansko postane neke vrste primarna sila, v kateri ima svoj razvoj vsako bitje in dejanje. V vseh mitičnih kozmogonijah, kolikor nazaj jih je mogoče zaslediti, najdemo ta vrhovni položaj Besede.« (1946, 45)

Repräsentacije posameznih božanstev, ki označujejo ali simbolizirajo pravičnost, so idealen primer za primerjalno presojo znotraj različnih kultur starega Bližnjega vzhoda. Zahodno-semitski koren *šdq* v svojem osnovnem pomenu spominja na akadške termine *kittu/kettu* in *mišaru/mēšaru*, še posebej pa na egiptovski koncept *ma'at*, ki ima širok pomenski obseg: »resnica, pravičnost, ravnotežje, red, zakon, moralnost«. Primerljiv termin v antični grški kulturi je bil *dikē*. Vsi ti termini in njihove izpeljanke zrcalijo prvobitno prilagajanje človeškega bitja komunikaciji in harmoniji. Na neki stopnji razvoja so jih personificirali kot bogove ali boginje, ki regulirajo kozmični red in dejanje božanstev in smrtnikov. Točno tu pa se začne problem, ko gre za evalvacijo besed v okviru različnih kultur in religij ter za interpretacijo teh besed. Vsak mehanski metodološki sistem, ki operira z leksikografskimi podatki, na splošno kaže omejitve. Problemi se začnejo z dejstvom, da je dokaznih podatkov,

ki so na voljo, malo v razmerju do količine podatkov, ki so nekoč obstajali, in da ohranjeni dokumenti na splošno predstavljajo zadnjo stopnjo razvoja neke tradicije, ki je morala neprekinjeno obstajati skozi stoletja.

1. Personifikacije ali metafore pravičnosti v semitskih jezikih

Nekateri dokumenti zahodnega semitskega kulturnega področja poročajo o hipostazi ali personifikaciji pravičnosti v imenih Misōr in Cedek, ki sta samostalniški obliki korenov *šdq*, »pravičnost« in *yšr*, »korektnost«. Filon iz Biblosa (ok. 64–141), feničanski pisec del o slovnici, besedišču in zgodovini v grščini, v svojem delu *Feničanska zgodovina* omenja med drugimi feničanskimi bogovi par božanske personifikacije pravičnosti pod heleniziranimi oblikami semitskih imen Cuduk in Misōr. Filon pravi, da je to informacijo dobil od feničanskega pisca Sanhuniatona, ki je živel približno v času grške vojne proti Troji in je sestavil tri dela v feničanskem jeziku. Okoli tisoč let pozneje je Filon prevedel Sanhuniatonova dela v grščino. Žal so dela Sanhuniatona in Filonova *Feničanska zgodovina* zdaj izgubljena, tako kot feničanska literatura sploh. Nekaj fragmentov Filonove zgodovine pa je navedenih v delu krščanskega škofa Evzebija iz Cezareje (ok. 260–340 po Kr.), ki se imenuje *Praeparatio Evangelica* (I, pogl. 9-1010.13), (Barr 1974). Cedek drugod ni neposredno izpričan kot ime božanstva, pač pa posreden dokaz prihaja iz amorejskega vzporednega božanstva Ipar, božanstva Kittu iz babilonskega panteona in zahodnih semitskih osebnih imen. Bog Cedek je izpričan v številnih zahodnih semitskih osebnih imenih.

V Svetem pismu najdemo sledove zahodnega semitskega boga Cedek »Pravičnost« samo v osebnih imenih dveh kanaanskih kraljev v Jeruzalemu (Salemu): Melkizedek (1 Mz 14,18; Ps 110,4; Heb 5,6; 6,20–7,17) in Adonizedek (Joz 10,13). Po navedbi v 1 Mz 14,18-20 je bil salemski kralj Melkizedek »duhovnik Boga Najvišjega ('ēl 'elyōn)«. Sestavljeni imeni dveh kraljev v Jeruzalemu dajeta dober razlog za domnevo, da je v predizraelskem času Jeruzalem morda bil kultno središče za boga Cedeka. Možno je, da se Izaija in Jeremija nanašata na to izročilo, ko Jeruzalem označujeta kot »Mesto pravičnosti«. Izaija v 1,21 toži: »Kako je zvesta prestolnica postala vlačuga! Polna je bila pravice, pravičnost je bivala v njej, zdaj pa morilci.« V 1,26 pa Izaija naznanja obnovo Jeruzalema: »Potem se boš imenovala Mesto pravičnosti, Zvesta trdnjava.« Jeremija v 31,23 vzklika: »Gospod naj te blagoslovi, pašnik pravičnosti,

sveta gora.« Pogosta raba raznih oblik korena *šdq* v hebrejskem Svetem pismu kaže, da je ta pojem postal centralen ob nekaterih drugih »vzpostrednih« terminih. Ni pa nobenega jasnega primera rabe tega termina kot neodvisnega božanstva. Termin služi kot označba kakovosti Izraelovega Boga. Obstaja nekaj odlomkov, v katerih termin uporabljajo kot nadomestilo ali celo kot hipostazo Jahveja (Iz 41,10; 51,1.5; 61,3; Ps 4,6; 17,1; 48,11; 94,15; 118,15-16.19-20; Jer 33,16). Jeremija v 33,16 napoveduje sijajen prihodnji status Jeruzalema: »Tiste dni bo Juda rešen in Jeruzalem bo prebival na varnem. Takole pa ga bodo imenovali: Gospod, naša pravičnost.« Nekateri razlagalci dopuščajo možnost, da imamo v nekaterih svetopisemskih odlomkih staro tradicijo povezovanja pojma pravičnosti s sončnim božanstvom (Iz 45,8.19; Oz 10,12; Mih 7,9; Mal 3,19-20).

Drugi tip prenašanja semitskih božanstev na lastnosti Izraelovega Boga je raba paralelizma terminov *šdq* in *mīšôr/mēšārīm* kot spremljajočih božanstev boga sonca, Šamaša. Izaija naznanja v 11,4: »S pravičnostjo bo sodil siromake, z iskrenostjo bo odločal za stiskane v deželi« (prim. Iz 45,19; Ps 9,9; 45,7-8; 58,2; 98,9). V Ps 85,11-14 in 89,15 najdemo oznake več Božjih lastnosti, ki so jih zelo verjetno razumeli kot božanske personifikacije. Najbogatejšo kombinacijo podobnih lastnosti najdemo v Ps 85,11-15. Razlikovanje med odlomki, ki obravnavajo Božjo pravičnost in med tistimi, ki obravnavajo človekovo pravičnost, je najbolj pomembno, kajti koncept Božje pravičnosti je izvor, ontološka norma in osnovni model za koncept človekove pravičnosti. Bog je središče občudovanja, refleksije in molitve za zaščito ali odrešenje izpod sovražnikov. Zaradi tega je ustaljenost sestavljenk, ki uporabljajo sorodne besede in njihova nasprotja, mnogo bolj značilna za odlomke, ki obravnavajo Božjo pravičnost, kakor za tiste, ki obravnavajo človekovo pravičnost. Iskanje pomena za hebrejski koren *šdq* in za grški koren *dike* v razmerju do Boga kaže, da pomen tega termina pokriva takšne vidike, kot so Božja zvestoba do zvestega ljudstva, Božja dobrohotnost, odrešenjska pomoč in zmaga proti zatiralcem.

2. Personifikacije ali metafore pravičnosti v stari Mezopotamiji in Egiptu

V babilonski tradiciji se koncept pravičnosti, in sicer v imenih božanstev Kittu/Kettu in Mišari/Mešaru, uporablja kot hipostaza ali personifikacija boga sonca, Šamaša, kot božanskega nadzornika nad pravičnostjo.

Termin *kittu/kettu* pomeni »resnico, pravšnost, pravičnost in zvestobo«. Sorodni termin je *mišaru/mešaru*, ki označuje »pravičnost«. Med bogovi je predvsem Šamaš tisti, ki je pravičen sodnik. To razloži, zakaj Kittu in Mešaru v babilonskem panteonu nastopata kot personificirani oziroma hipostazirani značilnosti boga sonca, Šamaša.

Vpliv božanstev Kittu in Mešaru še zdaleč ni bil tako velik, kakor je bil vpliv zelo stare egiptovske boginje Maat. Egipčani so jo predstavljali kot hčerko boga sonca, Re, personifikacijo osnovnih zakonov vsake eksistence. Vloga boginje Maat je za religijo in kulturo starega Egipta tako bistvena, da na področju egiptologije zavzema osrednje mesto in zato odpira pomembna metodološka vprašanja. Maat je utelešena v dveh simbolih, v podstavku za prestol in nojevem peresu, in tako naznanja, da pravičnost, red in resnica v naravi kakor tudi v družbeni sferi predstavljajo nasprotje nereda in kaosa. Sredi slike tehtnica, z dvema posodama na isti ravni, prikazuje Maat v dejavnosti. V faraonu so videli varuha Maate. Njen moški dvojnik je bil Tot s podobnimi atributi in ideali.

Da bi razumeli antično egiptovsko kulturo, se moramo učiti jezika podob. Slikovna reprezentacija boginje Maat zrcali težnjo, da se teksti zamenjajo s slikami, transformacije slikovnih reprezentacij v berljiva znamenja in tako v tekst. Smiselna interpretacija sveta preko jasnih in znamenitih podob je pogosto prekašala besedo tekstov. Kompleksni simboli so razvili svojo lastno dinamiko. Slikovni izrazi vsebin so vedno lahko razširili z dodatnimi asociacijami. Simbolne reprezentacije pravičnosti kažejo, da njihov pomen nikoli ni določen v eno smer. Po svoji naravi ostanejo odprte za vse razsežnosti pravičnosti v razmerju do reda vesoljstva, družbene sfere in človekovih osebnih aspiracij.

Anna Mancini v svoji novejši študiji *Maat Revealed / Razkrita Maat* trdi, da »številne poglobljene študije, ki so zdaj na voljo, nikoli niso mogle doseči jasnega razumevanja tega koncepta«. Toda njena razlaga, da »pomanjkanje jasnosti glede Maate izhaja iz težav za moderno mišljenje, da bi stopili v antično mišljenje in ga tako razumeli«, se ne zdi zadovljiva. Ne obstaja splošno sprejeta definicija Maate, pač pa številne označbe ali opisi Maate kot kozmičnega koncepta: resnica, pravičnost, vesoljni red, luč, hrana bogov itd. Kozmična razsežnost Maate pomeni, da različna polja narave in kulture sestavljajo enotnost med kozmičnim in družbenim redom. Egiptovski kozmični simbolizem Maate je temeljil

na naravi, na aktualnem redu, ki je rezultat spopada med nasprotujočimi se silami. Maat je v glavnem bila vključena v tok kozmične energije in v vzdrževanje ravnotežja med mikrokozmosom in makrokozmosom in je v razmerju tako do božanske kot do kozmične in človekove pravičnosti. Usklajenost z Maat prinaša harmonijo in srečo, izguba čuta za skladnost in napuh pa disharmonijo in nesrečo.

Kot osrednja figura v egiptovskem panteonu je Maat predstavljena tudi kot osrednji simbol, ki prikazuje ideje, čustva, intuicije in izkušnje ter dopušča več ravni reprezentacije pravičnosti v delovanju. Mancinijeva na več mestih kritizira poskuse, da bi našli abstraktno definicijo Maate in bi jo interpretirali kot etični ideal. Vztraja pri domnevi, da celo Maat v dejanju predstavlja kozmično cirkulacijo življenja na preprost in razumljiv način. Ravnotežje se doseže preko pravilne cirkulacije Maate skozi srce. Mancinijeva razlaga: »Veliko egiptovskih besedil v resnici razlaga, da je srce organ, ki sprejema Maat in tudi oddaja Maat. Ta vloga sprejemanja-oddajanja Maate v igri srca je način, na katerega ljudje sodelujejo in ohranjajo ravnotežje kozmičnega kot tudi človeškega sveta in svoboden tok življenja« (2006, 55). Zdi se, da na tej točki Mancinijeva pretirava, ko misli, da Maat v delovanju »slika naravni, avtomatski, fizični in kozmični zakon. Nihče ne naredi odločitve; vsi gledajo rezultat tehtnice. Če sta posodi v ravnotežju, to kaže, da je življenje (Maat) v cirkulaciji skozi srce in ni potrebe za kakršnokoli sodbo« (2006, 57).

Vztrajanje na čisto kozmični razsežnosti pravičnosti do skrajnosti zožuje možnosti dojemanja tako narave človekovega srca kot vesoljne funkcije simbolov, ki normalno prikazujejo ne samo ideje, temveč tudi čustva, intuicije in notranje izkušnje. Semantični obseg izrazov, ki označujejo delovanje in aspiracije človekovega srca z rabo simbolov v vsakdanjem življenju, v religiji in umetnosti ni odvisen od nobenega uradnega kulturnega sistema reprezentacije resničnosti, temveč od neomejenih izkušenj z naravo srca samega. Pogledi raziskovalcev na splošno ne upoštevajo manipulacije, značilne za vse kolektivistične družbe, da so nosilci oblasti določali smeri razlage simbolov kulture in religije in so zatirali izraze človekovega notranjega življenja v vseh čustvenih razsežnostih, čeprav vse kulture priznavajo, da je srce poreklo življenja v vsakem človekovem bitju. Dokaj naivno bi bilo, če bi sprejeli atomistično interpretacijo »poželjivosti srca«, kot ga razume Anna Mancini, ko trdi: »Poželjivost srca, kakor tudi laž in resnica, ne vključujeta etičnih in

moralnih vrednot. To ni greh, kot bi verjeli po sodobnem mišljenju. Za Egipčane je bila poželjivost srca samo motnja v delovanju srca, ki jo je mogoče popraviti» (2006, 71). Še bolj kontroverzna je njena sklepna izjava: »Končno se pokaže, da je bil antični egiptovski koncept pravičnosti zelo različen od naše abstraktne in moderne ideje pravičnosti. V Egiptu je pravičnost bila življenjski proces, ki ga je sestavljalo uveljavljanje ali ponovno uveljavljanje – skozi ravnotežje med materijo in energijo – pravilnega in harmoničnega toka kozmične energije (govor pa je eden izmed zunanjih človekovih manifestacij).

Zaključimo lahko, da moramo razlikovati med pravičnostjo kot imperativom človekovega individualnega, osebnega življenja in med konceptom pravičnosti, kot ga predstavljajo uradne razlage v mezopotamskih, egiptovskih in drugih kozmoloških ter panteističnih religijah in kulturah. Vsako kozmološko in panteistično razumevanje pravičnosti preprečuje uveljavljanje percepcije pravičnosti kot imena za osebno pravičnost in za družbeno načelo univerzalnih razsežnosti. Moralni kriteriji osebnih odnosov bistveno presegajo percepcijo pravičnosti kot kozmičnega reda in formalističnega razumevanja navad in zakonov. Življenje v prostoru in času je neprekinjena konfrontacija, ki se dogaja med pravilnim in napačnim, močnim in šibkim. Najbolj dramatična konfrontacija v tem razmerju razkriva popolno antitezo med pravičnostjo in nasiljem ter simboli, ki so z njimi povezani. Konceptcija pravičnosti v najstarejših religijah in kulturah vključuje idejo o vsestranskem kozmičnem principu metafizičnih proporcij in preprečuje prekoračenje večno določenih meja. Koncept pravičnosti je torej isto kot ideja retribucije, ki po nekem naravnem mehanizmu kompenzira vse neenakosti in prestopke. Celotna ideja o personifikaciji pravičnosti ne vodi do sklepa, da obstaja pravičnost v ljudeh kot osebah, ki manifestirajo močan čut in intuicijo za dojetje, kar je pravilno in napačno, in težnjo po vzpostavljanju pravilnih, dobrohotnih in ljubezenskih medosebnih odnosov v delovanju družbe.

3. Personifikacije ali metafore pravičnosti v antični Grčiji in Rimu

Zelo velik vpliv antične grške literature in filozofije na evropsko kulturo v vseh obdobjih je poseben razlog za to, da s posebno pozornostjo upoštevamo tako podobnosti kot razlike med preteklo in sodobno percepcijo sveta, bogov in ljudi. Hugh Lloyd-Jones opozarja na osnovni problem primerjalnega študija religije: »Miselni svet zgodnjih Grkov je

zares bil različen od našega; toda tako kot mi, so oni bili razumna človeška bitja in so bili zmožni upoštevati temeljne dejavnike, ki določajo pogoje človekovega življenja na način, ki je različen, a ne nujno v vseh pogledih manj racionalen, kakor je naš.« (1983, 157) Poznavanje splošnih značilnosti antične grške religije bo v veliko pomoč v našem primerjalnem namenu. Lloyd-Jones ugotavlja:

»Tri pomembne razlike razmejujejo zgodnjo religijo Grkov od religij okoliških ljudstev, pa tudi od tistih, ki so nam znana v modernih časih. Prvič, ni niti monoteizem niti, v striktnem smislu, politeizem, temveč nekaj med obema; ima mnogo bogov, toda od najzgodnejših časov, ki jih poznamo, eden izmed njih prevladuje nad drugimi. Drugič, ni antropocentrična; ljudje so stvaritev samo kakšnega manjšega boga in imajo le nižji status v vesolju in manjše mesto v pozornosti bogov. Tretjič, ti bogovi niso transcendentni, temveč imanentni; ne posegajo od zunaj v potek narave, temveč vladajo nad neživim svetom po naravnih procesih in nad živim preko človekovih strasti.« (1983, 160)

V grški literaturi je personifikacija abstraktnih konceptov v obliki božanstev izpričana nekje v drugi polovici osmega stoletja pred Kristusom. Personifikacije so se najprej pojavljale v poeziji, potem v upodabljalno umetnosti, in končno v območju kulta. Tukaj kaže opozoriti na tesno povezavo med ritualom in mitom v stari grški religiji. Gregory Nagy ugotavlja: »Če termin *religija* uporabimo za takšne tradicionalne prakse, kot je čaščenje botov v klasični dobi grške civilizacije kot tudi v zgodnejših obdobjih, moramo misliti na takšne prakse v smislu interakcije med mitom in ritualom. Tu gre za hitro definicijo mita in rituala skupaj: ritual dela stvari in govori stvari na način, ki se smatra za sakralnega. Mit govori stvari na način, ki se smatra tudi za sakralnega. Tako mit obdaja mit.« (2013, 5)

Pobožanstvene abstrakcije so v antični Grčiji uporabljali kot personifikacije ali metafore za veliko vsebin (Horst 1999, 367). Za to študijo sta izrednega pomena boginji Dike in Themis. Beseda *dike* je izvorno označevala »običajne, pravo, sodstvo, pravičnost, pravdo, sodni postopek, kazni« in so jo uporabljali kot regulativni princip ali simbol (Havelock 1978, 13). Lloyd-Jones razlaga pomen termina *dike* v grški religiji: »Dike v osnovi pomeni vesoljni red, v tej religiji bogovi vzdržujejo kozmični red. To delajo po delovanju narave in človekovega razuma,

ne po zunanjih posegih. Pojem kozmosa, vesolja, ki ga regulirajo zakoni vzročnosti, je bil prvenstvena osnova za racionalno razglabljanje o kozmologiji, znanosti in metafiziki.« (1983, 162) Proces personifikacije koncepta pravičnosti je povezan z avtoriteto bogov, zlasti Zevsa, ki so ga imeli za edini vir moči v kontekstu univerzalnega kozmičnega reda. Kot ugotavlja Hugh Lloyd-Jones, vrhovna vloga bogov pod Zevsovo avtoriteto določa položaj in odgovornost ljudi: »Od začetka je človek imel le skromno mesto v redu vesoljstva, in če hoče več, kakor so mu določili bogovi, božja pravičnost zahteva, da se kaznuje. Bogovi ljudi ne kaznujejo, dokler se ljudje držijo znotraj svoje lastne sfere. Človek, ki zagreši nepravičnost proti drugemu človeku, užali Zevsa v njegovi vlogi zaščitnika pravičnosti, da v primeru, ko se žrtev obrne na Zevsa, ne bo ubežal, dokler ne popravi krivice.« (1983, 55)

Heziod v svojem delu *Teogonija* razlaga, da je Zevs poročil Temis in je postal oče Dike, polega Eirene in Evnomije. Nekateri avtorji Dike identificirajo s Partenos (Devica). Dike so predstavljali v njeni pozitivni vlogi kot boginjo, ki bdi nad pravičnostjo in neposredno poroča Zevsu o vseh nepravičnih dejanjih človeštva s svarilom, da bodo ljudje morali plačati za svoje zločine in bodo končali v nesreči. Visoko so jo spoštovali olimpijski bogovi in številni grški ter latinski avtorji: Ajshil, Sofoklej, Evripid, Pindar, Bakhilides, Solon, Parmenides, Heraklit, Orfejska himna 62, Platon, Plutarh, Avlus Gelij, Atenej, Julijan, Libanij, Ovid, Virgil in mnogi drugi. Havelock opozarja na pomembno spremembo v rabi koncepta od zgodnejše poezije do konceptualne entitete pri Platonu (1978, 14).

V teku stoletij je Dike postopoma dobila bolj negativne vidike Erinij, boginj kazni in maščevanja. Ker so Erinije svoje domovanje imele v podzemlju, so tudi Dike premestili iz visokega Olimpa v podzemlje. Tako je postala boginja podzemlja z močjo nad življenjem in smrtjo. Po drugi strani je Temis bila personifikacija vsega, kar je prav in primerno v naravi in družbi in je vedno ostala na Olimpu. Pitagorejci so celo razvili idejo o tridelni pravičnosti: Temis je uveljavljala oblast na nebu, Nomos na zemlji, Dike v podzemlju. V umetnosti so Dike pogosto predstavljali kot tisto, ki nosi meč ali kakšno drugo orožje. V Novi zavezi se *dike* pojavlja trikrat, vedno v smislu »kaznovalne pravičnosti« ali »kazni« (Apd 28,4; 2 Tes 1,9; Jud 7). Rimska ustreznica Temis in Dike je bila Iustitia kot poosebljenje božanske korektnosti zakona in božanske volje. Od

rimskih časov dalje je bila Iustitia pogosto upodobljena kot tista, ki drži tehtnico in dvorezni meč, ki simbolizira moč Razuma in Pravičnosti. Od rimskih časov so se ohranili kipi in oltarji za Iustitio, Avgust pa je njej v čast postavil tempelj, verjetno po grških modelih.

Druga stopnja rabe besede *dike* je tvorba *dikaiousune* iz po-epskega obdobja. Ta termin je v zelo tesni povezavi z legalnim, etičnim in religioznim pomenom. V grški etiki zavzema častno mesto med vsemi vrlinami. Aristotel je tej besedi posvetil celo knjigo, *Nikomahovo etiko*. Med zgodnjimi judovskimi pisatelji sta bila Jožef in Filon Aleksandrijski pozorna na koncept pravičnosti. Vsak izmed njiju ima le en primer, ki se nanaša na »Božjo pravičnost«. Jožef uporabi ta pojem v svojem delu *Judovske starožitnosti* (XI. 268) v razlagi povračilne pravičnosti v primeru Hamana v Est 7,9, ki poroča, da je bil obešen prav na tisti križ, ki ga je pripravil za Mordehaja. Jožef izjavlja: »Zato imam povod, da občudujem Božje in priznavam njegovo modrost in pravičnost, kajti ne samo, da kaznuje Hamanovo hudobijo, temveč tudi uredi tako, da kazen, ki je bila načrtovana proti drugemu, pade na samega Hamana.« (Jožef 1987: 442). Filon Aleksandrijski je uporabil koncept pravičnosti v svojem delu *O nespremenljivosti Boga* (79), kjer razlaga Božje popolnosti, ki sestavljajo edinost v Bogu: »Če Božje spoznanje, modrost, razumnost, pravičnost in vsaka od njegovih drugih popolnosti ne bi bile omiljene, jih noben smrtnik ne bi mogel prejeti.« (Filon 1988, 50)

Kakšno je mesto in vloga boginje Temis v antičnem grškem panteonu? Temis je ena od številnih literarnih personifikacij v grški kulturi. Pomenški obseg besede obsega »pravičnost, zakon, navada/običaj«. Heziod v *Teogoniji* 132 Temis omenja med šestimi sinovi in šestimi hčerami Gee in Uranusa (Zemlja in Nebo) in kot drugo Zevsovo ženo, mater Dike. Temis je veljala za temelj in osnovo božanskega in človeškega reda, za osnovo pravilnega urejanja družine. V Svetem pismu beseda *themis* nastopa le v Drugi knjigi Makabejcev (60,20; 12,14; prim. Tob 2,13).

Na tej točki velja omeniti, da osnovna struktura antične grške religije ne dopušča, da bi boginji Dike in Temis delovali neodvisno od Zeusa. Da bi razumeli, naravo grškega razumevanja pravičnosti v ravnanju napram naravnemu zakonu, do najpomembnejšega problema glede pravilnega in napačnega, kot se odraža v človekovem naravnem čutu za moralnost, in končno glede vprašanja odgovornosti karakterjev v literarnih repre-

zentacijah, moramo upoštevati osrednjo vlogo Zevsa v grškem panteonu. Lloyd-Jones razlaga:

»Na splošno rečeno, navaden človek je verjel, da je Zevs pravičen in da so bogovi bili zmožni naklonjenosti do ljudi; hkrati pa so verjeli, da bogovi poznajo veliko stvari, ki jih ljudje ne poznajo, in da njihove vloge ljudje niso mogli vedno razumeti. Zavedal se je, da bogovi nad svetom ne vladajo v interesu ljudi temveč v njihovem lastnem interesu. To se mu ni zdelo slabo ali nenaravno, ker bi na njihovem mestu on storil isto. Pravičnost je za Grke na videz preprost, pa vendar globoko kompleksen pojem. Po enem pomenu pomeni red stvari, kot so. Toda hkrati pogosto, od Homerjevega časa dalje, ima etično konotacijo. Za moderno mišljenje ni lahko dojeti njegove dvoumnosti, ki je navdihovala največje grške pesnike in zgodovinarje v njihovem tragičnem pogledu na človekovo življenje. V naravi takšnega koncepta leži, da mora vsakdo, ki ga želi opisati, doživljati videz, da izraža paradokse, ko vztraja, da so na videz nekompatibilne podmene hkrati resnične.« (1983, 179).

Največja možna žalitev napram bogovom je poseganje ljudi preko svoje sfere. Ravnanje iz samopotrjevanja, ki so ga imenovali napuh in domišljavost (*hybris*), lahko povzroči neskončno dolgo vzročno verigo, ki jo sestavljajo zaporedne agresije in maščevanja in vodijo v propad. Občasni premiki proti monoteizmu pomenijo monoteizem neosebne vrste. Ker s človeškega stališča kozmični red uveljavlja bolj naravni kakor moralni zakon, Zevsovi nameni pa so smrtnikom nedoumljivi, se ljudje lahko bolj zanesejo na svojo življenjsko izkušnjo, kakor na reprezentacije narave bogov.

Personifikacija univerzalne boginje Dike, ki jo upravlja Zevs, je vodila k domnevi, da Dike deluje na ljudi preko njihovih lastnih misli, čustev in strasti in ne preko presežnega božanskega sodelovanja pri njihovih zadevah. Izkušnja, da nobeno človeško življenje ni brez nezdod, in pomanjkanje osebnega naslanjanja na bogove je ozadje prevladujoče vloge tragedije v grški religiji in kulturi.

Antropomorfne reprezentacije božanstev v grški religiji lahko vodijo do sklepa, da se človekova odgovornost v razmerju do bogov in ljudi ne jemlje resno. Lloyd-Jones na to dilemo odgovarja: »V Iliadi in včasih v poznejši literaturi, ljudje lahko grajajo kakšnega boga, da ga navaja k napačnemu dejanju, toda nikoli ne zanikajo odgovornosti za svoje odločitve. Napačno dejanje izhaja iz tega, da storilec daje prednost svo-

jemu sprevrženemu lastnemu interesu namesto pravičnosti. Tudi če so strasti, ki so ga povzročile, prišle iz višje sile, to nikoli ne more veljati kot učinkovit zagovor ali opravičilo.« (1983, 161) To pomeni, da je nek brezpogojen čut za moralnost temeljna skupna osnova vseh religij.

Trpljenje lahko pomaga pri očiščevanju kaznovane osebe in pri restavraciji vesoljnega reda, toda nikakor ne omogoča odpuščanja in sprave. Predstavitve narave bogov vodijo do sklepa, ki ga izraža Robert Parker: »Bogovi so vladali nad vesoljem, ker so bili mogočni in nesmrtni, ne zato, ker bi bili čisti. Iz praktičnih, ne iz teoloških razlogov je čistost postala pomemben pojem.« (1990, 20)

Sklepna presoja

Pomembno je upoštevati, da so božanske personifikacije pravičnosti v religijah starega Bližnjega vzhoda pretežno ženska božanstva. Maat in Dike sta kozmični boginji, ki predstavljata stalno izlivanje transcendentnega principa v časovno sfero. Čut za smisel bivanja in božjega v naši duši je bil vir navdiha v prikazovanju globljega pomena življena z rabo simbolov. Osrednji skupni pogled antičnih civilizacij je koncept božjega kraljevanja, ki temelji na konceptu pravičnosti. Zakone je dal sam Bog stvarnik, njihov zaščitnik je bil kralj. Zato so bili pravniki vezani na božanstva pravičnosti. Izčrpno primerjalno raziskovanje konceptov narave božanstev v različnih religijah in kulturah razkriva različne nazore o magičnih, mitičnih in racionalnih pogledih. Lahko se strinjamo s Carlom G. Jungom, da arhetipi metafor in simbolov obstajajo v globinah človekove duše (gl. zlasti njegovo delo *Štirje arhetipi*, 1992). Vendar moramo priznati, da so se ključne razsežnosti pravičnosti kot osebne in družbene moralnosti pojavile šele s Platonovimi filozofskimi vizijami. Eric A. Havelock prepoznava veliko spremembo koncepta pravičnosti v grški kulturi in sklepa, da pravičnost končno »mora biti tako abstraktna sama v sebi, da ostanejo odprta vrata za njeno identificiranje z lastnostmi ali atributi, kategorijami ali odnosi, ki so tako permanentni, tako malo podvrženi pogojem sprememb, kot pravičnost sama.« (1978, 313)

Sumerski, akadski, egiptovski, grški in rimski koncepti pravičnosti se niso dvignili nad okvir kozmičnih in kolektivističnih družbenih zakonov. Razsežnosti pravičnosti, kot so predstavljene v Svetem pismu, pa po drugi strani segajo do najbolj intimnih območij človekovega srca

in do končnih duhovnih namenov človekove eksistence. Velika prednost svetopisemskega razumevanja pravičnosti je, da jo dojema v smislu medosebnostnih odnosov med Bogom in ljudmi, kot tudi v smislu medsebojnih človeških odnosov. Na tej osnovi se imena in besede uporabljajo kot simboli personificirane pravičnosti in ljubezni. Personifikacija Besede se *par excellence* dogaja preko inkarnacije Besede v Jezusu Kristusu, kot apostol Janez izpostavi čisto na začetku svojega evangelija: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.« (Jn 1,1-3)

Ta višek je bil dosežen s svetopisemskim razodetjem Boga kot stvarnika, ki svojo pravičnost uresničuje z močjo ljubezni. Izjava »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8) je povzetek vseh atributov Boga in predstavlja osnovo za notranje razmerje med »prvo« in »drugo« zapovedjo, kot Jezus razlaga učitelju postave: »*Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem svojim srcem, z vso svojo dušo in z vsem svojim mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.* Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki.« (Mt 22,37-40; prim. Mr 12,29-31) Ta osnova razodeva bistvo narave Boga in resnično možnost človekove eksistence v smislu koncepcije, odločanja in delovanja »onkraj pravičnosti« v območju samožrtvovanja. Jonathan Kertzer ugotavlja: »Struktura daritve je asimetrična: pravični trpi zaradi tistega, ki je kriv, odrešenje pa ni v sorazmerju z zločinom, temveč ga daleč presega.« (2010, 89) Ta vizija simbola pravičnosti pa ne bi bila mogoča, če človekovo bitje ne bi bilo ustvarjeno s čutom za čisto osebno moralnost notranje zavesti, mentalnih procesov in velikodušnosti, ki sega onkraj pravičnosti. Ta vizija se sooča z bolečimi rezultati »logičnega pozitivizma« in »radikalnega zla« v smislu Kantove razlage. Prizadevanje za pravičnost »tega ne bi storilo učinkovito, če ne bi razvilo izražanja v podobah, ki je nekam skrivnostno, ki zadene globoko v osebnost in povzema misli o umrljivosti in hrepenenju, izgubi in čustveni lepoti.« (Nussbaum 2013, 12)

Reference

- Barr, James.** 1974. *Philo of Byblos and His »Phoenician History*. <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2096&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF> (pridobljeno 23. 10. 2014).
- Cassirer, Ernst.** 1946. *Language and Myth*. Trans. Susanne K. Langer. New York: Dover.
- Filon Aleksandrijski.** 1988. *O nespremenljivosti Boga*. Philo in Ten Volumes 3. Loeb Classical Library 326. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Havelock, Eric A.** 1978. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Jožef.** 1987. *Judovske starožitnosti*. Josephus in Nine Volumes 6. Prev. Loeb Classical Library 326. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Jung, Carl Gustav.** 1992. *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Horst, Peter W. van der.** 1999. »DIKE Δίκη«. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Second extensively revised edition. Ed. Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst, 365–369. Leiden / Boston / Köln: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- – –. 1999. »THEMIS Θέμις«. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Second extensively revised edition. Ed. Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst, 856–857. Leiden / Boston / Köln: E. J. Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd-Jones, Hugh.** 1983. *The Justice of Zeus*. Revised edition. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Mancini, Anna.** 2006. *Maat Revealed: Philosophy of Justice in Ancient Egypt*. Revised version. Buenos Books America.
- Nagy, Gregory.** 2013. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, MA / London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C.** 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA / London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Parker, Robert.** 1990. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.



Vladimir Vukašinić

Savremeni tokovi liturgijskog bogoslovlja u Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi¹

Sažetak: U svom izlaganju autor će poći od istorijske analize ličnosti i institucija koje su pokretale, usmeravale i razvijale liturgijsko bogoslovlje u SPC tokom nekoliko prethodnih decenija. Zatim će nastojati da ustanovi, opiše i objasni pojavu određenih tema i problema koje su dominirale ovim vremenom kao i odsustvo nekih drugih koje su, pak, obeležavale ostale hrišćanske sredine. Posebna pažnja biće posvećena inostranim teološkim uticajima – kako pravoslavnim tako i drugim hrišćanskim, da bi se time potvrdila dijaloška osnova razvoja savremene srpske liturgijske teologije.

Ključne besede: liturgija, teologija, dijalog, uticaj, razvoj

Summary: *Contemporary Trends in Liturgical Theology of the Serbian Orthodox Church*

In his presentation, the author will follow the historical analysis of personalities and institutions that have initiated, managed and developed liturgical theology in SOC over the last several decades. Then he will seek to establish, describe and explain the occurrence of certain topics and issues that dominated over that time as well as the absence of any other of them which, in turn, marked the rest of the Christian community. A special attention will be paid to the impact of foreign theological influences – both Orthodox and other Christian on modern Serbian liturgical theology confirming dialogical basis of its development.

Key words: *liturgy, theology, dialogue, influence, development*

¹ Citiranje v razpravi je zaradi navajanja številnih bibliografskih podatkov izjemoma v sprotnih opombah.

Prolegomena

Kada je 1983. godine izdavačka ustanova Eparhije šumadijske *Kalenić* objavila prevod knjige Aleksandra Šmemana – *Veliki post*, njen tadašnji arhijerej, a bivši profesor liturgike na Bogoslovskom fakultetu, dr Sava Vuković izveo je nesvakidašnju redaktorsku intervenciju u izdanju ove knjige. Čitavo jedno poglavlje kojim se ona završava, a koje govori o pitanju redovnog pričešćivanja i odnosa pričešća, posta i ispovesti, pod nazivom *Svetinje svetima* nije uneseno, tačnije izbačeno je, iz korica ovog izdanja. Ovo bi bio i ostao tek jedan u nizu primera groteskne i neuspelje teološke cenzure da on u stvari ne predstavlja događaj od velikog simboličkog značaja za razvoj liturgijskog života i bogoslovlja u Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi. Njime, u stvari, započinje promena teoloških paradigmi i suštinsko preusmeravanje tokova liturgijskog života, kraj jedne i početak druge epohe. Taj bi se početak, u skladu sa rečenim, simbolički mogao tražiti u unošenju navedenog poglavlja u novo izdanje ove knjige koje je objavila Izdavačka kuća Sveti Simeon Mirotočivi iz Vrnjačke Banje, 1999. godine, ali on, kako ćemo pokazati u ovom izlaganju počinje mnogo ranije od toga.

1. Status quaestionis

Da bismo razumeli savremeno stanje u liturgijskom životu i liturgičkoj nauci SPC neophodno je da se pre toga osvrnemo na njihov istorijski razvoj. Ovoga puta istorijska istraživanja svešćemo u okvire XX i XXI veka. Treba znati da je slična problematika bila predmetom bogoslovske analize i u drugim Pomesnim Pravoslavnim Crkvama. Pokušaj opšteg pregleda istorije pravoslavne liturgičke nauke od XIV do kraja XX veka, sa najvećim osvrtom na situaciju u Rusiji, dao je Mihail Želtov u svom radu *Pregled istorije pravoslavne liturgičke nauke do kraja XX veka*.² O liturgičkoj nauci, liturgijskom životu i bogoslovlju Rumunske Pravoslavne Crkve pisao je Lavrentije Streza, sa saradnicima, u okviru opšteg pregleda razvoja rumunske teologije u XX i XXI veku pod naslovom – *Studije u liturgijskom bogoslovlju u Rumunskoj Crkvi u XX veku*.³ Situaciju u Grčkoj

² M. Želtov, *Obzor istorii pravoslavnoï liturgičeskoï nauki do konca XX veka*, <http://www.bogoslov.ru/text/1883125.html>. (Pristupljeno 22. 9. 2014.)

³ *Studies in Liturgical Theology in the Romanian Church in the 20th Century*, Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21st Century – A Romanian Orthodox

istraživao je Stefan Aleksopoulos. On je o tome objavio dva rada – *Savremena grčka liturgijska nauka: Odabrana bibliografija (2000–2009)*⁴ i *Stanje razvoja liturgijskih studija i liturgičkog istraživanja u savremenoj Grčkoj*.⁵ Značajan doprinos razumevanju liturgijske problematike u savremenoj Grčkoj prvenstveno na planu liturgijske obnove pružio je Pavle Kumarijanos svojim radom *Liturgijski preporod u Grčkoj Crkvi danas: neizvesni pokušaji liturgijske reforme*.⁶

Sličan pokušaj analize savremenog liturgijskog pokreta na prostoru Srpske Pravoslavne Crkve dala je Nina Glibetić u radu *Pokret liturgijske obnove u savremenoj Srbiji*.⁷

Perspective, Bucuresti 2013.

⁴ S. Alexopoulos, *Modern Greek Liturgical Scholarship: A Selective Bibliography (2000–2009)*, Τοζότης; Studies for Stefano Parenti, ured. D. Galadza, N. Glibetić and G. Radle, Ἀνάλεκτα Κροπτοφέρου 9 (Grottaferrata 2010), 19–47.

⁵ S. Alexopoulos, *The State of Liturgical Studies and Liturgical Research in Greece Today*, Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, ured. B. J. Groen, S. H. Teeple, S. Alexopoulos, Rome, 17–21 September 2008. Eastern Christian Studies, Vol. 12 (Leuven: Peeters Publishers, 2012), 375–392.

⁶ P. Koumarios, *Liturgical »rebirth« in the church of Greece today: a doubtful effort of liturgical reform*, Il bollettino della Badia greca di Grottaferrata: eco delle chiese di rito bizantino. – 4 (2007), 119–144. <http://sergeyvgolovanov.narod.ru/articles/koumariosrebirth.pdf>. (Pristupljeno 22. 9. 2014.) Nije na odmet pomenuti jedan karakterističan proces koji se odigrao sa tadašnjim arhiepiskopom atinskim Hristodulom (1939–2008). Kada je Arhiepiskop pokušao da promovise liturgijsku obnovu na svim nivoima crkvenog života na njega se sručila čitava kiša kontraargumenata koji najvećim delom nisu bili zasnovani na bilo kakvom ozbiljnom naučnom istraživanju, nego su se, bez obzira na pobožnu retoriku koja ih je pratila, svodili na nivo demagoških dosetki. To je zajednička sudbina svih promotera liturgijske obnove bez obzira na njihovu konfesionalnu pripadnost. Ono što je doživljavao A. Bugnini u Rimu tokom i nakon 2. vatikanskog koncila ne samo od teologa oponejata nego i od običnog vernog naroda doživljavali su i drugi u drugim vremenima i na drugim mestima. (A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy: 1948–1975*, The Liturgical Press, 1990.)

⁷ N. Glibetić, *Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia*, Inquiries Into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy Rome, 17–21 September 2008, Ed. by B. Groen, et al, Leuven-Paris-Walpole, Ma, 2012, 393–415. U ovom radu N. Glibetić je navela da usled *aktuelnosti problematike* u Srbiji *nema knjiga i akademskih studija* o liturgijskoj obnovi (*Ibid*, 394). Koliko je to tačno, zainteresovani čitalac može saznati kako iz naše knjige o liturgijskoj obnovi objavljene na srpskom, ruskom i engleskom jeziku: V. Vukašinović, *Liturgijska obnova u XX veku. Istorijat i bogoslovske*

Naučni projekat *Instituta za teološka istraživanja*, koji postoji u okviru Bogoslovskog fakulteta: *Srpska teologija u dvadesetom veku*, započet 2007. godine (u okviru kojeg je do sada izašlo petnaest tomova saopštenja i referata sa naučnih skupova) predstavlja nezaobilazno polazište ovakvih istraživanja. Zahvaljujući ovom projektu došlo je do prve ozbiljnije sinteze⁸ razvoja srpske liturgike: *Mesto i uloga liturgike u razvoju srpske bogoslovske misli XX veka – istraživački rezultati i perspektive*. Nju je napisao Srboljub Ubiparipović rezimirajući svoje prethodne istraživačke rezultate u ovom projektu. Njima je dodao i kratak pregled istorijskog razvoja liturgike u srpskim bogoslovskim školama od XVIII do XX veka, s posebnim osvrtom na Karlovačku i Beogradsku bogosloviju i Bogoslovski fakultet.⁹ U ovom radu Ubiparipović noseće ličnosti u razvoju liturgičke nauke deli u dve grupe – u prvoj su profesori liturgike u naučno-prosvetnim institucijama a u drugoj klirici – episkopi i prezviteri koji su iskazi-

ideje liturgijskog pokreta u Rimokatoličkoj crkvi i njihov uzajamni odnos s liturgijskim životom Pravoslavne crkve, Beograd-Novı Sad-Vršac 2001; Isti, *Литургическое возрождение в XX веке: История и богословские идеи литургического движения в Католической Церкви и их взаимоотношение с литургической жизнью Православной Церкви*, Moskva 2005; Isti, *Liturgical Renewal in the 20th Century: The History and Theological Ideas of the Liturgical Movement in the Roman Catholic Church and its Mutual Relation to the Liturgical Life Of The Orthodox Church*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, www.ecpubs.com, ISBN: 1-892278-95-2, tako i iz više studija koje smo na tu temu objavili pre nego što je navedena studija napisana.

⁸ Što se srpskih teologa tiče stanjem u liturgičkoj nauci bavili su se, na jedan pregledni način, bez ulaženja u detalje i analizu istih davne 1906. godine Ilija Ivačković i Petar Markičević. (I. Ivačković i P. Markičević, *Srpska bogoslovska književnost u god. 1904. i 1905.*, Glasnik Pravoslavne Crkve u Kraljevini Srbiji, Beograd 1906, 84–100.)

⁹ S. Ubiparipović, *Mesto i uloga liturgike u razvoju srpske bogoslovske misli XX veka – istraživački rezultati i perspektive*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 9, 2011, 54–64. Ovdje želimo da napomenemo da ćemo u radu koristiti sintagmu Bogoslovski fakultet pošto je ona svojevrsni zajednički imenitelj svih naziva koja je ova institucija imala u svojoj istoriji. Nakon osnivanja Beogradskog univerziteta 1905. godine, zbog teških okolnosti u kojima se tada nalazila SPC i rata koji je ubrzo usledio, Bogoslovski fakultet nije odmah mogao početi sa radom. To će se desiti 1920. godine kada će u sastavu BU biti osnovan i Pravoslavni bogoslovski fakultet. 1952. godine odlukom komunističkih vlasti ovaj fakultet je uklonjen iz sastava Univerziteta i o njemu se od tada starala SPC. Fakultet je u tom periodu nosio naziv Bogoslovski fakultet SPC. Kada je 2004. godine fakultet ponovo zauzeo svoje mesto na Univerzitetu uzeo je i svoje prvobitno ime – Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.

vali naučni interes za oblast liturgike.¹⁰ Njihova interesovanja kretala su se više u istorijsko-arheološkoj i obredoslovnoj sferi dok je liturgijsko-bogoslovski pristup bio manje zastupljen.¹¹

Mi ćemo u ovom radu savremene tokove liturgijskog bogoslovlja u SPC posmatrati i analizirati u četiri tematske celine. Prva obuhvata liturgijske pregoce, nosioce razvoja liturgike i liturgijskog bogoslovlja profesore Bogoslovske fakulteta i predstavnike crkvene jerarhije. Druga će na primerima liturgijskog prevodilaštva – kako samih bogoslužbenih knjiga tako i radova iz oblasti liturgike nastojati da pokaže kretanja, razvoj i promene liturgijskog dela i duha. Treća obuhvata, u ovakvim istraživanjima, nezaobilazna područja liturgijskih polemika. Na samom kraju, u četvrtoj celini, bavićemo se sadašnjim stanjem liturgike i liturgijske teologije na Bogoslovskom fakultetu. Sve to zajedno treba da pokaže kakavi su bili teorijski i praktični tokovi kretanja i razvoja liturgijskog života i njegovog promišljanja u SPC tokom prošlog i u prvoj deceniji ovog veka.

2. Liturgijski pregoaci: profesori, episkopi, klirici

Razvoj liturgijskog bogoslovlja u nekoj sredini najbolje se da pratiti na osnovu analize crkvenog i naučnog rada reprezentativnih predstavnika određene epohe. Istorija ljudi, njihovih života i njihovog dela, i načina na koji se liturgijski život pojavljivao kroz njih, nadahnjivao ih i formirao, predstavlja pravo polazište za razumevanje samog tog života i njegovih kretanja. Mi ćemo ovde tu istoriju prikazati podeljenu u tri osnovne grupe. Prvoj ćemo pribrojati profesore bogoslovske fakulteta, drugoj crkvenu visoku jerarhiju a trećoj one koji nisu formalno pripadali prvim dvema grupama ali su sa njihovim predstavnicima delili podjednako oduševljenje za liturgijski život. Podrazumeva se da neke od ličnosti o kojim ćemo pisati pripadaju ne samo jednoj grupi (pojedini Episkopi Crkve Božije ujedno su bili ili još uvek jesu profesori na Bogoslovskom fakultetu) ali smo ih zbog lakše preglednosti problematike kojom se bavimo ovako rasporedili. Takođe napominjemo da ćemo o pojedinim ličnostima i njihovom doprinosu opširnije pisati u narednim poglavljima koja se neposrednije tiču širih aspekata njihove naučne i

¹⁰ S. Ubiparić, *n. d.*, 61.

¹¹ S. Ubiparić, *n. d.*, 62.

crkvene aktivnosti. Bogoslovski fakultet odigrao je presudnu ulogu u razvoju liturgijskog bogoslovlja u SPC. U tome su značajnu ulogu imali profesori koji su na njemu predavali liturgiku: Lazar Mirković, Sava Vuković i Pribislav Simić kao i Nedeljko Grgurević koji je bio profesor liturgike na Teološkom Fakultetu Sveti Sava u Libertivilu, SAD. Ovome su, takođe, doprineli i profesori drugih predmeta koji su se u svojim istraživanjima doticali liturgičke problematike poput Justina Popovića, Radoslava Grujića, kao i profesora na drugim Teološkim fakultetima koji su imali duhovne veze sa beogradskim Bogoslovskim fakultetom kao što je bio Kiprijan Kern.

Najpoznatiji profesor liturgike na Bogoslovskom fakultetu bio je, bez svake sumnje, protojerej-stavrofor dr **Lazar Mirković** (1885–1968). Tu svoju slavu duguje na prvom mestu trotomnoj *Liturgiji* koja je decenijama služila kao udžbenik i priručna knjiga ne samo na Bogoslovskom fakultetu i Bogoslovijama SPC nego i u drugim naučnim sredinama koje su pokazivale interesovanje za liturgičku problematiku. Ovaj Mirkovićev udžbenik, koji je, kao što je poznato redigovani i prošireni prevod udžbenika profesora fakulteta u Černovcima Vasilija Mitrofanovića i Teodora Tarnavskog,¹² je u vremenu kada je nastao predstavljao značajno delo. Vreme ga je, međutim, pregazilo i on je od knjige koja doprinosi razvoju liturgijske svesti i bogoslužbene prakse uskoro postao jedna od osnovnih prepreka njihovog razvoja, iz naizgled apsurdnog razloga – velike popularnosti koju je imao. Kada se one ocenjuju iz današnje perspektive jasno se vidi da se njihov sadržaj nalazi u raskoraku sa predanjskim liturgijskim bogoslovljem.¹³ Međutim, da bi vrednovanje naučnog rada Lazara Mirkovića bilo objektivno on mora biti sagledan u kontekstu svoga vremena i svega što je posredno ili neposredno uticalo na njegov razvoj.¹⁴ Mirković je bio na neki način teološki zatočen u *eposi u kojoj je nastalo njegovo bogoslovlje*¹⁵ i zavisio je od liturgijske svesti i prakse, koja je odlikovala na prvom mestu prostor nekadašnje Karlovačke mitropolije, sa svim izmenama i specifičnim razvojem koji je tamo po-

¹² N. Milošević, *Protojerej Lazar Mirković kao liturgičar*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 1, 2007, 33.

¹³ N. Milošević, *n. d.*, 34.

¹⁴ V. Vukašinić, *Lazar Mirković kao istoričar umetnosti*, Srpska teologija u dvadesetom veku – Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 1, 2007, 146.

¹⁵ N. Milošević, *Protojerej Lazar Mirković kao liturgičar*, 32.

stojao. Stil pisanja Lazara Mirkovića bio je kritikovan ne samo od strane kasnijih generacija koje su ga opisale kao: »... uobičajenu besedničku retoriku sa prenatraženim moralističkim tonovima,«¹⁶ nego i od njegovih savremenika koji su govorili da je stil kojim su pisane *Liturgike*: »... nešto nategnut.«¹⁷ On je, misle neki autori, ozbiljniji doprinos pružio *Heortologijom*.¹⁸ Nama se, međutim, čini da ova knjiga ozbiljno pati od neadekvatnog organizovanja građe koju sadrži.¹⁹ Bez svake sumnje je da je ona, kao *jedina* knjiga ove tematike tokom dugog niza godina, odigrala veliku ulogu u formiranju mnogih naraštaja naših studenata. Ali ona ipak nije nezamenljiv priručnik za liturgiku,²⁰ iako, složićemo se, i takva kakva je, omogućuje autentično doživljavanje i razumevanje Crkvenih Praznika.²¹ Lazara Mirkovića je odlikovalo, a to se nastavilo i sa njegovim naslednikom na katedri Pribislavom Simićem, pojačano interesovanje za teme iz hrišćanske arheologije i crkvene umetnosti. Takvo Mirkovićevo prelaženje u druge, iako slične i srodne, naučne oblasti, primećeno je, nije uvek *ispadalo srećno*.²² Međutim, ono što ostaje njegov nesumnjivi doprinos razvoju *teologije* crkvene umetnosti jeste uverenje da je ona, u stvari, specifičan jezik bogoslovlja podjednako vredan i dragocen bogoslovski izvor kao bilo koji drugi teološki iskaz, te da zaslužuje našu ozbiljnu pažnju i analizu. Što se *istorije* crkvene umetnosti tiče, njegovo delo odigralo je odlučujuću ulogu u prevazilaženju ćorsokaka u koji je tadašnja nauka, ideološki koncipirana, pretela da je odvede. Iako se u to vreme na teologiju gledalo kao na nevažnu naučnu granu, Mirković je svojim de-

¹⁶ N. Milošević, *n. d.*, 35.

¹⁷ V. Čajkanović, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, I, Beograd 1921, 259.

¹⁸ N. Milošević, *n. d.*, 35.

¹⁹ Mirković je ovu knjigu sastavljao iz različitih inostranih heortoloških priručnika i studija ali, pri tome, nije uložio dovoljan trud da taj materijal preradi i sintetizuje nego ga je donosio u nizu, »lepeći« jednu celinu za drugu, uz neizbežna ponavljanja i otežano usvajanje gradiva od strane studenata. Njegov način rada bi se, savremenom, pomalo lakonski intoniranom, terminologijom, dao nazvati: *nerazvijeni cut and paste sistem*.

²⁰ V. Vukašinić, *n. d.*, 147.

²¹ N. Milošević, *(H)eortološka perspektiva Svete Evharistije*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 5, 2010, 144.

²² V. Đurić, *Lazar Mirković kao istoričar umetnosti*, u: Mirković, L. Ikonografske studije, prir. V. Đurić, Novi Sad 1974, 13.

lom pokazao da je bogoslovlje osnovica na kojoj se može graditi čvrsta i pouzdana istorija srednjevekovne i svake druge crkvene umetnosti.²³

Jedna od najmarkantnijih ličnosti u istoriji srpske liturgičke nauke i liturgijskog života svakako je episkop²⁴ dr **Sava Vuković**, (1930–2001) koji je predavao liturgiku na Bogoslovskom fakultetu od 1961. do 1967. godine.²⁵ On je jedan od šestorice doktora liturgike koji su na Bogoslovskom fakultetu doktorirali u periodu od 1936. do 2014.²⁶ Vladika Sava je, s jedne strane smatran i veličan kao jedno od najznačajnijih imena srpske liturgičke nauke dok mu je, s druge, to osporavano zbog iste stvari – njegovog karakterističnog pristupa liturgijskoj praksi i teologiji. Treba jasno reći da izvan svake diskusije ostaju njegova lična pobožnost, liturgijska kultura i doprinos koji je imao u poduhvatu prevođenja bogoslužbenih knjiga. Njegovi potezi koji: »... nisu bili u skladu sa onim što je u praksi već bilo prepoznavano i doživljavano kao obnova liturgijskog života vernog naroda u našoj Crkvi« i koji su ponekad umeli da budu veoma radikalni i teološki neutemeljeni – te samim tim s pravom kritikovani, ne tako davno su, u dobroj meri tačno, prepoznati i kao nastojanja da se spreče zloupotrebe u liturgijskom životu Crkve do kojih ponekad dolazi.²⁷

Protođakon dr **Pribislav Simić** (1935) predavao je liturgiku na Bogoslovskom fakultetu čitavih dvadeset i šest godina – od 1975. do 2001. godine. Objavio je više knjiga i naučnih radova o kojima je iscrpno pisao S. Ubiparipović.²⁸ Simićevo bavljenje starim srpskim rukopisima,

²³ V. Đurić, *navedno delo*, 14; V. Vukašinović, *n. d.*, 149.

²⁴ Vladika Sava je za vikara moravičkog izabran 1959. a hirotonisan 1951. godine. 1967. izabran je za Episkopa istočnoameričkog i kanadskog a 1977. za Episkopa šumadijskog.

²⁵ N. Milošević, *Episkop dr Sava Vuković kao liturgičar*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 2, 2007, 129.

²⁶ Do sada se mislilo i u literaturi navodilo da nije sačuvan ni jedan primerak njegove doktorske disertacije *Tipik arbiepiskopa Nikodima*. (N. Milošević, *n. d.*, 131–2.) Stvari, međutim, ne stoje tako, pošto danas imamo primerak ove teze. (Zahvaljujem se Episkopu Topličkom Arseniju na pomoći koju mi je ukazao prilikom nabavljanja disertacije Save Vukovića.)

²⁷ N. Milošević, *n. d.*, 129–133.

²⁸ S. Ubiparipović, *Protođakon Pribislav Simić – profesor liturgike sa bričanskom arheologijom i crkvenom umetnošću na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 1, 2007, 38–52.

istorijskim razvojem bogoslužnja, svetotajinskom teologijom i drugim aspektima liturgičke nauke (na žalost otežavano ogromnim obavezama koje je imao prilikom izgradnje nove zgrade Bogoslovskog fakulteta) otvorilo je nove naučne horizonte i usmerilo razvoj srpske naučne misli.

Protojerej-stavrofor dr **Nedeljko Grgurević** (1934–2009) bio je, poput Pribislava Simića, na početku svoje akademske karijere suplent u Prizrenskoj pa Beogradskoj bogosloviji²⁹ da bi potom istu nastavio kao profesor liturgike u Libertivilu, SAD, na tamošnjem Teološkom fakultetu SPC – Sveti Sava. Njegova karijera nije bila isključivo akademska – dobar deo svoga vremena posvetio je crkvenim zaduženjima, pokazujući da, kako je tačno primećeno, akademska karijera u Crkvi uvek treba da bude usmerena ka liturgijsko-bogoslovskom izgrađivanju Tela Hristovog. Bogoslovski opus mu nije bio obiman, niti su mu rezultati zauzeli neko značajnije mesto u savremenoj srpskoj teologiji. Međutim, njegov značaj ostaje neupitan, zbog toga što je bio prvi *savremeni srpski liturgičar* koji se u svom radu opredelio za liturgičko bogoslovski pristup.³⁰ On, međutim, nije prvi u SPC otvorio pitanje neophodnosti upravo ovakvog pristupa liturgici.

Jedna od najznačajnijih ličnosti koja je doprinela razvoju liturgijskog bogoslovlja među Srbima, i svakako jedan od pionira ovog procesa bio je arhimandrit dr **Kiprijan Kern** (1899–1960). Otac Kiprijan, Rus poreklom, duhovno je stasavao i intelektualno se formirao u srpskoj sredini. Završio je Bogoslovski fakultet u Beogradu 1925. godine i iste godine počeo da predaje u Bogosloviji u Bitolju. Svoju naučnu i nastavničku karijeru nastavio je 1936. godine na Akademiji Svetog Sergija u Parizu na kojoj je sve do smrti predavao više predmeta, uključujući liturgiku. Kerna je, treba istaći, kao i većinu drugih ličnosti kojima se bavimo u ovom radu odlikovala velika ljubav prema bogoslužjenju i lično molitveno iskustvo³¹ koje se pokazalo kao jedan od centralnih izvora inspiracije za bavljenje ovom problematikom. Kiprijan Kern je još 1927. godine u

²⁹ S. Ubiparipović, *Protojerej-stavrofor dr Nedeljko Grgurević kao liturgičar*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 2, 2007, 135.

³⁰ S. Ubiparipović, *n. d.*, 136–140.

³¹ S. Ubiparipović, *Doprinos arhimandrita dr Kiprijana Kerna (1899–1960) kao liturgičara srpskoj teologiji 20. veka*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 3, 2008, 57.

svom tekstu *Liturgičko bogoslovlje*³² ukazao na ograničenost ritualističkog i arheološkog pristupa liturgijskom životu i zahtevao njegovo produbljivanje, razumevanje i tumačenje.³³ On tamo, između ostalog, piše o *jedinstvu* učenja, odnosno, vere Crkve, njenog etosa i njihovog liturgijskog izraza koje se na žalost ne pokazuje kao takvo u crkvenoj svakodnevicu. Takvo, objedinjeno, doživljavanje i shvatanje dogmatike, etike i liturgike – što može proizaći samo iz određenog načina njihovog predavanja u bogosloveskim školama, može da obezbedi obnovu i preporod crkvenog života i vrati njenom bogoslužbenom životu nekadašnji sjaj, lepotu i značenje.³⁴ Ovakvim pristupom Kiprijan Kern se pokazao kao pionir bogosloveskog pristupa liturgijskom životu u srpskoj sredini.³⁵ Nije na odmet reći da su na njegovu inicijativu 1953. godine na Institutu Svetog Sergija u Parizu započele međukonfesionalne *Liturgijske konferencije* koje su bile prostor kreativnog susretanja i dijaloga teologa Istoka i Zapada. Za nas je ovde važno da ukažemo na značaj Kernove knjige *Evharistija* koja je u Parizu objavljena 1947. godine. Ona predstavlja do tada neviđenu sintezu autentičnog bogoslovlja pravoslavnog istoka i novijih rezultata naučnog pregnuća zapadnih teologa, u najvećem delu rimokatolika, bez pravljenja konfesionalnih razlika u njihovoj upotrebi.³⁶ Zanimljivo je istaći da će tim putem ići i njegov učenik Aleksandar Šmeman koji će u svojoj disertaciji *Uvod u liturgijsko bogoslovlje* odbranjenom 1959. godine u Parizu takođe koristiti isti metod.³⁷

Pojedini teolozi u srpskoj sredini su takođe u prošlom stoleću usvojili ovaj metod međukonfesionalne upotrebe različitih autora i njihovih teologija.³⁸ On se može pratiti u radovima više profesora liturgike na PBF.

³² K. Kern, *Liturgičko bogoslovlje*, Pregled Crkve Eparhije niške, god. 8, br. 4–5, Niš 1927.

³³ S. Ubiparipović, *n. d.*, 59.

³⁴ K. Kern, *n. d.*, 118–124.

³⁵ S. Ubiparipović, *n. d.*, 57.

³⁶ S. Ubiparipović, *n. d.*, 62.

³⁷ On tamo navodi Gvardinija, Kabrola, Kenkera, Rusoa, Bujea, Kongara, Batifola, Baumštarka, Bota, Kazela i druge autore (V. Vukašinović, *Liturgijska obnova u XX veku*, 115.)

³⁸ Ovakvo interesovanje za liturgijsku obnovu i savremenu zapadnu teologiju delio je i jedan broj grčkih teologa. To ne važi samo za savremene bogoslove nego i za njihove prethodnike među kojima se izdvajaju Panajotis Trembelas (1886–1977) i Jovan Fundulis (1927–2007). Trembelas je delio interesovanje za liturgijski pokret Zapada i njegove rezultate i za njega je Aleksopoulos napisao da je držao um otvore-

Kao takav javljao se u udžbenicima³⁹ koje su oni pisali, radovima koje su objavljivali⁴⁰ ali i njihovim tezama.⁴¹

Ako smo za arhimandrita Kiprijana Kerna rekli da je bio pionir liturgijskog bogoslovlja onda za jednog drugog arhimandrita, dr **Petronija Trbojevića** (1876–1933) možemo s pravom reći da je on bio *pionir liturgijske obnove*⁴² kod Srba. Trbojević je definitivno bio upoznat sa tadašnjim aktuelnim bogoslovskim kretanjima u Rimokatoličkoj Crkvi posebno na celom zapadnom hrišćanstvu uopšte. Vreme u kome je živeo otac Petronije predstavlja period nastanka i formiranja liturgijskog pokreta na Zapadu.⁴³ Ukoliko se pažljivo prouče osnovne teze njegovog liturgij-

nim gledajući i zapadno i istočno. (S. Alexopoulos, *n. d.*, 381.) Slavni grčki liturgičar Jovan Fundulis je pišući odgovore na liturgijske nedoumice u pastirskim glasilima Grčke Crkve, među ostalim izvorima i literaturom, koristio i liturgičare: Mateosa, Aranca, Tafta i Janerasa. (S. Alexopoulos, *n. d.*, 381.)

³⁹ L. Mirković, *Heortologija*, Beograd 1961. Videti više u: N. Milošević, *Protojerej Lazar Mirković kao liturgičar*, 35.

⁴⁰ P. Simić, *Teološki značaj bogoslužjenja*, Pravoslavna misao 10 (1967), 1/2, 82–88. U ovom radu Simić koristi dela Kiprijana Vagađinija (1999) Karla Ranera (1984) i Herberta Forgrimlera (2014).

⁴¹ Ovde je reč o magistarskoj tezi V. Vukašinića – *Liturgijska obnova u XX veku. Istorijat i bogoslovske ideje liturgijskog pokreta u Rimokatoličkoj crkvi i njihov uzajamni odnos s liturgijskim životom Pravoslavne crkve*, Beograd – Novi Sad – Vršac 2001. Knjiga je nakon toga prevedena na ruski – *Литургическое возрождение в XX веке: История и богословские идеи литургического движения в Католической Церкви и их взаимоотношение с литургической жизнью Православной Церкви*, Moskva 2005, i engleski jezik: *Liturgical Renewal in the 20th Century: The History and Theological Ideas of the Liturgical Movement in the Roman Catholic Church and its Mutual Relation to the Liturgical Life Of The Orthodox Church*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, www.ecpubs.com, ISBN: 1-892278-95-2. U njoj autor navodi čitav niz teologa drugih konfesija: L. Beauduin, A. Adam, H. U. von Balthasar, A. Baumstark, B. Botte, L. Bouyer, O. Casel, J. Danielou, G. Dix, C. Folsom, R. Guardini, P. Gueranger, I. Herwegen, J. Jungmann, A. Kavanagh, E. J. Kilmartin, Th. Klauser, E. B. Koenker, H. Küng, T. Mathews, E. Mazza, P. McPartlan, A. Nichols, A. Nocent, K. Rahner, O. Rousseau, H. J. Schulz, R. Taft, C. Vaggagini, V. de Waal, J. F. White i drugi.

⁴² O njemu smo više puta pisali: V. Vukašinić, *Preteča liturgijske obnove: dr Petronije Trbojević, arhimandrit šišatovački*, Bogoslovlje 1 (2002); V. Vukašinić, *Liturgijsko bogoslovlje Petronija Trbojevića*, Srpska teologija u dvadesetom veku – istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 3, 2008, 41–47; V. Vukašinić, *Još jedan osvrt na teologiju Petronija Trbojevića*, Srpska teologija u dvadesetom veku – istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 10, 2011, 262–269.

⁴³ O tome videti opširnije u: V. Vukašinić, *Liturgijska obnova u XX veku*, 39–60.

skog bogoslovlja – a one su skoro u potpunosti usmerene na omogućavanje *delatnog učešća vernih u bogoslužjenju*,⁴⁴ što je ideja vodilja liturgijskog pokreta, videće se Petronijeva velika sličnost ovom fenomenu. Pogledajmo to na konkretnim fenomenima. Pišući o liturgijskim problemima svoga doba on beleži: »Sveštenika vernik *niti* pravo *vidi* niti pravo *čuje*. Vernik *ne razume* šta sveštenik *govori*, a pogotovo *ne može da uhvati vezu između onoga što sveštenik kaže i onoga što pojac 'odgovara'*... (podvukao V. V.)«. ⁴⁵ Ovo je dragocen tekst oca Petronija jer se u njemu, u nekoliko rečenica, nabraja veliki broj tema liturgijske obnove: problem visokog ikonostasa i zatvaranja carskih dveri, što sprečava vizuelno učestvovanje u bogoslužjenju; pitanje (nerazumljivog) bogoslužbenog jezika; pitanje čitanja molitava Evharistije u sebi, što sluhu, odnosno umu, ostavlja samo doksološke završetke i odgovore pojaca koji obično nemaju neku jaču unutrašnju vezu. Zbog toga se otac Petronije zalagao za prevođenje liturgijskog teksta na govorni jezik, njegovo odgovarajuće proiznošenje i upoznavanje vernih sa njegovim sadržajem.⁴⁶ Bogoslovlje oca Petronija Trbojevića pisano je u teška vremena za srpsku teologiju, pomalo naivnim, omilitičkim a ne naučnim stilom, sa mnoštvom sentimentalnih izleta i anahronizama. Ipak ono ima određene vrednosti. Možda najznačajnija od svih njih je njegova spremnost da kulturnom životu Crkve pristupi na istorijski način, što je doprinelo formiranju svesti o njegovoj razvojnoj prirodi i unutrašnjem dinamizmu kao i mogućnostima budućeg razvoja kao izraza živoga života Crkve Božije koje iz toga proizlaze.

Značajan doprinos razvoju liturgičke misli među Srbima pružio je i protoprezviter-stavrofor dr **Radoslav Grujić** (1878–1955), takođe profesor Bogoslovskog fakulteta, koji je, iako po primarnoj vokaciji nije bio liturgičar, ostavio dobar broj važnih priloga iz ove oblasti,⁴⁷ uglavnom iz istorijsko-arheološke i ritualističke sfere.⁴⁸

⁴⁴ P. Trbojević, *O reformama crkvenim II*, Sremska Mitrovica 1932, 19.

⁴⁵ P. Trbojević, *n. d.*, 11.

⁴⁶ P. Trbojević, *n. d.*, 31.

⁴⁷ S. Ubiparipović, *Liturgički prilozi protoprezvitara-stavrofora dr Radoslava Grujića srpskoj teologiji u 20. veku*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 6, 2010, 27.

⁴⁸ S. Ubiparipović, *n. d.*, 28.

Promoter osnovnih ideja liturgijskog preporoda i predhoditelj nadolazeće liturgijske obnove⁴⁹ bio je i protoprezviter **Božidar Mijač** (1910–2000). Ovaj parohijski sveštenik, autor nekoliko knjiga i više studija, zalagao se za pažljivu i postupnu liturgijsku obnovu u sferama bogoslužbenog jezika, besedništva (govoreći o svetotajinskoj prirodi liturgijske propovedi koju treba vraćati na njeno organsko mesto – nakon čitanja Jevanđelja) i aktivnog učestvovanja u liturgijskom životu putem obnavljanja prakse redovnog pričešćivanja. Njegov primer, koji nije usamljen, pokazuje nam da nisu samo profesori i episkopi bili nosioci liturgijskog preporoda nego i parohijsko sveštenstvo.⁵⁰

Preporodu liturgijskog života SPC doprineli su i mnogi njeni episkopi koji su u svojim eparhijama radili na obnavljanju predanjskog razumevanja Liturgije i njenog odnosa sa Svetim tajnama (pogotovu Krštenjem, Brakom i Pokajanjem), liturgijskoj katihizaciji vernih, dodatnom obrazovanju sveštenstva, obnavljanju monaškog života, pokretanju bogate izdavačke delatnosti i drugih vidova medijskog prisustva Crkve. Oni su najvećim delom, mada ne svi, predavali ili predaju na Bogoslovskom fakultetu, što još jednom potvrđuje vezu ove škole i razvoja liturgijske teologije i prakse u Srbiji. Među njima treba spomenuti Amfilohija Radovića (1938) Mitropolita crnogorsko-primorskog, bivšeg Episkopa banatskog (1985–1991), Irineja Bulovića (1947), Episkopa bačkog (1990), Atanasija Jevtića (1838) Episkopa banatskog (1991–1992), zahumsko-hercegovačkog (1992–1999) i Ignatija Midića (1954) Episkopa braničevskog (1994).

Jedna od najznačajnijih ličnosti za razvoj liturgičke nauke i liturgijske svesti u SPC bio je njen prethodni poglavar Patrijarh **Pavle Stojčević** (1914–2009). I u njegovom slučaju se pokazalo da su: »... ljubav prema bogosluženju i istinama vere ali i spremnost na predano služenje Telu Hristovom ... glavni motivi liturgičkog stvaralaštva.«⁵¹ Patrijarh Pavle bio je mistagog, pastir i liturgičar inovativnog pristupa.⁵² Najpoznatije Patri-

⁴⁹ S. Ubiparipović, *Liturgički doprinos protoprezvitera Božidara Mijača srpskoj teologiji u 20. veku*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 8, 2010, 34.

⁵⁰ S. Ubiparipović, *n. d.*, 27–30.

⁵¹ S. Ubiparipović, *Patrijarh Pavle kao liturgičar*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 4, 2009, 74.

⁵² S. Ubiparipović, *n. d.*, 85.

jarhovo delo je trotomni zbornik *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere* objavljeno u Beogradu 1998., 2007. i 2010. godine. Ovaj zbornik sabran je od njegovih odgovora na bogoslovske, etičke i bogoslužbene nedoumice koje su mu tokom sedamdesetih i osamdesetih godina prošloga veka u formi pitanja postavljali sveštenici, monasi i duhovno probuđeni vernici SPC. Kao što je poznato, Njegova Svetost je prvobitno odgovore objavljivao u Glasniku, službenom listu SPC. Potom su oni sabrani i tri puta objavljeni u ovim knjigama. Centralna karakteristika teologije Patrijarha Pavla je *harmonični odnos crkvenog Predanja i ličnog opita*. Njegovu misao odlikuje i *blagodatna usklađenost* crkvene akrivije i ikonomije kao i hvale vredna spremnost da nikada ne beži od pojedinih pastirskih i duhovnih tema, ma kako one na prvi pogled nezgodne mogle biti, što otkriva još jednu značajnu crtu njegove teologije: pastirsku brigu za dobrobit slovesnoga stada.

Važan pregaoc na polju razvoja liturgike u SPC bio je episkop bački dr **Irinej Ćirić** (1884–1955). On nikada nije predavao na Bogoslovskom fakultetu i sav njegov kontakt sa crkvenom prosvetom bio je tokom predavačkog rada u Karlovačkoj bogosloviji.⁵³ Suštinski doprinos episkopa Irineja Ćirića ogleda se u njegovom ogromnom prevodilačkom radu. Kako je to pokazao S. Ubiparipović u iscrpnoj bibliografiji njegovih radova koju je objavio u radu *Liturgički doprinos episkopa bačkog dr Irineja Ćirića srpskoj teologiji XX veka*, episkop Irinej je svojim prevodilačkim opusom obuhvatio gotovo sve rodove i vrste crkvene sakralne književnosti – od one biblijske, preko himnografske do evhološke.⁵⁴ Motivi koji su ga pokrenuli da se lati prevođenja bogoslužbenih tekstova na srpski govorni jezik svrstavaju ga u red preteča liturgijske obnove kod Srba u XX veku. Prevodeći, zajedno sa Lazarom Mirkovićem, *Akatist Presvetoj Bogorodici*,⁵⁵ on, u predgovoru ovom delu, navodi da je strani jezik prepreka vernima u punom razumevanju i učestvovanju u bogoslužjenju zato što ih ostavlja: «... hladnim spram Crkve i bogoslužjenja.»⁵⁶

⁵³ S. Ubiparipović, *Liturgički doprinos episkopa bačkog dr Irineja Ćirića srpskoj teologiji 20. veka*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 5, 2010, 111.

⁵⁴ S. Ubiparipović, *n. d.*, 112–121.

⁵⁵ *Akatist Presvetoj Bogorodici*, preveli Arhiđakon Irinej Ćirić i Lazar Mirković, Sremski Karlovci 1918.

⁵⁶ S. Ubiparipović, *n. d.*, 121.

Ličnost koja se na poseban način ističe u episkopatu Srpske Crkve kada je njen liturgijski život u pitanju je, bez svake sumnje, **Hrizostom Stolić** (1939–2012), Episkop žički i bivši Episkop banatski (1992–2003).⁵⁷ Sva-ko ozbiljno istraživanje liturgijske teologije SPC tokom druge polovine XX i prve dekade XXI stoleća nemoguće je obaviti a da se pri tome u obzir ne uzme izdavački, prevodilački i priređivački poduhvat Episkopa Hrizostoma Stolića. Bilo da je objavljivao bogoslužbene knjige raznih namena i profila,⁵⁸ bilo da je publikovao bogoslovsku literaturu – pr-

⁵⁷ Više o njemu videti u: V. Vukašinović, *Liturgijsko izdavaštvo episkopa Hrizostoma Stolića*, Srpska teologija danas 2010: Zbornik radova drugog godišnjeg simposiona održanog na PBF 28–29. maja 2010. godine, prir. B. Šijaković, 2010, 326–337.

⁵⁸ Liturgijsko-bogoslužbena bibliografija Hrizostoma Stolića obuhvata sledeća izdanja: 1. **MINEJI**: *Žički i studenički Minej – septembar – avgust*, Tom 1–12, priredio episkop žički Hrizostom (Stolić); Kraljevo, EUO Eparhije žičke, Manastir Žiča, Manastir Studenica 2006. 2. **APOSTOL I JEVANĐELJA**: *Apostol – kako se čita svakog dana po sedmicama*, priredio Milan Radovanović; Kraljevo, EUO Eparhije žičke 2003, 2004 i 2010.; *Sveto Jevanđelje – kako se čita svakog dana po sedmicama*, priredio Milan Radovanović; Vruci: Manastir Rujan 2005 i 2008. 3. **LITURGIJA-RI**: *Božanstvena Liturgija svetog apostola Jakova brata Gospodnjeg po telu i prvog Episkopa jerusalimskog*, pripremio i uredio za jerejsko sveštenodejstvovanje o. Hrizostom Stolić Hilandarac, mašinopis, Hilandar 1982; *Božanstvena Liturgija svetog apostola Jakova brata Božijeg i prvog Episkopa jerusalimskog*, (crkvenoslovenski tekst, srpske rubrike) pripremio i uredio za jerejsko sveštenoslužjenje o. Hrizostom Stolić Hilandarac, Hilendarski fond Bogoslovskog fakulteta SPC, Beograd 1985; *Božanstvena Liturgija svetog apostola Jakova brata Božijeg i prvog episkopa jerusalimskog*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1992; *Liturgija Predeosvećenih darova Svetoga apostola Jakova Brata Božijeg (sreda četvrte nedelje velikog posta)*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1996; *Liturgija Predeosvećenih darova Svetoga apostola Jakova Brata Božijeg (Veliki ponedeljak)*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1996; *Liturgija Predeosvećenih darova Svetoga apostola Jakova Brata Božijeg (Veliki utorak)*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1996; *Liturgija Predeosvećenih darova Svetoga apostola Jakova Brata Božijeg (Velika sreda)*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1996; *Božanska liturgija svetoga apostola Marka*, Vršac: Eparhijski upravni odbor Eparhije banatske, 1998; *Liturgija Apostolskih ustanova*, preveo i priredio episkop žički Hrisostom (Stolić); Kraljevo, EUO Eparhije žičke, 2004; *Činovnik arhijerejskog sveštenoslužjenja*, priredio episkop žički Hrisostom (Stolić); Kraljevo, EUO Eparhije žičke, 2006 i 2010; *Činovnik arhijerejskog sveštenoslužjenja za prezviterašku i đakonsku upotrebu*, priredio episkop žički Hrisostom (Stolić); Kraljevo, EUO Eparhije žičke, 2009. 4. **OSTALI TEKSTOVI**: *Pravoslavni svetačnik: mesecoslav svetih 1*, Septembar–jun, Kragujevac 1988; *Pravoslavni svetačnik 2*, Jul–avgust, Kragujevac 1989; *Služba svetom ocu Savi Trećem* = Служба светом оцу нашем о Савви Третјемо = Office for saint Sava the Third, prev. M. Matejić, Columbus:

venstveno na polju liturgike, Vladika Hrizostom nije samo anticipirao i pratio nego je, na svojevrsan način, *omogućavao* javljanje i procvat liturgijskog preporoda koji je karakterisao našu Pomesnu Crkvu tokom pomenutog vremenskog perioda. Vreme u kome su se pojavljivale ove knjige je, bez svake sumnje, vreme buđenja interesovanja za liturgijski život Crkve i opšte obnove bogoslovlja kod nas. Liturgijski tekstovi i drugo bogoslužbeno štivo koje je objavljivao Episkop Hrizostom pratili su, podržavali i jednim delom, omogućavali liturgijski preporod koji smo doživeli i u kome se i dalje, hvala Bogu, nalazimo. Bogatstvo liturgijskog života Pravoslavne Crkve koje nam je on približio stvorilo je zdravu klimu u kojoj su se slobodno mogli formirati i negovati liturgijski ukus i stil, stvarati bogoslužbeni afiniteti i razvijati jedna bogoslovska širina i dubina koja karakteriše autentično življenje i razumevanje molitvenog predanja Crkve. Prirodno je da govor o episkopima revniteljima na polju liturgijskih prevoda nastavimo posebnom celinom posvećenom ovom važnom crkvenom delu.

3. Liturgijsko prevodilaštvo

Posebnu oblast našeg interesovanja predstavlja prevodilaštvo, kako ono koje se tiče bogoslužbenih knjiga, tako i ono koje obuhvata dela drevnih i savremenih liturgičara, istoričara i tumača hrišćanskog bogoslužjenja.

3.1 Prevodi bogoslužbenih knjiga

Bogoslužjenje se danas u SPC vrši dvojezično kako na srpskom govornom tako i na starom slovenskom jeziku,⁵⁹ doduše i na žalost – ruske

Ohio state University, 1985, *Obred polaganja temelja Crkve*, Kraljevo 2009. Pored navedenog treba znati da je Episkop Hrizostom učestvovao u prirećivanju novog izdanja *Zbornika* a da sada, po nalogu Svetog Arhijerejskog Sinoda, priređuje novo, prošireno i ispravljeno, izdanje *Srbljaka*. Takođe je preveo i *Liturgiju Svetog Grigorija Bogoslova* da bi je približio našoj bogoslovskoj javnosti, ne namenivši je bogoslužbenoj upotrebi.

⁵⁹ O problematici bogoslužbenog jezika najviše je pisala Ksenija Končarević. Izborna bibliografija njenih radova obuhvatila bi sledeće naslove: K. Končarević, »O bogoslužbenom jeziku Srpske Crkve u prošlosti i danas«, *Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, knj. 25/2 (1996) 57–66; »Дискуссион о богослужбеном языке в Сербской Православной Церкви: исторический обзор и современное состояние«, *Церковь и время* 1 (26) (2004) 29–52; »Srpski jezik u liturgijskom funkcionisanju: stanje i perspektive«, *Srpski jezik*, god. X, br.1–2 (2005) 377–401; *Jezik i pravoslavna duhovnost. Studije iz lingvistike i teologije jezika*, Kragujevac: Kale-

redakcije, tzv. crkvenoslovenskom jeziku. Bogoslužjenje na srpskom govornom jeziku odobreno je odlukom Svetog arhijerejskog Sabora: »Ubuduće na srpskom govornom području može se služiti na crkvenoslovenskom i srpskom govornom jeziku.« (AS br 8/zap 92 od 23. maja 1986.) Ovo zvanično ulaženje govornog jezika u bogoslužbeni život Crkve na izvestan način je potisnulo, pa i ugrozilo, upotrebu staroslovenskog jezika. Zbog toga je Odlukom Svetog arhijerejskog Sinoda zbog krize u poznavanju i upotrebi crkvenoslovenskog jezika u savremenom bogoslužbenom životu rešeno da se u bogoslovijama SPC bogoslužjenja u većoj meri vrše na crkvenoslovenskom jeziku (SAS br 196/ zap. 155 od 19. marta 2012. godine).⁶⁰ Podstaknut ovim Srpski Patrijarh Irinej blagoslovio je da se u svim hramovima na teritoriji Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke jednom mesečno služi Sveta Liturgija na crkvenoslovenskom jeziku (AEM 777 od 20. jula 2012. godine).

Prevođenje bogoslužbenih knjiga u SPC tokom XX veka bilo je većim svojim delom spontan proces i plod lične inicijative prosvetljenih liturga i pastira, teološki svesnih značaja ovog postupka. Poznato je, a i ovde se

nić 2006; »Stavovi vernika SPC prema upotrebi srpskog jezika u bogoslužjenju (ogled sociolingvističke analize)«, *Religija i tolerancija*, br. 8 (2007) 7–30; »O jezičkoj politici Crkve u kontekstu liturgijske obnove (ruska iskustva iz XX i s početka XXI veka)«, *Godišnjak Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Istočnom Sarajevu*, god. VI, br. 6 (2007) 81–109; »Odrodzenie liturgiczne w XIX–XX wieku oraz tendencje w polityce językowej poszczególnych słowiańskich kościołów prawosławnych«, [In:] P. Bortkiewicz et al. (red.), *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym). Materiały z konferencji (22–24 września 2008 w Gnieźnie)*, Poznań: Wydawnictwo »Poznanskie Studia Polonistyczne« 2009, 263–270; »Литургическое возрождение и актуальные изменения в сербской сакральной коммуникативной культуре«, [V sb.]: I. A. Sternin (red.), *Коммуникативные исследования 2009. Теория коммуникации. Коммуникативное поведение*, Voronež: Istoki 2009, 37–49; *Sakralna komunikacija: norme, tradicije, sredstva*, Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, Institut za teološka istraživanja 2013; »Сербский язык в богослужбном функционировании: обзор переводов литургических текстов«, [V sb.]: A. A. Novalkina, V. A. Ursina, E. A. Ponomarenko, Ю. А. Gerasimenko (red.), *Язык как инструмент познания и зеркало эпохи. Материалы международной научно-практической конференции »VII Кирилло-Методиевские чтения« (Симферополь, 22–23 мая 2014)*, Симферополь: Дом писателей им. Домбровского, 2014, 17–21.

⁶⁰ Zahvaljujem protojereju-stavroforu dr Savi Joviću na ukazanoj pomoći oko prikupljanja ovih podataka.

pokazalo, da ne postoji prevođenje koje nema određene teološke pretpostavke, odnosno bogoslovski stav i viziju koji se potom odražavaju i na rešenja koja se u prevodima donose. Zbog toga se sučeljavanja teoloških stavova mogu pratiti i u različitim prevodima istog teksta. Takav je bio slučaj i sa prevodima Svete Liturgije u tom periodu. Ukoliko uporedimo prevode Justina Popovića, episkopa Irineja Ćirića i Emilijana Čarnića (1914–1995), koji je radio po blagoslovu episkopa Save Vukovića i u okviru njegovih razumevanja bogoslužjenja, videćemo to na jedan jasan i očigledan način. Mi ćemo ovde samo na primeru *pominjanja* odnosno *nepominjanja* anđela na Proskomidiji pokazati postojanje takvih razlika. O ostalim aspektima ovih konfrontacija pisali smo na drugim mestima.⁶¹

Otac Justin Popović je u svom starijem prevodu Svete Liturgije,⁶² što je potom ponovljeno u prepisu istog za potrebe manastira Krke,⁶³ prvu česticu koja se vadi iz profore nakon Presvete Bogorodice namenio *Bestelesnim Silama* sa napomenom da je: »tako u grčkim služebnicima ...« Emilijan Čarnić, koji je takođe, prevodio sa grčkih predložaka, to ne čini, nego ovde ostavlja pomen *Proroka, Preteče i Krstitelja Jovana*,⁶⁴ i na taj način, u stvari, vrši redakтуру prevođenog teksta. Irinej Ćirić spaja obe varijante u jednu celinu – objašnjavajući da je jedna grčkog a druga slovenskog porekla.⁶⁵ U svom novijem prevodu, otac Justin ostaje dosledan prvobitnom rešenju: *U čast i spomen prevelikih činonačalnika Mihaila i Gavрила i svih nebeskih bestelesnih sila*,⁶⁶ ali sada razvija čitavu bogoslovsku apologiju svog izbora. On objašnjava ovaj postupak aktuelnom grčkom liturgijskom praksom, kao i mnogim starim liturgijskim rukopisima,

⁶¹ V. Vukašinić, *Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in The 20th Century*, Bogoslovni vestnik – Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani 70 (2010), 1, 17–24.

⁶² *Božanstvena Liturgija Svetoga oca našega Jovana Zlatousta*, preveo sa grčkog jerođakon Justin Sp. Popović, Beograd 1922, 19.

⁶³ *Služebnik na srpskom jeziku*, preveo dr Justin Popović, prof. Univerziteta, sredio jeromonah Artemije suplent, Manastir Krka 1967, (mašinopis), PB I 4177, 58.

⁶⁴ *Čin sveštene i božanstvene Liturgije svetog Jovana Zlatousta*, preveo s grčkog prof. dr Emilijan Čarnić, Diseldorf 1976, 23.

⁶⁵ *Nedelja Svete Pedesetnice – praznične službe*, s grčkog preveo ep. Irinej [Ćirić], Ujvidek [= Novi Sad] 1942, 281.

⁶⁶ *Božanstvene Liturgije*, preveo Arhimandrit dr Justin Popović, duhovnik manastira Ćelije bivši profesor Univerziteta, Beograd 1978, 14.

kako grčkim tako i slovenskim.⁶⁷ Pored toga navodi odlomak iz *Tumačenja Svete Liturgije Filoteja Carigradskog*, gde, Filotej, govoreći o Proskomidiji, direktno pominje anđelske sile koje na Sv. Diskosu okružuju Hrista: »Njegova Mati je svojom česticom Njemu s desne strane, Anđeli pak i Svetitelji su mu s leve strane ...«⁶⁸ Ovde otac Justin pokazuje suptilno bogoslovsko osećanje za jedinstvo strukturalnih elemenata jednog liturgijskog obreda – koji nikada ne sačinjavaju samo liturgijski tekstovi nego i drugi važni elementi među kojima, svakako, i liturgijski komentari – mistagogije.⁶⁹

O čemu se, u stvari, radi? Problem je dvojake prirode. Jedna njegova dimenzija polazi od želje da se po svaku cenu sačuva aktuelna srpska liturgijska praksa bez obzira na to šta u korist ili na štetu toga govore istorijski izvori i bogoslovlje Crkve. Takav pristup je prisutan kod E. Čarnića. Druga je znatno dublja i pokreće kompleksnija teološka pitanja. Ona se mogu svesti na sledeće: da li je Bestelesnim Silama, dakle anđelima i ostalim nebeskim činovima, potreban liturgijski pomen ili ne? Drugim rečima, da li oni imaju biće i svetost nezavisno od liturgijskog osvećenja ili je primaju, kao i sva druga stvorena bića, samo i jedino kroz nju. Justinov tretman angelskih sila u liturgiji naišao je na svoje oponente i istomišljenike. Tako, na primer, Vladika Atanasije Jevtić smatra pominjanje bestelesnih sila odlikom starije prakse što je kasnije neznačajki izostavljeno.⁷⁰ Sa druge strane, Patrijarh Pavle (u vreme kada je još bio Episkop raško-prizrenski) u tekstu: *Treba li na Proskomidiji vaditi čestice za Svete Anđele*,⁷¹ koji je prvobitno objavljen 1974. godine, dakle pre štampanja Justinovog prevoda, nastoji da na osnovu: »... dogmatskog i liturgijsko-istorijskog stanovišta«⁷² ospori validnost ove prakse. Osnovni dogmatski argument koji iznosi u ovom tekstu je da »Spasiteljevo iskupiteljsko delo nije bilo za anđele ... Žrtva Hristova bila je za ljude ... Anđeli se tu ne spominju.«⁷³ I na drugom mestu veli da je smisao

⁶⁷ *Božanstvene Liturgije*, 230–231.

⁶⁸ *Božanstvene Liturgije*, 19.

⁶⁹ V. Vukašinić, *n. d.*, 18.

⁷⁰ A. Jevtić, *Hristos Nova Pasha: Božanstvena Liturgija 3 – sveštenoslužjenje, pričestće. zajednica bogočovečanskog Tela Hristovog*, Beograd – Trebinje 2008, 43.

⁷¹ Patrijarh Pavle, *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere* III, drugo izdanje, Beograd 2007, 46–63.

⁷² Patrijarh Pavle, *n. d.*, 47.

⁷³ Patrijarh Pavle, *n. d.*, 49.

vađenja čestica na proskomidiji: »... opraštanje greha (stoga nevađenje posebne čestice za Svete Anđele) i proslavljanje Svetih«. ⁷⁴ Episkop Pavle je ovde, na izvestan način, *osiromašio* pojam spasenja svodeći ga isključivo na fenomen *iskupljenja*. Činjenicom da je Episkop, i potonji Patrijarh srpski, Pavle učestvovao u Komisiji Svetog arhijerejskog Sinoda koja je prevela i priredila sinodalna izdanja službenika na srpskom jeziku, a imajući u vidu ove njegove iznesene stavove, možemo da objasnimo to da se u sinodalnim prevodima ne pominju Anđeli ⁷⁵ na ovom mestu. ⁷⁶

3.2 Prevodi liturgičkih dela

Na samom početku treba reći da u prevođenju liturgijskih dela u najvećem broju slučajeva nije postojao organizovani i planski pristup ovom radu. Mnoštvo knjiga i teoloških studija prevedeno je samo zbog toga što su bili dostupni prevodiocima ili, pak, što ih je znanje jezika usmeravalo na jednu grupu autora koji su pisali i objavljivali na njima. Podrazumeva se da je autorima koji su bili popularni u nekom vremenu poklanjana posebna pažnja kao i onima koje su voleli i poštovali prevodioci ili izdavači. Sa žaljenjem moramo konstatovati da svi prevodi nisu bili ujednačenog kvaliteta niti da su uvek poštovani osnovni principi prevodilaštva i izdavaštva. Prevodioci knjiga najviše su preveli ruskih autora. ⁷⁷ Jezička bliskost nije jedini kriterijum koji je doveo do toga – tradicionalno oslanjanje na Rusiju kada su verske stvari u pitanju takođe je u tome imalo svoju značajnu ulogu. Tragovi takvog shvatanja vode u duboku prošlost. Srpski svetogorski manastir Hilandar u svojoj rukopisnoj riznici sadrži službenik HIL 334 iz 17. veka u kome se liturgu nalaže da vrši bogoslužjenje na određen način sa objašnjenjem da je to: »... jerusalimski i svetogorski pravilan poredak, i ruski.« ⁷⁸

Najprevođeniji autor, kako ove tako i svih ostalih jezičkih grupa, bez svake sumnje je Aleksandar Šmeman. Od 1979. godine kada je u Srbiji prevedena njegova poznata knjiga *Za život sveta – svetotajjska filosofija života* pa sve do 2012. godine kada je izašla knjiga *Veliki post u našem životu*

⁷⁴ Patrijarh Pavle, *n. d.*, 63.

⁷⁵ *Službenik*, Beograd 2007, 77.

⁷⁶ V. Vukašinić, *n. d.*, 19.

⁷⁷ Treba znati da svi autori ove grupe nisu prevedeni sa ruskog, niti su ceo svoj život ili makar njegov deo proveli u Rusiji. Svi su oni, međutim, ili Rusi poreklom ili su se intelektualno i duhovno formirali u ruskom kulturnom krugu.

⁷⁸ HIL 334, 5b–6a.

prevedeno je ili sabrano u veće celine, izdano i preizdano tridesetak Šmemanovih dela.⁷⁹

Šmemanova teologija nije uticala samo na srpsko bogoslovlje. Ona je i u Grčkoj kao i u drugim pravoslavnim sredinama doprinela obnovi bogoslovlja i njegovom preusmeravanju.⁸⁰ U Srbiji se Šmemanovo bogoslovlje, zajedno sa teološkim doprinosom G. Florovskog, J. Majendorfa i J. Zizjulasa, nadgradilo na liturgijsko delo arhimandrita dr **Justina Popovića** (1894–1979). Dalja razrada Justinove liturgijske teologije, kako kod njegovih neposrednih učenika tako i kod onih koji su se posredno,

⁷⁹ *Za život sveta – svetotajjska filosofija života*, prevod sa engleskog J. Olbina, Pravoslavlje, Beograd 1979; *Veliki post*, prevod sa engleskog J. Olbina, Kalenić, Kragujevac 1983; *Veliki post*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990; *Sveta tajna krštenja*, prevod sa ruskog R. Lazić, Mitropolija crnogorsko-primorska, Cetinje 1991; *Liturgija i život*, prevod sa engleskog M. Arsenijević, V. Nikčević, Mitropolija crnogorsko-primorska i skenderijska, Cetinje 1992; *Za život sveta – svetotajjska filosofija života*, prevod sa engleskog J. Olbina, Jasen-Logos, Beograd-Nikšić 1994; *Istorijski put Pravoslavlja*, Beograd 1994; *Tajne praznika*, prevod sa ruskog M. Arsenijević, Svetigora, Cetinje 1996; *Crkva, svet, misija – razmišljanja o Pravoslavlju na Zapadu*, Cetinje 1997; *Veliki post*, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja 1999; *Crkvena godina*, prevod sa ruskog M. Arsenijević, Svetigora, Cetinje 1999; *Svete tajne*, prevod sa engleskog M. Arsenijević, V. Nikčević, Svetigora, Cetinje 1999; *Vodom i duhom: o tajni krštenja*, prevod sa ruskog S. Prodić, Srpski Sion, časopis Pravoslavne eparhije sremske (posebna izdanja), Sremski Karlovci 1995. (drugo izdanje 1996., treće 1997.); *Za život sveta: svetotajjska filosofija života*, prevod sa engleskog J. Olbina, Plato, Beograd 1999. (drugo izdanje 2006.); *Veliki post*, prevod sa engleskog J. Olbina, Kalenić, Kragujevac 2002; *Vodom i duhom: o svetoj tajni krštenja*, prevod sa ruskog S. Prodić, Šibenik 2002; *Krštenje – početak života u Crkvi*, sa crkvenoslovenskog i ruskog preveli arhim. J. Popović, R. Lazić, M. Arsenijević, Svetigora, Cetinje 2002; *Evharistija – tajinstvo Carstva*, Manastir Hilandar, Sveta Gora Atonska 2002. (drugo izdanje 2009.); *Za život sveta*, Beograd, Sveta srpska Carska Lavra manastir Hilandar 2004. (drugo izdanje 2009.); *Naš život u Hristu, Hristov život u nama*, izabrane besede, eseji, studije i odlomci iz Dnevnika 1973–1983, preveo i priredio M. Arsenijević, Pravoslavna misionarska škola pri hramu Aleksandra Nevskog, Beograd 2007; *Dnevnik*, Trebinje 2007; *Smrt smrti*, Beograd 2007; *Uvod u liturgičko bogoslovlje*, Šibenik 2005; *Veliki post*, Trebinje: manastir Tvrdoš, Vrnjačka Banja: Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog 2007; *Vodom i duhom: o tajinstvu krštenja*, Beograd, Sveta srpska Carska Lavra manastir Hilandar 2008; *Izabrana liturgička dela: Uvod u liturgičko bogoslovlje, Vodom i duhom*, Šibenik 2008; *Evharistijsko bogoslovlje*, Otačnik, Beograd 2011; *Veliki post u našem životu*, Beograd 2012.

⁸⁰ S. Alexopoulos, *Did the Work of Fr. Alexander Schmemmann Influence Modern Greek Theological Thought? A Preliminary Assessment*, St. Vladimir's Theological Quarterly 53 (2009), 273.

preko njegovih dela nadahnjivali Justinovom mišlju i učenjem, u većoj ili manjoj meri uključivala je i određene elemente Šmemanovog bogoslovlja. Nije na odmet reći i to da je Justinovo bogoslovlje u reči i delu njegovih duhovnih sinova, potonjih episkopa Crkve, samom prirodom njihove službe dovedeno u jedan širi kontekst, prošireno i razrađeno. Zbog svega toga razvoj liturgijske teologije u Srbiji nemoguće je razumeti bez izučavanja života i bogoslovlja Justina Popovića, koga je Crkva pribrojala Diptisima Svetih 2. maja 2010. godine. Justinovo liturgijsko bogoslovlje proisteklo je iz njegove ličnosti, svega onoga što ju je karakterisalo i činilo jedinstvenom, ne samo u odnosu na prethodnike, nego i na one sa kojima je delio epohu u kojoj je živio. Šta se u Justinovom delu, odnosno njegovoj ličnosti, na prvom mestu može videti? Harmoničan spoj lične pobožnosti, autentičnog asketskog etosa koji je pokazao da je svako vreme *vreme svetosti* za one koji je traže i koji joj hrle, i podvižničke posvećenosti bogoslovskom obrazovanju i intelektualnom uzrastanju, koje takođe obznanjuje da je učenje teologije *celoživotan proces* kome treba posvetiti svoje biće. Sukobljavanja akademskog i asketskog bogoslovlja, koja duboko potresaju neke druge pravoslavne sredine, i kojih, doduše, ni SPC nije u potpunosti lišena, u Justinu imaju stalni uzor harmoničnog izmirenja i preklapanja. Jedan od tumača Justinove teologije tačno je rekao da srpska sredina može da se: »... pohvali kako uspehom takvog pomirenja tako i predanjskim svedočenjem harizmatične istovetnosti reči Božije objavljene u spisima asketskih i akademskih bogoslova (...) u takvom svedočenju posebno mesto pripada našem Bogoslovskom fakultetu i to prvenstveno zaslugom njegovog bivšeg profesora arhimandrita Justina Popovića.«⁸¹ Justinov doprinos liturgijskom životu i liturgičkoj nauci je u svakom slučaju specifičan. On je celim svojim bićem i svim svojim delom postao svojevrsni obrazac, model, bogoslovskog mišljenja i doživljavanja ovih fenomena. Iako nije napisao ni jedan klasičan liturgički rad, teme i uvidi iz ove oblasti razasuti po njegovim drugim delima predstavljaju: » ... najznačajniji doprinos ne samo liturgici već liturgijskom životu i liturgijskoj svesti u našoj pomesnoj Crkvi od vremena Svetog Save pa do danas.«⁸² Taj se doprinos

⁸¹ N. Milošević, *Doprinos arhimandrita Justina Popovića unapređenju liturgijske svesti kod Srba*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 3, 2008, 45.

⁸² N. Milošević, *n. d.*, 48.

u prvom redu ogleda u otkrivanju Liturgije kao Svetajne Crkve⁸³ što je bilo: »... tokom poznog srednjeg veka (...) izloženo iskušenju udaljavanja od izvornog i predanjskog poimanja svete Evharistije ...«⁸⁴ kao takve.

No, vratimo se **Aleksandru Šmemanu** i analizi njegovog doprinosa. Šmemanovo bogoslovlje, takvo kakvo jeste – otvoreno, lično, hrabro i proročko ne pokreće samo pobornike i simpatizere, istomišljenike i nosioce sličnoga duha. Ono, što je sasvim za očekivanje, izaziva snažan odijum i neprijateljstvo i pokreće lavinu protivničkih komentara. O snazi Šmemanove misli da se suditi i na osnovu oblika kritičkih reagovanja koje je ona izazvala. Najradikalniji od njih bilo je spaljivanje Šmemanovih knjiga 5. maja 1998. godine u ruskom gradu Ekaterinburgu. Iako je lokalni episkop Nikon to kasnije negirao, samo vezivanje Šmemanovih knjiga i cenzurne lomače dovoljno govori o gnevu i nemoći određenih struktura u Crkvi koje je on svojim bogoslovljem dotakao. Pokretanje pitanja uticaja teologije Aleksandra Šmemana kako na srpsko bogoslovlje, tako i grčko⁸⁵ značajno je i zbog toga što ukazuje na važnu činjenicu da harizma teologije nije nužno vezana za određeni geografski prostor, čak ni za religijsko-kulturnu sredinu (iako se ona u njemu i njoj može viševjekovno projavljevati). Bogoslovlje se trajno ne smešta u bilo kakvu instituciju ovoga sveta na isti onaj način na koji i Crkva prevazilazi kategorije obične institucionalnosti. Kao što se Crkva uvek i iznova konstituše, kroz evharistijska sabranja i na osnovu svog trajnog epikletskog načina postojanja, tako se i harizma bogoslovlja ovaploćuje u određenoj sredini kroz nadahnute teologe, oce i pastire Crkve. Šmeman je značajan zbog toga što je pokazao da se i sa Novog Kontineta na Stari Svet mogu izliti obnavljajući talasi bogoslovske misljenja. To nam, postavivši stvari u širi kontekst, otvara pravu problemsku perspektivu – u kojoj meri su ovakva uzajamna izgrađivanja i teološka obogaćenja moguća ne samo među kontinentima nego i među konfesionalno različitim Crkvama.

Jedan od prvih konkretnih koraka koji valja učiniti u tom pravcu podrazumeva iskoračenje iz aprioristički negativnih konotiranja teopolitičkih

⁸³ N. Milošević, *n. d.*, 51.

⁸⁴ N. Milošević, *(H)eortološka perspektiva Svete Evharistije*, 146.

⁸⁵ S. Alexopoulos, *Did the Work of Fr. Alexander Schmemmann Influence Modern Greek Theological Thought? A Preliminary Assessment*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 53 (2009), 273–299.

pojmovi Istoka i Zapada. Strah od Zapada⁸⁶ na jednoj i Istoka na drugoj strani, široki dijapazon emotivno negativno obojenih sadržaja koji ovi termini mogu da nose i često nose, baca tešku senku na svaku vrstu teološkog dijaloga. Mislimo da je vreme da se otvoreno kaže da će se u međucrkvеноm dijalogu istinski napredovati onda kada same termine Zapad i Istok počnemo da oslobađamo negativnih sadržaja, kada oni sami po sebi prestanu da i u našem unutarcrkvenom teološkom diskursu (a ne samo u međukonfesionalnom) aprirone označavaju nešto samo po sebi loše i problematično i počnu da se ispunjavaju realnim sadržajima u zavisnosti od toga šta se, kada i kako procenjuje i vrednuje u njima.

Jedan od najznačajnijih doprinosa Šmemanovog bogoslovlja, koje se odražava kako na stranicama njegovog dela tako i u životima Crkava koje su se nadahnjivale njegovim bogoslovljem, je nastojanje da se suštinski povežu akademska teologija i pastirski rad.⁸⁷ To se prvo odvijalo u njemu samom. Profesura mu je dala teološku viziju, pastirska služba iskustvo koje je tu viziju stavljalo u realne okvire i izbjavljalo iskušenja kabinetskog projektovanja lepih ali neostvarivih teoloških ideja. Prorok evharistijskog preporoda ljudskoga roda i Božije tvorevine bio je istovremeno bolno svestan svih trivijalnosti i zloupotreba koje crkvena svakodnevnica može da donese i donosi. Ta dimenzija njegovog bogoslovlja, i to valja otvoreno reći, ponajmanje je prihvaćena u svim sredinama gde se njegove knjige čitaju a misao poštuje.⁸⁸

Sledeći po redu svakako je ruski teolog koji je stvarao u Francuskoj Nikolaj Afanasjev, rodonačelnik evharistijske eklisiologije.⁸⁹ Njima sledi veći ili manji broj objavljenih dela sledećih autora: Nikolaja Balašova,⁹⁰

⁸⁶ S. Alexopoulos, *n. d.*, 294.

⁸⁷ S. Alexopoulos, *n. d.*, 298.

⁸⁸ S. Alexopoulos, *n. d.*, 299.

⁸⁹ *Trpeza Gospodnja*, prevod sa ruskog K. Končarević, Cetinje 1996. (drugo izdanje: Vršac 2001, treće: Kraljevo 2009); *Služenje mirjana (laika) u Crkvi*, sa ruskog K. Simić, Vršac 2001, (drugo izdanje: Kraljevo 2009); *Eklisiologija stupanja u klir*, sa ruskog K. Simić, Vršac 2002, (drugo izdanje: Kraljevo 2009); *Stupanje u Crkvu*, sa ruskog K. Končarević, Vršac 2002, (drugo izdanje: Kraljevo 2009); *Crkva Duba Svetoga*, sa ruskog K. Končarević, Vršac 2003, (drugo izdanje: Kraljevo 2009); *Studije i članci*, sa ruskog K. Simić, Vršac 2003, (drugo izdanje: Kraljevo 2009).

⁹⁰ Balašov Nikolaj, *Na putu ka liturgijskom preporodu*, tom I, Beseda, Novi Sad 2007; Balašov Nikolaj, *Na putu ka liturgijskom preporodu*, tom II, Beseda, Novi Sad 2009.

Sergija Bulgakova,⁹¹ Nikolaja Gogolja,⁹² Grigorija Deboljskog,⁹³ Alekseja Dmitrijevsog,⁹⁴ V. N. Iljina,⁹⁵ Kiprijana Kerna,⁹⁶ Grigorija Kruga,⁹⁷ Nikolaja Uspenskog,⁹⁸ Genadija Nefedova,⁹⁹ Andreja Posternaka,¹⁰⁰ Mihaila Skabalanoviča,¹⁰¹ Pavla Florenskog,¹⁰² Nikolaja Ozoljina,¹⁰³ Borisa Sovea,¹⁰⁴ Averkija Tauševa,¹⁰⁵ Vladimira Loskog¹⁰⁶ i drugih. Prevođen je i značajan broj autora sa grčkog govornog područja kako predstavnika akademske teologije Georgija Basiudisa,¹⁰⁷ Petra Vasiljadisa,¹⁰⁸ Hri-

⁹¹ Bulgakov Sergej, *Jelesvećenje*, Šibenik 2003.

⁹² *Razmatranje božanstvene liturgije*, prevod sa ruskog E. Čarnić, Kalenić-Banatski vesnik, Kragujevac-Vršac 1981; *Tumačenje božanstvene liturgije*, prevod sa ruskog A. Radjoković, Logos, Beograd 1995.

⁹³ *Dani bogoslužjenja pravoslavne saborne istočne crkve*, prevod sa ruskog M. Mijatov, Zlatna grana, Sombor 1996.

⁹⁴ *Evhologion Serapiona, episkopa Tmuitskog*, Šibenik s.a.

⁹⁵ *Tumačenje bogoslužjenja strasne sedmice i pasbe*, prevod sa ruskog S. Prodić, Srpski Sion, Sremski Karlovci 1997.

⁹⁶ *Izabrana liturgička dela*, Šibenik 2009; Epikleza u prvim hrišćanskim liturgijama, Šibenik 2004; *Liturgika sa himnografijom i heortologijom*, Šibenik 2003; *Sveta liturgija – praktične napomene i bogoslovske tumačenje*, Šibenik 2003; *Molitveni krinovi – zbornik članaka iz liturgičkog bogoslovlja*, prevod sa ruskog G. Sapsaj, Kalenić, Kragujevac 2000.

⁹⁷ *Ikona*, prevod sa ruskog R. Mladenović i D. Kerkez, Bratstvo Sv. Simeona Mirotičvog, Vrnjačka Banja 2003.

⁹⁸ *Izabrana liturgička dela*, Šibenik 2008; *Liturgija Predeosvećenih Darova, istorijsko – liturgička analiza*, Šibenik 2006; *Čin svenoćnog bdenija na pravoslavnom istoku i u Ruskoj Crkvi*, Šibenik 2005; *Pravoslavna večernja*, Šibenik 2004; *Anafora: pokušaj istorijsko – liturgičke analize*, Eparhija banatska, Vršac 2002.

⁹⁹ *Uvod u svete tajne i obrede Pravoslavne Crkve*, Šibenik 2006.

¹⁰⁰ *Službe žena u ranoj hrišćanskoj crkvi: I–VI vek*, Šibenik 2009.

¹⁰¹ *Tumačenje tipika*, Šibenik 2004; *Pedesetnica*, Šibenik 2005.

¹⁰² *So zemlje*, prevod sa ruskog M. Avdalović, Logos, Beograd 2004; *Ikonostas*, Jasen, Nikšić 1997, 2007.

¹⁰³ *Pravoslavna ikona Pedesetnice*, prevod sa francuskog B. Novak, Šibenik 2007.

¹⁰⁴ *Evharistija u drevnoj Crkvi i savremena praksa*, Šibenik 2001.

¹⁰⁵ *Božanstvena Liturgija*, Šibenik 2009; *Liturgika*, Šibenik 2006.

¹⁰⁶ *Smisao ikone*, Jasen, Nikšić 2008.

¹⁰⁷ *Snaga bogoslužjenja: doprinos oca Aleksandra Šmemana liturgičkom bogoslovlju*, prevod sa grčkog M. Jager, Martirija, Karlovac-Beograd 2011.

¹⁰⁸ *Lex orandi – liturgijsko bogoslovlje i liturgijski preporod*, Kalenić, Kragujevac 2006.

zostoma Nasisa,¹⁰⁹ Teodora Jangua,¹¹⁰ Jovana Fundulisa,¹¹¹ Panajotisa Skalcisa¹¹² tako i reprezenata asketske literature – svetogorskih staraca Emilijana Vafidisa,¹¹³ Vasilija Gondikakisa¹¹⁴ i Grigorija Svetogorca.¹¹⁵

Nešto manji broj autora preveden je sa drugih jezika i iz drugih zemalja. Tako su objavljene knjige nekolicine autora iz Amerike, (Kirijaki Karidojanis Ficdžerald,¹¹⁶ Stenli Harakas,¹¹⁷ i dr.) i jednog Rumuna (Dimitrija Staniloea¹¹⁸). Razlog za ovakav broj rumunskih autora svakako treba tražiti u činjenici da je veoma mali broj Srba školovan u Rumuniji, pa nema ni jezičke bliskosti niti intelektualnih i duhovnih veza koje bi prevođenje ohrabrivale kao što je slučaj sa Grčkom i Rusijom.

U periodu kojim se bavimo preveden je i nevelik broj autora drugih konfesija. U nju spadaju knjige Žana Danielua,¹¹⁹ Huana Mateosa,¹²⁰ Roberta Tafta¹²¹ i Oskara Kulmana¹²². Valja reći i to da su pored novijih autora prevedena i klasična svetootačka tumačenja bogoslužjenja Nikole

¹⁰⁹ *Sveštenoslužjenje Svete tajne evharistije*: kanonsko učenje i liturgijski poredak, prevod sa grčkog B. Mrkaja, manastir Roždestva Presvete Bogorodice – Svešteni manastir Cetinjski, Cetinje 2011.

¹¹⁰ *Kanoni i bogoslužjenje*, prevod sa grčkog B. Mrkaja, Manastir Roždestva Presvete Bogorodice – Svešteni manastir Cetinjski, Cetinje 2011.

¹¹¹ *Liturgika 1, uvod u sveto bogoslužjenje*, prevod sa grčkog K. Simić, Kraljevo 2004; *Liturgičke nedoumice*, prevod sa grčkog G. Gajić, M. Rašović, Kraljevo 2005. (drugo izdanje 2007.); *Dvadesetčetvorčasovno slavoslovje*, Svetigora, Cetinje 2009.

¹¹² *Tradicija zajedničke i lične molitve*: sa posebnim osvrtom na Tikarasov Časoslov, prevod sa grčkog D. Tadić Papanikolau, Kalenić, Kragujevac 2014.

¹¹³ *Bogoslužjenje: iščekivanje i viđenje Boga*, prevod sa grčkog G. Gajić, M. Rašović, manastir Žiča, Kraljevo 2007.

¹¹⁴ *Sveta liturgija otkrivenje nove stvari*, Beseda, Novi Sad 1998.

¹¹⁵ *Tumačenje Božanstvene Liturgije* – Duhovni vodič kroz Svetu Liturgiju, Beograd 2010.

¹¹⁶ *Đakonise u Pravoslavnoj Crkvi*, prevod sa engleskog V. Milićević, Kalenić, Kragujevac 2009.

¹¹⁷ *Živeti Svetom Liturgijom*: praktični vodič za učestvovanje u Božanstvenoj Liturgiji, prevod sa engleskog B. Milosavljević, Svetigora, Cetinje 2000.

¹¹⁸ *Dubovnost i zajednica u pravoslavnoj liturgiji*, prevod sa rumunskog ep. Mitrofan Kodić, Eastern-American Diocese-Eparhija sremska, Edgeworth-Sremski Karlovci 1992.

¹¹⁹ *Sveto Pismo i liturgija*, prevod sa francuskog T. Žujović, Kraljevo 2009.

¹²⁰ *Liturgija reči u vizantijskom bogoslužjenju: istorija Liturgije Svetog Jovana Zlatoustog*, prevod sa francuskog N. Bilić, Vidoslov, Beograd, Pariz, Metohija, Trebinje 2013.

¹²¹ *Vizantijski obred – kratka istorija*, Pravoslavje 32 (1998), 1–46; poseban otisak: *Teološki pogledi* 30 (1998), 1–4.

¹²² *Ranobrišćansko bogoslužjenje*, Otačnik, Beograd 2010.

Kavasile,¹²³ Simeona Solunskog,¹²⁴ Maksima Ispovednika,¹²⁵ Germana Carigradskog i Nikolaja Andidskog.¹²⁶ Objavljen je i veliki broj zbornika liturgičke sadržine. Njihov sastav i sadržaj mnogo puta je zavisio od stava koji su priređivači zauzimali u liturgijskim polemikama koje su vođene u vreme kada su knjige objavljivane.¹²⁷ Oni su, stoga, imali svojevrsnu polemički svrhu.

Liturgičke studije, kao i tekstovi koji se iz ugla drugih disciplina dotiču liturgičke problematike, prevode se i objavljuju i u srpskoj crkvenoj periodici. Daleko bi nas odvelo da, sada i ovde, analiziramo celokupnu periodičnu produkciju SPC, kako naučnu tako i popularno-pastirsku ali nam i letimičan uvid u neke od najvažnijih časopisa može sa određenom dozom jasnoće pokazati osnovne tokove i smernice ovog prevodilaštva. Na stranicama ovih časopisa prevedeni su *pravoslavni* autori poput

¹²³ Kavasila Nikolaj, *Tumačenje božanstvene liturgije*, prevod sa ruskog Z. Bogdanov, Vršac 1997; Kavasila Nikola, *O životu u Hristu*, Beseda, Novi Sad 2002; Kavasila Nikola, *Tumačenje svete liturgije*, Beseda, Novi Sad 2002.

¹²⁴ Simeon Solunski, *Knjiga o bramu*, prevod sa crkvenoslovenskog S. Prodić, Sremski Karlovci 1996; Simeon Solunski, *O svetoj liturgiji – knjiga o bramu*, Šibenik 2003.

¹²⁵ Maksim Ispovednik, *Mistagogija*, Šibenik 2006.

¹²⁶ *Tumačenja Svete liturgije*, istorija Crkve i mističko sozercanje, sveti German Carigradski, Nikolaj Andidski, Izdavački fond Srpske Pravoslavne Crkve Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke, Beograd 2008.

¹²⁷ Taušev Averkije, Grigorije Svetogorac, *Blagosloveno Carstvo Oca i Sina i Svetoga Duba*: tumačenje svete liturgije i svih bogoslužjenja Pravoslavne Crkve, Beograd 2007; *Krštenje – sveta tajna ulaska u Crkvu*, Beograd 2008; Pomazanski Mihail, Mileant Aleksandar, Nikolaj makariopolski episkop, *Ja sam Put, Istina i Život*: knjiga o životu i učenju Crkve: dogmatika, tumačenje Svetog Pisma Starog i Novog Zaveta i tumačenje Liturgije, Beograd 2006; *Večno podne*, ogledi o Svetoj liturgiji i tajni spasenja: zbornik tekstova od svetih otaca do savremenih bogoslova, Beograd 2007; *Tumačenje pravoslavnog bogoslužjenja*, Pančevo-Novu Sad 2001; *Iz riznice bogoslovlja*, zbornik radova, Trebinje-Nikšić 2003; *Liturgijsko bogoslovlje*: savremeni ogledi, Beograd 2013; *O Liturgiji*, zbornik tekstova, Beograd 1997; *O Liturgiji*, izbor tekstova, Beograd 2003; *Osnove pravoslavnog bogoslužjenja*, sa dodatkom, Božanstvena liturgija: tumačenje svetog Jovana Kronštatskog, Beograd 2005.

Jovana Zagrajana,¹²⁸ Jovana Zizijulasa,¹²⁹ Dimitrija Staniloa,¹³⁰ Pavla Florenskog,¹³¹ Georgija Florovskog,¹³² Aleksandra Golicina,¹³³ Panajotisa Trembelasa,¹³⁴ Pola Majendorfa,¹³⁵ Nikolaja Uspenskog,¹³⁶ Džona Majendorfa¹³⁷ i mnogih drugih. Prevođeni su i klasični, stariji, tekstovi zapadne liturgijologije među kojima *rimokatolički autori* Robert Taft,¹³⁸ Huan Mateos,¹³⁹ Luj Buje,¹⁴⁰ Žan Danielu¹⁴¹ kao i *luteranski bibliisti* koji su se bavili bogoslužjenjima u novozavetnom periodu Oskar Kulman¹⁴² i Joakim Jeremias.¹⁴³

¹²⁸ Jovan Zagrajan, *Značaj i mesto evharistijske eklesiologije u teologiji Rumunske Pravoslavne Crkve* (referat održan na Evharistijskom simpozijumu u Regensburgu 1981.), Teološki pogledi 24, (1992), 1–4, 92–105.

¹²⁹ Jovan Zizijulas, *Evharistijski pogled na svet*, Teološki pogledi 5, (1973), 2, 119–124; Jovan Zizijulas, *Evharistija: neki biblijski aspekti*, Bogoslovlje 64 (2005), 1–2, 5–39; Jovan Zizijulas, *Eklesiološke pretpostavke svete evharistije*, Beseda 4, (1994), 1–4, 61–73.

¹³⁰ Dimitrije Staniloa, *Časni krst kao sredstvo osvećenja i blagoslova i znak poklonjenja*, Teološki pogledi 19, (1987), 1–2, 1–9.

¹³¹ Pavle Florenski, *Ikonostas*, Teološki pogledi 11, (1979), 1–3, 79–155; Pavle Florenski, *Kult, religija i kultura*, Bogoslovlje (2000), 1 i 2, 42–55.

¹³² Georgije Florovski, *Elementi Liturgije*, Teološki pogledi 20, (1988), 3–4, 157–166.

¹³³ Aleksandar Golicin, *Liturgija i mističizam: iskustvo Boga u istočnom pravoslavnom hrišćanstvu*, Teološki pogledi 40, (2008), 2–3, 81–126.

¹³⁴ Panagiotis Trembelas, *Postanak i istorijski razvitak čina velikog osvećenja vode*, Bogoslovlje 29, (1970), 1 i 2, 67–78.

¹³⁵ Pol Majendorf, *Sveta Tajna jeleosvećenja: neke pastirske pretpostavke*, Bogoslovlje, 64 (2005), 1–2, 89–100.

¹³⁶ Nikolaj Dmitrijevič Uspenskij, *Iz istorije plaštanice u Ruskoj Crkvi*, Bogoslovlje 41, (1982), 1 i 2, 53–62.

¹³⁷ Džon Majendorf, *Liturgija: Otkrivanje vizantijskog uma*, Beseda 2, (1992), 3–4, 133–143.

¹³⁸ Robert Taft, *Vizantijski obred – istorijski pregled*, Teološki pogledi 30, (1998), 1–4, 1–48; Robert Taft, *Liturgija velike Crkve: početna sinteza strukture i tumačenja u sumraku ikonoborstva*, Teološki pogledi 40, (2008), 1, 95–132; Robert Taft, *Primanje Pričešća – jedan zaboravljen simbol?*, Iskon (2001), 6, 60–65.

¹³⁹ Huan Mateos, *Razvoj vizantijske liturgije* 1, Iskon (1999), 5, 68–73; Huan Mateos, *Razvoj vizantijske liturgije* 2, Iskon (2001), 6, 70–77.

¹⁴⁰ Luj Buje, *Liturgija i arhitektura*, Teološki pogledi 41, (2009), 1–3, 47–89.

¹⁴¹ Žan Danijelu, *Služba sveštenstva u svetoatačkoj literaturi*, Teološki pogledi 43, (2011), 1, 117–124.

¹⁴² Oskar Kulman, *Osnovne odlike ranobrišćanskog bogoslužjenja*, Logos 14, (2004–2005), 27–48; Oskar Kulman, *Evandjelje po svetom apostolu Jovanu i ranobrišćansko bogoslužjenje*, Logos 15, (2006), 37–51.

¹⁴³ Joakim Jeremijas, *Ovo je tijelo moje...*, Logos 12, (2003), 51–68.

Prevođenje strane literature, pored školovanja u inostranstvu, predstavljao je značajan kanal prodora drugih teoloških ideja u jednu sredinu. Detaljna i pažljiva analiza ovih prevoda, odnosno, teologije koju su oni prenosili i unosili u srpsku sredinu pokazala bi kakvi su uticaji na osnovu nje omogućeni ali i kakvi su u stvarnosti, kako u teološkoj misli tako i u liturgijskoj praksi, zahvaljujući njima, ostvareni. To, svakako, prevazilazi okvire ovog saopštenja ali nam barem otvara takve zanimljive istraživačke horizonte.

4. Liturgijske polemike

Želja da se u jednoj sredini sprovede liturgijska obnova i ostvari preporod bogoslužbenog života uvek za posledicu ima i bogoslovska sučeljanja onih koji zagovaraju obnovu i smatraju da je ona nužna i potrebna i drugih koji joj se, iz različitih razloga, protive. Njihova sukobljavanja i diskusije, polemike i rasprave obeležavaju vremena liturgijskih previranja. Postoje različiti oblici ovih polemika i načina učestvovanja u njima. O nekima smo već pisali u ovom radu – načinu prevođenja bogoslužbenih knjiga i sastavljanju zbornika liturgijološke sadržine. O drugima ćemo sada progovoriti nekoliko reči. U SPC su takve polemike vođene, sa dužim ili kraćim prekidima, tokom celog vremenskog perioda koji ovde predstavljamo. Opširan opis i analizu svih ovih događanja u okvirima koje imamo nije moguće dati. Ilustracije radi skrenućemo pažnju na dva takva fenomena. U prvom slučaju pokazaćemo kako pokrenute polemike mogu da traju skoro čitavo stoleće a u drugom kako one mogu da pruže značajne teološke plodove koji potom koriste životu Crkve na razne načine.

Neke od polemika koje su vođene između dva Svetska rata svoje odjeke doživljavale su mnogo decenija nakon toga. Takav je slučaj sa teologijom Patronija Trbojevića, pogotovo njegovim najradikalnijim zahtevom da se iznova promisli način pričešćivanja vernih – jednom zajedničkom kašikicom.¹⁴⁴ Ovaj predlog oca Petronija kritikovali su i napali njegovi savremenici Đoko Slijepčević¹⁴⁵ i Branko Rapajić, zamerajući mu, su-

¹⁴⁴ Petronije Trbojević, *O reformama crkvenim I*, Sremska Mitrovica 1931, 49.

¹⁴⁵ Đoko Slijepčević, *Arhim. dr Petronije Trbojević: O reformama crkvenim I, Sr. Mitrovica, 1931*, Svetosavlje 1,1, 1932; Đoko Slijepčević, *Odgovor g. arb. dr Petroniju Trbojeviću*, Svetosavlje 3,1, 1932.

štinski gledano, na nedovoljnoj pobožnosti, sekularizovanom pristupu problemu i sledovanju zapadnim ritualnim uticajima.¹⁴⁶ Ovaj Trbojevićev predlog kasnije je kritikovao i Patrijarh srpski Pavle.¹⁴⁷ Bilo je dovoljno da u nekoliko naših radova o istorijatu liturgijskog pokreta u Srbiji samo pomenemo Trbojevićevo ime i pružimo par uvida u njegovo delo¹⁴⁸ pa da se, kako na samog oca Petronija tako i na onoga ko je pisao o njemu, obruše salve, doduše neutemeljene i površne, kritike. Suština ovakvih napada sastojala se u zameni teza i podmetanjima nepostojećih stavova. Tako je u programski intoniranom tekstu *Svetu Liturgiju očuvati i služiti neizmjenjenu*¹⁴⁹ pomenuto da potpisnik ovih redova: »... hvali nesrećnog šišatovačkog arhimandrita Petronija Trbojevića, koji je prije rata predlagao crkvene reforme (recimo, da se svi pričešćuju iz odvojenih kašičica) i koga su oštro kritikovali svi ljubitelji otačkog predanja.«¹⁵⁰ Koliko su ove optužbe tačne a njihovi, nepotpisani, autori u pravu pokazali smo u radu *Još jedan osvrt na teologiju Petronija Trbojevića*.¹⁵¹

Jedna od najdužih i najozbiljnijih liturgijskih polemika zahvatila je Srpsku Pravoslavnu Crkvu krajem prošlog veka a njene posledice se i dan danas osećaju. U ovu debatu posvećenu obnovi crkvenog bogoslužbenog života koja se odvija u našoj Pomesnoj Crkvi veoma brzo se uključio i Episkop Atanasije Jevtić (1938) bivši profesor Bogoslovskog fakulteta, reprezentativni bogoslovski predstavnik evharistijske eklisijologije.¹⁵² Njegovo uključivanje bilo je organski izraz višedecenijskog sveštenoslužiteljskog i bogoslovskog dela i interesovanja ovog Episkopa

¹⁴⁶ Branko R(apajić), *O reformama crkvenim, Arhimandrit dr Petronije Trbojević, nastojatelj M. Šišatovca*, II knjiga, Svetosavlje 5,1, 1932, 242–244.

¹⁴⁷ Patrijarh Pavle, *Da li treba brisati kašičicu posle pričešća svakog vernika?*, *Da nam budu jasnija neka pitanja naše vere* III, Beograd 1998, 272–276.

¹⁴⁸ V. Vukašinović, *Preteča liturgijske obnove: dr Petronije Trbojević, arhimandrit šišatovački*, *Bogoslovlje* 1 (2002); *Liturgijsko bogoslovlje Petronija Trbojevića*, *Srpska teologija* u dvadesetom veku – istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 3, 2008, 41–47.

¹⁴⁹ Objavljen u: *Svetosavlje danas: izazovi i odgovori*, priredio Vladimir Dimitrijević, *Eparhija banatska – Lio*, 2008, 196–210.

¹⁵⁰ *Svetu Liturgiju očuvati i služiti neizmjenjenu*, 201.

¹⁵¹ V. Vukašinović, *Još jedan osvrt na teologiju Petronija Trbojevića*, *Srpska teologija* u dvadesetom veku – istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 10, 2011, 262–269.

¹⁵² S. Ubiparić, *Liturgijsko-bogoslovska sinteza*, *Srpska teologija* u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 7, 2010, 72.

i teologa.¹⁵³ Episkop Atanasije u ovoj raspravi, pa i polemici nije samo govorio. On je u njoj, prvenstveno, mnogo pisao i prevodio, ostavljajući trajne i dragocene smernice i putokaze pravilnog razumevanja liturgijske problematike i blagoslovenog i istinski pobožnog sveštenoslužnja Svete Liturgije. Njegov centralni doprinos predstavlja sabiranje, pisanje i objavljivanje tetralogije – *Hristos nova Pasha – Božanstvena Liturgija, sveštenoslužjenje, pričestće, zajednica bogočovečanskog Tela Hristovog*.¹⁵⁴

Značaj ovih knjiga Episkopa Atanasija za srpsku liturgičku nauku je velik. Približavanje najznačajnijih drevnih liturgijskih poredaka kao i klasičnih svetoatačkih komentara i tajnovodstvenih objašnjenja savremenim čitaocima – na prvom mestu onima koji će se baviti ili se već bave svetom teologijom – predstavlja zalog nade da će oni svoje bogoslovlje ali i svoju liturgijsku praksu graditi na pouzdanim temeljima crkvenog predanjskog iskustva. O čemu govore ove Atanasijeve knjige? Pre svega da poznavanje istorijskog razvoja bogoslužnja može da bude od velike koristi u razumevanju današnjih formi i oblika koje ono ima. Zatim da sva pitanja *liturgijskog stila*, odnosno načina vršenja bogoslužnja, evharistijskog sveštenoslužnja, neposredno zavise od naše liturgijske vizije, odnosno, njene teološke osnove. Vrsta eklisiologije koju imamo i svetotajinsko bogoslovlje koje proističe iz nje direktno utiču na odluke koje donosimo.

Liturgijska teologija Episkopa Atanasija, može se sabrati u nekoliko osnovnih principa. Ona, na prvom mestu, izvire iz Predanja Crkve, integralno razumevanog i lično doživljenog. Samim tim, ovo bogoslovlje odbija da apsolutizuje bilo koju etapu u razvoju liturgijskog života i da samo nazove i nametne kao predanjsku odnosno ispravnu. Iz njegovog bogoslovlja vidi se dinamička priroda hrišćanskog bogoslužnja. Nju takođe karakteriše i duboka pastirska briga za slovesno stado Hristovo i njegovo hranjenje i napajanje na neuvenivim poljima i izvorima mističke Trpeze Gospodnje. Ovaj pristup je od velike važnosti kada je problem liturgijske obnove u pitanju. To se danas, za razliku od Episkopa Atana-

¹⁵³ Više o tome videti u: V. Vukašinić, *Doprinos episkopa Atanasija Jevtića savremenoj liturgijskoj polemici u SPC*, *Edinost in dialog = Unity and Dialogue – Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue* 1=68, (2013), 1/2, 173–184.

¹⁵⁴ A. Jevtić, *Hristos nova Pasha – Božanstvena Liturgija, sveštenoslužjenje, pričestće, zajednica bogočovečanskog Tela Hristovog*, tom 1, Beograd-Trebinje 2007; Tom 2, Beograd-Trebinje 2007; Tom 3, Beograd-Trebinje 2008; Tom 4, Beograd-Trebinje 2009.

sija, kod nekih teologa i pastira u potpunosti zanemaruje. Rešenje nekog liturgijskog problema uvek mora da ima u vidu i pastirsku dimenziju te problematike. Nijedno bogoslovlje koje želi da bude bogoslovlje Crkve, a pogotovo liturgijsko, ne postoji samo za sebe, niti ono sme da predstavlja puku vežbu u domišljatosti, koja ignoriše njen konkretni život i potrebe.

Liturgijska polemika koja je našu Crkvu zahvatila tokom više prethodnih godina, kada je sada, sa ove iako kratke istorijske distance pogledamo, imala je jedan osnovni, temeljni nedostatak. Pojedini učesnici u toj raspravi bili su skoro sasvim (a neki, na žalost, sasvim) neupućeni u stvarno stanje stvari o kojima su govorili i pisali. Njihovi zaključci su proizlazili iz onoga što su pročitali iz sekundarne, a zastarele, literature, ili onoga na šta su sami tokom svog liturgijskog formiranja navikli. To nije loše po sebi. Loše je, međutim, kada ovakav pristup pokaže pretenzije na donošenje konačnih zaključaka i rešenja, ignorišući istorijska fakta i teološke dimenzije problema. Da bi istina mogla da dođe do izražaja na svetlo danas treba, na prvom mestu, izneti *izvore istine*, načine na koje se ona pokazivala, manifestovala, u prošlosti. Upravo to objavljivanje izvora i puštanje da oni progovore jezikom nepobitnih činjenica¹⁵⁵ veliki je doprinos Episkopa Atanasija ovoj polemici, tačnije obnovi, i razvoju liturgijskog bogoslovlja, ali i crkvenog života, buđenju i uzrastu evharistijske samosvesti crkvenih generacija koje dolaze. Savremena liturgijska teologija SPC se, sledeći druge dimenzije Atanasijevog pristupa, na ovome ne zaustavlja. Govor izvora i njihovo svedočenje, nepobitno i dragoceno, ne predstavlja jedini glas od autoriteta u horu crkvenog bogoslovlja. O tome ćemo više reći u daljem izlaganju.

5. Liturgika u kurikulumu Bogoslovskog fakulteta

Danas se u okviru liturgičkih nastavnih i naučnih aktivnosti na PBF izučavaju sledeće oblasti i discipline: u okviru **osnovnih studija**: *Uvod i izvori hrišćanskog bogoslužjenja* (predaje S. Ubiparipović), *Savremeno bogoslužbeno predanje* (predaje V. Vukašinić) i *Istorija i teologija hrišćanskog bogoslužjenja* (predaje N. Milošević.); na **master studijama**: *Istorija srpskog bogoslužjenja*, i *Liturgijsko bogoslovlje* (predaje V. Vukašinić), *Liturgija kao*

¹⁵⁵ Primer za to je i objavljivanje A. Jevtić, *Stari Srpski Služabnik – Liturgija Sv. Jovana Zlatousta, (14–15. vek)*, Vrnjačka Banja-Trebinje 2012.

Svetajna Crkve (predaje N. Milošević.), i *Svetotajinsko bogoslovje* (Prdaje N. Milošević) a na **doktorskim studijama**: *Srpsko liturgijsko predanje i Savremeno liturgijsko bogoslovje* (predaje V. Vukašinić), i *Teleturgika – obredoslovlje* (predaje N. Milošević).

Liturgika se na Bogoslovskom fakultetu izučava u okviru *Grupe za praktičnu teologiju*. To je, s jedne strane, očekivano i ima svoje razloge. Jedan deo prosvetnih rezultata koji bivaju ostvareni izučavanjem ove discipline ima *aplikativnu* odnosno *primenjenu* dimenziju. Problem leži u tome što se ponekad oni svode samo na nju, a liturgika biva lišena drugih, nazovimo ih ovde uslovno, teorijsko-teoloških aspekata. To je sasvim precizno dijagnostikovano sledećim zapažanjem: »Položaj praktične teologije u koprusu bogoslovskih oblasti je, istorijski posmatrano, uvek zavisio od ispravnog poimanja eklisiologije. Ukoliko se položaj praktične teologije izgrađivao nezavisno od eklisiološko evharistijskog utemeljenja utoliko je praktična teologija razvijana u kontekstu istorijsko-arheološkog nasleđa i rubricističkog naučnog definisanja.«¹⁵⁶ Jedna od osnovnih promena do koje je došlo u savremenom istraživanju liturgike na Bogoslovskom fakultetu ogleda se upravo u tom proširenju shvatanja mesta i uloge liturgike odnosno liturgijskog bogoslovja u sveopštem korpusu teološkog mišljenja. Ovu promenu dobro ilustruju sledeće činjenice. Interesovanje za bogoslužbeni život Crkve i naučno istraživanje ovog fenomena svoj najviši izraz ima, barem kada je akademska zajednica u pitanju, u istraživanju u okvirima doktorskih studija i pisanju doktorskih disertacija. Ukoliko pogledamo kako stvari stoje na ovom polju, u periodu kojim se bavimo, doći ćemo do zanimljivih rezultata. Od 1936. godine, kada je odbranjen prvi doktorat na Bogoslovskom fakultetu, pa sve do ove, 2014. godine, na njemu je odbranjeno ukupno četrdeset i osam doktorata. Od toga je svega šest branjeno iz liturgike,¹⁵⁷ što čini nekih 12,5 % od ukupnog broja doktora nauka.

¹⁵⁶ S. Ubiparipović, *Protodakon Pribislav Simić – profesor liturgike sa brišćanskom arheologijom i crkvenom umetnošću na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu*, Srpska teologija u dvadesetom veku: Istraživački problemi i rezultati, prir. B. Šijaković, 1, 2007, 38.

¹⁵⁷ Sava Vuković odbranio je 1961. godine disertaciju pod nazivom *Tipik arhiepiskopa Nikodima*, Nedeljko Grgurević 1965. godine *Evharistija kao žrtva*, Pribislav Simić 1972. godine *Romanov tipik*, Vladimir Vukašinić 2008. godine *Biblijsko i svetotajinsko bogoslovje u Karlovačkoj mitropoliji 18. veka*, Tihon Rakićević 2014. godine *Olatrska pregrada – ikonostas od 4. do sredine 17. veka* i Srboljub Ubiparipović 2014. godine tezu *Hleb i vino kao evharistijska žrtva*.

Danas je situacija u potpunosti drugačija. U okviru Katedre za liturgiku na Bogoslovskom fakultetu petnaest kandidata piše svoje doktorske disertacije. Među njima se nalazi i jedan pripadnik franjevačkog reda koji je prvi rimokatolički doktorski kandidat u istoriji našeg Fakulteta. Ovo je svakako rezultat i novog mesta koje liturgijski život zauzima u bogoslovskoj samosvesti teologa mlađe generacije ali je i plod razvijenijeg i promišljenijeg pristupa predavanju i izučavanju ove teološke oblasti na Bogoslovskom fakultetu. Pogledajmo kako je do toga došlo. Od posebnog značaja za razumevanje novog koncepta predavanja liturgike na Bogoslovskom fakultetu je uvođenje tzv. *liturgijskog četvrtka* – seminara u kome se od 2001. godine odvijaju vežbe iz liturgike i srodnih disciplina na takav način da se u jutarnjim i prepodnevničkim časovima vrše različita bogoslužjenja koja se izučavaju u okviru liturgičke prakse, istorije i teologije. Postojanje ovog seminara je važno zato što i profesorima i studentima pruža mogućnost da, na prvom mestu, savremene forme i izraze liturgijskog života Crkve istovremeno izučavaju u učionicama i doživljavaju u hramu, što rađa harmoničan pristup bogoslužjenju i formiranju zdravog i crkvenog načina njegovog razumevanja. Stvari se, međutim, ne zaustavljaju na tome. Ovim danima se takođe služe i druga i drugačija bogoslužjenja, kako drevne službe i različite istorijske forme u razvoju bogoslužjenja, tako i bogoslužbeni izrazi drugih liturgijskih familija, kroz dijahronijski i sinhronijski pristup liturgijskoj problematici, što sve pruža studentima mogućnost da prevaziđu kategoriju spoljašnjih istraživača ovih fenomena koji znaju što-šta o njihovoj istoriji i razvoju ali skoro ništa o njihovom unutrašnjem sadržaju, iskustvu i životu koji oni nose i prenose.¹⁵⁸ Seminar se ne obavlja samo u fakultetskom hramu. Studenti takođe povremeno dolaze na rimokatolička i jevrejska bogoslužjenja. Zahvaljujući ovakvom pristupu, u kome se polazi od obredoslovnih i istorijskih dimenzija liturgike, koje se potom uključuju u šire okvire liturgijskog bogoslovlja proisteklog iz plodonosnih zaključaka evhari-

¹⁵⁸ U okviru ovog seminara služene su i služe se: antiohijska forma Liturgije svetog Jovana Zlatoustog, Liturgija Apostolskih ustanova, Markova Liturgija, Jakovljeva Liturgija, Jakovljeva Predeosvećena Liturgija, rekonstruisana bogoslužjenja dnevnoga kruga tzv. *azmatskog* (pevanog) *tipika* (Večernje, Jutrenje, Panihida i Tritekti), monaško Svenoćno bdenije sa Činom za Bogorodicu povodom praznika Vavedenja Presvete Bogorodice kao i monaška Svenoćna bdenja drugim povodima, Agapa na osnovu opisa Ipolita Rimskog iz Apostolskog predanja, posledovanje Parastosa i Malog osvećenja vode i drugi slične forme i vrste bogoslužjenja.

stijske eklisiologije koja je u velikoj meri obeležila bogoslovlje našeg vremena na kraju se dolazi do jednog *kompleksnijeg shvatanja naučnog* od onog koje, na ovaj ili onaj način, figurira u nekim drugim savremenim liturgičkim istraživanjima i predavanjima.

Pomenuta vizija ne pristaje na *redukcionizam izvora*, odnosno uverenje po kome je za razvijanje liturgijske teologije i prakse dovoljno ovladavanje izvorima kao potpunim i definitivnim nosiocima odgovora kako na liturgičke probleme tako i na liturgijske nedoumice. Upravo svojim insistiranjem na živom liturgijskom iskustvu, kao sastavnom i konstitutivnom delu formiranja i profesora i studenata, klirika i laika, odnosno sticanju ne samo jednog svojevrsnog *liturgijskog etosa* nego i *liturgijskog načina mišljenja*, ona otvara široke perspektive autentičnog vrednovanja značaja bogoslovlja, harizme teologije, kojom Crkva prosuđuje i rasuđuje fenomene svog života *na svim mestima* gde se sabira i *u svim vremenima* koje osvećuje. Da budemo još jasniji – na ovaj način članovi Crkve se uče i ohrabruju da sa smirenjem i odgovornošću pred Predanjem, duboko iz njega, ali i iz onoga što su, ne samo iz formi i izraza kojima je Predanje očuvano nego iz njegovog sadržaja, usvojili i poneli u sebi, bogoslovstvuju i pastirstvuju problemima i izazovima ove i svake naredne epohe. Ta smirena smelost, ta slobodna vernost, ta odgovorna rešenost i jesu prvenstveni sadržaj onoga čemu se vraćamo kada se vraćamo Ocima a ne veština beskrajnog navođenja i intelektualnog žongliranja njihovim mislima i tvrdnjama.

Goruće pitanje ne samo liturgijske nego i svake druge teologije svakako je razumevanje Predanja Crkve. Odnos prema Predanju Crkve uvek je dvostruk. Predanje se prvo usvaja i čini sastavnim delom našega bića i to upravo onakvo kakvo je ono bilo, kakvo je do nas došlo i kakvim smo ga mi primili. Postoji jedan proces *saobražavanja* Predanju, prestrukturiranja, preobražavanja sebe Predanjem. Taj proces, podsetimo, nije ni kratak ni jednostavan ni jednodimenzionalan. On se sastoji, ponovimo, kako u *usvajanju znanja* tako i *sticanju iskustva*, tačnije – znanje i iskustvo bivaju isprepleteni na novi način. Iskustveno saznajemo i znanjem podstičemo i proveravamo iskustvo. Zbog čega je neophodno upravo ovakvo usvajanje Predanja? Zato što Predanje ne sadrži mrtve i hladne informacije, podatke i predstave, već zapise susreta, dela, postupaka, govora i odgovora – dijaloga Boga i njegovog naroda. Predanje je, recimo to uslovno, *troslojno*. Predanje predstavlja, ovoga ćemo se uvek na prvom mestu seti-

ti, niz zapisanih, opevanih, opisanih, iskazanih susreta Boga i ljudi – to je njegov *istorijski* deo. Ali je Predanje ujedno i prostor u kome se ti susreti nastavljaju, ono je mogućnost u kome se oni aktualizuju, i to je njegov *svetotajinski* deo. Ono je, u krajnjoj liniji, i obećanje onoga što će doći i što već, na jedan poseban način postoji među nama i, što je veoma važno, *oblikuje* našu stvarnost. To je njegov *esbatološki* deo. Pošto je Predanje stvarnost *odnosa*, odnosa koji su već bili, koji jesu i koji će biti, ono uvek odstaje na izvestan način do kraja neuhvatljivo u reči ma kakve one bile.

Crkva nosi u svojim nedrima svojevrsni *žalog Predanja*. Njega predstavlja i predaje novim generacijama svojih sveštenoslužitelja, a kroz njih celoj punoći Crkve, spuštajući im ga u ruke, u liturgijskoj formi – u bogoslužjenju, kao Telo Hristovo. Novorukopoloženom prezviteru Episkop, kao čuvar i nosilac punoće Predanja, u ruke polaže osvećeni Sveti Hleb – Telo Hristovo rekavši mu: *Primi žalog ovaj i sačuvaj ga celim i nepovređenim do poslednjega daba svoga jer ćeš o njemu biti pitan o drugom i strašnom dolasku velikoga Boga i Spasa našega Isusa Hrista*. Važno je istaći da mu Episkop žalog Predanja ne predaje u vidu knjige, ne daje mu, na primer, Sveto Pismo u ruke, nego mu daje onu stvarnost o kojoj Knjiga, Sveto Pismo, u krajnjoj liniji govori. Zapis prethodnih iskustava i događaja u istoriji odnosa Boga i čoveka sada ustupa mesto novom, konkretnom i ličnom susretu u kome je mogućnost bogoopštećeg primanja Predanja neposredno omogućena. Primanje sačuvanog, predanjskog, iskazano je kroz doticanje Tela Hristovog, kroz čuvanje, staranje o Telu Hristovom – novorukopoloženi drži Sveti Agnec u obema rukama, dakle maksimalno pažljivo se stara o Njemu, kroz Crkvu i u Crkvi koja liturgijski uvek i iznova dovodi svakog čoveka i svaku generaciju na taj osnovni izvor vode žive, blagodati Duha Svetoga, od koje se ne žedni do veka (Jn 4,14). Predanje se ne prima samo iz razloga da bi se takvo kakvo jeste predalo dalje. To je samo jedan deo, jedan smer našeg odnosa prema predanjskom. Dvosmernost našeg odnosa prema Predanju pokazuje se u tome što ono Predanje koje smo usvojili, odnosno koje nastavljamo da usvajamo, sve dublje i dublje, iz slave u slavu, sada, u nama, treba da posluži kao izvor iz koga ćemo odgovarati na nove potrebe sveta koji se neprekidno menja odgovarajući na dinamiku tih promena *kao domaćini koji iznose iz riznice svoje novo i staro* (Mt 13,52).¹⁵⁹

¹⁵⁹ V. Vukašinić, *Predgovor*, Kriza savremenih jezika teologije: zbornik radova, ur. V. Vukašinić, Beograd 2013, 6–7.

Zbog toga svaki hvaljeni i očekivani povratak izvorima u životu Crkve od klasičnog *Ad fontes* do slavne maksime Georgija Florovskog *Return to the Fathers* kojom je na 1. Kongresu pravoslavnih teologa održanom u Atini 1936. započeo ono što se danas naziva *neopatrističkom sintezom*, nikada ne podrazumeva povratak samo na određeni izraz, formu, rešenje i okvir. Ono uvek i pre svega zahteva oživljavanje unutrašnjeg sadržaja vere, iskustva i života koji je posvedočen otačkim iskustvom i zabeležen otačkom rečju. Ista stvar važi u ponovnom otkrivanju značaja Svetog Pisma za život Crkve i bilo kojom drugom obnovom. Otkrivanje i oživljavanje unutrašnjeg sadržaja vere i života postavlja sve njihove izražajne oblike na pravo mesto i daje im njihov istinski značaj. Oni su sveti i dragoceni, bogonadahnuti i dostojni najdubljeg poštovanja nosioci Istine. Ali nisu niti svi niti *jedini mogući* nosioci Istine.

I na samom kraju ovog izlaganja želimo da napomenemo da je 2014. u okviru Bogoslovske fakulteta osnovan *Institut za liturgiku i crkvenu umetnost* koji treba da objedinjuje i usmerava sve dosadašnje napore na ovom polju. Podrazumeva se da je ova institucija, odnosno oni koji je sačinjavaju, otvorena za saradnju i spremna da, između ostalih aktivnosti, razvija i vodi različite međunarodne naučne i pastoralne projekte. Jedan od takvih bi mogla biti i *Liturgička enciklopedija* napisana od strane autora različite konfesionalne pripadnosti.



Marija Pehar

Koncilsko usmjerenje marijanskoga štovanja i njegov ekumenski potencijal

Sažetak: Kako u mariologiji dolaze do izražaja mnoge teološke discipline, tako je ona i jedno od najkontroverznijih ekumenskih područja. Rad se stoga referira na II. Vatikanski koncil koji upravo u mariologiji pokazuje naglašen ekumenski interes. Nakon što su najprije istaknute temeljne ekumenske odrednice koncilске mariologije, rad se usredotočuje na smjernice o ispravnom marijanskom štovanju, za koje Koncil izričito kaže da se »ne sastoji u neplodnom i prolaznom čuvstvu ... nego proizlazi iz prave vjere« (LG, 67). Prema koncilskom shvaćanju ispravno marijansko štovanje sastoji se u nasljedovanju Marije koja je »izvrstan i jedinstven primjer i djevice i majke« (LG, 63). U ovom se radu pokušava shvatiti cjelovitiji smisao ovoga izričaja i njegovo značenje za život Crkve. Teološka interpretacija djevičanstva i majčinstva, kakvu susrećemo u Novom zavjetu i otačkoj mariologiji, upućuje da ove vrijednosti treba razumjeti kao svojstva kršćanske vjere koja je dar milosti i uzdarje predanja. Marijino djevičanstvo i majčinstvo pokazuju se tako kao temeljna određenja vjere, te iz te činjenice proizlazi snaga koncilskoga poziva na kršćansko nasljedovanje ovih vrednota. U ovakvoj mariologiji i koncilskom usmjerenju marijanskoga štovanja razabire se onda i značajan ekumenski potencijal na koji će u radu biti ukazano.

Ključne riječi: mariologija, marijansko štovanje, djevičanstvo, majčinstvo, II. vatikanski koncil

Summary: *Conciliar orientation of Marian devotion and its ecumenical potential*

Given that Mariology is a field where numerous theological disciplines meet, it is consequently also one of the most controversial ecumenical areas. This paper therefore refers to the Second Vatican Council, which has a particular ecumenical interest precisely in Mariology. After singling out the main ecumenical characteristics of the Council's Mariology, the paper focuses on guidelines for true Marian devotion, for which the Council explicitly states that it "consists neither in sterile or transitory affection" (...) "but proceeds from true faith" (LG, 67). According to the Council's understanding, proper Marian devotion consists in an imitation of Mary who is "in eminent and singular fashion as

exemplar both of virgin and mother" (LG, 63). This paper is an attempt to understand the wider meaning of the quoted expression and its impact on the life of the Church. Theological interpretation of virginity and motherhood, as we find it in the New Testament and the Mariology of the Church Fathers, suggests that these values should be understood as properties of the Christian faith, which is a gift of grace and reward for abandonment. Mary's virginity and motherhood thus appear as fundamental determinants of faith, from which fact stems the power of the Council's invitation to a Christian imitation of these values. Such Mariology and the Council's conception of Marian devotion give rise to a significant ecumenical potential, as the paper will attempt to demonstrate.

Key words: *Mariology, Marian devotion, virginity, motherhood, Second Vatican Council*

Uvod

Kako je još davno primijetio M. Schmaus (1955, 5), u mariologiji se skupljaju i dolaze do izražaja skoro sva teološka područja, osobito kristološko, eklezijalno, antropološko i eshatološko. Na osobit način u njoj zoran izričaj dobiva pitanje o odnosu Boga i njegovog stvorenja, o odnosu božanske i ljudske aktivnosti, te stoga o bitku i smislu milosti, opravdanja i spasenja. Stoga se u mariologiji izriču odluke značajne za cjelinu naše vjere. Ne čudi stoga da je mariologija, kao sjecište tolikih važnih dogmatsko-teoloških područja, bila i osobito značajno (sporno!) ekumensko poprište, te su izjave o Mariji odražavale i rezultirale različite stupnjeve s jedne strane ekumenske blizine i razumijevanja ili s druge strane udaljenosti i nesporazuma na svim drugim teološkim područjima. Izričaji o Mariji, a još više vjernički odnos prema Mariji, bili su tako dugo vremena, a osobito nakon proglašenja dogmi o Bezgrešnom začeću i Uznesenju, ne samo jedna u nizu konfesionalnih razlika, nego više »egzemplarni slučaj, u kojem se izražajno konkretizira sveukupnost tipično kontroverznih pitanja i različitih temeljnih shvaćanja« (Riesenhuber 1973, 10) među različitim kršćanskim konfesijama. Marija je tako na teološkom području bila temom žestokih teoloških polemika, a u praktičnom vjerničkom životu, barem što se tiče odnosa katolika i protestanata, de facto »znakom konfesionalnoga razdvajanja« (Communio Sanctorum, br. 256).

Zbog svega rečenog ne čudi spoznaja da se kršćanski teolozi različitih konfesija i različitih teoloških područja slažu u tvrdnjama o važnosti i značenju promišljanja mariologije i marijanskoga štovanja za ekumensko razumijevanje i zbližavanje, štoviše, neki pri tom ističu i ključnu ulogu ovoga područja.¹ U tom kontekstu želimo ovdje promotriti i koncilski obrat u mariologiji, koji je u svom ekumenskom iskoraku bez sumnje otvorio nadu i stvorio novo ozračje. Ovdje prvenstveno mislimo na iskorak prema kršćanima protestantizma, jer je u odnosu katolika i pravoslavnih mariologija više poveznica nego razdjelnica. Temeljna razlika, barem što se tiče protestantskog i katoličkog pogleda na Mariju, izvire pri tom iz različitog pogleda na tri sporna pitanja: pitanje objave, pitanje kristologije, odnosno inkarnacije i konačno antropološko-teo-

¹ Jedan od takvih je i evangelički teolog M. Heymel (1987, 8) koji donosi mišljenje da Marija »u sveopćoj teološkoj i crkvenoj situaciji sadašnjosti zauzima ključno mjesto«.

loško pitanje razumijevanja milosti i opravdanja, dakle razumijevanje temeljnog odnosa Boga i njegovog stvorenja.

Ovdje ćemo najprije ukratko predočiti opće odrednice ekumenskoga potencijala koncilske mariologije, a zatim se usredotočiti na jedan značajan vid marijanskoga štovanja, koji Koncil istina samo naznačuje, ali koji se u svojoj teološkoj interpretaciji otkriva temeljnim elementom marijanskoga štovanja, te kao takav pokazuje značajnu ekumensku relevantnost i otvara se kao istinsko kršćansko susretište.

1. Ekumenske odrednice koncilske mariologije

Već prva odluka koju je iznjedrio Koncil s obzirom na govor o Mariji, da se o Mariji ne izdaje zaseban dokumenat nego da se mariološko-marijanski izričaji uklope u dogmatsku konstituciju o Crkvi, pokazala je ekumensku otvorenost i osjetljivost, što je osobito od strane reformiranih kršćana od početka prepoznato i ekumenski cijenjeno (Benko 1972, 74). Osim što izražava radost »što i među odijeljenom braćom ima onih koji iskazuju dužnu čast Gospodinovoj i Spasiteljevoj majci, posebice kod istočnjakâ koji se žarkim oduševljenjem i pobožnim srcem slažu u štovanju Bogorodice vazda Djevice« (LG, 69), Koncil ističe ekumensku osjetljivost kao jedno od svojih temeljnih polazišta kada u govoru o štovanju Marije teologe i propovjednike »zdušno opominje neka se u promatranju jedinstvenoga dostojanstva Bogorodice brižno suzdržavaju od svakoga krivog pretjerivanja«, te da »pomnjivo uklanjaju sve što bi, s obzirom na pravi nauk Crkve bilo u riječima bilo u postupcima moglo odvesti u zabludu odijeljenu braću ...« (LG, 67).² A značajno je spomenuti i činjenicu da je Koncil prvenstveno bio pastoralno usmjeren, dakle nije želio donositi značajnije dogmatske formulacije, što se pod ekumenskim vidom pokazuje pozitivnim na primjeru govora o Mariji. Iako je ovaj govor smješten u jednu dogmatsku konstituciju (*Lumen gentium*), on nije usmjeren izricanju ili potvrđivanju dogmatskih izričaja, nego više uloži i značenju Marije unutar Crkve. Svakako je i ova odgovorna dogmatska suzdržanost, unatoč značajnom broju biskupa koji su na početku Koncila tražili neke nove dogmatske definicije (Gre-

² Ovdje je važno istaknuti ne samo činjenicu da je ekumenizam bio jedan od važnih kriterija i ciljeva Koncila, nego su i drugi kršćani bili sudionici Koncila, te na određeni način utjecali i na uređenje njegovih tekstova (Famerée 2012, 37).

shake 2014, 182), prepoznata kao doprinos ekumenskom potencijalu koncilske mariologije.

Iz samog sadržaja govora o Mariji moguće je iščitati i odgovore koncilske mariologije na tri već spomenuta ekumenski sporna područja:

1. Primjetni su značajni koncilski naponi da se mariologiji dadne valjano biblijsko utemeljenje. Tako koncilska mariologija započinje biblijskim citatom (Gal 4,4-5), ali i u gotovo svakom odlomku spominje biblijske retke (osobito u LG 55–59, gdje se izravnije govori o zadaći Blažene Djevice u poretku spasenja). Osim toga, želja za biblijskim utemeljenjem mariologije očituje se i u cjelokupnom novom ozračju koje je biblijski osjetljivo, kao i u poticajima kojima Koncil opominje i usmjerava teologe i propovjednike da »zadace i povlastice Blažene Djevice« osvjetljaju »njegujući pod vodstvom učiteljstva proučavanje Svetoga pisma, svetih otaca i naučitelja, te crkvenih liturgija« (LG, 67). Ovakva je koncilska usmjerenost urodila plodom između ostaloga i kroz ekumenske skupine koje nakon Koncila u različitim oblicima i na različitim razinama zajedničkim proučavanjem Svetoga pisma izvlače na vidjelo zajednički kršćanski stav prema Mariji, majci Gospodinovoj.³

2. Koncilska mariologija izbjegava bilo kakav govor o Marijinim privilegijama. Već naslov dokumenta o Mariji »Blažena Djevica Marija Bogorodica u otajstvu Krista i Crkve« jasno pokazuje da se Mariju ne gleda kao zasebnu veličinu, nego kao majku Otkupiteljevu »otkupljenu s obzirom na zasluge svoga Sina i s njime sjedinjenu« (LG, 53). Marija je službenica posvećena Sinu i njegovom djelu otkupljenja i po Božjoj milosti uključena u to djelo (LG, 56). Koncil izričito naglašava da ta njezina uključenost, koja se očituje kroz majčinsku zadaću prema ljudima, »ni na koji način ne zamračuje niti umanjuje Kristovo jedino posredništvo, nego pokazuje njegovu snagu« (LG, 60). Mariju se dakle smješta unutar povijesti spasenja, ali ona stoji u potpunosti u službi Krista. A naslovi »Odvjetnice, Braniteljice, Pomoćnice i Posrednice«, kojima ju se zbog njezine majčinske zadaće zaziva u Crkvi, shvaćaju se tako da se njima »niti što oduzima niti što nadodaje dostojanstvu i djelotvornosti Krista,

³ Tako već spomenuta radna skupina *Communio Sanctorum*. Također i zajednička studija koju je izdala radna skupina protestantskih i katoličkih novozavjetnih teologa kao plod svojih zajedničkih istraživanja i promišljanja (Brown i dr. 1981).

jedinoga Posrednika« (LG, 62). »Crkva se ne ustručava priznati takvu Marijinu podređenu zadaću« (LG, 62).

3. U isto vrijeme Marija je prema koncilskom shvaćanju po Adamovu rodu povezana »sa svim ljudima potrebnim spasenja« (LG, 53), dakle u potpunosti član Crkve. Svi izričaji o njezinoj podređenoj zadaći jasan su odgovor prigovoru da katolička mariologija ukazuje na preaktivnu sliku čovjeka pred Bogom, sliku koja nedovoljno artikulira prvenstvo milosti. Radi se o značajnom, ako ne i najradikalnijem ekumenskom pitanju koje se svodi na pitanje temeljnog odnosa Boga i čovjeka (Rahner 1964, 88 sl.). Istina, Marija je najizvršniji član Crkve. Štoviše, Koncil je naziva pralikom Crkve »u redu vjere, ljubavi i savršenoga jedinstva s Kristom« (LG, 63), te u njoj prepoznaje »izvrstan i jedinstven primjer i djevice i majke« (LG, 63). Crkva, po uzoru na Mariju djevicu i majku, postaje djevicom potpune i čiste vjere i majkom koja po milosti primljenu djecu rađa na novi život (LG, 64). Ovime se mariologija upravo kroz ekzeziologiju otkriva kao ponuda odgovora na antropološko-teološko pitanje razumijevanja milosti i opravdanja.

Ono što mnogi teolozi smatraju deficitom Koncila jest činjenica da je on istina tematizirao Mariju u svjetlu Crkve, ali je u tom paralelizmu jedva ili nikako tematiziran pogled na Crkvu u svjetlu Marije (Greshake 2014, 25, 184, 187). Ovakav je stav istina koncilskim izričajima naznačen i omogućen, ali se nažalost i u naše vrijeme možemo složiti s pretkoncilskom mišlju Huga Rahnera, kako moramo učiti ne samo gledati Mariju u Crkvi, nego i Crkvu u Mariji. (Rahner 1962, 8, 16). »Jer je Marija najdublje ušla u povijest spasenja te na neki način u sebi ujedinjuje i odražava najveća načela vjere«, tako i pred Crkvom stoji zadaća da »postaje sličnija svojem uzvišenom uzoru time što stalno napreduje u vjeri, nadi i ljubavi te u svemu traga za Božjom voljom i tu volju vrši« (LG, 65). Upravo u ovom pogledu na Crkvu u svjetlu Marije naslućujemo značajan ekumenski potencijal. Stoga, uzimajući ozbiljno koncilsku preporuku teolozima o daljem osvjetljavanju Blažene Djevice i slijedeći u tomu temeljni stav Koncila⁴ (LG, 67), u ovom radu želimo ići upravo

⁴ Svakako da Koncil u mnogim stvarima, a osobito se to može reći za mariologiju „treba radije promatrati kao novi početak teološkog rada nego kao kružnju točku: tumačenje je dakle naširoko otvoreno...“ Ono „ipak nije oslobođeno svakog kriterija: jedan koncilski tekst treba čitati u njegovoj vlastitoj nutarnjoj povezanosti i smješten u cjelinu koncilskih dokumenata; treba ga tumačiti u skladu s općim smjernicama Koncila, ali isto tako u svjetlu cjelokupne

u tom smjeru i iz perspektive ostvarenosti Marijinog života tematizirati koncilski izričaj, prema kojemu je Marija Crkvi »izvrstan i jedinstven primjer i djevice i majke« (LG, 63).

2. »*Eminenter et singulariter tum virginis tum matris exemplar*« (LG, 63)

Već i površna jezična analiza (komparativi »*eminenter*« i »*singulariter*«, te uključni veznik »*tum – tum*«), kao i kontekstualno i cjelovito razumijevanje ovoga koncilskoga izričaja, navode na opravdan zaključak da Koncil za uzor kršćanima stavlja Marijino djevičanstvo i majčinstvo kao nerazdvojive vrednote. Budući da je ova riječ upravljena cijeloj Crkvi zasigurno se ne radi o promatranju bioloških činjenica Marijinog života, nego o značenju koje ima širu relevantnost. Koncilski su oci zasigurno svjesni teološke činjenice da je mariologiju nemoguće razviti iz pukih činjenica, nego iz razumijevanja kojim hermeneutika vjere shvaća te činjenice (Ratzinger 2005, 24). Stoga držimo da djevičanstvo i majčinstvo ovdje treba promatrati kao temeljno ostvarenje odnosa s Bogom, dakle kao oznake vjere.

2.1 Djevičanstvo i majčinstvo – oznake odnosa s Bogom

Pod djevičanstvom stoga unutar ove teološke interpretacije treba misliti ne prvenstveno na tjelesni integritet, nego na bespridržajno povjerenje u Boga i njegovu riječ, cjelovito pouzdanje i oslanjanje na njega. To je vjera u najradikalnijem smislu riječi, sveobuhvatna vjernost jednom zaručniku Kristu, kako je razumije i Pavao u poslanici Korinćanima, poistovjećujući je s nepokvarenošću i čistoćom. »Da, ljubomorani sam na vas božanskom ljubomorom, jer sve učinih da vas zaručim s jednim zaručnikom: da vas privedem Kristu kao čistu djevicu. Ali se bojim da se slučajno ne bi, kao što je zmija zavela Evu svojim lukavstvom, vaše misli pokvarile te se udaljile od Kristu dužne iskrenosti i čistoće.« (2 Kor 11,23) Tek na ovakvom odnosu vjere može se razumjeti i djevičanstvo po tijelu. Iz prostora nutarnje ljudske slobode koja svoje težište stavlja na Boga, ono se razumije kao cjelovito i potpuno predanje, oslanjanje sveukupnog života isključivo na Boga. Stoga se očituje kao vjera, povjerenje i prepuštanje da Otac nebeski zna što nam je sve potrebno (Mt 6,32) i

crkvene predaje, počevši sa Svetim pismom“ (Famerée 2012, 37). U svojoj teološkoj interpretaciji ovaj se rad nastoji držati navedenoga kriterija.

da će nam to dati (Mt 6,33). Kršćansko djevičanstvo je uvijek »Bogu posvećeno djevičanstvo«, »*sacra virginitas*« koje »uz potpunu tjelesnu nepovrijeđenost ili uzdržljivost, nadasve uključuje posvemašnju pripadnost Bogu i založenost za Božje« (Duda 2000, 84).

Ovako shvaćeno djevičanstvo zato stoji u službi života, štoviše očituje se kao rađanje usmjereno savršenijoj plodnosti. Kršćanski gledano, besmisleno je djevičanstvo koje bi samo sebi bilo svrhom. Njegovoj cjelovitosti pripada mudrost života, na što upućuje i perikopa o deset djeвица (Mt 25,1-13). Isus ne hvali djevičanstvo kao takvo, nego mudre djevice čije je djevičanstvo angažirano oko zaručnikovog eshatološkog dolaska, dakle stoji u službi života. A biti mudar svakako znači Isusove riječi ne samo čuti nego i činiti.⁵ U kršćanskom je dakle djevičanstvu prije svega riječ o radikalnijem odnosu prema Bogu bez kojega bi inače i unutar vrijednosti djevičanstva bilo moguće propustiti priliku i naći se pred zatvorenim vratima,⁶ te biti obilježen oznakom ludosti i tragičnosti koje se iskazuju zaručnikovim riječima: »Zaista kažem vam, ne poznajem vas!« (Mt 25,12) Jasno je da kršćanski shvaćeno djevičanstvo stoji u službi darivanja života, dakle kršćanski shvaćenoga majčinstva i samo se u tom kontekstu može ispravno vrednovati.

U istoj hermeneutici vjere ni majčinstvo ovdje ne interpretiramo kao puko biološko rađanje, nego stavljanje sebe u sveukupnosti svoga bića na raspolaganje Božjoj riječi. Radi se o predanju života, stavljanju sebe na službu, da se po nesebičnom predanju i napuštanju raspolaganja samim sobom događa ono što vjerom prihvaćamo kao moguće. To je ulazak u vlastito umiranje, zalaganje vlastitog života i stavljanje sebe na raspolaganje, darivanje samoga sebe da bi Riječ Božja donijela rod (Iv 12,24-26). Kršćanski shvaćeno majčinstvo je stoga svako odricanje od vlastitih namisli, planova, ostvarenja, da bi se drugomu omogućio život, nesebično služenje ljudskoj osobi na različitim područjima svijeta i Crkve.

⁵ Ulje u svjetiljkama mudrih djeвица u Matejevoj je prisposobi metafora za dobra djela (Donfried 1974).

⁶ Tako su primjerice u rabinskoj literaturi zatvorena vrata poslovično oznaka propuštene prilike (Strach i Billerbeck 1922, 970).

Kroz ovakvu teološku interpretaciju djevičanstva i majčinstva možemo tek u potpunosti sagledati Marijino djevičanstvo i Marijino majčinstvo kao uzor i model koji je stavljen pred cijelu Crkvu.

2.2 Marijino djevičanstvo i majčinstvo kao savršena vjera

Vjera Crkve o Marijinom djevičanstvu i bogomajčinstvu ima prvenstveno kristološko značenje, no iz mariološko-teološke perspektive ona ističe također Marijinu savršenu pripadnost Bogu po njezinom povjerenju i predanju (Beinert 2009). Stoga se može gledati i unutar navedene teološke interpretacije, dakle u kontekstu Marijine duhovnosti izrasle iz temeljnih starozavjetnih vjerničkih stajališta, obilježenih abrahamovskom vjerom da Bogu ništa nije nemoguće (Pehar 2009).

U tom se kontekstu Marijino djevičanstvo očituje kao vjera u Božju svemoć. Ta »Bogu ništa nije nemoguće!« (Lk 1,37) Djevičansko je začecje čuderno djelo Božje svemogućnosti, »božanski čin novog stvaranja, eshatološkog stvaranja« (Rebić 2005, 36). Marija u potpunosti vjeruje Božjoj riječi i zbog te će je vjere Elizabeta zadivljeno nazvati blaženom: »Blažena, koja povjerova da će se ispuniti što joj je rečeno od Gospodina!« (Lk 1,45). S druge pak strane, Marijin odgovor na Božju riječ jest povjerenje koje postaje čin, stavljanje same sebe na raspolaganje Bogu. Odgovorom »Neka mi bude po tvojoj riječi!« (Lk 1,38) Marija prihvaća ne samo djevičanstvo, nego prihvaća i mudrost kao određenje toga djevičanstva, prihvaća biti mudra djevica. Možemo se stoga složiti s K. Rahnerom: »Ako je kršćanstvo primanje Boga, i to ne samo u nekom apstraktnom zamišljanju, nego u povijesnoj konkretnosti, u njegovoj ljudskoj Riječi, u njegovoj milosti što preobrazuje svijet, ukratko: u tjelesnosti čovjeka, onda je također jasno da je najsavršeniji slučaj kršćanstva, kao primanja Boga u konkretnoj tjelesnosti, božansko materinstvo,« dakako, shvaćeno ne »kao puki biološki događaj, nego kao nešto što zahvaća čitavo tjelesno – duhovno biće svete Djevice.« (Rahner 1980, 25)

Tako, djevičanstvo kao radikalno siromaštvo od samoga sebe, vlastitih snaga i mogućnosti, kao razvlaštenje, odnosno svjesno i slobodno napuštanje naravne plodnosti, prelazi u novo rađanje i istinsku plodnost (Ratzinger 2008, 48). Marijino je djevičanstvo dakle u službi njezina bogomaterinstva, a bogomaterinstvo je potvrda i oplodjenje njezina djevičanstva. Marija je djevica jer prihvaća biti majka, te tako njezino djevi-

čanstvo kao »cjelovita vjernost, čvrsta nada i iskrena ljubav« (LG, 64) postaje djevičansko materinstvo. Pozivajući se na otačku mariologiju, na koju se poziva i Koncil, i mnogi suvremeni teolozi Marijinu vjeru pretpostavljaju njezinom bogomaterinstvu.⁷

Marijino djevičansko majčinstvo tako pokazuje da istinsko bogatstvo života nije u naravnom rađanju, u snazi koja proizlazi iz čovjeka i njegovih mogućnosti, nego u izobilju božanskoga dara čije se izlivanje događa po vjeri. Ovdje je sažeta teologija milosti, ali i početak teologije djevičanstva i isto tako u konačnosti teologije vjere: naravna neplodnost postaje istinska plodnost, nezaštićenost i siromaštvo postaju bogatstvo, nemoćna i neznatna postaje nositeljica spasenja, jer je upravo ljudska nemoć najizraženije mjesto objave Božje moći (Ratzinger 2008, 17). »Silne zbací s prijestolja, a uzvisi neznatne. Gladne napuni dobrima, a bogate otpusti prazne!« (Lk 1,52-53)

2.3 Uzornost Marijinog djevičanstva i majčinstva

Iz ovako shvaćenoga djevičanstva i majčinstva mogu se ispravno shvatiti riječi Koncila koji Mariju u cjelovitosti života i kreposti stavlja za uzor vjernicima. »Naime, u otajstvu Crkve, koja se i sama s pravom naziva majkom i djevicom, Blažena je Djevica Marija prethodila dajući na izvrstan i jedinstven način primjer i djevice i majke.« (LG, 63) Razumijevajući djevičanstvo i majčinstvo kao oznake radikalnoga odnosa s Bogom, postaje jasno da je Marija izvrstan primjer ne iznimnog nego izvrsnog odnosa prema Bogu, te da Crkva takav izvrstan vjernički život stavlja kao ostvariv uzor pred sve vjernike. Promatrajući Mariju Djevicu cijela Crkva i svaki njezin član postaje »djevica koja potpuno i čisto čuva vjeru danu Zaručniku, te nasljeđujući majku svojega Gospodina, snagom Duha Svetoga djevičanski čuva cjelovitu vjeru, čvrstu nadu i iskrenu ljubav« (LG, 64). Po uzoru na Mariju Majku cijela Crkva i svaki njezin član čuvajući neokaljanu vjernost Kristu, rađaju novi život. »Promatrajući njezinu tajanstvenu svetost i nasljeđujući njezinu ljubav

⁷ Tako će poznati egzegeta H. Schürmann (1984, 69) tumačeći Lukino evanđelje reći da Marijino materinstvo treba shvaćati veoma produbljeno i da „*ono nije bilo samo tjelesno (r.43), nego prije toga dubovno, kako se iz povezanosti s r.38 mora tumačiti: Marijino je majčinstvo imalo duboke pretpostavke u njezinom osobnom životu, bilo je smješteno u raspoloživom predanju i u vjeri.*“ Oznake za retke u citatu odnose se na 1. poglavlje Lukinoga evanđelja.

te odano ispunjujući Očevu volju, sama Crkva također postaje majkom. Propovijedanjem i krstom ona, naime, na novi i besmrtni život rađa djecu začetu po Duhu Svetom i rođenu od Boga.« (LG, 64) Plodnost i majčinstvo trebaju se razumjeti kao plodnost ljubavi (caritas) koja proizlazi iz djevičanske vjere (fides). Koncil izričito spominje »majčinsko čuvstvo kojim trebaju biti oduhovljeni svi oni koji u apostolskom poslanju Crkve surađuju u preporodu ljudi« (LG, 65). Poput Marije cijela Crkva i svaki njezin član žive i djevičanski i majčinski kad vjerom prihvaćaju i izvršavaju Božju Riječ (Mt 12,49; Lk 8,21). Dakako, da se u koncilskoj mariologiji ne radi o jednoznačnom poistovjećivanju Crkve s Marijom, prema kojem bi se Crkvu bez pridržaja moglo nazvati djevičanskom i bezgrješnom majkom koja u svom čistom krilu rađa nadnaravni život vjernika. Naglasak je na Mariji kao uzoru ostvarenog vjerničkog života i nasljedovanja Krista u kojemu se može prepoznati i Crkva u cjelini i svaki njezin član. Stoga pozivajući vjernike na nasljedovanje Marijine djevičansko-majčinske vjere, upućuje koncilska mariologija na radikalizaciju kršćanskoga odnosa vjere i ljubavi u životu svakog vjernika, što otvara i neslućene ekumenske perspektive, posebice s kršćanima protestantizma.

3. Ekumenske perspektive

U Marijinom se djevičanstvu i majčinstvu pokazuje vjera odjelotvorena ljubavlju, *fides caritate formata* (Gal 5,6). To je vjera koja je prije svega milost, ali i slobodan ljudski odgovor, stavljanje života na raspolaganje Bogu kojem se bez pridržaja vjeruje. Marija je i »*Keharitomene*« i »*Doule*«. Ona neplodna ali blagoslovljena postaje najočitijim znakom Božje milosti. Sve se u Mariji i oko Marije duguje i zahvaljuje Božjem milosnom zahvatu. Upravo je po njezinom djevičanstvu najočiglednije da se prekida stari poredak stvaranja i započinje novi poredak milosti. Ono je izobilan prolom božanskoga u ljudskome, moći u nemoći, bogatstva u siromaštvu. A jer se radi upravo o prolomu milosti, ono je omogućenje i potvrda ljudske slobode koja se opredjeljuje za Boga, za potpuno predanje i bespridržajno darivanje kroz koje se onda rađaju i izobilni plodovi milosti. Time čovjek i ljudska narav postaju suradnikom Božjim.

Koncil naglašava da je Marija član Crkve, njezin najsajjniji član. A kao takva ona je predstavljena i kao uzor ljudske svetosti, shvaćene kao savršeno ostvarenje Božje milosti na čovjeku (Ott 1984, 312). Jer »milost koja bi ostala samo u Božjem raspolaganju, a ne bi bila i odgovor na nj,

uopće ne bi bila milost nego prazna igra» (Ratzinger 2008, 61). Marija je sva odgovor, stoga i savršen primjer od Boga oslovljenog, zamilovanog i pozvanog ljudstva i savršen primjer plodonosno-majčinskog spasenjskog djelovanja kao sveobuhvatnog uzdarja i odgovora na taj poziv. Djevica i majka, Marija je istovremeno »čisto proizlaženje od Boga, a istodobno i najkonkretnija nasuprotnost u osobnosti stvorenja koje je postalo odgovor« (Ratzinger 2008, 62).

Važno je sve ovo uočiti i za katolike i za protestante. Ovakva mariologija potiče protestante da jasnije iskažu kako Božja milost ne stoji u opoziciji s ljudskom slobodom i sa slobodnim djelima vjere koji iz nje proizlaze i kao takvi stoje u službi spasenja. Jer vjera, kako je napisao Bonhoeffer (2009, 156): »Nikada nije sama, nego koliko god zacijelo predstavlja istinsku Kristovu prisutnost, toliko su uz nju također ljubav i nada. Vjera uz koju ne bi bile ljubav i nada, bila bi pogrešna i prividna vjera, dvolična vjera, koju smo sami izumili i koja nikada ne bi mogla opravdati.« A katolike koncilska mariologija potiče da u istoj problematici pozornom budnošću izbjegavaju sav privid jeftinog sinergizma, te u Mariji gledaju najradikalniji primjer stvarnoga otkupljenja i plod milosti, da je stvarno promatraju kao dio Crkve i u njezinim spasenjskim činima prepoznaju nezasluženu Božju milost koja se u Kristu daruje Crkvi (Rahner 1964, 95). Utoliko ekumenski značajan pogled na Mariju kao člana Crkve za sve kršćanske konfesije može biti od pomoći u smislu uvijek potrebnoga nutarnjega preispitivanja i pročišćenja vjere.

No, još je značajnije u duhu Koncila poći dalje od Koncila i promatrati ne samo mariologiju unutar ekleziologije, nego i istinsku ekleziologiju unutar mariologije. Dakle, važnije od marioloških sporenja jest pozitivan primjer istinskog vjerničkog života koji Crkva kao zajednica vjernika i svaki njezin član može učiti gledajući Marijin život, koji nije ništa drugo nego otvorena vrata, prolaz i ukaz na Krista i trojstvenoga Boga (iz pastirske izjave njemačkih biskupa iz 1979. godine, koju citira VELKD-Papir; Petri 1984, 351–355.). Istinsko štovanje Marijine svetosti, koje je prvenstveno slavljenje Boga i zahvaljivanje Bogu, ali i motrenje Marijinog vjerničkog života kao primjera za nasljedovanje, mogu pomoći življenoj duhovnosti svakog pojedinog kršćanina (Ott 1984, 315). Mogu pomoći da protestantski nauk o prvenstvu milosti, prelazeći u svoju apsolutizaciju, ne prevede kako je kršćanska ljubav zapravo vjeroispovijest po kojoj smo svjedoci Boga i sluge milosti koja je nad nama razlivena, te tako

zbog prvenstva vjere ne zanemari obvezu ljubavi. A može pomoći i katoličkoj praksi, osobito onakvoj kakva se pokazuje posljednjih desetljeća, da ne razdvaja teološke krijeposti vjere i ljubavi do te mjere da ljubav ponekad postaje isključivi kriterij vjere, a nerijetko i isprika za vjersku indiferentnost, relativizam ili čak zanemarivanje vjere. Svaki kršćanin može i treba, po uzoru na Mariju, djevičanskom vjerom biti primatelj Božje riječi kao dara milosti, pustiti da ona u njemu stanuje, boravi (Gal 2,20; Ef 3,17, Iv 1,14; 14,23), da se u njemu oblikuje (Gal 4,19) i da je majčinski u trudovima porodi za svijet. Tako, primajući i rađajući svijetu Božjeg Sina, prispijevamo »do jedinstva vjere i spoznaje Sina Božjega, do čovjeka savršena, do mjere uzrasta punine Kristove« (Ef 4,13).

Zaključak

U svom govoru o Mariji Koncil, promatrajući Mariju jasno kao člana Crkve, usmjerava na marijansku duhovnost koja nije ništa drugo nego po uzoru na Mariju veće približavanje Kristu, slušanje i vršenje njegove riječi. Po uzoru na Mariju Djevicu i Majku, kršćanska se duhovnost tako pokazuje kao ulaženje u djevičansku neplodnost i osiromašenje – napuštanje samih sebe i svojom snagom izgrađenih uporišta i prepuštanje Božjoj milosti, te prihvaćanje životnog služenja istinskoj plodnosti, novom rađanju novog Božjeg potomstva. Držimo da ovakva mariologija i ovakva marijanska duhovnost u naše vrijeme mogu biti ozbiljan temelj ekumenskih zblježavanja, štoviše i najčvršća međukršćanska poveznica.

Reference

- Beinert, Wolfgang.** 2009. »Maria, Mutter Jesu«, III. Systematisch-theologisch. U: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK³) 6, 1322–1324. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Benko, Stephen.** 1972. *Protestanten, Katholiken und Maria, Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äußerungen zur Mariologie*. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich.** 2009. *Etika*. Rijeka-Sarajevo: Ex Libris.
- Brown, Raymond E.** i dr. (izd.). 1981. *Maria im Neuen Testament, Eine ökumenische Untersuchung: Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Communio Sanctorum.** 2000. *Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Paderborn-Frankfurt.

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/communio_sanctorum.pdf (pridobljeno 27. 9. 2014).

Donfried, Karl P. 1974. The Allegory of the Ten Virgins as a Summary of Matthean Theology. *Journal of Biblical Literature* (JBL) 93:415–428.

Duda, Bonaventura. 2000. Ženidba i djevičanstvo u Prvoj Korinćanima 7. U: Isti. *U svijetlu Božje riječi*, 81–106. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Famerée, Joseph. 2012. Prva tumačenja konstitucije »Lumen gentium«: važnost za sadašnju koncilsku hermeneutiku. U: Philippe Bordeyne i Laurent Villemain (ur.). *Drugi vatikanski koncil i teologija, Perspektive za 21. stoljeće*, 29–45. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Greshake, Gisbert. 2014. *Maria – Ecclesia, Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*. Regensburg: F. Pustet.

Heymel, Michael. 1987. *Die jüdische Mutter Jesu und wir Heidenchristen, Ein dogmatischer Beitrag zur evangelischen Predigt und Lehre über Maria*. Heidelberg: Theologische Fakultät.

Ott, Heinrich. 1984. Steht Maria zwischen den Konfessionen? Fragen eines evangelischen Theologen an die katholische Marienlehre. U: Richard Stauffer (izd.). *In Necessariis unitas*, (FS für J. L. Leuba), 304–319. Paris: Cerf.

Pehar, Marija. 2009. Marija – novi Abraham? *Bogoslovska smotra* 79, br. 4:755–784.

Petri, Heinrich. 1984. Maria und die Ökumene. U: Wolfgang Beinert i Heinrich Petri (izd.). *Handbuch der Marienkunde*, 315–359. Regensburg: F. Pustet.

Rahner, Hugo. ²1962. *Maria und die Kirche, Zehn Kapitel über das geistliche Leben*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

Rahner, Karl. 1964. Zur konziliaren Mariologie. *Stimmen der Zeit* 174, br. 2:87–101.

– – –. 1980. *Marija, majka Gospodinova, Teološka razmatranja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ratzinger, Joseph. ⁵2005. Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie. U: Joseph Ratzinger i Hans Urs von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, 14–30. Freiburg: Herder.

– – –. 2008. *Kü Sionska, Marijanska pobožnost u Crkvi*. Split: Verbum.

Rebić, Adalbert. 2005. Marija iz Nazareta prihvaća Sina Božjega u povijesti. Svjedočanstvo sinoptičkih Evanđelja. U: Vlado Košić (ur.). *Mater Verbi Incarnati – Marija iz Nazareta prihvaća Sina Božjega u povijesti*. Zbornik radova XXI. međunarodnog mariološko-marijanskog kongresa, Rim, 4.–8. prosinca 2004. (Hrvatska jezična sekcija) 31–41. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Riesenhuber, Klaus. 1973. *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (QD 60). Freiburg: Herder.

Schmaus, Michael. 1955. *Katholische Dogmatik V.* München: M. Hueber.

Schürmann, Heinz. 1984. *Das Lukasevangelium, Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50.* HThK NT III/I. Freiburg im Breisgau: Herder.

Strach, Herman L. i Billerbeck, Paul. 1922. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch.* München: Beck.



Ervin Budiselić

Djela apostolska: uloga *Duha Svetoga* i *sile* u svjedočenju

Sažetak: Dj 1,8 u sebi sadrže pojam *sile* (moći) i govora (besjede, svjedočenja) te osim što nam pokazuju kako Luka geografski zamišlja nacrt svoje knjige (Jeruzalem – Judeja – Samarija – do na kraj zemlje), donose nam i zapis kako je ključan preduvjet da bi apostoli/učenici bili Isusovi svjedoci primanje Duha Svetog i sile koju Duh donosi. Ovo izlaganje polazi od stanovišta da Luka Duhu Svetom ne pripisuje soteriološku ulogu (kao što to često čini apostol Pavao), već Duha isključivo prikazuje kao izvor sile za službu/misiju. U tu svrhu izlaganje razmatra sva mjesta gdje se pojam *Duha* javlja u Djelima te se zaključuje da pojam Duha dominantno koristi u kontekstu nadahnutog ili proročkog govora. Nakon toga razmatraju se sva mjesta gdje se pojam *sile* koristi u Djelima i zaključuje se da je pojam sile usko vezan uz čuda i znakove.

Budući da je uloga Duha u svjedočenju stvaranje nadahnutog proročkog govora, a uloga sile je manifestacija čuda, izlaganje prolazi kroz primjere u Djelima gdje se pokazuje kako i na koji način ta dva »elementa« funkcioniraju zajedno, te se utvrđuje da je verbalna poruka o povijesnom Isusu (Evandjelje) gotovo uvijek u pravilu popraćena ili utemeljena na nekom čudu. Izlaganje zaključuje da za Luku svjedočenje ne znači samo nadahnuo govorenje o Isusu, već uključuje i svjedočenje o Isusu na temelju onoga što Isus radi trenutno u sadašnjosti. Upravo taj vremenski aspekt svjedočenja – spoj *prošlosti*, koja se očituje u nadahnutom/proročkom govoru, i *sadašnjosti*, koja se očituje u čudima i znakovima, ključna je karakteristika i posebnost Lukinog koncepta svjedočenja u Djelima.

Ključne riječi: svjedočenje, sila, Duh Sveti, čuda i znakovi, proroštvo

Summary: *Acts of the Apostles: Role of the Holy Spirit and Power in Witness*

The Acts 1:8 contain the expression of power (dynamis) and speech (witnessing), and does not only show us how Luke has written his document in terms of geography (Jerusalem, Judea, Samaria, and the ends of the earth), but also informs us that the key prerequisite for apostles/disciples to be Jesus' witnesses is the reception of the Holy Spirit and his power.

This presentation is based on the premise that Luke does not ascribe soteriological function (as often apostle Paul does) to the Spirit, but exclusively describes it as the source for ministry/mission. For that purpose, presentation will explore all the places where the expression Holy Spirit occurs in Acts, and it will conclude that this expression is predominately used in the context of inspired or prophetic speech. After that, all places where the expression power occurs, will be explored and it will be concluded that this expression is tightly connected with signs and miracles.

Since the role of the Spirit is the creation of inspired/prophetic speech, and the role of power is the manifestation of miracles, presentation will explore some examples from Acts and it will be shown how these two "elements" work together, and it is concluded that a verbal message about the historical Jesus (Gospel) is almost always accompanied or even based on some kind of miracle. The conclusion is that for Luke being a witness does not only mean inspired speech about Jesus, but also includes witnessing about Jesus based on what Jesus was doing in his present time. Precisely this temporal aspect – the bond between past which is manifested through inspired/prophetic speech, and present which is manifested in miracles – is a key characteristic and specificity of Lukan concept of witness in the Acts.

Keywords: *witnessing, power, Holy Spirit, signs and miracles, prophecy*

Uvod

U Djelima 1,8 Isus nalaže apostolima da budu njegovi svjedoci. Prema definiciji, *svjedok* je osoba koja svjedoči za ono što je vidjela, čula, iskusila ili zna, a njezino svjedočenje može biti pasivno u smislu promatranja određenog događaja, ili aktivno kada osoba svjedoči za ili protiv nekoga ili nečega (Laing 2003, 1667). Ova definicija otkriva da su ključni preduvjeti za svjedoka iskustvo, znanje, slušanje, promatranje i/ili prisutnost, i oni su često komplementarni i nadopunjuju se. Nadalje, svjedok može djelovati u dva vremenska smjera: on u sadašnjosti može svjedočiti o onome što se dogodilo u prošlosti, i tada njegovo svjedočenje poprima karakteristiku repeticije ili ponavljanja, no on također može govoriti o onome što će se dogoditi u budućnosti, i tada njegovo svjedočenje poprima karakteristiku opomene, upozorenja i poticanja. Kao što će biti pokazano, u Djelima je fokus ili težište svjedočenja na prošlosti, budući da se najčešće govori o onome što se dogodilo u prošlosti. U skladu s time naglasak je na repeticiji ili ponavljanju, a tu važnu ulogu imaju *Duh Sveti* i *sila*.

Da bismo otkrili koju ulogu u Lukinoj teologiji svjedočenja imaju Duh Sveti i sila, prvo ćemo analizirati Djela 1,8 i razmotriti neka egzegetsko-teološka pitanja koja tekst nameće. Drugo, razmotrit ćemo tekstove gdje se spominju pojmovi *Duh* i *sila* i pokazati kako ova dva pojma određuju i utječu na koncept svjedočenja u Djelima. I konačno, pozabavit ćemo se pitanjem uloge Duha u spasenju, tj. pripisuje li Luka u Djelima Duhu soteriološku ulogu, jer to pitanje utječe na shvaćanje uloge običnih vjernika u ispunjavanju Isusovog naloga iz Djela 1,8.

1. Analiza teksta Djela 1,8

U Djelima 1,8 Isus nalaže apostolima sljedeće: »Nego, primit ćete snagu Duha Svetoga koji će sići na vas i bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu, po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje« (DF prijevod). Ljudevit Rupčić prevodi tekst malo drukčije i kaže: »Ali, primit ćete snagu pošto Duh Sveti dođe na vas, pa ćete mi biti svjedoci u Jeruzalemu, u svoj Judeji, u Samariji i sve do kraja zemlje.« (KS) Tekst zahtijeva analizu triju pojmova: *mártys* (svjedok), *pneúma* (Duh) i *dýnamis* (sila).

1.1 *Mártys*

Prema Darrellu L. Bocku, pojam svjedok – *mártys* ima korijen u starozavjetnom konceptu svjedoka (Br 35,30; Pnz 17,6-7; Is 43,10-12; 44,8-9) gdje je svjedok osoba koja pomaže uspostaviti objektivne činjenice kroz svjedočanstvo koje je pouzdano. Shodno tome, biti svjedok puno je više od nekoga tko je subjektivan i iznosi samo svoje vlastite impresije (Bock 2007, 63–64). Alison Trites ukazuje na činjenicu da je apostolsko svjedočanstvo imalo temelj u povijesnim činjenicama Božjeg djelovanja u povijesti koje se sastoji od života, smrti i uskrsnuća Isusa Krista te se stoga ono temelji na »velikim Božjim djelima u Isusu Kristu«. Međutim, apostolsko svjedočanstvo posreduje i autoritativno *tumačenje* značenja Isusovog događaja i Božjeg otkrivenja u Isusu Kristu, što spada u domenu naviještanja vlastitog vjerskog uvjerenja. Dakle, koncept svjedočenja za Luku obuhvaća povijesne činjenice, ali i tumačenje značenja tih činjenica (Trites 2004, 139). Suzanne de Diétrich ističe dodatnu dimenziju koncepta svjedočenja u Djelima prema kojoj se svjedokom ne smatra samo očevidac Isusovog života, muke i uskrsnuća, nego i onaj koji prihvaća svjedočanstvo apostola koje je potvrđeno u srcu te osobe djelovanjem Duha Svetoga, i koji to svjedočanstvo dalje naviješta drugima (Diétrich 1954, 274).

Uzimajući u obzir trostruki element koncepta svjedočenja u Djelima naviještanje *povijesnih činjenica* o Isusu, *tumačenje* značenja tih činjenica i naviještanje *vlastitog uvjerenja* o Isusu tekst u Djelima 1,8 zanimljiv je zbog sljedećeg razloga: stječe se dojam kako Isus govori apostolima da ne mogu biti njegovi svjedoci bez primanja sile koju donosi Duh. Ovo iznenađuje jer, iako su apostoli bili s Isusom od trenutka njegovog krštenja do uskrsnuća što ih kvalificira da budu njegovi svjedoci, o čemu i Isus govori u Lk 24,48, u Dj 1,8 Isus postavlja uvjet primanje sile i Duha u svrhu svjedočenja kao *conditio sine quanon*.

1.2 *Pneûma* i *dýnamis* u Djelima 1,8

U grčkom Djela 1,8 sastojе se od glavnog i zavisnog dijela rečenice. U glavnom dijelu rečenice »primit ćete silu«, glagol »primiti« (*lēmψεσθε*) nalazi se u medijalnom obliku što znači da apostoli vrše i primaju radnju koja se u ovom slučaju odnosi na primanje *sile* koja u glavnom dijelu rečenice tvori objekt. U zavisnom dijelu rečenice »kada Duh Sveti dođe na vas«, Duh Sveti je subjekt koji tvori radnju dolaska, a apostoli su in-

direktni objekti tj. primaoci sile koja dolazi po Duhu. Dakle, apostoli »će primiti« (*lēmpesthe*) silu kada Duh Sveti »side« (*epelthóntos*) na njih, i »biti će« (*ésethe*) njegovi svjedoci.

Na temelju teksta vidljivo je da dolazak *pneúme* temeljna radnja koja pretходи primanju *dýnamisa*, ali je očito da Isus naglašava primanje sile kada Duh dođe. Lingvistički gledano, veza između *dýnamisa* i svjedočenja bliža je nego veza između *pneúme* i svjedočenja. I upravo zato je nužno promatrati koncept svjedočenja u Djelima ne samo kroz prizmu dolaska Duha već i primanja sile. Dodatni argument za ovu tvrdnju nalazi se u Luki 24,49 gdje Isus govori o slanju »obećanja Očevog«, tj. Duha, ali i o »oblačenju u silu«. Postavlja se pitanje zašto Luka u dva navrata tako pažljivo u neku ruku razdvaja te zasebno naglašava dolazak Duha, ali i sile?

2. Aktivnosti »*pneúme*« i »*dýnamisa*« u Djelima apostolskim

2.1 Aktivnosti povezane pojmom *pneúma*

Pojam *pneúma* u Djelima javlja se 71 put, a od toga se 55 puta odnosi na Duha Božjeg. Aktivnost Duha koja se u Djelima najviše spominje (21x) odnosi se na »dolazak Duha«, tj. krštenje, ispunjenje, dolazak, primanje, izliće, ili pomazanje Duha (1,5; 1,8; 2,4; 2,33; 2,38; 4,31; 8,15; 8,17; 8,18; 8,19; 9,17; 10,38; 10,44; 10,45; 10,47; 11,15; 11,16; 15,8; 19,2 (2x); 19,6). Druga aktivnost koja se najviše pripisuje Duhu Svetome u Djelima jest aktivnost govorenja (12x). Od toga osam puta Duh direktno govori (5,32; 8,29; 10,19; 11,12; 13,2; 20,23; 21,11; 28,25), a četiri puta Duh govori ili će govoriti preko ljudi (1,2; 1,16; 4,25; 6,10). Devet puta spominje se ispunjenje Duhom kao činjenica i opis stanja u kojem se ljudi nalaze (6,3; 6,5; 6,10; 7,55; 9,17; 10,38; 11,24; 13,9; 13,52). Tri puta spominje se laganje, opiranje ili stavljanje na kušnju Duha Svetoga (5,3; 5,9; 7,51), a sedam puta spomen Duha vezuje se uz razne aktivnosti: Duh odnosi Filipa (8,39), Duh donosi utjehu (9,31), Duh šalje (13,4), Duh zabranjuje (16,6-7), donosi odluku (15,28) te postavlja nadglednike u crkvi (20,28).

Iz ovog kratkog pregleda vidljivo je da u Djelima prevladavaju dvije aktivnosti: dolazak i ispunjenje Duhom te govorenje. Postoji i treća grupa tekstova koja govori o direktnoj poveznici između ispunjenja Duhom i govorenja. Ovdje nalazimo na tvrdnju da će posljedica ispunjenja Duhom biti govorenje, svjedočenje ili prorokovanje u budućnosti (1,8;

2,17-18), ili se spominje govorenje kao posljedica ispunjenja Duhom (2,4; 4,8; 4,31; 6,10; 9,17-20; 13,9; 19,6). No, postoji još jedna kategorija tekstova koja ispunjenje Duhom ne dovodi u vezu s govorenjem, nego s prisutnošću određenih atributa ili sposobnosti: 1,8 i 10,38 – sila; 6,3 i 6,10 – mudrost; 6,5 i 11,24 – vjera; 13,52 – radost. U dva navrata ispunjenje Duhom se ne povezuje s određenim atributom, nego s povratkom vida (7,55; 9,17).

2.2 Aktivnosti povezane s pojmom *dýnamis*

Pojam *dýnamis* javlja se u Djelima 10 puta. U tri navrata *dýnamis* se prevodi kao »čudo« (2,22; 8,13; 19,11), a u tri navrata se na temelju konteksta može pretpostaviti da se odnosi na čuda, tj. na osposobljavanje da se čine čuda (4,33; 6,8; 10,38). U tri slučaja (1,8; 3,12; 4,7) pojam ostaje neidentificiran, no kontekst dozvoljava (ne znači da nije moguća identifikacija s nečim drugim, ali ipak dozvoljava) da se u ova tri spomena sile identificiraju s čudima. U 8,10 *dýnamis* se spominje u kontekstu opisivanja Šimuna vračara kao »sile Božje«.

2.3 *Pneûma* i *dýnamis* u svjedočenju

Analizom Djela ustvrdili smo kako je dominantna aktivnost Duha u Djelima dolazak i ispunjenje, a nakon toga aktivnost govora, dok je dominantna posljedica ispunjenja Duhom svjedočenje, govorenje, prorokovanje te opis stanja osoba ispunjenih Duhom kao onih koji posjeduju određeni atribut ili vrlinu (sila, mudrost, vjera itd.). Također smo ustvrdili da se pojam *dýnamis* koristi eksplicitno za čuda, ili se na temelju konteksta može utvrditi da se odnosi na čuda ili barem implicira pojavu čuda. U dva navrata pojmovi *pneûma* i *dýnamis* javljaju se zajedno u 1,8 i 10,38. Značajno je da se u prvom slučaju sažima buduća služba apostola (oni trebaju biti Isusovi svjedoci), a u drugom slučaju govoreći o cjelokupnoj Isusovoj službi, Petar ju opisuje kao rezultat pomazanja »Duhom i snagom«. Na temelju ovoga valjano je zaključiti da se jednaka pažnja treba dati analizi oba pojma, izbjegavajući naglašavanje jednog elementa na uštrb drugog.

Govoreći o događaju Pentekosta, Isus u Luki 24,48-49 ne spominje samo dolazak Duha ili samo primanje sile, već se dolazak Duha opisuje kao slanje »onoga što je Otac obećao«, a taj čin donosi »oblačenje u silu odozgo«. Iako je očito da Luka ovime želi istaknuti kako je Duh Sveti

izvor sile koja stoji iza Isusove službe (O'Reilly 1987, 33–34), to ne znači da je Duh istovjetan sa silom ili obrnuto, već se naglašava kako Duh Sveti donosi silu koja je nužna da bi netko bio Isusov svjedok. Prema Lk 24,48-49 apostoli već *jesu* (prezent) Isusovi svjedoci, jer su svjedočili njegovoj mucij i uskrsnuću, no ipak, da bi mogli biti svjedoci (Dj 1,8), oni trebaju primiti silu koju donosi Duh Sveti.

Prema Gonzalu Haya-Pratsu, iako se pojmovi *pneúma* i *dýnamis* mogu činiti kao sinonimi, Luka nikada u evanđelju i Djelima ne pripisuje čuda i ozdravljenja *pneúmi*, već *dýnamisu* (Lk 4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 9,1; Dj 4,7; 6). Jednako tako, uvijek je *pneúma* taj kome se pripisuju nadahnuti proročki govori, a nikada *dýnamisu*. Shodno tome možemo govoriti o dvije vrste svjedočenja: jedno se daje verbalno po Duhu, a drugo po sili kojoj se pripisuju čuda i znakovi (Haya-Prats 2011, 34). Rečeno drugim riječima, Luka prikazuje *Duha* kao ekskluzivni izvor proročke aktivnosti, no nikada ne dovodi *Duha* u svezu s ozdravljenjima, egzorcizmima i čudesnim djelima. Jednako tako, *sila* se prikazuje kao ekskluzivni izvor za čuda i egzorcizme, no nikada kao izvor za nadahnuti govor ili ezoterijsku mudrost (Menzies 2000, 148). Luke Timothy Johnson ističe kako Luka Isusove sljedbenike, kao one koji pomazani Duhom proročki navještaju Božju riječ koja je popraćena čudima, prikazuje kao proročke figure: »From such literary stereotyping, the reader is easily able to connect the spirit-filled ministry of the apostles to that of Jesus and understand both as essentially prophetic in character, empowered and directed by the Holy Spirit.« (Johnson 2011, 33)

Iz ovoga slijedi da apostolsko svjedočenje ne pruža samo usmeno svjedočanstvo o Isusu – njegovoj poruci i djelima – nego vjerno odražava i štoviše nastavlja Isusovu službu na jednak način. Budući da je svjedok osoba koja u sadašnjosti može djelovati u oba vremenska spektra, a u Djelima je svjedočenje primarno usmjereno na svjedočenje o onome što se dogodilo u prošlosti (iako se ova dva vremenska aspekta ponekad preklapaju), to znači da svjedočenje većinom ima karakteristiku repetitije ili ponavljanja. No, što se točno ponavlja i na koji način?

Načelno govoreći, apostoli ponavljaju, tj. utjelovljuju i nastavljaju isti obrazac Isusove službe. Konkretnije to izgleda ovako: ispunjenje Duhom osposobljava apostole da svjedoče o povijesnim događajima Isusovog života i službe. Dakle, *pneúma* je odgovoran za ponavljanje *verbalnog*

svjedočanstva o Isusu. No, prisutnost *dýnamisa* osposobljava apostole da svjedoče na način da ponavljaju *Isusova djela* – čuda i znakove koje je Isus činio. Uzevši ova dva aspekta svjedočenja zajedno, ispada da Lukino pažljivo naglašavanje i pripisivanje *Duhu Svetomu* verbalnog aspekta svjedočanstva o Isusu, a *sili* nadnaravnog aspekta svjedočenja nije slučajno. Smatram opravdanim zaključiti da za Luku ova dva aspekta svjedočenja idu zajedno na način da verbalni aspekt potvrđuje i nadopunjuje nadnaravni i obrnuto. (Iako u ovome članku nema mjesta za pobližu razradu ove tvrdnje, u Djelima nalazimo obrazac prema kojem usmeni navještaj poruke o Isusu biva potvrđen čudima i znakovima i obrnuto gdje neko čudo otvara vrata za usmeni navještaj ili biva potvrđen čudom.) Na taj način se u (njihovoj) sadašnjosti usmeno ponavlja *Isusov događaj* – događaj koji spada i ostaje u prošlosti, ali se također u sadašnjosti ponavljaju Isusova čudesna djela. No, za razliku od Isusovog događaja koji ostaje u prošlosti i nemoguće ga je ponoviti osim usmeno, čuda i znakovi predstavljaju sadašnju realnost i odvijaju se pred očima i ušima naroda. U skladu s time zaključujem da pripisivanjem različitih uloga Duhu i sili u svjedočenju, Luka nudi svojevrsni obrazac svjedočenja prema kojem za svjedočenje o Isusu nije dovoljno samo usmeno ponoviti Isusov događaj, nego ono mora uključivati i ponavljanje Isusovih čudesnih djela.

3. »Primanje Duha« u Djelima – kada i u koju svrhu?

Ukoliko Luka nudi svojevrsni obrazac svjedočenja prema kojem *pneúma* osnažuje Isusove sljedbenike za davanje usmenog svjedočanstva o Isusu, a *dýnamis* omogućuje svjedočenje kroz ponavljanje Isusovih čuda, postavlja se pitanje je li uloga Duha u Djelima soteriološka ili misijska? Ovo je pitanje važno za *ordo salutis*, a oko toga kada i u koju svrhu vjernici primaju dar Duha postoje različita gledišta.

Što se tiče vremena *kada* vjernici primaju krštenje Duhom postoji: a) *konfirmacijska pozicija* prema kojoj se pentekosni dar Duha prima kao svojevrsni *donum superadditum* – dodatni dar (najčešće rukopoložanjem apostola/biskupa) u trenutku ili nakon obraćenja; b) *sakramentalistička pozicija* prema kojoj se Duh dobiva u činu vodenog krštenja; c) stav da se Duh prima u *procesu* pokajanja, vjere i vodenog krštenja; d) te da Djela *ne daju dosljednu normu* kada se prima Duh jer u sebi sadrže razne izvore i prakse (Turner 1998, 337–338).

Što se tiče *svrhe* davanja Duha pozicije su sljedeće: a) Duh se daje ekskluzivno kao osposobljavanje za misiju u obliku nadahnutog govora/proroštva, otkrivenja i mudrosti, ali se isključuje poveznica Duha s soteriologijom, čudima te etičkom obnovom pojedinca; b) Duh se daje u svrhu karizmatskog osposobljavanja Crkve koje primarno uključuje osnaživanje za misiju, ali i djelovanje Duha za dobrobit same Crkve; c) svrha davanja Duha uključuje sve prethodno rečeno, ali također ima i soteriološku i transformirajuću ulogu u životu Crkve i pojedinca (Turner 1998, 340–347).

Umjesto zaključka: Duh i sila u svjedočenju Crkve danas

Luke Timothy Johnson ističe kako Djela apostolska nisu samo proročki dokument u smislu njegove literarne forme, nego kao dio kanona, proročki govore Crkvi u svakom razdoblju. Ne možemo reći da su Djela apostolska jedino kanonsko svjedočanstvo koje moramo slušati niti možemo reći da ona predstavljaju jedini normativni opis za život Crkve danas, no, ako želimo ozbiljno uzeti u obzir ono što nam Novi zavjet govori, onda trebamo uzeti za ozbiljno svaki pojedini novozavjetni dokument, izbjegavajući pojednostavljenju harmonizaciju istih. Johnson predlaže čitanje i razumijevanje Djela prema kojem Bog i danas djeluje u svijetu te ističe kako Luka ne daje osnove za shvaćanje da takvo djelovanje Duha ostaje samo stvar prošlosti. No, pitanje ostaje kako bi otvorenost za takvo Božje djelovanje utjecala na praktični život Crkve (Johnson 2011, 65–66).

Na ovome tragu treba postaviti sljedeće pitanje: je li primanje sile Duha za svjedočenje bilo samo za apostole kao svjedoke Isusovog života, službe, smrti i uskrsnuća, ili je to dar za sve vjernike za sva vremena? Prema Dj 2,38 svi vjernici primaju isti dar, no, što je s davanjem svjedočanstva onih koji su primili taj dar? Kritizirajući stav da je Duh na Pentekost dan isključivo za misiju, Max Turner primjećuje kako je iz Djela očito da svi obraćenici ne propovijedaju Krista poput Pavla, već da je takav navještaj »rezerviran« za apostole, evangelizatore i njihove suradnike, dok je većina vjernika uključena u primanje pouke, štovanje i zajednički crkveni život (Turner 1998, 340). Ne negirajući ispravnost Turnerovih opažanja, smatram da se rješenje zašto Luka prikazuje pretežno apostole kao nositelje svjedočanstva u Duhu i sili, a ne i ostale vjernike, krije u namjeri s kojom piše Djela.

Znamo da Luka u naslovu svog evanđelja i Djela spominje Teofila ko-
jem piše da se ovaj osvjedoči o sigurnosti nauke koju je primio (Lk
1,4). I upravo se u toj namjeri krije odgovor na pitanje zašto Luka piše
da je dar Duha za sve vjernike, no u većini slučajeva samo su apostoli
prikazani kao oni koji pomazani Duhom i silom navješćuju Božju riječ
uz pratnju čuda. Leo O'Reilly ukazuje na strategiju koju Luka koristi
da prikaže širenje Riječi. Naime, Luka prikazuje širenje Božje riječi iz
Jeruzalema prema Judeji, Samariji pa sve do kraja zemlje, a u svakoj fazi
širenja misije postoji *jedan predstavnik* koji je prikazan poput proroka,
budući da pomazan Duhom navješćuje Riječ i čini čuda. U prvoj fazi u
Jeruzalemu apostoli su kao kolektiv prikazani kako djeluju u toj proroč-
koj službi, a kasnije i Stjepan čija smrt predstavlja odmak kršćanstva od
židovstva. Kasnije je Filip predstavljen kao misionar u Judeji i Samariji,
i naposljetku Pavao u suradnji s drugima kao predstavnik širenja Božje
riječi do na kraj svijeta. O'Reilly stoga zaključuje:

*At the beginning of each of these missions Luke takes care to show that the prophe-
tic missionary was, like Jesus, authenticated by signs and wonders which God caused
to take place at his hands. Thus, the word of the missionary is attested from the
start as the word of God.... Every geographical region has experienced the powerful
saving message of the gospel both in word and deed in the prophetic ministries of the
missionaries. Luke's own generation, his own readers, can be assured that everything
that Jesus began to do and teach is still being done and taught (Acts 1,1) (O'Reilly
1987, 210–211).*

Ukoliko je ovo što O'Reilly tvrdi ispravno, to onda znači da vjernici koji
prime pentekostni dar Duha onda i danas imaju udjela u naviještanju
Božje riječi u sili Duha. Lukina šutnja o tome imaju li obični vjernici
udjela u ovoj proročkoj službi ili ne, vjerojatno proizlazi iz njegove na-
mjere pisanja Djela u kojoj su apostoli jamci točnosti poruke. Međutim,
budući da svi vjernici primaju isti dar kao i apostoli, ta činjenica daje
osnove za tvrdnju da i oni imaju mogućnosti naviještati evanđelje naslje-
dujući Isusov model službe (Dj 10,38).

Reference

- Bock, Darrell L.** 2007. *Acts* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Baker Academic.
- Diétrich, Suzanne de.** 1954. You Are My Witnesses: A Study of the Church 's Witness. *Interpretation* 8:273–279.
- Haya-Prats, Gonzalo.** 2011. *Empowered Believers: The Holy Spirit in the Book of Acts*. Eugene: Cascade Books.
- Johnson, Luke Timothy.** 2011. *Prophetic Spirit, Prophetic Church*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Laing, Stefana.** 2003. Witness, Martyr. U: Chad Brand, Charles Draper, Archie England et al.ur. *Holman Illustrated Bible Dictionary*, 1677–1678. Nashville: Holman Bible Publishers.
- Menzies, William W., i Robert P. Menzies.** 2000. *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience*. Grand Rapids: Zondervan.
- O'Reilly, Leo.** 1987. *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology*. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana.
- Swanson, J.** 1997. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, (electronic ed.). Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.
- Trites, Allison A.** 1981. Witness. U: Colin Brown, ur. *The New International Dictionary of New Testament Theology* Vol. 3., 1038–1051. Grand Rapids: Zondervan.
- — —. 2004. *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Max.** 1998. The 'Spirit of Prophecy' as the Power of Israel's Restoration and Witness. U: I. Howard Marshall i David Peterson, ur. *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, 327–348. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.



Leon Debevec

Patologija sodobne krščanske sakralne arhitekture kot komunikacijske infrastrukture v življenju Cerkve

*»Veliko ste pričakovali, a glejte, malo je; kar ste prinesli v hišo, sem vam odpilnil.
Zakaj neki, govori Gospod nad vojskami. Zaradi moje hiše, ki je zapuščena, vi pa
tekate vsak za svojo hišo.« (Ag 1,9)*

Povzetek: Prispevek tematizira problem komunikacijskega potenciala krščanske sakralne arhitekture. Bogoslužna stavba je kot prostorska nujnost v človekovi želji po komunikaciji s presežnim hkrati sad interakcije Cerkve (institucije), občestva vernikov in umetnika/-ov. Zato je edinstvena komunikacijska infrastruktura v vsaj treh pogledih: v odnosu oseba – Bog, v odnosih med subjekti, odgovornimi za njen obstoj, in v odnosu med izročilom, ki mu pripada, ter stvarnostjo, v kateri je navzoča. Dezorientiranost bogoslužnega prostora, njegova hierarhična inverznost, simbolna nevtralnost (trivialnost) in obredna poljudnost (poljubnost) so samo nekateri patološki znaki v sodobni krščanski sakralni arhitekturi, ki kažejo na globoko krizo v vseh treh naštetih komunikacijskih plasteh.

Ključne besede: umetnost, sakralna arhitektura, komunikacija, dialog, liturgija, drugi vatikanski koncil

Summary: *Pathology of the Contemporary Sacral Architecture as Communicational Infrastructure in the Life of Church*

The paper deals with the problem of the power of Christian sacral architecture communication. A place of worship as a spatial necessity in human desire to communicate with transcendency is a result of interaction between Church (institution), congregation and artist(s). Therefore, it is a unique infrastructure for communication through at least three different views: in relation between man and God, in relations between fields responsible for its existence and finally in the relation between the tradition that sacral building belongs to and reality in which it is present. Disorientation of sacral space, its hierarchical inversiveness, the neutrality of its symbolic meanings and ritual arbitrariness are only few pathological signs in Christian contemporary sacral architecture that shows a deep crisis in all of the three presented levels of communication

Key words: *art, sacral architecture, communication, dialogue, liturgy, the Second Vatican Council*

Uvod: Krščanska sakralna arhitektura kot problem

Živimo v svetu, ki po analizah poznavalcev ustvari v dveh dneh tako količino informacij kot jih je uspel zahodni svet oblikovati v vsej svoji pred-moderni zgodovini. Človeku ni bilo še nikoli na razpolago toliko raznovrstnih možnosti medsebojne komunikacije, a se zdi, da ni bil še nikoli tako osamljen. Razmah vsakovrstnih tehničnih pomagal, ki naj bi olajšala medsebojno sporazumevanje vztrajno, pogosto celo brez-obzirno, izrivajo iz človekovega vsakdana nekdanje samoumevne oblike komunikacije kot so osebni pogled v oči, pogovor, pisana beseda in nenazadnje umetnost. Tudi umetnost je že dolgo tega posrkalo v vrtinec samozadostnosti, saj je več ne zanima gledalčevo doživljanje umetniških del ko izbira bližnjice diskurzov in tako vzpostavlja verjetje, na račun iskrenosti osebnega uvida in doživetja, za edino sprejemljivo držo gledalca v odnosu do umetniškega dela.

Preteklo leto je Sveti sedež prvič v zgodovini sodeloval na Beneškemu bienalu z lastnim razstavnim paviljonom. Osrednji dogodek je bil govor kardinala Gianfranca Ravasija, predsednika papeške komisije za kulturo o tem kako zgraditi most med Cerkvijo in sodobno kulturo. Sam dogodek ne bi bil deležen take pozornosti, če ne bi cerkvena oblast uradno izjavila, da je nekaj narobe s sodobnim liturgičnim prostorom. Cerkev je sicer znana po zadržanosti in kritičnosti do sodobnih umetniških praks a hkrati za reševanje odmevnih arhitekturnih nalog domala brez zadržkov angažira zvezdniška imena (npr. Massimiliana Fuksasa, Maria Botto, Renza Piana, Richarda Mayerja, ...) katerih dela so bila osrednji predmet kardinalove kritike. Arhitektom očita, da njihovi bogoslužni prostori ne spodbujajo molitve ter meditacije in da pri snovanju bogoslužnih prostorov niso bili povezani s skupnostjo (Osser 2013, 1). Očitno je, da prepada med vero in kulturo še vedno boleče zija. Globina prepada ni usodna zgolj za komunikacijo Cerkve s sodobnim svetom temveč tudi za ekumenski dialog, ki tako ostaja brez edinstvene poti medsebojnega zblíževanja, utemeljene z univerzalnostjo umetniškega nagovora. O problemu dialoga med vero in kulturo je govoril že papež Pavel VI., Janez Pavel II. pa mu je posvetil posebno pismo (Janez Pavel II. 1999, 20). V pozornosti, s katero Cerkev spremlja vse večjo tujost umetnosti in religije se kaže pomen prve, v njeni skrbi za učinkovitost oznanjevanja. Cerkev torej prepozna v umetnosti edinstveno moč sporočilnosti, ki

je ne more nadomestiti nobena druga vrsta komunikacije. Tako tudi Ravasijevi očitki na račun sodobne sakralne arhitekture merijo v prvi vrsti na problem njene sporočilne plehkosti. V njem prepoznavamo dve problemski plasti. Prva zadeva posebnost narave sporočilnosti krščanske sakralne arhitekture, drugo pa določajo odnosi med najpomembnejšimi dejavniki, ki sooblikujejo bogoslužni prostor in zagotavljajo njegovo istovetnost.

1. 'Anamneza'

Čeprav se ne bo nikoli mogoče vživeti v človekova občutja na pragu njegovega samozavedanja, moremo s precejšnjo gotovostjo pripisati njegovemu doživljanju prostora posebno dramatičnost. Surovost in nepredvidljivost naravnega prostora, polnega nevarnih zveri ter nerazumljivih naravnih pojavov, sta ga silili k iskanju zatočišča, v katerem bo varen. Spoznal je, da lahko s svojo iznajdljivostjo preoblikuje naravno zatočišče ter tako izboljša bivanje. Odločilni prelom v človekovem soočanju s prostorom pa je spoznanje, da more s preoblikovanjem naravnega prostora obuditi njemu do tedaj neznan občutja varnosti, udobja in lepote. To spoznanje je v njem zanetilo nikoli potešeno strast graditi, oblikovati nove prostore in se pri tem stegovati po skrajnih konstrukcijskih, tehničnih in tehnoloških možnostih, ki jih je imel v danem trenutku na voljo. Prepričljiv izraz opisanih naporov je sakralna arhitektura. Religiozna razsežnost človekove narave je v njem izostrila čut za prepoznavanje naravnih prostorov, v katerih je doživljal bližino nedoumljive transcendence. Z neobdelanim kamnom, gomilo ali podobno preprosto 'arhitekturno ureditvijo' je take prostore označil, da bi jih izločil od običajnega prostora in jih odslej uporabljal za obredne namene. Že v teh najbolj preprostih ureditvah se kaže 'arhitekturna intervencija' kot komunikacijski medij, s pomočjo katerega se je tak prostor vrstel v zavest skupnosti, ki ji je pripadal kot svet prostor. Od tega prvega koraka v, lahko bi rekli jecljajoči rabi 'arhitekturnega jezika' za kultiviranje človekovega odnosa s transcenco lahko sledimo bogati raznolikosti in pogosto dih jemajoči monumentalnosti bogoslužnih kompleksov. Prvobitnemu arhitekturnemu 'sporočilu' o svetosti prostora so se z razvojem religij pridružila številna druga – o pripadnosti bogoslužnega kompleksa določeni religiji, o značilnostih obredja, o teološkem 'profilu' transcendence kateri je posvečen, o mestu religije v družbi kateri pripada,

o kulturi, tehnološkem in tehničnem znanju njihovih graditeljev – če izpostavimo samo najočitnejše. Ne glede na predstavljeno raznolikost sporočilnosti bogoslužnega prostora pa ostaja njegov osrednji smoter, da z njegovo čutno-zaznavno zaresnostjo obudi v človeku, ki ga uporablja, posebno razpoloženje – kontemplativnost.

1.1 Razvojna skica sporočilnosti krščanske sakralne arhitekture

Kršćanstvo je dalo sporočilnosti sakralne arhitekture do tedaj nepoznano pomensko razsežnost. Če je za antične religije značilna od človeka odmaknjena nedostopnost božanstev, smo v krščanstvu priča radikalnemu sestopu Boga k človeku z učlovečenjem Jezusa Kristusa. Čutno-zaznavna realnost v tej perspektivi ni več nekakšen prisilni jopič, prepreka človekovi želji po izkustvu blaženosti njegove transcendentne pomiritve, ampak dobi dostojanstvo infrastrukture, po kateri more to svojo nepotešljivo hrepenenje uresničiti. Opisana novost se kaže tudi v krščanski 'obravnavi' bogoslužnega prostora. V najzgodnejših obdobjih smo priča averziji do gradnje bogoslužnih prostorov, saj je šlo za pretežno maloštevilne skupnosti, živo povezane z dogodki odrešenja in pogosto preganjane po rimski oblasti. Kakor hitro pa je bilo krščanstvo postavljeno pred izziv širjenja 'veselega oznanila', smo priča relativno hitremu izoblikovanju zgodnjekršćanskega bogoslužnega kompleksa. Introvertiranost in nevpadljivost njegove zunanosti kažeta na željo po prostoru, v katerem bo nova religija zaživela v vsej prepričljivosti. Euharistični misterij lepo izražata dve arhitekturni posebnosti zgodnjekršćanske bazilike; kristocentričnost enega samega oltarja in občestvenost. V zgodnesrednjeveških cerkvah sta se začeli izrisovati dve prostorski interpretaciji iste teološke vsebine. Prva je vzdolžna, umerjena po principu potí občestva proti večni sreči, a hkrati prillegajoča se razraščajoči hierarhičnosti Cerkve. Druga – središčna – pa je utemeljena v teologiji enkratnosti božjega razodetja, s katerim je bila človeku podarjena milost pobožanstvenja. Ta je najpogosteje v rabi na vzhodu in je postala po tragičnem razkolu v enajstem stoletju prevladujoča. Sporočilnost srednjeveških romanskih in gotških katedral je zgoščena v poudarjanju domala nepremostljivega prepada med slehernikovo grešno nepopolnostjo in misterijem neskončnega božjega veličastva. Rešilni most čezenj je Cerkev – institucija. O monolitni zaokroženosti srednjeveške teološke zgradbe govori ikonografsko vse bolj zasičen arhitekturni prostor. V gotških katedralah je prerasel v pravo kamnito knjigo prepričljivo

prikazanih napotkov za njegovo zveličanje. Renesansa je nadomestila srednjeveško ikonografsko nazornost v prikazovanju božje vsemočnosti z abstraktno govorico geometrije, popolnih geometrijskih likov in teles. Bogoslužni prostori, komponirani na ta način, nimajo več namena učinkovati s svojo tujostjo, vsled katere bi se počutil vernik v svoji nepopolnosti povsem neznamenit. Ravno nasprotno. Tako po merilu kot v vsej svoji kompozicijski pretanjenosti so bili uglašeni s posameznikom, da bi se v njih ovedel kot merilo vseh stvari. Ta nova sporočilnost prostora, ki ni bila več v celoti ukoreninjena v tedanjem teološkem humusu, se je v polnosti razživila v baroku. V njem je dobil premik sporočilnosti bogoslužnega prostora od strah zbudajoče odmaknjenosti veličine božjega k nedeljski prazničnosti prostora, umerjenega po človeku, svoj končni obrat v baročnih 'počlovečenih' nebesih – liturgičnem gledališču. Dramaturška domišljenost tu ni zaprta v bogoslužni prostor temveč se preko zgolj baroku lastnih prostorskih domislic iz njega širi globoko v urbani in naravni prostor. Po zatonu baroka smo priča odsotnosti klene teološke misli, ki je rezultirala v sporočilni medlosti sicer po obrtniški plati praviloma zgledno izgotovljenih klasicističnih, historicističnih in eklekticističnih cerkva, v znatni meri pogojeni tudi s čedalje bolj obrobno vlogo krščanstva v tedanji razsvetljenski družbi. Znamenja sveže sporočilnosti je prineslo Liturgično gibanje s ponovno osmislitvijo bogoslužnega prostora kot nenadomestljive 'posode' obredja. Dominantnost enega samega oltarja, variiranje središčne prostorske zasnove, opustitev fizične ločnice med prezbiterijem in prostorom za vernike, ureditve za neposreden kontakt med duhovnikom in verniki so arhitekturne značilnosti, ki so sovpadle s funkcionalistično izčiščenostjo porajajoče se moderne.

Iz skicoznega prikaza ključnih premen v sporočilnosti krščanskega bogoslužnega prostora moremo zaključiti, da je ta njegova lastnost nezamenljivo bistvena. Posebnost take komunikacije bi bilo mogoče opisati s tremi koordinatami: z estetsko, s katero stopa naproti doživljajcu v njegovi nepotesljivi potrebi po lepem, s koordinato kreativnosti, ko daje poslednji resnici njen oprijemljivi ekvivalent (Rothko 2008, 52) ter izpovednosti, to je sposobnosti dovolj nepopačene 'udomačitve' transcendentnih vsebin. Zato Cerkev kot varuhinja čistosti krščanskega označila vedno znova išče času in prostoru primerne pomenske poudarke,

ki morejo ob kreativnosti umetnika zaživeti kot učinkovito pastoralno sredstvo.

1.2 Razvojna skica odnosov med dejavniki, ki sooblikujejo krščansko sakralno arhitekturo

Bogoslužni prostor je podoba stalno spreminjajočega se razmerja med vsaj tremi dejavniki: Cerkvijo (religijo), arhitekturnim ustvarjanjem (umetnostjo) in državo (družbeno-politično stvarnostjo). Cerkev je pobudnica gradnje sakralnih stavb. Zanje oblikuje teološko vizijo. Najplemenitejši smoter države je skrb za splošni blagor skupnosti državljanov. V narodovi skupnosti uveljavlja njej lastne vrednote, ki se odražajo tudi v gospodarjenju s prostorom. Arhitekturno ustvarjanje pa vse te pogoje medsebojno uskladi in jih z umetniku lastno kreativnostjo nadgradi v realnost. Občestvo vernikov pa je del vesoljnega občestva verujočih in hkrati enkratno v njegovi družbeni, cerkvenoupravni, vrednostni in kulturnozgodovinski realnosti. Razmerja med predstavljenimi 'akterji' so se z rastjo krščanstva bolj ali manj stalno spreminjala.

Že takoj po priznanju krščanstva smo priča izdatnemu cesarskemu 'angažmaju' če smemo sklepati po veličastju tedanjih bazilik. Nagli krepitvi kapitalske moči Cerkve je sledila intenzivnost oznanjevanja. Lastniške cerkve so bile izraz sodelovanja med Cerkvijo in svetno oblastjo, polnega rivalstva. Njuno sodelovanje so zaznamovali spori o vplivu, ki ga bosta imeli v njih. Glede na tedanji fevdalni ustroj družbe verniki niso bili vključeni v snovanje bogoslužnega prostora. Razcvet samostanov je spremenil tudi logiko odnosov, povezanih z gradnjo bogoslužnih stavb. Slednja je potekala pod okriljem Cerkve. Vodili so jo izobraženi menihi, včasih celo škofje z najetimi rokodelci (Marchisano 1996, 17). Čeprav je bila pomoč svetne oblasti dobrodošla, je Cerkev krepila lastno kapitalsko suverenost s preišljenim dograjevanjem romarske 'infrastrukture', z uvedbo možnosti nadomestitve javne pokore z romanjem ali plačilom. Ne oziraje se na davek, ki ga je v obliki ugleda moralo krščanstvo plačati, so našteje novosti korenito spremenile tudi odnos vernika do bogoslužne stavbe, saj jo je vse bolj doživljal kot materializacijo njegovih prizadevanj za zveličanje. Zaradi naraščajoče kompleksnosti gradnje gotških katedral je vodenje prevzelo vse bolj zaprto laično okolje cehov. Gradnja katedrale je postala stvar celotne skupnosti ne glede na stanovsko pripadnost posameznika ali njegov družbeni status. Največja

odgovornost je padla na ceh, saj je moral skupaj s predstavniki cerkvene in politične oblasti pognati in usmerjati mogočen gradbeni aparat. Renesansa je prinesla pomembno spremembo statusa arhitekturnega ustvarjanja. Do tedaj je bilo ena izmed rokodelskih veščin, sedaj pa povzdignjeno med svobodne umetnosti. Umiritev strasti po vse večjih bogoslužnih prostorih je skupaj z za ta čas značilno vsestransko izobraženostjo umetnikov slednjim odprla možnost za suvereno prevzemanje tovrstnih nalog. Univerzalnost znanj, ustvarjalna moč in vodstvene sposobnosti zgoščene v eni osebi so se s pomočjo večših rokodelcev, v uresničitvi zamisli bogoslužnega prostora, mogle v renesansi, zlasti pa v radoživemu baroku, približati idealu celostne umetnine bolj kot kdaj koli dotlej. Komunikacija med obravnavanimi dejavniki je bila v pretežni meri omejena na odnos med praviloma bogatim cerkvenim dostojanstvenikom, predstavnikom svetne oblasti in umetnikom, medtem ko je bilo krščansko občestvo v ta proces najpogosteje vključeno zgolj posredno. Brezkompromisnost razsvetljenstva je potisnila krščanstvo na sam rob družbene stvarnosti. Za revolucionarno oblast, ki je parole o svobodi, enakosti in bratstvu razumela predvsem kot opravičilo za vsakovrstno pustošenje, tudi bogoslužna stavba ni bila več pomembna sredotežna sila načrtovanja prostora. Umetnost je z izrinjenjem Cerkve in s strmoglavljenjem buržoazne oblasti dokončno zgubila najpomembnejša naročnika, predvsem pa sogovornika s profiliranim okusom. Svoje je dodala še naglo razvijajoča se specializacija, ko je nekdanje kompaktne odnose med obravnavanimi dejavniki raztreščila v množico poslovnih odnosov. Z razmahom industrije v devetnajstem stoletju je dobila usodni udarec še kakovostna obrt. Z dramatičnim razmahom materialov in konstrukcij na pragu dvajsetega stoletja in z njimi povezanega čedalje zahtevnejšega načrtovanja je skokovita fragmentacija prekrila še sfero ustvarjanja. Med ustvarjalca in uresničitev njegove zamisli se je postopoma vrnil 'inženiring', ki naj bi koordiniral celo množico različnih ekspertov, nekakšnih 'operativnih podaljškov' institucij z lastnimi normativnimi izhodišči. V resnici pa je 'inženiring' in njegovi najrazličnejši organizacijski odvodi dokončno odtrgal ustvarjalca od neposrednega stika z uresničevanjem njegove arhitekturne zamisli.

Ne oziraje se na fragmentiranost pričujočega prikaza se v ozadju spremenjajoče raznolikosti razmerij, v katerih so obravnavani dejavniki dosegali najvišjo kakovost v ustvarjanju bogoslužnega prostora, kažejo obrisi

njihove idealne medsebojne uglašenosti. Odlikuje jo medsebojna bogata, intenzivna in uravnotežena komunikacija, pregledna hierarhičnost, umerjena na posebnost bogoslužne stavbe, vrhunsko obvladovanje znanj in veščin, zaradi katerih je posamezni dejavnik vključen v proces snovanja bogoslužnega prostora ter nenazadnje dosledno spoštovanje kompetentnosti posameznega dejavnika na področju, ki ga zastopa v obravnavanem procesu.

2. 'Status'

Če soočimo spoznanja o vidikih sporočilnosti krščanskega bogoslužnega prostora in tista o posebnosti odnosov med dejavniki, ki ga sooblikujejo s pokoncilsko krščansko sakralno arhitekturo ni mogoče spregledati očitnih razhajanj. Sporočilna medlost kot posledica dezorientiranosti sodobnega bogoslužnega prostora in njegova obredna poljudnost sta samo najočitnejša patološka znaka v sodobni krščanski sakralni arhitekturi, ki kažeta globoko krizo, kateri še ni videti konca. Zanj ni odgovorna zgolj ena stran. Umetnost v njenih najbolj avantgardnih štrlinah že desetletja napaja svojo domnevno izvirnost v nasprotovanju estetiki, obliki, družbeni obravnavi umetnosti in končno tudi 'občinstvu' kot njeni 'ciljni publik' (Tatarkiewicz 2000, 42). Namesto učinkovite sporočilnosti raje izbira vzvišeno tujost, udejanjeno z njenim umikom v zmuzljivost 'performativnosti' in 'procesualnosti'.

Svoj delež je h krizi prispevala tudi Cerkve. Svežina liturgičnega gibanja, ki je že v iztekajočem se devetnajstem stoletju začela prekvapati poglede na vlogo bogoslužnega prostora in pomen dogajanja v njem, je ponovno ozavestila najdragocenejši zaklad vere – evharistijo – z njo pa posledično tudi nujnost zagotovitve pogojev – med njimi tudi oblikovanja primerne bogoslužnega prostora – za dejavno sodelovanje vernikov. Čeprav sta v koncilskih dokumentih za prostor srečevanja Boga in človeka najpogosteje uporabljene oznaki 'božja hiša' (SC 124, 126) in 'svetišče', pa se je vsled priljubljenosti ideje o dejavnejši vlogi vernikov pri bogoslužju postopno udomačilo pojmovanje bogoslužnega prostora kot 'hiše božjega ljudstva' in tako nadomestilo njegovo razumevanje kot milostnega kraja božje bližine z njegovo funkcionalno ustreznostjo. Zdrs je bil usoden, saj je negotovost iskanja arhitekturnega prostora, prepoznavnega po nedoumljivi drugačnosti božjega, zamenjala samozadostna gotovost introvertirane domačnosti, banalizirana s poli-funk-

cionalnostjo. Usoden zato, ker je na polje krščanske umetnosti zasejal seme 'kulture amaterizma' ki jo je papež Benedikt XVI. poimenoval kot vrtinec "naredi sam" (Messori 1993, 105). Načelo 'upati si', sicer glavni motor moderne dekonstrukcije klasičnih vrednot, je na polju krščanske umetnosti v praksi postala vrlina in označuje početje nečesa, za kar nisi usposobljen, česar ne razumeš in na kar se ne spoznaš.

Opisani poti, ki sta ju ubrali tako Cerkev s svojim odnosom do sakralnega prostora kot tudi umetnost, sta ju pripeljali do popolne odtujitve. Nevarnosti slednje se je Cerkev relativno zgodaj zavedla, če smemo sklepati po nedvomno pomembnem mestu, ki ga je dobila problematika umetnosti za potrebe Cerkve v najpomembnejših dokumentih zadnjega koncila. Kot poskus ponovnega zблиževanja bi lahko razumeli tudi eno glavnih gesel koncilskega dogajanja – 'aggiornamento', ki pa se je namesto ponovnega dialoškega in ustvarjalnega snidenja umetnosti in Cerkve ob večni izzivalnosti in neizčrpni živosti krščanskega oznanila razvodenel v nekritičnem in lagodnemu priličenju krščanske umetnosti sprotnim, po vrednostni podstati krščanstvu večinoma tujim domisljam profane trendovske provenience.

3. 'Terapija'

Most, s katerim želi Cerkev premostiti prepad med njo in sodobno kulturo, nosi v sebi vsaj dve problemski področji. Prvo je povezano z vprašanjem kaj bi naj pravzaprav ta most bil, kar bi učinkovito in rodovitno povežalo Cerkev s sodobno kulturo. Drugo pa je povezano z izzivom kako tak most 'zgraditi'. Most je v obravnavani zvezi lahko le stvarnost, ki je imela za odnos med krščanstvom in umetnostjo v celotni zgodovini krščanstva najpomembnejšo povezovalno vlogo. To mesto brez dvoma pripada bogoslužnemu prostoru, saj ne more nastati zunaj globoke povezanosti umetnosti in Cerkve ter njenega občestva ne da bi bila njegova istovetnost nepopravljivo popačena. To je na svojevrsten način nakazal že papež Pavel VI., ko je označil Konstitucijo o svetem bogoslužju, v katero so položeni tudi temelji sodobne vizije bogoslužnega prostora in krščanske umetnosti, za veliko delo nove zaveze z umetniki (Devetak 1983, 40). Najpomembnejša naloga, s katero se na najbolj neposreden način sooča bogoslužni prostor, je po prepričanju koncilskih očetov v tem, da se po njem "spoznanje Boga bolje razodeva in da oznanjevanje evangelija postane za človeški razum prozornejše"

(CS 62). Predstavljena stališča kažejo kako Cerkev tudi v prenovljeni viziji bogoslužnega prostora najbolj izpostavlja njegovo sporočilnost. Sodobni krščanski sakralni arhitekturi seveda ne moremo očitati popolne 'nemosti'. Že zaradi posebnosti sakralne arhitekture kot take, o čemer je bilo uvodoma že govora, pa tudi zaradi narave procesa, v katerem se izoblikuje, postane bogoslužni prostor nekakšen vrednostni odtis dejavnikov, vpletenih v njegovo snovanje in praviloma razkrije o njih veliko več kot so le-ti pripravljene priznati. Da ima Cerkev tudi danes jasno predstavo o 'hrbtenici' sporočilnosti krščanskega bogoslužnega prostora je pokazal že papež Janez Pavel II., ko je pozval umetnike, da z vsem bogastvom svoje genialnosti povedo, da je v Kristusu svet odrešen (Janez Pavel II. 1999, 23).

'Prelitje' zapletenega teološkega sporočila v arhitekturno govorico, oziroma natančneje v govorico grajenega prostora, pa ni nekakšen avtomatizem, 'sprocesiran' kar na arhitektovi risalni deski, ali bi ga mogla izsiliti Cerkev z 'obvezno razlago' teološkega diskurza, še manj kot diktat v teh rečeh neizobraženega vernega občestva, temveč je nujno pogojeno s poglobljenim dialogom med vpletenimi z že skoraj pozabljeno kulturo pogovora, usmerjenega v skupen cilj.

Sklep

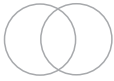
Uvodoma izpisan navedek iz knjige preroka Ageja se zdi kot bi bil napisan danes. Redki pogovori z odgovornimi, ki tu pa tam nanesejo na problem sporočilnosti sodobnih bogoslužnih prostorov, v glavnem izzvenijo v resignirano ugotovitev, da ob tolikih drugih problemih ni pravi čas ... V nekem (ironičnem) pogledu imajo prav. Za reševanje pomanjkljivosti in stranpoti v številnih tovrstnih poskusih ne more biti nikoli pravi čas. Vedno je mnogo prepozno. Bogoslužna stavba namreč 'nagovarja' okolje, ki jo obdaja že od prvega trenutka gradnje naprej. Zgrajena, pa četudi površno, praviloma vztraja desetletja, ob dobrih pogojih celo stoletja in priča o (ne)kulturi, (brez)brižnosti in (ne)ustvarjalnosti vseh, ki so bili na tak ali drugačen način odgovorni za njeno gradnjo. Kdo bi mogel vsled povedanega pomisliti, da je človek prerasel potrebo in z njo tudi občutek za sveto, a nas do potankosti domišljena obredja množičnih športnih prireditev, potrošništva, mode in glasbenih predstav prepričajo o nasprotnem. 'Tekanje za svojo hišo' pravi prerok Agej; tekanje zase, za svoj prav, za svoje udobje, da bi bilo enostavneje,

da ne bi bilo bolečih odповіdi, je hkrati bežanje od prepričljive sporočilne moči bogoslužnega prostora.

Kaj vse bo moral božji duh, ki veje kjer hoče, še 'odpihniti', da bomo uvideli bogastvo in svežino krščanske sakralne arhitekture, ki more neprisiljeno tkati dragocene vezi edinosti med kristjani pa tudi vezi prijateljstva s slehernim človekom!?

Reference

- Debevec, Leon.** 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Devetak, Vojko.** 1983. Liturgijski susreti i umjetnost. *Služba božja* 23:33–47.
- Janez Pavel II.** 1999. *Pismo umetnikom*. Cerkevni dokumenti 82. Ljubljana: Družina.
- Knowles, David in Dimitri Obolensky.** 1991. *Zgodovina Cerkve 2*. Ljubljana: Družina.
- Konstitucija o svetem bogoslužju.** 1980. V: *Koncilski odloki 2. vaticanskega cerkvenega zborna (1962-1965)*, 51–94. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Marchisano, Francesco.** 1996. Giornata di riconoscenza e riconoscimento ai «costruttori di cattedrali». *Chiesa Oggi* 17:16–17.
- Messori, Vittorio in Benedictus XVI.** 1993. *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*. Ljubljana: Družina.
- Muhovič, Jožef.** 2002. *Umetnost in religija*. Ljubljana: KUD Logos.
- Osser, Edek.** 2013. *Il Papa alla Biennale. Il Giornale dell'Arte, junij*. <http://www.ilgiornaledellarte.com/articoli/2013/6/116589.html> (pridobljeno 1.10.2014).
- Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.** 1966. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Ratzinger, Joseph.** 2000. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rothko, Mark.** 2008. *Umetnikova realnost*. Ljubljana: Institut za likovno umetnost.
- Schapiro, Meyer.** 1957. *Umetnostno-zgodovinski spisi*. Ljubljana: ŠKUC – Filozofska fakulteta.
- Schloeder, Steven J.** 1998. *Architecture in Communion*. San Francisco: Ignatius Press.
- – –. 2007. Kaj se je zgodilo s cerkveno arhitekturo? *Tretji dan* 36, št. 7/8:54-61.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Tatarkiewicz, Władisław.** 2000. *Zgodovina šestih pojmov*. Ljubljana: Labirinti.



Marija Stanonik

Kronološki pregled motivike o svetih bratih Cirilu in Metodu v slovenskem pesnjenju II

Povzetek: Kronološki prerez motivike o svetih bratih Cirilu in Metodu v slovenskem pesnjenju od leta 1832 do leta 2007 zajema čez osemdeset enot. Če upoštevamo v cikle združena besedila, je vseh blizu 100. Največja pozornost je posvečena motiviki in deloma duhovnemu sporočilu, medtem ko oblikovna in stilna vprašanja čakajo na večjo poglobljenost pri podrobnejših analizah. Razprava v II. delu obravnava izdaje po letu 1900, in to do leta 2007.

Ključne besede: Ciril, Metod, Rastislav, Kocelj, Slovani, Sveto pismo, beseda, luč, himna, tisočletnica, 20. stol.

Summary: *Chronological overview of the motifs of the holy brothers Cyril and Methodius in the Slovenian poetry*

Chronological intersection of the motifs of the holy brothers Cyril and Methodius in the Slovenian poetry from 1832 to 2007 covers over eighty units. If we consider texts combined in cycles the total number of these texts is close to 100. Most of the songs originated in the 19th century to commemorate the 1000th anniversary of the arrival of Slavic Apostles to Moravia and Lower Pannonia (863) as well as in between the creation in memory of the holy brothers never dried up. Maximum attention is devoted to the motifs and partly to the spiritual message while the formative and stylistic questions wait for a greater depth in the detailed analyses. Due to the extensive material the contribution has been divided into two parts.

Keywords: *Cyril, Methodius, Rastislav, Kocelj, Slavs, Bible, word, light, anthem, millennium*

Uvod

20. stoletje se še ne poslovi od epske motivike. Ta predvsem pride prav za proslave in druge javne nastope. Njihovi avtorji niso zmeraj znani širšemu krogu. To pa ne velja za pesnika Jožo Lovrenčiča, ki je motiviko o pokristjanjenju Slovanov v domačem jeziku spretno umestil v epsko pesnitev *Sbolar iz Trente* (1939). Največ različno žanrsko zasnovanih in tudi različno kakovostnih pesmi o svetih Cirilu in Metodu vse od leta 1892 do 1938 je napisal Franjo Neubauer. Ivan Pregelj se z motiviko premakne v zasebno sfero misijonskega poslanstva. Prva moderna pesem z misijonsko motiviko je izpod peresa poznejšega ljubljanskega nadškofa Jožefa Pogačnika (1927). Na Koroškem v Avstriji se je takoj po plebiscitu začelo hudo preganjanje Slovencev, kar je povzročilo velik eksodus intelektualcev. Tedaj je individualni spomin na sveta *Cirila in Metoda* (Pernat 1929) krepil upanje na obstoj. Veliko bolj epsko široko, a s tragično poanto je to prikazal tržaški Slovenec Danilo Benčina – Činčaj, ki je pod italijanskim fašizmom zasnoval obsežno pesnitev *Tuja beseda* (1937). Že njen naslov pove, kaj ga boli! Leta 1963 je preteklo 1100 let od prihoda svetih bratov na slovansko ozemlje. Tedaj sta na Tržaškem nastali še vsaj dve pesmi (Beličič in Janežič 1963) njima v spomin. Tako aktualna snov se ni mogla izogniti politični konotaciji. Vendar je tako samo mesto objave v stanovskem glasilu Cirilmetodijskega društva. Pesmim samim kljub temu ni mogoče očitati enostranskosti. Estetsko so celo med boljšimi. V njih se prvič pojavi slovensko poudarjen motiv Marije. Šele tujina da pravo vrednost domačemu. V Rimu sta nastali vsaj dve pesmi (Silvin Sardenko, 1941; Tine Debeljak, 1949) na tukajšnjo témo, presenetljivo, da sta posredno obe povezani z II. svetovno vojno. Prvi rod ameriških Slovencev gotovo še pristno doživlja hrepenenje po materini besedi (Stanek 1937), ki jo zastopata *sveta brata*. Zadnja obravnavana pesem iz ciril-metodijskega opusa je iz leta 1998. Objavil jo je na Japonskem delujoči slovenski misijonar Vladimir Kos v Argentini. Nanaša se na sedanje slovenske razmere. In smo na izhodišču. Zavest slovanske verske in jezikovne ter narodne razdeljenosti je bila zelo očitna na začetku tega opusa, potem je zbledela. Zdaj pa, kot da se je strnila in zbila zgolj na slovenska tla.

8. Prvo desetletje 20. stoletja

»*Velegrajska učenika!*« je nov naslov, ki sta ga sveta brata dobila v *Pesmi med obednjo na čast svetemu Kirilu in Metodu* (Andrejevič Ternovec 1901, 297–298). Prvi hip nastane vtis, da gre za zdravico, toda mednaslovi (*Uvod, Slava, Blagovest, Vera, Darovanje, Povzdigovanje, Po povzdignjenji, Jagnje božje, Pričest, Zvršeteke*) pričajo, da »obednja« ne pomeni navadnega obeda, temveč sveto evharistijo. Takšna razčlenjenost besedila z različno dolgimi kiticami in vrsticami pomeni svežo novost, ki pa ne odtehta težav z ubesedovanjem. Le-to je obremenjeno še z grško (»*Hristos*«), staroslovanskimi (»*Otček*«, »*stvoritelj*«), ruskimi (»*vsemir*«, »*vlast*«, »*spasitelj*«) in drugimi slovanskimi (»*dika*«, »*dviže*«, »*jedini*«, »*ne ostave*«, »*vičemo*«, »*osobab*«) besedami in rabo zvalnika (»*Kirile in Metode!*«), ki v slovenščini že tedaj ni bil več v navadi. To še ne pomeni, da je avtor pripadnik ilirizma ali celo panslavizma. O jezikovni neobogljnosti pričajo koseskizmi, tj. na silo okrajšane (»*stane*«, »*zmer*«) ali do nerazumljivosti skovane besede (»*nice*«, »*novoj rizov*«, »*/p/ ovzvisé na stožernik*«, »*stog*« – težko da je avtor tu mislil na kmečki kozolec; »*zvrgši gnjilostik*«). Jezikovna pestrost ni dosegla vzvišenega cilja.

Za pesem ob prazniku svetih bratov se zdi nenavaden naslov *Vihar*. Z njim se ponazarja trd boj za slovenstvo na Koroškem pod Avstro-Ogrsko (Neubauer 1901, 105). Zato kresove, ki so ob prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje pred praznikom svetih bratov Cirila in Metoda goreli v tej pokrajini, izjavni osebek primerja z blagoslovljenim lesom, ki so ga včasih zažigali pred hudo uro, »*da ne bi se mu vsula toča / na njivo in na vrta* // *Takó se ždi mi, da iz kresov / proseče dim puhtí, / naj Bog varuje dom slovenski / pogube, ki pretí*« (3., 4. k.). Druga pesem pod istim naslovom kresove enači z že iz Svetega pisma znano žgalno daritvijo: »*Naj dim puhtí proseče gori, / kjer sta Metod, Ciril, / da Bog na njuno nas priprošnje / grozečih reši sil.*« (18. k.)

V raznokitični pesmi *Vigilija sv. Cirila in Metoda* (–|– 1901, 209) je enak motiv kresov tematiziran nenavadno domiselno. Noč se pritožuje, kam naj zbeži, ker jo vsepovsod preganja ognjena svetloba. Bog ji navihano zagotavlja prostor »*/v/ naročju morja tibega*« (3.). »*Slovanske noči*« (2. k.) je konec. Zamenjuje ju dan, »*ki sta prižgala ga / Slovanska blagovestnika*« (4. k.).

Raznokitična pripovedna pesem *Sveta brata Ciril in Metod* (Pregelj 1903, 193) je opremljena z datumom 5. julija 1903; to pomeni, da meri na

1040. obletnico prihoda svetih bratov na slovansko ozemlje. Njena novost je premik motivike v zasebno sfero misijonskega poslanstva. Za sinovoma joče njuna mati, ki ju zavezuje, naj ob morebitni smrti enega od njiju drugi poskrbi, da bo pokopan v rodni zemlji. Njena želja se za nobenega od njiju ni uresničila. Za psevdonimom skriti avtor v poanti obnavlja motiv slovanske hvaležnosti za njuno poslanstvo s pomočjo številčne metafore: »*Za tvoja velika sinova / premajhna sta le dva grobova. / Karkoli bije src slovanskih, / grobov je njima izkopanih / in toliko je na grobovih / ljubečih jima lučic vžganih.*« (5. k.).

Čez eno leto *Danica* spet spomni na njun praznik s pesmijo 5. VII. *Slovanskima blagovestnikoma 1904* (Merhar 1904, 200). Tokrat je veličina njune slave količinsko izražena s številnimi cerkvami in kresovi po slovenskih vzpetinah. Ogenj pa je simbol za notranjo gorečnost:

*Komur vera
je največja dota
in najboljša
zemeljska dobrota:*

*Kaj ne vžigal
ognja vrh gora?*

*Kaj ne v nemal
bi ga dnu srca?
Kaj ne bosta
draga mu povsod:
Sveta bata –
Ciril in Metod? (4., 5. k.)*

Kurnikova pesnitev *Kralj Rastislav in sv. Ciril* je leta 1910 znova izšla v Ljubljani samostojno v knjižici 11,5 x 18,5, za kar je poskrbel Vojtehov brat Fortunat Kurnik. To prepričljivo dokazuje notranja naslovnica.¹ Verjetno je njegov tudi *Uvodni sestavek h Kurnikovi pesnitvi Kralj Rastislav in sveti Ciril*.² Naslovljen je *Slovenec!* kot nekakšna poslanica: »Pesem, ki jo Vam podaja ta knjižica, je iz dobe, ko je bilo slovensko pesništvo še malo razvito. Sredi minulega stoletja je skromno število rodoljubnih mož gradilo poslopje slovenskega slovstva; njim se je pridružil samouk – kolar, pozneje stolar Vojteh Kurnik (rojen 9. dne velikega srpana 1826 v Tržiču na Gorenjskem, umrl 3. dne listopada 1886) v Ljubljani.«

¹ Po navedbi, da je pesem zložil Vojteh Kurnik, sledi pojasnilo: Izdal, založil in daroval 'družbi sv. CIRILA IN METODA' povodom petindvajsetletnice njenega obstanka. FORTUNAT KURNIK. V LJUBLJANI 1910, TISKAL MAKS ŠEBER V POSTOJNI.

² To bibliografsko pojasnilo je zvezčiču dodano pozneje in ni prav jasno, ali je Fortunatovo ali bibliografovo.

Da bi se v Slovencih nekoliko osvežil spomin na pokojnega pesnika in hkrati z izkupičkom kolikor toliko pomnožil obrambni sklad družbe sv. Cirila in Metoda, prihaja na dan pesem 'K r a l j R a s t i s l a v i n s v. C i r i l', ki je prvotno izšla v 'Zgod. Danici' leta 1856.³ Urednik Luka Jeran je »/n/a sv. Cirila in Metoda dan leta 1910 pripisal: »Hvala za lepo pesem, s katero ste spodobno počastili Slovenov za Bogam narvečiga dobrotnika sv. Cirila apostelja'. – Naj se razširi po njej in utrjuje v Slovencih slava naših slovanskih blagovestnikov in zanimanje za šolsko družbo, ki nosi njuno častito ime!«

Pod naslovom *Ciril – Metodov kres* (Starogorski 1910, 195) sta objavljeni dve narodnostno angažirani pesmi. Ni znano, kdo je njen avtor, zato tudi ni mogoče zanesljivo trditi, ob kateri cerkvi sv. Urbana je zagorel kres, eden od »tisoč« *»v čast Cirilu«*: *»In plamteli in žareli / so Metoda kresi, / plahi, trepetaje skrili / so se besik«* (6. k.). Druga pesem s sedmimi štiri-vrstičnimi kiticami se prav tako začne z impresijo večera in noči in s slovansko primero preide v angažirano držo:

Po dolinab, bregovih

In vrhovih gora

Pa je zamigljalo

Kresnic, glej, brezbroja . . .

»V čast Ciril-Metoda

Narod jih zažgal je,

Tujcu, zemlje lačnem

S tem naznanje dal je:

Aj – to niso mube,

Mube, ki svetijo,

to so ognji, kresi,

ki nocoj gorijo.

Da na boj pripravljen

Čaka na mejdani,

Da si zemljo, jezik

Svobodo obrani – « (5., 6. k.)

Po dolgem času se s štirimi osemvrstičnimi kiticami spet pojavi klasična himnična pesem *Slava Cirilu in Metodu!* (Berlec 1910, 195): *»O hvala vama, tisočera hvala: [...] o blagovestnika, Ciril Metod! / v jeziku našem sveto mašobrala, / kazála v raj edino pravo pot. Spremlja jo motiv samokritičnosti: Nesloga nas mori, razkol in črt.«* (2. k.). V melodiji je zaznati vpliv Simona Gregorčiča.

³ *Kralj Rastislav in sv. Ciril*. Zložil Vojteh Kurnik. Izdal, založil in daroval družbi sv. Cirila in Metoda povodom petindvajsetletnice njenega obstanka Fortunat Kurnik. Nekdo je kar na zunanjo naslovnico napisal: Cena s pošto 30 f(orintov?). Naroča se v pisarni Dr. C. M. v Ljubljani. Prva objava: Zgodnja Danica (Katoliški cerkveni list), Tečaj IX, list 14, 15 in 16. Zmeraj na naslovni strani.

Ni znano, kdo je v resnici avtor štiridelne deklamacije *Sveta brata Ciril in Metod na Slovenskem* (Ciriljev 1910, 190–192).⁴ Leta 1897 in 1898 so jo poslušali v Jarenini in 1903 pri Sv. Barbari (Korena) pri Vurbergu. *Uvod* iz trinajstih šestvrstičnih kitic povzema zgodovino pokristjanjevanja na slovenskih tleh. Predkrščansko obdobje metaforizira »*tema*«. »*Toda dobri naš nebeški Oče, / ki otroke svoje ljubi vroče, / sklenil rešiti je vse Slovane, / strastne pokristjaniti pagane*« (2. k.). Deset kitic predstavlja slovansko misijo, naslanjajoč se kolikor mogoče na zgodovino in seveda na legendarno izročilo. Le skovanka »*Ciril-Metod*« (3., 10. k.) se zdi nenavadna in nepotrebna, saj sta zelo dobro opredeljeni vlogi obeh bratov: »*Vrejeval Metod je vse razmere po načelih Kristusove vere, / Svete knjige je Ciril prestavljal / in za službo božjo je pripravljak*« (11. k.):

*Oj to bili so radostni časi,
ko Slovencem se v domačem glasi
so oznanjevala božja dela,
ko v jeziku našem se je maša pela!
To storila sta Ciril-Metod,
Tako proslavila naš sta rod.* (10. k.)

Ena kitica vmes namreč pojasnjuje, da oznanilo v tujem jeziku ne učinkuje: »*Nemci k nam poprej so že hodili / in nas vere svete so učili. [...] Toda česar človek ne ume / tudi nikdar k srcu mu ne gre*« (7. k.). Zadnje tri kitice tematizirajo odpravo svetih Cirila in Metoda v Rim, da bi papež potrdil knjige, ki sta jih pripravila za bogoslužje v slovanskem jeziku. Kakor so po zaslugi verouka v domačem jeziku sprejeli krščanstvo »*ogrskei Slovenci*« (9. k.), se zdaj obeta prebivalcem tistih slovenskih pokrajin, koder se ustavljata na poti v večno mesto (12., 13. k.).

II. del *Sv. Metod poučuje ljudstvo v veri* se začne s karakterističnim pozdravom »*Pohvaljen bodi Jezuskrist!*« (1. k.) in na koncu se iz Metodovih ust prvič pojavi vabilo k češčenju »*nebes Kraljice*« (15., 16 k.). Večina od osemnajstih štirivrstičnih kitic katehezira versko resnico o troedinem Bogu, njegovi dobroti, križu kot znamenju Kristusa Odrešenika in seveda spoštovanju lastnega rodu:

⁴ V opombi pod črto je napotek, kako je mogoče pesnitev izvajati – »*Uvod in Konec labko deklamujeta tudi dve mladenki*« in priporočilo, naj izobraževalna društva to počno tudi na prihodnjih »*Ciril-Metodovih*« slavnostih.

*Kristjan v dejanju bodi vsak
in zvest, neomahljiv Slovenec!
Tako le priborimo si
tu srečo – tam nebeški venec. (14. k.)*

Slovinci, dragi, ljubljeni! (17. k.)

Pri tej pesnitvi je treba upoštevati, da je bila namenjena živemu stiku z navzočimi poslušalci. Vendar so v II. delu najprej zajeti v množinski samostalniški »*ljudstvo*«; šele po napotkih o ljubezni do bližnjega in samega sebe (10., 11. k.) se pojavi 2. oseba množine, medtem ko vseh devetnajst kitic v III. delu *Sv. Ciril poučuje ljudstvo v ljubezni do jezika in naroda*, ves čas ohranja neposredni stik: »*Pozdravljam vas v Gospodovem imeni, / Slovenci mili...*« (1. k.). Spoštljivo se naveže na bratov nauk in njegovo rabo domačega jezika pri tem pastoralno utemelji. Tudi vsak jezik je Božji dar: »*In govorica ta nam je z nebes poslana, / da labko hvalili Boga bi z njo, / a vsaki materi zapoved dana, / da otročiče v njej učí lepó*« (5. k.). Ciril navdušuje posebej mladino⁵ k poglobljanju krščanskega poklica v ljubezni do slovenskega jezika in trdemu delu za narod in domovino:

*Kaj more biti slajšega na svetu,
kot Bogu posvetiti vse moči,
za narod delti v ljubezni vneti
in domovini služiti vse dni? (14. k.)*

*Z ljubeznijo do Bóga lepo druží
Ljubav se do jezika in rodu.*

[...]
*Po naukih se ravnajte teh,
To vere prava so načela.
Tedaj češčen bo narod vaš
In bo Slovenija slovela (18. k.)*

*Kdor zvesto cerkvi, domovini služí,
prijeten vsem ljudem je in Bogu (11. k.)*

*V čast Bogu, v slavo domu le delujete:
Slovenska vsaka in slovenski sin,
svetinja rodne čuvajte, varujte,
in večni bode vaših del spomin! (19. k.)*

Materinščina je »*sladka*« kakor materino mleko in v naklonjenosti do slovenske besede sveti Ciril preroško napoveduje, »*da bo z oltarjev se enkrat glasila*« (7. k.). V ta namen je bil že pripravil »*slovensko*« »*knjigo mašno*« in se veselil, kako bo razen treh drugih jezikov (hebrejščina, grščina, latinščina) odmevala v cerkvi tudi »*slovenščina*« (10. k.). Na to je bilo treba počakati 1100 let, čeprav je že kazalo, da se bo to uresničilo za njega dni: »*Usliši papež prošnjo res – / osupnjen skoraj svet je ves – / da i slovenščina se mila / je na oltarje povzdignila. / / S tem jezik naš postal je svet / in že je več kot tisoč let. / To vajino je, brata delo, / ki bo do konca dni slovelo*« (5., 6. k.). IV. del ima

⁵ Iz člankov pred pesnitvijo in za njo se vidi, da je bil *Náš dom*, ki ga je tiskala tiskarna sv. Cirila (!) v Mariboru, namenjen mladim iz gibanja »*Slovenska straža*«. Vloga pesnitve se da razbrati tudi iz rubrike *Govorniške vaje*, v katerih je bila objavljena.

deset štirivrstičnic z naslovom *Konec*. V prvih dveh upesnjuje nadaljnjo pot svetih bratov v Rim, v treh njuno srečanje s papežem in se konča s slavospevom v njun spomin.

9. Drugo desetletje 20. stoletja

Naslov pesmi *Občutje na praznik sv. Cirila in Metodija* (Berlec 1918, 185) nakazuje osebno doživljanje, vendar ga frančiškan p. Evstahij obvladano preoblikuje v kultivirano hvalnico Bogu za sveta brata in vse, kar sta dobrega storila za katoliško Cerkev in »Slovenec: »Seme sta blage resnice sejala« (4. k.); »Pismo prinesla sta, blažena brata, / pismo Najvišjega; »raja pradedom odprla sta vrata« (2. k.). V skladu z zgodovinsko in pastoralno motiviko sta prvi dve sedemvrstični kitici v pretekliku in drugi dve z motivom osebne hvaležnosti, v sedanjiku – skrita za osebkom »duše« (3. k.) – njima in njune prošnje »Večnemu«, pred katerim se »dviga« »sladko kadilo«. »Srce Zveličarja, blaženih knjiga: / 'Zgodi se vama – , Ciril in Metodij!'« (4. k.)

S podobnim namenom je prazniku na ljubo natanko čez eno leto isti avtor objavil pesem *Apostola Slovenov* (Berlec 1919, 113). Njena posebnost je, da množinski izjavni subjekt »zbor sinov« – morebiti kor redovnikov – na prvem mestu časti Metoda, očeta »pradedov vernih« (1. k.) in na drugem Cirila, »modrosti ogledalo« (2. k.).

10. Tretje desetletje 20. stoletja

Goriški slavček (Gregorčič 1925, 28) se je obregnil ob prestavljen god svetih bratov, vendar tega za življenja ni objavil (pesem so našli v njegovi zapuščini), medtem ko je *Vrtec* prinesel Premrlovo skladbo »nove budnice v spomin 1100 letnice rojstva sv. Cirila z naslovom *Ciril-Metodov mladi rod* (Sardenko 1927/28, 7). Za današnji okus je besedilo preveč samovšečno, čeprav – ne ekumensko! – vabi k »edinosti«. Druga pesem istega avtorja (Sardenko 1927, 30) je bolj osebna. *Cirilova slovesno molitev / 14. februarja 869* na dan njegove smrti v prvi kitici počasti Boga kot stvarnika, v drugi ga prosi, naj »obrani čredo«, ki mu je bila zaupana. Vendar tu skozi zgodovinsko kopreno silo na dan položaj vernih v 20. stoletju. Tretja kitica se spet obrača Nanj bolj osebno, toda namesto da bi ga prosil blagoslova, mu ga sam podeljuje v smislu zahvale. Oblikovna slovesnost je prikazana z dolgimi vrsticami, vendar kljub temu bralca pusti hladnega.

Prva moderna pesem z misijonsko motiviko je izpod peresa poznejšega ljubljanskega nadškofa (Pogačnik 1927, 9–10). Navzven v osmih še zmeraj v standardnih štirivrstičnih kiticah, vendar rimana le sem in tja, se motivno poglobi v duševnost mladega Cirila. Tega ne premami šum solunskih ulic ne očetovo bogastvo ne prigovarjanje osebja (Leon, Teoktist, Teodora) na carigrajskem dvoru. »Ni je sile silne ko Ljubezgen (3. k.), »žaročila z njim se je Modrost« (2. k.). »Kdor duha spoznal je, vzljubil,« (4. k.), mu »več ne vonja svet« (3. k.). Le prošnja iz »daljnih krajev« »carju« za posredovanje »Duha« ga je spet prestavila vanj. Od tod naslov pesmi *Náš duhonosec*. »Ni Ciril le vere keruba lomil, / z njim dajal nam je duha sladkost« (7. k.). Od njega smo prejeli tudi nauk: »Nič ne bodeš mogel svetu dati, / ako nisi prej se z njim razstall« (8. k.). Brezsnovna metaforika (»pota sinja«, »modra je zavnjajala sladkost«, »čudežno debtijo božje loke«) priča o značilnem stilu katoliškega ekspresionizma.

Na Koroškem v Avstriji se je takoj po plebiscitu začelo hudo preganjanje Slovencev, kar je povzročilo velik eksodus intelektualcev. Zato je še toliko bolj vredna pozornosti in spoštovanja pesem iz petih štirivrstičnih kitic *Ciril in Metod* (Pernat 2007, 117), ki je nastala v Bistrici pri Šmihelu leta 1929. Zunanji povod zanjo so bili lahko kresovi na tedaj jugoslovanski strani zvečer pred praznikom svetih Cirila in Metoda: »Vero prinesla v slovanski sta svet, / v slovanskem jeziku učila...«. Zato »vriskajo fantje, dekleta pojo« (2. k.), medtem ko pri njih »vladata tema in mrak« (1. k.). Lirski osebek bridko doživlja zgodovinske posledice »Valjhunovih čet« (3. k.) in pozgodovina sodobne razmere: »Križ so poslali nam tuji Bavarci. / Z mečem so nas pokorili ... / Pomagali naši so jim izdajalci. / Na križ so naš narod pribili ... « (4. k.). Kljub skrajni bolečini zmore ponosno dvigniti glavo:

*Minilo od tega nad tisoč je let,
odkar so nam rane odprli ...
In potujčnjejo naroda cvet ...
A – nikdar jim bomo umrli!* (5. k.)

11. Četrto desetletje 20. stoletja

V osmih štirivrstičnih kiticah je pesem *Slovanska apostola* (Neubauer 1934, 152), pač s predpostavko, da je vsakomur jasno, da se nanaša na sveta Cirila in Metoda, saj v besedilu samem nikjer nista omenjena. Razen motiva morja, ki je tokrat privzeto v njuno slavo, drugih novosti v njej ni

opaziti. Motiv misijonske gorečnosti in »križu« jo navezuje na pesemsko ciril-metodovsko tradicijo. *Najdražji zaklad* (Neubauer 1934, 152) pa niti z naslovom ne usmerja bralca v medbesedilno kontinuiteto, temveč zgolj z dvojino in mestom objave za pravkar omenjeno pesmijo: »Med dede vidvá in očete / prinesla resnice sta svete. / Zdaj hrami cerkvá / budé vrh gorá / in sredi dolin / na vaju spomin, / ki prva učila moliti Bogá sta in prav ga častiti« (5–12 v.).

Slovanski praznik (Neubauer 1934, 3) je nedvomno času ustrezno objavljena pesem, toda zakaj anonimno? Iz nekolikanj starega besedišča (»spomin prekrasen«, »Slovàn«, »ljubav«, »od solnca« itn.) je mogoče sklepati, da utegne biti iz 19. stoletja; mogoče iz časa, ko so začeli ob prazniku svetih bratov kuriti kresove. Himna spretno izklicuje njuno gorečnost, ki sta jo prenesla slovanskim narodom za krščansko vero: »Prinesla sta ogenj / v slovanske zemljé / razgrela, razvnela / duhá in srcé. / Zagledal v svetlobi / Bogá je Slovàn, / ki drugi so prej ga / kazáli zaman.« (1. k.: 7.–14. v.) Naj je praznično zvonjenje še tako mogočno, ne more prav ponazoriti pomembnosti njunega oznanjanja: »V domačem jeziku / naš ded jo slavil / Devico, ki Bog se / iz nje je rodil. / In križ se je dvigal / visok in sveták« (1. k.). To je druga pesem, ki vključuje Božjo mater v pesništvo o Cirilu in Metodu.

Domoljub (Vovk 1936, 401) objavlja *Himno sv. Cirilu in Metodu* kot »pesem zmagovitó« (1. k.) v želji, naj »od Vzhoda do zahoda« (2. k.) »vera ena le živí« (3. k.). Tri štirivrstične kitice se končujejo s pripevom: »Rod slovanski varujta / v cerkev eno združita.«

Glede na to, da ameriški Slovenci gotovo nimajo priložnosti za kresove v živo, je uredništvo njihovega glasila *Ave Maria* poiskalo pesem iz šestih štirivrstičnih kitic *Sv. Ciril in Metod* (Stanek 1937, 17), v kateri se je motiv kresa prelevil v stilem: »O vera, večna luč! / Sta brata bratom jo vkresala, / v mogočen kres se je razžgala, / postala nam nebeški ključ« (1. k.). V drugi in tretji kitici se motiv svetlobe z »ognjeno« metaforiko nadaljuje in prestopi v nadrealnost. Zadnja kitica iz nje izstopi z zelo konkretnim opisom oltarne slike s svetima bratoma v enem od ameriških svetišč, koder se zbirajo Slovenci.

V *Štempibarskem koledarju* za leto 1938⁶ je Danilo Benčina (1911) – Činčaj objavil pesnitev *Tuja beseda*. Prvi del z naslovom *Smrt sv. Metoda* se

⁶ Trst, 1937. Izdali in založili Fjok-Šču-Jajci. Ime je sestavljeno iz šaljivih študentskih vzdevkov Fjoketo, Ščuka Činčaj.

stavlja petnajst večinoma osem- vmes pa tudi desetvrstičnih kitic in se konča s tremi trivrstičnimi. V Velehradu v Svetopolkovi kraljevini je izdihnil »vzvīšeni pastir« [sveti] Metod. »V Božji bram se tujec je nastanil, / V jeziku tujem oznanjuje; / Besedo rodno k Bogu je zābranal, / Izgnal učence je Metoda« (3. k.). toda /n/a domu Dragotina« »/s/o zābrali mladi se junaki / Videč okove, ki jih kuje / Vsem Slovenom tujec, ki z vere znaki / Mori besedo vsega roda« (4. k.). Zaobljubili so se, da se bodo temu uprli. Dragotin / Drago je prepričan, da jim bo papež dal prav: »Nam braniti ne more oče sveti / To, kar pred njim so potrdili / Sam Bog in predniki pred leti« (5. k.). Sam se odloči iti k njemu. Poslovi se od somišljenikov, tudi od brata njegovega dekleta. Skrbi ga za njo. Tedaj se mu približa kakor »prikažen bela« in se mu vrže v naročje. Strah jo je ostati samo, saj so ji enega brata ugrabili Vikingi,⁷ enega so prodali Madžarom za sužnja in mlajšemu tudi pretjijo. Ljubega prosi, naj se iz ljubezni do nje premisli in ne odide na pot. Toda on moško drži besedo in ji razloži smisel lastne odločitve. »Kot Bog da je besedam priča, / Se žarki zarje zasvetijo / In z lužo zlato napojijo / Polagoma domovje z griča« (16. k.). Avtorju je tu za zgled znamenita 49. kitica iz Prešernovega Krsta pri Savici.

Drugi del – *Na poti v Benetke* – je sestavljen iz treh šestvrstičnih in desetih štirivrstičnih kitic. Na ladji, ki jo poganjajo sužnji, Drago prepozna Vidinega brata. Komaj ta še utegne zaupati junaku, – ki ne prenese, da tudi po njem udrihajo z bičem, zato krvniku vrne udarec – svojo slutnjo in zadnjo željo: »Če kdaj se snideš z bratom mojim, / Mi vročo željo srce voli, / Da eno mašo v jeziku svojem / Za mojo dušo naj izmoli...« (9. k.), že »meč zabliska se« in tudi »Dragotina vseka« (10. k.). Hudo ranjenega ga surovo vržejo na dno ladje, Radota pa »s kletvo« »črez krov / In mrko morje se penē / V kremplje sprejme ga valov« (12. k.).

Tretji del – *V Benetkah* – je najboljšežnejši, saj vsebuje šestindvajset osemvrstičnih ali enkrat toliko štirivrstičnih kitic, če kdo takó razume obliko, ker je vsaka od njih na sredi prepolovljena. Prve tri žanrsko upesnjujejo vrvež v benečanski luki s številnimi ladjami. Tam je pristala ladja s slovanskimi kristjani, ki so naprodaj za sužnje. Mednje je zdaj uvrščen tudi Drago. »/M/ed junake, kot kipi nage / Kupec stari že prihaja« (6. k.) in

⁷ Vikingi so seveda pesniška zamenjava za Germane oz. Nemce. Zakaj se je zdelo Danilu Benčini že leta 1934 umestno zavarovati pred zgodovinskim poimenovanjem Metodovih nasprotnikov?

se odloči prav zanj. Judova hčerka je preprosila očeta, naj mu odpnejo spone. To je bila zanjo rešitev, saj ji le tako lahko reši življenje, ko čoln po nesreči zadene v ladjo in ona pade v morje. Pri tem se Drago hudo rani in omedli. Odnesejo ga na lastnikov dom. Iz hvaležnosti se mu obeta prostost.

Četrty del ima naslov *Na poti v domovino*. Šele po sedmih letih se vrača Drago na rodno Moravsko. Nič ne ve, kaj je z Vido, domovjem in rojaki. Na ladji sam trpko premišljuje, kako je papež Štefan prelomil besedo, ki jo je njegov prednik Janez dal svetima bratoma.

Petemu delu po nesreči manjka naslov, po vsebini sodeč se nanaša na vrnitev. Ob sončnem zahodu sonce obseva »/h/ram božji na griču«, v njem pa se »mlad junak« zahvaljuje, da je našel rojake žive in je njegov dom ostal cel. Trepeta le, kako je z Vido in prosi Boga za svobodno domovino. »Zdaj tiho nekdo se k njemu skloni« (7. k.): »'O hvaljen, Stvarnik tam v višini, / Da vidim spet te Dragotin, / Tolažba zadnja v bolečini, / Ki težko sam jo prebolim!« (8. k.). Brat Rado je mrtev, prav tako njegova sestra Vida. On, duhovnik se je suženjstva rešil z obljubo Vikingu, da ne bo več maševal: »Maševal v jeziku svojem, / Metoda knjige vse sežgal; / V tujem zdaj rojaku mojem / Jeziku bode nauke dal.« (11. k.) Njegovi rojaki se spet pripravljajo na boj, in prosi Draga, naj prevzame vodstvo, tokrat proti Madžarom, ki so bili pregnali Vikinge. Izroči mu »plavi trak« (18. k.), ki mu ga je za spomin pustila do smrti mu zvesta Vida. Prost vseh obvez do bližnjih se odpravi v boj. Zadnjih pet od devetnajstih različnih kitic živo spominja na Prešernov Krst pri Savici.

Šesti del – *Na bojišču* – s po dvema šestvrstičnima in dvema štirivrstičnima kiticama se delno zgleduje po Uvodu v Prešernov Krst; le da ima baladni konec. Nasprotno od Črtomira je po hudem boju, v katerem so vsi njegovi padli in so »/m/adžarske krvi okoli potok« (2. k.), smrtno ranjen tudi Drago: »Levica junaku počasi se zgane, / Se k ustom približa... / Trak plavi v njej se zasveti. – / Že legajo sence na smrti poljane / In sonce se nižu. – / Ž njim dano junaku je umreti ...« (3. k.)

Benčini prav gotovo ni šlo za obnavljanje stare slave, temveč je v zgodovinsko snov skrtil stisko slovenskih ljudi pod italijanskim fašizmom. Vzorednic med epsko zgodbo in aktualnim dogajanjem ni težko odkriti. Skrivna odločitev za upor proti tujcem je bilo tako z orožjem podkrepljeno gibanje TIGR (Trst-Istra-Gorica-Reka) (Rejec et al., 2002) kakor

duhovniki v *Zboru svečnikov sv. Pavla* (Pelikan 2002). Razočaranje nad papežem Štefanom, ki se ni držal odloka prednika Janeza v Metodovem času, je enako papežem v času fašizma, ki so bolj popuščali totalitarne- mu sistemu, namesto da bi upoštevali božje zakone.

Sv. Ciril in Metod je žensko ljubka pesem (Neubauer 1938, 244) v šestih kratkih štirivrstičnih verzih po meri in stilu ljudske pesmi in z apologeti- ko slovanstva: »Pradedje so davni / zaslišali klic, / sledili mu verno / kot čreda ovčic. // Saj bil kakor lipa / slovanska mehak, / ko materin spev je / ob žibki sladak.« (3., 4. k.). Motiv dedov je znan že iz pesmi leta 1934.

Ali je 5. julija leta 1938 *Slovenec* res objavil iz sedmih štirivrstičnih kitic sestavljeno pesem *Sv. Cirilu in Metodu* (Neubauer 1938, 3) zgolj zaradi njunega godu. Kaj pa če je že meril na nemško invazijo na Poljsko? Kako razumeti verze: »Na sever nosita svobodo in mir! / Tam narod prebiva sred širnih poljan« (3., 4. k.). Motiv morja se pojavi že v eni zgodnejših Neubauerjevih pesmi, medtem ko se motiv Marije, ki jo Poljaki zelo častijo, poimensko prvič pojavi šele tu.

Podobno kot Benčina je svoje prepričanje o vrednosti slovenskega je- zika skrnil v snov iz daljne preteklosti, prostorsko pa v neugledno sa- mostansko biblioteko njegov rojak Joža Lovrenčič (Lovrenčič 1939, 98–108): Pater in sholár Joannes sta se dan za dnem »trudila / s folianti in fascikli, / z manuskripti, inkunabli / in z vsó šaro zaprašéno, / ki se ni je bil do- taknil, / kdo ve, koliko let nihče.« (98. k.) Še sonce se je posmehovalo njuni zagnanosti. Mar bi uživala življenje na toplem v lepi (primorski) naravi z oljkami, lorvorjem, smokvami in grozdjem (98–99 k.). Sholár bi ne imel nič proti, toda skuša ustreči patru. Ta se je čudil, kako da pri prelaganju in pregledovanju »sto in sto foliantov težkih, / sto in sto sva manuskriptov« in knjig ne naletita na en sam »list« »v jeziku / ljudstva tvojega, Joannes, / ljud- stva, ki poznam ga dobro / in sem se o njem prepričal, / da je umno, da je bistro« (99. k.). Da ni »rodilo / še možá, ki bi vaš jezik / v pismo spravil in pokazal, / da v družini je jezikov / brat med brati iste cene / po lepoti svojih zvokov, / dà jih celó prekaša, / kar ubó mi pravi moje, / ko poslušam ljudstvo todi.« (100. k.) Njegovo izobraženost potrjuje uporaba latinščine in zvedavost o prete- klosti okolja, v katerem prebiva.

Sholárju je godilo patrovo vnemanje »za slovensko govorico« in odtlej je še bolj skrbno listal, »da bi našel vsaj sledove / keje domačega písánja« (101 k.). Končno mu je prišla pod roke »knjiga zaželená – / *Chronicon arcis locique* /

a temporibus antiquis / usque ad aetatem nostram.« (101 k.) Zamaknil se je vanjo, bral o argonavtih, Jazonu in zlatem runu, Emoni in Devinu, Evganajih, Ilirih, Galih, Rimskih legijah, Akvileji, Cezarju, kako »*Augustus / in Tiberius in Drusus / širili so tod imperij, / ko je v daljnem Betlehemu / Kralj rodil je nad vse se kralje, / ki po smrti je na križu / svet premagal in zavladal / tudi srcem je ob Soči ...*« (102–103 k.), bral o Langobardih in Slovencih za njimi (103–104 k.), o devinskem gradu »*na mogočni sivi skalni, / da deželi bil bi v brambo*« (104. k.), o njegovih pobožnih grofih, cerkvi sv. Janeza Krstnika in samostanu in božji poti v Štivan. Največ da je bilo Slovencev, ki so imeli navado poljubljati »*Markov sveti evangelij*« in se vpisovati v njegovo evangeljsko knjigo. »*So bili med njimi knezi, / za primer naj tu navedem / Svetopolka iz Morave / in še Borisa, ki prišel / k nam je iz bolgarske zemlje. / S knezi velmožje bili so in bile družine z njimi: / Bojan, [...] / Žitomir in dolga vrsta / drugih še, ki na platnicah / in na robu svete knjige / danes še lahko poiščoš / njih imena ...*« (104–105 k.)

Na patrovo željo sholár Joannes bere naprej

*In se je še to zgodilo,
da prišla sta v onih časih
in v Devinu se mudila
sveta brata iz Soluna,
ki ju Rastislav Moravski
iz Bizanca je priprosil,
da v državi bi njegovi
med Sloveni nauk Kristov
širila in utrjevala
v govoric le domači.
V Rim je takerat pot vodila
Konstantina in Metoda
sta s seboj imela učence,
petdeset vseh po številu,
in s seboj sta še imela
evangelije in liste
in obredne svete knjige,
ki sta jih lepó prevedla
prva na slovenski jezik,*

*ko je Konstantin izumil
znake za slovensko pismo...
Tu v Štivanu Konstantin je,
kakor gre še zdaj beseda,
mašo bral iz knjig slovenskih.
In potem izvedeli smo,
čez dve leti je biló to:
papež Hadrijan potrdil
je slovenske svete knjige
in najvišjo čast dovolil
je slovenskemu jeziku –
v njem so smeli mašo brati
na Moravskem in Panonskem,
kjer postal je škof in nadškof
in apostol bil Slovenov
sam Metod, ko brat je v Rimu
si izvolil bil meništvo
et accepto nomine Cyrilli
Alexandriensis obiit... (105–106 k.).*

Pater je strmel in navdušeno ugotavljal, da je potemtakem slovenski / slovanski »jezik najstarejši, / kar nam jih je danes znanih / in prišli so v svete knjige. / Le pomisli, šest sto let je / že minilo, kar vaš jezik / sveta brata sta pisala / in vam prve knjige dala! / O, kakó bi rad jih videl, / če že ne typis impressis / tamen saltem manu scriptos!« (106–107 k.). Še naprej sta brala o križarskih vojnah itn. (108 k.), toda Kronika se je hitro končala, »in sholárju je in patru / žal biló, da skrbni pisec / je peró odložil spretno / in da dolge vrste listov, / ki ostali so še v knjigi, / ni poslej nihče popisak« (108).

Liberalno Jutro je objavilo pesem *V spomin solunskih bratov* (Koritnik 1940, 3). V sklenjenem besedilu je odlomek, ki pojasnjuje, zakaj »sta s v e t a nam na večni dnik«:

*Zato, ker sta ljubila, ne meneč se zase,
Slovenski rod, za prid njegov trpela,
dajala dober zgled za večne čase,
ko k Luči in Pravici sta blepela,*

*ker tlačeno branila sta resnico
pred licemerstvom, silo in krivico,
ker dvigala sta prapor dela in vesti,
zato sta s v e t a nam na večne dni (20–27 v.).*

12. Peto desetletje 20. stoletja

Sonet *Na grobu sv. Cirila* (Sardenko 1941, 44) iz pesniške zbirke *Roma* je ena najbolj kultiviranih in dodelanih pesmi v pričujočem opusu:

*Ciril je sebe kakor dar Slovanov
Izročil v tibo sveto last Rimljanov:
srce mu v srcu svete Cerkve spava.*

*Metod je šel iz Rima; z njim edina
Izgube bratske šla je bolečina.
Za vse Gospodu bodi čast in slava! (1. 2. k.)*

Izjavni subjekt se zamisli ob razdalji med grobovoma dveh nekdanj ljubecih se bratov. Prikaže jo s pesniškima primerama morskih obrežij in najlepšega ter najbolj otožnega meseca v letu. Nov je tu motiv družbene diferenciacije: oba zaradi njunih zaslug proslavljajo od gradu do najbolj uborne kočice.

Iz časa II. svetovne vojne je zaenkrat znana ena sama zadevna kitica – »da ena bo misel / družila ves rod, / kot sta nas učila / Ciril in Metod.« (Kocelj 1942, 1.) – ki končuje članek *Ciril-Metodova ideja* pri južnih Slovanih v časopisu *Pobratim*, ki ga je izdajala jugoslovanskemu kralju podložna vojaška formacija. Značilno, da se je avtor skrnil pod ime panonskega kneza Koclja iz Metodovih časov. Podobno se je prostorsko utrnila misel nanj odličnemu slovenskemu pesniku z naslovom pesmi *Na Blatnem jezzeru* (Gradnik 1944, 15). Ta melanholično in ironično tematizira,

kako slovenski rod nazaduje tako po zemljiški posesti kot po socialnih razmerah: »*Kakó drobila si se vsa ko kruh, / slovenske zemlje rahlomebka plast! [...] Imeli gore smo in jezer prod / in smo jim dali vsem imena prva; / zdaj nam ostala je le zemlje mrva / in smo vratarjev, slug in dekel rod.*«

Po II. svetovni vojni je slovenski begunec v Rimu napisal pesniško krščansko veroizpoved »*v Boga Psalmistov*« in Sina, »*kakor ga potrjujejo Pisma sveta / Evangelistov*«, apostoli in številni drugi:

sveti Avguštin, ki Ga našel je v grehu in kesanju,
sveti Tomaž, ki Ga dognal je v premišljevanju,
sveti Frančišek, ki Ga objel je v Ljubezni z objemom trpečim,
sveti Ignacij, ki Ga je branil s knjigo in mečem žarečim,
sveta Ciril in Metod, ki sta Ga prva oznanjala v našem jeziku (Debeljak 1949: 93).

13. Šesto desetletje 20. stoletja

Dobre deset let pozneje so v stanovskem glasilu Cirilmetodijskega društva izšle štiri pesmi iz cikla *Naša Blagovestnika*. Prva ima naslov *Uslíšana prošnja* (Sekovanič 1953, 347–348). Pesem je s 5-vrstičnimi kiticami in različno dolgimi vrsticami oblikovno moderna. Negotove razmere niso zgodovinsko opredeljene, metaforizirajo jih pojavi iz narave, kot so »*tež-ki oblaki*«, »*sikajoče strele groze...*« in lahko merijo na sodobnost. Motiv brezen je res lahko zgolj naključen, lahko pa zelo zavestno vpleten v besedilo:⁸ »*V temo gre naš korak: / brezna se nam pod nogami režijo.*« (3. k.) Lirski osebek prosi za »*sončnega moža, / da v temo nam luči božje da!*« (3. k.) V ozadju prošnje je svetoписemski odlomek o Samarijanki in živi vodi (Jn 4,7-15). Zgodovinsko gledano, je resničen in posrečen odgovor: »*/K/je je živa voda. / Dobili smo Cirila in Metoda!*« (5. k.)

Himnična pesem *Sveta brata* (Sekovanič 1953: 348) je posvečena njunemu godu. Tokrat niso različno dolge le vrstice, ampak tudi osem kitic. Lirski osebek njune zasluge omejuje izrecno na »*slovensko besedo*« (3. k.), teološko in antropološko pa jima dá najvišje priznanje doslej: »*O blažena apostola! / Dala sta nam življenje – / (brez vere ni življenja).*« (4. k.). Njegova utemeljitev za takšno oceno je izjemna: »*V božjem Srcu sta nas rodila. / V božji kervi sta nas umila!*« (5. k.). Prvič se v tem kontekstu pojavi slovensko poudarjeno Marija: »*In Mater Marijo sta nam dala, / Njo, ki je naših src*

⁸ Če to drži, je bil avtor zelo pogumen, še toliko bolj glede na mesto objave. Ali pa je upal, da bo s tem kolikor toliko zavarovan?!

Kraljica, / Njo, ki je vernih Slovencev Vodnica.« (5. k.) Zahvalo na koncu spremlja – glede na tedanje okoliščine – pretresljiva prošnja, da bi »v naših dneh« (6. k.) njuno delo znova oživel.

Naslov *Vladiki Cirilu – sejavcu* (Sekovanič 1953, 348–349) meri na svetopisemskega sejalca (Mt 13,1-9), vendar v globoki zavesti ničevosti (1 Kor 3,7): »*Gospod – nič nisem jaz, / ki sejem – / vse si Ti, / ki daješ rast*« (3. k.). Ob tej pesmi kakor tudi sicer ob ciklu se poraja vprašanje, ali je njen avtor imenovan s pravim imenom ali je psevdonim za kakšno bolj zveneče pesniško ime, morda iz kroga katoliškega ekspresionizma. Brezsnovna metaforika in pozlata spominjata na Antona Vodnika:

Sejal je...

Kot bi sipala bakla

iskre preko nočnih poljan –

zlatu zrnje mu je iz rok polzelo

in gorelo

v sončni dan... (1. k.)

In je sejal,

da so mu kaplje srebrne

zagorelo čelo oblike (2. k.)

Tudi figura ponavljanja ni mehanična, temveč prepleta celotno pesem iz šestvrstičnih razgibanih kitic kakor zelenje »*polje Slovenov v sveži pomladi*« (6. k):

Sejal je... (1. k.)

In je sejal, (2. k.)

In je sejal (3. k.)

In je sejal in sejal – (5. k.)

In ko je setev končal (6. k.)

»*je šel v večni Rim / in je tam mirno zaspak*« (6.) Zaspal pa je tudi njegov brat. *Metod ni umrl!* (Sekovanič 1953, 349–350). Čeprav to sporočajo »/g/ ož-dovik« in »vetrovik«. Metod je tu prvič počaščen kot »oček« (1. k.), »maš oček« (9. k.= 29. v.). Cvetje tu prvi hip deluje motivno, v resnici pa gre za razsnovljeno metaforiko: »*Naš veliki apostol / še vedno za Kristusom hodi / preko slovenskih gora / za rožami, ki vzkliske so / iz božjega srca ...*« (5. k.) Otožnost, ki praviloma preveva ciril-metodijsko motiviko, tokrat preveva vedro razpoloženje. »*Kristus*« je »*dabnil vanj mladosti večne pečat*« (6. k.). »*In srce mu je veselo*« (8. k.):

'Ali se vam nisem dal vsega?

Ali vam nisem prinesel evangelija? /

Ali niste pili iz keliba /

božje Modrosti?« (10. k.)

Metod se je nasmehnil

In šel mimo nas

Kot senca tibe skrivnosti... (11. k.)

14. Sedmo desetletje 20. stoletja

Leta 1963 je preteklo 1100 let od prihoda svetih bratov na slovansko ozemlje. Zato se je vsaj glasilo *Kraljestvo božje* čutilo dolžno objaviti hvalnico (Beličič 1963, 32) njima v spomin. V sicer standardni obliki štirih štirivrstičnih kitic in besedni zvezi »vere luč« se množinski lirski osebek veseli tako častitljive obletnice. Novost pa je »pogum«, ki ga pri tem poudarja. Za (slovensko) besedo iznajde enkratno metaforo: »In dala sta nam zlati ključ: / Besedo – za vse brate vez, / A zoper tuje roke jez.« (4. k.)

Že na naslednji strani iste revije je bratoma *Sv. Cirilu in Metodu* (Markuža 1963, 33) posvečena lirična impresija z metaforiko iz narave.

Slovanska apostola (Janežič 1963, 34–36) je »zborna recitacija« za zbor fantov in deklet v slovenskih narodnih nošah. Besedilo je na videz preprosto in učinkuje predvsem s ponavljanjem posameznih besednih zvez, kar v tem primeru ni toliko estetsko kot pedagoško načelo: da bi temeljne zasluge svetih bratov prišle mladim čim bolj do živega. Pozornosti vredno je, da je poleg Velike Moravske tu omenjena tudi »širna Panonija« (14. v.), ki se v obravnavani motiviki na splošno spregleduje. Glede na okolje Slovencev v zamejstvu, v katerih je bila pesnitev izvajana, je še kako pomemben in tehten poudarek o enakopravnosti narodnosti in jezikov: »Vsi smo enaki pred Bogom, / sta srčno učila« (24–25 v.) »In jezik vseh ljudstev / je kakor kelih za sveto daritev.« / Svet kelih za sveto daritev. / Jezik vseh ljudstev je svet« (27–29). Je pa to prvo besedilo, ki se ne ozira samo v preteklost, temveč tudi v daljno prihodnost: »Za novih tisoč sto let / nam bodita rešnja pot, / sveti Ciril in Metod.« (80–82 v.)

15. Deveto desetletje 20. stoletja

Leta 1985 je preteklo 1100 let od smrti svetega Metoda. Verjetno zato sta bili že v 1. številki *Mladike* objavljeni dve pesmi. *Sveti Metod* (Miklavec 1985, 63) je dokaj priložnostno besedilo, vendar je po dveh desetletjih le obudilo spomin nanj, ki je »učil ljubezen do Boga, / do naroda in vseh ljudi.« (3. k.). V celotni pesmi je predmet nagovora, šele pred koncem se po zaslugi primere lirski osebek spretno predstavi v prvi osebi množine: »Ljubili bomo jezik svoj, / krščansko vero, kakor ti« (4. k.). Sonet *Hvala, sveti Metod* (Miklavec 1985, 67) je oblikovno neoporečen, vsebinsko pa ne presega večine besedil te vrste.

Sklep

Zadnja pesem iz ciril-metodijskega opusa *Svetima Cirilu in Metodu, po golobji pošti* (Kos 1998: 179) je bila objavljena v Argentini. Napisal jo je slovenski misijonar, ki se je podal še veliko dlje, kakor sta to storila njegova prednika. Lirski osebek se vanju ozira z zadoščenjem, da »svobodni živimo v slovenski državi – / povejta, če ni to Ljubezni povest!« (1. k.). Nanaša se na sedanje slovenske razmere: teži ga vprašanje slovenske razdeljenosti:

Nasproti sovražniku skupaj stojimo.

Nasproti preteklosti naši – pa ne.

Kot da se celotne resnice bojimo...

In vendar se – zánjo do smrti borimo,

za to, kar v resnici Slovenija – je! (2. k.)

Po japonsko obzirno – »v zabvali je prošnja in v prošnji je up!« – (3. k.) se jima priporoča za Svetega Duha, da bi se stare zamere poravnale.

In smo na izhodišču. Zavest slovanske verske in jezikovne in narodne razdeljenosti je bil zelo očiten na začetku tega opusa, potem je zbledel. Zdaj pa, kot da se je strnila in zbila zgolj na slovenska tla.

Pripis

1. Rokopisi

Kršovščak (Mala Nedelja, avgust 1995) je besedilo neznanega avtorja, ki se ozira na folklorno pripoved, da je ime vasi nastalo ob spominu na sveta brata, ki da sta tam krščevala, zato je posebno cenjena voda »/i/ z vira Kršovščak« (9. k.): »Kot pravi izročilo / Z davnine tu rodov, / Naj brata iz Soluna / Delila sveti krst.« (2. k.) Izjavni osebek želi, da se to sporočilo predaja naprej: »'Z devetega stoletja / Kristjani tu žive. / Spomin, zabvala bodi / Metodu svetemu.'«

2. Uglasbitve

Nekaj pesmi o svetih bratih Cirilu in Metodu je bilo uglasbenih. Eno od besedil *O sveta brata slavljena* zanje je napisal Gregorij Pečjak.⁹ Enako besedilo, ki mu je dodana še ena kitica,¹⁰ je zapisal Herman Jerkič iz

⁹ Letnica ni znana. Pesem mi je poslal 6. 5. 1994 Florijan Božnar, župnik na Vrhniki. Hrani se v osebni arhivu.

¹⁰ Del svetlih vama plačal ni / minljivi svet, / junakom dobrot deli / samo Bog vojnih čet. / Dodeli jima, o Gospod, / naj ljubi te slovenski rod.

Dobravelj na Vipavskem (Cesta, 5. 6. 1994). *Opevajmo junaka dva* je pesem iz štirih štirivrstičnih kitic, pridobljena kdove kdaj brez vsakršnih podatkov. Le dejstvo, da je zapisana na notnem črtovju, dokazuje njeno funkcijo. Vsekakor je mednarodno, vendar še predkoncilsko zasnovana; njena tretja kitica se glasi: »*Bolgar in Čeh in Moravan / nebeške luči vživa dan, / in v Petra Cerkev radostne / bite neštete množice.*«

Ob obletnici, ko je Janez Pavel II. proglasil sveta brata za zavetnika Evrope, je bilo uglasbeno besedilo *Sveti Ciril in Metod* iz dveh petvrstičnih kitic.¹¹ Zaenkrat ni znano, kdo ima zasluge za njeno besedilo in uglasbitev. Najbrž se prav tako poje pesem *Sv. Ciril in Metod*, ki jo je v treh štirivrstičnih kiticah zapisal v letih 1938–1939 Franc Žižek–Hrašenski.¹²

Odnosnice – Objave (po kronologiji) II

30. Andrejevič, Matvej. 1901. Pesem med obednjo na čast svetemu Kirilu in Metodu. *Zgodnja Danica* LIV: list 38, 297–298.
31. Neubauer, Franjo. 1901. Vihar. *Mir* 20: št. 27, 105.
32. –I– . Vigilija sv. Cirila in Metoda. *Zgodnja Danica* LIV: list 27, 209.
33. Cirilov [= Pregelj, Ivan]. 1903. *Danica* I (LVI): list 25, 193.
34. Miroselski [= Alojzij Merhar]. 1904. 5.VII. Slovanskima blagovestnikoma 1904. *Danica* II (LVII): list 26, 200.
35. Ciriljev [= ?]. Sveta brata Ciril in Metod na Slovenskem. *Naš dom* X: št. 13, 191–192.
36. Brojan [= Berlec, Evstahij]. 1910. Slava Cirilu in Metodu! *Naš dom* X: št. 13, 195.
37. Starogorski [= ?]. 1910. Ciril – Metodov kres. *Naš dom* X: št. 13, 195.
38. Berlec, Evstahij. 1918. Občutje na praznik sv. Cirila in Metodija. *Cvetje* [z vertov sv. Frančiška] 35. št. 7/8, str.185.
39. Berlec, Evstahij. 1919. Apostola Slovanov. *Cvetje* [z vertov sv. Frančiška] 36, št. 7, 113.
40. Gregorčič, Simon. 1925. O sv. Cirila in Metoda godu. *Koledar Goriške Matice*. Gorica: Goriška Matica.

¹¹ Iz Škofje Loke jo je kapucin Rafael Jenko 25. maja 1981 poslal Jožici Pizzoni in po njeni zaslugi je prišla v tukajšnjo evidenco.

¹² – . Račenski Vrh, št. 42. p. Radenci. Prepisal jo je Jože Harnik, Maribor 2001–2002, št. 31 in uvrstil v *Zbirko koledniških in drugih pesmi*.

41. Pogačnik, Jože. 1927. Naš duhonosec. *Kraljestvo božje. Glasilo sv. Cirila in Metoda v Ljubljani in Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru* IV: št. 1, 9–10.
42. Silvin Sardenko [= Alojzij Merhar]. 1927. Cirilova slovesna molitev. *Kraljestvo božje. Glasilo sv. Cirila in Metoda v Ljubljani in Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru* IV: št. 1, 30.
43. Neubauer, Franjo. 1934. Slovanski praznik. *Slovenec* 62: št. 149, 3.
44. Neubauer, Franjo. 1934. Slovanska apostola. *Bogoljub* XXXII: št. 7, 152.
45. Neubauer, Franjo. 1934. Najdražji zaklad. *Bogoljub* XXXII: št. 7, 152.
46. – [= Vovk, Joža]. 1936. Himna sv. Cirilu in Metodu. *Domoljub* 49, št. 27, 401.
47. Čin Čaj [= Benčina, Danilo]. 1937. Tuja beseda: I. Smrt sv. Metoda; II. Na poti v Benetke; III. Benetke; IV. Na poti v domovino; V. [Vrnitev]; VI. Na bojišču. *Štem-pibarski koledar za leto 1938*. Trst.
48. Stanek, Leopold. 1937. Sv. Ciril in Metod. *Ave Maria* 29: št. 7, 17.
49. Neubauer, Franjo. 1938. Sv. Ciril in Metod. *Vigred* XVI: 244.
50. Neubauer, Franjo. 1938. Sv. Cirilu in Metodu. *Slovenec* 66: št. 151, 3.
51. Lovrenčič, Joža. 1939. *Šolar iz Trente, ep iz XVI. Stoletja*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
52. Koritnik, Griša. 1940. V spomin solunskih bratov. *Jutro* 21, št. 154; 3.
53. Sardenko, Silvin [= Alojzij Merhar]. 1941. Na grobu sv. Cirila. *Roma*. Ljubljana: samozaložba: 44.
54. Kocelj. 1942. Ciril Metodova ideja. *Pobratim* II: št. 13, 1. [Arhiv Slovenije, referat II, F 20/I].
55. Gradnik, Alojz. 1944. Zadnje straže / Na Blatnem jezeru, »Bazovica« 4, št. 106, 9. 4. [19]44, 15.
56. Debeljak, Tine. 1949. *Črna maša*. Buenos Aires: Založba Svobodne Slovenije.
57. Franc, Sekovanič. 1953. Iz cikla »Naša blagovestnika«: Uslišana prošnja; Sveta brata; Vladiki Cirilu – sejavcu; Metod ni umrl! *Organizacijski vestnik Cirilmetodijskega društva Ljudske republike Slovenije* IV: št. 8–12, 347–350.
58. Beličič, Vinko. 1963. Beseda ~ Bratska vez. *Kraljestvo božje*. Ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane. Rim-Trst, 32.
59. Markuža, Aleksej. 1963. Sv. Cirilu in Metodu. *Kraljestvo božje* XXI. Ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane. Rim-Trst, 33.
60. Janežič, Stanko. 1963. Slovanska apostola. *Kraljestvo božje*. Ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane. Rim-Trst, 34–36.
61. Miklavec, Albert. 1985. Sveti Metod. *Mladika* XXIX: št. 5/6, 63.

62. Miklavec, Albert. 1985. Hvala, sveti Metod. *Mladika* XXIX: št. 5/6, 67.
63. Aškerc, Anton. 1991. Za praznik sv. Cirila in Metoda. *Zbrano delo* VI. Ljubljana: DZS, 44.
64. Aškerc, Anton. 1991. Sv. Ciril in Metod, *Zbrano delo* VI. Ljubljana: DZS, 7–9.
65. Kos, Vladimir Kos. 1998. Svetima Cirilu in Metodu, po golobji pošti. *Meddobje / Entresiglo* XXXII, št. 3–4, Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, Argentina: 179.
66. Pernat, Janez. 2007. Ciril in Metod. *Ko Bistrice jez je šumel*. Izbrala, uredila in sprejeto besedo napisala Marija Makarovič: Mohorjeva založba.

Rokopisi

67. – . Sv. Ciril in Metod. Zbirka koledniških in drugih pesmi. Zapisano v letih 1938–1939. Zapisal Franc Žižek. Hrašenski – Rački Vrh, št. 42. p. Radenci. Prepisal Jože Harnik, Maribor 2001–2002.
68. – . Kršovščak. Mala nedelja, avgust 1995.

Uglasbena besedila

69. Pečjak, Gregorij. O sveta brata slavljena. Uglasbil Anton Foerster. Poslal Florijan Božnar, Vrhnika 6. 5. 1994.
70. Silvin Sardenko [= Alojzij Merhar]. 1927/28. Ciril-Metodov mladi rod. /Nova budnica v spomin 1100 letnice rojstva sv. Cirila. *Vrtec* 58: 7.
71. – . Sveti Ciril in Metod. Cesta, 5. 6. 1994. Zapisal Herman Jerkič, Dobravlje na Vipavskem. [Varianta št. 59 + ena kitica več.]
72. – . Opevajmo junaka dva. Uglasbil Jurkovič.
73. – . Sveti Ciril in Metod. Ob obletnici proglasitve za zaščitnika Evrope / Pp. Janez Pavel II. Za moški zbor priredil Franc Potočnik. Škofja Loka, 25. V. 1981. Jožici Pizzoni poslal p. Rafael Jenko.

Druge reference

- Pelikan, Egon.** 2002. *Tajno delovanje primorske dubovščine pod fašizmom*. Ljubljana: Nova revija.
- Rejec, Albert, Tone Černač in Jože Vadnjal.** 1995. *Pričevanja o Tigru*. Ljubljana: Slovenska matica.



Tadej Stegu

Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti

Povzetek: Spoznavanje, ki se dogaja preko simbola in daje prostor ne le razmišljanju ampak tudi umetniškemu izražanju, se kaže kot pot, ki bi lahko v našem racionalističnem času namesto delnega (parcialnega) spoznavanja ponudila celostno (integralno) spoznanje stvarnosti in Stvarnika. Simbolno spoznanje je blizu teologiji, saj dopušča zedinjenje dveh svetov, ki pa vendar ostajata ločena. Ustvarjeno je od Boga, vendar pa je prostor njegovega razodevanja, saj ga je sposobno sprejeti. Ta sposobnost se v vsej polnosti razodeva v utelešenju (inkarnaciji). V inkarnaciji je presežen prepad med Stvarnikom in ustvarjenim. Tako more vsaka stvar na nek način postati »zakramentalna«, saj je odsev Božje prisotnosti in sledi tega, kar on pusti v svojih delih. Naš besednjak in naša razumska obdelava bosta vedno nezadostna za izražanje Božje resničnosti. Bog vedno presega to, kar moremo o njem izreči ali misliti. Toda naš čeprav slabotni besednjak vendar ohranja moč, da prikličje in stori prisotno tisto, kar pripoveduje. Božji glas nam govori v mejah in ujetosti človeške izkušnje. Greh je zgradil zid med človekom in Bogom – zid, ki ga je Kristus prišel zrušiti s svojo inkarnacijo in vsem svojim odrešilnim delom. Kristus, v čigar skrivnosti se združujeta Bog in človek, daje zadnji smisel stvarjenju. To zedinjenje vsega v Kristusu skuša razložiti krščanska likovna umetnost, za katero se zdi, da se navdihuje ob pravoslavni ikoni. S Kristusovim prihodom materija postaja izraz, pripoved o ljubezni med Bogom in človekom. Ta združitev se izraža in razodeva v umetnini. Simbolno gledati pomeni zajemati iz pojavnosti stvarnosti, ne da bi se zaustavili na empirični površini stvari, ampak komunicirati z močjo življenja, ki se posreduje v njih in preko njih. Zato je v tej umetnosti pot simbola pot celostnega spoznavanja, ki Kristusa postavlja v središče vesolja in zgodovine.

Ključne besede: simbol, teologija simbola, ikona, umetnost, celostno spoznavanje

Summary: *Theology of Symbol and the connecting power of art*

Cognition through symbols, which allows thinking as well as artistic expression, appears as a way towards a comprehensive (integral) knowledge of reality and the Creator, rather than merely a partial one, which is so characteristic of our era of rationalism.

Cognition through symbols is familiar to theology, since it allows for the union of two worlds while keeping them separated. Although creation is other than God, it is capable of accepting its Creator and, therefore, a place of His manifestation. This capability is fully evident in the Incarnation which bridges the gulf between the Creator and His creature. Every creature is »sacramental« in that it reflects God's presence and bears traces of his activity.

Due to its limitations, human vocabulary and rational processes will never be able to adequately express the reality of God who transcends all our concepts and utterances about Him. Yet, even our weak vocabulary is capable of summoning and making present what it refers to. God speaks to us within the limits and the entrapment of our experience. Sin created a wall between man and God, which was torn down by Christ's incarnation and redemption. Christ, in whose mystery God and man became one again, gives the ultimate meaning to all creation. Christian visual art, which seems to be inspired by the Orthodox icon, strives to express and explain this union of all things in Christ. With His coming, matter has become an expression, an account of love between God and man. Observation through symbols is an attempt to grasp the essence from the appearance — without stopping at the empirical surface of things — by communicating with the power of life conveyed in and through them. The way of symbols in art is, therefore, a way of integral cognition which places Christ at the center of the universe and history.

Keywords: *symbol, Theology of Symbol, icon, art, integrated cognition*

Uvod

Povod za izbiro teme simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti je bil po eni strani vtis, ki so ga name naredili mozaiki p. Marka Ivana Rupnika, in dejstvo, da mi njegova oprema bogoslužnega prostora močno pomaga vstopati v bogoslužje. Podobno mi je ob nekaterih priložnostih pomagal ikonostas in lepota ter izrazno bogastvo pravoslavne liturgije. Po drugi strani me je k razmišljanju o povezovalni moči umetnosti spodbudilo zблиževanje pravoslavnih in katoliških vernikov ob prenovi bogoslužnega prostora. Zdi se, da sta bogoslužni prostor in bogoslužna umetnost lahko sami povezovalni in zблиževalni, hkrati pa močan katehetski element in priložnost – tako za pravoslavne vernike kot za katoličane.

V prispevku skušam vsaj skromno osvetliti vlogo umetnosti, simbola v bogoslužju in spoznavanja Boga. Za primarno izhodišče pri tem sem vzel teoretična dela Marka Ivana Rupnika in Tomaša Špidlika ter jih dodatno osvetlil s pogledi nekaterih drugih avtorjev (Jožef Muhovič, Jaroslav Pelikan, Richard Tempel, Leslie Brubaker, Rainer Warland in drugi).

1. Forma in sporočilo

Umetnost podobe ima lahko zelo konkretno »mistagoško« funkcijo posrednice med vidnim in nevidnim, kar izpričujejo številni primeri od pradavnine do danes. Muhovič pravi, da sta umetnost in religija brez dvoma pojava, ki privlačita človekovo pozornost, tudi če človek nima nekega posebnega odnosa do njiju. Preprosto zato, ker ga s svojimi (pre)držnimi idejami in zgoščenimi simbolnimi matricami nagovarjata bolj intenzivno kot druge stvari in pojavi v okolju (Muhovič 2002, 11).

Posebej pomembna in pomenljiva posledica znakovnega transcendentiranja, danega v umetnosti, pa je v tem, da umetniški izdelki od človeka zahtevajo, da misli, se odziva in deluje celovito, tj. kot telesna, čutna in duhovna enota, in da funkcionirajo kot anticipacije stvari, ki lahko pridejo. V umetniških izdelkih se človekova misel oprime materije in pri tem naravne stvari in naravno dane oblike preoblikuje v kulturne forme. Te se od drugih oblik in rezultatov dela ločijo po tem, da so istočasno sproducirane oblike in programi ali modeli za preoblikovanje stvarnosti. V njih izkazuje človek svoje pojmovanje sveta in preoblikuje svoje ži-

vljenjsko okolje hkrati na dveh ravneh: na duhovni (gnostični in simbolični) in materialni (čutni ter praktični). V mišljenju ga zazna, spozna in izrazi s pomočjo znakov (simbolov). Ker pa so znaki nujno nekaj čutno-nazornega, misel objektivirajo, jo prenesejo na materialno raven in pri tem snov preoblikujejo iz prvotnega, danega, v novo, zamišljeno stanje. Te nove oblike materialov nosijo pomene dogajanj, ki so jih proizvedle. Temeljna značilnost kulturnih form je potemtakem v tem, da vedno prenašajo sporočila v svoji obliki, poleg tega pa so tudi ta oblika sama.

2. Pomen likovne umetnosti v krščanstvu

Kot opozarjata Špidlik in Rupnik, je že v katakombah razvidno, da je za začetek krščanske umetnosti bistveni element komunikacija. Naslikana ali izklesana podoba postane kraj srečanja kristjanov, neke vrste »simbol«, v katerem se prepoznavajo. Tako je na primer z ribo. Vendar pa taka podoba ni le v službi prepoznavanja, ampak postane komunikacija duhovne, teološke vsebine – skoraj vedno kerigmatične narave, ki posreduje spomin vstalega Kristusa. Tako posredovanje Kristusovega spomina večkrat črpa pri starozaveznih predpodobah Kristusa (Izak, Mojzes, Jona itd.) (Špidlik, Rupnik 2002). S prvim krščanskim slikarstvom se pojavi »nova« razsežnost: posredovanje Kristusa in tega, kar je izvršil. Zdi se, da ilustrativnega elementa v starokrščanski umetnosti skoraj ne najdemo: pravo upodabljanje Svetega pisma se pojavi šele kasneje (Temple 1992).

Včasih, ko govorimo o zahodnih sakralnih upodobitvah, pravimo, da gre za t.i. »biblijo ubogih« (*biblia pauperum*). Katehetski namen krščanske umetnosti pride še prav posebej do izraza v zgodovinskih obdobjih in okoljih, v katerih so bili verniki večinoma nepismeni. Vendar Rupnik opozarja, da ne smemo mešati ikone s tem, kar na zahodu poznamo kot »biblijo ubogih«. Svete podobe, ki jih označujemo kot »biblijo ubogih«, so skoraj po pravilu scenografsko obarvana razlaga tega, kar piše v Svetem pismu. Le redkokdaj najdemo tudi namige na duhovno razlago upodobljenih odlomkov. Običajno gre zgolj za kulturno pogojeno obdelavo: svetopisemsko pripoved dopolnimo s tem, da ji z upodobitvijo običajev nekega kraja natančno določimo kontekst, ker skušamo prikazati svetopisemski odlomek na »realističen« način. Poskus, da bi upodobile svetopisemsko pripoved, označuje tudi srednjeveške svete podobe,

čeprav včasih prinašajo nekoliko več teološko-duhovne in jezikovne kompleksnosti.

Resnična krščanska umetnost je mogoča samo na osnovi teologije učlovečenja. Razvija se na kristološki osnovi. Posebno po kalcedonskem koncilu (451), ki je določil temeljni nauk glede Kristusove Božje in človeške narave, se kot prava krščanska umetnost razvije ikona. Beseda ikona izvira iz grške besede *eikon*, kar pomeni »podoba«. V grško-rimskem svetu je pred prihodom krščanstva beseda označevala človeški portret. Drugi grški besedi, ki so ju uporabljali za podobo, sta bili *eidolon*, to so uporabljali za nekrščanske religijske podobe (malike), in *agalma*, ki so jo navadno uporabljali za grške in rimske bogove (Brubaker 2012, 3).

Ikonograf lahko slika ustvarjena bitja v njihovi resnici, ker je Kristus – preko svoje človeške narave – posredoval Očetov pogled na stvarstvo. In ker nam je Kristus v svoji človeškosti dostopen, nam postane dosegljivo tudi njegovo posredovanje Očeta: »Boga ni nikoli nihče videl, edinorojeni Bog, ki prebiva v Očetovem naročju, on je razložil.« (Jn 1,18)

Ob tem se zdi nujno vsaj kratko spomniti na spor o pravi Kristusovi podobi. Ikonoklazem je nazor, ki nasprotuje češčenju svetih podob. Jedro spora je bilo vprašanje Božjih upodobitev in ustreznost njihovega češčenja. Vpletene so bile različne strani, trajal pa je med leti 726 in 843. Posledica spoja teologije Božjega utelešenja in teorije upodabljanja je bila utrditev položaja podob in njihovih odrešenjskih sposobnosti. Seveda podobe niso postale predmet kulturnega češčenja, temveč je bilo češčenje namenjeno upodobljenemu. Prepričanje, da češčenje ne bo veljalo podobi, temveč upodobljencu, izvira iz pojmovanja svetega Bazilija Velikega in je zasnovano na Platonovi filozofiji. Teologi, ki so zagovarjali ikone, so to resnico in nesnovnost ikon ponazarjali s primerjavo podobe in zrcalne podobe na kovancu ter podobe na odtisu kovanca v žigu. O razlogih za prepričanje nasprotnikov ikon vemo zelo malo, saj so bili viri po koncu ikonoklazma uničeni. Zavzemali so se, da bi v apsidah Kristusovo podobo zamenjal križ (Warland 2013). Ikonoklasti so bili namreč prepričani, da upodabljanje Kristusa lahko vodi k prevelikemu poudarjanju njegove človeške narave na račun Božje narave, ki je ni mogoče upodobiti. Zato so bili strogo le za upodabljanje križa brez korpusa. Ikonoklazem je bil zavržen. Ker je nevidni Bog postal človek,

viden v Jezusu Kristusu, je mogoče izdelovati podobe Božje podobe (Pelikan 2011).

3. Videti svet, kakor ga vidi Bog

Krščanska umetnost, predvsem ikonografska, poskuša predstaviti svet glede na Očetov pogled, ki nam ga je razodel Sin. 7. ekumenski koncil (869–870) razglasa: »To, kar nam je knjiga povedala z Besedo, nam ikona oznanja in ponavzočuje z barvo.« Ikona ima vedno kompleksno, samo na videz preprosto govorico. Tako je bila na videz preprosta usoda Kristusa, ki je bil ubit kot mnogi drugi ljudje, ki pa je s tem dogodkom posredoval temeljno resničnost zgodovine in samega človekovega bivanja: Očetovo ljubezen. Kristus je podoba, ki brez konca pripoveduje zgodbo o Božji ljubezni. Kot vsi simboli krščanskega življenja predstavlja ikona objektivno duhovno stvarnost, preko katere se posreduje smisel. Tako ikona ni samo podoba, ki izraža človekovo približevanje Bogu, ampak tudi – kot pravi Leonid Uspenskij – »spuščanje Boga k nam, oblika, v kateri se zgodi srečanje Boga s človekom, milosti z naravo, večnosti s časom«.

V začetku so morda ikone – kot vsaka umetnost – predstavljale značilnosti nekega kraja ali določenih navad pa tudi cerkvene in duhovne značilnosti. Ne glede na te konkretne konotacije pa je ikona preko sinod in koncilov postala del »ortodoksne«, pravoverne govorice za vso Cerkev. Ikono je Cerkev sprejela ne toliko zaradi njene umetniške plati, niti zaradi njene dogmatske razlage ampak predvsem zaradi tesne povezanosti z molitvijo in z bogoslužjem. Cerkev je živ organizem in ikona je dobivala svoj pomen kot del tega organizma (Brubaker 2012).

Skrivnost ikone je v tem, da je bila sprejeta kot del bogoslužja. Ikona je namreč dogodek, ki je povezan z molitvijo in kontemplacijo mnogih. Ikona je soudeležena v podobi, v kateri je mogoče prepoznati molitve in pobožnost mnogih oseb različnih generacij. Govorica ikone torej vsebuje objektivno razsežnost, po drugi strani pa tudi povsem osebno razsežnost, v kateri se prepozna vsakdo, ki moli. Objektivne razsežnosti, ki jo opiše dogma, v sodobni cerkveni umetnosti, v kateri pogosto avtor izraža sebe in svoje občutke, ni vedno moč najti. Beseda dogma ima za moderno razumevanje zelo neprijeten prizvok: bolj ali manj je sinonim za intelektualno nasilje. V resnici pa dogma ni nič drugega kot

resničnost, kateri je iz utemeljenih razlogov treba verjeti, tudi če presega zmogljivost človeškega uma (Muhovič 2000).

V knjigi *Celostno spoznanje – pot simbola (Una conoscenza integrale. La via del simbolo)* sta Špidlík in Rupnik (2010) iskala pot, ki bi v našem racionalističnem času namesto delnega spoznavanja ponudila celostno (integralno) spoznavanje, ki se dogaja preko simbola in daje prostor ne le razmišljanju ampak tudi umetniškemu izražanju. Špidlík (Špidlík in Rupnik 2010, 17–191) opisuje simbolno teologijo kot utemeljitev umetnosti in pri tem izhaja iz razmišljanja o samem spoznanju, ki mora ob upoštevanju temeljnih dogem upoštevati Božjo transcendentnost, hkrati pa njegovo razodevanje svetu. Zdi se, da je simbolno spoznanje lastno teologiji, saj dopušča zedinjenje dveh svetov, ki pa vendar ostajata ločena. Ustvarjeno je od Boga, vendar pa je prostor njegovega razodevanja, saj ga je sposobno sprejeti. Ta sposobnost se v vsej polnosti razodeva v utelešenju (inkarnaciji). V inkarnaciji je presežen prepad med Stvarnikom in ustvarjenim. Tako more vsaka stvar na nek način postati »zakramentalna«, saj je odsev Božje prisotnosti in sled tega, kar Bog pusti v svojih delih. To, kar je Bog naredil, s svojim lastnim obstojem napotuje na Boga samega.

Cerkveni očetje so govorili o Božjem notranjem življenju, o *teologiji* in o *oikonomiji*, redu zgodovine odrešenja, preko katerega prispemo do Boga samega (Loski 2008). Vidno je pisava nevidnega, je kakor meso misterija: saj ne rečemo zaman, da je Beseda postala *meso*. Zato ima vidno moč, ki presega védenje, ki ga sporoča: to je sposobnost, da postavi stik s stvarnostjo, ki jo stori navzočo. Prav izhajajoč iz inkarnacije odkrijemo pomembnost liturgije kot tiste dejavnosti, ki stori prisotno Božjo skrivnost in nas s tem usposablja za gledanje celotnega kozmosa in človeške izkušnje na takšen simbolni način (Rupnik 2001).

Naš besednjak in naša razumska obdelava bosta vedno nezadostna za izražanje Božje resničnosti. Krščansko izročilo se je tega vedno zavedalo. Bog vedno presega to, kar moremo o njem izreči ali misliti. Toda naš – čeprav slabotni – besednjak vendar ohranja moč, da prikliče in stori prisotno tisto, kar pripoveduje. Božji glas nam govori v mejah in ujetosti človeške izkušnje. Modrost je v prepoznavanju tega glasu med prigodami in nezgodami življenja. Zato je treba upoštevati simbolno stvarnost sveta, zgodovine in življenja samega. Umetnost je primeren instrument

za vzgojo v dojemanju simbolnega. Marko Ivan Rupnik ob tem navaja Florenskega. Simbol daje dostop v misterij sveta:

»Dejstvo, da na svetu obstaja neznano, ni – vsaj kakor jaz razumem – prehodno stanje mojega uma, ki še ni spoznal vsega, ampak je to temeljna značilnost sveta. Neznano je življenje sveta, zato sem si želel spoznati svet prav kakor neznano, ne da bi oskrunil njegovo skrivnost, ampak da bi le pokukal vanjo. In simbol je izdal skrivnost, saj simboli skrivnosti sveta ne prikrivajo, temveč razodevajo v njeni resničnosti – resničnosti skrivnosti. Obleka ne skriva, temveč razodene čudovito telo in ga med drugim napravi še čudovitejše, ko ga razodene v njegovi čisti sramežljivosti.« (Špidlík in Rupnik 2010, 193)

Namesto sklepa

Rupnik (Špidlík in Rupnik 2010, 195–220) presoja stanje v svetu in tudi v Cerkvi: ločitev med idealnim svetom in realnim svetom. Vsepovsod je prisotno pomanjkanje lepote, vse se razrešuje v praksi, zakramentalni vidik se ni razvil. Greh je zgradil zid med človekom in Bogom. Zid, ki ga je Kristus prišel zrušit s svojo inkarnacijo in vsem svojim odrešilnim delom. Kristus, v čigar skrivnosti se združujeta Bog in človek, daje zadnji smisel stvarjenju.

To zedinjenje vsega v Kristusu je Rupnik skušal razložiti v svojih mozaikih. Posebej se v razlagi zaustavi pri mozaikih zakristije Madridske stolnice, v katerih je povzel vso zgodovino odrešenja. S Kristusovim prihodom materija postaja izraz, pripoved o ljubezni med Bogom in človekom. V umetnini se ta združitev izraža in razodeva. V umetniškem izrazu nam simbol predstavlja združene vse vidike stvarnosti.

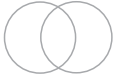
Simbolno gledati pomeni zajemati iz pojavne stvarnosti, ne da bi pečatili bitja in stvari na njihovi empirični površini, ampak komunicirati z močjo življenja, ki se v njih in preko njih posreduje in vse povezuje v vesoljno skupnost. Zato je za Rupnika simbolno gledanje pot celostnega spoznavanja, ki Kristusa postavlja v središče vesolja in zgodovine (Rupnik 1994).

V bogoslužju, ki ga živimo v bogoslužnem prostoru, ne gre predvsem za misli, temveč za resničnost (Truhlar 2004, 87–88).

»Ne za neko preteklo resničnost, ampak za sedanjo, ki se dogaja vedno na novo, dogaja ob nas in po nas; za človeško resničnost v liku in dejanju. Te pa ne približamo, če rečemo: Nastala je takrat in takrat in se tako in tako razvijala. Tudi ne, če ji podložimo takšno ali drugačno poučno misel. Pomagamo s tem, da na konkretnem liku odčitamo tisto notranje, na telesu dušo, na zemeljskem dogodku tisto duhovno in skrito. Bogoslužje je svet sveto-skritega dogajanja, ki je dobilo konkretno podobo, je zakramentalno.« (Guardini 2004, 9)

Reference

- Brubaker, Leslie.** 2012. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. London: Bristol Classical Press.
- Guardini, Romano.** 2004. *Sveta znamenja na poti k Bogu*. Kobarid: Župnija Kobarid.
- Loski, Vladimir.** 2008. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Ljubljana: KUD Logos.
- Muhovič, Jožef.** 2000. Likovna umetnost in religija. *Religija in umetnost podobe. Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 5, št. 19/20:67–116.
- — —. 2002. *Umetnost in religija*. Ljubljana: KUD Logos.
- Pelikan, Jaroslav.** 2011. *Imago Dei: the Byzantine apologia for icons*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1994. *L'arte – memoria della comunione*. Roma: Lipa.
- — —. 2001. *Reči človek*. Koper: Ognjišče.
- Špidlik, Tomaš in Ivan Marko Rupnik.** 2002. *Pričevanje svetih ikon*. Koper: Ognjišče.
- — —. 2010. *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*. Roma: Lipa.
- Temple, Richard.** 1992. *Icons and the mystical origins of Christianity*. Broadway, Rockport: Element Inc.
- Truhlar, Vladimir.** 2004. *Temeljni pojmi duhovne teologije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Warland, Rainer et al.** 2013. *Ars Sacra: krščanska umetnost in arhitektura od začetkov do danes*. Tržič: Učila International.



Terezija Večko

Ženska v judovskem izročilu

Uspešna po svetopisemsko

Povzetek: Prispevek skuša odgovoriti na vprašanje, kakšna je po Svetem pismu uspešna ženska in kaj lahko svetopisemske ženske o tem svetujejo sodobni ženski. Sodobna literatura vzpostavlja povezavo z judovskimi ženskami preteklosti na način, ki presega preprosto gledanje na njihovo življenje kot zatirano in oropano možnosti. V njih vidi raznovrstno moč in zapletenost. Tako podoba je brez dvoma zgradila tudi na temelju Svetega pisma in drugih virov skozi zgodovino. Izkaže se, da ženska vseh časov, tako tudi tista iz Svetega pisma, poseduje moč, s katero načrtuje, doseže, ohranja in brani življenjske vrednote. Le-te ji predstavljajo ljubezen moža, otroci in dom ter uresničenje osebnega daru ustvarjalnosti. Uresničenje tega je v veliki meri odvisno od kulturnih dejavnikov časa in okolja. Toda ženska nikoli ni bila zgolj pasivna sprejemnica danih dejstev in narekov, temveč vedno tudi sooblikovalka kulturnih standardov. S tem, kako jih je sprejemala, udeleževala, jih presejala, se jim upirala, jih prelamljala ..., je sooblikovala vzorce mišljenja, vrednotenja in ravnanja.

Ključne besede: Sveto pismo, ženska, uspešna, moč, ljubezen, otroci, dom, ustvarjalnost, sooblikovalka, vzorci mišljenja, vrednotenja, ravnanja

Summary: *Woman in jewish tradition*

The paper aims to answer the question what a successful woman according to the Holy Scripture is like and what the biblical women could suggest the contemporary woman in this matter. Modern literature makes a connection with the Jewish women of the past in the way which transcends a simple viewpoint of their life as being suppressed and robbed of options. It sees in them the diversity of power and complexity. Such an image has doubtlessly been built also on the Holy Scripture and other sources throughout history. It turns out that the woman of all ages, so also the one from the Holy Scripture, possesses the power with which she plans, obtains, keeps and guards the life values. They consist of the love of her husband, children, home and the realization of her personal gift of creativity. Its realization is largely dependent on the cultural factors of time and environment. Yet the woman has

never been just a passive recipient of given facts and dictates. She was always a co-shaper of cultural standards. By the way of accepting, activating, transcending, opposing, breaking ... them, she has co-shaped the patterns of thinking, evaluating and acting.

Keywords: *The Holy Scripture, woman, successful, power, love, children, home, creativity, co-shaper, patterns of thinking, evaluating, acting*

Uvod

Ob tako zastavljenem naslovu si lahko zamislimo vso paletu ženskih likov od podrejenih do dominantnih, od tistih, ki dvomijo vase, do tistih, ki žarijo v samozavesti, od komaj opaznih do tistih, ki v odločilnem trenutku stojijo pri krmilu. Takšne stopajo iz svetopisemskih besedil in iz vedno znova odkrivajočih se zgodovinskih zapuščin in take jih v svojih delih upodabljajo umetnice. Ob portretiranju svetopisemske ženske kot nasploh pri osebah iz preteklosti smo vezani le na viře, več ali manj fragmentarne. O ženski so pisali ali vsaj imeli zadnjo redakcijo besedila moški in je tako ženska iz svetopisemskih časov predstavljena skozi moške oči. Tako ne vemo, kako celostno in s kakšnim namenom je predstavljena, ali je to, kar je o njej napisano, nekaj zanj običajnega ali izjemnega. Njeno življenje s posebnimi metodološkimi pristopi delno izluščimo tako iz govorjenja kot iz molka o njej.¹ Zanimanje za podobo ženske v Svetem pismu ostaja vseskozi živo, saj se izrisuje na straneh knjige, ki v svoji mnogoplastni sporočilnosti preseneča z nezmanjšano aktualnostjo. Naše razmišljanje je usmerjeno k položaju ženske iz Svetega pisma z nekaj pogledi na kasnejši razvoj do dandanes.

Kakšna je po Svetem pismu uspešna ženska? Danes nujnost biti uspešen/na preganja tako moškega kot žensko kot odločilna izbira med biti ali ne biti. Merila uspešnosti so zahtevna in obremenjujoča zlasti za žensko (kdo vse je v njihovem ozadju?). Zgodovinski pogled na žensko v judovski in krščanski civilizaciji, na sodobno žensko v zahodni civilizaciji in onkraj nje odkrije, da ženski uspeh pomeni imeti moža, otroke in dom ter službo. Pri tem išče ravnotežje med družino in dejavnostjo zunaj nje in ti dve področji sta v obratnem sorazmerju med preteklo

¹ Takšen pristop do neke mere varuje pred mitologizacijo preteklosti, na katero opozarja Nadja Furlan, namreč da današnja kultura opravičuje sedanje družbene vrednote z rekonstruiranjem preteklosti s pomočjo samovoljnega razlaganja nekaj »dejev« ob nepopolnih kontekstih in veliko domišljije. Tako se je izkazalo, da funkcija mita (konkretno o moškem prvenstvu in ženski podrejenosti v preteklosti) ni le pojasnjevalna in simbolna. Mit namreč podpira obstoječi družbeni red, s tem ko izraža in potrjuje viře kulturnih drž in vrednot, ne da bi se spraševal o njih. Arheologi lahko več ali manj prenašajo stereotipe iz sedanosti v preteklost, ki jo odkrivajo in razlagajo s pomočjo sodobnih vzorcev mišljenja. Kritična analiza virov pa odkriva presenetljiva dejstva, ki govorijo o osupljivo drugačni vlogi ženske v preteklosti (2006,13–17).

in moderno družbo. Kaj lahko svetopisemske ženske v tem svetujejo sodobni ženski?

V Svetem pismu se razpenja tisočletno časovno obdobje od nomadske preko kmečke do meščanske kulture v Palestini in zunaj nje. V njej se predstavijo ženski profili od mater, pestunij, babic, vdov, dekel pri kmečkih opravilih, služabnic na dvoru, v templju, duhovniških hčera, žena trgovcev, prerokov, kraljic, prerokinj, pocestnic in gostilničark, proizvajalk in prodajalk blaga itd. Kaj so si želele, kje so iskale srečo, kje so našle izpolnitev?

1. Ljubezen moža

V besedilih Svetega pisma najdemo razmeroma več izjav o ljubezni moškega do ženske kot obratno. To gre pripisati moškemu avtorstvu knjig in njihovemu zornemu kotu. Adam je vzhičen nad Evo in v njej vidi sebe. Da bi postal z njo eno, zapusti očeta in mater (1 Mz 2). Izak vzame Rebeko za ženo in se potolaži po materini smrti (1 Mz 24,67). »Jakob je služil za Rahelo sedem let, toda ker jo je ljubil, so se mu zdela kakor nekaj dni.« (29,20) Samson za ceno ljubezni izda ženski skrivnost svoje moči in jo izgubi skupaj s svobodo in življenjem (Sod 16). Mihala za Davida, ki ga ljubi, postavi na kocko svoje življenje pred očetovo krvoželjnostjo (1 Sam 19,11-17). Lepa Nabalova žena Abigajila s pametno potezo in besedo očara Davida in takoj, ko je svobodna, postane njegova žena (1 Sam 25). David se zaradi lepe Batshebe ne ustraši zločina (2 Sam 11). Tamari je njena lepota v pogubo pred strastjo brata Amnona (2 Sam 13), modremu Salomonu pa njegova ljubezen do tujk (1 Kr 11). Kralj Ahasver se za Estero podviza rešiti njen pogubi izročeni narod (Est). Holofern vidi v Juditi le lepoto trofejo, a mu ta odnese glavo z vsemi njegovimi pričakovanji vred (Jud).

V Visoki pesmi pa prvenstveno ženska izpoveduje svoja čustva. Iz nje kipi opojnost od ljubezni in očaranost nad ljubljanim. Tudi on je enako zamaknjen v njeno ljubezen. Takšno ljubezen postavljajo učitelji modrosti za vzor mladim: »Naj bo blagoslovljen tvoj vrelec, razveselj se z ženo svoje mladosti. Ljubka košuta in mila srna! Njena čustva naj te vsak čas opajajo, bodi vedno zamaknjen v njeno ljubezen« (Prg 5,18-19). Dobiti primerno ženo je velika življenjska priložnost: »Ne zamudi priložnosti, da dobiš modro in dobro ženo, njena milina je namreč

vredna več kot zlato.« (Sir 7,19; prim. 36,24) Ženska pa ni imela take možnosti za izbiro: »Ženska bo vzela za moža kogar koli, toda ena hči je boljša kot druga.« (Sir 36,21)

Hkrati svetopisemski pisci svarijo moške pred žensko, ki prestopa okvir zakonske zveze. Poročena ženska je lahko le pogubnica drugemu moškemu (3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22; Prg 7; Sir 23,22-28; 9,9; 26,22). Svarijo jih pred ženskami nasploh, tako devicami kot prostitutkami, kajti čeprav le-te ne ogrožajo življenja, lahko nakopljejo težave mladeničem in poročenim možem (5 Mz 22,28-29; Sir 9,1-9).

Ta kratek vpogled pričuje za ljubezen kot vir življenjske izpolnitve in sreče. Besedila govorijo s stališča moškega, posredno pa zvemo nekaj tudi o ženski. Če je bil mož srečen ob ženi, je skoraj zanesljivo tudi ona našla svojo izpolnitev. Lahko bi rekli, da je bila v ljubezni uspešna. Moški, ki govorijo v teh besedilih, nam razodenejo, s čim. Najprej je vidno, da so moški očarani nad žensko lepoto. »Ženina lepota razveseljuje moža, saj presega vso njegovo željo.« (Sir 36,22) S svojo fizično lepoto ženska moškemu »obljublja« ekstazo; z okrasom, ki ga on dene nanjo, pa razglašča njegovo bogastvo in večja ugled. Da bi prebudila pozornost moškega, je ženska potrebovala tudi druge spretnosti, v prvi vrsti besedo. »Če pa ima na svojem jeziku še milino in krotkost, njen mož ni kakor drugi človeški sinovi.« (Sir 36,23) Po pričevanju Svetega pisma je izraelska ženska uspešno uporabljala govor s pametnimi razlogi, z olepševanji, pretiravanji, polresnicami, očitki, vzbujanjem slabe vesti, lažmi, zvijačami, uporabljala pa je tudi solze, jedi, ples ... Odvisno od tega, koliko je bila njena ljubezen resnična in kaj je želela doseči (Dalila, Jaela, Ruta, Judita, Estera, Herodiada ...). Predvsem modrostna literatura pa izjavlja, da je za srečen zakon poleg ženine lepote in zgovornosti potrebno še marsikaj drugega: plemenitost in dobrota, milina, spretnost, redkobesednost, sramežljivost, spoštovanje moža ... (Sir 26), marljivost, delavnost, spretnost pri upravljanju premoženja, darežljivost ... (Prg 31,10-31). Sara, Rebeka in druge žene iz davnine so znale voditi moške. Toda moški so mogli prevladati z grobo silo (Sod 19; 2 Sam 13 itd.).

Kaj pa je žensko ogrožalo, da doseže in ohrani ljubezen moža? Gotovo nepredvidljivost erosa, ki lahko sčasoma umre in si poišče drugi objekt. Zakoni so bili sklenjeni po dogovoru staršev iz drugih, večinoma ekonomskih razlogov, in ne iz ljubezni dveh, čeprav sta tudi onadva mogla

vplivati na odločitev. Tako se je ljubezen v zakonu morala šele roditi. Če pa je ljubezen umrla, je mož – in le on – lahko ženo odslovil. Toda isti pravni red, ki je možu omogočal, da je izvedel ločitev zakona, je hkrati ščitil ženo pred samovoljnostjo moža – ločil se je lahko le z razlogom. O razlogu, izraženem s »ker je na njej našel kaj zoprnega« (5 Mz 24,1), so obstajala različna mnenja med skrajnima Šamajem in Hilelom. Lahko so odslovitvi žene botrovali netehtni razlogi, pač tragika zanjo zaradi moške trdosrčnosti. Lahko pa si je žena sama nakopala nesrečo. Kajti zanesljivo je bil razlog ne le ločitve, temveč tudi smrtne obsodbe odkritje, da v zakon ni prišla kot devica, ter kasnejše prešuštvo (5 Mz 22,13-29). Lahko pa je prispevala k neuspešnemu zakonu in končno izzvala ločitev na mnogotere načine, s katerimi je grenila življenje možu. Modrostna literatura podrobno našteva lastnosti hudobne žene, ki predstavljajo veliko nesrečo za moža in so spričevalo v ljubezni neuspešne ženske (Sir 25,13-26; 26,5-12). Zato je med osebami, ki naj jim mož ne da oblasti nad seboj, poleg sina, brata in prijatelja tudi žena (Sir 33,20).

Zgodovina judovskih skupnosti skozi talmudsko in srednjeveško obdobje, ki sta močno upoštevala Sveto pismo kot merilo, nam daje vpogled v življenje judovskih družin in odnos med zakoncema. Pisma, ki so jih odkrili v genizi v Kairu in obsegajo korespondenco med Judi mediteranskega območja iz časa 950–1250, so ganljiva pričevanja o ljubezni med zakonci, ki so bili zaradi službenih obveznosti začasno ločeni (Melammed 2009, 91–115). Mož piše ženi iz Kaira: »Ne vprašaj, kakšno hrepenenje čutim po malčku in po tebi. Naj naju Bog, Blagoslovljeni, združi čim prej mogoče! ... O žena, naj bo tvoje srce zadovoljno samo z menoj ... Naj te Bog osreči ... moli zame. Jaz nimam ničesar razen tvojih molitev in vajinih čistih duš ... Naj naju Bog združi kmalu in tisočkrat.« (Melammed 2009, 92) Drugačno je pismo žene, ki je trpela ob neodgovornem in nesposobnem možu: »Sem zapuščena sirota, ki so jo poročili z možem brez vsakršnih sredstev preživljanja. Preživela sem z njim deset let in on mi je vedno vzel, kar sem zaslužila. Končno, ko sem bila v capah in nisem imela ničesar, s čimer bi se dostojno pokrila, sem mu rekla: 'Ničesar več ti ne dam. Kupila si bom oblačila s tem, kar zaslužim.' On si ne zasluži ničesar, niti dinarja.« Nadaljuje še z drugimi obtožbami moža in s prošnjo po ločitvi, ki so ji jo na prvem sodišču odklonili (Melammed 2009, 100–101).

Vpogled v pravno reševanje zakonskih odnosov od Svetega pisma do danes kaže, da so nekatera obdobja ženskam prinesla več druga manj možnosti za uspešno in zadovoljno življenje. Odgovori rabinov o dovoljenosti nasilja nad zakonskimi ženami, njihovi pravici do ločitve, poligamiji, možnosti izobrazbe, njihovem sodelovanju pri bogoslužju se razlikujejo med seboj glede na kraje in čase. Marsikaj, kar je prispevalo k izboljšanju življenjskih možnosti za ženske, je bilo sad kulture, sredi katere so Judje živeli in so jo sprejeli v svoj pravni sistem (Hauptman 2009, 64–87). 19. in 20. stoletje v Evropi sta pričala velikim korakom v modernizaciji judovskih žensk, ki so se zelo prilagodile evropski civilizaciji. Dogovorjene poroke so polagoma dale mesto sklenjenim po lastni izbiri, poroke tudi niso več nekaj samo po sebi umevnega, številne ženske ostajajo samske. Tako imenovane »salonske ženske« pa tudi tiste iz srednjih slojev so se precej poročale s kristjani in prestopale v krščanstvo, druge so ohranjale judovsko izročilo in hkrati vcepljale otroke tudi na kulturo dežele bivanja, vse več so dosegale univerzitetno izobrazbo. Visoko izobražene ženske so se odločale ali za družino z manj dejavnosti v poklicu ali za neporočenost s poklicno kariero v znanosti, kulturi, politiki itd. (Freidwenger 2009, 131–152).

Velik premik v judovski skupnosti se je zgodil po drugem valu feminističnega gibanja proti pravnim, političnim in družbenim neenakostim v ZDA v 60. in 70. letih 20. stoletja. Če izpostavimo le njihovo religiozno dejavnost, so začele zahtevati polno vključitev v sinagogalno življenje. Dosegle so rabinsko posvečenje, vse bolj so zahtevale žensko vodstvo v judovskih skupnostih in popolno enakovrednost žensk z moškimi, skratka, hotele so preobraziti vse judovsko življenje. To jim je tudi uspelo. Tako so npr. v liturgijo uvedle molitve in obrede za pomembne trenutke v življenju ženske, ki dotlej v liturgiji niso obstajali. Ta proces ustvarjanja resničnega judaizma žensk in moških se nadaljuje. S svojo zavzetostjo na vseh področjih verskega udejstvovanja so pripravile tudi bolj pasivne moške k večji verski dejavnosti (Nadell 2009, 155–181). Po drugi strani pa zadnje študije kažejo, da so prav v Ameriki ob vsestranskem enakopravnem ženskem udejstvovanju moške v judovskih skupnostih, razen v ortodoksnih, začeli opuščati versko dejavnost. Imajo jo vse bolj za »žensko opravilo«, sami pa se več udeležujejo v športnih in delovnih aktivnostih. V ortodoksnih judovskih skupnostih drugače. Tam sicer obstaja močna enakost med zakoncema v stopnji izobrazbe

in poklicih. Zakonca sta tudi močno versko zavzeta in se udejavljata, vendar ne nujno v enakih dejavnostih – različne vloge moških in žensk so del judovskega etničnega kapitala, ki ga v ortodoksnih skupnostih še negujejo. Moški so bili vedno odgovorni za javno molitev in poznavanje verskih besedil, kar jih je močno vezalo na versko življenje. Zdaj se tudi feministke sprašujejo, če jih ni odvzem te ekskluzivne vloge oddaljil od zanimanja za verske zadeve. In se sprašujejo, če ni nadaljnji korak zavzetih judovskih varuhinj judovskega etničnega kapitala sodelovati v ustvarjanju novega ravnotežja, ki bo pomagalo pripeljati moške k dinamičnemu udejstvovanju v njihovi verski dediščini (Barack Fishman 2009, 182–195).

V sodobnem judovstvu je dokaj vplivna tudi tako imenovana post feministična struja istospolno usmerjenih s trditvijo o družbeno konstruiranem spolu in posledično fluidnem pojmovanju spolov in drugih vidikov identitete (Horowitz 2009, 206–207).

2. Otroci in dom

Če je Sveto pismo o odnosu do ženske in o sreči v ljubezni dalo besedo predvsem moškemu, pa o odnosu do otrok daleč več govorijo ženske. Njihove besede in sobesedila pričujejo o materinskem čustvu, iz drugih besedil pa spoznamo tudi socialne vidike materinstva. Materinska vloga je žensko povzdignila na piedestal, a hkrati ji je predstavljala grožnjo. Žensko je na prvem mestu napravilo uspešno materinstvo. In prav tako jo je lahko uničilo, če ga ni uresničila. Ženski, ki je spodletelo pri materinstvu, je spodletelo v vsem, v fizičnem preživetju in družbenem statusu. Antična orientalska in tako tudi izraelska ženska je bila posredovalka življenja, svoj obstoj je opravičila kot tista, ki prispeva k nadaljevanju rodu. Ni pa zaradi nerodovitnosti nujno izgubila ljubezni moža (1 Mz 29,21sl.; 1 Sam 1,8). Svetopisemska besedila nam odstirajo hrepenenje po otrocih, srečo rojevanja, strah in stiske ob slutnji nerodovitnosti, bolečino nerodovitnosti, tekmovalnost, spletke, zločine. Nerodovitnost je prizadela prvenstveno ženo, kajti možu je bilo dovoljeno – v nekaterih obdobjih izraelske zgodovine – vzeti več žena (1 Mz 4,19sl.; 16; 22,24; 25,1–6; 26,34–35; 29,15sl.; 1 Sam 1). Mogel se je ločiti in ponovno poročiti. Da bi bil mož nerodoviten, Sveto pismo ne omenja. Zato tudi ne vemo, česa se je poslužil v takem primeru.

Če je ženska zaslutila, da bo ostala brez otrok, je za otroke vztrajno in z jokom prosila Boga (1 Sam 1), jih krčevito zahtevala od moža (1 Mz 30,1sl.), zanje barantala (1 Mz 30,14sl.), ponudila možu stransko ženo (1 Mz 16). Snaha se je kot zakrinkana počestnica ponudila tastu (1 Mz 38), hčeri sta spočeli od upijanjenega očeta (1 Mz 19,30-38), počestnica je ukradla »sodelavki« živega otroka v zameno za svojega mrtvega (1 Kr 3,16). Mojzesova mati je prekršila faraonov ukaz (2 Mz 2) in prav tako babici (2 Mz 1, 15-21). Ko mati ni mogla rešiti svojih sinov in drugih obsojenih pred usmrtitvijo, je vsaj preprečila njihovo posmrtno oskrnitev (2 Sam 21,10sl.). Pripovedi o odnosu med patriarhi in matriarhinjami se večidel nanašajo na otroke in njihove pravice. Le-te so bile pravno urejene, tako prvorojenec, ki ga je možu rodila prva, toda neljubljena žena, ni smel izgubiti prvenstva pri dedovanju na račun sina ljubljene (5 Mz 21,15-17). In vendar je za boljšo prihodnost svojega sina Sara pripravila Abrahama, da je ta zakon prekršil (1 Mz 21,9-21). Rebeka je prepričala svojega ljubšega sina, da je ogoljufal brata za očetov blagoslov (1 Mz 27). Ta dejanja so bila tvegana – Rebeka je bila pripravljena prevzeti nase Izakovo prekletstvo, Tamara je na poti na morišče razodela svojo skrivnost, neposlušni babici sta se morali zagovarjati pred faraonom ...

Sveto pismo ne govori o zgornji meji materinstva. Žena je rodila, dokler ji je bilo dano, brez umetnih omejitev. Morda je posamezna ob številnih otrocih vendarle segla po zeliščih, ki bi zavrla spočetje ali celo rojstvo (Diamant 2010, 71–74.251). Nemalokrat se je materinstvo končalo s smrtjo (1 Mz 35,16-20). Ženske niso nikoli prostovoljno žrtvovale otrok ali jih prepustile poginu, kakor očetje, razen v skrajni lakoti, ko so jih pojedle (2 Kr 6,24-31; Bar 2,3), in v primeru trmoglavega in upornega sina, ki naj bi ga skupaj z očetom pripeljale na sodišče za smrtno obsodbo (5 Mz 21,18-21). Sveto pismo ne govori, kako so se matere odzvale na odločitev očetov, da žrtvujejo otroke, npr. Jeftejeva žena ob usmrtitvi hčerke (Sod 11,29-40). Judovsko izročilo je v pripoved o Abrahamovi daritvi Izaka (1 Mz 22) vstavilo prizor, ko se tudi Sara vzpenja na Morijo in se vso pot pogaja z Bogom, ki je odstopil od zahtevane daritve prav zaradi njenega upiranja. Izraelske matere so se oklenile vsake priložnosti, da izprosijo življenje ogroženim otrokom (2 Kr 4,1-37; Mt 15,21-28 par.).

Ta bežen dotik nekaj zgodb nam lahko da vpogled, kako močno se je izraelska ženska udeleževala na področju materinstva. Ker jo je rodov-

na družba definirala kot mater, je bilo materinstvo več kot samo zgodba o uspehu, bilo je preprosto način obstoja. Mati številnih otrok, zlasti sinov, je bila vsesplošno blagrovana (1 Mz 24,60; Ps 128). Toda čast ni veljala le materi. Pripadla je v prvi vrsti možu, očetu. On je bil blagrovan zaradi potomstva in je ohranil svoje ime bodočim rodovom. Rodovnik do slavnega prednika je pomenil njegovo veljavo. Strogo kaznen za prešuštnico in za ženo, ki ni prišla v zakon kot devica, je možno razumeti vsaj delno kot obrambo moževega pristnega rodovnika in dedovanja znotraj družine. Ženo, ki ni rodila, so mogli po smrti moža njegovi domači vreči iz hiše. Lahko se je vrnila v očetovo hišo, vendar je njena usoda tudi tam bila negotova. Vdova je v pravnih in drugih besedilih med najbolj ogroženimi skupinami poleg tujcev in sirot (5 Mz 27,19; Iz 54,4; Lk 18,1-8). Je bil strah pred tem gonilo njene silne želje po otrocih, o tem nam Sveto pismo ne odgovori. Pisma iz genize v Kairu izdajajo le materinsko ljubezen do otrok, ki so zaradi poslov daleč od doma, ali njihovo prizadevanje, da od sorodnikov dobijo pomoč za otroke v veliki revščini (Melammed 2009, 93-94). Pisma razodevajo tudi nežno ljubezen že odraslih otrok do matere, od katere so se morali ločiti, ali je umrla. Tako npr. brat tolaži sestro po smrti matere, ki jo poimenuje »dragoceni biser«, katere izguba jim je vzela veselje in radost (Melammed 2009, 95).

Materina vloga je bila pravno zavarovana kot očetova, zanjo je zapovedano enako spoštovanje in skrb (2 Mz 20,12; 5 Mz 5,16; 27,16; 3 Mz 20,9; Sir 3,1-16). Materina vzgoja je paralelna očetovi v modrostni literaturi (Prg 1,8; 4,3; 6,20), čeprav kot vzgojitelj večkrat nastopa oče. Avtoriteta kraljice-matere je očitna in izjemna (1 Kr 2,13-18; Jer 22,24-26 itd.).

V družini so bila dela razmejena tako, da je ženi – materi pripadla skrb za dom. Kot je vidno iz Pregovorov 31, žena organizira življenje in delo v družini. Kot nam izpričuje ta »pohvala vrli ženi«, so ženine naloge in opolnomočja obsegala pripravo hrane in obleke za vso razširjeno družino. Besedilo razodeva, da je bila žena v upravljanju doma zelo samostojna. Ona je odločala o nakupu in prodaji dobrin, ki so bile potrebne za preživetje družine, torej sklepala trgovske posle. Podobno samostojno razpolaganje z dobrinami je vidno tudi v drugih besedilih, npr. žena skopega posestnika bogato založi s hrano Davida in njegove tovariše, potem ko jim je on odrekel zasluženno gostoljubje (2 Sam 25). Zakaj je

moža zadela kap, ko mu je po streznitvi žena o tem povedala – ker si je drznila odnesti iz hiše tako bogato malico, ali ker je zvedel, da je za las ušel smrti? Prva oseba v Evropi, ki je skupaj z vso svojo družino sprejela krščanstvo, je bila ženska podjetnica – trgovka s škrlatnimi oblačili (Apd 16,14-15). S tem pa smo pri tretjem elementu, ki ga sodobna zahodna ženska ocenjuje kot del svoje uspešnosti – poklic.

3. Poklic / služba

Poklic razumemo kot usposobljenost za opravljanje določene dejavnosti, službo pa kot opravljanje neke dejavnosti, ki predstavlja vir preživetja. Lahko se opravlja doma ali zunaj doma. Lahko je plačano ali drugače kompenzirano. Predstavlja ekonomsko samostojnost, ki je za sodobno žensko iz zahodne civilizacije del njenega oz. občega pojmovanja njene uspešnosti.

Je bilo to enako tudi v antični družbi, tj. ali si je ženska želela ekonomsko samostojnost, ji je bila ta omogočena in s čim? Da so žene upravljale s premoženjem domače hiše, je vidno iz Svetega pisma. Ekonomsko oblast pa so kljub ženinemu samostojnemu upravljanju s hišnim premoženjem imeli v rokah moške in očetje. Očetje so dobili ženitno darilo za hčer, ki so jo omožili (mohar – 1 Mz 34,12; 2 Mz 22,16; 1 Sam 18,25 itd.), sami pa so hčer odpremili z doto (1 Mz 24,59-61; Joz 15,18; 1 Kr 9,16). Poroka je pomenila ekonomsko izmenjavo med družinama in prav tako ekonomsko varstvo za ženo. V obdobju drugega templja je žena dobila mohar, če se je ločila, v rabinskem obdobju se je plačal samo v primeru ločitve. Tudi dota je pomembno prispevala k premoženju zakonskega para. Sirah svari moške, naj se ne poročajo zaradi ženinega denarja, ker da bodo doživljali ponižanje, če jih bo vzdrževala žena (Sir 25,21-22).

Sveto pismo govori tudi o dejavnostih žensk zunaj domače hiše, od katerih so bile nekatere plačane – verjetno v naturalijah ali vrnjene za isto uslugo pri delu, druge naložene od oblasti. Dekle, ki so žele na Boazevih poljih (Rut 2,8-9.13.22), ženske, ki so služile pri vhodu v shodni šotor (1 Sam 2,22), mešale mazila, kuhale in pekale na kraljevem dvoru (8,13.16), izdelovale kraljevo opremo (Vp 3,10) – so bile to poročene ali neporočene žene? Svetiščne prostitutke so po Ozejevih besedah bile poročene in neporočene (Oz 4,13.14). Sodnica Debora je bila Lapidotova žena

(Sod 4,4). Več iz Svetega pisma ne zvemo. Verjetno so si pri kmečkih opravilih medsebojno priskočili na pomoč, tako moški kot ženske, služabnike in služabnice na kraljevem dvoru pa so kralji preprosto zahtevali (1 Sam 8,10-18). Žene so urejale gospodarske zadeve za domačo hišo tudi v pobibličnem času rabinskega judovstva (do 6. stol. po Kr.). Žene so sklepale trgovske posle, sodelovale pri proizvodnji dobrin, prinašale zahteve krajevnim oblastnikom, se zbirale na srečanjih z drugimi ženskami in na družbenih dogodkih. Vse, kar so delale v javnosti, pa so opravljale kot privatne osebe. Rabini so jih zavestno izključevali iz soudeležnosti pri večini svojih družbenih in vodstvenih javnih dejavnosti, na temelju tako izdelane zakonodaje. Te javne dejavnosti so se nanašale na bogoslužje, skupen študij religioznih besedil, izvrševanje sodb po judovskem zakonu – z izključitvijo iz njih ženske niso imele dostopa do oblasti in vodstva ter duhovne in intelektualne oskrbe, ki je bila na razpolago moškim. Bile so spoštovane v svoji vlogi doma in v tem, da so omogočale moškim članom družine njihovo versko izpopolnjevanje. Rabini so si prizadevali olajšati njihove življenjske težave, kot npr. pravno ureditev njihovega finančnega vzdrževanja v primeru ločitve ali ovdovelosti ter možnosti doseči na rabinskemu sodišču, da v posebnih primerih primora moža k ločitvi. Same pa niso mogle urejati svojega statusa (Baskin 2009, 1–7).

Napisi na judovskih grobovih iz rabinskega obdobja v grško-rimskem področju pa naslavljajo ženske tudi kot »poglavarica sinagoge«, »voditeljica«, »starešina«, »mati sinagoge«, »duhovnica«. Raziskovalci/ke se sprašujejo, ali je šlo za dejansko vodstveno vlogo žena ali le za častne nazive zaslužnih za judovsko življenje. Verjetno je bilo to realno v sinagogah z večino prozelitov in da so te vodilne žene bile vdove ali drugače samostojne žene z lastnimi viri preživljanja, saj nikoli niso omenjene skupaj z možem, očetom ali sinom. Po pričevanju Filona iz Aleksandrije so se izobražene Judinje iz višjega sloja v 1. stol. pridružile kontemplativni monastični terapevtski skupnosti zunaj Aleksandrije. V strogi askezi so se poglobljale v Sveto pismo in razlage, ob sobotah pa z moškimi, ločenimi s steno, molile in prepevale. To je bil vpliv ne-judovskih modelov ženske avtonomije. Judovske skupnosti so se glede statusa ženske povečini ravnale po standardih kulture, v kateri so živele, tako muslimanske in krščanske. Tako je v islamskem svetu poligamija bila pri Judih v veljavi do 20. stol. Žene so ostajale kar se da doma, v krščanskem

svetu pa so imele večjo svobodo gibanja. Imele so višji položaj v družinskem ekonomskem življenju, saj je tudi njihova dota lahko obsegala 10% imovine njenih staršev. Rabi Geršom ben Juda (960–1028) je prepovedal poligamijo in ločitev žene proti njeni volji. Po judovskem razsvetljskem gibanju *haskala* v 18. stol. v Nemčiji judovska inkulturacija temeljnimi navadam in načelom javnega življenja ne nasprotuje tradicionalni judovski praksi. Najprej so se prilagodili premožnejši Judje, ki so imeli finančne posle z ne-judi. Mnoge hčere iz premožnejših družin so dosegale visoko izobrazbo v evropskih jezikih in kulturi. Moški so se omejevali le na trgovino in finance. Te izobražene Judinje so postale uspešne v salonski družbi in končno so nekatere s spreobrnjenjem zapustile judovstvo. Nekateri iz *haskale* so nasprotovali dogovorjenim porokam in se zavzemali za osebno izbrane (Baskin 2009, 7–10).

Seveda je še vedno veljalo, da so žene ostajale doma. Toda v 19. in zgodnjih letih 20. stol. so ustanovile številne socialne in dobrodelne organizacije in dejavnosti v Nemčiji, Angliji in Severni Ameriki. Ženske, ki so upravljale z večjimi ekonomskimi prihodki, so prevzele pomembno vlogo v svojih družinah in skupnostih. Zlasti so lahko postale vplivne ekonomsko neodvisen ženske, kot vdove in ločene. Že pisma iz genize v Kairu vsebujejo oporoke, v katerih premožnejše ženske odredajo, kako naj se porabi njihov denar, kako naj se vzgajajo njihovi otroci, in včasih do potankosti razvrščajo pogrebne stroške (Melammed 2009, 95–98). Poseben ekonomski uspeh pa so dosegle ženske v Franciji in Nemčiji (Aškenazi). Med 1100 in 1300 se je njihov položaj zelo izboljšal glede na rabinsko obdobje in na muslimanski svet. Ekonomski uspeh je majhne judovske skupnosti pretvoril v buržoazijo. Ko so Judje napredovali v trgovini in bančništvu, so njihove žene igrale zelo pomembno in večkrat samostojno vlogo v njihovi družinski ekonomiji, kot trgovke in finančne posrednice. V tem so bile enakovredne krščanskim ženam iz višje buržoazije visokega srednjega veka, vse so dosegle izobrazbo in finančne veščine ter učinkovito vodile gospodinjstvo in ekonomske posle med moževo odsotnostjo. Ta položaj so dosegle predvsem zaradi visoke dote, ki je pomenila začetni kapital mladega para. Zaradi tega so starši neveste v poročni pogodbi zahtevali, da se mora žena spoštovati, da mora biti njen zakon trajen in da bo finančno preskrbljena. Ekonomske dejavnosti žene so delno ali v celoti priskrbele finančna sredstva družine, tako da se je mož lahko povsem posvetil študiju. Srednjeveški

viru kažejo, da so ženske pogosto potovale in imele srečanja z judovski-mi in ne-judovskimi možmi v ekonomske namene; nobeni predsodki proti njihovi svobodi niso omenjeni. Rabinske avtoritete so jim dovolile potovati samim, preoblečenim v moške ali nune, da bi se zavarovale (Baskin 2009, 10–12).

Ženske so delovale v vseh vrstah trgovskih dejavnosti, najpogostejše je bilo posojanje denarja. Judovski zakoni so jim dovoljevali upravljati s premoženjem, ki so ga dobile z doto, dedovanjem in v primeru ločitve ali ovdovelosti. Viri pričajo, da so bile v francoskih, nemških in avstrijskih skupnostih med 1350 in 1500 ženske odgovorne za tretjino do polovico vseh posojil, najsi kot posameznice ali kot voditeljice poslovnega konzorcija. Majhne skupine žena, predvsem vdov, so delovale v najvišjih poslovnih telesih s plemstvom ali vladarji. Nekatere so dosegle mesto davkaric. Kändlein iz Regensburga in Jozefina iz Regensburga sta bili 1354 oz. 1374 izvoljeni v administrativni svet judovske skupnosti (kehillah), kar je bila nenavadna čast za žensko in dokaz za moč, ki so jo te ženske dosegle s svojim ekonomskim uspehom. Zaradi svojega visokega ekonomskega položaja so ženske v visokem srednjem veku dosegle tudi več pravic pri obrednih funkcijah v sinagogi. S slabšanjem judovskega ekonomskega položaja so se pristrigli tudi ti privilegiji. Po izgonu Judov iz Španije 1492 so premožne imigrantke v aškenaskih skupnostih prav tako dosegale visoke položaje in se pri državnih poglavarjih pogajale za ogrožene judovske skupnosti. Delovale so tudi v človekoljubnih dejavnostih. Skupaj z možmi so bile uspešne pri opravljanju poslov v ne-judovskih organizacijah, celo na cesarskem ali deželni dvorih, tako Ester Schulhoff Aaron Liebmann (1645–1714) kot dvorna draguljarka za Friderika I Pruskega, najprej z možem, po njegovi smrti sama. Danes v Severni Ameriki ženske vodijo zelo uspešne dobrodelne organizacije, ki so jih ustanovile za pomoč dekletom in ženam, ki so bile prezrte v organizacijah, kjer ženske nimajo deleža v vodstvu (Baskin 2009, 12–15).

V 19. stol., ko so srednjeevropski Judje sprejeli meščanski slog življenja, so judovske žene, razen vdov in ločenih, polagoma opustile svoje ekonomsko udejstvovanje v družinskih poslih in se posvetile gospodinjstvu in vzgoji otrok. Ni se zdelo primerno, da bi poročene žene službovale zunaj doma, predvidevalo se je, da bo mož zmožgel vzdrževati družino. Ostati doma pri družini je postal sprejet slog srednjeevropskih Judinj 19. stol. Lahko so dosegle najboljšo svetno izobrazbo in nekoliko

omejeno versko. Bile so trdnjave judovskega izročila, ki so ga predajale mlajšim rodovom. V začetku 20. stol. so se Judje povzpeli v višji srednji sloj in ženske so prve posegle po novih tehničnih pridobitvah. Tehnični napredek v zadnjih dvesto letih jih je osvobodil proizvodnje hrane in oblačil, kar je do takrat zahtevalo večino njihovega časa. Ker niso hodile v službo, doma pa so imele služkinje, so se lahko vse bolj udeleževale v ženskih klubih in dobrodelnih judovskih in ne-judovskih organizacijah, ki so nastale pred krščanskimi. Položile so temelje modernemu socialnemu delu. V bistvu so želele, da jih ne-judovska družba sprejme kot socialno angažirane Jude, ki delajo za bolj človeško družbo. Nekatere judovske žene so bile aktivne tudi v politiki. Postopoma pa so si zaželele večjo samostojnost, kar je pomenilo visoko izobrazbo, službo in s tem angažiranost v javnem življenju. Zato poroka ni bila več samo po sebi umevna pot ženske. Pri nekaterih je poklicna kariera prevladala nad družino, zato so ostale samske ali poiskale moža z enakimi nazori in pripravljenostjo na soglasno razdelitev obveznosti. Med njimi so najboljše evropske znanstvenice, umetnice, političarke. Večina je bila poročenih in tri od petih so imele otroke. Nekatere so zelo uspešno usklajevale kariero, zakon in družino, nekatere, ki so pred poroko sanjale o karieri, pa so jo kasneje morale opustiti (Freidwienreich 2009, 135–144).

Sklep

Ob kratkem prehodu z judovskimi ženskami od svetopisemskih do današnjih časov in pogovoru o njihovem gledanju na uspešnost smo odkrili raznolike ženske v njihovih življenjskih situacijah, njihovih odzivih nanje, njihovem vplivu ali nemožnosti vplivanja na spremembe ... Slika obsega več kot razliko med podrejenostjo v patriarhalni družbi ter osvobajanjem iz nje, ki še traja. Sara R. Horowitz v svoji literarni kritiki judovske ženske literature v severni Ameriki stvarno zaključuje: »Namesto pobijanja stereotipov o ženskah, judovskih ali ne, ti romani preprosto lomijo stereotype v značajih, ki jih predstavljajo. Romani vzpostavljajo povezavo z judovskimi ženskami preteklosti na način, ki presega preprosto gledanje na njihovo življenje kot zatirano in oropano možnosti. Nasprotno, ko jih ti romani slikajo na ozadju njihovih zgodovinskih okoliščin, vidijo v njih raznovrstno moč in zapletenost.« (2009, 214)

To moč in zapletenost lahko ugotovljamo tudi ob prebiranju Svetega pisma in drugih virov skozi zgodovino. Na začetku smo se vprašali, kaj

lahko svetopisemska ženska svetuje današnji. Izkaže se, da ženska vseh časov poseduje moč, s katero hrepeni, načrtuje, doseže, neguje, ohranja in brani, kar ji pomeni življenjsko vrednoto. Ljubezen moža, otroci in dom ter uresničenje osebnega daru ustvarjalnosti jo pritegujejo in spremljajo od davnine do danes. Koliko in kako ji uspe te cilje uresničiti, je v veliki meri odvisno od kulturnih dejavnikov časa in okolja. Toda ženska nikoli ni bila zgolj pasivna sprejemnica danih dejstev in narekov, temveč vedno tudi sooblikovalka kulturnih standardov. S tem, kako jih je sprejemala, udejanjala, jih presejala, se jim upirala, jih prelamljala ..., je sooblikovala vzorce mišljenja, vrednotenja in ravnanja. Četudi so v patriarhalni družbi odločitve o javnem in zasebnem življenju sprejemali moški, je npr. prenekatera ženska prošnja na sodišču pripeljala do spremembe ustaljenih norm. Še bolj dalekosežno so ženske vplivale na javno življenje preko vplivanja v zasebnem življenju na tiste, ki so krojili javno življenje. Končno so v našem času ženske predvsem v dveh valih feminističnega gibanju preobrnilo ustaljeno prakso in vloge, vsaj v severni Ameriki in zahodni Evropi.

V patriarhalni družbi, kakršna odseva tudi v Svetem pismu, so si ženske znotraj struktur, ki so jim vladali moški, ustvarile svoj svet, v katerem so živele po njihovo izpolnjeno življenje. Hkrati so imele svojo veljavo v moškem svetu. Najti popolno ženo je po Svetem pismu moškemu pomenilo vrhunsko uresničitev. Torej je ženska, če se je potrudila in če so ji bile tudi okoliščine naklonjene, mogla vzbuditi zanimanje solidnega življenjskega sopotnika in predstavljati vrhunsko vrednoto v svetu, ki so mu vladali moški. Prispevala je k njegovemu ugledu v družbi in ga izpolnila v njegovem osebnem življenju. Oboje predstavlja vzajemno izpolnitev tudi zanjo. Sveto pismo in kasnejši viri pa odkrivajo tudi korake, ki so jih podvzele ženske ob nerazumevajočih, nesposobnih ali zlobnih možeh – lahko rečemo, da so številne vzele usodo v svoje roke in se borile z razpoložljivimi, pravnimi in drugimi sredstvi za svoje dostojanstvo in za družino.

Da si je ženska v procesu večjega osveščanja enakovrednosti vsake osebe pridobila pravice, ki ji gredo, je velika pridobitev sodobnega razvoja. Pri tem pa je treba upoštevati tudi mesto, ki ga potrebuje moški. V preveč silovitem feminističnem prizadevanju po popolnem izenačevanju vloge moškega in ženske se sodobni moški večkrat ne znajde več v svoji vlogi in se sprašuje o svoji identiteti. Morda je čas, da bi emancipirane

ženske začele sodelovati pri prebujanju moškega osveščanja o njih samih. Pomenljivo je, da zadnja literarna dela izraelskih avtoric segajo k iskanju smisla v sodobnem dezorientiranem svetu, ki je razočaral v svojih obljubah (konkretno izraelski državi). Junakinje teh literarnih stvaritev se borijo med težnjo po samouničenju in preseganjem nesmisla v vzpostavljanju svoje celovitosti kot ženske in kot človeka nasploh. Mnogim Sveto pismo s svojimi podobami v njihovem večplastnem sporočilu pomeni ponovno najdeno zatočišče, dom. Ko so se številni nameravali osvoboditi vezi tradicionalnih verskih in moralnih norm in se razbili ob čereh podivjanih nagonov, tudi v odnosih moški – ženska, odkrivajo, da lahko v Svetem pismu najdejo zanesljiv kompas. Le-to razgrinja človeške like, ki niso vedno ljudje v zgledovanje. Tudi ženski liki ne vedno. Toda Sveto pismo v razpletu življenjskih zgodb, v preroških pridigah in nasvetih modrecev kaže, katere drže so vredne človeka in kaj ga vodi v propad. Nekatero feministke moškemu avtorjem Svetega pisma očitajo strah pred žensko, njeno močjo in njenimi čari, zaradi česar jo razglajajo za moralno šibko, nagnjeno h grehu in mora biti zato pod moško oblastjo. Svetopisemske ženske vidijo zatrite v izražanju in uresničevanju njihove ženskosti. Druge raziskovalke pa so odkrile izjemno čustveno inteligenco svetopisemskih žensk, ki so znale biti kraljice moškega srca. Navdihovale so rodove žensk do danes. Sara, Rebeka, Lea, Rahela, Tamara, Mirjam, Cipora, Rahaba, Debora, Jacla, Ana, Mihala, Ricpa, Estera, Judita, Elizabeta, Marija, Magdalena, ... predstavljajo mnogim navdih za izbrani življenjski ideal in kažejo, kako ga je mogoče uresničiti.

Sodobna (judovska in nasploh) ženska najde v svetopisemski svojo sestro tudi v čutenju do otrok. V hrepenenju po otroku, v prizadevanju, da ga dobijo in obdržijo, zanj izborijo boljšo usodo, v tem so si podobne – vztrajne, požrtvovalne, iznajdljive, neusmiljene, krute ... S tem da so bile svetopisemske ženske bolj pogojene in vrednotene po materinski vlogi kot današnje. In da so se današnje poslužile sredstev za uravnavanje števila otrok, tudi s kompromitiranjem zapovedi »ne ubijaj«. V antiki jim ta tehnologija še ni bila v tolikšni meri na voljo in varovalo jih je visoko vrednotenje materinstva. Današnja ženska se mora za spočetje in za rojstvo otrok premnogokrat boriti, česar njeni sestri v preteklosti ni bilo potrebno, vsaj ne do tolike mere.

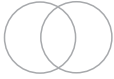
Svetopisemska ženska in (judovska) ženska iz oddaljenih obdobij preseneča s svojo dejavno vlogo pri pridobivanju družinskega premoženja.

Modri Sirah sicer izjavlja, da je bilo za moža sramotno, če ga je vzdrževala žena: »Na jezo, na predrznost in na hudo sramotenje naj računa mož, ki ga vzdržuje njegova žena« (Sir 25,22). Vendar v določenem obdobju kasneje to ni bila sramota. Žena je zaslužila toliko, da se je mož lahko posvečal študiju Svetega pisma. Marsikdaj v veliki revščini. Vendar, judovska ženska (in tudi ženska sploh) je bila skozi zgodovino marljiva in sposobna v pridobivanju in ohranjanju družinskega imetja. V tem je uspešna tudi danes, sočasno pa želi s poklicno dejavnostjo razvijati svoje potenciale. Vendar je s tem postavljena v zahtevno in skoraj nerešljivo iskanje ravnotežja med vrednotami, ki jo izpolnjujejo in napravljajo uspešno. Študije navajajo visok odstotek zaposlenih poročenih mater, ki trdijo, da imajo premalo časa zase (74 %), da premalo časa preživijo s svojimi soprogi (73 %) in imajo premalo časa za svojega najmlajšega otroka (44 %). Tako smo na koncu ostali pred težavo, ki se je porodila, ko je ženska morala ali hotela prevzeti vsaj del dejavnosti, ki so bile vedno naloga moškega, ohranila pa je skoraj v celoti vlogo, ki je bila vedno njena.² Le ljubezen življenjskega sopotnika in vzajemna porazdelitev vlog bo omogočila ženski, da se bo mogla uresničiti. Seveda če bo pri iskanju svojega mesta tudi moškemu dovolila, da ohrani svoje.

² O tej problematiki govori Maca Jogan na temelju podatkov Mednarodne raziskave vrednot 1992 in Svetovne raziskave vrednot 2011. V svoji analizi podatkov razlaga stališča religije, še posebej katoliške Cerkve, o vlogi ženske in o odnosu med spoloma povsem negativno. Stališče Cerkve o kateremkoli tovrstnem vprašanju je ocenjeno kot v celoti ženski nenaklonjeno, začenši z uvodno trditvijo Hansa Künga o prednjačenju Katoliške cerkve pred vsemi ustanovami v ljudomrznosti in diskriminiranju žensk (2014, 9-46). Brez želje po polemiziranju glede navedenih tritev, kar sploh ni namen tega članka, navajam odgovor Mary Poplin na vprašanje Marjane Harcet o mestu osebne religioznosti v akademiji in vplivu le-te na poučevanje. Navedena anketiranka je prepričana, da večina sekularnega pogleda na svet izvira iz krščanstva. Ko pa se temu pogledu odvzamejo krščanski vidiki, po njenem mnenju izgubite moč – ne moči v političnem pomenu, temveč intelektualno moč, duhovno moč – moč spreminjati stvari. Tako je vse, kar vam ostane, to, čemur Habermas reče tehnokracija. Lahko verjamete v humanizem, a morate ga izvajati s pomočjo tehnologije in birokracije; to pa ni pot krščanskega humanizma. Dalje trdi, da ima krščanstvo veliko znanje o svetu in če to izločite, zanemarite vidik človeške narave. Akademija si zavzeto prizadeva, da bi bila odprta, toda v trenutku, ko izključite krščanski pogled na svet (in to je pogled največje svetovne religije), niste več odprti (Harcet 2013, 40).

Reference

- Barack Fishman, Sylvia.** 2009. Women's Transformation of Contemporary Jewish Life. V: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 182–196. New York-London: New York University Press.
- Baskin, Judith R.** 2009. Four Approaches to Women and the Jewish Experience. V: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 1–22. New York-London: New York University Press,
- Bird, Phylis A.** 1997. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press.
- Carol A., Newsom and Sharon H., Rings** (ur.). 1998. *Women's Bible Commentary*. Expanded edition. With Apocrypha. Louisville: John Knox Press.
- Diamant, Anita.** 2010. *Rdeči sotor*. Prev. Andreja Blažič Klemenc. Brežice: Primus.
- Freidwreich, Harriet Pass.** 2009. How Central European Jewish Women Confronted Modernity. V: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 131–152. New York-London: New York University Press,
- Furlan, Nadja.** 2006. *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- — — in **Marjana Harcet**, ur. 2013. *Spirituality of Balkan Women: Breaking Boundaries: The Voices of Women of Ex-Yugoslavia*. Koper: University of Primorska. Annales.
- — — in **Marjana Harcet**, ur. 2014. *Dubovnost ženske na Slovenskem*. Poligrafi 19, št. 73/74. Koper: Univerza na Primorskem; Anales.
- Harcet, Marjana.** 2013. The Reality and Truth Do Not Bend to Human Will: Mother Theresa in Service of Christ. Interview with Mary Poplin. V: Furlan Štante Nadja in Marjana Harcet, ur. 2013. *Spirituality of Balkan Women: Breaking Boundaries: The Voices of Women of Ex-Yugoslavia*, 39-47. Koper: University of Primorska. Annales.
- Hauptman, Judith.** 2009. Women and Jewish Law. V: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 64–87. New York-London: New York University Press.
- Melammed, Renée Levine.** 2009. Women in Medieval Jewish Societies. V: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 91–115. New York-London: New York University Press.
- Nadell, Pamela S.** 2009. »Women and American Judaism,« v: F. E. Greenspahn, ur. *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, 155–181. New York-London: New York University Press.
- Ricci, Carla.** 1994. *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*. Prev. Paul Burns. Wellwood: Burns & Oates.
- Yamaguchi, Satoko.** 2002. *Mary & Martha: Women in the World of Jesus*. Maryknoll, New York: Orbis Books.



Milan Žust

Edinost v Kristusu, izhajajoč iz *Kratke pripovedi o antikristu* Vladimirja Solovjova

Povzetek: Kaj nas, kristjane, resnično povezuje in kaj nas lahko znova poveže? Verujemo, da lahko rastemo v edinosti, v kolikor v moči Sv. Duha postajamo člani istega Kristusovega telesa in v njem sinovi in hčere istega Očeta. Zanimiva, izzivalna in vselej aktualna podoba te edinosti v Jezusu Kristusu je *Kratka pripoved o antikristu* Vladimirja Solovjova, ki je lahko izhodišče za razmišljanje o temeljih ekumenskega dialoga in o nekaterih sedanjih vprašanih v odnosih med katoličani in pravoslavni. Kljub temu, da je teološki dialog zelo pomemben za premostitev večstoletnega razkola, ga je treba najprej dobro pripraviti in ga ves čas podpirati z ustvarjanjem primerne ozračja. Pri tem so temeljnega pomena prav medosebni odnosi, ki poleg medsebojnega spoznavanja vključujejo tudi pripravljenost na odpuščanje in na priznanje lastnih napak ter napak v zgodovini Cerkve. Vse to pa je mogoče samo v močnem osebnem odnosu s Kristusom, in sicer tako, da smo udeleženi v njegovi velikonočni skrivnosti.

Ključne besede: ekumenski dialog, edinost v Kristusu, medosebni odnos, zaupanje, Vladimir Solovjov

Summary: *Unity in Christ, beginning with A Short Story of the Anti-Christ of Vladimir Soloviev*

What really unites us Christians and what can reunite us? We believe that we can grow in unity, if in the power of the Holy Spirit we became members of the same body of Christ and in Him sons and daughters of the same Father. Interesting, challenging and always actual image of this unity in Jesus Christ is A Short Story of the Anti-Christ of Vladimir Soloviev, which can be the starting point for the reflection about the fundamentals of ecumenical dialogue and about some actual issues in the relations among Catholics and Orthodox. Although the theological dialogue is very important to overcome the schism of several centuries, it should be first of all well prepared and then supported with creation of suitable atmosphere. Here are of fundamental importance the interpersonal relations, which in addition to the mutual knowledge and acquaintance include also the readiness to pardon and

to acknowledge one's own mistakes and those in the history of one's own Church. All this is possible only in strong personal relation with Jesus Christ, taking part in His Easter mystery.

Key words: *ecumenical dialogue, unity in Christ, interpersonal relation, trust, Vladimir Soloviev*

Uvod

Dejstvo, da smo kristjani med seboj razdeljeni, je za nas, ki nosimo Kristusovo ime, zelo boleče, za mnoge pa je tudi veliko pohujšanje. Oznanjamo namreč Kristusa, ki je dal življenje, da bi se ljudje lahko med seboj srečali, obenem pa smo pripravljene najti številne razloge, da se ne srečujemo. Govorimo o ljubezni, celo o ljubezni do sovražnikov, pa se tako težko srečamo celo s tistimi, ki oznanjajo istega Kristusa, isto ljubezen. In med tem ko se Evropa vedno bolj povezuje na politični in ekonomski ravni, kristjani ostajamo zaverovani vsak v svoj prav ter le s težavo stopamo drug naproti drugemu. Toda, kolikor boli in žalosti dejstvo, da so ti koraki majhni in počasni, je vendarle razveseljujoče, da sploh obstajajo. Obenem pa raste upanje, da se ta pot ne bo ustavila, ampak da bomo postopoma napredovali in vztrajali na njej. Zakaj je ta pot tako težka, zakaj so koraki tako počasni? Ker smo vse predolgo hodili drug mimo drugega, ne da bi se srečali in ne da bi našli dobro besedo za drugega in o drugem. In ne le to, tudi žalili smo drug drugega; še več, veliko hudega smo si storili med seboj. Naš spomin o bližnjem je ranjen, umazan in obenem površen. Vse to se je lahko zgodilo – in se žal, še dogaja – ker smo se bolj ali manj oddaljili od njega, ki je vir in začetnik vsega, tudi našega imena: oddaljili smo se od Jezusa Kristusa. Občasno so nam postale bolj pomembne stvari, ki so drugotnega pomena: izrazi vere, drža v molitvi, cerkvene strukture. Vse to je zelo pomembno, vendar je lahko tudi ovira, če postane pomembnejše od Kristusa, od odnosa z njim in z bližnjimi.

O tem nam na slikovit način govori Vladimir Solovjov (1853–1900) v svoji *Kratki pripovedi o antikristu* (odslej: *Pripoved*), ki jo je napisal le nekaj mesecev pred smrtjo. Ta veliki ruski mislec, ki izhaja iz pravoslavne družine in kulture, je vse življenje iskal Kristusa in v njem vedno znova našel pot do edinosti kristjanov. Ne da bi od svoje pravoslavne vere karkoli zanikal, je izpovedal tudi katoliško, in tako vstopil v edinost z rimskokatoliško Cerkvijo.

1. Pripoved o antikristu

V *Pripovedi* se Solovjov sooča s problemom zla kot navideznega dobrega (Riconda 1975, 41). Pripoved se nanaša na prihodnost, na 20. in predvsem na 21. stoletje, na Evropo in tudi na ves ostali svet. Zanimivo je,

kako lahko v njegovih preroških besedah prepoznamo marsikaj, kar se je zgodilo v prejšnjem stoletju, in kar se dogaja tudi danes. Pri predstavitvi *Pripovedi* se nimam namena ustavljati pri podrobnostih, ampak bi rad le na kratko predstavil celotno vsebino in se nato ustavil ob vidikih, ki se dotikajo iskanja in odkrivanja edinosti med kristjani.

1.1 Sinteza *Pripovedi*

Pripoved se začne v dvajsetem stoletju. »Panmongolizem«, ki se je rodil že v devetnajstem stoletju na Japonskem, želi združiti vsa ljudstva vzhodne Azije z namenom, da bi si podjarmili tujce, predvsem Evropejce. Po tem ko Japonci za svoje ideje pridobijo Kitajce, se skupaj podajo proti Zahodu, ki počasi preide pod njihovo oblast. Po približno pol stoletja, ko se Evropejci na skrivnem organizirajo, se uspejo osvoboditi tujega jarma. Povežejo se v Združene države Evrope in počasi imajo vse več vpliva tudi na ostale dele sveta. V začetku enaindvajsetega stoletja vedno bolj izstopa človek, ki ga imajo mnogi za »nadčloveka«. Postaja vedno bolj znan kot veliki mislec, pisatelj in politik. Zdi se, da je verujoč človek, da je dober in človekoljuben. Vendar ima sam sebe ne le za naslednika Kristusa ampak celo za višjega od njega. V resnici pa ljubi le samega sebe in za opravičenje tega uporablja vse mogoče razloge in sredstva. Ko čaka na klic, da bi začel svoje delo odrešenja, ga obide dvom, da mogoče prvi in največji vendarle ni on ampak Kristus. V močnem odporu do te misli se mu v prikazni približa sam hudič, ki ga tolaži in podpre v njegovih blodnjah ter mu vlije pogum in nove moči. Utrjen v svojem zlobnem načrtu napiše delo z naslovom *Odkrita pot k svetovnemu miru*. Mnogi ga sprejmejo kot razodetje popolne resnice in to mu prinese sloves po vsem svetu.

Odgovorni v Združenih državah Evrope se odločijo temu človeku podeliti vso oblast in ga imenovati za novega »rimskega cesarja«. Z lepimi besedami – nekatere nepokorne pa z nekoliko sile – si pridobi ljudi vsega sveta. Prinese mir in blagostanje. Da bi ljudi zadovoljil tudi s čudeži, kot osebnega pomočnika sprejme nekega »škofa-čarovnika« z imenom Apolonij. Potem ko uredi politično-socialna vprašanja, se loti še verskih. Število kristjanov je v tistem času že precej skrčeno. Zaradi razkolov med njimi se cesar boji neredov in zato povabi njihove predstavnike na »vesoljni cerkveni zbor«, ki mu sam predseduje, in sicer v Jeruzalemu, kjer ima svoj prestol. Tako se v templju, ki je posvečen »združitvi vseh

kultov«, zberejo predstavniki treh glavnih krščanskih veroizpovedi s svojimi poglavarji: katoličani s papežem Petrom II. (ki je v izgnanstvu v Sankt Peterburgu), pravoslavni z ruskim *starcem* (duhovnim očetom) Janezom ter protestanti z nemškim teologom profesorjem Ernestom Paulijem. V svojem nagovoru cesar poudari, da želi vsakemu dati to, kar je v krščanstvu zanj najbolj dragoceno: katoličanom duhovno avtoriteto in primat papeža s sedežem v Rimu, pravoslavnim njihovo bogato cerkveno izročilo v novem muzeju krščanske arheologije ter protestantom študij Svetega pisma v za to pripravljenem inštitutu. Kot zahvalo pa pričakuje, da bi ga priznali za svojega »edinega zaščitnika in pokrovitelja«. Mnogi ta predlog z navdušenjem sprejmejo in stopijo naprej na zanje pripravljena mesta bliže cesarju; le trije poglavarji in nekaj njim zvestih ostanejo na svojih mestih ter se približajo drug drugemu. Na večkrat ponovljeno vprašanje, katera stvar jim je v krščanstvu najbolj dragocena, *starec* Janez izjavi, da je to Jezus Kristus, nato pa še pogumno razglasi cesarja za »antikrista«. V tem trenutku cesarjev sluga Apolonij stori, da *starca* zadene strela in ga ubije. Isto doleti tudi papeža, potem ko cesarja slovesno izobči iz Cerkve. Cesar nato z lepimi besedami prepriča ostale predstavnike treh veroizpovedi, da se združijo v eno Cerkev pod njegovim vodstvom. Sledi veliko veselje in praznovanje. Nekaj nepokornih kristjanov se pod vodstvom profesorja Paulija zateče v puščavo in skupaj v molitvi pričakujejo drugi Kristusov prihod. Čez nekaj dni na skrivnem vzamejo trupli ubitih poglavarjev papeža Petra in *starca* Janeza, ki sta bili prej javno izpostavljeni v opomin upornikom, in katerima je takoj zatem od zgoraj vrnjeno življenje. Skupaj s profesorjem Paulijem uresničijo zadnjo Kristusovo željo, ki jo je izrazil svojim učencem, da bi bili vsi eno, kakor je on sam eno z Očetom. To storijo tako, da medsebojno priznajo drug drugega. Tako se končno uresniči ponovno zedinjenje kristjanov v eno Cerkev. Cesarja preseneti še upor Judov, zato izgubi kontrolo nad seboj ter obsodi na smrt vse nepokorne kristjane in Jude. Po izvršitvi tega ukaza izbruhne mogočen vulkan, ki ubije njega, njegovo vojsko in Apolonija. V istem trenutku pride Jezus, ubiti kristjani in Judje oživijo ter vladajo s Kristusom tisoč let.

1.2 Želja po edinosti, ki skuša skriti željo po samouveljavitvi

Pa se znova sprehodimo po *Pripovedi* in se ustavimo ob nekaterih vidikih, ki se zdijo bolj aktualni. V prvem delu je v ospredju želja po zunanji edinosti med narodi in ljudstvi. Prikazane so tri poti, tri strategije. Prva

je uporaba sile, z vojaško močjo in preko trupel mnogih, najprej s strani azijskih in nato kot protiudarec s strani evropskih voditeljev. Druga strategija se zdi povsem drugačna: »nadčlovek« želi isti cilj doseči z navidezno dobroto, s katero želi zadovoljiti vsakega in tako vse privabiti k sebi ter jih obvladati. Ti dve poti sta na videz različni, vendar obe izvirata iz želje po oblasti in samouveljavitvi, po uveljavitvi lastne volje.

Gre za dve strategiji hudobnega duha, kot ju predstavljata tako vzhodno kot zahodno krščansko izročilo, in ki ju nazorno sintetizira Ignacij Lojolski v pravilih duhovnega razločevanja prvega in drugega tedna *Dubovnih vaj* (313–336). V začetku »sovražnik človeške narave« (136, 325, itn.) deluje bolj grobo in manj skrito, zato ga je od zunaj tudi lažje prepoznati. Ko pa ga človek spozna in se začne truditi, da bi se mu zoperstavil in da bi bolj osebno ter globlje spoznal Kristusa, sovražnik postane zelo prefinjen in zvit: predstavlja se pod pretvezo dobrega, kot »angel luči« (10, 332), da bi človeka zapeljal na krivo pot, medtem ko bi človek mislil, da hodi po pravi poti. To je v resnici tudi prevara novega »rimskega cesarja«, kot ga uprizarja omenjena *Pripoved*, in ki hoče združiti ne le vse narode ampak tudi vse krščanske veroizpovedi. Manj težav je bilo s posameznimi državami, narodi in ljudstvi – politična in ekonomska edinost sta namreč lažje dosegljivi. Človek se zadovolji s telesnimi in psihološkimi potešitvami, zdi se mu celo, da je svoboden, dejansko pa je ves v oblasti »cesarja« in v bistvu njegov suženj.

Težje je, ko gre za človekovo vero, za duhovno razsežnost. Vendar tudi tu večina podleže zgolj zunanjim, čutnim in čustvenim zadovoljitvam misleč, da gre za duhovne: zadovoljijo se s primatom rimskega škofa, z ikonami in drugimi liturgičnimi predmeti ter z možnostjo resnega bibličnega študija. Vse to je seveda nekaj dobrega in preko tega lahko pridemo tudi do duhovne razsežnosti, do srečanja s Kristusom in z Očetom v Svetem Duhu. Toda to še zdaleč ni samoumevno. Način, kako cesar vsakemu ponuja zaželeno stvar, je za duhovno občutljivega človeka že dovolj, da odkrije prevaro. Vendar je takih, ki prevaro odkrijejo, žal, malo tako na eni kot na drugi in tretji strani. V čem je ta prevara? Ponujati blagostanje in življenje v polnosti na lahek način, brez odpovedi lastni volji. To je podobno kot obljubljanje veselje vstajenjskega jutra brez trpljenja velikega petka in molka velike sobote. Ravno tega pa »rimski cesar« ne prenese: odpovedi svoji volji in sprejetja ponižnosti, žrtve in trpljenja.

1.3 Resnična edinost mogoča samo v odnosu s Kristusom in v priznanju drugega

Prav v tem pa je tretja pot k edinosti, tretja strategija, ki jo utelešajo trije predstavniki krščanskih veroizpovedi, in ki je pot Svetega Duha. Gre za priznanje drugega, dajanje prednosti drugemu, v čemer je že odpoved sebi, svoji lastni volji in sprejetje ponižnosti, žrtve, trpljenja. Gre predvsem za priznanje Drugega, Jezusa Kristusa, pripravljenost dati življenje zanj. To pa lahko razume in stori samo tisti, ki je v tesnem odnosu s Kristusom, kdor je doživel njegovo ljubezen, odpuščanje, kdor ga je prepoznal kot edinega Odrešenika, kot tistega, ki je v moči Očetove ljubezni prvi šel skozi to trpljenje.

Prvi korak na poti k resnični edinosti je v osredotočenosti na Kristusa. Samo v Kristusu vse ostalo dobi svoj pravi smisel, brez njega pa ga vse izgubi, ali bolje, vse se obrne proti njemu in proti človeku, ki je ustvarjen po Kristusovi podobi. Za svojo zvestobo Kristusu *starec* Janez in papež Peter II. plačata s smrtjo, kar jima ničesar ne odvzame, ampak le potrdi njuno pravo držo. Drugi korak k edinosti je priznanje drugega kot bolj pomembnega od samega sebe. Predstavniki pravoslavnih kristjanov *starec* Janez, ki je prej priznal Kristusa kot edino glavo Cerkve, prizna rimskega škofa za prvega med kristjani; isto stori tudi predstavnik protestantov, profesor Pauli. Čeprav v *Pripovedi* ni izrecno pokazano, je vendarle mogoče iz konteksta razbrati, da tudi papež prizna vero svojih bratov, starca Janeza in profesorja Paulija in tako se uresniči edinost v Kristusu.

2. Povezava *Pripovedi* in današnjih izzivov v odnosih med kristjani

Mnogo vidikov, ki jih vsebuje vizija Solovjova v njegovi *Pripovedi o antikeristu*, je mogoče prepoznati v družbi in v Cerkvi preteklih desetletij in tudi današnjega časa. Zato si upamo reči, da je sporočilo te *Pripovedi* aktualno tako za naš čas kot za prihodnost. Ne želimo iti v podrobnosti glede uresničitve te *Pripovedi* v današnjem času, ker zaupamo v modrost bralca, da jih sam odkrije. Radi bi le potegnili nekaj vzporednic med *Pripovedjo* in današnjim prizadevanjem za edinost med kristjani.

2.1 Postopno odkrivanje edinosti na temelju odnosa s Kristusom

V zadnjih letih pogosto srečujemo ljudi, ki so razočarani, da kljub tolikim prizadevanjem in dobronamernim gestam še vedno ni videti veliko sadov v zblíževanju med kristjani raznih veroizpovedi. Včasih se zdi

celo nasprotno: da smo še bolj oddaljeni drug od drugega, da je manj pripravljenosti in dobre volje, kot je je bilo pred leti, ali pa celo, da ne verjamemo več v možnost popolne edinosti. Sliši se, kako smo se v Evropi uspeli povezati na politični in ekonomski ravni, kristjani pa še vedno ostajamo razdeljeni in s tem nismo pričevalni. Seveda bi si tudi sami želeli, da bi naredili kak korak več na poti k popolni edinosti med kristjani. Vendar je zelo nevarno primerjati to, kar se dogaja na politični, pravni in ekonomski ravni, in kar je lahko tudi zelo površinsko, s tem, kar je lastno krščanski edinosti, ki zadeva globljo, duhovno raven. Žal, smo kristjani v skušnjavi, da se zadovoljimo z neko površinsko vero, kot jo prikazuje *Pripoved*: bolj smo pozorni na zunanje izraze (dogme, obredi, strukture ...), ki nas lahko tudi ločujejo, kot kaže sedanje stanje med veroizpovedmi. In čeprav nas lahko tudi povežejo, kot se zgodi v *Pripovedi* po na videz dobrohotni gesti cesarja, ostajamo daleč od Kristusa.

Zunanji izrazi vere niso bistveni, čeprav so pomembni. Temeljen je osebni odnos z Jezusom Kristusom. Ta pa postane resničen in konkreten preko medsebojnih odnosov v Cerkvi, njegovem telesu. Samo v teh odnosih lahko tudi konkretni izrazi, obredi in strukture dobivajo globlji pomen, pa naj gre za naše izročilo ali pa izročilo drugih veroizpovedi. In čeprav še ne razumemo vsega, v nas raste zaupanje, da drugi, čeprav na drug način, iščejo prav to, kar iščemo sami. Še več: zaupamo lahko, da se s pomočjo Svetega Duha trudijo za odnos z istim Kristusom, ki ga sami priznavamo za svojega Gospoda, in da se v njem srečujejo z Bogom Očetom. Tako lahko tudi pripadnike drugih veroizpovedi vedno bolj priznavamo kot brate in sestre (Florenski 2003, 173–186).

2.2 Ne gre za številčnost ampak za pristne osebne odnose

Če smo v osebnem odnosu s Kristusom ali če ga vsaj iskreno iščemo, se nam ni treba bati, da nas je malo in še ni vse dopolnjeno. V Cerkvi je namreč pogosta skušnjava, da se preštevamo, hvalimo s številkami ali pa da smo v zadregi in celo v strahu, kadar je naše število manjše. Radi se predajamo tarnanju, če pogoji še niso takšni, kot bi si jih želeli, če še nismo dosegli tega, kar bi si želeli – kot na primer v dialogu med katoličani in drugimi veroizpovedmi. V veliko pomoč nam je lahko pozitiven pogled na resničnost. Res je sicer, da smo si še precej oddaljeni, da nas je malo, ki nas zanimajo odnosi med kristjani. Obenem pa je tudi res, da je bilo v preteklosti, še posebej v zadnjih 50 letih, veliko storjenega in da to

pušča globoke sledi tako pri najvišjih predstavnikih kot tudi pri najbolj preprostih vernikih raznih Cerkev. Drug pomemben vidik pa je, da se resnične vrednote prenašajo predvsem preko osebnih odnosov, in to še na bolj pristen način, kot preko raznih tehnik in sredstev družbenega obveščanja. Čeprav so ta pomembna, ker zajamejo več ljudi, običajno ostajajo zgolj na površini, včasih pa so celo zlorabljeni za razne druge interese. Čeprav nas je kristjanov malo, smo lahko sol zemlje, kot so bili prvi kristjani. To je seveda mogoče le, če smo res s Kristusom, v njem pa bratje in sestre med seboj. Samo tako se lahko tudi spravimo med seboj, kot so se znali prvi Kristusovi učenci, med katerimi gotovo ni manjkalo različnih pogledov in tudi resnih konfliktov.

Nekaj podobnega, čeprav je drugače rečeno, lahko vidimo tudi v omenjeni *Pripovedi*. Čeprav so v manjšini, resnični kristjani vendarle obstajajo in se med seboj uspejo prepoznati ter priznati drug drugega, in sicer bolj v težavah kot pa v mirnem sobivanju in v blagostanju. Prav osebno srečanje med predstavniki raznih veroizpovedi omogoči ponovno odkritje edinosti in sobivanja na globlji ravni.

2.3. Teološki dialog je potreben, vendar le na medsebojnem priznanju

Nekateri dajo velik poudarek teološkemu dialogu, so pa zato pozneje razočarani, če ta ne poteka tako, kot si želijo. Ni dvoma, da je teološki dialog pomemben in v nekem smislu odločilen za ponovno vzpostavitev edinosti med kristjani, vendar ga je treba dobro pripraviti. Priprava pa ni le v študiju teh, ki sodelujejo v dialogu, ampak predvsem v tem, kar smo poudarjali doslej – v medsebojnem spoznavanju, v premagovanju predsodkov in v rasti vzajemnega zaupanja. To je avtor tega prispevka velikokrat izkusil na lastni koži in tudi sedanjo krizo v teološkem dialogu razume v tem smislu.

To seveda ne pomeni, da je resnica naše vere odvisna od nekega pozitivnega ozračja, ki ga lahko ustvarijo ljudje, ki se med seboj poznajo in razumejo. Hočemo le poudariti, da se resnica razodeva in odkriva v občestvu s Kristusom in med nami in da ni sad zgolj neke razumske argumentacije.

Omenjena *Pripoved* je lep primer, kako se resnični dialog začne potem, ko se predstavniki Cerkev oprejo na Kristusa in se med seboj priznajo kot bratje, kot eno v Kristusu. Če je popolna edinost mogoča, ko se

bomo preko teološkega dialoga dogovorili o temeljnih vprašanjih, bo tudi dialog mogoč, šele ko si bomo zaupali in se bomo med seboj priznali in s tem že dosegli neko stopnjo edinosti, ki je mogoče celo višja od tiste, ki jo lahko dosežemo s teoloških dialogom.

2.4 Ni edinosti brez žrtve in odpovedi

V zadnjem stavku – kot tudi velikokrat prej – smo srečali neke vrste protislovje, ki ga imenujemo tudi »antinomij«. To je nekaj povsem običajnega v Svetem pismu in pri vzhodnih cerkvenih očetih, kot tudi v vsakdanjem življenju po veri, v današnjem času pa nam je zaradi vpliva moderne dobe, kjer je vladal razum, ki išče in prizna le »jasne in razločne ideje«, težje sprejemljivo. Zgovoren je primer iz Svetega pisma: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo rešil.« (Lk 9,24) Kristus je to povedal ne le s svojimi besedami, ampak je za to pričeval tudi s svojim življenjem. Te besede namreč izražajo enega temeljnih vidikov velikonočne skrivnosti, ki je tudi temelj vsakega prizadevanja za edinost med kristjani, kakor tudi vsake sprave med ljudmi in skupnostmi, ki so iz kakršnega koli razloga sprti. V *Pripovedi* je tudi jasno pokazano, kako rimski cesar, ki se želi »rešiti« in zato postaviti na mesto Kristusa, najprej navidezno uspe, nato pa tragično konča in vse izgubi. V manjši meri imamo takih primerov veliko žal, tudi v Cerkvi, med kristjani, enimi in drugimi. Imamo pa tudi nasproten primer *starca* Janeza in papeža Petra II.: po zgledu mnogih mučencev se ne bojita ponižanja in izgube življenja ter se okleneta Kristusa, ki ju po usmrtitvi spet obudi k življenju. V njem se končno srečata med seboj in z drugimi.

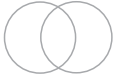
Sklep

Pri iskanju in odkrivanju edinosti med kristjani gre predvsem za vprašanje vere: ali res verujemo, da je Kristus prav s svojo smrtjo premagal smrt in vstal v novo življenje? Če res verujemo, čemu smo pripravljeni – eni in drugi – umreti, se odpovedati, položiti kot Bogu prijetno žrtev na oltar, da bi znova prejeli to, kar je resnično življenje: občestvo s Kristusom in med seboj? Naj nam bo v spodbudo pri dialogu še ena in nič manj močna beseda, tokrat iz Janezovega evangelija: »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu.« (Jn 12,24) Če res želimo edinosti in če res verujemo v Kristusa,

se ne bi smeli bati umreti nekaterim izrazom, tudi dragocenim. Če so namreč res Bogu prijetni, jih bomo skupaj spet odkrili, in prepoznali nove. Če pa bomo samozavestno vztrajali pri tem, kar imamo in za kar smo prepričani, da je prav, obenem pa to ostaja razlog za razkol, bo žal, umrlo skupaj z nami, ne da bi obrodilo kakršen koli sad. Naj bo naše srce odprto Svetemu Duhu, da bi v njegovi luči skupaj iskali, kaj nas lahko bolj odpre Kristusu, da bi v njem prepoznali in srečali Očeta, se prepoznali kot bratje in sestre in kot taki tudi živeli med seboj.

Reference

- Florenski, Pavel.** 2003. *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lojolski, Ignacij** 2007. *Dubovne vaje*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljje.
- Piovesana, Gino** in **Michelina, Tenace.** 1995. *L'Anticristo, con la traduzione del saggio di Solov'ev*. Roma: Lipa.
- Riconda, Giuseppe.** 1975. Introduzione. V: Solov'ev, Vladimir. *Tre dialoghi*. 5–42. Torino: Marietti.
- Solovjov, Vladimir.** 1999. Kratka pripoved o Antikristu. V: Turnšek, Marjan. *Najdragocenejše : samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. (Zbirka Jubilej 2000, knj. 5). 11–56. Ljubljana: Družina.



Franc Kuzmič

Ekumenizem Josipa Juraja Strossmayerja in Slovenci

Ob 200-letnici rojstva in 110-letnici smrti

Povzetek: Josip Juraj Strossmayer je bil zelo pomembna osebnost 19. stoletja za Hrvate pa tudi širše. Prispevek se osredotoča zgolj na njegovo razumevanje ekumenizma in na njegov odnos oz. sodelovanje s Slovenci. Strossmayer si je nadvse prizadeval za edinost kristjanov in goreče želel, da bi bili posebno Slovani eno v Kristusu. Pri tem pa ni pozabil tudi na posameznike, ki so bili v stiskah.

Ključne besede: Josip Juraj Strossmayer, ekumenizem, Slovenci

Summary: *Ecumenism of Josip Juraj Strossmayer and the Slovenes*

Josip Juraj Strossmayer was a very important figure of the 19th century for the Croats and beyond. The paper focuses solely on his understanding of ecumenism and his relationship and cooperation with Slovenes. Strossmayer was very committed to the unity of Christians and had a fierce desire for the Slavs, particularly, to be one in Christ. In doing so, he did not forget about individuals who were in distress.

Keywords: *Josip Juraj Strossmayer, Ecumenism, Slovenes*

Josip Juraj Strossmayer je bil zelo pomembna osebnost 19. stoletja za Hrvate, pa tudi širše. V pričujočem sestavku se bomo osredotočili zgolj na njegovo razumevanje ekumenizma in na njegov odnos oz. sodelovanje s Slovenci.

Strossmayer se je kot đakovski škof udeležil 1. vatikanskega koncila, ki ga je sklical papež Pij IX. in se je začel 8. 12. 1869 v Rimu. Otvoritvene seje se je udeležilo 726 škofov, največ do takrat. Na samem koncilu je večkrat nastopil kot eden najbolj odličnih škofov in hkrati govornikov. Že takrat se je pisalo o njegovih odmevnih govorih, in vse do danes. Seveda so nasprotniki katoliške Cerkve njegove govore zelo pogosto zlorabljali v razne namene. Na koncilu je Strossmayer govoril petkrat. Celo koncilski očetje ga takrat niso povsem razumeli, seveda glede na tedanji čas in razmere. Njegove ideje so postale jasne šele na 2. vatikanskem koncilu. Na tem koncilu je bila Strossmayerjeva glavna ideja in vodilna misel ekumenizem. Na koncilu je Strossmayer razložil, da je treba protestante pravilno razumeti.

Na koncilu so 22. 3. 1870 razpravljali o katoliški veri. Strossmayer je takrat izjavil: »Mislim, da je med protestanti v Nemčiji, Angliji in Ameriki zelo mnogo ljudi, ki ljubijo našega Gospoda Jezusa Kristusa in ki zaslužijo, da se zanje uporabijo besede velikega Avgušтина: V zablodi so, v zablodi so, vendar so v zablodi v dobri veri; heretiki so, heretiki so, toda nobeden jih ne smatra za heretike!« (Brajša 1966, 77) Smela je bila tudi njegova izjava s posebnim poudarkom: »Mene ne prepričujejo nobeni dokazi, kako je vsa zla treba pripisati protestantizmu. Mislim, da so med protestanti ne eden ali dva, ampak mnogi, ki ljubijo Jezusa Kristusa.« (Brajša 1966, 78)

Kardinal Capalti je imel nekaj pojasnil, nato je Strossmayer svoj govor končal in na koncu ponovno poudaril: »Končujem, toda vem zagotovo, da je mnogo ljudi, ki živijo med protestanti in ki bi iz vsega srca želeli, da se v načrt (o katoliški veri) ne stavi nič, kar bi bilo ovira božji milosti, ki je njihova podpora. Vem, da se je na tridentinskem koncilu postopalo zelo oprezno, razborito in ljubeznivo, ko se je govorilo o protestantizmu.« (Brajša 1966, 78)

Tudi pozneje je Strossmayer poudarjal, da je zedinjenje sveto delo. »Edinstvo v Cerkvi je najsvetejša in najvzvišenejša stvar. Kdor teži za edinstvom v božji Cerkvi in pospešuje edinstvo, ta izpolnjuje sveto opo-

roko, ki nam jo je zapustil Jezusov v 17. poglavju Janezovega evangelija, ta posnema velikega apostola narodov sv. Pavla, ki v vseh svojih listih, posebno Korinčanom, na izreden način in s čudovitimi primerami priporoča edinstvo v Cerkvi.« (Strossmayer 1883)

Glede zedinjenja vzhodne Cerkve s katoliško Cerkvijo je Strossmayer takole zapisal: »Katoliška Cerkev sveto edinstvo v sebi čuva in uživa; z vzhodno Cerkvijo ima eno in isto vero, eno in isto izročilo, ene in iste sv. zakramente, eno in isto sveto in nesmrtno žrtev svojih oltarjev. Če bi se torej vzhodna Cerkev pomirila z zahodno, se ji ni treba odreči ničesar svojemu v imenu edinstva, ampak morala bi le priznati vrhovno oblast, kot to zahteva Sveto pismo, ustno izročilo in narava stvari.« (Spiletak 1934, 163) Čez deset let je v svojem pastirskem pismu zapisal: »O edinosti in o svobodi Cerkve govoriti je sveta naša dolžnost in slava; toda ko govorimo o edinosti, ne smemo nikakor nobenega žaliti, ampak moramo celo tako govoriti, da se pospešuje sveta ljubezen, sloga in mir.« (Strossmayer 1893) Svoje rojake je Strossmayer pozival k ljubezni do vseh, ne glede na vero.

Strossmayer je bil daljnoviden glede maševanja po slovansko-grškem obredu. Papežu Piju IX. je namreč predlagal, da bi bilo treba dovoliti duhovnikom latinskega obreda, da bi v primeru potrebe maševali tudi po slovansko-grškem obredu, kar bi bilo zelo koristno za zблиžanje z vzhodnimi brati.

Prav tako je Strossmayer zelo vplival na papeža Leona XIII. glede Slovanov, kajti papež Leon XIII. je živahno deloval za zedinjenje pravoslavnih. Pri tem mu je kot svetovalec zvesto pomagal prav Strossmayer. Po njegovi zaslugi je ta papež izdal leta 1880 okrožnico »Grande munus«, v kateri določa, da se praznik sv. Cirila in Metoda slavi v vsej Cerkvi in ne samo pri Slovanih, kakor je bilo do takrat. Papež je prav tako potrdil, da je staroslovanski jezik enakopraven latinskemu in grškemu.

Stolnico v Djakovu je Strossmayer posvetil sv. bratoma Cirilu in Metodu, kar je prav tako eden od dokazov njegove težnje po zedinjenju. V pastirskem pismu za leto 1877 med drugim piše, da je stolna cerkev »živi simbol svetega zedinjenja, ker je posvečena apostolskemu poglavarju in se v njej, na kupoli, kakor na kupoli sv. Petra v Rimu, berejo besede: Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklena vrata je ne bodo premagala.« Na notranjih srednjih vratih je dal postaviti

napis: »Slavi Božjoj, jedinstvu crkava, ljubavi i slogi naroda. Godine 1866 započeo, a godine 1882 dočeo J. J. Strossmayer.« Stolnica je zgrajena v romansko bizantinskem slogu, povezave Vzhoda in Zahoda. To je zanimivo prav tako iz zemljepisnega položaja. Na oltarju sv. Ciril drži odprto knjigo, kjer so zapisane besede iz Svetega pisma: »Sveti Oče, ohrani jih v svojem imenu, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva.« (Jn 17,11)

Pesnik Anton Aškerc je poleti 1885 potoval po Hrvaški, Bosni in Srbiji in si med drugim ogledal cerkev v Djakovu. Cerkev je nanj naredila močan vtis. Tako je nastala pesem *V kripti djakovske katedrale*:

*Skoz nizka okna plove sončna luč
in šviga po podzemskem tem svetišči ...
Kar gledal zgoraj si očaran prej –
kerasot tu doli takšnih mi ne išči!*

*In vendar ... mistični ta polumrak,
ta mir, tibota – ni to poezija?
In zdi se mi, da v krog čarobni svoj
dubov nevidnih truma me ovija.
In kaj je tamle? ... Pod oltarjem tam
izkopal grob si sam si že za živa?
Tu, torej misliš, zlati rodoljub,
srce naj tvoje ti kedaj počiva?*

*Tu naj počiva srce tvoje kdaj?
Nad taboj pa ta božji dom tvoj krasni
o mavzolej ponosen in čistit
naj dvigal bi v azur neba se jasni...*

...
*Premajhna zate je Hrvatska vsa;
za srce tvoje grob ni kameniti,
ne bladni, temni, tibi, mrtvi grob –
ne, večji, živ to grob bo moral biti!*

*V vesoljnega Slovanstva srcu – tam
kedaj srcu tvojemu prostora dá se!
Tam živel boš, oživljaj, grel, bodril
Slovane svoje Ti na večne čase!*

Pesem ima podnaslov »Meseca julija 1886« (Aškerc 1991, 55–56).

Ko je Aškerc v Ljubljanskem zvonu (1900, 646–647) poročal o knjigi *Stolna crkva v Djakovu*, ki jo je izdala JAZU v Zagrebu ob petdesetletnici svojega ustanovitelja in mecena Strossmayerja, je tudi zapisal: »Kako je prišla ta monumentalna stavba v to samo na sebi neznatno mesto. Takšna cerkev bi lahko stala tudi v Rimu ali na Dunaju ali kje v kakem drugem velikem mestu! ... njena notranjščina te naravnost očara... Pod cerkvijo je velika kripta, kjer si je vladika že dal napraviti svojo – grobnico.« (LZ 1900, 647; Aškerc 1991, 409)

Aškerc se je tudi odzval vabilu Ivana Kostrenčiča in kot eden od 23 slovenskih književnikov napisal omenjeno pesem za spomenico *Spomen-cviete iz hrvatskih i slovenskih dubrava*, ki jo je leta 1900 izdala Matica Hrvatska v Zagrebu (44–45).

Ko so slovenski rodoljubi leta 1863 sklenili ustanoviti Slovensko Matico, so na to opozorili tudi Strossmayerja, ki je idejo z veseljem pozdravil. Ves čas je bil z njo tesno povezan in Matica se ga je ob njegovih obletnicah spominjala z iskrenimi čestitkami.

Ob odprtju hrvaškega vseučilišča v Zagrebu leta 1874 je Strossmayer v svojem govoru glede Slovencev med drugim dejal: »A kaj naj rečem o naših prvih sosedih, o slovenskih bratih? Naj vedo, da bomo vsi vedno v duši in srcu zadržali hvaležen spomin na tiste besede, ki jih je izrekel eden izmed najodličnejših njihovih sinov: Bratje Hrvati, vedite, da mi Slovenci vaše vseučilišče smatramo za naše lastno vseučilišče. Res zlate besede, polne upanja in tolažbe. Ko sem slišal te lepe besede, me je polila solza veselja. Bodimo tem bratom hvaležni in pokažimo jim ob vsaki priliki, da je njihova usoda naša usoda, da je njihova rana naša bol, da je njihovo veselje naša radost.« (Brajša 1966, 86)

Ob svoji 70-letnici se je za čestitko Matici zahvalil s pismom, v katerem je med drugim pisal: »Slavni Matici Slovenski večna hvala za čestitko ob priliki mojega 70. rojstnega dneva. Daj Bog, da luč in moč, ki jo Matica Slovenska goji in širi na tako dičen in vztrajen način, prebudi in privede vaš slovenski narod do višje prosvete, novega dela, nove moči in življenja. Matica Slovenska in Matica Hrvatska sta dve sestri, ki težita k enem in istemu cilju in razširjata krasne sadove svojega delovanja med vsem narodom s hvalevrednim uspehom. Jaz sem član ene in druge in na to sem prav ponosen in eni ter drugi čestitam k slavnemu uspehu in želim iz vsega srca, da bi bilo delo tudi v bodočnosti vedno plodno, uspešno in slavno. S tem čustvom nadahnjen se s ponosom podpišem kot član slavne Matice Slovenske. Strossmayer l. r. škof, 13. februarja 1885.« (Brajša 1966, 86)

Slovenskemu društvu za podpiranje vseučiliščnikov Radogaju v Ljubljani je 22. 8. 1893 pisal:

»Vaše slavno društvo iz vsega srca odobravam in blagoslavljam. Za vaše društvene namene vam pošiljam za sedaj 600 forintov. Podpirati v siromašnem in zapuščenem, toda neizmerno dobrem in nadarjenem narodu dijake, to je zelo slavno delo in Bogu povsem dopadljivo. Ker jaz že več let prebivam nekaj časa sredi krasnega in pobožnega slovenskega naroda (v Rogaški Slatini), vidim z neizrekljivo radostjo svoje duše, da je ta dobri narod zdrav, čil, krepak in z vso močjo svoje duše svojemu

Bogu in Odrešeniku vdan. Isto moram reči tudi o častiti slovenski duhovščini in o inteligenci, ki vodi narod k boljši bodočnosti in k boljši sreči.« (Brajša 1966, 86–87)

Ob Strossmayerjevi 50-letnici škofovske službe je Matica Hrvatska izdala posebno knjigo z naslovom *Spomen-cviete iz hrvatskih i slovenskih dubrava* (Zagreb 1900). Pri sestavi te knjige so sodelovali tudi vsi vidni slovenski literati: poleg že omenjenega Aškerca še Govekar, Gregorčič, Lampe, Medved, Meško, Murko, Šorli, Tavčar. Umetniške slike so prispevali: Grohar, Koželj, Janez in Jurij Šubic, Vavpotič, Vesel in Zajc. S tem so izkazali hvaležnost velikemu škofu. Simon Gregorčič, kateremu je v dneh njegove duševne stiske stal ob strani prav posebno Strossmayer, se je odzval s pesmijo *Slovenci škofu Strossmayerju*, ker je med drugim zapisal:

*Tudi i pred nami bodi
Svetil bodeš nam neugasno,
Slave rod boš varno vodil
U bodočnost jasno!*

Strossmayer je videl sožitje ne le zgolj v strpnosti, ljubezni, ampak tudi v miru. V postnem pastirskem pismu za leto 1897 je na prehodu v 20. stoletje zapisal preroške besede: »Usoda vsega sveta na koncu tega veka je zelo negotova, da, celo zelo nevarna. Ves svet se oborožuje in pripravlja na vojno, kar ne samo, da ustvarja nemir, ampak tudi slabi vedno bolj in bolj vse materialne sile. Govori se o miru in vršijo se sestanki za vrnitev miru, a glej, često se na teh sestankih širijo načela nemira in sovraštva. Pozablja se, da je edini Jezus večni vojvoda miru in da bo mir samo tedaj v svetu stalno zavladal, če Jezusov nauk zavlada v duši in srcu naroda ... Kričati mir, mir, obenem pa se vedno in vedno pripravljati na vojno, to izčrpuje narode moralno in materialno.« (Brajša 1966, 88) In potem je res prišla vojna, velika vojna, prva svetovna vojna, ki je terjala nadvse veliko žrtev, a ni opravila prav nič, pa tudi ni spametovala ljudi, da se ne bi čez dvajset let spet začela nova svetovna vojna.

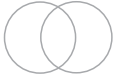
Prispevek sklenimo še enkrat z mislimi Strossmayerja, ki je v Postnem pismu za leto 1889 zapisal: »Narod, ki res misli biti svoboden, mora biti čvrst, popoln in kolikor je le mogoče, svet narod; vse svoje življenje mora posvetiti resnici, pravici in ljubezni, tako da mu je tudi v družinskem in družbenem življenju sveti križ in Jezusovo življenje vzor in ogledalo. Narod, ki misli biti svoboden, mora biti navdušen za vse, kar

je plemenito in vzvišeno, in zazrt na sveti križ, pripravljen za vsako, tudi največjo žrtev za splošno dobro.« (Brajša 1966, 88)

Torej, Strossmayer si je nadvse prizadeval za edinstvo kristjanov in goreče želel, da bi bili posebno Slovani eno v Kristusu. Pri tem pa ni pozabil tudi na posameznike, ki so bili v stiskah.

Reference

- Aškerc, Anton.** 1900. Stolna crkva v Djakovu. *Ljubljanski zvon*. 20, št. 10.
- Brajša, Stojan.** 1966. Josip Jurij Strossmayer. *Kraljestvo Božje*. 23:67-89.
- Spiletak, Andrija.** 1934. *Strossmayer i pape*. III. Djakovo: Biskupska tiskara.
- Spomen-cvieve iz hrvatskih i slovenskih dubrava.* 1900. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Strossmayer, Josip Juraj.** 1877. Postno pastirsko pismo za leto 1877. Djakovo.
- Strossmayer, Josip Juraj.** 1883. Postno pastirsko pismo za leto 1883. Djakovo.
- Strossmayer, Josip Juraj.** 1893. Postno pastirsko pismo za leto 1893. Djakovo.



Izjava Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog ob terorističnih napadih v Parizu

Člani Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog smo zgroženi ob nedavnih terorističnih dogodkih v Parizu. Zato izjavljamo, da nobena izmed krščanskih Cerkev kot tudi nobena monoteistična vera ne more odobravati takšnega dejanja ali pa se celo sklicevati na Boga. V vseh treh monoteizmih se Bog razodeva kot usmiljeni in dobrotni Bog, zato je takšno dejanje prav napad na monoteistično vero kot tudi na temelj naše evropske civilizacije.

Ko člani Inštituta odločno zagovarjamo svobodo, posebno še svobodo tiska, hkrati tudi ugotavljamo, da v naši sekularni družbi zahodne civilizacije najgloblja in najintimnejša občutja, med katere se uvršča tudi versko izkustvo, niso spoštovana. Zato pozivamo našo zahodno družbo in njene institucije, da bi bile bolj odprte do verske zavesti in občutja, ki sta sestavni del človekovega osebnega dostojanstva. Verski simboli so pri vernikih monoteizma povezani z najglobljimi osebnimi odnosi, zato zahtevajo globoko spoštovanje.

Pri vsem tem pa nobeno nespoštovanje verske zavesti in osebnih verskih odnosov ne opravičuje takšnega terorističnega ravnanja, kot se je zgodilo v Parizu, in drugih nasilnih ravnanj, ki se dnevno dogajajo nad kristjani na Bližnjem Vzhodu in drugje po svetu. V imenu vseh žrtev zato najodločneje protestiramo in hkrati molimo zanje, kakor tudi za njihove svojece ter storilce.

Maribor, 21. 1. 2015

Predsednik

izr. prof. dr. Avguštin Lah in sopolisniki,
udeleženci okrogle mize *Od konflikta do občestva*
v sklopu ekumenske osmine v Mariboru



Zasedanje izvršnega komiteja Svetovne luteranske zveze v Sloveniji

Od 11. do 14. novembra 2014 je v Ljubljani potekalo delovno srečanje izvršnega komiteja Svetovne luteranske zveze, katerega sta se razen direktorjev vseh direktorátov, ki delujejo v sklopu omenjene asociacije, udeležila tudi predsednik SLZ škof Munib Yunan iz Palestine in njen generalni sekretar duhovnik Martin Junge iz Čila. Danes ta organizacija, ki je bila leta 1947 ustanovljena v Švedskem mestu Lund, in kateri se je leta 1952 kot polnopravna članica pridružila tudi slovenska Evangeličanska Cerkev, združuje 147 Cerkev članic luteranske tradicije iz celega sveta s približno 73 milijonov vernikov.

Na delovnem srečanju v Ljubljani je bilo ugotovljeno, da določeni direktorati delujejo zelo uspešno in povezujoče, da pa je v zaostrenih gospodarskih razmerah čutiti pomanjkanje sredstev predvsem za razvojne programe in za vse večje število beguncev, ki potrebujejo vsakodnevno pomoč. Na ekumenskem področju se je treba še naprej zavzemati za poglobljeni dialog z vsemi drugimi krščanskimi Cerkvami kakor tudi za medverski dialog z ostalimi svetovnimi religijami. Pri tem pa se seveda ne more in ne sme zanemariti lastna evangeličansko-luteranska identiteta, ki temelji na osnovnih luteranskih postulatih, kot so: ljudje smo odrešeni po Božji milosti, ob Bogu smo dolžni ljubiti tudi soljudi in zrelo ter odgovorno se moramo obnašati do vsega od Boga podarjenega stvarstva. Pomembna naloga v času, v katerem živimo, pa je seveda tudi temeljita priprava na obhajanje 500. obletnice začetka reformacije, ki jo bomo praznovali v letu 2017.

Vsak tak obisk najvišjih predstavnikov SLZ pa je seveda namenjen tudi podpori Cerkve gostiteljice, kar je zelo pomenljivo in nazorno izpostavil predsednik Yunan v svojem televizijskem intervjuju na TV Slovenija. Da bi gostje našo Cerkev, ki jo nedvomno – kot so večkrat omenili – že

dolgo cenijo kot svojo spoštovanja vredno enakopravno članico, čim boljše spoznali, je bil za vse udeležence v prostorih evangeličanskega župnišča v Ljubljani sprejem, kjer so predsedstvo Cerkve – škof Geza Filo, inšpektor Johann Laco, predsednik pripravljalnega odbora in častni škof Geza Erniša¹ ter sociolog religije dr. Marko Kerševan gostom predstavili zgodovino, sedanje razmere in stanje v naši Cerkvi. Sprejema so se udeležili tudi ekumenski gostje, in to iz rimskokatoliške Cerkve predsednik Slovenske škofovske konference škof Andrej Glavan, iz pravoslavne Cerkve zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije Perič, mufti Islamske skupnosti v Sloveniji Nedžad Grabus, ter direktor Urada za verske skupnosti pri Vladi Republike Slovenije Gregor Lesjak. Visoki gostje so si šteli v posebno čast, da sta jih sprejela predsednik Republike Slovenije Borut Pahor ter ljubljanski župan Zoran Jankovič.

Geza Erniša

¹ Častni škof slovenske evangeličanske Cerkve mag. Geza Erniša je bil na Generalnem zasedanju Svetovne luteranske zveze, ki je bilo leta 2009 v Stuttgartu, izvoljen v parlament oz. svet te asociacije, ki združuje 138 Cerkva iz vsega sveta, in šteje 45 članov. Kot član parlamenta je bil pozneje izvoljen v direktorat oz. oddelek za finance, njegov mandat traja do leta 2017.



Srbska krstna slava – del svetovne kulturne dediščine

Utemeljitev

Na predlog Etnografskega muzeja v Beogradu so 27. novembra 2014 na sedežu Unesca v Parizu uvrstili srbsko krstno slavo na reprezentančni seznam netvarne (nematerialne) kulturne dediščine človeštva. Pri tem gre za najznačilnejši in najbolj spoštovani običaj in praznik pri Srbih. S tem dejanjem je Srbija želela, da bi slava (imenovana tudi sveti, krstno ime, blagdan), srbski narodno-cerkveni običaj s svojimi obrednimi predmeti (krstna sveča, krstni kolač, vino, kadilo in žito, imenovano tudi »koljivo« - kuhana zdrobljena pšenica, pomešana z medom in orehi) kot najbolj prepoznaven praznik v ljudskem koledarju, bila zaščiten in prepoznavna tudi v svetu. V obrazložitvi so kot posebnost navedli, da je slava predvsem simbol povezanosti srbskega naroda. Obred krstne slave vsebuje predkrščanske, pokristjanjene in krščanske prvine, ki pomembno prispevajo k verski in narodni istovetnosti, obenem pa podpirajo kulturno raznolikost.

Temelj slavskega kulta je cerkven

Kaj zanesljivo vemo o krstni slavi, ki zavzema ugleden položaj med drugimi običaji pri Srbih? Srbski akademik Dimitrije Bogdanović, ki se je ukvarjal s tem vprašanjem, je poudaril, da obstajata dve nasprotujoči si razlagi. Po prvi razlagi, ki temelji na ljudskem izročilu, je krstno ime spomin (»pamet svetemu«, oziroma svetniku) na dan, ko so se poganski predniki posameznih srbskih plemen, rodovnih zadrug ali družin dali krstiti, oziroma sprejeli krščansko vero. Druga razlaga, ki je bolj razširjena in jo zagovarjajo tudi znanstveni krogi, pa imenuje to animistično čiščenje prednikov, saj v krstni slavi vidi zgolj pokristjanjeni poganski kult, čiščenje umrlih, kult prednikov.

Znanstvenika Grujić in Bogdanović pa sta jasno dokazala, da so v temelju slavskega kulta cerkvene prvine (lomljenje ali rezanje kolača, blagoslavljanje in dviganje v slavo oziroma čast), hkrati slavske obredne stvari pojmuta kot cerkvene bogoslužne stvari (kolač oziroma hlebec, pšenica, vino, olje, sveča, kadilo). Ko sta tako raziskovala, od kod so cerkvene prvine (elementi) v današnji slavi in na kakšen način je cerkveno bogoslužje vplivalo na oblikovanje slave, sta dokazala, da je svetosavsko gibanje – v sebi globoko krščansko in obenem ljudsko – odigralo odločilno vlogo v izkoreninjanju ostankov poganstva do končnega pokristjanjenja Srbov. Krstna slava je sprva imela cerkveni naziv »pamet svetemu« (spomin svetniku, op. prev.). Obred je potekal izključno v »zaobljubni« cerkvi (»závetna crkva«) ali ob njej, in sicer s krvavimi in nekrvavimi daritvami. Predstavljal je mešanico predkrščanskih in krščanskih prvin.

Cerkvena reforma krstne slave

Preoblikovanje krstne slave je v začetku 13. stoletja izvedel sveti Sava, prvi samostojni srbski nadškof. To je storil v sklopu reforme celotnega cerkvenega in cerkveno-narodnega življenja. Posebno pozornost je posvetil praznovanju svetnikov iz zaobljube (»zavet«), kar je bilo združeno z gostijo s krvavimi daritvami pri cerkvi. Le-te je prepovedal z grožnjo prepovedi prejetanja obhajila. Odredil je, da je v cerkvah dovoljeno opravljati samo krščansko proslavljanje svetnika z nekrvavimi evharističnimi daritvami in obrednimi molitvami (»pómeni«). Gostije in zakole živali je umestil v domove slavljencev, ki so se zavezali, da bodo z obrednimi molitvami (pómeni) proslavljali svetnika-zavetnika. Duhovnik je smel blagosloviti slavsko praznično mizo (»trpezo«) pod pogojem, da so pri pripravi daritvenih živali izpolnjeni vsi cerkveni predpisi. To je pomenilo, da so morali izločiti kakršen koli ritual predhodnih krvavih daritev. Namen duhovnikove prisotnosti na domu je bil, da z jasno cerkveno obrednostjo izloči vse poganske običaje, ki so v Srbiji in drugih balkanskih deželah prežemali družbeno življenje v 14. stoletju. Reforma je trajala vse do 18. stoletja, ko lahko trdimo, da je svetosavska srbska Cerkev postavila sedanjo krstno slavo kot posebno srbsko-pravoslavno in cerkveno-narodno praznovanje. V krstno slavo so bile – kot posledica zahvale za rešitev od bolezni, nadlog, smrti, pogina živine, poplav, požarov in drugih tragedij – postopoma vključene številne posamezne zaobljube različnim izbranim svetnikom. Krstno ime (slava) je družinski

praznik. Prenaša se od očeta na sina in od sina na vnuka. Zelo redko so ga spreminjali, izjemoma kadar je gospodar v veliki stiski občutil blagodat molitev in pomoč drugega svetnika, ki se mu je priporočal, a ga dotlej ni proslavljal. Tedaj je privzel tudi praznovanje tega svetnika, vendar je ohranjal prvo slavo.

Pred blagoslavljanjem praznične mize in rezanjem (lomljenjem) slavskega kolača opravijo prižiganje sveče, blagoslovitev vode, s katero pokropijo vse v hiši, odpojejo svetnikov ali praznični tropar in kondak (liturgična speva v čast svetemu ali prazniku) ter opravijo molitev nad slavnostnim »kóljivom« (žitom). Na kolač, ki nadomešča prejšnjo krvavo daritev, že pred peko vtisnejo Kristusov monogram ИС ХС НИ КА (Jezus Kristus zmaguje). Med obredom kolač obrnejo, tako da je spodnja stran zgoraj in ga prerežejo v obliki križa. (Enako je tudi pri pripravi svetih darov – grško proskomidija – za liturgijo, kjer duhovnik izreže kvadratno Jagnje /stosl. *agnec*/ iz okroglega kvašenega kruha in v spomin Kristusove daritve vanj zareže prav tako v obliki križa.) Križni rez se trikrat prelije z rdečim vinom v počastitev Svete Trojice. Kolač lomijo na štiri dele, pri tem duhovnik in gospodar dóma v navzkrižnem položaju poljubita prelomljeni kolač. Slavnostni obed oziroma pogostitev se prične z jemanjem grižljaja slavskega kolača in žita (z žličko) ob požirku vina, kar spremlja zdravica hišnemu gospodarju.

Srbski teolog Dimitrije Kalezić ob tem poudarja, da je potrebna zmernost gostov, saj je krstna slava nadaljevanje liturgije na domu. Med drugim je zapisal: »Slava je družinsko sestajanje (*zajedništvo*), ki je preneseno iz župnijskega (*parohijskega*) občestva na dom. Krstna slava je nadaljevanje župnijskega bogoslužja in zavetnika cerkve v družini. To je Cerkev v malem ali domača Cerkev.« Zopet drugi teolog Dragomir Sando pravi: »Osnovno sporočilo srbskih slav je poudarjanje skupnosti (družabnosti, op. prev.), druženje (*zajedničarenje*), kakor je tudi v temelju Cerkve eklezialnost (življenje s Cerkvijo, op. prev.) in zbiranje ob evharistiji. Kakor ni Cerkve brez skupnosti, tako tudi ni prave srbske in družinske slave brez sestajanja družine, širšega števila družinskih članov, ob njih tudi prijateljev, dobronamernih sosedov in drugih gostov. Ponekod niti ne vabijo na slavo, ampak je na domu slavljenec dobrodošel vsak napovedan in nenapovedan gost. Kot liturgični, zahvalni dogodek lahko slavo primerjamo tudi s starozaveznimi prazniki, pri katerih so darovali žrtve. Daritev, ki se opravlja preko krstne slave, ustvarja posebno praznično

vzdušje, pri čemer dan proslavljanja domačega zavetnika (patrona) pre-sega vse druge dneve v letu. Da slave niso poganskih korenin, priča njihovo bistvo, pa morda tudi folklor, ki dajeta vtis popolnega liturgičnega obreda.«

Večpomenska sporočila srbskih slav so zato upravičeno dobila svoje mesto v srbski kulturni dediščini. Kot zanimivost velja zapisati, da je od pravoslavnih narodov krstna slava prisotna samo pri Srbih in Makedoncih, drugi pravoslavni imajo osebni godovni dan. Izjema so pravoslavni Vlahi v Srbiji in delno v Romuniji. Slavo pa imajo tudi katoličani v Boki Kotorski, Konavlih pri Dubrovniku, južni Hercegovini, Makarskem primorju, Bosanskem Grahovu in celo katoliški Albanci v severni Albaniji. Razlog je verjetno bližina ali sobivanje s pravoslavnim prebivalstvom, v nekaterih primerih pa morda tudi nekdanje pravoslavno poreklo.

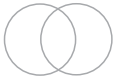
Nekatere pogostejše krstne slave po (gregorijanskem koledarju) so:

- sv. Bazilij Veliki (sv. Vasilije Veliki) – 14. januarja
- zbor sv. Janeza Krstnika (sabor sv. Jovana Krstitelja - Jovandan) – 20. januarja
- sv. Sava Srbski (sv. Sava prvi arhiepiskop srpski) – 27. januarja
- sv. mučenec Jurij (sv. velikomučenik Georgije - Đurđevdan) – 6. maja
- sv. prerok Elija (sv. prorok Ilija - Ilindan) – 2. avgusta
- sv. Kirijak Puščavnik (sv. Kirijak Otšelnik – Miholjdan) – 12. oktobra
- sv. Paraskeva (prepodobna mati Paraskeva – sv. Petka) – 27. oktobra
- sv. evangelist Luka (sv. ap. i evanđelist Luka) – 31. oktobra
- sv. mučenec Demetrij (sv. velikomučenik Dimitrije – Mitrovdan) – 8. novembra
- sv. Kozma in Damjan (sv. Kozma i Damjan – Vračevi) – 14. novembra
- zbor sv. nadangela Mihaela (sabor sv. arhangela Mihaila – Arandjelovdan) – 21. novembra
- sv. Nikolaj škof (sv. Nikolaj, arhiepiskop mirlikijski Čudotvorac) – 19. decembra

Razne srbske ustanove in skupnosti (vasi, mesta, politične stranke, organizacije, podjetja, obrtniki in drugi) prav tako slavijo svojega svetnika-zavetnika ali cerkveni praznik. Tako na primer Beograd slavi Gospodov vnebohod. V posameznih krajih vaške slave opravljajo zunaj, najpogosteje na kakem pomembnem mestu (ob cerkvi, kapeli, pokopališču, kraju zbiranja). Te slave imenujejo »masla«, »lítije« (procesije) ali »závetine« (zaobljubine).

Po *Pravoslavlju*, št. 1146 (15. 12. 2014) povzel in prevedel

Franjo Mlakar



Solunska izjava pravoslavne in katoliške teološke skupine sv. Ireneja

Delovna skupina sv. Ireneja, ki jo sestavljajo predstavniki pravoslavne in katoliške veroizpovedi, se je sestala v času od 13. do 17. novembra 2013 v prostorih cerkvene visokošolske akademije v Solunu v Grčiji in tako obeležila 10. obletnico svojega delovanja. Srečanje je vodil katoliški sopedrednik delovne skupine, škof Gerhard Feige iz Magdeburga, predstojnik komisije za ekumenizem pri Nemški škofovski konferenci. V začetku srečanja je bilo mesto pravoslavnega sopedrednika izpraznjeno, saj je bil dosednji pravoslavni sopedrednik metropolit Youhanna (Yazigi), poglavar metropolije antiohijske grške pravoslavne skupnosti v Zahodni in Srednji Evropi antiohijskega pravoslavnega patriarha, ki ima sedež v Parizu, imenovan za grškega pravoslavnega patriarha za Antiohijo in celotnega Vzhoda. Za njegovega naslednika v predsedstvu delovne skupine sv. Ireneja je bil soglasno imenovan nadškof Job (Getcha) iz Telmessa (današnje mesto Fethiye v Turčiji, op. prev.), bodoči¹ nadškof eksarhata pravoslavne skupnosti ruske tradicije v Zahodni Evropi, ki je del ekumenskega patriarhata in ima sedež v Parizu. Nadškof Job, dolgoletni član delovne skupine, je imenovanje sprejel.

Odprtja srečanja se je udeležil generalni vikar pravoslavne metropolije v Solunu, arhimandrit Stephanos Tolios. Dne 15. novembra se je srečanja udeležil tudi metropolit Elpidoforos iz Pruse (današnja Bursa v Turčiji, op. prev.), ki je navzočim prenesel želje in blagoslov ekumenskega patriarha Bartolomeja. Na ta dan je delovno skupino obiskal tudi metropolit Antimos iz Soluna, ki je navzoče tudi osebno pozdravil. Letošnje srečanje je bilo posvečeno pogovoru o odnosu med zgodovino in teologijo,

¹ V času prevajanja tega članka je Job (Getcha) že nadškof eksarhata ekumenskega patriarhata pravoslavne skupnosti ruske tradicije v Zahodni Evropi.

razumevanju konciliarnosti in primata v sodobni teologiji, predvsem v delih Yvesa Congarja in Oliverja Clémenta kot tudi o pravoslavnih odzivih na 2. vatikanski koncil, še posebej na koncilski dokument *Lumen gentium*. Delovna skupina je predstavljene prispevke in pogovore strnila v naslednje teze:

Zgodovina in teologija

1. Krščanska vera ni mogoča brez odnosa do zgodovine, saj se je razodetje Boga v Jezusu Kristusu zgodilo v točno določenem času v zgodovini. Božje odrešitjsko delovanje človeka se dogaja glede na čas in prostor in je torej vpeto v človeško zgodovino. Zato lahko trdimo, da zgodovina določa tudi samorazumevanje Cerkev, njeno teologijo in oznanjevanje.
2. Čeprav so dogme zavezujoči člani vere Cerkev, so zgodovinsko pogojene, kolikor so odgovor na nek določen izziv v zgodovini, ki je dan v konkretnem okolju in jeziku. Tako je moč reči, da so dogme tako formalno kot vsebinsko omejene, saj ne morejo biti dokončni odgovori na vprašanja, na katera skušajo odgovoriti in jih razložiti.
3. Cerkevna zgodovina ni pomožna veda teologije, ampak ima eminenten teološki pomen. Zgodovine Cerkev ne smemo idealizirati, niti ne sme postati prostor brezobzirne kritike Cerkev. Zato naj bodo zgodovinske raziskave namenjene odkrivanju zavzetosti kristjanov, vključno s škofi in teologi, da sledijo evangeliju oziroma odkrivanju dejavnikov, ki so ga – zavestno ali ne – izkrivili.
4. Pri raziskovanju vzrokov cerkvenih razdorov in njihovih posledic naj se ne osredotočimo le na teološka vprašanja, ampak upoštevamo tudi zgodovinske, socialne in kulturne dejavnike. Cerkevno-zgodovinske raziskave naj ne podležejo skušnjavi upravičevanja zgodovine lastne Cerkev, ampak naj si prizadevajo za razumevanje edinstvenosti drugih tradicij.
5. Raziskave cerkvene zgodovine in zgodovine teologije so brez predsodkov ponudile nove poglede na kontroverzna vprašanja, ki so vodila do cerkvenih razdorov in so razdvajala Cerkev ter pripomogle k izboljšanju odnosov med Cerkvami. Konkretni primeri takšnih raziskav so razrešitev kristoloških nasprotij na efeškem (431) in kalce-

donskem koncilu (451), ponovno ovrednotenje shizme iz leta 1054, skupna izjava katoliške in luteranske Cerkve o upravičenju ter skupna predstavitev zgodovine reformacije v dokumentih Mednarodne komisije luteransko-katoliškega dialoga, objavljenih leta 2013. Ti primeri dokazujejo, da so zgodovinske raziskave lahko koristne za »ozdravitev spomina«.

6. Rezultati cerkveno-zgodovinskih raziskav lahko v Cerkvi obrodijo več sadov, če so sprejeti na vseh ravneh Cerkve in ne samo med strokovnjaki: sprejmejo naj jih tako vodstvo Cerkve, teološki nauk in teološka znanost kot tudi župnije in samostanske skupnosti.

Konciliarnost in primat v sodobni teologiji

7. Zgodovinska in sociološka dejstva nemalokrat problematizirajo vsakdanje razumevanje Cerkve. Zato je v duhu zgodovinskih dejstev treba spremeniti razumevanje Cerkve. Izsledki takšnega početja se lahko odražajo v našem razumevanju primata in konciliarnosti ter lahko privedejo do položaja, ko morata te pojme na novo ovrednotiti obe strani v dialogu.
8. Resnici se lahko približamo samo tako, da poslušamo evangelij in druge krščanske tradicije. Tukaj opažamo dve ekleziološki težnji: težnjo po konciliarnosti na Vzhodu in težnjo po primatu na Zahodu. Ti dve težnji nista povsem nezdružljivi, ampak lahko soobstajata v kreativni napetosti in ustvarjata prostor legitimne mnogoterosti. Niels Bohr je dejal: »Nasprotje resnične izjave je neresnična izjava, toda nasprotje globoke resnice je lahko tudi druga globoka resnica.«
9. Ponovna vzpostavitev polnega občestva katoliške in pravoslavne Cerkve na obeh straneh terja okrepitev konciliarnih struktur in prenovljeno razumevanje univerzalnega primata, ki je v službi skupnosti lokalnih Cerkva.

Pravoslavni odzivi na 2. vatikanski koncil

10. pravoslavna skupnost na splošno pozdravlja 2. vatikanski koncil kot pozitiven korak v smeri konciliarnosti. Kljub temu pa pravoslavna stran meni, da se je koncil prehitro ustavil, saj ni na novo premisli

dogem 1. vaticanskega koncila o papeževem primatu in papeževi nezmotljivosti.

11. Ob branju *Lumen gentium* se je pravoslavnim vernikom zastavilo vprašanje o razmerju med papeževo nezmotljivostjo in nezmotljivostjo Cerkve. Pojem nezmotljivosti je moč narediti bolj razumljiv, če upošteva karizme vseh cerkvenih udov. V tem duhu *Lumen gentium* kaže na teologijo občestva, ki vprašanje nezmotljivosti postavi v okvir celotnega božjega ljudstva in občestva škofov.
12. Drugi vaticanski koncil je pripomogel k temu, da so pravoslavni teologi pričeli razmišljati o vprašanjih, ki so se takrat porajala v njihovih Cerkvah, in da se je začel uraden dialog med pravoslavno in katoliško Cerkvijo.

V pravoslavno-katoliški delovni skupini sv. Ireneja je 26 teologov, 13 pravoslavnih in 13 katoliških teologov, ki prihajajo iz Evrope in ZDA. Delovna skupina je bila ustanovljena leta 2004 v Paderbornu (Nemčija). Doslej se je srečala v Atenah (Grčija), Chevetogneju (Belgija), Beogradu (Srbija), na Dunaju (Avstrija), v Kijevu (Ukrajina), Magdeburgu (Nemčija), Sankt Peterburgu (Rusija) in Bosi (Italija). V Solunu je delovna skupina sklenila, da se bo leta 2014 srečala na Malti.

Christliche Osten 2014/5, prevedel:

Jani Šumak

Navodila avtorjem

- Avtor pošlje uredništvu vsebinsko in jezikovno urejen / lektoriran prispevek v e-obliki.
- Obseg naj ne presega ene avtorske pole ali 30000 znakov.
- Pisava times new roman ali arial; velikost črk 12 pt; razmik 1,5; obojestransko poravnano.
- Čistopisu naj avtor priloži povzetek (do 1000 znakov) razprave v slovenščini in v angleščini.
- Zaradi anonimnega recenziranja avtor članku priloži izpolnjeno prijavnico z vsemi osebnimi podatki (svoje ime in priimek, akademski naziv, poklic, delovno mesto in delovno ustanovo ter njen polni naslov z naslovom svoje e-pošte).
- Uredništvo si pridržuje pravico do jezikovnih popravkov besedil. Za vsebino sestavka in točnost navajanja odgovarja avtor.

Način navajanja v *ED* je v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, je različica razširjenega chicaškega sistema, ki dopušča dve vrsti citiranja:

- v besedilu (avtor leto, stran).
- izjemoma v opombah (pod črto).

Zaradi poenotenja znanstvenega, strokovnega in študijskega dela uporabljamo poenostavljeno obliko citiranja v besedilu po sistemu avtor-leto. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran). Npr. (Janežič 2003, 12). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek leto, stran). Npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh 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.

Za citiranje Svetega pisma, cerkvenih očetov, 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 uporabljamo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

Na koncu članka pripravimo seznam referenc oz. literature. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Leto. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janežič, Stanko. 2003. *Ekumenizem*. Maribor: Slomškova založba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Leto. *Naslov članka*. *Ime publikacije* letnik:prva–zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270–285. Pri navajanju dokumentov z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to zabeležimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Leto. *Naslov*. *Ime publikacije*, dan mesec. URL (pridobljeno dam. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

Instructions for Authors

- The author shall send a substantially and linguistically ordered contribution via e-mail to editorial staff.
- The whole text should not exceed 16 typewritten double-spaced pages or 30000 characters.
- The font should be times new roman or arial; the font size should be 12 pt; 1,5 spacing; with justified alignment.
- consolidated version should be accompanied by an abstract (up to 500 characters) and a summary (up to 1000 characters) of discussion in Slovenian and English.
- due to an anonymous peer review the article should also be accompanied by a completed application form with all the personal data (their name and surname, academic title, profession, workplace and work organization /institution/ and its full address including their e-mail address.
- the editorial staff reserves the right to proofreading texts. The content of composition and accuracy of expression shall be responsibility of the author.

The method of quoting in the ED is in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana, and represents a version of extended Chicago's system, which allows for two types of citations:

- in the text (author year, page).
- exceptionally in the notes (in footnotes).

Due to unification of scientific, professional and academic work we use simplified for of citation in the text by author-year. Author' last name, year of publication and page shall be written after the quote in the form (last name year, page). For example (Janežič 2003, 12). Citations from periodicals and websites shall be indicated the same way. If there are two authors, the quotation should be written in the following form (Last name and Last name year, page). For example (Škafar in Nežič 1998, 33). With more than three authors we use the following form (Last name idr. year, page) or (Last name et al. year, page). For example (Sorč et al. 2003, 21). If the author of the work is not specified, we use title instead of last name, it may also be abbreviated, if applicable, for example (*Devetdnevnica ke časti milostne Matere Božje* 1916, 5). If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and indicate only year and page. For example: »As written by Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. If there are several works cited in the same brackets, these shall be distinguished one from another by semicolons, for example (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once and in continuation only the page number is to be indicated in brackets. We do not use abbreviation »prim.«.

As regards citing the Bible, the Church Fathers, church documents, *the Code of Canon Law* (CCL), *the Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts addressed as references, consistent abbreviations shall apply (*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. Abbreviations of magazines/newspapers are in italics (ita-

lic), while abbreviations of journals, lexicons or monographs shall be indicated in an upright font.

At the end of the article we prepare a list of references or literature. Literary works are given in the following form: Surname, Name, Year. *Title*. Location: Publisher. For example: Janežič, Stanko. 2003. *Ekumenizem*. Maribor: Slomškova založba. Magazine articles are given in the following form: Surname, Name. Year. Title of article. *Name of publication* year: first–last page. For example: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270–285. When quoting documents from the Internet we indicate a web address including the date of accessing the document. If the document has been published in the periodical publication, the same is to be noted following the title of the document. Surname, Name. Year. Title. *Name of publication*, day, month. URL (accessed date. Month year). For example: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7 April. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (accessed 16 October 2006).

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 dinamiko 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* pri Teološki fakulteti 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) – 67 (2012).

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 avtorjem 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 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 magazine is a new series of magazines: Kraljestvo božje year 1 (1924) to 15 (1941) and year 16 (1957) to 24 (1968) and V edinosti 25 (1970) to 67 (2012).

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 magazines. It publishes in Slovenian, Serbian, English and German language. Abstracts are always provided in Slovenian and English. The manuscript sent by co-worker to the address of the magazine Edinost in dialog is the text which, at the same time or earlier, has not been sent to any other address and is to be published in the magazine for the first time. Detailed instructions to authors are provided in the first issue of each year. Publications in the Edinost in dialog magazine are not paid for a fee. Publications on the web site follow by 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.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

INŠTITUT STANKA JANEŽIČA ZA EKUMENSKO TEOLOGIJO
IN MEDRELIGIJSKI DIALOG