

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2022

Roman Globokar *Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga*

DRUGE RAZPRAVE

Jean Greisch *« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation*

Marek Dobrzeniecki *Belief in God and Affective States*

Bogdan Kolar *»Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«*

Boris Golec *Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi*

Vladislav Puzović *The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology ...*

Maria Carmela Palmisano *Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja ...*

Alan Tedeško *Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo*

Tina Bratuša *Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori*

Jaša Drnovšek *Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere ...*

Janez Pirnat *Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?*

Antun Japundžić *The Ecological Efforts of the 'Green Patriarch'*

Włodzimierz Osadczy *The Word of God at the Meeting Point of Civilisation*

Ronald Kasowski et al. *Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood ...*

Mateja Cvetek et al. *Relational Ethics Scale*

Zoran Vaupot *Hiring Lay Faithful in the Catholic Church*

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 82

2022 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 82
Leto 2022**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2022

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2022 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2022**

- 7 Roman Globokar – Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga**
The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

- 15 Jean Greisch – « Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation**
“Another Brightness”: Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation
»Jasnost drugačne vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja
- 33 Marek Dobrzeniecki – Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument**
Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritosti
- 45 Bogdan Kolar – »Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«**
»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«
- 55 Boris Golec – Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino**
Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene
- 77 Vladislav Puzović – The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade**
Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu
- 93 Maria Carmela Palmisano – Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze**
Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament
- 103 Alan Tedeško – Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo**
Jezusov umik v molitev za novo vrnitev
The Retreat of Jesus in the Prayer for a New Return
- 117 Tina Bratuša – Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori**
New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora
- 137 Jaša Drnovšek – Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo**
The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife

- 149** Janez Pirnat – Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?
Integral Ecology or Ecology and Well-Being?
- 161** Antun Japundžić – The Ecological Efforts of the ‚Green Patriarch‘
Ekološka prizadevanja ‚zelenega patriarha‘
- 171** Włodzimierz Osadczy – The Word of God at the Meeting Point of
Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of
Roman Catholics in Contemporary Ukraine
*Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju
verskega življenja rimskih katoličanov v sodobni Ukrajini*
- 185** Ronald Kasowski, Józef Kloch and Monika Przybysz – Media Education in
the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New
„Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries
*Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega
„Ratio Fundamentalis“ in poljskih semenišč*
- 203** Mateja Cvetek, Peter Pučnik, Robert Cvetek and Roman Globokar – Relational
Ethics Scale: Psychometric Evaluation of the Slovene-Language Version
Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice
- 217** Zoran Vaupot – Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM
Theory and Practice
*Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri
upravljanju s človeškimi viri*

OCENE / REVIEWS

- 231** Guy Lafon, *Abraham ali iznajdba vere* (Mari Jože Osredkar)
- 233** Roland Boer, *Red Theology: On the Christian Communist Tradition* (Klemen Kocjančič)
- 236** Nedjeljka s. Valerija Kovač, *Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri* (Roman Globokar)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Tina BRATUŠA

mariologija, mlada raziskovalka, asist. Mariology, Jr. Res., Tch. Asst.
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and
 in umetnosti, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta Arts, France Stele Institute of Art History
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
tina.bratusa@zrc-sazu.si

Mateja CVETEK

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

Robert CVETEK

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

Marek DOBRZENIECKI

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Papeška teološka fakulteta v Varšavi Pontifical Faculty of Theology in Warsaw
 Dewajtis 3, PL – 01-815 Varšava
mdobrzecki@pwtw.pl

Jaša DRNOVŠEK

literarne vede, dr., znan. sod. Literary Studies, Ph.D., Res. Assoc.
 Univerza v Mariboru, University of Maribor,
 Fakulteta za organizacijske vede, Raziskovalni center Faculty of Organizational Sciences, Research Center
 Kidričeva cesta 55a, SI – 4000 Kranj
jasa.drnovsek@um.si

Roman GLOBOKAR

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

Boris GOLEC

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

Jean GREISCH

filozofija, prof. emer., dr. Philosophy, Prof. Emer., Ph. D.
 Katoliški inštitut v Parizu, Filozofska fakulteta / Guardianijeva Institut Catholique de Paris, Faculty of Philosophy / Guardi
 stolica za filozofijo religije in katoliški svetovni nazor Professorship in Religious Philosophy and Catholic View
 na Humboldtovi univerzi v Berlinu of the World, Humboldt-Universität, Berlin
 Rue d'Assas 21, F – 75270 Pariz
greisch@wanadoo.fr

Antun JAPUNDŽIĆ

ekumenizem, dr., doc. Ecumenism, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza Josipa Juraja Strossmayerja v Osijeku, University of Josip Juraj Strossmayer in Osijek,
 Katoliška teološka fakulteta v Đakovu Catholic Faculty of Theology in Đakovo
 Ul. Petra Preradovića 17, HR – 31400 Đakovo
antun.japundzic@gmail.com

Ronald KASOWSKI

mediji, dr. Media, Ph.D.
 Katoliška akademija v Varšavi The Catholic Academy in Warsaw
 Ul. Szumiąca 5, PL – 02-847 Varšava
rkasowski@wmsd.waw.pl

Józef KLOCH

verska komunikacija, dr., izr. prof. Religious Communication, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza kardinala Štefana Višinskega v Varšavi Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
Ul. Promienna 14/47, PL – 33-100 Tarnów
jwkloch@gmail.com

Klemen KOCJANČIČ

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

Bogdan KOLAR

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

Włodzimirz OSADCZY

zgodovina, dr., izr. prof. History, Ph.D., Assoc. Prof.
Katoliška univerza Janeza Pavla II v Lublinu John Paul II Catholic University of Lublin
Ewa Szemburg-Zarembiny Street 30, PL – 20-448 Lublin
wlodos@yahoo.com

Mari Jože OSREDKAR

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

Janez PIRNAT

krajinska ekologija, dr., izr. prof. Landscape Ecology, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta University of Ljubljana, Biotechnical Faculty
Večna pot 83, SI – 1000 Ljubljana
janez.pirnat@bf.uni-lj.si

Monika PRZYBYSZ

družbena komunikacija, dr., izr. prof. Social Communication, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza kardinala Štefana Višinskega v Varšavi Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
Ul. Siwińskiego 11/318, PL – 05-120 Legionowo
uksw@op.pl

Peter PUČNIK

zakonska in družinska terapija, univ. dipl. teol. Marital and Family Therapy, B.A. in Theology
Zavod Marianum Veržej Marianum Veržej Institute
Puščenjakova ulica 1, SI – 9241 Veržej
peter.pucnik@gmail.com

Vladislav PUZOVIĆ

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

Alan TEDEŠKO

Sveto pismo in judovstvo, dr., asist. Bible and Judaism, Ph.D., Tch. Asst.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
alan.tedesko@gmail.com

Zoran VAUPOT

management, dr., izr. prof. Management, Ph.D., Assoc. Prof.
Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, Faculty of Law and Business Studies
Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
zoran.vaupot@kat-inst.si

Roman Globokar

Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga

The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God

Povzetek: V prispevku avtor razmišlja o pomenu ranljivosti na moralnem področju.

Ranljivost pojmuje v širšem, ontološkem pomenu besede – kar pomeni, da je vsak človek ranljiv, saj je vsakdo krhek in nepopoln. Prav to stanje ranljivosti posameznika odpira za odnos z drugimi, za povezovanje, držo empatije, sočutja in solidarnosti, iskanje ustvarjalnih rešitev. Na družbeni ravni v zadnjem času doživljamo ranljivost ob pandemiji COVID-19 in ob soočenju z vojno v Ukrajini, kar po eni strani razkriva našo nemoč, po drugi strani pa krepi iskanje skupnih rešitev in solidarnost. V navezavi na Hansa Jonasa avtor spregovori o ranljivosti narave, v katero človek posega do te mere, da ogroža kakovosten nadaljnji obstoj človeka na našem planetu. Avtor je prepričan, da je tudi Bog v svojem bistvu ranljiv, saj je čuteč in solidaren s svojim ljudstvom – še več, v Jezusu Kristusu postane eden izmed nas in se nam razodene v vsej svoji ranljivosti. Prav preko njegovih ran prihaja na svet odrešenje in možnost za novo življenje. Vera v Jezusa Kristusa nam omogoča, da sprejmemo svojo ranljivost, da smo pozorni na ranljivost drugih ljudi in celotnega stvarstva ter obenem prevzamemo odgovornost in skrb za življenje.

Ključne besede: ranljivost, obličje, odgovornost, skrb, globalna bioetika, odnosna avtonomija, novi humanizem

Abstract: In this paper, the author reflects on the meaning of vulnerability in the moral sphere. He understands vulnerability in a broader, ontological sense, which means that every human being is vulnerable because everyone is fragile and imperfect. It is this state of vulnerability that opens the individual up to relating with others, connecting, to an attitude of empathy, compassion and solidarity, to finding creative solutions. At the societal level, we have recently experienced vulnerability in the wake of the COVID-19 pandemic and in facing the war in Ukraine, which, on one hand, reveals our helplessness, but on the other hand, strengthens the search for common solutions and solidarity. Drawing on Hans Jonas, the author discusses the vulnerability of nature, which is being en-

croached upon by human beings to such an extent that it threatens the quality of the permanent existence of humanity on our planet. The author is convinced that God is also essentially vulnerable because he is sentient and in solidarity with his people; moreover, in Jesus Christ, he becomes one of us and reveals himself to us in all his vulnerability. It is through his wounds that salvation and the possibility of new life come into the world. Faith in Jesus Christ enables us to accept our vulnerability, to be attentive to the vulnerability of other human beings and the whole creation, and to take responsibility and care of life.

Keywords: vulnerability, the face of the other, responsibility, care, global bioethics, relational autonomy, the new humanism

1. Uvod

Beseda ranljivost ima različne pomeni in pri različnih osebah odzvanja zelo različno. Nekatere boleč prizvok besede ranljivost vznemirja, saj se navezuje na besedo rana, ki označuje nekaj krvavečega, bolečega. Ranljivost res ni najbolj prijetna beseda, saj nakazuje na našo nemoč, ubogost, negotovost. V družbi govorimo o ranljivih osebah in skupinah, ki potrebujejo posebno pomoč in skrb, saj same ne zmorejo poskrbeti zase. Res pa je tudi, da smo pravzaprav vsi ljudje ranljivi – smo krhki in minljivi. Doživljanje pandemije in soočanje z vojno v Ukrajini razkrivata ranljivost družbe, ki išče odgovore na nepredvidljive dogodke. Po eni strani izkuša nemoč, po drugi išče izhod v medsebojni povezanosti in solidarnosti (Klun 2020; Parsi 2021). Ekološka kriza je razkrila ranljivost celotnega naravnega okolja, saj se narava ni zmožna obnavljati v zadostni meri, kar ima negativne posledice za vsa živa bitja na našem planetu. »Človek je postal gospodar narave, narava, naše okolje pa vse bolj ranljivo in ogroženo. /.../ Živimo v paradoksnih situacijah, ko je človek postal žrtev in suženj lastnega napredka.« (Pevc Rozman 2021, 835) Če je ranljiv človek kot oseba, človeška družba in naravno okolje – ali potem lahko govorimo o tem, da je ranljiv tudi Bog kot Stvarnik vsega?

Naj že v izhodišču poudarimo, da pojmujeemo ranljivost kot izvorno stanje človeka, da ni samozadosten, da ni popoln suveren, da ostaja vedno nedovršen – izpostavljen tveganju in tudi bolečini. In prav zato hrepeni po odnosu, po drugem. Ker smo ranljivi, smo sposobni čutenja, empatije, ljubezni, presežnosti. Gre za zavedanje o lastni krhkosti, minljivosti in nepopolnosti, ki pa nas odpira za odnos z drugimi in iskanje kreativnih rešitev. Ranljivost torej pomeni izpostavljenost, občutljivost ter hkrati sposobnost za odziv in prilagajanje (ten Have 2016, 12). Prepričani smo, da se prav v naši krhkosti skrivajo zakladi, ki so sposobni prenoviti življenje posamezne osebe in celotne družbe.

Zato stanje ranljivosti v svojem jedru ni nekaj negativnega, kar bi bilo treba za vsako ceno preseči. Človek lahko svoje rane sprejme in jih ustvarjalno vtke v svojo življenjsko zgodbo. »Tako kot ne bi imeli pojma neskončnega, če se ne bi zavedali lastne končnosti, kot ne morem trditi, da sem jaz, če ni prisoten drugi, tako

tudi svoje krhkosti ne bi mogli dojeti, če ne bi imeli moči, da jo izboljšujemo.« (Vodičar 2021, 901) Seveda pa sama ranjenost še ne zagotavlja, da bo ranjena oseba postala bolj občutljiva, empatična in ustvarjalna. Ravno zaradi prizadejanih ran lahko človek postane bolj surov, neizpros, tiranski. Strah pred novo prasko ga usmeri v brezkompromisno in agresivno držo do potencialnih sovražnikov – pomislimo samo na vojaške stratege v trenutni vojni v Ukrajini. Izvor vojne je v ranjenosti, rešitev pa bi bila v sprejetju ranljivosti sebe in drugih, kar bi vodilo v odpoved nasilju in želji po nadvladi nad drugim.

Pri predmetih teološke etike – od osnovne moralne teologije do bioetike in družbene etike – študentje od profesorja največkrat pričakujejo jasne odgovore, skorajda recepte za moralno delovanje: kaj je prav in kaj narobe, kaj je dobro in kaj slabo. Na žalost vas moram razočarati, da boste verjetno tudi po branju tega prispevka ostali z več vprašanji kot odgovori. Enoznačnih odgovorov na težke moralne dileme ne boste dobili. Upam pa, da se boste globlje zavedali svoje človeškosti – in predvsem svoje nenadomestljive odgovornosti. Nobena etična teorija in nobena moralna avtoriteta ne more prevzeti nase konkretne odgovornosti, ki jo ima vsak posameznik in tudi družbene skupnosti, ko se odločamo, kako bomo v določenih primerih ravnali. Vsaka odločitev na moralnem področju je namreč enkratna in neponovljiva, saj ni dveh popolnoma ponovljivih situacij. Vsekakor pa etična teorija išče zanesljiva merila, s katerimi lahko skušamo določiti, ali je določeno dejanje dobro in pravilno.

Predmet našega razmišljanja je, v kakšni meri je lahko, če sploh, ranljivost kriterij za moralno odločanje. Je ranljivost moralni kriterij le, ko govorimo o določenih skupinah ljudi (begunci, ostareli in bolni, pa otroci, ki potrebujejo posebno zaščito),¹ ali lahko ranljivost jemljemo kot moralni kriterij tudi širše – kot smerokaz za uresničevanje našega človeškega življenja?

2. Ranljivost kot moralni kriterij

2.1 Izkušnja ranljivosti kot priložnost

K popularizaciji pojma ranljivost je veliko prispevala ameriška raziskovalka Brené Brown, ki poudarja, da obstajajo meje, ki jih človek mora sprejeti. In prav te meje so za človeka priložnost. Kot ranljiva bitja smo nepopolni, a ker smo ranljivi, smo tudi odprti za odnose z drugimi. Brown je prepričana, da je ranljivost kraj rojstva veselja, ustvarjalnosti, pripadnosti in ljubezni. Če omamimo ranljivost, potem omamimo tudi druge občutke, kot so veselje, hvaležnost, ljubezen, občutek sreče.

Kot programsko izhodišče njene dejavnosti lahko služijo naslednje besede: »Brez ranljivosti ni ustvarjalnosti. Brez možnosti za neuspeh ni inovacij. Tako pre-

¹ O ranljivih osebah govorimo tudi na področju zaščite pred spolnimi zlorabami. Celarc to skupino definira takole: »Ranljiva oseba: oseba, ki je v fizični ali mentalni bolezenski situaciji oziroma ji manjka osebne svobode, to pa ji omejuje, tudi če zgolj občasno, zmožnost razumevanja, želje ali ubranitve napada.« (2020, 736)

prosto je to. Če niste pripravljeni na neuspeh, ne morete inovirati. Če niste pripravljeni graditi kulture ranljivosti, ne morete ustvarjati.« (Brown 2019)

Občutek lastne vrednosti krepimo tako, da v vsakdanjem življenju vadimo tri temeljne drže: pogum, sočutje in povezanost. »In dobra novica je, da je naša ranljivost tista, ki nas prisili, da posežemo po teh čudovitih orodjih. Ker smo ljudje in tako čudovito nepopolni, moramo rabo teh orodij vaditi vsak dan. Na ta način postanejo pogum, sočutje in povezanost darovi – darovi nepopolnosti.« (2018, 19–20) Ranljivost torej ni nekaj, kar bi morali zavračati, ampak nekaj, ker je treba sprejeti.

2.2 Bioetično načelo ranljivosti

Ranljivost ima v bioetičnem razmišljanju osrednje mesto, čeprav je opaziti precejšnje razlike med različnimi kontinenti in tudi med različnimi teoretičnimi pristopi (Cunha in Garrafa 2016). Drugače kot v severnoameriški bioetiki, kjer je ranljivost omenjena samo v povezavi z načelom avtonomije, in sicer kot potreba po posebni zaščiti ranljivih oseb oz. ranljivih skupin pred zlorabami na področju raziskav (Biros 2018, 75), pa v evropski bioetiki ranljivost predstavlja ontološko stanje človeškega bitja. Ne gre za ranljivost v ožjem pomenu besede, torej kot nekaj, kar bi bilo treba odpraviti oz. na kar je treba biti posebej pozoren, ampak za temeljno danost človeškega bitja – ki človeku omogoča, da je človek.

Filozof Hans Jonas pravi, da je ranljivost oz. izpostavljenost temeljna zmožnost vsakega živega bitja. Gre za osnovno možnost, da bitje sploh lahko obstaja. Bit živih organizmov je stalno izpostavljena nevarnosti propada in smrti, zato je bivanje pravzaprav stalna naloga živih bitij.² To ontološko stanje ranljivosti živih organizmov Jonas širi na ranljivost vsega naravnega sveta. Ta ranljiva narava kliče sodobnega človeka, ki ima moč, da jo uničuje, da sprejme odgovornost – in omogoči kakovostno življenje na zemlji tudi prihodnjim rodovom. Dolžnost človeka je, da ohrani človeško vrsto nedotaknjeno kot »najvišje in ranljivo zaupanje« (1984, 74).

Jonas zato nasprotuje vsakemu poskusu izboljševanja človeške vrste z genskim inženiringom, saj da bi to lahko ogrozilo nadaljnji obstoj človeštva (Globokar 2019) – izkušnja ranljivosti je podlaga za odgovornost. Kot paradigmo vsake odgovornosti pa Jonas predstavlja odgovornost staršev do novorojenega otroka, ki je utemeljena zgolj v pogledu na nemočno in ranljivo bitje: »Poglej in boš vedel!« (1984, 236) Podobno utemeljuje etiko eden vplivnejših judovskih filozofov prejšnjega stoletja Emanuel Lévinas. Pravi, da pogled drugega, ki je ranljiv in gol, v meni prebujajo brezpogojno zahtevo: »Ne ubij me!« (2012, 11–13) Etika je utemeljena v ranljivem obličju drugega, ki me kliče k odgovornosti. Branko Klun jedro Lévinasove etike povzema takole: »Po eni strani je vsako obličje golo, krhko in ranljivo, po drugi pa skozenj preseva etična moč, presežna neodvisnost, ki je ne more nič zlomiti in brezpogojno etično zapoveduje.« (2014, 206)

Na Lévinasa se sklicujejo avtorji „Barcelonske deklaracije“ (1998), ki povzema

² »Zuinnerst qualifiziert durch die Drohung seiner Negation muß Sein sich hier behaupten, und behauptetes Sein ist Dasein als Anliegen.« (Jonas 1992, 14)

osnovne gradnike evropske bioetike in bioprava (Rendtorff in Kemp 2008). Ranljivost je tako poleg avtonomije, dostojanstva in integritete temeljno bioetično načelo. V samem načelu sta združeni dve ravni, in sicer osnovna bivanjska izkušnja krhkosti življenja in moralna dolžnost, da se pomaga tistim, ki so pomoči potrebni. Avtorji poudarjajo, da vidijo v ranljivosti univerzalen izraz človeškega stanja, to pa razumejo kot »povezovalni dejavnik med moralnimi tujci v pluralistični družbi« (Rendtorff 2002, 237). Dodajajo, da je načelo ranljivosti mogoče uporabiti tudi na področju zaščite živali in celotnega naravnega okolja. Opozarjajo, da je bila ranljivost v sodobnem svetu interpretirana napačno, saj se je predstavljala kot nekaj, kar bi bilo treba odpraviti, da bi lahko ustvarili popolna človeška bitja. Ravno spoštovanje ranljivosti ob zavedanju končnosti vsakega človeka omogoča pravo ravnanje med pretirano željo po popolnosti in lajšanjem trpljenja. V konkretnem primeru etičnega presojanja glede terapevtskega poseganja v človeški genski zapis vidi Josef Römeitl ranljivost kot odločilen kriterij. »Konkretno soočenje s trpečim človekom je mera, ki dela raziskovalne korake smiselne in človeške. Pravili, da ne povzročamo nepotrebnih tveganj in omejimo raziskovanje na *ultima ratio*, omogočata previden in nadzorovan nadaljnji razvoj genetskih spoznanj. Ta razvoj bo omejen z mero tveganja, ki ga lahko naložimo ljudem kot trpečim posameznikom, da bi dosegli nova spoznanja.« (2018, 247) Rešitev zato ni v popolnosti človeka ali narave, temveč v hevristiki, »ki v obličju trpečega najde pravo mero za spreminjanje« (249). Gre torej za upoštevanje in spoštovanje ranljivosti človeka.

2.3 Teologija ranljivosti

Če razmišljamo o ranljivosti znotraj teološke perspektive, potem ne moremo mimo temeljne krščanske resnice, da je Bog, ko se je učlovečil v Jezusu Kristusu, iz ljubezni do nas postal ranljiv. Bog je postal krhko človeško telo, da bi nam odprl pot v neminljivo življenje (Fil 2,6-11; 1 Kor 15,54). Biblična podoba Boga ni suveren, neobčutljiv, nespremenljiv, vseveden in vsemogočen vladar, temveč Bog, ki hodi s svojim ljudstvom, ki čuti bolečino svojega ljudstva, še več – ki se utelesi v Jezusu Kristusu.

Celotno Jezusovo življenje je zaznamovano z ranljivostjo: od njegovega rojstva do smrti na križu. Tudi vstali Gospod je zaznamovan z ranami. Prav zaradi svoje ranljivosti Jezus omogoča življenje ljudem, ki jih srečuje (Capantini in Gronchi 2018, 93–139; Platovnjak in Svetelj 2019, 673–679).

Teološko gledano je izvor ranljivosti človeka v ranljivosti Boga. Teolog James Keenan tako pravi: »Verjamem, da naša ranljivost izhaja iz narave Boga, po katerem smo ustvarjeni; ker smo ustvarjeni po podobi ranjivega Boga, je ranljivost naša narava.« (2019) Ranljivost zato ni posledica greha, ampak označuje izvorno stanje človeka.

Keenan ponazarja podobo o ranljivem Bogu s priliko o izgubljenem sinu. Na začetku se prilika osredotoča na izgubljenost mlajšega sina, toda osrednje sporočilo poudarja »najbolj ranjivega, ki je Oče, ki v daljavi prepozna svojega sina, ga objame, ponovno vključi v skupnost in si prizadeva obnoviti vse, kar je bilo polo-

mljeno, izpostavljeno in ogroženo.« (2019) Oče se kaže ranljiv tudi v odnosu do starejšega sina, ki trpi zaradi zagrenjenosti in zakrknjenosti. Ker oče ljubi, je ranljiv, saj tvega, da bo zavrnen in njegova ljubezen ne bo dobila ustreznega odgovora. Vendar prav ta ranljivost očeta omogoča obema sinovoma novo življenje.

Že Origen v svoji pridigi h knjigi preroka Ezekielja govori o ranljivosti Boga in jo utemeljuje v večni strasti ljubezni, ki biva v srcu Boga Očeta. »Ali ne trpi na neki način tudi Oče, Bog veseljstva, usmiljen, odpuščajoč in zelo dobrotljiv? /.../ Tudi Oče ni ravnodušen. Če ga prosimo, občuti usmiljenje in sočutje, trpi zaradi ljubezni in se živi v občutke, ki mu jih zaradi veličine svoje narave ne bi bilo treba imeti, in zaradi nas prenaša bolečine ljudi.« (*Homilije k Ezekielu* [1987, 119])

2.4 Teološka etika ranljivosti

Podoba ranjivega Boga ima posledice tudi za področje teološke etike. Irska teologinja Linda Hogan je tako prepričana, da lahko etika, ki temelji na ranljivosti, odgovori na številne izzive sodobnega sveta, kot so ogrožanje človekovega dostojanstva, raznovrstno nasilje, zloraba moči, revščina, migracije, radikalizmi, populizmi, negotovost političnih institucij in tudi uničevanje naravnega okolja. Ranljivost – kot način bivanja, kot osnova naših medosebnih odnosov in kot način družbenega udejstvovanja – predstavlja podlago za skupno prihodnost človeštva in zagotavljanje globalne pravičnosti. Kljub temu da ekstremistični voditelji velikokrat zlorabljajo prav izkušnjo ranljivosti določenih oseb in skupin za poudarjanje lastne identitete in obenem nasprotovanje enakim možnostim za vse, pa Hogan v ranljivosti vidi kreativni potencial za postavljanje temeljev nove politične skupnosti na globalni ravni. Vsi ljudje si namreč delimo »ontologijo, ki je utemeljena v ranljivosti« (2019, 219). Ta ranljivost je povezana z našim telesnim obstojem, našo odvisnostjo od drugih ljudi, našimi medosebnimi odnosi in tudi z negotovostjo družbenih institucij. »Taka ranljivost, pomanjkanje in žalost neizogibno izhajajo iz našega utelešenja ter poudarjajo našo bistveno soodvisnost in odnosnost. Vendar pa ranljivost avtonomiji ne nasprotuje, temveč jo opredeljuje in ji daje novo smer.« (219)

Izkušnja ranljivosti človeka povezuje z živalmi, na kar opozarja Martin Lintner. »Tako kot živali so tudi ljudje ranljivi in to tako kot individuumi kot tudi v svoji vključenosti v naravne povezanosti, kot je njihova medsebojna odvisnost in njihova odvisnost od nedotaknjenega ekološkega okolja. /.../ Kar človeka vsekakor ločuje od živali, je poznavanje teh krhkih povezanosti. Človek razmišlja o lastni ranljivosti in o ranljivosti drugih ljudi, zaveda pa se tudi ranljivosti vseh živih bitij. Zato ranljivost dobi zavezujočo moč.« (2019, 66) Zavest o ranljivosti sebe in drugih postane vir odgovornosti. Prav zaradi tega potrebujemo tudi premik na področju etike in etičnega delovanja. »Sodobna etika ne more več iskati in utemeljevati norm, ki bodo urejale zgolj medčloveške odnose, temveč mora najti ustrezne rešitve pri opredeljevanju tega, kar je dobro tudi za druge stvari, celotno stvarstvo. Človek ne more biti odgovoren zgolj zase in za drugega, temveč tudi za svet, ki mu je zaupan v odgovorno ravnanje.« (Pevcec Rozman 2021, 843)

3. Novi humanizem

Ali lahko priznanje ranljivosti politično in družbeno življenje dejansko spremeni? Seveda ne smemo biti naivni in zanemarjati moči sedanjih političnih in ekonomskih struktur – kljub temu pa v možnost novega političnega diskurza moramo zaupati. Pomembno je oblikovati »novi humanizem« (Capantini in Gronchi 2018, 44), ki bo reinterpreteriral koncept avtonomije v smeri *odnosne avtonomije*, temelječe na ranljivosti in medsebojni odvisnosti. Samostojni namreč lahko postanemo samo znotraj družbenega konteksta, torej znotraj medosebnih odnosov, ki predpostavljajo določeno kulturo in jezik. Osebna avtonomija se postopoma izgrajuje znotraj socialne interakcije (ten Have 2015, 401).

In zato potrebujemo novo antropološko paradigmo, *nov pogled na človeka*, ki bo izhajal iz njegovega temeljnega bivanjskega stanja (Capantini in Gronchi 2018, 34–46). Kot druga živa bitja je človek v svojem bistvu minljiv, krhek, smrten, ranljiv. Prav zaradi tega pa tudi čuteč in sočuten, odprt za odnose, usmerjen k inovativnosti in ustvarjalnosti (Platovnjak in Svetelj 2019, 679–680).

Strinjamo se s tezo Henka ten Haveja, da je ranljivost za prevlado načela avtonomije v bioetiki – in po našem prepričanju tudi širše v družbi – potreben korektiv (2016, 1–17). Ranljivost primarno ni okrnjena avtonomija, čeprav drži, da v ožjem pomenu besede obstajajo tudi ranljive osebe in skupine z okrnjeno avtonomijo, kot so npr. otroci, osebe s posebnimi potrebami, osebe z demenco. Pa vendar je ranljivost pravzaprav bolj univerzalna lastnost človeka kot avtonomija. Nihče namreč ni samozadosten – življenje vsakega posameznika je vpeto v številne odnose. Bolj temeljna kot človekova avtonomija je zato njegova vpetost v odnose. Ranljivost spodbuja sodelovanje, solidarnost, skrb za drugega, sočutje, zato po našem mnenju predstavlja izhodišče za novi humanizem, za globalno etiko – in s tem za svetlejšo prihodnost celotnega človeštva. Katoliška teologija s središčem v velikonočni skrivnosti trpljenja, smrti in vstajenja Jezusa Kristusa lahko s svojim pogledom na človeka prispeva k pogumnemu sprejemanju ranljivosti in odgovorni skrbi za lastno življenje, za življenje soljudi in drugih živih bitij.

Reference

- Biros, Michelle.** 2018. Vulnerability, and Informed Consent for Research. *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 46, št. 1:72–78.
- Brown, Brené.** 2018. *Darovi nepopolnosti: Vodič do življenja z vsem srcem*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019. Call to courage. Pressreader. <https://www.pressreader.com/usa/usa-today-us-edition/20190423/282106343045225> (pridobljeno 20. 2. 2022).
- Capantini, Laura, in Maurizio Gronchi.** 2018. *La vulnerabilità*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Celarc, Matjaž.** 2020. Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: Splošni pregled (1. del). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:733–750.
- Cunha, Thiago, in Volnei Garrafa.** 2016. Vulnerability: A Key Principle for Global Bioethics? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 25, št. 2:197–208.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Hogan, Linda.** 2019. Vulnerability: An Ethic for a Divided World. V: Kristin E. Heyer, James F. Keenan in Andrea Vicini, ur. *Building Bridges in*

Sarajevo: *The Plenary Papers from CTEWC 2018*, 216–220. New York: Orbis Books.

Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.

Keenan, James F. 2019. Vulnerability and the Father of the Prodigal Son. *Alfonsiana*, 27. 9. <https://www.alfonsiana.org/blog/2019/09/27/vulnerability-and-the-father-of-the-prodigal-son/> (pridobljeno 3. 2. 2022).

Klun, Branko. 2014. *Onkraj biti: Biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.

---. 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove držbe do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.

Lévinas, Emmanuel. 2012. *Težavna svoboda: Eseji o judovstvu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Lintner, Martin M. 2019. *Človek in ljube živali: Etična vprašanja o ravnanju z živalmi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Origene. 1987. *Omeliie su Ezechiele*. Rim: Città Nuova.

Parsi, Vittorio Emanuele. 2021. *Vulnerabili: come la pandemia sta cambiando la politica e il mondo; La speranza oltre il rancore*. Milano: Piemme.

Pevc Rozman, Mateja. 2021. Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:835–848.

Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.

Rendtorff, Jacob Dahl. 2002. Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability – Towards a foundation of bioethics and biolaw. *Medicine, Health Care and Philosophy* 5, št. 3:235–244.

Rendtorff, Jacob Dahl, in Peter Kemp. 2008. The Barcelona Declaration: Towards an integrated approach to basic ethical principles. *Synthesis Philosophica* 46, št. 2:239–251.

Römel, Josef. 2018. Der Christliche Glaube an Gott als Schöpfer: Kritik einer Ideologie des genetischen Enhancements. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 241–249. Münster: Aschendorff Verlag.

ten Have, Henk. 2015. Respect for Human Vulnerability: The Emergence of a New Principle in Bioethics. *Bioethical Inquiry* 12, št. 3:395–408.

---. 2016. *Vulnerability: Challenging Bioethics*. Oxon: Routledge.

Vodičar, Janez. 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 15—31

Besedilo prejeto/Received:02/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 1Marion J.-L.:27-236.5

DOI: 10.34291/BV2022/01/Greisch

© 2022 Greisch, CC BY 4.0

*Jean Greisch***« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation¹***“Another Brightness”: Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation**»Jasnost drugačnje vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja*

Résumé : Parmi les nombreuses questions exégétiques, philosophiques et théologiques que soulève l'épisode biblique du Buisson ardent, une question préjudicielle mérite de retenir l'attention des phénoménologues : celle de l'air de famille entre certaines expériences esthétiques et l'expérience de la Révélation proprement dite. Elle est ici discutée au regard des thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Mots clés: Expérience, Esthétique, Révélation, Buisson Ardent

Abstract: Among the numerous exegetical, philosophical and theological questions raised by the Biblical narrative of the Burning Bush, the question of the family resemblance between some aesthetic experiences and the experience of Revelation proper deserves a particular interest from a phenomenological point of view. The present essay addresses this question in reference to the First Part of Jean-Luc Marion's monumental "Essay": *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Keywords: Experience, Aesthetics, Revelation, Burning Bush

Povzetek: Med številnimi eksegetskimi, filozofskimi in teološkimi vprašanji, ki jih odpira svetopisemski pripoved o gorečem grmu, si pozornost fenomenologov zasluži zlasti vprašanje o družinski podobnosti med estetsko izkušnjo in izkušnjo o razodetju v ožjem pomenu besede. V prispevku to vprašanje obravnavamo z vidika tez, ki jih je razvil Jean-Luc Marion v prvem delu svojega monumentalnega ,eseja' *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Ključne besede: izkušnja, estetika, razodetje, goreči grm, Jean-Luc Marion

¹ Conférence donnée le 29 septembre 2021 dans le cadre d'un Séminaire de la Luxembourg School of Religion and Society.

Depuis longtemps et jusqu'à nos jours, le récit fondateur du Buisson ardent dans la Bible hébraïque et dans le Coran (Exode 3:1-4:17; Qur'an 20:9-24, 27:7-14, 28:29-33) est un point chaud herméneutique où s'affrontent philologues, exégètes, historiens des religions, traducteurs, théologiens et philosophes.² Face à l'énormité des questions que soulève la révélation de Dieu sous la double espèce de la paronomase *ehye asher ehye* et du Tétragramme YHWH, la contribution du phénoménologue ne peut qu'être modeste : repartir du motif du buisson ardent, en s'interrogeant sur l'air de famille qui permet de rapprocher les phénomènes esthétiques et les phénomènes de révélation.

1. L'expérience esthétique en tant que phénomène de révélation : pour une approche phénoménologique

De quoi parlons-nous, quand nous qualifions une expérience d'« esthétique » et quand nous parlons de « révélation » ?

Pour ne pas me perdre en généralités, je partirai d'un exemple concret : le torse archaïque d'Apollon (480-470 av. J.-C.) découvert sur un site archéologique de la ville grecque de Milet. Cette sculpture, qu'on peut admirer au Louvre, a inspiré à Rainer Maria Rilke un célèbre poème sur lequel s'ouvre la deuxième partie des *Neue Gedichte* parus en 1908.

Archaischer Torso Apollos

*Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,
sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.*

*Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle
und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.*

Torse archaïque d'Apollon

*Nous ne connaissions pas sa tête inouïe
où les prunelles mûrissaient. Mais
tel un candélabre, son torse brûle encore,*

² Pour une mise en perspective, voir : Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371.

où son regard, juste retenu,
demeure et brille. Sinon la courbure de la poitrine
ne pourrait t'aveugler, et de la légère torsion
des flancs, un sourire ne pourrait partir
pour le centre qui porta la procréation.

Sinon cette pierre se dresserait courte et défigurée
sous le globe transparent des épaules
et ne lui rait pas comme des peaux de fauves ;
et ne s'échapperait pas par tous ses bords
comme une étoile : car il n'y a là aucun endroit
qui ne te voit pas. Il faut que tu changes de vie.³

Ceux qui souffrent d'une cécité phénoménologique et d'une insensibilité esthétique insurmontables, ne comprendront rien à la nature de l'expérience à laquelle nous convie le poète. À leurs yeux, une sculpture mutilée à ce point ne semble plus avoir d'autre intérêt qu'un intérêt purement archéologique : celui d'un morceau de marbre datant d'une époque lointaine, parvenu jusqu'à nous.

Sous le regard émerveillé de Rilke, cette œuvre, pour fragmentaire qu'elle soit, donne lieu à une expérience esthétique extraordinaire, celle d'un torse qui non seulement brille et brûle tel un « candélabre », mais qui, en vertu d'un étrange « tour de vis » (*zurückgeschraubt*) phénoménologique, préserve et intensifie même le regard qui émanait du visage originel. Ce que décrit le poète, c'est une expérience épiphanique qui compense et surcompense même l'absence des parties manquantes.

Le deuxième quatrain opère un nouveau tournant phénoménologique, en remarquant la légère torsion des flancs qui esquissent un sourire en direction du sexe, lui aussi manquant, de la sculpture.

Cette sculpture qui n'a plus de tête délègue en quelque sorte son regard (*Schauen*) au reste du corps, lui conférant une transcendance *sui generis* qu'exprime l'image de l'étoile qui déborde et fait éclater les confins de l'espace qui voudrait la contenir.

Toute l'expérience converge vers les deux vers conclusifs qui amorcent un troisième « tournant » phénoménologique encore plus décisif, qui mérite d'être qualifié de « conversion ». Ils associent un constat : « *da ist keine Stelle / die dich nicht sieht* » (« là il n'y aucun endroit qui ne te regarde », trad. pers.) à une injonction ou une interpellation : « *Du musst Dein Leben ändern* » (« Tu dois changer ta vie », trad. pers.).

Sans analyser plus en profondeur le poème et l'expérience esthétique sous-jacente, je me contente de soulever une question à première vue déconcertante : cette expérience n'est-elle pas en même temps une expérience de révélation ?

³ Pour une discussion des traductions françaises du poème, voir : Macher 2019, 177-189.

La question m'est inspirée par les thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020), qui s'ouvre sur l'affirmation que la « révélation » fait partie de l'expérience humaine la plus commune. La minuscule de ce vocable nous avertit que, loin de se confiner au champ religieux des religions dites « révélées », on rencontre ce phénomène dans tous les champs de l'expérience humaine, cognitive, intellectuelle, esthétique, morale, spirituelle, érotique, historique, religieuse, etc.

A l'encontre du concept moderne (métaphysique) de la Révélation, Marion exige de partir directement de la phénoménalité de ce qui se dévoile ou plutôt se dé-couvre (*apophainesthai*, *apokalupthèsthai*).

Dans les 60 pages de la première Partie, intitulée « Envoi », Marion expose les *praeambula* phénoménologiques qui justifient le privilège qu'il accorde au phénomène et à la notion de révélation.

Nous parlons légitimement de « révélation » à chaque fois que, dans le torrent incessant des apparitions qui ne cessent de nous submerger, certaines insistent et persistent, nous parlent et nous interpellent au point de devenir inoubliables, comme c'est le cas du poème de Rilke.

Marion caractérise la phénoménalité propre de la révélation (dont l'index lexical est le verbe grec *apokalupthèsthai*, qu'il importe de distinguer du verbe *apophainesthai* dont Heidegger se sert au § 7 d'*Etre et temps* pour définir la notion phénoménologique de phénomène) par une structure triadique : auto-donation du phénomène, révélation de moi-même à moi-même, révélation à d'autres de ce que je suis devenu d'ailleurs (2020, 27).

Ce sont les mêmes caractéristiques qu'on retrouve dans le poème de Rilke : auto-donation d'un phénomène, qui en se révélant, nous fait oublier son caractère fragmentaire ; révélation du spectateur à lui-même, qui, renonçant à la position d'observateur neutre, accepte qu'il doit changer sa vie ; révélation à d'autres de la métamorphose ou transformation intérieure que l'expérience a suscitée, par le truchement de la parole poétique.

Par « révélation », au sens large du mot, Marion entend tout « ce qui s'éprend de moi » (20) défiant mes capacités de l'accueillir. Inoubliable, parce que venant d'ailleurs, la révélation reste toujours sur sa réserve, vu qu'il est impossible d'en avoir une compréhension exhaustive. Quel que soit le champ d'expérience où elle se produit, la révélation n'est pensable qu'en termes d'événement, mais un événement en un sens particulier du mot que Marion, citant Péguy, définit comme « un avènement qui *évient* » (28).

Cette caractérisation de la phénoménalité propre de la révélation implique la nécessité d'une révision critique du concept de « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) qui joue un rôle central dans la conception diltheyenne de l'herméneutique. Là où elle advient, la révélation fait éclater la cohésion de la vie, faite de l'enchaînement ininterrompu de vécus. La vie réelle (« facticielle » dirait Heidegger) est la collection – en apparence disparate – des révélations successi-

ves « que je n'ai pas comprises, mais qui, elles, me comprennent » (29). Une phénoménologie de la révélation est « an-archique » (au sens que Levinas donne à ce terme) par définition, semblable à l'appel venu de nulle part dans le récit de la vocation de Samuel.

Les événements de révélation « frappent d'un éclair dirimant celui à qui ces faits se destinent et qui les aperçoit comme à lui destinés ». Comme dans le poème « *In lieblicher Bläue* » de Hölderlin, ils font bande à part (*abgesondert sehr die Gestalt ist*), constituant des figures et des constellations de sens qui se détachent et se distinguent de la toile de fond commune de l'apparaître du monde. Cela requiert un discernement phénoménologique et herméneutique qui ne va jamais de soi.

La singularité du phénomène de révélation tient au fait que nous avons affaire à une « auto-donation dont les conditions de possibilité ne coïncident jamais avec les conditions de possibilité de notre expérience ». Par définition, la révélation « apparaît en venant d'ailleurs » (33) et elle « apparaît en tant qu'invisible et le reste ».

Cela conduit Marion à distinguer plusieurs types de phénoménalité (phénomènes « pauvres », phénomènes de « droit commun », phénomènes « saturés », et phénomènes « de révélation ». Son plaidoyer pour la possibilité d'une analyse rigoureuse de la phénoménalité des phénomènes saturés dont il distingue quatre types : l'événement, l'idole, la chair et l'icône, le conduit progressivement à décrire « la contre-expérience de la Révélation comme phénomène saturé par excellence » (265).

Sans entrer dans une analyse technique de ces distinctions introduites dans *Etant donné*, et reprises dans tous les ouvrages ultérieurs de Marion, ce qui mérite de retenir notre attention est la manière dont il passe de la « stricte phénoménalité du phénomène de révélation dans toute sa puissante banalité » (35) à l'acception religieuse du terme « Révélation » (avec majuscule), sous-jacente à la distinction entre religions dites « révélées » et sagesse.

La thèse d'après laquelle « la Révélation, effective ou non, authentique ou non, ouvre, par sa seule possibilité, tout le possible », marque la transition à une approche plus conceptuelle qui se focalise sur trois déterminations conceptuelles : le *témoignage*, la *résistance*, le *paradoxe*.

1. Incommensurable à ceux qui l'acceptent, la Révélation se destine à des témoins, dont le témoignage « ne se manifeste pas par une connaissance compréhensive, mais par la reconnaissance d'une incompréhensibilité » (43).

Loin d'être un défaut, la fragilité de la parole du témoin est un atout. « J'ai entendu, mais je n'ai pas compris » (*Dn 12, 8*) dit le prophète Daniel. Je ne comprends pas ce qui m'est arrivé, je sais juste que cela m'est arrivé, dit l'aveugle-né qui a retrouvé la vue dans l'Évangile de Jean (*Jn 9, 25*) à ceux qui contestent la validité de son témoignage. Marion en tire une thèse générale, directement inspirée de *Glaubhaft ist nur Liebe* de Hans Urs von Balthasar : « voir ne suffit pas pour comprendre, il faut aimer pour connaître. » (2020, 42)

La pluralité de témoignages qui correspondent à une nécessité phénoménale. La « discordance apparente des évangiles » (Pascal) est un bienfait herméneutique et non un scandale.

2. La thèse d'après laquelle « Résistance et Révélation vont de pair » (46), exprime le deuxième moment constitutif du concept de Révélation. Une Révélation irrésistible, qui s'impose à nous comme le diktat d'un dictateur annihilant notre liberté, n'en est pas une, car « il appartient à la Révélation d'apparaître *en tant que telle* intolérable et irrecevable » (44). De même, une Révélation qui ferait l'unanimité n'en serait pas une. Provenant d'ailleurs, la Révélation suscite nécessairement le conflit : « aucune Révélation ne peut se manifester sans danger. » « Le salut lui-même met en danger parce qu'il modifie toute notre conception des choses. » (47)

En ce point, nous butons sur une difficulté qui risque de se transformer en aporie. C'est la difficulté avec laquelle Franz Rosenzweig s'est débattu tout au long de son *Etoile de la Rédemption* : est-il possible de concevoir un concept de Révélation qui ne contredise ni les exigences du concept (sous peine de basculer dans l'irrationalisme), ni celles de la Révélation (sous peine de la subordonner à une rationalité incapable de l'accueillir) ?

Soit dit en passant : à ma connaissance, Rosenzweig est de loin le penseur qui s'est le plus intéressé aux enjeux esthétiques et éthiques du concept de Révélation. Aussi est-il regrettable que l'Essai de Marion ne lui consacre que quelques notes en bas de page.

3. Pour Marion, la solution passe par une certaine réhabilitation de la notion de *paradoxe*, qu'illustre un verset de l'Évangile de Luc, relatant la réaction des témoins de la guérison du paralytique : « Tous furent alors saisis de stupeur (*ekstasis*) et ils glorifiaient (*edoxasan*) Dieu. Ils furent remplis de crainte et ils disaient : "Nous avons vu d'étranges choses (*paradoxa*) aujourd'hui !" » (Lc 5, 26)

De toute évidence, les « paradoxes » dont il est question ici, n'ont rien en commun avec ce que les logiciens désignent sous le même nom. « Le paradoxe », souligne Marion, « joue toujours sur les marges de la phénoménalité, pas dans les contradictions du formalisme » (56), ce qui veut dire que, concernant la révélation, qu'« aucune révélation ne peut se recevoir sans un paradoxe assumé comme tel ». Marion en tire une règle de méthode générale valable pour toute révélation et applicable à tous les champs d'expérience : « une révélation véritable impose une telle nouveauté qu'il lui revient intrinsèquement, non pas accidentellement, qu'on la puisse récuser. » (2020, 56)

Une fois admis que « la Révélation (juive et chrétienne) se joue à l'évidence en termes de phénoménalité » (58) et que « les phénomènes de révélation, « modifient les règles de leur phénoménalisation selon leurs exigences propres » (60), en mettant à chaque fois « en crise les limites et les conditions de la rationalité qui, supposée savoir, prétend comprendre » (51), la Révélation biblique qui est le « phénomène saturé » par excellence est l'exception qui confirme cette règle générale. Si « la Révélation accomplit paradoxalement, en vertu de la donation

qu'elle seule performe parfaitement, l'essence de la phénoménalité » (61), son unique privilège est qu'il s'agit d'une « donation qui outrepassa toute attente, toute prévision et finalement toute réception » (57).

2. « Une autre clarté » : Moïse devant le Buisson ardent

Marion illustre ce privilège en citant l'adage de Bernard de Clairvaux : « *dando revelat et revelando dat* » dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques et les vers sur lesquels s'achève la deuxième strophe de l'hymne *Versöhnender, der du nimmergegläubt*, de Hölderlin :

*Und dämmernden Auges denk' ich schon,
Vom ersten Tagwerk lächelnd,
Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.
Doch wenn du schon dein Ausland gern verläugnest,
Und als vom langen Heldenzuge müd,
Dein Auge senkst, vergessen, leichtbeschattet,
Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch
Beugt fast die Knie das Hohe. Nichts vor dir,
Nur Eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht.
Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.*

*Et l'œil crépusculaire il me semble déjà
Que souriant de l'oeuvre rigoureux du jour
Je le vois en personne, le prince de la fête.
Mais bien que tu te plaises à renier ton étrange pays
Et que, comme harassé de la longue campagne héroïque,
Tu baisses, oublieux, l'œil, voilé d'ombre légère,
Et prends aspect d'ami, toi que chacun connaît, cette grandeur
Pourtant me plie presque le genou. Je ne sais devant toi
Rien, sinon cette chose : tu n'es rien de mortel.
Un Sage peut m'éclairer bien des points ; mais quand, de plus
C'est un Dieu qui nous apparaît,
Il s'agit d'une autre clarté. (trad. Jean-Pierre Lefevre)*

Les vers cités à l'instant, nous fournissent un bon fil conducteur pour faire quelques pas supplémentaires en direction de l'interprétation de l'épisode biblique du Buisson ardent en Exode 3-4.

Marion ne se contente pas de défendre la possibilité d'une approche phénoménologique de la Révélation combinant en elle les quatre types de saturation phénoménologique ; il y ajoute la nécessité herméneutique de « contempler la

Révélation comme phénomène jusque dans le détail des textes bibliques » (2020, 267). La longue série d'interprétations phénoménologico-herméneutiques qui jalonnent son Essai sur la Révélation s'ouvre significativement avec une brève interprétation de la théophanie du Buisson ardent (283-295), dominée par la thèse d'après laquelle « la Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom » (291).

Sans examiner en détail cette interprétation, qui se déploie selon trois axes (« Faire apparaître l'invisibilité » ; « Face au Nom » ; « L'appel du "Je" ») je me contente de pointer quelques détails remarquables.

1. L'interprétation de Marion prend son départ, non avec les chapitres 3 et 4 de l'Exode, mais avec le chapitre 19, en particulier le verset : « *Vois, voici, c'est moi qui viens vers toi dans la nuée épaisse, afin que le peuple écoute quand je te parlerai et qu'il te fasse confiance à jamais.* » (Ex 19, 9)

Tout se passe comme si, en comparaison de la « nuée épaisse », le Buisson ardent n'était qu'un épiphénomène spectaculaire, risquant d'occulter le fait qu'il « n'y a rien d'autre à voir que la parole que Dieu prend, donne et tient ». Mais l'accent mis sur l'expérience auditive (*Hörerfahrung*), ne se fait pas sans reste, comme l'exprime la magnifique formule « une Voix qui voit » de Claudel : « le face-à-face s'accomplit par un échange de paroles, qui permet de déployer toute la figure de l'appel et de la réponse. » (2020, 285)

En l'occurrence, Marion emboîte le pas de Levinas aux yeux duquel même l'épiphanie du visage humain ne se réduit pas à un phénomène visible dans le monde, s'offrant à la captation du regard. Révélant la présence en personne, « la face se donne en personne non pas en se montrant comme une chose du monde, mais en se faisant parole, comme une promesse venue et tenue d'ailleurs » (287). A fortiori, il en va de même de la Face de Dieu qui transcende la sphère du visible intramondain.

2. Cela conduit Marion à formuler une seconde thèse, qui est la clé de son interprétation d'Exode 3, 14 : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom (...) Moïse n'a pas vu Yahvé, mais il a entendu le Nom en allant vers le Buisson. » (291) A défaut d'un impossible face-à-face entre Moïse et Dieu, leur « face-à-face sans face a lieu sur le mode d'un nom-à-Nom » (289).

3. La troisième thèse décisive est que « parce qu'elle culmine dans l'écoute du Nom, la manifestation commence (...) par l'entente l'appel » (291), de sorte que « l'ordre de la phénoménalisation n'aboutit qu'à partir d'une parole, donc d'un appel, donc d'abord une écoute » (292).

3. Un « petit détour pour voir » aux conséquences incalculables

Une lecture phénoménologico-herméneutique qui se focalise davantage sur le récit du Buisson ardent, nous aide à déceler d'autres aspects du phénomène de la Révélation qui nous confronte en effet à « une autre clarté » que celle dont nous parlent les « sages » de tous les temps et les « chercheurs de sagesse », autrement dit les « philosophes ».

« Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân ; il l'emmena par-delà le désert et parvint à la montagne de Dieu, l'Horeb. » (Ex 3, 1b)

Dans l'immensité sauvage du désert, où il n'y a ni routes ni chemins, un berger fait paître des moutons qui ne sont pas les siens.

Si l'on veut savoir ce que cette montagne a de spécial, au point d'être qualifiée de « montagne de Dieu », il faut parcourir tout le Livre du Deutéronome, en particulier les versets suivants :

« Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui ; car là est ta vie, ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre que Yahvé a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner. » (Dt 30, 19-20)

Le berger est celui qu'un égyptologue contemporain appelle « Moïse, l'Égyptien » (Assmann 1988), en s'étonnant de ce que la découverte du Dieu unique de cet homme ait laissé des traces aussi profondes dans l'histoire de l'humanité, alors que le nom du Pharaon égyptien Echnaton (Amenophis IV), qui avait voulu instaurer le culte d'un dieu unique dans son Empire, a depuis longtemps sombré dans l'oubli.

De la profondeur du temps qui, à la longue, semble vouer toutes les histoires humaines à l'insignifiance, se détache un phénomène singulier débouchant sur une rencontre encore plus singulière qui arrache un homme à ses habitudes quotidiennes. Cette rencontre décisive a trouvé son reflet dans un vieux texte dans lequel s'entrelacent plusieurs traditions que l'exégèse historico-critique nous permet de démêler en partie.

« L'Ange de Yahvé lui apparut, dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson. Moïse regarda : le buisson était embrasé mais le buisson ne se consumait pas. Moïse dit : "Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas." »

Moïse fait un « détour » pour observer de plus près ce phénomène inhabituel – lequel mérite pleinement d'être qualifié de « phénomène saturé »⁴ au sens que Jean-Luc Marion donne à ce terme.

De nos jours, où même dans les restaurants, les stations de métro, les salles d'attente et même dans les trains, les avions et les bus touristiques, des écrans ne cessent de clignoter, en particulier ceux des téléphones portables, de tels détours nous sont épargnés et nos regards sont devenus si blasés que nous en devenons incapables de faire la différence entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Ce n'est que quand des avions se crashent sur les *Twin Towers* à New York que nous nous apercevons qu'un événement exceptionnel s'est produit.

Il n'empêche qu'il nous arrive, à nous aussi, de parler d'un spectacle « qui vaut le détour ».

Dans notre récit, deux regards s'entrecroisent : celui de Moïse, qui fait un détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire d'un arbuste qui brûle sans se consumer, et celui de Yahvé :

« Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson. "Moïse, Moïse", dit-il, et il répondit : "Me voici." Il dit : "N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte." Et il dit : "Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob." Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu. » (Ex 3, 4-6)

Un arbuste qui réussit à prendre racine dans la sécheresse du désert, a toutes les chances d'être pourvu d'épines, de sorte qu'on ne peut s'en approcher qu'avec précaution. Le fait qu'il en émane une flamme (v. 2), le rend encore plus menaçant. Si, en plus, il est habité par une présence mystérieuse que le verset 2 désigne comme « Ange du Seigneur », le phénomène en devient aussi effrayant que fascinant.

Ce qui se présente d'abord comme une petite expédition botanique, mue par la curiosité, se transforme presque immédiatement en rencontre qui déclenche des processus de reconnaissance inédits. Même un petit changement de regard peut avoir des conséquences imprévues. Le petit « détour pour voir » de Moïse aura pour conséquence une traversée du désert qui durera quarante ans !

Aussitôt que la Voix appelle Moïse par son nom, il cesse d'être un observateur et devient partie prenante d'un événement de Révélation qui dépasse son entendement et qui l'entraîne dans une aventure dont il ne maîtrise pas les tenants et les aboutissants.

Sa réponse : « *Me voici* » retentira souvent dans la suite de l'histoire du salut. Elle transforme Moïse en « élu » au sens que Levinas donne à ce terme : chargé du fardeau d'une responsabilité qui le dépasse.

⁴ Par « phénomène saturé », il faut entendre « la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu » (Marion 1997, 277).

Le « *Me voici* » de Moïse l'entraîne sur un terrain qui est d'une tout autre nature que celui d'un berger nomade qui fait paître son troupeau là où cela lui chante. Mais c'est toujours la même terre déserte, le même sable brûlant, parsemé de pierres qui rendent la marche difficile. Si le sol sur lequel il s'avance, après s'être déchaussé, est désigné comme « *terre sainte* », cela ne veut pas dire qu'il se trouverait subitement dans un paradis ou une oasis miraculeuse. L'exhortation à se déchausser, qu'on retrouve sur d'innombrables illustrations, indique que Moïse est encore plus exposé, plus vulnérable et plus démuné qu'auparavant.

Avant même qu'il ait le temps de s'enquérir de l'identité de celui qui l'interpelle, il reçoit une première réponse : « *Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (Ex 3, 6) Sa réaction à cette déclaration d'identité divine – qu'on peut désigner comme « identité narrative », se rapportant à l'histoire de la relation de Dieu avec les patriarches –, nom que Saint Augustin désigne comme « nom de miséricorde », renforce encore l'impression que le petit détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire « para-doxal » du Buisson ardent, confronte Moïse à une présence qu'il a du mal à affronter : « *Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu.* » C'est la première, mais non la dernière fois qu'il sera obligé de se livrer à pareil geste de protection.

4. « Qui suis-je donc ? » : une mission impossible

Le contraste entre le désir de « *faire un détour pour voir cet étrange spectacle* » du buisson en flammes qui ne se consume pas, et la peur de voir Dieu face à face, est le prélude du deuxième acte, où il y va d'un envoi qui provoque une nouvelle crise d'identité chez l'envoyé.

De nouveau, la séquence commence avec le verbe voir : « *Yahvé dit : "J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses."* » (Ex 3, 7)

Voir, entendre, connaître : ces trois verbes marquent une gradation qui va de l'extérieur à l'intérieur, du visible à l'invisible.

La misère du peuple « saute aux yeux », du moins aux yeux de ceux qui ne détournent pas le regard. Entendre les cris des opprimés demande davantage de temps qu'un simple clin d'œil furtif. Seul celui qui s'y montre sensible connaît et reconnaît l'angoisse de ceux qui souffrent. Tous les regards n'en sont pas capables, car il y a aussi des regards qui, passant outre à ce qui n'est pas visible, transforment le vu en objet d'observation.

« *Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites.* » (v. 10) Aussitôt que Moïse entend cette mission impossible, il a de bonnes raisons de regretter son petit « détour pour voir » qui a toutes les chances de devenir un grand voyage sans retour, non seulement pour lui-même, mais aussi pour son peuple.

« *Qui suis-je pour aller trouver Pharaon et faire sortir d'Égypte les Israélites ?* » (v. 11) La question est d'autant plus légitime que Moïse n'est pas un tribun populaire doué de l'art de convaincre, comme le montre son aveu dans le quatrième chapitre : « *Moïse dit à Yahvé : "Excuse-moi, mon Seigneur, je ne suis pas doué pour la parole, ni d'hier ni d'avant-hier, ni même depuis que tu adresses la parole à ton serviteur, car ma bouche et ma langue sont pesantes."* » (4, 10)

Yahvé a beau le rassurer : « *Va maintenant, je serai avec ta bouche et je t'indiquerai ce que tu devras dire* » (4, 12), il ne lui promet pas de délier sa langue, mais se contente de lui offrir l'aide d'un porte-parole en la personne de son cousin Aaron : « *Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche. Moi, je serai avec ta bouche et avec sa bouche, et je vous indiquerai ce que vous devrez faire.* » (4, 15)

La réponse divine à cette question angoissée n'a pas de quoi le rassurer : « *Je serai avec toi, et voici le signe qui te montrera que c'est moi qui t'ai envoyé. Quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne.* » (v. 12) C'est un peu comme si la Voix disait à Moïse déchaussé, perplexe et interrogatif : « *A partir de maintenant, la flamme qui a jailli du buisson ardent, sera la seule lumière sur ton chemin !* »

5. Le Nom au-dessus de tout nom : un nouveau parcours de reconnaissance

Le troisième acte, le plus décisif du récit, concerne la question de l'identité de l'Envoyeur, question qui a retenu l'attention d'innombrables interprètes (Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371).⁵

Dans la Bible hébraïque, le titre du livre de l'Exode est « *Shemot* ». Il nous avertit que les noms – ceux des principaux protagonistes des traditions narratives qui ont abouti à la rédaction de ce livre, mais également ceux du Dieu qui se révèle à Moïse et lui confie une mission qui dépasse manifestement ses capacités – y jouent un rôle particulièrement important.

« Dieu », est le « mot le plus facile à prononcer et le plus difficile à penser », sachant que « le plus difficile n'est pas de connaître le nom, mais bien le chemin » (de Gramont 2013, 86-87), chemin qui, pour ceux qui s'y engagent, se transforme en immense parcours de la reconnaissance.

Qui est-il, ce Dieu dont un verset du Deutéronome dit qu'il est « *Celui qui habite le buisson ardent* » (Dt 33, 16).

La réponse dépend de trois noms qui s'entrelacent étroitement dans notre texte, constituant une sorte de buisson ardent lexical : « *le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (v. 6) C'est, pourrait-on dire,

⁵ Voir également les pages que Jean-Luc Marion consacre à la révélation du nom divin et le face-à-face de Moïse avec Dieu dans : *D'ailleurs, la Révélation* (2020, 283-295). J'en extrais une phrase capitale : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le dépliement du Nom. » (291)

le Dieu de la mémoire, évoquant un lointain passé. C'est ce qui conduit Saint-Augustin à le qualifier de « nom de la miséricorde ».

S'y ajoute la révélation d'un deuxième nom, inédit celui-là : « *Je suis Celui qui Est* », connotant une présence indéfectible, nom que Saint-Augustin qualifie de « *nomen substantiae* » (v. 13-14).

Enfin, d'après le début du chapitre 6 de l'Exode, le nom même de « *Yahvé* », fait, lui aussi, partie de la théophanie du buisson ardent : « *Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître.* » (v. 2) C'est un nom nouveau qu'on peut ordonner au futur d'une Alliance non encore conclue.

1. « *Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : "Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous." Mais s'ils me disent : "Quel est son nom ?", que leur dirai-je ?* » (v. 13) On peut s'étonner de ce que Moïse ne se satisfasse pas de la réponse traditionnelle : « *le Dieu de vos pères* ». Si ce nom ne suffit plus, c'est parce que l'histoire de la libération que Moïse est chargé d'initier, n'a pas son équivalent dans le passé. A histoire nouvelle, nom nouveau, et pas seulement parce que, comme le suggèrent certains exégètes, il y va également de la révélation d'un nom secret de pouvoir qui fait participer l'initié à la puissance du détenteur du nom.

2. La réponse que reçoit Moïse est aussi surprenante qu'énigmatique : « *Dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui est." Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites : 'Je suis' m'a envoyé vers vous."* » (v. 13-14)

Jusqu'à aujourd'hui, les exégètes s'interrogent sur la signification de la paronomase : *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, et sa traduction la plus appropriée. Il y a peu de définitions (à supposer qu'il s'agisse d'une « définition » !) qui ont fait couler autant d'encre.

Ici n'est pas le lieu de détailler les questions exégétiques que soulève ce nom. Le seul point qui retient mon attention est le lien entre le phénomène du buisson ardent et la signification du nom. Je serais presque tenté de dire que ce nom lui-même est un Buisson ardent qui, dans certaines situations, se transforme en arbre de vie.

Cette interprétation m'est suggérée par la manière particulièrement audacieuse dont maître Eckhart interprète *Exode 3, 14*.

Pour Eckhart, « le propre de Dieu est être (...) C'est pourquoi c'est seulement dans l'être que réside tout ce qui est quelque chose. Etre est un nom premier. Tout ce qui est caduc est un déchet de l'être. Toute notre vie devrait être un être. Autant notre vie est un être, autant elle est en Dieu. Autant notre vie est enclose dans l'être, autant elle est apparentée à Dieu. » (*Pr.* 8, I, 99 ; 120) Le verbe *sum*, pris en sa fonction de verbe d'existence, n'est pas prédiqué de Dieu *per inhaerentiam*, mais *per identitatem*. Dieu n'est pas le sujet de l'être, il est l'Etre lui-même. Eckhart ne se contente pas d'affirmer : « *Deus est esse* », il renverse la proposition

en : « *Esse est Deus* », ce qui lui attirait la suspicion des inquisiteurs de Cologne.

Eckhart se démarque toutefois d'une identification sommaire de Dieu et de l'être, en s'intéressant au mystère de l'Ipséité divine qu'annonçait déjà le nom augustinien d'*Idipsium* qui suggère que Dieu est le *Soi-même* par excellence. « "Ego", le mot "Je" », déclare Eckhart, « n'est propre à personne qu'à Dieu seul dans son unité » (Pr. 28, 324 ; 278). L'union mystique vise à devenir « Je » dans l'Être-Sujet : « Tu dois pleinement t'abîmer de ton être-tien et dois te fondre dans son être-sien, et ce qui est tien et ce qui est sien doivent devenir un mien, que toi, éternellement, tu comprends avec lui son étantité non-devenue et sa néantité innommée. » (Pr. 83, I, 192 ; 633)

Le soupçon nietzschéen d'après lequel l'être serait une abstraction exsangue, étouffant la vie, tombe à plat si, comme le souligne Eckhart, rien n'est plus intensément vivant que le « bouillonnement » (*bullitio*) constitutif de l'être divin. Le phénomène du buisson ardent qui brûle sans se consommer est, dans cette hypothèse, en congruence parfaite avec la signification du nom divin *Sum qui sum*, désignant « une sorte de jaillissement dans lequel une chose fermente et se verse d'abord en soi-même, en épanchant tout ce qui est d'elle en tout ce qui est d'elle, avant de se déverser et de bouillonner au dehors ».

Cette brève incursion dans la mystique spéculative du maître Thuringien suggère qu'il n'y a pas lieu d'opposer le buisson ardent et l'arbre de vie, tout au contraire ! Cela me semble parfaitement compatible avec les interprétations qui insistent davantage sur la futurité impliquée dans la formule '*ehyeh 'asher 'ehyeh*, en critiquant celles qui ne veulent retenir qu'une présence constante immuable.

Encore faut-il se méfier des interprétations qui réduisent ce nom divin à une simple dérobade. Le buisson ardent n'est pas un feu follet qui renverrait à une présence si faible que le nom que Dieu révèle à Moïse ne signifierait rien d'autre que « Je ne suis pas disponible ».

La question de Moïse concernant l'identité « substantielle » (« *nomen substantiae* » dans la terminologie de Saint-Augustin) de Dieu n'est pas celle que Nietzsche mettra dans la bouche de l'insensé, criant : « *Wohin ist Gott ?* » (« Où Dieu est-il parti ? »). C'est au contraire la question : « Où nous mènera-t-il ? ». Elle accompagnera Moïse tout au long de son périple ultérieur qu'il passera, quarante années durant, à garder un « peuple à la nuque raide » qui lui causera bien plus de soucis et de tracas que le troupeau de son beau-père Jéthro.

3. Quoi qu'il en soit de l'importance qu'on accorde au « nom de substance » que la Vulgate traduit par la formule tautologique « *Sum qui sum* », on n'oubliera pas le troisième nom que comporte la formule de l'envoi de Moïse :

« *Tu parleras ainsi aux Israélites : "Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération. Va, réunis les anciens d'Israël et dis-leur : "Yahvé, le Dieu de*

vos pères, m'est apparu - le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob - et il m'a dit : Je vous ai visités et j'ai vu ce qu'on vous fait en Égypte, alors j'ai dit : Je vous ferai monter de l'affliction d'Égypte vers la terre des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel.' Ils écouteront ta voix et vous irez, toi et les anciens d'Israël, trouver le roi d'Égypte et vous lui direz : « Yahvé, le Dieu des Hébreux, est venu à notre rencontre. Toi, permets-nous d'aller à trois jours de marche dans le désert pour sacrifier à Yahvé notre Dieu. » » (v. 15-18)

Même si le nom *Yahvé*, prononcé, pour ne pas dire martelé, quatre fois dans ces quelques versets, ne désigne pas un autre Dieu que celui des Pères, il s'en distingue par sa fonction : « *mon nom pour toujours* », ce qui en fait l'équivalent fonctionnel d'un nom propre.

« Dieu parla à Moïse et lui dit : "Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddai, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître. J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, la terre où ils résidaient en étrangers. Et moi, j'ai entendu le gémissement des Israélites asservis par les Égyptiens et je me suis souvenu de mon alliance. C'est pourquoi tu diras aux Israélites : Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées des Égyptiens ; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu et par de grands jugements. Je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu. Et vous saurez que je suis Yahvé, votre Dieu, qui vous aura soustraits aux corvées des Égyptiens. Puis je vous ferai entrer dans la terre que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob, et je vous la donnerai en patrimoine, moi Yahvé." » (Ex 6, 2-8)

Dans l'article 11 de son traité des Noms divins, Thomas d'Aquin se demande si le *Sum qui sum* convient proprement à Dieu. Il allègue pour cela trois raisons majeures : l'existence pure et simple, sa portée universelle et sa connotation : un présent éternel qui ne connaît ni passé ni futur.

On peut craindre que ce que Dieu gagne en universalité, il ne le perd en individualité. C'est la raison pour laquelle Thomas introduit un correctif important à son identification de Dieu et de l'être, comme une sorte de garde-fou sémantique : dire que le verbe « être » convient proprement à Dieu ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse de son nom le plus propre qu'exprime « quasiment » le Tétragramme.

On trouve une réserve analogue chez Maître Eckhart, aux yeux duquel le Tétragramme exprime l'autosuffisance de l'essence divine, la substance nue et pure de Dieu, inaccessible à l'intellect humain. Le Tétragramme nous rappelle que le Dieu qui se révèle dans la théophanie du buisson ardent n'en reste pas moins un « Dieu caché » : « *Vraiment, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël Sauveur* » (Is 45, 15), s'écrie le prophète Isaïe, dans un verset que Levinas citait souvent.

A s'en tenir à Exode 3 et Exode 6, Yahvé s'est révélé pour la première fois sous ce nom à Moïse.⁶ Le Tétragramme, qui exprime la relation d'Alliance particulière qui attache Israël à son Dieu est un nom aniconique par excellence et même, d'après la tradition juive instaurée, dès le troisième siècle, un nom imprononçable lors de la lecture synagogale de la Torah. Le fait que, sur une lithographie de Marc Chagall, le buisson ardent ne soit surmonté par rien d'autre que le Tétragramme, reflète cet interdit de représentation qui s'imposera de plus en plus fortement, pour mettre l'accent sur le « Dieu caché » qui ne se confond jamais avec l'*agnostos theos* de l'ésotérisme.

Dans ses *Lectures bibliques*, Daniel Sibony nous propose une interprétation de l'épisode du buisson ardent qui recoupe en partie celle que je viens d'esquisser. Son interprétation s'ouvre sur un dialogue fictif entre Moïse et son épouse. Moïse lui rapporte ce qui lui est arrivé lors de la théophanie du buisson ardent et ses tentatives infructueuses d'en expliquer les conséquences au peuple (2006, 124-126). Face à leur incompréhension, il leur dit : « Prenez part et vous comprendrez. Vous êtes compris dans cette pensée. Vous faites partie du Texte, il s'écrit avec vos corps et votre sang. Il vous lie et vous délie (...) Et si ça passe, vous serez libres. » (125)

Cette déclaration, qui pourrait aussi bien valoir comme axiome général d'une herméneutique biblique « participative », se prolonge par un autre propos de Moïse, qui se rapporte directement à la grande nuit de la Pâque : « La mort passe pour tous mais certains trouvent le passage, le défilé. Elle est passée près de vos enfants, tout près, et ils ont réchappé. Et vous, les rescapés de l'esclavage, la vie s'ouvre devant vous. Ce passage est marqué pour toujours. Chaque année, cette passe sera fêtée, cette passation du père au fils, au fil des générations. Cette passion des passeurs. Bien que ça nous dépasse ... » (125-126)

Entre parenthèses, Sibony ajoute malicieusement : « Il bafouille un peu. » Je serai tenté d'ajouter : « Tant mieux », car je préfère un Moïse bafouillant à un Moïse trop bavard.

Pour parler du phénomène de Révélation, en l'occurrence du Buisson ardent, nous devons en effet accepter de « bafouiller un peu », car comme le disait Husserl dans un tout autre contexte, « pour dire tout cela, les noms nous font défaut » (« *Für all dies fehlen uns die Namen* »). Certains en concluront avec Wittgenstein qu'il est préférable de se taire face à tout ce qui relève du « mystique ».

Mais on peut également faire un pari phénoménologico-herméneutique plus risqué, parce que plus para-doxal : ce dont nous ne pouvons parler, parce que cela vient d'ailleurs, ne nous condamne pas à un mutisme total si, et seulement si, les mots pour en parler ne sont pas les fruits de notre invention, mais proviennent de la même source et restent accordés à elle.

⁶ Sur la difficile question de la genèse du monothéisme biblique, voir : Römer (2017).

Références bibliographiques

- Assmann, Jan.** 1988. *Moses der Ägypter : Eine Sinngeschichte*. München: C.H. Beck.
- de Gramont, Jérôme.** 2013. *Au commencement : Parole, Regard, Affect*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Macher, Daniel.** 2019. « Archaischer Torso Apollos » (Torse archaïque d'Apollon) : un poème intraduisible ?. *Austriaca* 88–89: 177–189.
- Marion, Jean-Luc.** 1997. *Etant donné*. Paris: PUF.
- — —. 2020. *D'ailleurs, la Révélation : Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*. Paris: Grasset.
- Ricoeur, Paul, et André LaCocque.** 1999. *Penser la Bible*. Paris: Editions du Seuil.
- Römer, Thomas.** 2017. *L'invention de Dieu*. Paris: Editions du Seuil.
- Sibony, Daniel.** 2006. *Lectures bibliques : Premières approches*. Paris: Odile Jacob.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 33—44

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:08/2021

UDK/UDC: 123:2-183.7

DOI: 10.34291/BV2022/01/Dobrzeniecki

© 2022 Dobrzeniecki, CC BY 4.0

Marek Dobrzeniecki

Belief in God and Affective States: A Free-Will Response to the Hiddenness Argument¹

Vera v Boga in afektivna stanja: odgovor svobodne volje na argument skritosti

Abstract: The paper offers a new version of a free-will defence to Schellenberg's hiddenness argument. Previous defences were accused of absolutizing human freedom and not showing how a cognitive state concerning divine existence could limit the moral freedom of people. The paper addresses these issues by referring to Aquinas' and Pruss' idea that there could be evidence favouring God that results in a cognitive state of certainty accompanied by the affective states that deprive people of moral freedom. A relationship with God founded on this evidence would not be personal. Therefore, God is justified in holding such a piece of evidence back (for at least a period of time).

Keywords: the hiddenness argument, free-will defence, cognitive freedom, moral freedom, the dominant option

Povzetek: Članek ponuja novo različico zagovora svobodne volje proti Schellenbergovemu argumentu skritosti. Prejšnjim zagovorom so očitali absolutizacijo človeške svobode in pa to, da ne pokažejo zares, kako lahko kognitivna stanja, povezana z božjim obstojem, omejujejo moralno svobodo ljudi. Članek obravnava omenjena vprašanja s sklicevanjem na idejo Tomaža Akvinskega in Prussa o dokazu za obstoj Boga. To vodi v kognitivno stanje gotovosti, ki ga spremljajo afektivna stanja, kar pa ljudem jemlje moralno svobodo. Odnos z Bogom, utemeljen na takšnem dokazu, ne bi bil oseben. Zato lahko Bog takšen dokaz upravičeno zadrži (vsaj za določen čas).

Ključne besede: argument skritosti, zagovor svobodne volje, kognitivna svoboda, moralna svoboda, prevladujoča izbira

The hiddenness argument formulated by John L. Schellenberg concentrates on the problem of the existence of non-resistant non-believers or, to put it differently, of

¹ The author acknowledges the financial support from the National Center of Science in Poland, research project „*Deus absconditus – Deus revelatus*“, grant no. 2018/29/B/HS1/00922“.

the weak epistemic position of theism. The Canadian philosopher claims that there is something inconsistent in accepting both: (1) the claim that an omnipotent and omnibenevolent God exists (that is, a God whose one of the aims would be to enter into personal relationships with creatures capable of an aware and loving response for the sake of their goodness and happiness), as well as (2) the common-sense remark that among non-believers are those who honestly search for God, who entertain in such endeavours their intellectual powers, but they either still remain a sceptic when it comes to God's existence, or they straightforwardly reject it. Schellenberg argues that in a world governed by a benevolent and omnipotent God, there would be only one group of non-believers: those invoking Schellenberg's metaphor who intentionally close their eyes to avoid seeing the light of evidence speaking in favour of theism. In other words, if theism is true, it cannot be in a weak epistemic position.

In what follows, I shall present an original free-will defence of theism that is inspired by the concept of affective states. I shall begin with analysing Schellenberg's expectations of God, which I shall encapsulate in the concept of evidence T. In my opinion, only religious experience (evidence RE) fulfils the requirements of evidence T, so I shall ask if there are any reasons for which God does not universally grace us with such experiences? I will argue that there is indeed a justifying reason for that, namely our moral freedom. At the end of the paper, I will address some of the possible objections to my proposal.

1. Conditions of a Personal Relationship with God

Since a benevolent and omnipotent Creator would care for the well-being of His self-conscious creatures and would be aware that they achieve their fulfilment in a personal relationship with Him, He would at least be open to a personal relationship with any finite person who has the capacities needed for such a relationship (Schellenberg 2015, 40). However, since in order to participate in a relationship with another person, one has to be certain that the person in question exists, the belief in God appears to be the necessary condition of a personal relationship between man and God. It means that 'being open to a personal relationship' includes delivering finite persons evidence that would not have to automatically produce a theistic belief (because in order to remain free, a man has to be able to reject it), but on the other hand evidence that would generally be and at all times available and would render a belief in God highly probable (1993, 28). Let us call such evidence – evidence T (as evidence for theism). If such evidence existed, then all non-belief would result only from epistemic or moral drawbacks such as negligence in evidence acquisition, indifference for investigation procedures, moral pride, and so on, and would be resistant. On the other hand, we know that in the actual world it is not the case that every atheist or agnostic is cognitively stubborn. There are non-resistant atheists or agnostics among us, those who are both epistemically as well as morally virtuous (or at least those who are not more corrupt and misguided than theists).

The most vital question with regard to the hiddenness argument reads as follows: »Is evidence T metaphysically possible?« If evidence T was metaphysically impossible, insisting that not delivering evidence T speaks against God's existence would not form a case favouring atheism (1993, 44).

Schellenberg claims that, since God is omnipotent, there:

I. Could be delivered an evidence T that would:

a) be generally and at all times available.

According to Schellenberg's demands, there cannot be a time t when a non-resistant person is in a non-belief state in relation to the theistic proposition (2015, 57). It would amount to allowing a non-resistant state of nonbelief for a certain amount of time, even if limited. Evidence T has to be always there, it should be noticeable if a person turns his or her attention to it.

b) render theism true.

One of the most important features of evidence T is that it has to be apparent. Schellenberg is aware of the fact that there are philosophers who think that we can achieve knowledge of God, but what he points out as characteristic of the arguments they invoke is that they are rebuttable, as the long-lasting debates around these arguments confirm. They are not apparent in the sense that they do not produce a consensus among non-resistant researchers in relation to the question of God. Evidence T would have to be different in this regard.

Schellenberg also claims that:

II. We do not encounter evidence T in the actual world.

Theses (I) and (II) make theism challenging to defend. If one could think of evidence that would be generally available and would render theism probable, then one can raise a question: why does God let innocent in this regard people remain in the darkness of doubt or even in rejection of His existence? Schellenberg answers from the atheistic point of view: the fact that there is no evidence T in the actual world means that there is an obstacle God could eliminate in order to ensure that every finite person is in a position to participate in a personal relationship with Him, that He apparently did not eliminate. It could speak against his omnipotence (maybe He cannot do whatever is metaphysically possible?) or benevolence (maybe He does not care after all about participating in personal relationships with us?). Either way, theism that proclaims the existence of a benevolent and omnipotent God has something legitimate to explain.

2. Religious Experience

In order to defend it, we should look more carefully at the question of whether God is justified in not delivering to us evidence T. What could be the example of evidence T? Schellenberg is not clear on this point since he shifts his position with

the passage of time. In his earlier works, he emphasized the importance of the inward experience of God; nowadays, his position is less exclusive in this regard, but generally, he mentions religious experience as a candidate for evidence T. He argues that the coveted evidence T could be a non-sensory, intense, and apparent experience of God's forgiving, comforting, and guiding presence in a background awareness, so it does not have to be (and one can suspect that it could not be) intrusive to anyone's experience (let us call this type of evidence – evidence RE).

Evidence RE includes God's constant presence in one's awareness (even if not explicit) and a person's switching to the divine presence instantly when he or she reaches the appropriate stage of development of capacities enabling the person to explicitly grasp the divine presence (1993, 48–49). In this sense, one can state that evidence RE is at all times available. Moreover, because the experience of the divine presence would be available to all human beings, evidence RE would be generally available (in other words, it fulfils requirement (a)).

Schellenberg also defends the thesis that evidence RE described as such would render theism highly probable (it fulfils the requirement (b)). He grounds his conviction on features of the experience of the divine presence. According to him, it would be:

- intense, so that one would not mistakenly overlook it in one's consciousness;
- apparent – it would reinforce the theistic beliefs formed in other ways. For example, it would be an experience of consolation in the time of suffering, an experience of affirmation in the moment of doubts with regard to the source of the divine presence experience, it would be an experience of encouragement in moments of making important life decisions, etc.;
- universal – Schellenberg thinks that the uniformity of its descriptions coming from people every time and everywhere would also reinforce the strength of evidence RE.

More importantly, he thinks that such evidence is metaphysically possible:

»The state of affairs I have described seems clearly possible: its description seems perfectly coherent. Indeed, it could be the case that all human beings with a capacity for a personal relationship with God become aware of God's presence« (1993, 51).

3. Hick's and Swinburne's Defences of Theism

In what follows, I shall defend a simple claim. I shall argue that God has a justifying reason not to deliver evidence RE to finite persons that are non-resistant to a relationship with Him and this reason is His will to preserve the moral freedom of finite persons. It could be seen as a surprise because Schellenberg dismissed the so-called free-will responses that occurred in the philosophical literature on this

subject. For example, John Hick in *Faith and Knowledge* claimed that in order to protect moral freedom, a human being has to preserve cognitive freedom with regard to the existence of God, and this is why the created world is open to both interpretations: theistic as well as atheistic. If we had convincing pieces of evidence in favour of theism at our disposal, this would ruin our cognitive freedom and, in consequence, our autonomy (1988, 133–135). This, however, assumes that knowledge of God is of a special kind: according to Hick, the act of knowing God is at the same time the act of obedience: »I cannot know that such a being exists and be at the same time indifferent to him.« (1983, 48) Whereas normally, the growth of knowledge broadens the capacities of humankind (even if it limits the scope of what seems to be a rational choice), the knowledge of God would have shrunken it not only to the point that we would have had a limited range of sustainable positions in theology and philosophy (it seems that it would not have abolished our freedom just as any other truth we gain during the course of the development of our societies does not abolish our freedom) but also to a point where we would not have been autonomous subjects anymore capable of making free decisions and of free-thinking. It seems controversial, and as Schellenberg points out: »It is not at all clear that individual who came to believe would not be cognitively and morally free.« (1993, 109–110)

The other great theistic philosopher, Richard Swinburne, also argued that if we had a solid reason to believe in God, it would diminish our freedom. A person who knows that God exists also knows that He observes and judges every movement of His creatures, especially self-conscious and moral ones, and that in the end, He will make a decision about the final destiny of the latter. In Swinburne's view, under such circumstances, the belief in God would amount to knowledge about an omnipotent and judging God. The act of obedience to Him would not have been an act of will anymore but an act of prudence (which is an intellectual virtue): »The reasons for being good would be virtually irresistible.« (1979, 211)² Moreover, the temptation to do wrong would be almost non-existent. A believer that would act for prudential reasons would not exercise his or her freedom of choice and, as such, would not have been a free agent. To this argument, Schellenberg responds by raising doubts if having solid reasons to do *p* or not to do *q* makes desires not to do *p* or to do *q* go away (Schellenberg 1993, 119)? A student who has an exam the next day has a solid prudential reason to learn. It does not mean that his desire to do something else (i.e., watch TV) vanishes.

However, even if these specific Schellenberg's counterarguments would not work, he could still ask: is the free will of human beings more important than reaching the ultimate goal of communion with God? Moreover, he answers this hypothetical question:

»There is a tendency among some writers to value the giving of freedom and responsibility almost limitlessly /.../. But this is to forget that the con-

² Another free-will defence to the problem of hiddenness was developed by Michael Murray (2002), but since it is similar to Swinburne's hypothesis, I will not present it here.

text for all theistic talk about these matters must be the love of God, and that love not only grants freedom and responsibility, but desires personal relationships.« (199)

Is a free-will response a dead-end for theism? If it was, the consequences would by far exceed the debate around the hiddenness argument. It would turn out that one cannot use a free-will response in the debate about the problem of evil either. It would be because atheists would finally find evil or suffering (I assume that the divine hiddenness would be such an evil) to which the divine desire to protect the freedom of people would not be an answer.

I find the debate between Hick and Swinburne on the one hand and Schellenberg on the other unsatisfying. It is no wonder if one takes into account that both Hick, as well as Swinburne, had written their works before the hiddenness argument was formulated. One cannot possibly expect from the aforementioned theistic philosophers a detailed refutation of an argument they did not even know. Secondly, I think that there is a very valuable intuition by Hick when he insists that there is a need for *a priori* willingness on our part if our experience of God is to be compatible with our moral freedom. In my paper, I shall explore this intuition.

4. Response to Necessity of a Moral Freedom

My general response to Schellenberg's claims is that while it is true that according to at least the Catholic tradition, a communion with God (a counterpart of what he describes as a personal relationship with God) is an ultimate and a supernatural human goal, so one cannot think of any greater good for a human being, it is also true that reaching it is conditioned by freedom of a human being. When one speaks of a personal relationship, one means a relationship of free agents, and a minimum condition that has to be fulfilled in order for a relationship to be between free agents is that at the roots of the relationship stands a free decision of its participants. In my opinion, Hick is right: if there was no such willingness at the beginning of a relationship with God on the part of a human being, then it would no longer be a personal relationship. If one is determined to be in a relationship with the other, then one is manipulated or forced into the relationship and hence is treated rather as an object than as a subject. Summing up, in order for a human to reach the ultimate goal of communion with God, a personal relationship with Him has to start as a free decision of a human.

On the other hand, I find it doubtful that the moral freedom one needs in order to make a free decision is conditioned by cognitive freedom. Hick and Swinburne seem to suggest that the mere knowledge that God exists somehow deprives us of freedom of choice. This observation is obviously not true. Many believers claim that they know that God exists (for example, those who think that the traditional proofs for God's existence render theism highly probable), and yet they do not lose their autonomy. They are, for example, still tempted at times to reject their

relation to God. Summing up, what I will try to preserve from the free-will defence of Hick and Swinburne is the conviction that at the beginning of a personal relationship with God, there has to be a willingness on the part of a human person. On the other hand, I agree with Schellenberg that the mere belief that God exists does not deprive one of such freedom.

The second element of my defence is the claim that there could be evidence that could deprive people of moral freedom. I will argue that evidence RE, as described by Schellenberg, is an example of such evidence. Therefore, God is justified in not delivering it to us. What I find lacking in Schellenberg's claims is the analysis if there are any cognitive states that are necessarily accompanied by the affective states that deprive people of moral freedom (let us call these cognitive states – states C). In what follows, I shall present my hypothesis in detail by referring to the teachings of Aquinas.

4.1 The Affective States

According to him, there are cognitive states (among others, a belief in God's existence) that generate affective states that have consequences for a spiritual life of a believer (Cross 2012, 179–180). The affective element is built, for example, in Aquinas' description of the earthly religious experiences, where he speaks extensively about such affective states as *gaudium* (joy from satisfying rational desire), *amor* which leads to ecstasy (that is, having *delectatio* in something external, strong attachment to the object of love) (*Summa Th.* II-II, q. 28), and *admiratio* (a fear which follows the knowledge of something that surpasses our powers) (*Summa Th.* II-II, q. 180, a. 3). Note that the aforementioned states do not make being in a state incompatible with the belief in God impossible, but also note that one does not refer here to non-sensory awareness of the divine presence but to feelings, memories, or emotions.

Both Aquinas as well as Schellenberg, agree that there is no non-sensory background awareness of the divine presence in the actual world. A beatific vision of God is, according to Aquinas, a divine gift that is not explainable by the cognitive powers of a human being. It belongs to the kind of C-states because it is also accompanied by the affective state of *delectatio* (delight) (*Summa Th.* I-II, q. 4, a. 1) or *fruitio* (delight of the good and rest in the good) (Lotz 1979, 70). What is important in the context of the current discussion is that, according to St. Thomas, in the state of the beatific vision, one does not have a freedom of choice: »The will of one who sees God's essence necessarily clings to God, because then we cannot help willing to be happy.« (*Summa Th.* I, q. 82, a. 2) Using a conceptual framework developed by Alexander Pruss, one can say that for a person having a cognitive state of seeing the divine essence, an option to do right always dominates over an option to do wrong (where option A dominates option B when in every fundamental evaluative respect A is at least as good as B and in some fundamental evaluative respect A is better than B. Option A is on balance better than option B when option A dominates option B, but there are some nonfundamental evaluative aspects when B is better than A). Because we are always in our actions

motivated by or attracted by a good, the fact that we encounter on balance better options is the only explanation for the fact that sometimes we make wrong or worse than the best possible decisions. On the other hand, a beatific vision dominates all the alternatives, which is why the blessed in heaven cannot commit a sin (Pruss 2016, 216–217). They are free if one conceives freedom as a unity of will and intellect, but they do not possess freedom of choice between right and wrong.

4.2 Belief in God as a Dominant Option

As Schellenberg rightly points out, evidence RE does not have to be synonymous with the beatific vision, but one could nevertheless speculate if evidence RE would not also present itself as a dominant option for a human being? Experiencing affective states of being loved, accepted, consoled, emotionally supported, having a purpose in life, and most of all, »a quiet sense of God’s existence« (Schellenberg 2015, 67); the things that Schellenberg himself describes as an effect of God’s presence in the background awareness could be such that no one would be tempted to reject it. Even if not intrusive or overwhelming, God’s presence in the background awareness could be as dominant as the beatific vision; at least, it seems plausible. One has to take into account that the divine presence in the background experience would not only mean a personal interaction, the feeling of protection and acceptance, companionship, getting friendly guidelines and indications in relation to most important life decisions. One gets a feeling that under such description the figure of God reminds, as Paul Moser once complained, »a doting grandparent or a celestial Santa Claus« (Moser 2013, 38). Only because of this specific way of depicting God one could believe that once having an experience of His presence, one would be able so to speak to escape its charms. The experience of the divine presence should, although vaguely but at the same time, truthfully reflect God’s nature if it supposes to trigger a personal relationship with a finite person. Otherwise, God would play a role that would amount to luring someone into a relationship. Even if it was successful, it would shatter its personal character. It means that an experience of the divine presence would probably include not only the experience of His charity and love, but also of His glory, majesty, magnificence, splendour, omniscience and omnipotence, and this combination would most probably be so attractive (even if these features would be a distant reflection of the real divine attributions and would be experienced in the background awareness) that it would be virtually impossible to reject it.

4.3 Moral Freedom as a Justifying Reason for Divine Hiddenness

What one benefits from using Aquinas’ theory is a possible explanation of why God does not provide evidence RE, and why it is possible to imagine both (a) that evidence RE is metaphysically possible as well as (b) that an all-loving and all-powerful God would be justified in not giving it to us. Evidence RE would probably not only result in the universal belief in God but also in affective states that would make a relationship with God a dominant option for a human being. God, as omnibenevo-

lent, desires personal relationships with other persons. A personal aspect of such a relationship assumes that one at least should be able to decide if one wants to enter into it or not, but if it would present itself as a dominant option, then one would be forced into it, and that would shatter a personal character of the relationship. It would be then impossible to reach the ultimate goal of a human being. If an all-loving and omnipotent God desires personal relationships with human beings, He should not deliver evidence RE and, in this sense, remain hidden.

Notice that it does not mean that God has a reason to suspend evidence of His existence that results in C-states constantly. It is just because in the definition of evidence T is built the requirement that it should be available at all times, that it makes it inconsistent with the divine respect for human freedom of choice and His desire to relate to us personally. Notice also that I am not claiming here that the reason for the lack of freedom of choice if evidence RE would be available, would be the lack of cognitive freedom. ‚The blame‘ is on affective states that make a choice to do wrong (in this context, the rejection of the relationship with God) impossible. My main point here is that even if there is a difference between seeing God’s essence and a background experience of the divine presence, still the latter could present itself in such a way that it would be perceived as a dominant option.

5. Objections: The Analogy Argument and Absolutization of Freedom

I would like to quickly address one possible counterargument, which is often called the analogy argument. Schellenberg often uses a comparison between God – The Father and our earthly parents. He writes, among others:

»Discussions of human interaction, including interaction between mothers and their children, do represent the primary context in which such concepts as those of ‚closeness‘, ‚care‘, and ‚love‘ are used and acquire their meaning. What, then, could justify the supposition that God’s closeness, caring, and loving would not be like those of ideal mother /.../? The question is rhetorical.« (2004, 33–34)

Although there are authors who respond to the hiddenness argument by invoking the traditions of the negative theology, and who would be very defiant in drawing conclusions from the fact that we call God our loving Father and would deny any similarity between the personhood of humans and God (Rea 2015; 2018, 42–62; Pouivet 2018), in my opinion following the steps of apophatism is not a promising option for a theist.

Schellenberg is ultimately right: since one subscribes to the Christian revelation, one expects from God closeness, care, and love in a way similar to how they are usually experienced in everyday life. It is not, however, to admit that one uses the notion of a person or a father in an unambiguous way with regard to God.

Schellenberg would agree with it since he used the term ‚analogical‘ to describe his argument. It probably refers to the scholastic theory of *analogia entis*, which Augustine encapsulated in the Latin formula *Deus semper maior*, and which allows positive knowledge of God under the condition that one remembers that with every similarity, however great, comes even greater dissimilarity (Raczyński-Rożek 2019, 756).

What is this greater dissimilarity between earthly parents and heavenly one in the context of the current debate? In my opinion, it consists in the fact that however loving, caring and close to their descendant’s parents can be, a personal relationship with parents would never appear as a dominant option to them, maybe with the exception of small children. Nevertheless, a grown-up person, independent of how wrong and ungrateful such a deed would be, can reject personal relationships with his or her parents. The mere presence of loving and caring parents does not endanger the freedom of choice of their children. As I suggested, we have reasons to suspect that it would be different if God was present in our lives in the form of evidence RE. Because of this difference, one cannot conclude that since loving parents would do anything in their power to be present in the life of their children, the absence of evidence RE speaks against the existence or benevolence of God.

I would also emphasize that the presented hypothesis does not fall into the trap of absolutization of moral freedom. According to it, preserving moral freedom is not the good in itself in comparison to which other goods, such as the well-being of people and their happiness, fade away. God suspends (at least temporarily) evidence that would render His existence apparent not because freedom of choice is the good in itself but because it is a necessary element of happiness of the finite persons that consists in participating in personal relationships with Him. It does not mean that He remains hidden in every possible meaning of the term. There are mystics who experience the divine presence, there are other pieces of evidence that could result in the cognitive certainty that He exists, but without accompanying affective states that could hinder the moral freedom of a person. Theists could mention a great variety of signs and pieces of evidence that indicate divine transcendence. Granted, these pieces of evidence are not apparent and as such, they do not constitute a solid epistemic position of theism. Otherwise, we would not have currently such large numbers of reasonable atheists and agnostics. However, if the solid epistemic position of theism would prevent us from reaching the ultimate goal of our lives, then being open to personal relationships with finite persons on God’s part means delivering us the evidence we currently have at our disposal.

6. Conclusions

What are the results of the above defence? As one remembers, I ascribed to Schellenberg two claims:

I. Evidence T could be delivered.

II. We do not encounter evidence T in the actual world.

I agree with both of them, but I disagree with Schellenberg in his contention that (I) and (II) together render theism inconsistent. In my opinion, God is justified in not giving to the finite persons evidence T, because by delivering it, He would abolish the moral freedom of finite persons: He would evince Himself in such a fashion that a relationship with Him would appear as a dominant option for them. It would be a critical obstacle for reaching by them their ultimate goal - a personal relationship with the Creator. Since God is justified in not delivering evidence T, we start to understand why God governs non-resistant nonbelievers in the world. God may have only two alternatives: either He abolishes human moral freedom and puts theism in a strong epistemic position, or He allows a weak epistemic position of theism and consequently the existence of non-resistant nonbelievers. However, human moral freedom is preserved, and consequently, a possibility that people would reach their ultimate goal. The second alternative seems to be more commendable, especially if the last trend in Christian eschatology, that says that God's mercy does not exclude nonbelievers from the beatific vision, reflects the truth.

Schellenberg is right when he claims that evidence T is metaphysically possible, he is also right in insisting that God should do everything in His power to eliminate obstacles that block us from being in a position to relate to God personally. Nevertheless, since the path to a personal relationship with God does not lead through evidence T, he is wrong when he suspects that two claims (I) and (II) are incompatible with the belief in God. Hence, theism can defend itself from the hiddenness argument.

References

- Cross, Richard.** 2012. Thomas Aquinas. In: Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, 174–190. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hick, John.** 1983. *Second Christianity*. London: SCM Press.
- . 1988. *Faith and Knowledge*. London: Macmillan.
- Lotz, Johannes.** 1979. *Person und Freiheit: Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Moser, Paul.** 2013. *The Severity of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, Michael.** 2002. Deus Absconditus. In: Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, eds. *Divine Hiddenness: New Essays*, 62–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pouivet, Roger.** 2018. Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does to Classical Theism. *European Journal for Philosophy of Religion* 10, no. 1:1–19.
- Pruss, Alexander.** 2016. *Divine Creative Freedom*. In: Jonathan L. Kvanvig, ed. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Vol. 7, 213–238. Oxford: Oxford University Press.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2019. The Church as the Realization of the Nature of Man in „Deus semper maior“ by Erich Przywara. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:752–785.
- Rea, Michael.** 2015. Hiddenness and transcendence. In: Adam Green and Eleonore Stump, eds. *Hidden Divinity and Religious Beliefs: New Perspectives*, 210–225. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. *The Hiddenness of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, John.** 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.

- . 2004. *Divine Hiddenness Justifies Atheism*. In: Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, eds. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 30–41. Oxford: Blackwell.
- . 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard**. 1979. *Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Thomas Aquinas**. 2006. *Summa Theologiae*. Vol. 11; 16; 19; 46. New York: Cambridge University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 45—53

Besedilo prejeto/Received:02/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 378.6:2(497.4Ljubljana)“19“

DOI: 10.34291/BV2022/01/Kolar

© 2022 Kolar, CC BY 4.0

Bogdan Kolar

»Ni normalno, da na Teološki fakulteti predavajo tuji državljani«

»It Is not Normal That Foreign Citizens Teach at the Faculty of Theology«

Povzetek: Okoli leta 1970 se je na Teološki fakulteti začela kazati stiska zaradi pomanjkanja učiteljev določenih teoloških predmetov. Ker v predhodnih letih specialistični študij v tujini ni bil mogoč, ni bila mogoča niti redna menjava generacij. Pomanjkanje učiteljev se je najbolj kazalo pri bibličnih vedah, saj je bil študij tega področja mogoč samo na ustreznih specializiranih šolah in inštitutih v tujini. Da bi problem rešili, so se veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik, vodstvo fakultete in posamezni učitelji zavzemali, da bi vsaj občasno kot predavatelji na fakulteti gostovali uveljavljeni slovenski biblicisti iz tujine. Politične razmere temu niso bile naklonjene, zato ni bilo mogoče dobiti vseh potrebnih soglasij. To je preprečilo, da bi ugledna slovenska biblicista Alojzij M. Ambrožič in Jože Plevnik, ki sta delovala na univerzi v Torontu, postala učitelja na fakulteti v Ljubljani.

Ključne besede: Teološka fakulteta, učitelji, biblične vede, Jože Plevnik (1928–2010), Alojzij M. Ambrožič (1930–2011)

Abstract: A lack of teachers of certain theological subjects showed at the Faculty of Theology in Ljubljana in the early seventies. Because of the impossibility to specialise abroad in the previous years, a regular change of generations was not possible. A particular lack of teachers was felt by the Biblical sciences since specialisation in that field was possible only in specialised schools and institutes outside Slovenia. In order to cope with the question, the Grand Chancellor Archbishop Jožef Pogačnik, the leadership of the Faculty, and different teachers suggested inviting, at least temporarily, as teachers well-known Slovenian Biblical scholars from abroad. The political situation was not in favour of such a solution and it prevented obtaining the necessary permissions. Therefore, two known biblicists of the Slovenian background teaching in Toronto, Ontario, Canada, Jože Plevnik and Alojzij M. Ambrožič, did not become Faculty members.

Keywords: Faculty of Theology, teachers, Biblical sciences, Jože Plevnik (1928–2010), Alojzij M. Ambrožič (1930–2011)

1. Uvod

Konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let preteklega stoletja je v učiteljskem zboru Teološke fakultete prišlo do menjave generacij. Svoje življenjsko poslanstvo so zaključevali učitelji, ki so na fakulteti delovali že pred drugo svetovno vojno ali celo od vsega začetka ljubljanske univerze. Zato se je začelo kazati pomanjkanje učiteljev. Pri katedrah se je to najbolj čutilo v biblični skupini. Razlogi seveda niso bili samo v vodstvu fakultete. Glavni razlog so bile nenormalne razmere v slovenski družbi, ki ni omogočala, da bi študentje teologije v letih po koncu druge svetovne vojne lahko odhajali na specialistični študij v tujino (kar pa je bilo omogočeno študentom iz družin, ki za politično oblast niso bile vprašljive). Šele od sredine šestdesetih let so se ponovno pokazale možnosti, da so škofje študente, ki so se pripravljali na učiteljsko delo na Teološki fakulteti, lahko začeli pošiljati v tujino (leta 1965 so na nadaljnji študij v Rim odšli trije prihodnji učitelji na fakulteti: na Papeški biblični inštitut France Rozman; na Vzhodni inštitut dr. France Perko in na Lateransko univerzo Rafko Valenčič).

2. Učiteljski zbor fakultete po koncilu

Po drugi svetovni vojni so bili na Teološki fakulteti štirje učitelji bibličnih predmetov: za staro zavezo dr. Matija Slavič (rojen 1877, umrl 1958) in dr. Jakob Aleksič (rojen 1897, honorarni predavatelj 1947, 1952 izredni, 1967 redni profesor), za novo zavezo dr. Andrej Snoj (rojen 1886, umrl 1962) in dr. Stanko Cajnkar (rojen 1900, izredni profesor 1947, umrl 1977). Po smrti dr. M. Slaviča in dr. A. Snoja sta pri biblični katedri ostala samo še dva profesorja: za staro zavezo dr. J. Aleksič in za novo zavezo dr. S. Cajnkar. Kot honorarni predavatelj je leta 1968 začel sodelovati dr. France Rozman (v Rimu je biblične vede študiral od 1965 do 1967) (Rozman 1990, 54–55). Vendar je bilo čutiti potrebo po dodatnih učnih močeh, kajti razmere na fakulteti so narekovale več predavanj, seminarjev, vaj in mentorstev. Zaradi velikega napredka bibličnih ved so bili uvedeni nekateri novi predmeti. Čeprav so se takrat za učitelje bibličnih ved pripravljali trije slovenski duhovniki (Jože Krašovec, Marijan Peklaj, Jurij Bizjak), je bilo z njihovo vključitvijo v učiteljski zbor vendarle mogoče računati šele od sredine sedemdesetih let dalje. Vsaj za nekaj let je bilo torej treba najti začasno rešitev. Kot najbolj realistična se je kazala možnost, da bi del predavanj prevzela takrat že poznana slovenska biblicista, ki sta predavala na Teološki fakulteti Univerze v Torontu – jezuit dr. Jože Plevnik in duhovnik torontske nadškofije dr. Alojzij M. Ambrožič. Računali so na možnost, da bi en semester predavala v Torontu in en semester v Ljubljani. Nad takšno rešitvijo je bil navdušen veliki kancler Teološke fakultete dr. Jožef Pogačnik in tudi vodstvo fakultete. Znanstveni svet fakultete je o tem večkrat razpravljal že v letu 1971 in slednjič napravil korake, ki bi do takšne rešitve lahko pripeljali. Ker pa je pri odločitvah o učiteljih na Teološki fakulteti svojo besedo imela tudi Komisija Republike Slovenije za verska vprašanja, je bilo treba najprej pridobiti njeno mnenje in nato soglasje. To je jasno kazalo, da je bila Teološka fakulteta po letu 1952, ko je bila izključena iz javnega šolskega sistema, samo navidezno zasebna in neodvisna šola

Katoliške cerkve v Sloveniji; pomemben vpliv pri sprejemanju kadrovskih odločitev je v vsakem primeru imela omenjena komisija. Ta je na podlagi pregleda osebne in družinske zgodovine kandidatov, še posebej glede njihovega ravnanja v času druge svetovne vojne in odnosa do nove oblasti po vojni, odločala o njihovi primernosti in politični sprejemljivosti – ne pa strokovnosti.

3. Kanadska bibličista

Med člani slovenske skupnosti v Torontu in njegovi okolici, kjer je po drugi svetovni vojni našla dom močna skupina zavednih Slovencev, sta bili ustanovljeni dve narodnostni župniji: župnija Marije Pomagaj (1954) in župnija Marije Brezmadežne (1961); obe so organizirali in nato vodili duhovniki iz skupnosti Misijonske družbe (lazaristi). Razgibano življenje v okviru župnij in mnogih organizacij je pripomoglo, da so iz slovenskih družin izšli nekateri duhovni poklici. Vključili so se v torontsko nadškofijo ali v posamezne redovne skupnosti.

Jože Plevnik je bil rojen v Ljubljani 18. decembra 1928. Maja 1945 je s sorodniki zapustil Slovenijo in tri leta preživel v begunskih taboriščih v Avstriji: v Št. Vidu na Glini, v Kellerbergu pri Beljaku, v Špitalu na Dravi in v Peggetzu pri Lienzu. Njegov starejši brat je bil vrnjen v Slovenijo in je umrl nasilne smrti. J. Plevnik je imel možnost obiskovati slovensko taboriščno gimnazijo. Junija 1948 je odšel v Kanado in moral sprejeti delo, kot so ga vsi priseljenci: delal je na farmi v provinci Nova Scotia. V Halifaxu je nato obiskoval Jezuitski kolegij in septembra 1950 vstopil v jezuitski noviciat v Guelphu, Ontario. Ko je postal član skupnosti, se je posvetil študiju klasičnih jezikov (grščine in latinščine) in se nato preselil v Toronto, kjer je študiral filozofijo (1954–1957). Bil je učitelj na gimnaziji Champion College v Regini na zahodu Kanade. Duhovniško posvečenje je prejel po študiju teologije leta 1964 v Torontu (Jakopič 1964). Leta 1966 je začel študij bibličnih ved v Würzburgu v Nemčiji in leta 1971 zagovarjal doktorsko delo iz Pavlove teologije pri prof. Rudolfu Schnackenburgu („The Parousia of the Lord According to the Letters of Paul: an Exegetical and Theological Investigation“). Po vrnitvi v Toronto je postal učitelj na jezuitski teološki šoli Regis College, ki je bila del torontske teološke fakultete in s tem torontske univerze. Predaval je predvsem o Novi zavezi, zlasti evangelijih in Pavlovih pismih. Po letu 1984 je bil vodja višjih programov (Advanced Degree Studies). Ob vrsti člankov v specializiranih znanstvenih revijah (*The Catholic Biblical Quarterly*, *Biblica*, *The Way*) je izdal osem knjig, od katerih so bile nekatere prevedene v slovenščino; izdal jih je župnijski urad Ljubljana-Dravljje (Umril je jezuit dr. Jože Plevnik 2010, 19). Njegovo življenje in delo je celovito predstavil prof. dr. Maksimilijan Matjaž (2010, 663–665).

Dr. J. Plevnik je bil povezan s slovensko skupnostjo v Torontu in se je udeleževal različnih prireditev, ki sta jih pripravljali obe slovenski župniji. Napisal je vrsto prišpevkov za slovensko revijo *Božja beseda*, ki izhaja v Torontu. Po upokojitvi je večkrat nadomeščal slovenskega župnika v cerkvi Marije Pomagaj. Umril je 4. junija 2010 v Rene Goupil House, Pickering, Ontario (Umril je jezuit dr. Jože Plevnik 2010, 167).

Alojzij Ambrožič je Slovenijo z družino zapustil maja 1945 kot petnajstletni fant. Rojen je bil 27. januarja 1930 v Gaberju pri Dobrovi. V begunskih taboriščih na Koroškem Peggetz in Špital na Dravi je obiskoval gimnazijo in leta 1948 maturiral. Septembra istega leta se je družina izselila v Kanado in si našla dom v bližini Toronta. Filozofijo in teologijo je študiral kot bogoslovec torontske nadškofije v kraju Scarborough pri Torontu; junija 1955 je bil posvečen v duhovnika. Kot duhovnik je služboval v več župnijah in bil učitelj v semenišču sv. Avguština v Torontu. Specialistični teološki in biblični študij je opravil v Rimu na Papeškem bibličnem inštitutu (1957–1960) in v Nemčiji na univerzi v Würzburgu (1967–1970). Mentor pri doktorskem delu s področja Markovega evangelija („St. Mark’s Concept of the Kingdom of God: a Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in the Second Gospel“, Würzburg 1970) mu je bil prav tako prof. Rudolf Schnackenburg. Po vrnitvi v Toronto je postal redni učitelj bibličnih predmetov Nove zaveze na torontski teološki fakulteti. Bil je tudi ravnatelj semenišča in član številnih škofijskih delovnih teles.

Alojzij Ambrožič je marca 1976 postal torontski pomožni škof in deset let kasneje nadškof koadjutor s pravico nasledstva. Februarja 1998 je bil imenovan za kardinala. Umrli je 26. avgusta 2011 v Torontu. S strokovnimi prispevki se je oglašal v različnih teoloških in pastoralnih revijah. Redno je sodeloval pri reviji *Božja beseda*, ki jo v Torontu izdajajo slovenski člani Misijonske družbe. Več njegovih knjig je bilo objavljenih v slovenskem jeziku. Bil je poznan pridigar na duhovnih vajah in predavatelj na različnih srečanjih, tudi v Sloveniji in slovenskem zamejstvu. Bil je sodelavec in član uredništva *Celovškega zvona*, novembra 1991 mu je torontska univerza podelila častni doktorat (Kolar 2015, 597–617). V zgodovino Katoliške cerkve v Kanadi in nasploh kanadske družbe se je zapisal predvsem kot voditelj največje nadškofije v državi – in kot izjemen poznavalec pastoralnega dela med priseljenskimi skupnostmi.

4. Moledovanje za dovoljenje

O možnosti, da bi profesorja Jože Plevnik in Alojzij Ambrožič občasno prevzela predavanja na Teološki fakulteti v Ljubljani, je najprej razpravljal Fakultetni svet, ki je v tistem času usklajeval vse dejavnosti fakultete. Prve razprave o takšnem načinu iskanja učiteljev za biblične predmete so bile ob koncu prvega semestra študijskega leta 1971/72, ko so se začele priprave na naslednje študijsko leto. Decembra 1971 se je med učitelji fakultete izoblikovala ideja, da bi k sodelovanju povabili omenjena učitelja – in da bi predavala menjaje v Ljubljani in v Torontu (ATF, fasc. 9, spisi). Po naročilu Fakultetnega sveta je dekan prof. dr. Marijan Smolik na Komisijo za verska vprašanja v začetku februarja 1972 naslovil informacijo o sklepu in prosil komisijo za mnenje. Ker je bil predsednik komisije Pavle Bojc odsoten, sta dekana 11. februarja sprejela njegova sodelavca Sergij Pelhan in Franek Sladič. V zabeležki srečanja beremo:

»Predložil je osnovne podatke za dva slovenska duhovnika, ki trenutno bivata v Kanadi, Lojzeta Ambrožiča in Jožeta Plevnika, s prošnjo, da bi komisija pregledala njuno zadržanje v polpretekli dobi, ker ju namerava fakulteta spričo pomanjkanja predavateljev za bibliografijo pritegniti za predavatelja. Prihajala bi za pol leta v Jugoslavijo predavat; izmenoma vsako leto drug, začela pa bi predvidoma februarja meseca 1973.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Predlog za odobritev namestitve dveh predavateljev bibliografije na TF; zabeležka dne 11. 2. 1972)

Dekan dr. Smolik je uradnika komisije spomnil, da se je o možnosti vključitve omenjenih učiteljev v fakultetno delo na komisiji pogovarjal že veliki kancler nadškof dr. Jožef Pogačnik in da takšno idejo podpira. Iz iste zabeležke izvemo še, da je dekan dr. Smolik zatrdil, da imenovana zaradi mladosti medokupacijsko nista kompromitirana, da se tudi v inozemstvu nista politično udejstvovala – ni pa vedel pojasniti, ali imata urejene odnose glede državljanstva oziroma čigava državljana sploh sta. Sklep je bil: »Dogovorili smo se, da bo komisija imenovana preverila približno v roku 1 do 2 mesecev in seznanila g. dekana.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Predlog za odobritev namestitve dveh predavateljev bibliografije na TF; zabeležka dne 11. 2. 1972)

15. junija 1972, ko so na fakulteti že pripravljali seznam predavanj za naslednje študijsko leto in določali predavatelje za posamezne predmete, se je dekan dr. Smolik ponovno oglašil na komisiji, da bi izvedel za ugotovitve. Takrat sta ga sprejela predsednik Komisije Pavle Bojc in njegov svetovalec Sergij Pelhan:

»Dr. Smolika smo obvestili, da smo zadevo v zvezi s slovenskima duhovnikoma, ki bivata v Kanadi (Lojze Ambrožič in Jože Plevnik) proučili, vendar trenutno ne kaže, da je problem rešljiv. Gre namreč za to, da bi lahko opravljala vsak po en semester predavanje biblicistike na teološki fakulteti. Zadržek je v tem, da je Ambrožiču bilo odvzeto državljanstvo, medtem ko Jože Plevnik po naših informacijah to vprašanje nima urejeno.«

V nadaljevanju zabeležka dodaja:

»Dr. Smolik je obvestilo vzel na znanje, češ bomo pač morali problem predavateljev rešiti kako drugače. Obenem je dejal, da bo imenovana obvestil o stanju in naši informaciji.« (AS 1211, šk. 141, zabeležka o razgovoru z dekanom Teološke fakultete dr. M. Smolikom dne 15. 6. 1972)

Dekan dr. Smolik je tako dobil odgovor, da je bilo dr. Ambrožiču slovensko državljanstvo odvzeto leta 1962.¹ Na drugi junijski seji Fakultetnega sveta 28. junija

¹ Glede na informacije, s katerimi razpolagamo v tem trenutku, je povsem mogoče, da je bilo leta 1962 državljanstvo odvzeto Alojziju Ambrožiču starejšemu, to je očetu – in ne duhovniku Alojziju Ambrožiču. Oba sta živela v Torontu in bila kanadska državljana. V nekaterih dokumentih se kot leto odvzema državljanstva Alojziju Ambrožiču ml. omenja tudi leto 1973. Dokler ne bodo dostopni ustrezni arhivski fondi, tega ne bo mogoče preveriti. Poizvedovanje na Ministrstvu za notranje zadeve Republike Slovenije, kjer še vedno hranijo vso dokumentacijo, povezano z odvzemanjem državljanstva, ali bi bilo mogoče preveriti leto odvzema državljanstva in pravno podlago za takšno odločitev, je bilo zaman. V

1972 je dekan dr. Smolik člane sveta obvestil: »Verska komisija oziroma Sekretariat za notranje zadeve je sporočil, da dr. Plevnik in dr. Ambrožič ne moreta predavati na naši fakulteti, ker sta kanadska državljana.« (ATF, seje fakultetnega sveta, fasc. 5) Potem ko sta prejela odgovor iz Ljubljane, sta se očitno posvetovala in do ravnanja slovenskih oblasti zavzela skupno stališče – avgusta 1972 je dr. Plevnik dekanu dr. Smoliku sporočil, da se kanadskemu državljanstvu zaradi slovenskih oblasti nimata namena odpovedati in da bo treba v prihodnje ravnati skladno s tem (ATF, spisi, fasc. 45).

Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da se je vodstvo fakultete v nadaljevanju odločilo vztrajati pri pridobivanju dovoljenj za predavanje le za dr. Plevnika, kajti na dr. Ambrožiča, ki je med tem v torontski nadškofiji prevzel vrsto nalog, ni bilo mogoče več misliti (od 1971 do 1975 je bil akademski dekan v semenišču sv. Avguščina in v tej vlogi cel semester ne bi mogel manjkati; postal je član več nadškofijskih struktur in bil vpet v vodenje nadškofije). Ker fakulteti drugačne rešitve očitno ni uspelo najti, so skušali dobiti soglasje vsaj za to, da bi dr. Plevnik lahko predaval na fakulteti le občasno – tako da bi imel sklop predavanj, za kar odpoved kanadskemu državljanstvu (po mnenju vodstva fakultete) ne bi bila potrebna. Konec oktobra 1972 so na Komisijo za verska vprašanja poslali pršnjo:

»Fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani je sklenil povabiti kot gosta predavatelja – specialista dr. Jožeta Plevnika iz Kanade, da bi slušateljem naše fakultete odpredaval ciklus izrednih predavanj o sv. pismu nove zaveze. Ta predavanja bi prišla v program v letnem semestru štud. leta 1972/73, to je od marca do maja 1973. Ker je imenovani sicer Slovenec po rodu, pa kanadski državljan, prosi Teološka fakulteta za dovoljenje, da bo dr. Plevnik lahko predaval na naši fakulteti.« (ATF, fasc. 45, dopis št. 332/72 z dne 31. oktobra 1972)

Hkrati sta se na komisiji oglasila dekan dr. Marijan Smolik in prodekan dr. Franc Rode. Na strani komisije sta pogovoru prisostvovala njen predsednik Pavle Bojc in svetovalec Drago Ščernjavič (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972). Dekan in prodekan sta pojasnila, da fakulteta predavatelja za biblične vede nove zaveze nujno potrebuje in da je dr. Plevnik ugleden kanadski jezuitski predavatelj na torontski teološki fakulteti. »Oba jamčita za njegovo korektnost in prepričana sta, da jim ne bo delal težav, kar je tudi v interesu fakultete, ker je tip človeka, ki je zaprt vase in nima stikov z emigracijo.« Nadaljevanje pogovora ni prineslo pričakovanega rezultata:

»Povedano jim je bilo, da sicer ni normalno, da predavajo na fakulteti tuji državljani in da bi se Plevnik kljub iznešenim argumentom lahko odrekel kanadskega državljanstva in sprejel naše. Tako bi po normalnem postopku verjetno dobil namestitvev na fakulteti. Ker pa tega noče storiti, je vezan na

skladu s 35. členom Zakona o državljanstvu bi namreč moral za takšno poizvedovanje imeti privoljenje obeh pokojnih profesorjev, česar mi ni uspelo pridobiti. Znanstvenoraziskovalni namen za pridobitev takšnega podatka ni ustrezna pravna podlaga.

posebno dovoljenje, ki mu ga lahko izda le organ, ki je pristojen za tako dovoljenje.« (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972)

Usmerjevalka celotnega postopka in predlagateljica odločitev je bila torej komisija.

Pokazalo se je, da je glavna ovira dejstvo, da je dr. Plevnik prihajal iz slovenskih izseljenskih vrst, kar je v tistem času bilo za slovensko politiko zelo težko – ali sploh ne – sprejemljivo. Slovenska politična emigracija je bila namreč enačena s sovražniki države in družbene ureditve v Jugoslaviji. Zato tudi zaključna trditev v zapisniku omenjenega srečanja: »Problematiko emigracije smo povezali s Plevnikom in jim dali vedeti, da naj take stvari ocenjujejo s širših dimenzij in naj upoštevajo tako zunanje kot notranje politične procese.« (AS 1211, KOVS, Zabeležka o razgovoru z dekanom in prodekanom Teološke fakultete z dne 31. 10. 1972)

O obisku dekana dr. Smolika in prodekana dr. Rodeta na Komisiji za verska vprašanja in o načrtovanju Fakultetnega sveta, da povabi kot predavatelja dr. Jožeta Plevnika, sta bila obveščena vodstvo Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije in Republiški sekretariat za notranje zadeve. 2. novembra 1972 je vodja strokovne skupine Peter Kastelic pripravil poročilo in obe ustanovi zaprosil za mnenje (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972). Med drugim je zapisal:

»Nastavitev dr. Plevnika na Teološko fakulteto v Ljubljani je aktualna že dalj časa. Komisija je zavirala nastavitev Plevnika zaradi tega, ker je kanadski državljani in ne želi sprejeti našega državljanstva, kar utemeljuje s tem, da mu je kanadski jezuitski red omogočil študije in specializacijo v različnih državah. Jože Plevnik je ob koncu vojne, kot sedemnajstletni mladenič emigriral na Koroško in se leta 1948 preselil v Kanado ter leta 1950 vstopil v jezuitski red ter do leta 1971 študiral na različnih univerzah eksegezo nove zaveze ter doktoriral iz teologije in filozofije. Od septembra 1971 je asistent profesor na Teološki šoli v Torontu. Med tem časom je večkrat obiskal svojo mater v Ljubljani in vedno obiskal tudi nadškofa Pogáčnika. V zaupnih pogovorih ni kazal navdušenja za koncilsko orientacijo v cerkvi, posebej pa še ne željo vključiti se na Teološko fakulteto v Ljubljani kot redni profesor, kjer naj bi bil pod povečevalnim steklom verske komisije in Teološke fakultete kot kakšen začetnik.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Da je komisija lahko pripravila tako celovito informacijo, je morala pridobivati podatke iz različnih virov in spremljati ravnanje več ustanov in posameznikov. Obveščena je bila tudi o zaupnih pogovorih, ki jih je dr. Plevnik imel s posamezniki v Cerkvi. Hkrati dokument kaže, da je bila prav komisija tista, ki je pripravljala odločitve – in s tem bistveno oblikovala politiko države do Teološke fakultete in do Cerkve nasploh.

Iz nadaljevanja je razvidna predzgodovina vprašanja o vključitvi dr. Plevnika med učitelje fakultete (in predhodno dogajanje nasploh).

»Fakultetni svet je najprej odklonil, da se omogoči Plevniku občasna predavanja v nekajmesečnem trajajočem kursu na fakulteti. Pogačnik s tako odločitvijo ni bil zadovoljen. V zadnjem času pa je fakultetni svet znova razpravljajl o Plevniku in shemi, da bi Plevniku omogočili take kurze predavanj iz predmeta eksegeze nove zaveze.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Ker so se razmere na fakulteti spremenile, kar sta ob svojem obisku povedala dekan dr. Smolik in prodekan dr. Rode, sta na komisiji iskala soglasje.

»Oba predstavnika fakultete sta v razgovoru na Komisiji povedala, da jim je Plevnik nujno potreben, ker takega predavatelja nimajo, da jamčita za njegovo korektnost in da je tudi sicer tip človeka, ki je zaprt vase. Prepričana sta, da jim ne bo povzročal nikakih težav, kar ni v interesu fakultete. Povedala sta, da Plevnik ni povezan z našo politično emigracijo.« (AS 1211, KOVS, šk. 141, Informacija o razgovoru na KVV z dekanom in prodekanom Teološke fakultete dne 31. 10. 1972)

Poročilu je bila dodana še informacija, ki so jo uradniki komisije sporočili predstavnikoma fakultete – dr. Plevnik naj se odpove kanadskemu državljanstvu in zaprosi za slovensko. S tem bo dobil več možnosti, da postane učitelj na ljubljanski Teološki fakulteti – ker da ni normalno, da bi na tej fakulteti poučevali tuji državljani. Preden bo komisija dala dovoljenje, bo počakala še mnenje republiškega Sekretariata za notranje zadeve.

Iz nadaljevanja je razvidno, da mnenje omenjenega sekretariata ni bilo ugodno. Dr. Plevnik namreč ni prišel predavat v Ljubljano. Je pa s fakulteto ohranjal stike, oskrboval jo je z biblično literaturo iz angleško govorečega sveta, sodeloval pri različnih projektih ter se s fakulteto in slovenskimi biblicisti še bolj povezal po političnih spremembah v Sloveniji. Ko je leta 1989 ljubljanska univerza in z njo Teološka fakulteta praznovala 70-letnico, je bil dr. Plevnik, ki je bil takrat dekan oddelka za podiplomski študij Regis Collegea v Torontu, povabljen na praznovanje v Ljubljano. Ob tej priložnosti je predaval na Teološki fakulteti (Prof. dr. Jože Plevnik gost v Ljubljani 1989, 174) in sodeloval na okrogli mizi biblicistov, ki jo je pripravila fakulteta. Takrat je spregovoril o Pavlovem pismu Tesaloničanom in bil prvič podrobneje predstavljen slovenski javnosti (Profesor Plevnik slovenskim poslušalcem, 30. 4. 1989). V desetletju 1990–2000 je imel kot gostujoči učitelj občasna predavanja s področja eksegeze Pavlovih pisem in evangelijev na fakulteti v Ljubljani in na enoti v Mariboru. Hkrati je začel zavzeto prevajati svoja dela v slovenski jezik; namenjena so bila tako študentom teologije kot širši javnosti. V *Bogoslovnem vestniku* je izšlo šest njegovih razprav, kot samostojne publikacije pa pet njegovih knjig. Z zanimanjem je spremljal nastajanje Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in ob iz-

idu leta 1996 na znanstvenem simpoziju sodeloval z razpravo. Pripravil je obsežno terminološko študijo o nekaterih teoloških terminih v Dalmatinovi Bibliji, ki je bila objavljena ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih bibličnih prevodov. Leta 2007 je sodeloval na Mednarodnem bibličnem kongresu v Ljubljani, kjer je prevzel naloge generalnega sekretarja in tudi sicer sodeloval pri izvedbi svetovnega srečanja bibličnih strokovnjakov (Matjaž 2010, 663–665).

5. Zaključek

Čeprav je bila Teološka fakulteta leta 1949 najprej izključena iz Univerze v Ljubljani in nato tri leta kasneje še iz javnega šolstva na Slovenskem nasploh, je še vedno ostajala pod državnim nadzorom. Preko republiške Komisije za verska vprašanja je slovenska politika njeno delovanje ne le nadzorovala, pač pa tudi posegala v vse pomembne odločitve, ki jih je vodstvo fakultete sprejemalo. Sredstvo pritiska so bile letne dotacije, ki jih je za delovanje fakultete namenjala država, najbolj konkretna oblika posegov pa vmešavanje v fakultetne kadrovske zadeve. Medtem ko so na drugih fakultetah tuje državljane lahko zaposlovali, na Teološki fakulteti to ni bilo dovoljeno; pri tem so bili posebej dosledni, ko je šlo za Slovence, ki so sprejeli tuje državljanstvo – da bi lahko četudi le občasno predavali, bi se morali tujemu državljanstvu odpovedati. V dveh primerih, ki sta predstavljena v razpravi, se to ni zgodilo – zato strokovnjaka z bibličnega področja nista dobila možnosti, da bi na ljubljanski Teološki fakulteti predavala še pred političnimi spremembami.

Kratici

ARS – Arhiv Republike Slovenije.

ATF – Arhiv Teološke fakultete.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 1211, KOVS, šk. 141, 142.

ATF, fasc. 5 (seje fakultetnega sveta).

–, **fasc.** 9 (spisi, verska komisija).

–, **fasc.** 45 (spisi, leto 1972/73).

Druge reference

In memoriam. 2010. *Božja beseda*, št. 7/8/9:89–90.

Jakopič, Marjan. 1964. Rojaku p. Jožetu Plevniku k novi maši. *Ameriška domovina*, 15. junij, št. 118, 2.

Kolar, Bogdan. 2013. Geslo Ambrožič Alojzij Matej. V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, 153–155. Ljubljana: Založba ZRC.

– – –. 2015. Kardinal dr. Alojzij Matej Ambrožič. V: *Marija v Leščevju: Dobrova pri Ljubljani*, 597–617. Ljubljana: Salve.

Matjaž, Maksimilijan. 2010. Prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010). *Bogoslovni vestnik* 70, št. 4:663–665.

P. Dr. Jože Plevnik DJ (18. 12. 1928, Ljubljana – 4. 6. 2010, Toronto). 2010. Sporočila slovenskih škofij, št. 7:167.

Prof. dr. Jože Plevnik gost v Ljubljani. 1989. *Božja beseda*, št. 6:174.

Profesor Plevnik slovenskim poslušalcem. 1989. *Družina*, št. 18: 1; 6.

Rozman, Francè. 1990. Katedra za biblične vede. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1/2:54–62.

Umrli je jezuit dr. Jože Plevnik. 2010. *Glasilo kanadskih Slovencev*, št. 3:19.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 55–76

Besedilo prejeto/Received:12/2020; sprejeto/Accepted:01/2021

UDK/UDC: 929Dalmatin J.

DOI: 10.34291/BV2022/01/Golec

© 2022 Golec, CC BY 4.0

Boris Golec

Jurij Dalmatin (ok. 1547–1589) in njegovi: identiteta in družina avtorja prvega popolnega prevoda Svetega pisma v slovenščino

Jurij Dalmatin (ca. 1547–1589) and His Family: The Identity and Lineage of the Author of the First Complete Translation of the Holy Scripture into Slovene

Povzetek: Jurij Dalmatin (ok. 1547, Krško ali okolica – 1589, Ljubljana), protestantski duhovnik in avtor prvega popolnega slovenskega prevoda Svetega pisma (Wittenberg, 1584), v zgodovino ni vstopil s podedovanim priimkom, ampak si ga je nadel sam in se v humanistični maniri svojega časa podpisoval kot Dalmatinus. Prispevek analizira hipotezo, da so njegovi predniki izvirali iz Dalmacije. Veliko bolj od priselitve enega od prednikov kot obrtnika ali trgovca iz Dalmacije v mesto Krško je verjetno, da je Dalmatin po očetovi strani izviral iz družine hrvaških beguncev pred Turki, ki so se okoli leta 1530 kot kolonisti naselili na Krškem polju. Dalmacija je bila v njegovem času bistveno širši geografski pojem, ki je na severu segal vse do Kolpe. V nasprotju s prepričanjem, da so Dalmatinu, oženjenemu s hčerko ljubljanskega meščana, vsi otroci pomrli že v otroštvu, se je izkazalo, da sta odrasli vsaj dve njegovi hčerki, ki sta se obe omožili, tako kot se je vnovič poročila njegova vdova. Znanih je tudi pet Dalmatinovih vnukov, vsa družina pa se je v procesu protireformacije pokatoličnila.

Ključne besede: Jurij Dalmatin, reformacija, izvor priimka, Sveto pismo, Krško, Ljubljana

Abstract: Jurij Dalmatin (ca. 1547, Krško or nearby – 1589, Ljubljana), a Protestant priest and the author of the first complete translation of the Holy Scripture into Slovene (Wittenberg, 1584), did not enter history with an inherited family name, but one that he assumed on his own, signing himself in the humanist manner of his time as Dalmatinus. The contribution analyses the hypothesis that he came from a Dalmatian family. Rather than one of his Dalmatian ancestors having immigrated to the town of Krško as a craftsman or trader, it seems much more likely that on his paternal side Dalmatin descended from a family of Croatian refugees who colonised the Krško field fleeing from the Turks. In

his time, Dalmatia was a significantly wider geographical area, extending in the north as far as the Kolpa River. Contrary to the belief that all children of Dalmatin, who married the daughter of a citizen of Ljubljana, died at a tender age, it turned out that at least two of his daughters reached adulthood and married and that his widow remarried. There are also five known Dalmatin's grandsons, and the entire family converted to Catholicism during the process of Counter-Reformation.

Keywords: Jurij Dalmatin, Reformation, family name origin, Holy Scripture, Krško, Ljubljana

1. Uvod

Ko je Primož Trubar 19. marca 1584 vojvodi Ludviku Württemberškemu v imenu kranjskih deželnih stanov poslal tri izvode pravkar natisnjenega slovenskega prevođa Svetega pisma, je o prevodu zapisal, da mu zelo ugaja, o prevajalcu pa naslednje zgovorne besede: »Vrh tega je pokojni oče vaše knežje milosti [vojvoda Krištof] Jurija Dalmatina, ki sem ga pred 19 leti [1565] v svojem drugem pregnanstvu kot revnega šolarja poleg svojih dveh sinov peljal iz Kranjske, najprej spravil v Bebenhausen, nato v Tiferinov štipendij, kjer je ob marljivem študiju bral tudi moje slovenske knjige in toliko napredoval, da je začel prevajati Staro zavezo.« (Rajhman 1986, 290) Vojvoda Ludvik, sin Dalmatinovega dobrotnika, je tako nemara ugledal Dalmatinovo Biblijo celo malo prej kakor člani kranjskih deželnih stanov, ki so nosili glavno breme njenega natisa in so prve izvode na Kranjsko pretihotapljene knjige morda držali v rokah februarja, sicer pa pred 26. aprilom 1584 (Kidrič 1926, 119). S prvim popolnim prevodom Svetega pisma se je slovenščina dokončno uvrstila med razvite knjižne jezike. Tako je postala štirinajsti jezik, v katerem je knjiga vseh knjig ugledala luč sveta – in to kot tedaj eden najmanj razširjenih jezikov, ki je zapisano Božjo besedo izpovedal v celoti (Wikipedia 2020).

2. Dalmatinov izvor

Namen pričujočega prispevka je osvetliti vprašanje, kdo in od kod je bil Jurij Dalmatin, ki ga je Trubar ob izidu Svetega pisma označil kot nekdanjega revnega šolarja s Kranjskega in ki je kot Dalmatin podpisan izključno v lastnih slovenskih tiskih. V nemških rokopisnih virih – pismih, poročilih, zapisnikih – njegov priimek praviloma najdemo v latinski obliki *Dalmatinus*, kot se je dosledno podpisoval sam, tudi ko je šlo za nemško besedilo, tako vedno v latinskem kontekstu in z latinsko obliko osebnega imena Georgius (Rajhman 1997, 46; 56; 63; 66; 69; 74; 78; 84; 89; 93; 96; 97; 101; 105; 109; 112; 118; 130; 142; 144; 153; 165; Kidrič 1926, 116), npr. *M.[agister] Georgius Dalmatinus sacrarum literarum in Schola Tübingensi Studiosus* (Rajhman 1997, 56). Drugi, denimo Trubar, so ga včasih imenovali tudi *Dal-*

mata (Rajhman 1986, 227; 233; 236; 241; Kidrič 1926, 116),¹ kar je bilo latinsko poimenovanje za Dalmatinca in je velikokrat izpričano v univerzitetnih matrikah kot oznaka geografskega izvora študentov (Gall in Szaivert 1971, 250; Andritsch 1977, 391). Kot *Dalmatin*, torej brez latinske končnice *-us*, se naš ob Trubarju najpomembnejši protestantski pisec in člani njegove družine pojavljajo v nemških virih le izjemoma, in sicer v ljubljanskih mestnih sodnih zapisnikih, računskih in davčnih knjigah, ki odražajo živo rabo priimka tako v slovenščini kot v nemščini (ZAL, LJU 488, imenska kartoteka k Cod. I in XIII, Dalmatin.). Ni dvoma, da so Jurija Dalmatina v običajnih življenjskih situacijah imenovali Dalmatin, učeni krogi in tudi deželni stanovi pa so vselej pazili, da so njegov priimek zapisovali in sklanjali latinsko – *Dalmatinus*, *Dalmatini*, *Dalmatino* itd.

Latinski različici *Dalmatinus* in *Dalmata* še izraziteje kot *Dalmatin* pričata o za-vesti zapisovalcev, kakšen je izvorni pomen priimka: Dalmatinec, torej nekdo, ki iz Dalmacije bodisi prihaja bodisi od tam izvira. Pri tem se postavlja eno ključnih vprašanj naše obravnave, in sicer, kakšna je bila dejanska zveza Jurija Dalmatina z Dalmacijo in kje je njegov priimek nastal.

Sam priimek ima v slovenskem prostoru v morfološkem pogledu vrsto vzporednic v priimkih s končnico *-in*, npr. Jakopin, Gregorin, Potrpin, Pobežin (Bezljaj 1974, 179; 224; 460; 476). Najdemo ga tudi kot oznako za etnični oziroma geografski izvor, kot izpeljanko iz etnonimov Hrvat in Oger: Hrvatini, Hrovatini, Ogrini, Vogrini ipd. (213; 410; 684). Toda kolikor je znano, razen pri Juriju Dalmatinu, njegovi ženi in otrocih kognomen Dalmatin ni izpričan nikoli, kar je zelo pomembno.² Seveda je prav mogoče, da je obstajal tudi neodvisno od Dalmatinove ožje družine, a je medtem že izumrl – kot denimo priimek Trubar, ki se na Trubarjevi rodni Rašici prvotno pojavlja kot Trobar in ga do začetka 17. stoletja srečujemo tudi zunaj Dolenjske, potem pa ne več (Golec 2010b, 353–378). Vendar pa se pri Juriju Dalmatinu vsiljuje močan pomislek, da Dalmatin ni bil njegov prvotni priimek, ampak si ga je nadel sam. Kot bomo videli, je območje Krškega, od koder je izviral, v njegovem času zelo dobro pokrito z viri, ki razodevajo množico rodbinskih imen – ne da bi bilo katero Dalmatinovemu vsaj približno podobno.³

Šestnajsto stoletje, sredi katerega se je Jurij Dalmatin rodil (okoli leta 1547), je bilo obdobje intenzivnega nastajanja in utrjevanja priimkov, ki sicer še dolgo – vse do jožefinske dobe – niso bili nespremenljivi in dedni, tj. obvezno prenosljivi s

¹ Vipavec Sebastjan Krelj, ki je vedno pisal latinsko, se je prav tako dosledno podpisoval v latinizirani obliki *Crel(I)ius* (Rajhman 1997, 37; 39; 42; 1986, 186; 198), samo enkrat pravi Dalmatin zanj v roditeljski: *des herrn Krellij* (1986, 54).

² V Bezljajevem *Začasnem slovarju slovenskih priimkov*, ki ponuja celoten priimkovni fond v Sloveniji v obdobju 1931–1948, priimka Dalmatin ni (Bezljaj 1974, 98). V drugi polovici 20. stoletja je nekdo očitno prevzel identiteto znamenitega protestantskega pisca. Na ljubljanskih Žalah so namreč leta 2003 pokopali Jurija Dalmatina, rojenega leta 1927 (Grobovi Žale 2020).

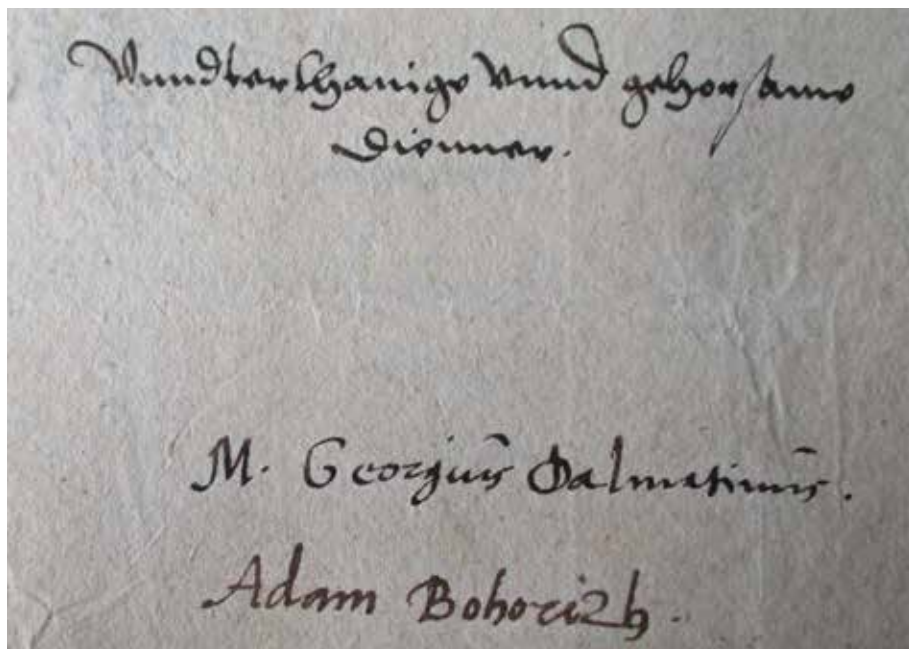
³ Izjema, ki to pravzaprav ni, je ime „gospoda“ Hansa Dalmatinerja, s katerim je neznano kdaj pred letom 1614 posloval Franc Gall pl. Gallenstein, omenjenega leta umrli lastnik gospodstva Brežice na štajerski strani Save. V njegovem zapuščinskem inventarju sta omenjeni dve nedatirani pravni zadevi; prvo je imel z Dalmatinerjem sam, drugo pa Sebastjan Leiser (StLA, Landrecht, K 242, v. Gall (1), fol. 12 in 19v, 29. 3. 1614).

staršev na otroke. Posameznik je lahko v svojem življenju (celo hkrati) uporabljal več kognomenov, odvisno od spremenljivega položaja (socialnega, geografskega, mikrolokacijskega), v katerem se je znašel (prim. Golec 2018, 208). Znameniti Mihael Tiffernus (1488–1555), čigar štipendijo je užival mladi Dalmatin in ki je postal vzgojitelj in svetovalec prej omenjenega württemberškega vojvode Krištofa, se je zaradi nenavadne usode – kot ugrabljenega otroka so ga našli v zapuščenem turškem taborišču – sprva imenoval Turk, a si je nato po nemškem imenu Laškega (Tüffer), kjer je odraščal, nadel humanistično zveneče ime Tiffernus (Simoniti 1979, 204–205; 208).⁴ Tudi Primož Trubar (1508–1586), ki je samo priložnostno (1550) uporabil latinski psevdonim *Philopatridus Illiricus* (Rajhman 1982b, 211), se Trubar oz. Trobar ni pisal po očetu, čeprav svojega očeta enkrat izrecno imenuje Mihéj Trubar, ampak je priimek prevzel po materinem rodu – ker je bil bolj unikaten in imenitnejši od očetovega priimka Malnar (Golec 2010b, 356–357; 361–365). Ni izključeno, da je bil tudi Adam Bohorič (ok. 1524–1601/2) v svojem rodu prvi s tem priimkom, čeprav je že v njegovih rosnih letih izpričan neki duhovnik Bohorič. Poimenovanje po pogorju Bohor, izpod katerega je bil doma (sam se je označil kot Štajerec oz. Štajerec iz Krškega, ki je sicer na Kranjskem), bi si lahko nadel šele, ko se je znašel zunaj rodnega okolja, denimo, ko se je šolal v Krškem.⁵

Tako kot o Bohoriču – drugače kot pri Trubarju – ne vemo, iz katerega kraja pod Bohorjem je izviral in kdo so bili njegovi starši, ostajajo tudi pri Dalmatinu neznanca njegov natančen geografski in socialni izvor ter imeni in priimek staršev. Kaj o Dalmatinovem izvoru pravzaprav vemo? Sam se je leta 1569 v pismu kranjskim deželnim stanovom – svojem najzgodnejšem ohranjenem pisanju sploh – podpisal kot Krčan (*Georgius Dalmatinus Gurckfeldianus etc.*) (Rajhman 1997, 46). Na stanove se je kot študent univerze v Tübingenu, kjer je kot Tiffernov štipendist bival zadnja tri leta, obrnil s prošnjo za finančno podporo, ki so mu jo dotlej naklonili že dvakrat. V bližnji prihodnosti je pričakoval dosego naslova magister, za podporo pa ni prosil staršev, ker da »jih zelo težita revščina in domača stiska ter mi zato ne morejo niti najmanj pomagati« (46–47). O njegovem izvoru in začetnem šolanju lahko največ izvemo iz pisma, ki ga je dve leti in pol pozneje (v začetku leta 1572) že kot magister poslal iz Esslingena kranjskim stanovskim poverjenikom – ožjemu vodstvu deželnih stanov. Če torej povzamemo: rojen na Kranjskem, skoraj do osemnajstega leta so ga vzgajali in vzdrževali starši, šolal pa se je v Krškem, kjer je njegov dom (*hab ich zu Gurckfeldt welches dann mein heymat ist*), pri Adamu Bohoriču, dokler ni bil ta iz šole odpuščen (najpozneje 1563). Nato se je Dalmatin po nasvetu dobrih prijateljev in z dovoljenjem staršev odločil za drugo šolo v nemški deželi (Rajhman 1997, 53–58). Kot že omenjeno, ga je Primož Trubar leta 1565 najprej spravil v Bebenhausen. Ob pisanju pisma poverjenikom je bil tako že več kot šest let deležen Tiffernove štipendije v Tübingenu, zdaj pa je ‚svoje skromne usluge‘ ponudil stanovom in ‚slovenski krščanski Cerkvi‘ (*der windischen Christli-*

⁴ O njegovem izvoru je Primož Trubar pisal leta 1585 v pismu vojvodi Ludviku Württemberškemu (Rajhman 1986, 293–294).

⁵ Nove ugotovitve o Adamu Bohoriču so bile ob njegovi 500-letnici predstavljene na simpoziju „Novi pogledi na Adama Bohoriča“ 27. oktobra 2021 v Ljubljani. Gl. Golec 2022.



Slika 2: Podpisa Jurija Dalmatina in Adama Bohoriča (ARS, AS 2, šk. 88, fasc. 54/2, sn. 3, pag. 130, 30. 7. 1583).

chen Kirche). Navedel je še pomemben podatek, da je prišel pred enim letom (1571) na Kranjsko obiskat starše (*als ich vor einem Jar in daß Crainlandt meine liebe Eltern haimbzusuchen ankommen*) (54; 57).

Žal o Dalmatinovem geografskem in socialnem zaledju nimamo tako povednega vira, kot je reverz za štipendijo, ki so jo kranjski deželni stanovi leta 1585 dodelili mlademu Vipavcu Matiji Trostu za študij v Tübingenu. V njem je ta zgodaj umrli prevajalec Andreaejeve pridige ob pogrebu Primoža Trubarja, tiskane leta 1588, o sebi povedal, da je sin pokojnega vipavskega tržana Kocjana Trosta in njegove žene Helene (Rupel 1954, 59). Glede na izpričano šolanje Dalmatina v Krškem, »kjer je moj dom« (1572), samooznako Krčan (*Gurkfeldianus*) (1569) in Trubarjevo navedbo (1568), da je tübingenški študent *Georgius Dalmata* doma iz Krškega (*von Gurgveld bürtig*) (Rajhman 1986, 227), bi moralo biti na dlani, da je Dalmatin enako kot mlajši Trost prihajal iz urbanega okolja – iz Krškega, ki je bilo približno sedemdeset let pred njegovim rojstvom, leta 1477, povzdignjeno iz trga v dežel-noknežje mesto (Mlinarič 1977, 39–40). Zelo verjetno je Jurij res odraščal pri starših v mestu, lahko pa bi bil tudi otrok podeželske okolice – tako kot Trubar ni izviral iz same vasi Rašica, ampak iz mlina v njeni neposredni bližini, kar je sam nekoč izrazil z besedami: »blizi mujga rojeniga domu per (!) Rastčici« (Golec 2010b, 217). In če oče prve slovenske knjige ne bi sam zapisal, kje se je rodil, urbarji gospodstva Turjak pa se ne bi ohranili, bi ga imeli za Turjačana, rojenega blizu turjaškega gradu, saj se je leta 1528 na dunajsko univerzo imatrikuliral kot »Primus Truber ex Aursperg« (Gall in Szaivert, 1971, 45). Tako kot so se študenti opredeljevali po

domačem gospodstvu, župniji oziroma najbližjem mestu ali trgu – trški otrok Matija Trost denimo kot *Vipacensis Illyricus* (Rupel 1954, 55; 59), kar poleg trga Vipava lahko pomeni tudi širše Vipavsko (gospodstvo, župnijo) –, za Dalmatina ni mogoče reči z gotovostjo, ampak le s precejšnjo verjetnostjo, da je izviral iz samega mesta Krško. Revščino njegovih leta 1571 še živečih staršev je treba razumeti kot relativno uboštvo, kot nezmožnost, da bi podpirali v tujini živečega sina študenta – torej nikakor ne nujno kot revščino glede na socialno okolje, v katerem so živeli. Ljubljančan Janž Znojilšek je, na primer, v svojem imenu in v imenu Adama Bohoriča mlajšega, ko sta bila leta 1588 sprejeta na univerzo v Wittenbergu, pisal kranjskim deželnim stanovom, da je premoženje starega učitelja Adama Bohoriča tako skromno, »da na žalost ne more pomagati več niti svojemu sinu« (Rajhman 1997, 157–158; 169–161).

Tudi Dalmatinov pečatnik z ničimer ne nakazuje, kakšnega socialnega izvora je bil oziroma s čim so se ukvarjali njegovi starši.⁶ Za primerjavo povejmo, da je imel Primož Trubar na pečatniku tesarsko sekuro, s čimer je sporočal, da je sin tesarja, kar je sicer izpričal tudi v besedi (Golec 2009, 58–59). Pečatnik Jurija Dalmatina pa prikazuje prekržana predmeta, najverjetneje bakli, ki simbolizirata svetlobo oziroma učenost, in nad njima krono, ki bi utegnila biti krona Matere Božje.⁷

Iz časa, ko so Dalmatinovi starši potrjeno še živeli, je na voljo obsežen urbar krškega gospodstva iz leta 1570, ki zajema veliko večino podložnikov na širšem območju Krškega – razen maloštevilnih podanikov drugih zemljiških gospodov – in tudi popis plačnikov dvornega činža, ki so mu bili zavezani vsi gospodarji v mestu. Toda drugače kot priimek Bohorič, ki se pojavi samo pri njivi in vinogradu Adama Bohoriča (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospodstva Krško 1570, pag. 477 in 523; AS 174, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 114, RDA, N 141, No. 29, novoreformirani urbar gospodstva Krško 1575 s. p., *Zinss von Akhern vnd Wisen; Perkrecht zu der Herschaft gehörig*), tedaj že rektorja stanovske šole v Ljubljani – tako v tem kot v naslednjem urbarju iz leta 1575 zaman iščemo kakršno koli sled za podložniki ali mestnimi ljudmi s priimkom Dalmatin oziroma podobno. Možnost, da urbarja priimka, če bi le obstajal, ne bi zajela – tako niti pri hasnovalcih njiv in vinogradov –, je resnično majhna. Še posebej za mesto Krško, kjer je pri gospodarjih neredko navedeno tudi ime prejšnjega gospodarja oziroma hišno ime, npr. Blaže Rožič plačuje od oštata Jakoba Peitlerja, Boštjan Studenčar pa od Šterkove polovice oštata.

Veliko večja je verjetnost, da Dalmatinovih staršev okolica pod tem rodbinskim imenom ni poznala. Poleg tega sta se za mestno okolje ohranili mestna knjiga (1543–1679) – sicer neredno vpisovanimi sodnimi in drugimi zadevami ter množico imen novosprejetih meščanov od leta 1543 dalje (ARS, AS 1080, šk. 8, fasc. 11, *Civitatensia*, Mesto Krško, mestna knjiga 1539–1679, s. p.) – in retrogradno sestavljena cehovska knjiga krojaškega ceha, v katero so vpisovali tudi druge po-

⁶ Znani so trije odtisi pečatnika: ARS, AS 2, šk. 88, fasc. 54/2, sn. 3, pag. 325, 30. 5. 1583; pag. 326, 5. 7. 1584; pag. 366, 10. 9. 1583.

⁷ Za razlago pomena vsebine pečatnika se iskreno zahvaljujem izr. prof. dr. Tomislavu Galoviću iz Zagreba.

klice, člane krojaške bratovščine (ARS, AS 501, šk. 1, bratovščinska knjiga, pag. 26–31). Če je bil Jurij mestni otrok, potem se resnični priimek njegove družine skriva v naboru na novo sprejetih meščanov, hišnih in drugih gospodarjev, oseb, ki nastopajo v sodnih pravnih, ali med člani krojaške bratovščine. Drugo vprašanje je, kako priti do spoznanja, kateri priimek je pravi.

Literarni zgodovinarji se niso nikoli ukvarjali z vprašanjem, ali gre pri priimku Jurija Dalmatina za podedovani ali novoustvarjeni priimek. Pri F. Kidriču beremo: »Eden prednikov se je najbrž priselil iz Dalmacije ali preko Dalmacije, oče pa je bil po vsej priliki že sloveniziran ter je izvrševal najbrž kako obrt v Krškem.« (1926, 116) A. Slodnjak je domišljiji pustil še bolj prosto pot. Mladenič »z mediteranskim imenom« naj bi bil po njegovem »potomec siromašnih ljudi, ki so se morebiti priselili v Slovenijo s Hrvaškega«; Dalmatinov »domači kraj« naj bi bilo preprosto »mestece Krško« (Slodnjak 1977, 71). Takšno nehistorično gledanje je seveda lahko silno zavajajoče. Najprej bi se bilo treba vprašati, kaj je v 16. stoletju veljalo za Dalmacijo oziroma katero prebivalstvo za Dalmatince, takoj zatem pa, kako bi siromašni ljudje z južnih območij lahko pristali v Krškem oziroma njegovi okolici. Sodobne predstave v obeh primerih odpovedo. Dalmacija, po kateri si je naš prevajalec Svetega pisma nadel priimek, ki ga je dosledno uporabljal – ne samo kot dodatno oznako, tako kot Trost ali Vlačić Ilirik –, je bila v njegovem času in še pozneje veliko širši pojem od današnje Dalmacije. Takšna, kakršno jo poznamo danes, s političnimi mejami, kot jih je kot avstrijska dežela imela do leta 1918 (brez pozneje odpadle Boke Kotorske), je dobila vzhodno kopensko mejo šele leta 1718, po beneški zmagi nad Osmansko državo (obenem je to današnja državna meja med Hrvaško ter Bosno in Hercegovino). Na severu je namreč na kopnem segala do južnega Velebita in na morju precej dlje navzgor do vključno otoka Raba (Dugački in Regan 2018, 232–233; 254–255). Da ne govorimo o srednjeveški in še posebej antični Dalmaciji, ki je zajemala znaten del zahodnega Balkana – na vzhodu do Drine in na severu do Kolpe (62–63). Zlasti proti severu se njene geografske meje nikakor niso ujemale s političnimi. Dalmacija 16. stoletja, denimo, ni bila samo beneška Dalmacija, ampak se je imelo za Dalmatince prebivalstvo, ki je živel vse do meje Svetega rimskega cesarstva na Kolpi (torej do današnje slovensko-hrvaške državne meje) in deloma tudi v mejah tega cesarstva v Istri, kar velja še posebej za izobražence. Med dunajskimi in graškimi študenti z opredelitvijo Dalmatinec (Dalmata) ne srečamo samo Splitčanov, Šibeničanov, Trogirčanov ali Hvarčanov, ampak v nič manjšem številu študente, ki so se identificirali z Istro, istrskim Pazinom in Lupoglavom, s Kastvom, še zlasti pa s Senjem in Reko⁸ – in nekateri posamezniki celo s Trstom, Vipavsko in Kanalom ob Soči.⁹ Ko si je Dalma-

⁸ Dalmatinci (Dalmata) iz prostora severno od današnje Dalmacije so bili doma: iz Istre (Dunaj 1552), istrskega Pazina (Dunaj 1576, Gradec 1605), Lupoglava v Istri (Gradec 1595), iz Senja (Gradec 1605, 1640, 1649, 1650 in 1654, Dunaj 1660), z Reke (Gradec 1628, 1633, 1635, 1640, 1641 in 1649) in iz Kastva (Dunaj 1667) (Gall in Szaivert 1971, 97; 169; 1975, 6; 38; Andritsch 1977, 95; 145; 183–184; 260; 266; 1980, 41; 176; 182; 196; 238; 246; 262; 281; 284). Kot Dalmatinci so se še v drugi polovici 18. stoletja (med 1771 in 1780) opredeljevali nekateri graški študenti, doma z obeh strani Kolpe: iz Broda na Kolpi, Dragatuša v Beli krajini in Kostela (Golec 2012, 30; 91).

⁹ Takšni so bili v tretji četrtini 16. stoletja trije dunajski študenti: *Zacharias Bonaza Dalmata Tergesinus*

tin kot humanist in izobraženec nadel ime po tej antični pokrajini, bi torej lahko imel v mislih zelo širok prostor – ali Dalmacijo svojega časa, razdeljeno med Beneško Republiko, Ogrsko kraljestvo, Osmansko državo in Sveto rimsko cesarstvo (v delu Istre), ali pa celo antično Dalmacijo. Vsekakor pa je s priimkom hotel povedati, da segajo njegove korenine (tudi) v prostor južno od Kolpe in Gorjancev.

Toda kam konkretno? Žal ne vemo, kdo od prednikov in kdaj naj bi se priselil v Dalmatinove rodne kraje v kranjskem Posavju. Za način priselitve se ponujata predvsem dve možnosti, ki sta odvisni od tega, ali je bil cilj priselitve mesto Krško ali njegova okolica (krško zemljiško gospostvo). Če se je Jurijev prednik priselil naravnost v Krško, skorajda ni mogel biti drugega kot obrtnik ali trgovec in je prišel sam, morda še s kakšnim tovarišem, a težko s celo družino. Če pa se je priselil na podeželje, je moral biti kmečki človek, ki ga je v svet pognala sila – in sicer najprej in najverjetneje osmanska pustošenja oziroma zasedba njegove ožje domovine. Tak človek bi sam ali z ožjo družino prišel le izjemoma, veliko prej organizirano kot begunec in kolonist na dodobra izpraznjeno Krško polje, kjer bi postal podložnik enega od gospostev.

Najprej si poglejmo prvo možnost, priselitev iz vzhodnojadranskega prostora v mesto Krško. Da si obrtnik ali mali trgovec izbere Krško, ki je bilo v prvi polovici 16. stoletja dokaj perspektivno in za slovenske razmere srednje veliko mesto, bi bilo razumljivo. Tak človek bi bil glede na gospodarske in politične razmere veliko prej 'Dalmatinec' iz enega od istrskih ali kvarnerskih mest in mestec kakor iz prostora južno od Velebita. Tako poznamo v Ljubljani uspešno trgovsko rodbino Frankovič, katere poslovne zveze z Reko dajejo slutiti, da se je njen začetnik pred sredino 16. stoletja priselil iz Istre ali Hrvaškega primorja (Fabjančič 2013, 113). Nadaljnja pot za zaslužkom je iz Ljubljane vsekakor lahko vodila tudi v Krško, tako po kopnem kot po Savi, ki je v 16. stoletju postajala vse pomembnejša prometnica (Umek 1999, 263–270). Praviloma bi bil tak priseljenec že od doma osebno svoboden in samski, v Krškem pa bi si sčasoma ustvaril družino ter ob izpolnitvi pogoja, da si je kupil hišo in se oženil, dobil meščanske pravice. V novo okolje bi bodisi prinesel priimek svojih staršev ali pa bi v času intenzivnega nastajanja priimkov tega dobil oziroma si ga nadel sam šele v Krškem.

Že znani viri o krškem mestnem prebivalstvu iz 16. stoletja poznajo več priimkov Krčanov, ki zvenijo hrvaško oziroma jih najdemo tako na Slovenskem kot na Hrvaškem. Takšni so (navedena je samo najzgodnejša omemba, razen pri krojačih, ki časovno niso opredeljeni, pa je kot zgornja časovna meja upoštevan urbar iz leta 1570):¹⁰ Čatnica (1566), Domin (krojač), Drapošaj (1562), Draguša (urbar 1570), Gluhak (1560), Gardina (1541), Gregorič (meščan od 1563), Juršic (meščan od 1563), Juršak (krojač), Jakšič (urbar 1570), Jankovič (urbar 1570), Jančič (meščan od 1541, mestni sodnik 1556), Kerušič (1556), Kodrič (krojač), Končič (kovač, meščan od 1558),

(1556), *Stephanus Grosi ex Wipach Dalmata in Andreas Iaritsch Ganalicensis Dalmata (1568)* (Gall in Szaivert 1977, 144; 149–150).

¹⁰ Kadar ne gre za urbar iz leta 1570, se letnica nanaša na omembo v mestni knjigi, pri članih krojaškega ceha pa letnic ne poznamo. Viri: ARS, AS 1080, šk. 8, fasc. 11, Civitatensia, Mesto Krško, mestna knjiga 1539–1679, s. p.; AS 501, šk. 1, bratovščinska knjiga, pag. 26–31; AS 1, šk. 81, 1/46, Lit. G VIII–4, novo-reformirani urbar gospostva Krško 1570, pag. 481–530.

Knežič (čevljar, meščan od 1558), Krajač (od 1552), Kupič (meščan od 1562), Lašič (čevljar, meščan od 1549), Lončarič (čevljar, meščan od 1541), Ladovič (krojač), Markovič ali Šmid (meščan od 1569), Mešarič (meščan od 1558), Marketič (sodar, meščan od 1563), Mavrič (krojač), Marinčič (krojač, meščan od 1558), Marič (urbar 1570), Mihalič (jermenar, meščan od 1567), Pečič (padar, meščan od 1558), Peric (od 1551), Radovan ali Šerer (meščan od 1563), Redič (meščan od 1569), Silvestrič (1551), Starešinič (meščan od 1569), Staršič (meščan od 1562), Šlepčič (1543 že pokojni), Španjol (urbar 1570), Turšič (meščan od 1549), Štitina (1544), Uglasič (urbar 1570), Ulešič (meščan od 1569), Velčič (1570) in Venčič (od 1551); ne nazadnje tudi Božič (čevljar, od 1562 meščan, pozneje mestni sodnik), Gregorčič (čevljar, meščan od 1563), Kalčič (od 1556, 1560 mestni sodnik), Kovačič (čevljar, meščan od 1563), Novak (krojač) in Rožič (mesar, meščan od 1558). Kombinacije imena in priimka, ki kažejo na posameznikov bolj ali manj verjeten neslovenski izvor so: Krajačev sin Ivan, Jurko Lašič, Mikola Marketič, Ivan Markovič in Jurka Ulešič. Končno bi bila z dalmatinskega območja zlahka tudi zlatar Aberti (meščan od 1549) in Taljan (1579), ki je imel samo vinograd na Trški gori. Priimek Španjol, kot se je leta 1570 pisal tedaj že nekdanji posestnik oštata v mestu, je najbolj razširjen na Rabu (Acta Croatica 2020). Od tod je bil doma glagoljaški duhovnik Frančeško V(a)lentič, ki se je leta 1583 v Kamnjah na Vipavskem v glagolici podpisal kot »Dalmatin od Raba« (Marušič 1985, 23). Samooznaka Dalmatin potrjuje, kako so se v ljudskem jeziku imenovali Dalmatinci na severnem Jadranu in kako so jih utegnili naslavljati tudi v slovenskem prostoru. Vzemimo še primer hrvaškega protestantskega pisca in prevajalca, ki se je imenoval Anton Dalmata in je med drugim deloval v Ljubljani, kjer je leta 1579 tudi umrl. V hrvaški enciklopedistiki je drugače kot v slovenski imenovan Anton Dalmatin (Hrvatska Enciklopedija 2020.) in tako ga v slovenskem besedilu imenuje tudi Matija Trost (1588): »z /.../ Antoniom Dalmatinom.« (Rupel 1954, 67)¹¹

Zgornji nabor krških mestnih priimkov, ki bi bili lahko neslovenskega izvora, bo morda kdaj prišel prav, če se bo kateri od njih pojavil v kakšnem (še neznanem) viru skupaj z imenom Jurija Dalmatina. Na tak način je bila denimo ugotovljena identiteta Trubarjevega sorodnika Luke Zweckla oziroma Lukeža Klinca, prevajalca nemških pesmi v slovenščino, ki ga je Trubar enkrat imenoval »moj sorodnik«. Omembe njegovih poslovnih in sorodstvenih razmerij v Ljubljani in Višnji Gori so razkrile, da je bil Višnjan in da je prvotni priimek Klinc po preselitvi v Ljubljano ponemčil v Zweckl (Cvekelj). (Golec 2010a, 6–22) Če bomo kdaj naleteli na podatek, da je imel Dalmatin kakšno pravdo s kom iz Krškega – še posebej če bo taisti označen kot njegov krvni ali priženjeni sorodnik –, bomo prejkone bližje odgovoru, kako se je Jurijeva družina dejansko pisala. Glede na dobro dokumentiranost krškega mestnega prebivalstva se bo odkrivanje Dalmatinovih domačih razmer lahko še nadaljevalo.

Od kod so sicer v 16. stoletju v Krško novi naseljenci oziroma njihovi predniki prihajali, povedo nekateri etniki in etnonimi med krškimi priimki. Poleg Španjola

¹¹ V ljubljanski protestantski mrliški matici je ob smrti imenovan tako, kot so ga dejansko klicali: *Anthoni Dalmata* (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 285v).

in Taljana kaže na mediteranski izvor – in s tem potencialno ‚dalmatinski‘ – samo priimek Triester, ki ga je imel krojač, sprejet v meščanstvo leta 1581. Sicer pa gre za priimke, kot so: Beham (1546), pozneje Behamič (urbar 1570), torej Čeh, Bohorič (urbar 1570), imenovan po bližnjem Bohorju, Kočevar (od 1551), Laibacher (od 1544 dalje), Petauer (meščan od 1563), Postojnar (meščan od 1563), Samaborec (urbar 1570), Saustainer (urbar 1570), imenovan po Boštanju pri Sevnici, Steiner (meščan od 1577), čigar nosilec je morda dobil priimek po Kamniku ali Kamnu, in Vogrin (od 1541).¹²

Druga možnost priselitve iz širšega dalmatinskega prostora se, kot rečeno, nanaša na nesvobodne osebe, podložnike. Glede na znana dejstva o migracijskih tokovih na Krško polje približno poldrugo desetletje pred Dalmatinovim rojstvom obstaja še veliko večja verjetnost, da so njegovi predniki prišli na Kranjsko po tej poti. Njihov prihod so pogojevala osmanska pustošenja in zasedba glavnine hrvaškega etničnega prostora po bitki pri Mohaču leta 1526. Begunci so se pod vodstvom zemljiških gospodov organizirano pomikali proti severu in poselili takratno zahodno Ogrsko vse do Moravske (današnji Gradiščanski Hrvati) (Budak 2007, 104). Za našo problematiko je ključnega pomena skromen vir, ki je bil najden na Dunaju. Zastavni imetnik gospostva Krško Ivan Ungnad – sicer znan protestant, pozneje ustanovitelj Biblijskega zavoda v Urachu – je leta 1534 dunajski dvorni komori poročal, da je krško gospostvo skoraj opustelo, zdaj pa ga je spet dodobra poselil, in sicer »s Hrvati in drugimi ljudmi« (*mit Krabathen vnd anderen Personen*), ki jih je za nekaj let tudi oprostil činža in tlake (ÖStA, AVAFHKA, *Innerösterreichische Herrschaftsakten*, K 22, G–31, fol. 1–2, 19. 3. 1534).¹³ Trubar je tako tri desetletja pozneje (1562) v naslednjo trditev upravičeno vključil tudi okolico Krškega: »Preprosto ljudstvo zgornjih slovenskih dežel, namreč tisti v Slovenski marki, ki živijo na Metliškem, okoli Novega mesta, Krškega in tam okoli, imajo skoraj značaj in običaje Hrvatov in Srbov, ki so pred Turki in iz Turčije pribežali k njim.« (Sakrausky 1987, 210; Rupel 1966, 124) O številčnosti priseljenega prebivalstva nazorno pričata dva urbarja krškega gospostva iz sedemdesetih let 16. stoletja (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospostva Krško 1570; AS 174, šk. 114, RDA, N 141, No. 29, novoreformirani urbar gospostva Krško 1575). Po ugotovitvah J. Koropca je bilo tedaj na Krškem polju kar 11 od 14 vasi skoraj povsem ‚uskoških‘, pa tudi v krškem hribovskem uradu je bila med podložniki petina priseljencev (Koropec 1977, 52).¹⁴ Alohtonih priimkov je zato v urbarjih absolutno preveč, da bi navedli vse. Srečujemo priimke, kot so npr. Dojmovič, Dijankovič, Ratkovič, Uglasič, Vidošič, Račič, Srbčič (ARS, AS 1, šk. 81, I/46, Lit. G VIII–4, novoreformirani urbar gospostva Krško 1570, pag. 321, 333, 386, 406, 415, 416, 424) in podobno, od katerih jih je nekaj izpričanih tudi v mestu Krško, kamor so prišli s kmečkimi priseljenci iz okolice (komaj kateri neposredno po priselitvi v krško gospostvo). Hrvaški izvor in ohranjanje jezika potrjujejo v najstarejšem ohranjenem urbarju (1570) tudi nekatera oseb-

¹² Gl. op. 10.

¹³ Prim. Adamček 1980, 258. O naselitvi Hrvatov malo pred letom 1534, gl. Golec 2012, 77.

¹⁴ Koropec ni vedel za Ungnadovo naselitev Hrvatov niti ni navedel etničnega ali geografskega izvora priseljencev.

na imena – tista, ki so jih zapisali v izvorni obliki, npr. Petrica Vukovič in Ivan Dijankovič v Skopicah, Barič Čarič v Župeči vasi, Mikula Vrag v Krški vasi, Stipan Uглаšič na Hrastju, Mikula Matelič ter Juvan (Ivan) in Vide Srbčič na Drnovem in drugi (pag. 328; 333; 395; 403; 417; 421; 424; 429). Kako dolgo so priseljenci, pravno izenačeni s podložniki staroselci, svoj jezik in hrvaško identiteto obdržali, je bilo odvisno od več dejavnikov in močno lokalno pogojeno. Za ohranjanje obojega nikakor niso mogle biti ugodne naslednje okoliščine: pomešanost s staroselci, ločenost od rojakov na Hrvaškem in tudi od ‚Hrvatov‘ v Beli krajini ter odsotnost hrvaške duhovščine. Na hrvaška osebna imena (Ive, Grga, Mate idr.) naletimo na Krškem polju (kot tudi med Savo in Gorjanci) precej pogosto sicer še sredi 18. stoletja, mnogi priimki pa so se ohranili do danes (Golec 2012, 76).

V času, ko je Jurij Dalmatin v Krškem ali njegovi bližini prišel na svet, bi bila glede na opisano številčnost hrvaških priseljencev v krškem gospostvu najverjetnejša razlaga za njegovo ‚dalmatinsko‘ poreklo naslednja: mati je bila domačinka, bodisi iz mesta bodisi iz okolice, oče pa otrok priseljske družine, ki je prišla na Kranjsko okoli leta 1530 s Hrvaškega, prejkone iz Like ali s Korduna. Zelo verjetno se je oče v mestu izučil neke obrti in si ustvaril dom – najsi se je kam priženil ali pa kupil hišo. Tako bo držala Kidričeva domneva, da je bil Jurijev oče že sloveniziran mestni obrtnik (Kidrič 1926, 116). Jurij sam je odraščal v slovenskem okolju in njegova materinščina je bila krški govor. M. Orožen, ki je raziskovala dialektalizme v njegovem jeziku, ni zaznala kakšnih čakavskih elementov, ampak samo veliko število besed, ki jih danes ne poznamo, ne da bi lahko odgovorila, od kod so bile. Kot je zapisala, lahko samo občudujemo Dalmatinovo ogromno poznavanje in obvladovanje besedja (Orožen 1977, 98). Temu kaže dodati, da se je njegov ozir na kajkavsko in čakavsko soseščino, kot je v Bibliji izpričan v Registru, verjetno opiral tudi na najbližjo čakavščino, ki jo je slišal na Krškem polju.¹⁵

V zvezi z Dalmatinovo identiteto se postavlja ključno vprašanje, zakaj naš prevajalec Svetega pisma ni uporabljal očetovega priimka ali tako kot Trubar vsaj matrinega, ampak se je odločil za umetni humanistični kognomen Dalmatinus – tako kot si je pred njim najdenček Mihael iz Laškega, imenovan Turk, raje nadel priimek Tiffernus. Bržkone je imel njegov pravi priimek neko ‚napako‘, bodisi da ni bil ‚lep‘ (npr. Vrag, Uглаšič) ali pa ga je bilo težko izgovarjati in zapisovati. Očitno je tudi hotel spoštovati in poudariti izvor svojih prednikov, za kaj takega pa je bilo kot nalašč dalmatinsko ime – kot staro antično in v humanističnem svetu temu ustrezno prepoznavno. Morda ga je k rabi takšnega priimka nagovoril njegov učitelj Adam Bohorič v Krškem, morda se je za priimek Dalmatin odločil šele na Nemškem po Tiffernovem zgledu, potem ko je bil deležen njegove štipendije. Kakor koli, ko se Dalmatinovo ime leta 1566, ob imatikulaciji na univerzo v Tübingenu, prvič pojavi v virih, je Jurij že bil Dalmatinus – a ne Dalmata, kar je pomenilo Dalmatinca, temveč Dalmatinus s Kranjskega (*Georgius Dalmatinus Corniolanus*) (Hermelink 1906, 467).

¹⁵ Opozoriti gre na alohtono čakavsko narečje na pobočju Gorjancev, katerega relikti so se ohranili v nekaj vaseh jugovzhodno od Kostanjevice in v dveh vaseh jugovzhodno od Sv. Križa – Podbočja. Na omenjene čakavske drobce je prvi opozoril P. Kozler (1853, 1854) in temu ustrezno pri Kostanjevici tudi začrtal potek slovensko-hrvaške etnične meje na škodo Slovencev (Golec 2012, 76).

Drugo vprašanje je, kako so priimek v njegovem času izgovarjali. Kot rečeno, je v ljubljanskih mestnih in vicedomskih sodnih zapisnikih okrajšan v Dalmatin, tako kot je naveden tudi v vseh slovenskih tiskih. V teh ga vedno srečamo le v roditeljskem in tožilniku (*Dalmatina*), nikoli v imenovalniku.¹⁶ Dalmatin je mogoče brati na tri načine: prvič, kot Dálmatin v skladu z današnjo slovensko izreko, drugič, kot Dalmátin, česar slovenska ušesa ne prenesejo, in tretjič kot Dalmatín, s poudarkom na zadnjem zlogu. Izgovorjava Dálmatin je povzeta po nemški, analogija s priimki tipa Potrpin, Jakopin, Vogrin ipd. pa govori v prid slovenski izreki Dalmatín. Tudi pri slovenski različici njegovega osebnega imena, ki je (podobno kot priimka) ne poznamo v imenovalniku, stvar ni tako preprosta. V Krškem je v 16. stoletju najti kar nekaj zapisov imena Jurij kot *Juri* (ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka, Dalmatin), vendar ni rečeno, da niso Dalmatina v resnici klicali skrajšano Jur. Ob zapisih njegovega imena – *Iuria*, *Iurja* in *Jurja* – sicer avtomatično predvidevamo izgovorjavo drugega samoglasnika [i] – Jurija, prav lahko pa bi bil tudi izpuščen – torej: Jurja. Kakor koli, naš Jurij Dalmatin je bil v latinščini Dalmatínus, naglašeno na tretjem (torej predzadnjem) samoglasniku, v nemščini Dálmatin z naglasom na prvem zlogu, v slovenščini pa gotovo Dalmatín, nemara sploh Jur Dalmatín in ne Jurij.

3. Dalmatinova sekundarna družina

Kot smo videli, ne vemo o Dalmatinovi primarni družini nič določnega – tako niti tega, kako so se pisali njegovi starši, ki so še živeli leta 1571, ko jih je sin, zdaj že magister, leto dni pred dokončno vrnitvijo na Kranjsko obiskal. Vse vedenje o njegovi družini je namreč omejeno na čas od leta 1580 dalje, ko se v ljubljanski protestantski matični knjigi začnejo pojavljati imena njegovih otrok. Ker je ohranjen samo mrliški del matice, vodene od začetka leta 1578 dalje, smo za podatke o krstih in morebitnih prejšnjih smrtih Dalmatinovih otrok prikrajšani. Najprej mu je umrla hčerka Katarina, pokopana 6. septembra 1580 na pokopališču pri Sv. Petru (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 295v). Čez dobri dve leti, 24. oktobra 1582, je na istem mestu sledil pogreb druge hčerke Ane (fol. 306v), o kateri prav tako ne vemo, koliko je bila stara. Skoraj gotovo je bil od obeh omenjenih hčerk starejši sin Janez, ki je umrl 28. maja 1584, star devet let, in se je torej rodil leta 1575. Naslednji dan so ga odnesli k slovenski torkovi pridigi (*zur windischen erchtag predig*), ki jo je imel predikant Janž Schweiger, in od tam k Sv. Petru (fol. 310v).¹⁷ Prav tiste dni so v Ljubljani razpečevali pošiljke Svetega pisma, ki so skrivaj prispele od tiskarja v Wittenbergu (Kidrič 1926, 119), veselja nad uspehom pa Dalmatinu ni skalila le smrt sina Janeza. Samo dobra dva tedna za sinom so namreč 13. junija nesli skupaj

¹⁶ V slovenskih tiskanih besedilih iz 16. stoletja se njegovo ime prvič pojavi leta 1574 v Trubarjevem delu *Ta celi katehismus v roditeljskem in tožilniku Iuria Dalmatina*, nato pa do leta 1595 v oblikah: največkrat *Iuria* oziroma *Iurja Dalmatina*, enkrat *Jurja Dalmatina* (*Karščanske lepe molitve*, 1584) in nekajkrat okrajšano kot *I. Dalmatina*, (ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka, Dalmatin).

¹⁷ 29. maja 1584 je bil po gregorijanskem koledarju torek, kar pomeni, da so tudi ljubljanski protestanti medtem že prešli na novi koledar, ki je bil v habsburških dednih deželah uveden 7. januarja istega leta.

k pogrebu dve dekllici, hčerki Adama Bohoriča in Jurija Dalmatina; njunih imen ne poznamo (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 310v). Naposled je v mrliški matici 16. julija 1587, tik pred koncem vpisov, zabeležen še pogreb Dalmatinovega triinpolletnega sina Marka, rojenega nekako v začetku leta 1584, za katerega je imel nagrobno pridigo Felicijan Trubar (fol. 321v). V dobrih devetih letih in pol, kolikor jih pokriva mrliška matica (1578–1587), je torej Jurij Dalmatin izgubil pet otrok. Kot bomo videli, je imel poleg teh vsaj še dve hčerki, Suzano in Barbaro, ki ju edini poznamo kot odrasli. Koliko otrok se mu je rodilo – znanih je sedem ali osem – in kdaj se je poročil, ostaja neznanka, čeprav je iz fragmentov prepisov iz krstne in poročne matice mogoče rekonstruirati tudi manjši del krstov in porok (Žbota 2019, 212–248). Iz teh fragmentov izvemo za tri krstne in tri poročne obrede, ki jih je Dalmatin opravil kot ljubljanski predikant, iz vpisov v ohranjeni mrliški matici pa izvemo, da je v letih 1578–1586 vodil vsaj 29 pogrebnih obredov (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587, fol. 282v–317v). V mrliško matico so retrogradno vpisani tudi krsti šestih otrok Adama Bohoriča za čas do 1578, pri čemer se Dalmatin pojavi kot krščevalec dvakrat, leta 1573 in 1576 (fol. 280v–282r). K sreči je v mrliški matici pomotoma zabeležen in nato prečrtan krst Dalmatinove hčerke Elizabete 3. avgusta 1580. Vpis razkriva ime žene oziroma matere Barbare, krščevalca Gašperja Kumpergerja in imena treh botrov, od katerih sta bila dva imenitna; kot botri so zapisani: predikant Krištof Spindler, baronica Doroteja Auersperg, žena deželnega glavarja, in vdova Marjeta Eisvogel (fol. 293v), najbrž meščanka. Krščenka Elizabeta je zelo verjetno identična s tisto Dalmatinovo hčerkico brez imena, ki so jo pokopali 13. junija 1584 – skupaj s hčerkico Adama Bohoriča.

Podatke o Dalmatinovih otrocih iz protestantske matične knjige je poznal že F. Kidrič in jih leta 1926 objavil v geslu o Dalmatinu v *Slovenskem biografskem leksikonu*, kjer je o ženi Barbari zapisal, da njen deklinški priimek ni znan (Kidrič 1926, 117).¹⁸ Med drugo svetovno vojno ga je identificiral ljubljanski mestni arhivar Vladislav Fabjančič – v knjigi ljubljanskih hiš, ki je še več kot pol stoletja ostala omejena na nekaj tipkopisnih izvodov, je zgolj v opombi zapisal, da je bila Barbara Dalmatin hči meščana Blaža Jauntalerja in njegove prve žene (Fabjančič 1941–1943, I. del. s. p., Stari trg 28). Širši javnosti je ta podatek postal dostopen leta 1952 v prispevku A. Svetine v *Drugem Trubarjevem zborniku* (Svetina 1952, 166), kjer so objavljeni tudi vsi podatki o otrocih iz protestantske matice (170–171). Barbarin izvor razkriva listina iz leta 1582, s katero sta ljubljanski meščan Janez Kumperger kot varuh dedičev pokojnega Blaža Jauntalerja in Barbara, Jauntalerjeva hči iz njegovega prvega zakona z ženo Heleno, zdaj žena magistra Jurija Dalmatina, predikanta kranjskih deželnih stanov, prodala od staršev podedovano hišo na Starem trgu pri lipi. Hiša je stala med hišama Viljema Heusla in Matevža Staudacherja, kupil pa jo je meščan in nemški učitelj Matija Venezianer (ARS, AS 1063, Kronološka serija, št. 1705, 1582 III. 9., Ljubljana). Jauntalerjeva hiša je del

¹⁸ V bibliografskem geslu o Bohoriču, objavljenem eno leto prej, Kidrič matičnih podatkov o Bohoričevih otrocih še nima (Kidrič 1925, 49–52).

današnje hiše na Gornjem trgu 1, kjer v davčnih knjigah, vodenih od leta 1600, srečujemo učitelja Venezianerja (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Gornji trg 1; Suhadolnik in Anžič 2003, 65).

Pri Svetinovi objavi o izvoru Dalmatinove žene Barbare je potem tudi ostalo. Vendar je na podlagi mestnih sodnih zapisnikov zgodbo mogoče vsaj nekoliko razširiti. Dalmatinov tast Blaž Jauntaler bodisi ni bil protestant, kar bi bilo zelo nenavadno, ali pa je umrl pred začetkom leta 1578, ko se protestantska mrliška matica začenja – v njej namreč ni najti nikogar z njegovim priimkom. V nepopolno ohranjenih sodnih zapisnikih se njegovo ime pojavi štirikrat, najprej kot Anthaller leta 1548, ko so ga kot mizarja sprejeli med ljubljanske meščane (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 7, mestni sejni zapisniki 1548–1549, fol. 5, 2. 3. 1548). Tedaj je torej že moral biti poročen in imeti v mestu hišno posest. Ne o prvi ne o drugi ženi ni znano nič – razen imena prve žene Helene, ki je bila tudi Barbarina mati. Barbara je prišla na svet najpozneje okoli leta 1560 – glede na to, da je leta 1575 rodila sina Janeza (umrl 1584, star devet let), ki ni bil nujno najstarejši Dalmatinov otrok. Naslednjič srečamo ime Blaža Jauntalerja (*Blase Jauenthaller*) šele leta 1570, ko je kupoval drugo hišo na Starem trgu, vendar zanjo tedaj ni položil kupnine, zato se postopek ni nadaljeval.¹⁹ Zadnjič ga zasledimo živega leta 1571, ko so ga pred mestnim sodiščem terjali za nek dolg (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 11, mestni sejni zapisniki 1571, fol. 138v; 174r).²⁰ Njegov priimek na prvi pogled kaže na izvor iz koroške Podjune (Jauntal), čemur nasprotuje zapis Anthaller ob prvi pojavitvi leta 1548. Nemara je bil to njegov prvotni priimek, ki se je v Ljubljani sčasoma preoblikoval v Jauntaler, tako kot ni izključeno, da je šlo prvotno za Auentalerja – za dobesedni prevod izvorno slovenskega priimka, ki bi se lahko glasil Logar ali Lokar (Aue = loka, log, Tal = dolina).²¹

Dalmatinova družina torej ni prebivala v podedovani in prodani Jauntalerjevi hiši. Jurij je na neznan način, najverjetneje z nakupom, kmalu po prihodu v Ljubljano in nastopu službe stanovskega predikanta (1572)²² prišel do lastništva hiše na Starem trgu. Zanj izvemo iz sklepa v mestnih sejnih zapisnikih 7. novembra 1575, ko je bilo treba odstraniti sipino, ki jo je pred njegovo hišo naplavil dež z Rebri pod ljubljanskim gradom (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 12, mestni sejni zapisniki 1575, fol. 203v; prim. Svetina 1952, 165). Kot je ugotovil V. Fabjančič, je šlo za

¹⁹ Šlo je za hišo pokojnega Blaža Zorca ali Šorca med Engelshauserjevo hišo in hišo Franca Honigsteinerja. Jauntalerju jo je hotel prodati zastopnik lastnika Franca Frankoviča, ki pa ni hotel nadaljevati postopka, dokler ne bi dobil denarja (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 10, mestni sejni zapisniki 1570, fol. 84v, 17. 3. 1570). Glede na to, da so Engelshauserji vsaj od leta 1543 in še globoko v 17. stoletje imeli hišo na današnjem Starem trgu 26, ni pa znano, katera je bila Honigsteinerjeva, je šlo pri Zorčevi/Šorčevi hiši bodisi za hišo št. 24 bodisi št. 28 (Suhadolnik, Anžič 2003, 162–164). Slednja je bila pozneje v rokah Jurija Dalmatina.

²⁰ Po smrti se njegovo ime pojavi v sodnih zapisnikih še leta 1588, ko sta varuha njegovih otrok Andrej Aleksandrin in Janez Kumperger v neki zadevi nastopila proti Matiji Venezianerju (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 13, mestni sejni zapisniki 1587–1588, fol. 128v), ki ga poznamo kot kupca Jauntalerjeve hiše.

²¹ Taki prevodi priimkov v 16. stoletju in prej niso bili redki. Prim. Trubarjevega sorodnika Lukeža Klinca, ki je v Ljubljani postal Zweckl (Cvekelj) (Golec 2010a, 6–22).

²² Dalmatin je bil ordiniran malo pred 14. junijem 1572 v Stuttgartu in je nastopil službo predikanta v Ljubljani tik pred 11. julijem istega leta; po svoji glavni službi je ves čas ostal ljubljanski predikant v službi kranjskih deželnih stanov (Kidrič 1926, 116).



Slika 3: Hiša Jurija Dalmatina na ljubljanskem Starem trgu 28 (foto: B. Golec, avgust 2020).

hišo na današnjem Starem trgu 28, ki je četrto stoletja pozneje v prvi mestni davčni knjigi iz leta 1600 navedena kot last dedičev Jurija Dalmatina (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Stari trg 28; Suhadolnik in Anžič 2003, 165). Skoraj gotovo je prav to hišo leta 1570 kupoval in nazadnje tudi kupil Dalmatinov poznejši tast Blaž Jauntaler, saj je stala zraven Engelshauserjeve hiše, ki se v postopku kuoprodaje omenja kot sosednja (ZAL, LJU 488, knj. 10, mestni sejni zapisniki 1570, fol. 84v, 17. 3. 1570). Potemtakem je Dalmatinu hišo prinesla v zakon žena – če ne celotne kupnine, pa vsaj znaten del.

Če povzamemo: magister Jurij Dalmatin, deželnostanovski predikant v Ljubljani, se je oženil z domačinko Barbaro Jauntaler najpozneje leta 1574, saj je naslednje leto dobil prvega znanega otroka. Tudi pridobitev hiše je morala sovpadati z ženitvijo. Ker so sodni zapisniki za obdobje 1572–74 izgubljeni, sicer ne vemo, kdaj je prišla v Dalmatinove roke in kako. Dalmatinovi so v tej hiši živeli vseskozi do Jurijeve smrti leta 1589 – in nato še dobrega četrto stoletja.

Jurij Dalmatin je bil sicer pogosto odsoten, najdlje v letih 1583–84, ko se je zaradi priprav na tisk Biblije mudil v Wittenbergu (Kidrič 1926, 116), a tudi pozneje. Nekaj manj kot zadnja štiri leta svojega življenja je od 1. novembra 1585 upravljal župnijo Škocjan pri Turjaku, ki so jo protestanti odtegnili katoličanom s pomočjo njenega patrona barona Krištofa Auersperga s Turjaka. Dalmatin se na svojo župnijo sicer ni preselil, ampak je imel tam vikarja Andreja Savinca. Njegove obveznosti v Ljubljani so se s tem nekoliko zmanjšale, župnijo pa je obiskoval le občasno, ko so župljani njegovo navzočnost pričakovali. Tako je njegovo bivanje v Ško-

cjanu izpričano za 6. avgust 1589 (Samec 2008, 173–179), kar je sploh zadnji podatek o Dalmatinu kot živem.

Preminil je še isti mesec, 31. avgusta 1589 in bil naslednjega dne pokopan na mestnem pokopališču pri sv. Petru. Benedikt Piroter, ki je imel zanj pogrebno pridigo v špitalski cerkvi, središču kranjske protestantske Cerkve, je zapisal, da je bil pokojnik predikant kranjskih deželnih stanov in župnik v Škocjanu pri Turjaku, umrl pa je okoli poldneva. Pridigar je izbral starozavezni odstavek preroka Izaije, ki govori o umiranju mladih zvestih mož, ki bi lahko Bogu in Cerkvi še dolgo služili. Vpis o smrti je pravočasno prepisal in ga leta 1825 objavil slovničar Franc Metelko, s čimer je datum Dalmatinove smrti rešil pozabe (1825, XX–XXI). Ohranjeni del mrliške matice se namreč danes konča dobri dve leti prej. Okoliščin in vzroka smrti Jurija Dalmatina ne poznamo. Lahko da je preminil nenadoma, saj je bil dobre tri tedne prej še v svoji župniji. Poslovil se je, ko mu je bilo le 42 ali 43 let, in zapustil ženo z vsaj dvema otrokoma.

Dolgo ni bilo o Dalmatinovi vdovi in morebitnih preživelih otrocih znano nič. Kidrič je v biografskem geslu o Dalmatinu navedel, da je vdova Barbara 26. julija 1590 še živela v Ljubljani in da je naslednje leto ‚menda‘ še imela njegovo hišo na Starem trgu (1926, 117), Slodnjak pa je v svoji maniri rokohitrsko sklenil: »Vsi otroci so mu pomrli že v nežni dobi.« (Slodnjak 1977, 76) Resnica je drugačna in jo je v svoji tipkopisni knjigi ljubljanskih hiš nakazal že Fabjančič, ki je v mestnih sejnih zapisnikih za leto 1615 našel dve Dalmatinovi odrasli hčerki – Suzano in Barbaro (Fabjančič 1941–1943, I. del. Stari trg, s. p., Stari trg 28). Prvi Kidričev podatek o vdovi izvira iz njene skupne prošnje z vdovo predikanta Gašperja Kumpergerja. Vdovi sta že pred časom prosili, naj jima odobrijo prejemanje moževe plače vsaj še pol leta po njegovi smrti, (superintendent) Krištof Spindler pa je nato 26. julija 1590 pisal Juriju baronu Khislu in stanovskim poverjenikom, da bi bilo to res krščansko in spodobno.²³ Drugi podatek, ki se nanaša na hišo, bi se lahko opiral na vpis poroke v protestantsko matično knjigo, danes znan zgolj iz prepisa. 24. februarja 1591 je predikant Marko Kumprecht v hiši Barbare Dalmatin (*im haus fraven Barbara Dalmatinin wittib*) poročil mladoporočenca z Rakovnika (Žabota 2019, 241). Za vdovo je potem za dolgo časa izginila vsaka sled, kar bi zlahka vodilo k domnevi, da je kmalu umrla.²⁴ Toda Barbara Dalmatin je ob moževi smrti štela kvečjemu štirideset let, raje bliže tridesetemu letu, in imela vsaj dve majhni nepreskrbljeni hčerki – zato ne preseneča, da je med letoma 1591 in 1595 pred oltar stopila še drugič.

Kdo je bil njen drugi mož, razkrivajo sodni protokoli vicedomskega sodišča v Ljubljani, pred katerim je Gregor Metz namesto žene Barbare 25. novembra 1595 tožil Adama Bohoriča in njegovo ženo za dolg 85 goldinarjev. Tolikšno vsoto naj bi zakonca dolgovala Barbarinemu prvemu soprogu Juriju Dalmatinu za tisk Biblije, a se je izkazalo, da je bil dolg že poravnán (ARS, AS 1, šk. 374, vicedomski sodni

²³ ZRC SAZU, ISLLV, Zapuščina Franceta Kidriča, šk. 21/2, sveženj gradiva o Bohoriču in Dalmatinu, prepis Walterja Šmida, dokument 26. 7. 1590 v arhivu kranjskih deželnih stanov, fasc. 54/2; danes ni v evidenci (ARS, AS 2, šk. 88).

²⁴ Tako pravi o njej M. Dolgan, 2014, 61.

protokoli 1591–1596, fol. 712, 25. 11. 1595). Barbaro Dalmatin je torej od prve polovice devetdesetih let 16. stoletja treba iskati v virih kot Barbaro Metz; za zdaj ne vemo o njej ničesar drugega. V ljubljanskih mestnih sodnih protokolih oziroma sejnih zapisnikih se do leta 1612 pojavlja samo ime njenega soproga Gregorja. Pred poroko, še za Dalmatinovega življenja, je v letih 1587 in 1588 izpričan kot višji nakladninski prejemnik in protipisar na Kranjskem, nato leta 1591 in 1601 kot oskrbnik pri Viljemu pl. Lambergu (v Mengšu), potem pa še večkrat, zlasti ker je precej kupčeval s hišami.²⁵ Njegovega priimka ni ne v mrliškem delu protestantske matice (1578–1587) ne v rekonstruiranih fragmentih njenega poročnega in krstnega dela ter nadaljevanja mrliških vpisov (ARS, AS 2, šk. 91, fasc. 54/5, sn. 6, matična knjiga protestantske občine v Ljubljani 1578–1587; Žabota 2019, 212–251). Tako ne vemo, ali je bil pred poroko z vdovo Dalmatinovo že kdaj poročen. Kdaj po letu 1595 se je s tega sveta poslovila Barbara Dalmatin, rojena Jauntaler in vnovič poročena Metz, ostaja neznanka. Tudi če je Metz do konca ostal v njeni hiši, ni nujno, da ga je žena preživela.

Dalmatinova hiša na ljubljanskem Starem trgu je bila v mestnih davčnih knjigah do leta 1615 vodena kot hiša dedičev Jurija Dalmatina, od 1616 do 1628 pa dedičev Janeza Aša (Asch). V njej so poleg lastnikov prebivali (in plačevali del davka) različni najemniki, najprej doktor medicine Jožef Gandin (1604–1606) (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Stari trg 28; Suhadolnik, Anžič 2003, 165). Eden od njih se je leta 1615 z Dalmatinovima hčerkama sprl, tako da iz sodnega zapisnika izvemo, kdo so bili ti skrivnostni Dalmatinovi dediči oziroma dedinji. Ranocelnik Lenart Hanfling je Dalmatinovi hčerki (*die Dalmatinischen töchter*) tožil, ker da sta njegovemu pokojnemu predhodniku Matevžu Friedrichu sobo oddajali v najem za drugačno najemnino (*zinsweis ausgelassen*) in ker nočeta plačati 220 goldinarjev (povračila). Mestni svet je Dalmatinovima hčerkama Suzani in Barbari naložil, naj Hanflingu v enem mesecu sobo izpraznita ali pa mu v enakem roku izročita denar skupaj z obrestmi. (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 23, mestni sejni zapisniki 1615, fol. 202v–203r, 5. 11. 1615) Ker tega nista storili, je ranocelnik po dobrem mesecu za uresničitev naloženega pred sodiščem izposloval 14-dnevni rok (fol. 244, 14. 12. 1615). Sestri bi v tem času morali 220 goldinarjev vrniti Friedrichovim sirotam, nad katerimi je Hanfling prevzel varuštvo, kar izvemo iz sodnih zapisnikov takoj zatem, 8. januarja 1616. Mož ene od sester, Ambrož Cukulin (*Zuggelin*), sicer izdelovalec sabelj (*Säbelschmidt*), je v imenu svoje neimenovane žene in njene sestre kot Dalmatinovih dedinj prosil za podaljšanje roka do mihelovega (tj. do 29. septembra) istega leta (knj. 24, mestni sejni zapisniki 1616, fol. 9r, 8. 1. 1616). Dolg je bil nato poravnán v manj kot pol leta, saj je Hanfling že 30. junija prosil mestni svet, naj mu izroči 234

²⁵ Zadnjič se omenja kot živ 20. julija 1612, njegova kupoprodajna pogodba iz leta 1599 pa še v zapisnikih 13. marca 1615 (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 16, mestni sejni zapisniki 1599, fol. 29, 29v, 31 in 64; knj. 18, mestni sejni zapisniki 1601–2, fol. 71v in 89; knj. 19, mestni sejni zapisniki 1605–6, fol. 111v, 113, 123v, 124 in 133v; knj. 22, mestni sejni zapisniki 1612, fol. 111–111v; knj. 23, mestni sejni zapisniki 1615, fol. 47–47v). – Viljem pl. Lamberg je imel po M. Smole med letoma 1590 in 1606 mengeški Stari grad, v začetku 17. stoletja pa tudi Češenik, Jablje in Črnelo (Smole 1982, 635). Po J. B. Wittingu je bil taisti Janez Viljem prvič poročen z Ano pl. Auersperg in drugič s Sabino pl. Auersperg ter 18. februarja 1597 povzdignjen v barona (Witting 1895, 181).

goldinarjev, ki so jih Dalmatinovi dediči že deponirali (fol. 134v, 30. 6. 1616). Izplačilo tudi posredno priča, zakaj se je hiša istega leta znašla v rokah novega lastnika. Dalmatinovi hčerki Barbara in Suzana sta dolg očitno lahko poravnali le iz kupnine zanjo. Glede na to, da se njuna mati, ki je bila (po možu) prav tako dedinja, ne omeinja več, je morala biti leta 1615 že pokojna.

Ena od obeh hčera je torej najpozneje leta 1615 postala žena Ambroža Cukulina, stan druge – samska ali poročena – pa iz mestnih sodnih zapisnikov ni razviden. Dejansko sta bili poročeni obe, vendar sta vpisa njunih porok v najstarejši poročni matici ljubljanske stolne župnije dvoumna, zato iz njiju brez referenčnih podatkov, kako je bilo sestrama ime, hčerk Jurija Dalmatina ne bi mogli z gotovostjo identificirati. Priimek prve je naveden kot *Dalmata*, pri drugi pa kot *Tholmatinin* – v ženski obliki s končnico *-in*.

Prva se je 25. septembra 1611 omožila Suzana, ki je bila verjetno tudi starejša, rojena okvirno okoli leta 1580. V poročni matici je označena kot *Susana filia Georgii Dalmatae*. Njen soprog je bil Janez Legat, poročni prič pa nevestin oči Gregor Metz in Danijel Schmizer (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, P 1605–1632, pag. 48). Legat je nedvomno identičen s Hansom Legatom, krojačem iz Radovljice, ki so mu pol leta pozneje – 30. marca 1612 – podelili meščanske pravice (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 23, mestni sejni zapisniki 1612, fol. 46v). Iz mestnih davčnih knjig ni razvidno, da bi imel v Ljubljani lastno hišo (prim. Fabjančič 1941–1943). Po vsem sodeč je meščanstvo pridobil na podlagi ženine dediščine, polovice Dalmatinove hiše na Starem trgu. V sodnih zapisnikih in drugih mestnih evidencah se njegovo ime odtlej ne pojavlja (ZAL, LJU 488, imenska kartoteka k Cod. I in XIII, Dalmatin), pač pa razkrivajo navzočnost zakoncev Janeza in Suzane Legat v Ljubljani krstne matične knjige. Med letoma 1613 in 1618 so se Legatoma rodile tri hčerke: Ludovika, krščena 31. maja 1613, Ana, ki so jo nesli h krstu 11. junija 1616, in Marija, krščena 25. avgusta 1618. Prvi in tretji hčerki je bil boter Melhior Forest, drugi in tretji botra Sofija Peserl, prvi ob Forestu botra Ludovika Stapule, po kateri je krščenka dobila ime, in drugi ob botri Peserlovi Janez Ossi. (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, R 1607–1614, pag. 405; R 1614–1621, pag. 82; 190)

Glede na poroko za sestro in navedbo v sodnih zapisnikih za Suzaninim imenom je bila Barbara mlajša sestra, rojena v začetku ali sredi osemdesetih let 16. stoletja. Z že znanim Ambrožem Cukulinom (*Ambrosius Zuklin*) je stopila pred oltar dobri dve leti po Suzani – 29. januarja 1614 –, ob vpisu v poročno matico pa so vsi drugi podatki izostali. Ni ne očetovega imena neveste ne imen prič ne česa drugega, ampak le prazen prostor za dopolnitev vpisa (P 1605–1632, pag. 66). Zakoncema Cukulin (*Zukherli*, *Zukerli*) sta se v naslednjih dveh letih rodila dva otroka. Hčerki Evi, krščeni 7. aprila 1615, sta bila botra Janez Aš (Asch), čigar dediči so od leta 1616 imeli Dalmatinovo hišo, in Sofija Peserl (*Pesserlin*), sinu Janezu pa 3. junija 1616 Matija Štrukl in Marjeta Appl (R 1614–1621, pag. 23; 81).

O konfesionalni pripadnosti obeh zakonskih parov ni dvoma. Kot pri mnogih drugih mladoporokih je pri zakoncih Legat navedeno, da sta pred poroko po-

novno opravila spoved (P 1605–1632, pag. 48). Izključeno je tudi, da bi se zakonska para Legat in Cukulin poročila več let prej in bi bili njuni morebitni starejši otroci krščeni skrivaj po protestantskem obredu. Prav tako ne Cukulin, o katerem pred poroko z Barbaro Dalmatin ne vemo ničesar,²⁶ ne Radovljčan in krojač Legat jeseni 1615 s svojima ženama nista navedena na seznamu tistih maloštevilnih Ljubljancev, ki so jih zaradi vztrajanja v protestantski veri klicali pred protireformacijsko komisijo (Dimitz, 1867, 120). Hčerki Jurija Dalmatina se torej zaradi vere iz habsburških dednih dežel nista izselili, ampak sta se skupaj z veliko večino protestantov uklonili protireformaciji in se pokatoličani.

O nadaljnji usodi Dalmatinovih potomcev za zdaj ne vemo skoraj nič. Hči Barbara Cukulin je umrla kmalu po rojstvu drugega otroka, po krstu sina Janeza 3. junija 1616 in vsaj nekaj tednov pred Cukulinovo vnovično poroko 16. aprila 1617, ko je za ženo vzel neko Katarino Skalin (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, P 1605–1632, pag. 86), ki mu je nato med letoma 1619 in 1628 rodila še tri otroke.²⁷ Mrliške matične knjige iz tega časa ni (vse do 1635), zato ne vemo, kdaj natanko je Barbara zapustila ta svet in ali sta v zgodnjih letih umrla tudi oba otroka. Dalmatinovi mlajši preživeli hčerki je bilo ob smrti manj kot 40 let.

Glede na to, da po letu 1635 v mrliških maticah ni niti njene sestre Suzane Legat in ne članov sestrine družine (M 1635–1657, M 1658–1735), lahko sklepamo, da so že pred tem vsi pomrli ali, kar je bolj verjetno, Ljubljano zapustili, potem ko sta Dalmatinovi hčerki hišo morali prodati. Tudi porok morda ovdovelega Janeza Legata ter Legatovih in Cukulinovih otrok ni zaslediti (P 1605–1632, P 1632–1651), Ambrož Cukulin pa je še leta 1635 izpričan kot meščan in izdelovalec sabelj (ZAL, LJU 488, Cod. I, knj. 25, mestni sejni zapisniki, 1635, fol. 281v, 351v in 352r, 21. 7. 1635). Meščanstvo je lahko dobil potem, ko je leta 1622 prišel do hišne posesti na Starem trgu, danes Gornji trg 24 (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Florijanska ulica 24; Suhadolnik in Anžič 2003, 90), morda pa so mu tako kot Legatu meščanske pravice na račun priženjene polovice Dalmatinove hiše podelili že prej, a se iz tega časa mestni sejni in sodni zapisniki niso ohranili.²⁸ Po davčnih knjigah je med letoma 1616 in 1618 še živel v Dalmatinovi, tedaj že Aševi hiši (Fabjančič, 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Stari trg 28). Umrl je 5. marca 1641 in je v mrliški matici označen kot 60-letni sabljarski mojster oziroma kovač sabelj (*framcarum magister*) (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, M 1635–1657, pag. 53), kar pomeni, da se je rodil okoli leta 1581. V davčnih knjigah so mu od leta 1641 sledili poimensko neimеноvani Cukulinovi dediči, nato pa od leta 1641 dediči Luka Zauna (Fabjančič 1941–1943, *I. del. Stari trg*, s. p., Florijanska ulica 24; Suhadolnik, Anžič 2003, 90).

O morebitnem nadaljnjem potomstvu Jurija Dalmatina torej za zdaj ni poročil. Njegov rod bi se nadaljeval, če je imel otroke kdo od njegovih petih vnukov z ime-

²⁶ V ohranjenem mrliškem delu ljubljanske protestantske matice 1578–1596 ni nobenega Cukulina, enako do leta 1615 tudi ne v krstnih maticah stolne župnije, ki se začnejo z letom 1588 (Ind R 1588–1621).

²⁷ 11. avgusta 1619 je bil krščen Mihael (*Zhukel*), 31. marca 1626 Marija (*Zukulin*) in 18. septembra 1628 Uršula (*Zukulin*); krstni botri so bili drugi kot v Cukulinovem prejšnjem zakonu (NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, R 1614–1621, pag. 236; R 1626–1631, pag. 11 in 69).

²⁸ Ohranjeni so zapisniki za leta 1615, 1616 in 1633–36.

ni Ludovika, Ana in Marija Legat ter Eva in Janez Cukulin. Kaže, da so Legatova dekleta pomrla ali pa so se skupaj s starši odselila, medtem ko je vdovec Cukulin ostal v Ljubljani, najsi sta ga njegova otroka preživela ali ne. Kar zadeva priimek Dalmatin, je ugasnil leta 1614 s poroko mlajše hčerke Barbare, in to po manj kakor dveh generacijah – saj ga Jurij ni nosil od rojstva, ampak šele od šolskih ali še verjetneje študijskih let dalje.

Kratice

ARS – Arhiv Republike Slovenije.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

StLA – Steiermärkisches Landesarchiv, Graz.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

ZRC SAZU, ISLLV – Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede.

ZRC SAZU, ISJFR – Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Inštitut za slovenski jezik. Frana Ramovša, Sekcija za zgodovino slovenskega jezika.

Reference

Arhivski viri

ARS, AS 1, Vicedomski urad za Kranjsko, šk. 81, 374.

–, **AS 2**, Deželni stanovi za Kranjsko, šk. 88, 91.

–, **AS 174**, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 174.

–, **AS 501**, Krojaški ceh v Krškem, šk. 1.

–, **AS 1063**, Zbirka listin, Kronološka serija, št. 1705.

–, **AS 1080**, Zbirka Muzejskega društva za Kranjsko, Muzejskega društva za Slovenijo in Historičnega društva za Kranjsko, šk. 8.

NŠAL, ŽA Ljubljana–Sv. Nikolaj, Matične knjige, lnd R 1588–1621, R 1607–1614, R 1614–1621, P 1605–1632, P 1632–1651, M 1635–1657, M 1658–1735.

StLA, Landrecht, K 242.

ZAL, LJU 488, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Cod. I, knj. 7, 10, 11–13, 16, 23, 25.

–, **LJU 488**, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Cod XVII, šk. 429.

–, **LJU 488**, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, imenska kartoteka k Cod. I in XIII.

Druga neobjavljena vira

ZRC SAZU, ISLLV, Zapuščina Franceta Kidriča, šk. 21.

ZRC SAZU, ISJFR, Lastnoimenska kartoteka.

Druge reference

Acta Croatica. 2020. Opanjol. Acta Croatica.

<https://actacroatica.com/hr/surname/%C5%A0panjol/> (pridobljeno 5. 8. 2020).

Adamček, Josip. 1980. *Agrarni odnosi u Hrvatskoj od sredine 15. do kraja 17. stoljeća*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Andritsch, Johann. 1977. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 1, 1586–1630. Gradec: Akademische Druck-u.

– – –. 1980. *Die Matrikeln der Universität Graz*. Zv. 2, 1630–1662. Gradec: Akademische Druck-u.

Bezljaj, France, ur. 1974. *Začasni slovar slovenskih priimkov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Budak, Neven. 2007. *Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku*. Zagreb: Barbat.

Dimitz, August. 1867. Urkunden zur Geschichte der Reformation in Krain aus den Jahren 1540 bis 1634. *Mittheilungen des historischen Vereins für Krain* 22:81–119.

Dolgan, Marjan. 2014. *Literarni atlas Ljubljane: zgrade in nezgode 94 književnikov v Ljubljani*. Ljubljana: Založba ZRC.

Dugački, Vlatka, in Krešimir Regan, ur. 2018. *Hrvatski povijesni atlas*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

- Fabjančič, Vladislav.** 1941–1943. *Knjiga ljubljanskih hiš in njih prebivalcev*. Zv. 1.–6. Ljubljana: [s.n.].
- . 2003. *Zgodovina ljubljanskih sodnikov in županov 1269–1820*. Zv. 2. Ljubljana: Zgodovinski arhiv.
- Gall, Franz, in Marta Szaivert.** 1975. *Die Matrikel der Universität Wien*. Zv. 5. 1659/60–1688/89. Dunaj: Hermann Böhlhaus Nachfolger Verlag.
- Gall, Franz, in Willy Szaivert.** 1971. *Die Matrikel der Universität Wien*. Zv. 3. 1518/II–1579/I. Dunaj: Hermann Böhlhaus Nachfolger Verlag.
- Golec, Boris.** 2009. Kdo in od kod je bil pravzaprav Primož Trubar?: Trubarjev novi ‚rojstni list‘ in popravljena ‚osebna izkaznica‘. V: Sašo Jerše, ur.: *Vera in hotenja: Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, 45–64. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2010. Komaj znano in še neznano vplivno meščansko sorodstvo Primoža Trubarja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 81, NV 46, št. 2/3:5–33.
- . 2010. Trubarjev rod in priimek na Slovenskem: po sledih ‚izginulega‘ rodu in rodbinskega imena očeta prve slovenske knjige. *Kronika* 58, št. 2:347–382.
- . 2012. *Nedokončana kroatizacija delov vzhodne Slovenije med 16. in 19. stoletjem: po sledih hrvaškega lingvonima in etnonima v Beli krajini, Kostelu, Prekmurju in Prlekiji*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- . 2018. Terezijanske reforme: gibalo sprememb občutka pripadnosti in povezanosti ter identitet v slovenskem prostoru. V: Miha Preinfalk in Boris Golec, ur. *Marija Terezija – med razsvetljenski reformami in zgodovinskim spominom*, 195–216. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2022. Manj osvetljene plati življenja Adama Bohoriča (ok. 1524–1601/2). V: Jesenšek Marko, ur. *Novi pogledi na Adama Bohoriča*, 18–64. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Grobovi Žale.** 2020. Dalmatin. Grobovi Žale. <https://grobvi.zale.si/Home/Search?Names=dalmatin&OnlyFamous=False&YearOfBirth=&YearOfDead=> (pridobljeno 5. 8. 2020).
- Hermelink, Heinrich.** 1906. *Die Matrikeln der Universität Tübingen*. Zv. 1, 1472–1600. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hrvatska Enciklopedija.** 2020. Anton Dalmatin. Hrvatska enciklopedija. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=3148> (pridobljeno 5. 8. 2020).
- Kidrič, France.** 1925. Bohorič Adam. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1: Abraham–Erberg, 49–52. Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- . 1926. Dalmatin Jurij. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1: Abraham–Lužar, 116–124. Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- Koropec, Jože.** 1977. Krško v obdobju velikih slovenskih kmečkih vstaj. V: Smrekar 1977, 45–59.
- . 1988. Slovenski del Štajerske v davčnem seznamu glavarine leta 1527. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 59, NV 24, št. 2:216–277.
- Kos, Janko, in Ksenija Dolinar, ur.** 1982. *Slovenska književnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marušič, Branko.** 1985. *Primorski čas pretekli: Prispevki za zgodovino Primorske*. Koper: Založba Lipa.
- Metelko, Franz Seraph.** 1825. *Lehrgebäude der slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien. Nach dem Lehrgebäude der böhm: Sprache des Hrn. Abbé Dobrowsky*. Ljubljana: Leopold Eger.
- Mlinarič, Jože.** 1977. Krško in njegova gosposčina v srednjem veku. V: Smrekar 1977, 25–44.
- Orožen, Martina.** 1977. Dialektalizmi v jeziku Jurija Dalmatina. V: Smrekar 1977, 87–98.
- Rajhman, Jože.** 1982. Trubar (Truber), Felicijan. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 23, *Trubar–Vođaine*, 205–206. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1997. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Rupel, Mirko.** 1954. *Nove najdbe naših protestantov 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rupel, Mirko, ur.** 1966. *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sakrausky, Oskar, ur.** 1989. *Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wien: Evangelischer Presseverband.
- Samec, Drago.** 2008. Jurij Dalmatin – župnik v Škocjanu. V: Jožef Marolt, ur. *Kraji in ljudje v Trubarjevi fari: Zbornik ob 500 letnici rojstva Primoža Trubarja*, 173–179. Škocjan: Kulturno društvo.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slodnjak, Anton.** 1977. Jurij Dalmatin (okrog 1546–1589). V: Smrekar 1977, 71–86.
- Smole, Majda.** 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Smrekar, Lado, ur.** 1977. *Krško skozi čas 1477–1977: Zbornik ob 500-letnici mesta*. Krško: Skupščina občine.

- Suhadolnik, Jože, in Sonja Anžič.** 2003. *Stari trg, Gornji trg in Levstikov trg: Arhitekturni in zgodovinski oris mestnih predelov in objektov, lastniki hiš ter arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana*. Ljubljana: Zgodovinski arhiv.
- Svetina, Anton.** 1952. Protestantizem v Ljubljani: Kulturnozgodovinske slike. V: Mirko Rupel, ur. *Drugi Trubarjev zbornik: Ob štiristoletnici slovenske knjige*, 161–174. Ljubljana: Slovenska matica.
- Umek, Ema.** 1999. Promet po Savi in mitnina v Krškem (1569–1574). V: Darja Mihelič, ur. *Gestrinov zbornik*, 263–270. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Wikipedia.** 2020. Prevodi Svetega pisma. Wikipedia. https://sl.wikipedia.org/wiki/Slovenski_prevodi_Svetega_pisma (pridobljeno 2. 8. 2020).
- Witting, Johann Baptist.** 1895. Beiträge zur Genealogie des krainischen Adels. *Jahrbuch der K. K. Heraldischen Gesellschaft »Adler«: Neue Folge* 5:162–264.
- Žabota, Barbara.** 2019. Protestantizem v Ljubljani od začetkov v dvajsetih letih 16. stoletja do konca dvajsetih let 17. stoletja. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 77—92

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

UDK/UDC: 378.6(497.11Beograd):27-9

DOI: 10.34291/BV2022/01/Puzovic

© 2022 Puzović, CC BY 4.0

Vladislav Puzović

The Study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade¹

Proučevanje cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu

Abstract: The study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, during the 20th century, was performed within two courses – the History of the Serbian Orthodox Church and the History of Christian Church. For a certain period of time, besides these two major Church History courses, there also existed the following courses – Cultural History of Byzantium, the History of the Russian Orthodox Church, and the History of Western Christianity. These courses were taught not only by Serbian, but also by Russian professors who emigrated from Soviet Russia. This paper gives the basic outline of the scientific legacy of the Church History Professors at the aforementioned Faculty. The Russian professors had left the most profound mark in the field of the study of the history of the Church in Byzantium, and the history of the Monophysite and Nestorian Communities. Their scientific legacy was important for the Serbian environment as a foundation for further study of the above-mentioned themes. The scientific legacy of the Serbian professors was mostly related to the study of the Serbian ecclesiastical past. A fewer number of their scientific papers concerned the themes of the history of Western Christianity. The aim of this paper is to represent the main research directions in Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade during the 20th century. The individual work of each professor has been examined as a part of a whole which represents a unified scientific legacy.

Keywords: Church History, the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Alexander Pavlovich Dobroklonsky, Stevan Dimitrijević, Radoslav Grujić.

¹ The paper has been created within the scientific research activity of the Faculty of the Orthodox Theology of the University of Belgrade, financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

The article was translated into English by Ana Dragana Lupulović, the Teacher of English Language at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

Povzetek: Na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu je proučevanje cerkvene zgodovine v 20. stoletju potekalo znotraj dveh predmetov, in sicer Zgodovine Srbske pravoslavne Cerkve ter Zgodovine krščanske Cerkve. Poleg teh dveh večjih cerkvenozgodovinskih predmetov so v določenih obdobjih obstajali še drugi predmeti: Kulturna zgodovina Bizanca, Zgodovina Ruske pravoslavne Cerkve in Zgodovina zahodnega krščanstva. Predmetov niso poučevali le srbski, pač pa tudi ruski profesorji, ki so emigrirali iz sovjetske Rusije. Pričujoči članek ponuja osnovni pregled znanstvene dediščine profesorjev cerkvene zgodovine na omejenih fakulteti. Ruski profesorji so pustili najgloblji pečat na področju raziskav cerkvene zgodovine Bizanca ter zgodovine nestorijanskih in monofizitskih skupnosti. Njihova znanstvena dediščina je za srbski prostor pomembna kot temelj za nadaljnje proučevanje teh tem. Znanstvena dediščina srbskih profesorjev je bila medtem po večini povezana s srbsko cerkveno preteklostjo. Manjše število njihovih znanstvenih objav je obravnavalo tudi teme iz zgodovine zahodnega krščanstva. Cilj pričujočega članka je predstaviti glavne raziskovalne smeri cerkvene zgodovine na Pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu skozi 20. stoletje. Predstavljeno je individualno delo posameznih profesorjev kot del celote, ki predstavlja enovito znanstveno dediščino.

Gljučne besede: cerkvena zgodovina, Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu, Aleksander Pavlovič Dobroklonski, Stevan Dimitrijević, Radoslav Grujić

1. Introduction

The retrospective analysis of the historical currents of theological education in higher schools of theology represents one of the preconditions for the understanding of the current state of academic theology as well as one of the preconditions for the promotion of further research in different theological disciplines. In such a context, the analysis of Church History study at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, during the 20th century, should be observed. Bearing in mind that during the greater part of the aforementioned century there existed a common South Slavic state (The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes / Yugoslavia, later socialist Yugoslavia) the legacy of the academic study of Church History in Belgrade can be seen as a part of a wider legacy of Church History study at the higher schools of theology in the former Yugoslavia. Observed in a wider context, the scientific legacy of the Church History Professors of Belgrade can be seen as a part of both scientific and cultural legacy in South Slavic areas during the 20th century.²

The establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was planned according to the Act on Universities, enacted in the Kingdom of Serbia in 1905.

² In the aforementioned context this paper is in a certain correlation with the paper of Robert Petkovšek, dedicated to the development of the theological education at the Faculty of Theology in Ljubljana, mostly in the same chronological period studied by this paper as well (Petkovšek 2019, 473–490).

The problems concerning the teaching staff, and later the wars, in the second decade of the 20th century had postponed the opening of the Faculty. The teaching at the Faculty had begun in new historical circumstances, in the newly created Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, by the end of 1920. Since the opening of the Faculty, Church History courses have been taught. The two basic Church History courses were – the History of the Serbian Orthodox Church and the History of Christian Church. During the period between the two World Wars, two courses – the Cultural History of Byzantium and the History of the Russian Orthodox Church had also been taught during a certain period of time. Since 1925 the course – the History of Christian Church was divided in such a way that the History of Western Christianity from the 11th century was taught as a separate course (Drašković 1961, 2–3; 7). In these courses, the students of the Faculty of Orthodox Theology were given the opportunity to learn about the history of their Mother Serbian Orthodox Church, the Universal Christian Church up to the 11th century, the history of other Orthodox Churches as well as the history of the Catholic Church and Protestant Communities.

2. The Professors of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade

Three Russian church historians taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. The first of them was Doctor of Church History Alexander Pavlovich Dobroklonsky (1856–1937), an alumnus of the Moscow Theological Academy and a student of a famous Russian church historian Alexey Petrovich Lebedev. Before coming to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, he had been a Dean and a professor at the Faculty of History and Philology of Novorossisk University in Odessa. He taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade from 1920 to 1937 (APBF, Dosije A. P. D.). He chaired the first Session of the Faculty Council, held on September 6th, 1920 (APBF, Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930), 1). He was one of the first four professors of the Faculty and the first professor of the History of Christian Church. The second Russian church historian was Teodor Ivanovich Titov (1864–1935), the Doctor of Church History and a former professor of Kiev Theological Academy. He taught at the Faculty of Orthodox Theology from 1920 to 1935. Since the place of a professor in the Department of the History of the Christian Church had already been taken, Titov taught Biblical History with Biblical Archaeology, and later – Dogmatic Theology (APBF, Dosije T. I. T.). At the request of the Russian students, and with the approval of the Faculty Council, he taught the History of the Russian Orthodox Church, as an elective course, from the 1922 (APBF, Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930), 69; 223). In this way, after the forcible closing of Russian Theological Academies, Russian Church History, as a faculty course, continued to exist in Belgrade. The third Russian church historian was Vikenty Florianovich Fradinsky (1892–1961). Unlike Dobroklonsky and Titov, Fradinsky was not an alumnus of Russian theolo-

gical academies. He had graduated, and later, in 1939, got his Th.D. at Belgrade Faculty of Orthodox Theology. He started working at the Faculty in 1924, as an assistant librarian. He became an Assistant Professor in 1939. He was one of the few professors who restored the Faculty of Orthodox Theology after the Second World War. When the Faculty was expelled from the University of Belgrade in 1952, he declared in writing that he would stay at the Faculty (APBF, Dosije V. F. F.). He succeeded Professor Dobroklonsky in the Department of Christian Church History and taught this course up to 1961. In this way, Russian church historians held the Department of Christian Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade for four decades.

A list of Serbian church historians who taught at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade begins with Stevan Dimitrijević (1866–1953). Dimitrijević was an alumnus of Kiev Theological Academy and a Rector of Prizren Seminary for many years. He was the first Dean of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade and the first Professor of the History of the Serbian Orthodox Church. He worked at the Faculty from 1920 to 1936. He was awarded the Honorary Degree of the University of Belgrade in 1936, for his great contribution to national science and culture promotion (APBF, Dosije S. D.). The Cultural History of Byzantium was taught by Dragutin Anastasijević (1877–1950), an alumnus of the Belgrade Faculty of Philosophy, who defended his Doctoral Dissertation in Munich in 1905, under the mentorship of Karl Krumbacher. Before teaching at the Faculty of Orthodox Theology he had taught as a Professor of the History of Byzantium at the Faculty of Philosophy in Belgrade. He was the first Serbian Byzantologist and the founder of the Department of Byzantology at the Faculty of Philosophy. He came to the Faculty of Orthodox Theology in 1920 and taught there until his retirement (APBF, Dosije D. A.). In 1924, hieromonk Irinej Đorđević (1894–1952), an Oxford graduate and a Doctor of Theology of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Athens, was elected a teaching assistant to Dobroklonsky, at the Department of Christian Church History. From 1925 he taught the History of Western Christianity, as a part of Christian Church History course. He was a specialist in the history of the Anglican Church. He had stayed at the Faculty until 1928 when he was appointed Auxiliary Bishop of Srem (APBF, Dosije I. Đ.). Archimandrite Filaret Granić (1883–1948), who taught Patrology and Canon Law from 1929, deserves the credit for the development of Church History science. He wrote a number of significant scientific papers on Church History. Granić defended his Doctoral Dissertation in Munich, under the mentorship of Karl Krumbacher, as well as Anastasijević. Before coming to the Faculty of Orthodox Theology he had taught as a Professor of Byzantology at the Faculty of Philosophy in Skopje, and from 1933 he was a part-time Professor of the History of Byzantium at the Faculty of Philosophy in Belgrade. In 1935 he became a member of the Serbian Royal Academy (Jevtić 1980, 27). Before the start of the Second World War Radoslav Grujić (1878–1955) and Đoko Slijepčević (1907–1993) taught at the Department of the History of the Serbian Orthodox Church. Grujić defended his Doctoral Dissertation at the Faculty of Philosophy in Zagreb, and, before coming to the Faculty of Orthodox Theo-

logy he had been a professor at the Faculty of Philosophy in Skopje for a long time (1920–1937). While he was in Skopje, he organized the Museum of South Serbia and started a scientific journal *The Herald of the Skopje Scientific Society* (Serb. *Гласник Скопског научног друштва*). He came to the Belgrade Faculty of Orthodox Theology in 1937. As a Faculty Professor, he became a member of the Serbian Royal Academy, and he established the Museum of the Serbian Orthodox Church in Belgrade. During the Second World War, with the help of Germans, he saved the holy relics of the Serbian saints from the Fruška Gora monasteries, which were looted by the Croatian Ustaše military units, since the region of Srem was a part of the so-called Independent State of Croatia. After the Second World War, he was prosecuted for collaboration by the communist authorities (APBF, Dosije R. G.). Đoko Slijepčević started teaching at the Faculty of Orthodox Theology in 1938. Earlier on, he had become the first Doctor of Theology at this Faculty. His mentor was Stevan Dimitrijević. Having defended his Doctoral Dissertation he went to the Faculty of Protestant Theology in Berlin for further education (APBF, Dosije Đ. S.). Before and during the Second World War he stood out as a fierce opponent of the communists. For this reason, he was forced to flee to Italy via Slovenia in 1944. He spent the rest of his life as an immigrant, mostly in Germany, where he worked at the Munich Institute for Southeast Europe.

After the Second World War, when the Faculty of Orthodox Theology was expelled from the University of Belgrade, the longest teaching career among the church historians at the Faculty had Dušan Kašić (1914–1990). Kašić was an alumnus of the Faculty of Orthodox Theology and a student of Radoslav Grujić. He taught Church History courses for three decades, primarily the History of the Serbian Orthodox Church (1959–1988). He contributed to the development of ecumenical relations, participating as one of the Serbian Orthodox Church representatives at the 4th Assembly of the Second Vatican Council in 1965, among other things (APBF, Dosije D. K.). Besides Kašić, in the before-mentioned period, Church History courses were taught by Ljubomir Durković Jakšić (1907–1997), a Doctor of History of the Faculty of Philosophy in Warsaw, as well as Dragoslav Stranjaković (1901–1966), a Doctor of History of the Faculty of Philosophy in Belgrade. During the 30s, as a student of the Faculty of Orthodox Theology, Durković Jakšić went to Poland, where he continued his studies of Orthodox Theology in Warsaw. Later on, he got his Master and Doctoral Degree, and, in the years following the Second World War, he taught the History of the Serbian Orthodox Church at Belgrade Faculty of Orthodox Theology (Mladenović 1997, 277–278). Before coming to the Faculty of Orthodox Theology Stranjaković had taught as a Professor of National History at the Belgrade Faculty of Philosophy. After the Second World War, he taught at the Faculty of Orthodox Theology for several years (APBF, Dosije D. S.). By the end of the 20th century, and at the beginning of the 21st century the Church History courses were taught by Bishop Atanasije (Jevtić) (1938–2021), Predrag Puzović (*1950) and Radomir Popović (*1954). All three of them were the alumni of Belgrade Faculty of Orthodox Theology, Jevtić had got his Doctoral Degree at the Faculty of Orthodox Theology in Athens, while Puzović and Popović had got

theirs at Belgrade Faculty of Orthodox Theology (APBF, Dosije A. J.; Dosije P. P.; Dosije R. P. File).

3. The Scientific Contribution of the Russian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade to the Study of Church History

Alexander Pavlovich Dobroklonsky and Theodor Ivanovich Titov brought the tradition of pre-revolution Russian Church historiography to Belgrade. Dobroklonsky had defended his Master Thesis and Doctoral Dissertation at Moscow Theological Academy. Both the Thesis and Dissertation concerned the history of the Church in the time of the Ecumenical Councils. His Master Thesis, „The Work of Facundus, the Bishop of Hermiane *In Defense of the Three Chapters (Pro defensione trium capitulorum)*: a Historical-Critical Research on the Epoch of the Fifth Ecumenical Council“ (Rus. „Сочинение Факунда, епископа Гермиянского В защиту трех глав (*Pro defensione trium capitulorum*): историкокритическое исследование из эпохи V-го вселенского собора“) had been written under the mentorship of Alexey Petrovich Lebedev, one of the founders of the critical direction in the Russian Church historiography. It had attracted the attention of western scientific circles. A famous German theologian Adolf von Harnack wrote a positive review of this Thesis in the journal *Theologische Literaturzeitung* (Dobroklonsky 1938, 6). The Doctoral Dissertation was titled „Venerable Theodore, the Confessor and the Abbot of Studion: His Time, Life, Work, and Writings“ (Rus. „Преподобный Феодор, Исповедник и игумен Студийский: Его эпоха, жизнь, деятельность и творения“). It was the most comprehensive work dedicated to the famous Byzantine theologian of the first part of the 9th century (Puzović 2011, 57–66). Among the numerous significant Church History works published by Dobroklonsky in Russia, his four-volume textbook on the history of the Russian Church, intended for Russian Theological Seminaries, stands out. He had written this textbook relying on the methods of his professor from Moscow Theological Academy – Evgeniy Evsigneyevich Golubinsky. The chief characteristics of Lebedev and Golubinsky’s scientific work were a critical analysis of the sources and a precise factography based on source materials. Dobroklonsky took with him his teachers’ methodology to Belgrade.

Titov had become a Candidate of Theology at Kiev Theological Academy, after which he got his Master and Doctoral Degree. His Candidate and Master Thesis were dealing with Biblical Studies themes, while his Doctoral Dissertation was written under the title „The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State“ (Rus. „Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве“). Titov had published more than 90 scientific papers in Russia. He was famous as a specialist for the history of the Russian Church in Malorossia (Ukraine) as well as for the history of Kiev Theological Academy. He was the successor of Kiev Church History school tradition, with Metropolitan Makary Bulgakov as its main representative (Uljanovskij 2003, XLIV–CXXVI).

The third Russian church historian at Belgrade Faculty of Orthodox Theology, Vikenty Florianovich Fradinsky, studied in Belgrade and was a student of Dobroklonsky and Titov. He was the second Doctor of Theology at this Faculty, after Đoko Slijepčević. He wrote his Doctoral Dissertation under the title „St. Nilus of Sinai, His Life, His Literary Work and His Moral-Ascetic Teaching“ (Serb. „Свети Нил Синајски, његов живот, књижевни рад и морално-аскетско учење“). This Dissertation represented the first systematic study by an Orthodox Theologian on this Holy Father. The Dissertation was published sequentially in the journal *Theology* (Serb. *Богословље*), and it was positively reviewed in Serbian theological circles (Kašić 1961, 29).

These three Russian church historians, the professors of the Belgrade Faculty of Orthodox Theology, contributed immensely to the study of Church History at this Faculty. Two voluminous notebooks of Dobroklonsky's lectures on the History of Christian Church are kept in the Faculty archive. These lectures encompass the period up to the year 1054. In his Belgrade lectures, Dobroklonsky mostly relied on the works of Lebedev, his teacher, but also on the works of a famous Saint Petersburg Theological Academy Professor Vasily Vasilyevich Bolotov. These lessons had compensated for what was lacking in the Serbian Church History science. In his lectures, Dobroklonsky represented the history of the early Church during the first three centuries of the Christian persecution, and the history of the Church in the period of the seven Ecumenical Councils after that. He dedicated several chapters to the relations among the major centres in Christian East and West.³ The lectures are based on reliable factography and detailed historical-theological analysis of the key events of the Christian history in the first millennium. The tradition of the Russian historiographical school was conveyed in these lectures to the Belgrade Faculty of Orthodox Theology.

Dobroklonsky, Titov and Fradinsky published a number of scientific papers on Church History in Serbian scientific journals. Dobroklonsky and Fradinsky made the greatest contribution in the field of the History of Christian Church, as well as Titov in the History of Serbian Orthodox Church. Dobroklonsky and Fradinsky published their major scientific papers in the Faculty scientific journal – *Theology* (Serb. *Богословље*). In 1926 Dobroklonsky published his paper „The Rigour (ἡ τῆς ἀκριβείας) and Dispensation (ἡ τῆς οἰκονομίας) of Church Politics – a Historical Overview“ (Serb. „Црквена политика ригористичка (ἡ τῆς ἀκριβείας) и попустљива (ἡ τῆς οἰκονομίας) – историјски преглед“). This paper deals with the complex history of rigour and dispensation of Church politics during the first millennium. The period of the 8th and 9th century, when the conflict of the two currents in the Byzantine Church was at its peak was analysed in detail. Dobroklonsky was an expert on this since the theme of his Doctoral Dissertation concerned this very period. Ten years later (1936) he published a paper titled „The

³ The first notebook of Dobroklonsky's lectures is titled *The General History of the Christian Church – the first period (up to 313)* (Serb. Општа историја Хришћанске Цркве – први период (до 313)), while the second bears the title *The General History of Christian Church – second period (313–1054), part I* (Serb. Општа историја Хришћанске Цркве – други период (313–1054), I део) (АРБФ).

Ecumenical Councils of the Orthodox Church (their structure)" (Serb. „Васељенски сабори Православне Цркве (њихова структура)"). That was his last published scientific paper. It analysed the historical development of the Council Institution in the Christian Church. The paper was based on the sources. Dobroklonsky used the council acts, published in the Collections of Migne, Mansi and Hefele, as well as the data from the Church Histories of Eusebius of Caesarea, Socrates Scholasticus, Hermias Sozomen, and Theodoret of Cyr. The above-mentioned papers of Dobroklonsky made a significant contribution to the Serbian Church historiography. There were no quality scientific papers on these topics in Serbian Church Historiography before Dobroklonsky (Puzović 2012, 100–106).

A few years after Dobroklonsky, Fradinsky published two of his scientific papers in *Theology* (Serb. *Богословље*). In 1939 he published a paper titled „A Charismatic-Hierarchic Institution in the Ancient Christian Church" (Serb. „Харизматичко-јерархичка институција у старој хришћанској цркви"). A year later (1940), a paper titled „The Church and the State. Their Relationship in the Second Period of the Christian Church from 313 to 1054" (Serb. „Црква и држава. Њихов међусобни однос у другом периоду хришћанске цркве од 313 до 1054 године") was published. In the former paper, which represented his inaugural lecture at the Faculty, he described three charismatic ministries in the Ancient Church: apostles, prophets and teachers. He used sources such as Didache, the Shepherd of Hermas, and the Church History of Eusebius the Bishop of Caesarea. Bishop Atanasije Jevtić pointed out that this paper »was a significant contribution to the scientific-theological effort in Serbian theology before the Second World War« (Jevtić 1980, 191). The latter paper considers the relations between the Church and the state in the Eastern Roman Empire, from the Edict of Milan to the Great Schism in the 11th century.

Dobroklonsky and Fradinsky made a significant contribution to the study of the relationship between the Orthodox and Anglican Church, as well as the Monophysite and Nestorian communities. At the request of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church that the expert opinion of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade should be passed on the validity of the Anglican consecration of a bishop, Dobroklonsky, with another Russian professor - Nikolay Nikanorovich Glubokovsky wrote a paper titled „An Opinion of the Faculty of Orthodox Theology on the Authenticity of the Consecration of a Bishop in the Anglican Church" (Serb. „Мишљење Богословског факултета поводом питања о аутентичности хиротоније Англиканске Цркве"). The paper was published in *Serbian Church Herald* (Serb. *Весник Српске Цркве*), in 1923. There it was stated that, from the historical point of view, the apostolic succession in the Anglican Episcopacy might be recognised, but that a clear statement of the Anglican Church on the character of a consecration of a bishop, and ordination in general was necessary.

During the 50s Fradinsky published a series of papers dedicated to the history of Monophysite and Nestorian communities in the Northern Africa, the Middle East, and Transcaucasia in an *Anthology of Works of the Faculty of Orthodox Theology* (Serb. *Зборник Православног богословског факултета*). There he de-

scribed the history of these communities, the specificities of their dogmatic doctrine, the basic liturgical characteristics, church administration and customs. He was of an opinion that the differences between the Orthodox Church and those communities were, in a theological domain, more of terminological than of essential nature and that their separation was rather a result of historical circumstances. These works were, at that time, the most complete studies on Monophysite and Nestorian communities in Serbian Church historiography (Kašić 1961, 30–31).

The papers of Titov, published in Serbian church journals, can be divided into two groups. The papers dedicated to the recent Russian Church history belong to the first group. Titov especially wanted to inform the Serbian public about the causes of the suffering of the Russian Orthodox Church in Soviet Russia, so he published papers on Russian Church History of the Synodal period. He also wrote on the suffering of the Patriarch of Moscow Tihon Belavin. To the second group of his papers belonged the texts dedicated to the idea of *Svetosavlje*. The idea of *Svetosavlje* was formed in Serbian intellectual circles in the third decade of the 20th century. Among its proponents were St. Bishop Nikolaj Velimirović and Venerable Justin Popović. *Svetosavlje* meant a specific philosophy of life based on the teaching of Christ, supplemented by Serbian historical experience, and it represented a specific Serbian answer to the ideas of European nihilism and humanism. On the other hand, the idea of *Svetosavlje* had the potential to strengthen the unity of the Serbian people in the multinational Kingdom of Yugoslavia and to make them more resistant to upcoming materialistic and atheistic ideas (Šijaković 2019, 174–182). Titov was one of the rare foreigners who got involved in the shaping of this idea. The specificity of his view on *Svetosavlje* was reflected in his stressing its Pan-Slavic, Pan-Orthodox, and even Pan-Christian importance. He especially insisted on the Pan-Slavic significance of St. Sava, and he connected the idea of *Svetosavlje* with Slavophilia.

On the other hand, he called upon the Catholic Church in the Kingdom of Yugoslavia to join in the celebration of St. Sava in 1935, a jubilee year, which commemorated seven hundred years since his blessed repose. He stressed the fact that, during the 17th and 18th century, Catholic writers Ivan Tomko Mrnjavić and Andrija Kačić Miošić had written a hagiography and a praise to St. Sava. He considered St. Sava a friend of Catholics, not their opponent (Titov 1935, 260–265).

The Russian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade made their scientific contribution in numerable reviews of the relevant scientific papers from all Christendom as well. Dobroklonsky and Titov wrote surveys and reviews of the papers of Russian, Serbian, and Greek authors, but also of the papers of Western – Catholic and Protestant authors. The majority of the mentioned surveys was published in the Faculty journal *Theology* (Serb. *Богословље*), so the Serbian theological academic circles were given an opportunity to get referent commentaries on the latest theological works from their country and abroad, written by the leading Church History experts.

4. The Scientific Contribution of the Serbian Professors of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade to the Study of Church History

In the period between the two Wars, the Serbian Professors of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade were scientifically shaped in different educational centres. Stevan Dimitrijević, the first Professor of Church History, was a Russian student, while his successor Radoslav Grujić received his education in the Habsburg Monarchy. The third professor in the Department of the Serbian Church History – Đoko Slijepčević was Dimitrijević's student who achieved his most important scientific results in immigration, after the Second World War. Dragutin Anastasijević, the Professor of Byzantine Cultural History, as well as Filaret Granić, were western students, who were educated in Munich, while Irinej Đorđević, who taught the History of Western Christianity, was first educated in Oxford, and later in Athens.

The scientific legacy of those professors is rich and crucial for the further development of Serbian Church historiography. Dimitrijević and Grujić were regarded as leading Serbian church historians in the period between the two World Wars. Dimitrijević was a pioneer in the systematic study of the history of Serbian-Russian Church relations. His Candidate Dissertation titled „The Travels of Serbian Hierarchs and Other Spiritual Persons to Russia from the 15th to the 18th centuries and the Consequences of These Travels“ (Rus. „Путешествия сербских иерархов и других духовных лиц в Россию в течение XV–XVIII веков и последствия этих путешествий“) was written at the Kiev Theological Academy in 1898 and evaluated as one of the best Serbian Candidate Dissertations in Russia. In 1922 he published important historical materials under the title *The Historical Materials for Serbian History from Russian Archivers and Libraries* (Serb. *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*). Even to this day, this collection of historical materials represents a base for the study of Serbian-Russian Church relations. Dimitrijević published a number of papers dedicated to St. Sava, the first Archbishop of the Autocephalous Serbian Church. During the 20s, with the help of numerous priests and teachers, Dimitrijević started an endeavour of collecting folk legends on St. Sava, throughout the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes. He presented the results in a series of papers in which he gave a topography of folk legends on St. Sava, and analysed the major folk customs concerning the fest of this Saint. He also published a number of papers dealing with the history of the cult of St. Sava, including research on St. Sava's cult among the South Slav Catholics (Dimitrijević 1926, 821–830). Dimitrijević also explored the archival material in the Serbian Hilandar Monastery on Mount Athos. In 1922, in the edition of the Serbian Royal Academy, he published a group of documents from that monastery (1922, 20–31). He also gathered several hundreds of old inscriptions and records in Hilandar and contributed them to the academician Ljubomir Stojanović for his famous anthology *Old Serbian Inscriptions and Records* (Serb. *Стари српски записи и натписи*). He wrote numerous papers on different

persons in Serbian Church History. Leading Serbian historians, such as Nićifor Dučić, Jovan Radonić, Mita Kostić, Đoko Slijepčević etc. wrote positive reviews of his papers. In the Archive of the Serbian Academy of Science and Arts in Belgrade, his lectures on the History of the Serbian Orthodox Church taught at the Faculty of Orthodox Theology, are kept. These lectures cover the whole of Serbian Church History, from the settling of South Slavs in the Balkans to the beginning of the 20th century. The lectures are preserved in manuscript form and have not been published to this day (Puzović 2021, 97).

Radoslav Grujić, Dimitrijević's successor at the Department of the History of the Serbian Orthodox Church, is among the most important Serbian scientists of the first half of the 20th century. He left behind a bibliography of more than 250 scientific papers. These papers cover the whole of Serbian Church History, from the Medieval period to the beginning of the 20th century. Grujić was regarded as a specialist in the history of the Metropolitanate of Karlovci. In a series of his papers dedicated to this Serbian Metropolitanate in the Habsburg Monarchy, a paper titled „The Problems of the History of the Metropolitanate of Karlovci“ (Serb. „Проблеми историје Карловачке митрополије“) stands out. It was published in 1929, in the *Herald of the Historical Society of Novi Sad* (Serb. *Гласник Историског друштва у Новом Саду*). The key issues of the history of the Metropolitanate of Karlovci were analysed in detail, and the inferences made in it are to this day regarded as scientifically relevant. His seminal works are the study of the spiritual life of the Serbs in Vojvodina, and a number of monographs on Serbian dioceses and monasteries. He wrote the scientific papers concerning Serbian Medieval Church History. Geographically looking, these papers are mostly dealing with the area of Macedonia, and they were written in the period after the First World War, i.e. the time he had worked in Skopje, at the local Faculty of Philosophy. His *Orthodox Serbian Church* (Serb. *Православна Српска Црква*), which appeared in 1920, was used as a textbook for the students of the Faculty of Orthodox Theology for a long time. A special unit in Grujić's works represents entries he wrote for *National Encyclopedia of Serbs, Croats and Slovenes* (Serb. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*), edited by a historian Stanoje Stanojević, during the 20s. Grujić wrote over 500 entries related to Serbian Church History. These entries were published in 1993, as *ABC of the Serbian Orthodox Church according to Radoslav Grujić* (Serb. *Азбучник Српске Православне Цркве по Радославу Грујићу*). Grujić was one of the greatest experts on archival material on Serbian history in the archives of Vienna, Sremski Karlovci and Dubrovnik. Methodologically, he was a follower of Ilarion Ruvarac and his critical direction in historiographical researches (Kašić 1980 47–48; Mileusnić 1993, 335–344).

The third Professor of Serbian Church History in the period between the two Wars was Đoko Slijepčević. He was the first Doctor of Theology at the Faculty of Orthodox Theology. In 1936 he defended his Doctoral Dissertation dedicated to Stefan Stratimirović, the Metropolitan of Karlovci. Over the course of several years of his work at the Faculty of Orthodox Theology, before the beginning of the Second World War, he published noted papers on Pajsije Janjevac, the Patriarch of

Serbs, on the abolishment of the Patriarchate of Peć, as well as on the history of the Diocese of Hum and Herzegovina from 1219 to the 19th century (Andrijašević 2018, 69). He achieved the most important scientific results after the Second World War, as an immigrant in Germany. Slijepčević is the author of the most encompassing Serbian Church History. His work *The History of the Serbian Orthodox Church* (Serb. *Историја Српске Православне Цркве*), in three volumes, was written from the 60s to the 80s of the 20th century. In it, he represented the complete survey of the Serbian Orthodox Church History from the time of St. Sava, and even before him, to the middle of the 20th century. Although he did not have access to the archives and libraries in Yugoslavia, Slijepčević wrote a respectable scientific work which is considered indispensable in any serious research of the Serbian Church past.

The professors Dragutin Anastasijević, Irinej Đorđević and Filaret Granić left behind rich bibliographies. Anastasijević and Granić were experts on Byzantine history, while Irinej Đorđević was an expert on the history of Protestantism in the 16th century, especially on the history of the Anglican Church. Anastasijević and Granić were the students of a famous German Byzantologist Karl Kraumbaher, under whose mentorship they had got their Doctoral Degree at the beginning of the 20th century (Jevtić 1980, 9; 27). Irinej Đorđević had first graduated from Oxford with the Graduate Thesis titled „Religious Controversies of the XVI Century“. Later, in Athens, he defended his Doctoral Dissertation titled „The Influence of Lutherans on the Anglican Reformation in the 16th Century“ (Subotić 2003, 9).

Of the three above-mentioned professors, it was Anastasijević who taught at the Faculty of Orthodox Theology for the longest period of time. A voluminous notebook of his lectures on the cultural history of Byzantium has been preserved. These lectures represent an exceptional synthesis in which the main Byzantine culture currents were described over the course of many centuries. Of all his researches, those he carried out on Mount Athos (1906–1907, 1911–1912, 1926) are the most significant for the Church History science. He published numerous Byzantine and Serbian documents from the Athonite monasteries. He published about 200 entries dedicated to Byzantine history in *National Encyclopedia of Serbs, Croats and Slovenes* (Serb. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*) (Maksimović 2004, 143–144).

A historiographical part of the scientific legacy of Filaret Granić is dedicated mainly to Serbian and Byzantine Medieval monasticism, monasteries and monastery *typika*. The papers on the Hilandar and Karyes *typika* of St. Sava stand out. He also wrote about the legal position of the Church in Byzantium and Medieval Serbia. He published a number of reviews of the relevant works in the field of Byzantology. Some of these reviews were published in the leading German Byzantology journal *Byzantinische Zeitschrift* (Jevtić 1980, 27). Irinej Đorđević taught at the Faculty of Orthodox Theology for only a few years. During that period he published the following papers – „Humanism as a Precursor of Anglican Reformation“ (Serb. „Хуманизам као претеча англиканске реформације“), „Zwinglianism in Anglican Reformation“ (Serb. „Цвинглијанство у англиканској реформацији“),

and „Calvinism in Anglican Reformation“ (Serb. „Калвинизам у англиканској реформацији“). All three papers were published in the Faculty scientific journal *Theology* (Serb. *Богословље*). Up to that time, these were the highest quality scientific contributions to the history of the Anglican Church within Serbian Church historiography.

In the years following the Second World War, Church historians at the Faculty of Orthodox Theology were Ljubomir Durković Jakšić and Dragoslav Stranjaković. Durković Jakšić got his PhD at the Faculty of Philosophy in Warsaw with his Doctoral Dissertation titled „Petar II Petrović Njegoš“, while Stranjaković defended his Doctoral Dissertation under the title „The Government of the Constitution Regime 1842–1853“ (Serb. „Влада уставобранитеља 1842–1853“), at the Faculty of Philosophy in Belgrade. Both of them dealt with Serbian political, cultural and Church history of the 19th century, and they both based their scientific papers on the unpublished archival material from Yugoslav and foreign archives. While Durković Jakšić was an expert on Polish archives, Stranjaković was a specialist for archives in France. Durković Jakšić was an expert on the history of Serbian-Polish relations as well. Another field of his scientific interest concerned the history of the Serbian Church in Montenegro, especially Bishop Petar II Petrović Njegoš. The greatest number of Stranjaković's scientific papers dealt with political history, which is not strange because he first taught National History at the Faculty of Philosophy in Belgrade. As regards Church History, he wrote the biographies of a number of famous Church dignitaries of the 19th century Serbia, and published them mostly in the official journal of the Serbian Church – *Herald of SOC* (Serb. *Glasnik SPC*) (Mladenović 1997, 277–282; Ljušić 1997, 660).

In the period from 1959 to 1988, the History of the Serbian Orthodox Church at the Faculty of Orthodox Theology was taught by Dušan Kašić. Kašić was a student of Radoslav Grujić under whose mentorship he wrote his Doctoral Dissertation titled „The Diocese of Lepavina-Severin“ (Serb. „Лепавинско-северинска епархија“) (1954). The theme of the Dissertation paved the way for Kašić's further scientific work. He was an expert on the history of the Serbian Church in Croatia and Slavonia. His monographs *Serbs and Orthodoxy in Slavonia and Northern Croatia* (Serb. *Срби и православље у Славонији и сјеверној Хрватској*), published in Belgrade in 1967, *Serbian Monasteries in Croatia and Slavonia* (Serb. *Српски манастири у Хрватској и Славонији*), published the same year in Belgrade, as well as *Serbian Settlements and Churches in Northern Croatia and Slavonia* (Serb. *Српска насеља и цркве у сјеверној Хрватској и Славонији*), published in Zagreb in 1988, testify to this. He wrote a Church History textbook, which was published in Belgrade in 1967 and used in Serbian seminaries for decades. Kašić's scientific papers, dedicated to various events and persons in Serbian Church History, were published in all important jubilee collections of articles, by the Serbian Orthodox Church from the 50s to the 80s. His bibliography consists of more than 200 titles, and he published his papers both in church and lay scientific journals. He followed the methodological principles of his teacher Radoslav Grujić, basing his scientific articles in the critical analysis of unpublished archival material (Mileusnić 1996, 377–380).

By the end of the 20th century, Church History courses at the Faculty of Orthodox Theology were taught by Predrag Puzović and Radomir Popović. Besides them, Bishop Atanasije Jevtić also taught at the Faculty for a short period of time. Primarily, Bishop Atanasije was not a church historian, but he left behind several valuable papers on Church History. He focused on the Serbian Church History of the 20th century, especially on the suffering of the Serbian people during the Second World War. His papers „The Development of Theology in Serbs“ (Serb. *Развој богословља код Срба*“), published in Belgrade in 1990, and „The Theology of Saint Sava“ (Serb. „Богословље Светог Саве“), published in Vrnjačka Banja in 1991, has had considerable scientific importance because they represent pioneer undertakings when it comes to systematic representation and analysis of the historical currents of Serbian theological thought since the time of St. Sava (Vasiljević, Marković 2004, 303–307). Professors Puzović and Popović defended their Doctoral Dissertations at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. Puzović wrote his Dissertation under the title „Pavle Nenadović, the Metropolitan of Karlovci and His Time“ (Serb. „Карловачки митрополит Павле Ненадовић и његово доба“) (1990) (APBF, Dosije P. P.), while Popović’s Dissertation was titled „Christianity in Our Lands up to the Slavic Settlement“ (Serb. *Хришћанство на нашем тлу до досељења Словена*“) (1989) (APBF, Dosije R.P.). Puzović taught the History of the Serbian Orthodox Church, while Popović taught General Church History. Puzović is an expert on recent Serbian Church History. His most important work is a four-volume *Contributions to the History of the Serbian Orthodox Church* (Serb. *Прилози за историју Српске Православне Цркве*). In the *Contributions* we can find scientific papers dealing with all the periods of the Serbian Church History. Puzović is a follower of Serbian Church historiographic tradition represented by his mentor Dušan Kašić, and Radoslav Grujić, before him. Popović published a Serbian translation of selected documents of the seven Ecumenical Councils in his work *The Ecumenical Councils – Selected Documents I* (Serb. *Васељенски сабори – одабрана документа, I*), Belgrade 2012, and *The Ecumenical Councils – Selected Documents II* (Serb. *Васељенски сабори – одабрана документа, II*), Belgrade 2011, thus making a significant contribution to the research of this subject in Serbian theological circles. He wrote a textbook for the history of Local Orthodox Churches, under the title *Orthodoxy at the Crossroads of Centuries. Local Orthodox Churches* (Serb. *Православље на раскршћу векова. Помесне православне Цркве*), published in Belgrade in 1999. He also published a collection of sources for the History of Christian Church, under the title *Church History Sources* (Serb. *Извори за црквену историју*), in Belgrade in 2001. He translated into Serbian some important works of ancient Christian writers concerning Church History. Popović has also published a *Glossary of Church History* (Serb. *Појмовник црквене историје*), in Belgrade, in 2000, where he, among other things, covered a number of issues related to the history of the Catholic Church. The bibliography of Puzović and Popović together consists of about 500 titles, representing a valuable legacy of contemporary Serbian Church historiography.

5. Conclusion

During the 20th century the study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was dominantly developed under the influence of two Church History schools: Russian and Karlovci school. The Russian Church History school was represented by Russian immigrant professors, and Serbian professors educated in Russia, while the school of Karlovci was represented by the professors who were educated in the area of the former Metropolitanate of Karlovci. Professors Dobroklonsky, Titov, Fradinsky, and Dimitrijević belong to the first group, while the main representative of the second group is Professor Grujić. Slijepčević, the student of Dimitrijević, can be added to the first group, while Kašić, Puzović and Popović, the successors of Professor Grujić's work, can be added to the second group. Besides them, there is a group of professors who gained their knowledge in the university centres of the West, such as Anastasijević, Granić, and Đorđević. The scientific legacy of the aforementioned professors consists of several thousand bibliographic units. It is dominantly dedicated to the Serbian Church past, while a part of this legacy is dedicated to general Christian Church History. Serbian Church past has been represented in a series of monographs, textbooks, scientific articles, and published archival material. Chronologically the entire Serbian Church History has been covered, from the time of Saint Sava, or even before him, to the contemporary times. In terms of content, scientific papers on all the key topics of Serbian Church History have been written. The articles have been written on the key events, persons, theological schools, monasteries, on the development of Serbian theology and worship, on the relations with the other Orthodox Churches, but also on the relations with the Catholic Church, and Protestant communities. The first to cover the themes related to general Christian History at the Faculty of Orthodox Theology were the Russian professors. The scientific papers on Byzantine Church History, as well as on the history of Monophysite and Nestorian communities were written. In a later phase, the significant material related to the seven Ecumenical Councils was published, and Serbian translations of the sources important for the history of the early Church appeared. As far as Western Christianity is concerned, only a lesser part of the scientific legacy of Serbian Church History professors is dedicated to this subject. The papers on the history of the Anglican Church are dominant, while those dedicated to the themes concerning the history of the Catholic Church and Protestant communities are not numerous. It can be noted that, during the 20th century, the study of Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was a unified and uninterrupted process in which 15 professors took part and whose results make up a solid base for the further development of Church History researches in the 21st century.

Abbreviation

APBF – Arhiv Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Beogradu.

References

Archival material

- APBF**, Dosije A. J. [Dosije Atanasija Jevtića].
- , Dosije A. P. D. [Dosije Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog].
- , Dosije D. A. [Dosije Dragutina Anastasijevića].
- , Dosije D. K. [Dosije Dušana Kašića].
- , Dosije D. S. [Dosije Dragoslava Stranjakovića].
- , Dosije Dj. S. [Dosije Đoka Slijepčevića].
- , Dosije I. Đ. [Dosije Irineja Đorđevića].
- , Dosije P. P. [Dosije Predraga Puzovića].
- , Dosije R. G. [Dosije Radoslava Grujića].
- , Dosije R. P. [Dosije Radomira Popovića].
- , Dosije S. D. [Dosije Stevana Dimitrijevića].
- , Dosije T. I. T. [Dosije Teodora Ivanoviča Titova].
- , Dosije V. F. F. [Dosije Vikentija Florijanoviča Fradinskog].
- , Knjiga zapisnika (1920–1930) [Knjiga zapisnika sednica fakultetskog saveta (1920–1930) / Faculty Minute Book (1920–1930)].

Secondary references

- Andrijašević, Nemanja**. 2018. O životu i radu Đoka Slijepčevića sa bibliografijom njegovih radova do 1944. *Simpleksis*, no. 1:61–79.
- Dimitrijević, Stevan**. 1922. Dokumenti hilendarske arhive do XVIII veka. *Spomenik Srpske kraljevske akademije* 55, no. 47:20–31.
- – –. 1926. *Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju*. Begrade: Štamparija Sveti Sava.
- Dobroklonski, Aleksandar Pavlovič**. 1938. Moja kratkaja avtobiografija. *Zapiski ruskog naučnogo instituta* 15:1–8.
- Drašković, Čedomir**. 1961. Četrdeset godina Bogoslovskog fakulteta u Beogradu. *Bogoslovlje* 20, no. 1/2:1–26.
- Jevtić, Atanasije**. 1980. Dr Dragutin Anastasijević. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:9–22.
- – –. 1980. Dr Filaret Granić. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:27–41.
- – –. 1980. Dr Vikentije Florijanovič Fradinski. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:191–192.
- Kašić, Dušan**. 1961. Crkveni istoričar dr Vikentije F. Fradinski. *Bogoslovlje* 20, no. 1/2:27–32.
- – –. 1980. Dr Radoslav M. Grujić. *Bogoslovlje* 39, no. 1/2:47–71.
- Ljušić, Radoš**. 1997. Stranjaković, Dragoslav. In: Sima Ćirković and Rade Mihaljčić, eds. *Enciklopedija srpske istoriografije*, 660. Begrade: Knowledge.
- Maksimović, Ljubomir**. 2004. Anastasijević, Dragutin. In: Miladen Leskovic, Aleksandra Forišković and Čedomir Popov, eds. *Srpski biografski rečnik*. Vol. 1, 143–144. Novi Sad: Matica Srpska.
- Mileusnić, Slobodan**. 1993. Pogovor. In: Slobodan Mileusnić, ed. *Azbučnik Srpske Pravoslavne Crkve po Radoslavu Grujiću*, 335–344. Begrade: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Muzej Srpske Pravoslavne Crkve.
- – –. 1996. Protojerej-stavrofor dr Dušan Kašić. In: Slobodan Mileusnić, ed. *Dušan Kašić, Srpski manastiri u Hrvatskoj i Slavoniji*, 377–380. Begrade: Muzej Srpske Pravoslavne Crkve.
- Mladenović, Aleksandar**. 1997. Prof. dr Ljubomir Durković Jakšić 1907–1997. *Arheografski prilozii* 19:277–282.
- Petkovšek, Robert**. 2019. Vloga teološkoga študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:473–490.
- Puzović, Vladislav**. 2011. Ličnost i delo prof. dr Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog (I deo). In: Bogoljub Šijaković, ed. *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*. Vol. 10, 39–74. Begrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- – –. 2012. Ličnost i delo prof. dr Aleksandra Pavloviča Dobroklonskog. In: Bogoljub Šijaković, ed. *Srpska teologija u dvadesetom veku: istraživački problemi i rezultati*. Vol. 11, 92–111. Begrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- – –. 2021. *Putevima srpske crkvene istorije: Naučno nasledje prote Stevana Dimitrijevića*. Begrade: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Subotić, Dragan**. 2003. Episkop Irinej Đorđević (1894–1952) u duhovnoj baštini srpskog naroda. In: Dragan Subotić and Borisav Čeliković, eds. *Episkop Irinej Đorđević: Odabrani radovi*, 9–22. Gornji Milanovac: Biblioteka „Braća Nastasijević“.
- Šijaković, Bogoljub**. 2019. *Svetosavlje i filosofija života: Skica za aktualizaciju međuratne rasprave o ideji svetosavlja (Retractacio)*. Novi Sad: Pravoslavna reč.
- Titov, Teodor Ivanovič**. 1935. Sveti Sava kao svehršćanski učitelj i svetitelj. *Pregled Crkve Eparhije Niške* 16, no. 9:257–266.
- Uljanovskij, Vasilij Irinarhovič**. 2003. Zizn i tvorčestvo otca Fedora Tirova. In: Vasilij Zaev, ed. *Imperatorskaja Kievskaja duhovnaja akademija v ee trehvekovoj žizni i dejatelnosti (1615–1915 gg.): Istoričeskaja zapiska: Sostavil professor protierej Fedor Titov*, XLIV–CXXVI. Kyiv: Zlagoda.
- Vasiljević, Maksim, and Ignjatije Marković**. 2004. Ogljed bio-bibliografije episkopa Atanasija Jevtića. In: Atanasije Jevtić. *Hristos - alfa i omega*, 303–307. Vrnjačka Banja: Bratstvo Sv. Simeona.

Kratki znanstveni članek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 93—101

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:06/2022

UDK/UDC: 27-236.5-246

27-185.2-246

DOI: 10.34291/BV2022/01/Palmisano

© 2022 Palmisano, CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze

Three Old Testament Types of Accepting Suffering (Job, Jeremiah and the Second Isaiah) in the Light of the New Testament

Povzetek: Prispevek prikazuje osnovne poteze treh starozaveznih likov – modrega Joba, preroka Jeremija in Drugega Izaija – znotraj konteksta posameznih knjig, ki ponujajo tri različne poglede na trpljenje posameznika in ljudstva in predstavljajo tri etape samorazumevanja človeka ter razodevanja Boga in njegovega načrta odrešenja. Ob holističnem branju Stare in Nove zaveze ti liki današnjemu človeku odstirajo globino bivanjskega vprašanja trpljenja, pa tudi širša obzorja odnosa z Bogom, ki posameznika spremlja in postopoma vodi do globljega doumevanja Božjega odrešenja. Ta skrivnost se je razodela v trpljenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, ki nam odkriva človekovo življenje, pa tudi trpljenje kot veliko vrednoto.

Ključne besede: trpljenje, bolečina, bolezen, trpljenje nedolžnega, rešitev, odrešenje, teodiceja, prerok, modri, Božja modrost

Abstract: The paper presents the basic features of three Old Testament characters: the wise Job, the prophet Jeremiah and the Second Isaiah within the context of the individual books that offer three different perspectives and experiences regarding the suffering of an individual and the people. At the same time, they represent three stages in a person's self-understanding and in the revelation of God and his plan of salvation. Within the holistic reading of the Old and New Testaments, the three characters reveal to contemporary man the depth of the existential question of suffering and the broad horizons of the relationship with God. He accompanies an individual and gradually leads him to a deeper understanding of God's redemption. This mystery has been revealed in the suffering, death and resurrection of Jesus Christ and discloses a great value of human life as well as of suffering.

Keywords: suffering, pain, illness, the suffering of the innocent, salvation, redemption, theodicy, prophet, the wise, wisdom of God

1. Uvod

Sveto pismo o trpljenju v različnih oblikah govori pogosto, čeprav ni vedno mogoče razlikovati med fizičnimi, psihičnimi in duhovnimi razsežnostmi te univerzalne človeške izkušnje.¹ Hebrejščina zanjo uporablja različne glagolske korene, kot so *hlh* (glagol *halah*), ‚biti bolan‘, ko opisuje fizično bolezen (2 Sam 19,14) ali posledice bitke (npr. rane v 2 Krn 18,33), notranjo tesnobo in duhovno stanje trpečega (Dan 8,27). Notranje bolečine so torej opisane kot bolezen, kot nekaj, kar ovira in prizadene človekovo zdravje in delovanje (gl. Scaiola 2010, 375). Ker kot semitski jezik hebrejščina gleda na človeka kot na celoto, je včasih med fizično in duhovno bolečino težko razlikovati. Drugi glagol, ki izraža bolečino kot žalost, grenkobo, stisko v nasprotju z veseljem (Neh 8,10-11), je *ʿasab* ‚žalostiti‘ v različnih glagolskih oblikah in z različnimi pomenskimi odtenki (od ‚žalostiti drugega, povzročati trpljenje drugemu‘ do ‚biti žalosten, trpeti‘).

Bolečina, trpljenje, bolezen v Svetem pismu niso nikoli predstavljeni kot nekaj pozitivnega, temveč kot nekaj negativnega, proti čemur se je treba ‚boriti‘ z različnimi sredstvi (primer takega bojevitega odnosa ob izkušnji trpljenja imamo pri Jobu).

Eden od načinov, kako človek trpljenju nasprotuje in se mu zoperstavlja, je sprememba pogleda na trpljenje – da v njem vidi pozitivne vidike za lastno spreobrnjenje (to obzorje razmišljanja je prisotno v modrostni literaturi, npr. Job 33,17-19). Vendar je tak pogled na trpljenje možen šele *post factum*, ko človek ob razmišljanju o pretekli zgodovini in izkušnji trpljenje in življenje ponovno vrednoti. Do tega načina gledanja človek pride sam, ne more pa svoje lastne izkušnje prenesti na druge – še manj je drugim vsiliti. Kar smo sedaj orisali sintetično, bomo bolj konkretno prikazali s predstavitvijo treh starozaveznih likov, ki pred nami zarisujejo neko pot razumevanja in sprejemanja trpljenja.

Trpljenje in bolečina kot izraz zla, ki človeka prizadene, se v bibličnem razmišljanju povezuje z vprašanjem teodiceje – vprašanjem o tem, kako je mogoče povezati izkušnjo boleznin in trpljenja z mislijo o Bogu, ki je sama dobrota.² Biblično razmišljanje predpostavlja, da je v ozadju človekove izkušnje delovanje Boga, s katerim je človek v odnosu zaveze, ker je Bog z ljudmi v tesnem odnosu ljubezni in pripadnosti: »... in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo.« (3 Mz 26,12; Jer 11,4; Ez 36,28)

2. Job: ko se vse poruši

Jobova knjiga opisuje univerzalno trpljenje človeka, ki se sooča s preizkušnjo – nenadno, nerazumljivo in veliko: z izgubo dobrin in najbližjih ter s težko boleznijo (Lorenzin 2013, 77–78). Na začetku knjige, v Jobovem monologu, slišimo, kako se

¹ Pričujoči članek je nastal kot prispevek na poletni šoli z naslovom Sprejemanje trpljenja, ki jo je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani organizirala 22. maja 2021.

² Vprašanje o smislu trpljenja je manj prisotno v naravnih religijah (npr. budizem in hinduizem), ki ideje o dobroti Boga ne predpostavljajo. Sveto pismo predstavlja artikulirano pot odgovora na vprašanje trpljenja in sprejemanja trpljenja, pri tem pa težav in dvomov glede smisla trpljenja – predvsem trpljenja pravičnega in nedolžnega – ne zamolčuje.

množijo in nizajo najbolj bivanjska vprašanja (Gilbert 2003, 80–83): »Zakaj nisem umrl že ob rojstvu? Zakaj so me sprejela kolena, zakaj prsi, da sem sesal? /.../ Zakaj se daje luč trpečemu.« (Job 3,11-12.20)

Zakaj? Zakaj? (beseda se pojavlja kar 7-krat samo v Job 3). Podobno kot v govorici psalmistov, kjer zasledimo drugo ponavljajoče se vprašanje: do kdaj, Gospod? (Ps 13,2; 35,17; 79,5; 89,47; 94,3); obe vprašanji in druga (gl. Rita Torti Mazzi 2003, 155–304), ki so jima podobna, izražajo nesposobnost človeka, da bi našel odgovor. Zato se molivec intenzivno ozira na Boga, da bi s svojim odzivom posegel v boleče stanje in tako razsvetlil nerazumljivost trpljenja.

2.1 Vprašanje sprejemanja trpljenja v kontekstu Jobove knjige

Razmišljanje avtorja Jobove knjige ponazarja notranjo dramo človeka, ki so ga udarile bolezen in težke preizkušnje. Vsa knjiga predstavlja zelo zahteven dialog človeka s prijatelji, s samim seboj in z Bogom – ko se spušča do globin svojega bitja, svoje vesti, ko išče smisel trpljenja nedolžnega.

Če se ustavimo pri začetku in zaključku knjige (Job 1–2; 42,7-17), ki sta napisana v prozni obliki, bi knjiga literarno gledano lahko predstavljala pripoved s srečnim zaključkom, vendar je ta splošni okvir knjige le kontekst. Vanj avtor postavlja razpravo glavne osebe, ki ima za knjigo osrednji pomen in vsebuje tudi temeljno sporočilo. Job izkušnjo bližajoče se smrti doživlja kot nasilno. Sprašuje se, kakšen smisel ima rojstvo, če se življenje konča in celo istoveti z izkušnjo smrti (Gilbert 2003, 82): »Naj zgine dan, ko sem se rodil, in noč, ki je rekla: Deček je bil spočet! /.../ Zakaj se daje luč trpečemu, življenje zagrenjenim v duši?« (Job 3,3.20)

Za Joba ni brez smisla smrt, temveč življenje zaznamovano s trpljenjem (Job 3,11; 6,8-9; 10,18-19). Vprašanja, ki prihajajo iz Jobovih ust, spreminjajo običajno pozitivno biblično antropologijo, ki vidi v življenju največji dar. Sprememba je tudi glede na običajno gledanje na Boga in njegovo teodicejo, po kateri je svet pod vodstvom Boga, ki zanj skrbi in vse ureja v dobro človeka. Modri iz Uza (Job 10,1) podobno kot v Žalostinkah (Gilbert 2003, 82) delovanje Boga opisuje negativno (Job 9,3.14.22; 12,13-25) – da je tisti, ki v ustvarjenih bitjih išče napake (9,2; 4,18; 15,14-16; 25,2-6), smrtnikom ne daje miru (7,13-21; 9,17-18; 10,14-17; 13,21.25-27; 16,9-14) in krivične pušča brez kazni (9,24; 10,3; 21,7-18.28-33). V razpravi se Jobove trditve zdijo nekoliko pretirane, tudi zaradi pogostega poseganja prijateljev, ki na mnoge načine in z različnimi argumenti »branijo Boga« (8,20), Joba pa obsojajo (22,4-9). Prijatelji trdijo, da bi se moral Job spomniti, da noben pravični ni bil nikoli pogubljen (4,7) – zato bi moral pač sprejeti preizkušnjo (5,17; 33,19), s katero ga Bog prečiščuje, da bi bil na koncu deležen povračila (5,24-26).³ Kajti če bi načelo povračilne pravičnosti odpovedalo, bi se po njihovem mnenju porušil red sveta (Bovati 2012, 209). Vendar Job pri svojem razpravljanju vztraja (16,18), ne sprejme običajnih in tradici-

³ Pedagoški vidik trpljenja lahko zasledimo v 5 Mz 8,2-6, kjer beremo, da je Bog na potovanju po puščavi Izraela vzgajal tako, kakor oče vzgaja svojega otroka. Podobno misel zasledimo tudi v Elihujevem govoru v Job 36,10: »(Bog) odpira jim (pravičnim) uho, da jih vzgaja, govori jim, naj se odvrnejo od zla« in v modrostnem izročilu (Prg 13,24), ki priznava vrednoto trpljenja, gl. Maurice Gilbert 2003, 67.

onalnih odgovorov, temveč pričakuje Božji odgovor (31,35). Job ni moder zato, ker bi Bogu postavljala radikalna vprašanja, temveč zato, ker svojo misel odkrito izraža in izroča svojo pravdo Bogu ter od njega pričakuje odgovor. Pusti se učiti od Boga. S svojo pametjo pride do točke, pri kateri mora priznati, da preprosto ne ve:

»Modrost torej, od kod pride? Kje je kraj razumnosti? Zagrnjena je očem vseh živih, tudi pticam pod nebom je prikrita. Kraljestvo mrtvih in smrt pravita: Le govoriti smo slišali o njej. Le Bog razume pot do nje, on pozna njen kraj.« (Job 28,20-23)

Bog na koncu knjige odgovarja, vendar ne tako, da bi Jobu ponudil pričakovane odgovore, temveč tako, da mu postavi še dodatna vprašanja (38,4–39,30). Ta razkrivajo, kako človek nima sposobnosti prodreti v skrivnost stvarjenja in vsega, kar je ustvarjeno. Božji odgovor namreč kaže, da ima le Bog moč vladati nad zlom (40,9–41,26).

Modri Job pred takim razodetjem svoja usta zapre; ne zato, ker bi skrivnost razumel, temveč zato, ker skrivnost ostaja skrivnost – saj je ta značilna za Boga samega (Job 42,2-3). Job sprejme, da Bog vstopa v situacijo navideznega nesmisla in dopolnjuje svoje delo. Človek, ki ga Job predstavlja, ni gospodar samega sebe, temveč *služabnik*, *Božji služabnik* (1,8; 2,3; 42,7-8),⁴ kot ga Bog sam imenuje, ki v tišini pred smrtjo, ki nanj preži, odkriva željo in hrepenenje, da bi videl svojega Rešitelja (19,27) – ter notranjo gotovost, da se bo to zgodilo.

3. Jeremija in Božja Beseda: »... pa te ne bodo premagali, ker sem jaz s teboj, govori Gospod, da te rešujem ...« (Jer 1,19)

Modri so o smislu trpljenja, predvsem o trpljenju nedolžnega (Mdr 2–5), veliko razmišljali. Trpljenje je tudi skoraj vedno spremljalo življenje prerokov. Mnogi od njih so bili namreč žrtve nerazumevanja, nasprotovanja, preganjanja, fizičnega in duhovnega trpljenja. Najprej se bomo ustavili pri Jeremiju, ki sredi ljudstva, ki ga preganja in skuša usmrtiti, pričuje o Bogu, ki ga rešuje – in ga že v trenutku poklicanosti pripravljala na soočanje s trpljenjem.⁵

»Prišla mi je Gospodova beseda, rekoč: ›Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil, te postavil za preroka narodom.‹ Jaz pa sem rekel: ›Oh, Gospod Bog, glej, ne znam govoriti, ker sem še mlad.‹ A Gospod mi je odgovoril: ›Nikar ne govôri: Mlad sem še; kajti h komurkoli te pošljem, boš šel, in karkoli ti ukažem, boš govoril. Nikar se jih ne boj, saj sem jaz s teboj, da te rešujem, govori Gospod.‹ Potem je Gospod iztegnil svojo roko in se dotaknil mojih ust; in Gospod mi je rekel: ›Glej, svoje besede polagam v

⁴ O opredelitvi modrega Joba kot ‚služabnika‘ gl. Pietro Bovati 2012, 210.

⁵ Za širšo predstavitev dinamike sprejemanja trpljenja v življenju preroka Jeremija gl. Bovati 2008, 77–104.

tvoja usta. Glej, postavljam te danes nad narode in kraljestva, da ruješ in podiraš, da uničuješ in rušiš, da zidaš in sadiš.« Glej, danes te naredim za utrjeno mesto, za železen steber, za bronasto obzidje proti vsej deželi, proti Judovim kraljem, proti njegovim knezom, proti njegovim duhovnikom in proti ljudstvu dežele. Bojevali se bodo proti tebi, pa te ne bodo premagali, ker sem jaz s teboj, govori Gospod, da te rešujem.» (Jer 1,4-10.19)

3.1 Jeremija obsojen na smrt in čudežno rešen

Jeremija je predstavljen kot človek, ki v Boga globoko zaupa, čeprav ga pestijo in vznemirjajo dvomi in vrsta vprašanj. V svoje življenje sprejme Božjo besedo, jo *posluš*a in ta mu globoko kroji življenje.⁶ Prerok je v knjigi orisan kot Besedi poslušen, kot tisti, ki sprejme poklic – zavedajoč se, da bo zaradi Božjega poklica pogosto izpostavljen nerazumevanju in nasilju lastnega ljudstva, kot mu je v trenutku klica Bog sam razkril. V tesnem odnosu z Bogom odkriva, kdo je in kdo ni, kako lahko dela in živi, kaj pa mu Bog po Svoji Besedi prepoveduje (npr. zakonsko življenje v Jer 16,2 ali vlogo posrednika v Jer 7,16-20).

Jeremija *pogumno* pričuje, da Bog zmaga nad strahom, da v preroku zaupanje v Boga raste. Pogumno se sooča z vsemi preizkušnjami, s smrtno obsodbo (čeprav je ta kasneje preklicana), z večkratnimi aretacijami, udarci, s sramotenjem in na koncu s tem, da bo vržen v kapnico.

Poročilo o smrtni obsodbi nazorno opisuje soočanje preroka s težko preizkušnjo:

»Tedad so višji uradniki rekli kralju: »Tega človeka je treba usmrtiti, ker slabi roke vojakov, ki so še ostali v tem mestu, in vseh ljudi, ko jim govori take besede. Saj ta človek ne išče blaginje temu ljudstvu, ampak nesrečo.« Kralj Sedekija je rekel: »Glejte, v vaših rokah je. Kralj vam ne more ničesar odreči.« Vzeli so torej Jeremija in ga vrgli v kapnico kraljevega sina Malkijaja, ki je bila v stražnem dvoru. Spustili so ga vanjo po vrveh. V kapnici pa ni bilo vode, temveč blato; tako se je Jeremija pogreznil v blato.« (Jer 38,4-6)

Prerok je večkrat izpostavljen nerazumevanju in naklepom sorojakov (Jer 18,18-23). A sredi lastne nemoči in preganjanja, ki ga doleti, izkusi Božjo bližino in Božjo moč (Jer 30–31), ki ga krepi – kakor npr. ko v zaporu vsak dan prejme hleb kruha (Jer 37,21) ali ko je čudežno rešen in potegnjen iz vodnjaka. Prerok se v trenutkih nerazumevanja in nasprotovanj sklicuje na svoj poklic, zavedajoč se, da je izpostavljen nevarnostim, grožnjam in smrti, in s tem kaže, da je pripravljen svoje pričevanje živeti do konca: »Glejte, v vaših rokah sem; storite z mano, kar je dobro in prav v vaših očeh. Samo eno vedite: če me usmrtite, spravite nedolžno kri nase, na to mesto in na njegove prebivalce! Saj me je Gospod v resnici poslal k vam, da vam na ušesa povem vse te besede.« (Jer 26,14-15)⁷

⁶ Glede preroka Jeremija kot pričevalca Besede gl. Patrizio Rota Scalabrini 2017, 181–182; gl. tudi Georg Fischer 2015, 117–119 o Besedi, ki „gori“.

⁷ O povezavi med prerokovo zavestjo, da ga je Bog poklical, in njegovo držo, po kateri sebe ne opravičuje ali zagovarja, gl. Bovati 2008, 83–84.

Tretja značilnost pričevanja preroka je poleg poslušnosti in pogumne drže *svoboda*. Kot ujetnik Božje besede prerok živi v popolni notranji svobodi, ki bralca preseneča in osupne, saj se Jeremija ne boji srečanj npr. z vladajočimi skupinami (Jer 23,9-40; 26; Schreiner 1981, 136–145) oz. z vladarji ljudstva (Jer 22; Craig, Kelley in Drinkard 1991, 299–323). Svoboden je glede imetja, saj daje, kar ima, za odkupnino zemlje svojega sorodnika (Hanaméla) – v trdnem prepričanju, da je to dejanje jamstvo za odrešenje, ki bo prišlo od Boga za njegovo ljudstvo (Jer 32,6-44). Prerok je svoboden tudi glede ugleda, ko mora zaradi zvestobe Božji besedi prenašati zasramovanje in preziranje sorojakov (Jer 23,9-40).⁸

Globoka svoboda pa zaznamuje končno tudi njegov odnos do Boga, pred katerim razkriva svoja najgloblja vprašanja in dvome in od katerega je pripravljen sprejeti odgovore – a tudi tišino. V tem odnosu prerok v zvestobi do Boga raste: odkriva skrivnost svobode Boga, ki uresničuje načrt ljubezni do svojega ljudstva tudi takrat, ko ga oblikuje in preoblikuje, da bi bilo ljudstvo rešeno greha in smrti (Jer 18).

3.2 Trpljenje preroka Jeremija in Božje odrešenje

Drugače kot pri razmišljanju o trpljenju v Jobovi knjigi – ki se razvija na osebni in hkrati občečloveški ravni – opažamo, da se trpljenje pri preroku Jeremiju nazorno povezuje z usodo ljudstva in njegovega odrešenja,⁹ saj razkriva nespametni upor izvoljenega ljudstva Božji besedi. Življenje preroka je živa podoba in hkrati zanesljiva napoved vrnitve iz izgnanstva. Njegovo življenje je pričevanje o tem – in zato tolažilno.

Sprejemanje trpljenja pri prerokih, zlasti Jeremiju, postaja pot, na kateri prerok pogloblja spoznavanje samega sebe, Boga in drugih. Lahko bi rekli, da je razmišljanje preroka Jeremija nadaljevanje Jobove izjave na koncu knjige: »S sluhom ušesa sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko.« (Job 42,5) Osebno srečanje med Bogom in modrim, s katerim se konča razprava modrostne knjige, predstavlja v preroških knjigah iztočnico za nadaljnji razvoj spoznavanja Boga, življenja z njim in vedno globlje zavestno sodelovanje z Bogom za odrešenje.¹⁰

4. Drugi Izaija: »Glej, moj Služabnik« (Iz 52,13a)

Tretji starozavezni lik sprejemanja trpljenja je Gospodov služabnik iz Devterozaija. Kot svojega Služabnika (Iz 42,1; 49,3; 52,13; 53,11) ga predstavlja Bog. Na koncu četrtega speva zaključuje opis lika s temi besedami: »Zato mu bom mnoge dal v delež in z mogočnimi bo delil plen, zato, ker je svoje življenje dal v smrt in bil prištet med hudodelce, medtem ko je nosil grehe mnogih in prosil za hudodelce.« (Iz 53,12)

⁸ O odnosu med prerokom in sorojaki pri Jer 23,9-40 gl. Jak R. Lundbom 2004, 178–221.

⁹ Ta vidik zaznamuje življenje mnogih prerokov: gl. Am 7,10-17; Ezk 12,11; 21,11-12.

¹⁰ Nekateri vidiki sodelovanja pri odrešenju drugih so nakazani tudi v Jobovi knjigi, npr. ko Job daruje daritve za svoje otroke – v odkup za njihove morebitne grehe. A v tem kontekstu so bolj poudarjene povezave med pravičnim ravnanjem Joba in pozitivnimi posledicami za njegovo družino, ne pa med trpljenjem posameznika in odrešenjem njegovih bližnjih.

Drugi Izaija, posebej v štirih pesmih Božjega služabnika (Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), predstavlja razodetje Božjega načrta odrešenja in zato velja za višek starozavezne teologije. Usoda njegovega Služabnika, ki trpi¹¹ in umre sredi nasprotovanja in sramotenja ljudstva in ki ga na koncu Bog poveliča, odpira več vprašanj o identiteti skrivnostnega lika – ta ostaja enigmatična.¹² Božji načrt je, človeško gledano, težko sprejeti. Vendar pa ponižanje Božjega služabnika postane sredstvo Božje zaveze tudi za pogane (Iz 42,1.4.6) in posredništvo za grešne (53,5-6). Osvoboditev od greha je Božje delo – toda Služabnik se razodeva kot živo orodje, po katerem se Božji odrešenjski načrt uresniči.

4.1 Gospodov služabnik kot primer Pashalnega prehoda iz smrti v življenje, ki postaja podoba za usodo ljudstva in predpoda Mesija

Če smo pri branju vseh spevov o Gospodovem služabniku pozorni na tistega, ki v posameznih spevih govori, ugotovimo, da je to v prvem spevu (Iz 42,1-9) Bog Stvarnik, ki predstavlja svojega Služabnika (v. 1-5) in njegovo poslanstvo za izvoljeno ljudstvo in narode (v. 6-9).¹³ Spev se zaključí z oznanilom Boga, ki dela nove reči (v. 9), da jih bo razodel skozi vse speve (Zapff 2001, 248–251). V drugi pesmi (49,1-7) Gospodov služabnik svoj govor v prvi osebi namenja narodom; opisuje poslanstvo, ki ga je prejel od Gospoda že v materinem telesu in služi odrešenju narodov (v. 6). V tretjem spevu (50,4-11) Gospodov služabnik govori kot modrec, ki o svoji usodi poučuje tiste, ki se Gospoda bojijo (v. 10). Služabnik bo prenesel preganjanje svojega ljudstva (v. 6-7), saj bo deležen Božje pomoči (v. 8). V četrtem spevu (52,13-53,12)¹⁴ je medtem Gospodov služabnik umrl, zato ne govori več on, temveč govorijo o njem drugi. Najprej Bog (52,13-15), nato ljudstvo, ki v drži pokore in kesanja razmišlja o usodi Gospodovega služabnika (53,1-10). Ob zaključku speva pa spet spregovori Gospod, ki razkriva skrivnost trpljenja Božjega služabnika za odrešenje mnogih. Pri branju vseh spevov Gospodovega služabnika v luči zaključka prvega speva (42,9) opazimo, da je Služabnikovo delovanje za odrešenje mnogih opisano kot delo Stvarnika (42,5). Odrešenje je torej novo stvarjenje. Gospodov služabnik, ki ga je preganjalo in umorilo lastno ljudstvo, je deležen večnega življenja – dokončne zmage Boga, po kateri bo odrešenje doseglo mnoge (53,12). Pot sprejemanja trpljenja v Stari zavezi od lika Joba do lika Gospodovega služabnika tako kaže, da je sprejemanje trpljenja sredstvo Božjega odrešenja za mnoge.

¹¹ O odnosu človeka, posebej Božjega služabnika, do trpljenja gl. Jože Krašovec 1999, 549–553.

¹² O identiteti Gospodovega služabnika v Drugem Izaiju obstaja zelo obsežna literatura, gl. John D. W. Watts 1987, 777–779; gl. tudi José L. Sicre 1995, 360–361.

¹³ O povezavi med stvarjenjem in preroštvom pri Drugem Izaiju, zlasti v spevih o Gospodovem služabniku, gl. Luca Mazzinghi 2014, 18–19.

¹⁴ Posebej o četrtem spevu o Gospodovem služabniku gl. John L. Mckenzie 1969, 129–136; Joseph Blenkinsopp 2002, 344–357; John Goldingay in David Payne 2006, 275–336.

5. Zaključek

Na koncu kratke predstavitve osnovnih značilnosti treh različnih likov sprejemanja trpljenja v Stari zavezi lahko vzporedimo nekatere vidike Stare zaveze z izbranimi mesti Nove zaveze, ki teologijo Stare zaveze potrjujejo ali razvijajo. Npr. notranjo pot modrega Joba, ki se v iskanju globljega in bolj osebnega odnosa z Bogom ter njegovega odgovora na vprašanje preizkušnje in trpljenja vedno bolj usmerja v svojo notranjost, bi lahko vzporedili s svarilom, ki ga izreka Jezus v Lukovem evangeliju in razkriva neprimerljivost med zemeljskimi dobrinami na eni in spoznanjem Boga na drugi strani: »Bog pa mu je rekel: »Neumnež! To noč bodo terjali tvojo dušo od tebe, in kar si pripravil, čigavo bo?« (Lk 12,20)

V tej priliki Jezus izostruje pogled na vse pridobljene zemeljske dobrine (pravično zaslužene s trudom in naporom) in postavlja radikalno vprašanje o človekovem življenju po smrti, ki odpira pot za tisto modrost, ki jo podarja le Bog.¹⁵

V situaciji trpljenja, ki ga povzroča neupravičeno nasprotovanje in preganjanje prerokov, Jezus daje v Novi zavezi novo in dokončno spodbudo – zaradi svoje, Kristusove, zmage nad smrtjo: »To sem vam povedal, da bi imeli mir v meni. Na svetu imate stisko, vendar bodite pogumni: jaz sem svet premagal.« (Jn 16,33).

Za učenca, za kristjana, ki se z zahtevnim vprašanjem o sprejemanju trpljenja in tisk, ki jih povzroča logika sveta, sooča tudi danes, so Jezusove besede tolažilne in vir globokega upanja.

Razmišljanje o tretjem liku sprejemanja trpljenja, o Gospodovem služabniku, nam orisuje pot, ki iz trpljenja in smrti vodi v življenje, ki ne mine – saj je življenje pri Bogu večno, kakor je večna njegova ljubezen. V knjigi preroka Izaija se po trpljenju in smrti zgodi prehod iz smrti v življenje, kot se je to zgodilo ob Rdečem morju (2 Mz 14), ob vstopu v obljubljeni deželo pri Jaboku (Joz 3) in pri drugih prehodih, ki jih je izvoljeno ljudstvo doživelo v 40 letih potovanja po puščavi. Vsak prehod, ki ga vodi Bog, je zaznamovan z novim rojstvom ljudstva;¹⁶ podobno lahko vidimo pri Božjem služabniku – njegov prehod iz trpljenja preko smrti v novo, večno življenje vodi Bog.

Nova zaveza, zlasti Janezov evangelij, trpljenja v okviru Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja ter v širšem kontekstu življenja Cerkve in Jezusovih učencev vseh časov ne predstavlja kot primanjkljaj, temveč kot rojstvo – kot velikonočni in dokončni prehod iz smrti v življenje: »Žena na porodu je žalostna, ker je prišla njena ura. Ko pa porodi dete, se ne spominja več stiske zaradi veselja, ker se je človek rodil na svet. Tudi vi ste zdaj žalostni; toda spet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo in vašega veselja vam nihče ne bo vzel.« (Jn 16,21-22)

Jezus je v poslovilnih govorih svoje učence pripravljaj, da bi lahko sprejeli to, kar se mora Učitelju zgoditi – ko bo obsojen, umorjen in bo tretji dan vstal –, kot

¹⁵ O dinamiki med modrostjo sveta in razodetjem Božje modrosti, posebej v biblični argumentaciji 1 Kor 3,18-23, kjer Pavel navaja in komentira Job 5, gl. Maksimilijan Matjaž 2019, 931–933.

¹⁶ O podobi rojstva ljudstva pri prehodu čez Trstično morje in ob prehodu čez Jabok gl. Jean-Louis Ska 1997, 164–167.

stisko in prehod, ki pa pomeni vstop v druge razsežnosti življenja, zaznamovanega z vstajanjem.

Učenec po Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju na veliko skrivnost Kristusovega trpljenja gleda drugače. Trpljenje se po svetu nadaljuje tudi danes in je zaznamovano z nezaslišanimi bolečinami – ki pa naznanjajo novi svet, novo človeštvo, novo nebo in novo zemljo, ki prihaja od Boga.

Reference

- Blenkinsopp, Joseph.** 2002. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Yale Bible Commentaries. Doubleday: Yale University Press.
- Bovati, Pietro, in Salvatore Maurizio Sessa, ur.** 2008. *Così parla il Signore: Studi sul profetismo biblico.* Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Bovati, Pietro.** 2012. *Parole di Libertà: Il messaggio biblico della salvezza.* Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Craigie, Peter C., Page H. Kelley in Joel F. Drinkard.** 1991. *Jeremiah 1-25.* Word Biblical Commentary 26. Dallas, TX: Word Books Publisher.
- Fischer, Georg.** 2015. *Teologie dell'Antico Testamento.* Italijanski prev. Simone Paganini in Benedetta Rossi. Cinisello Balsano; Rim: San Paolo; Gregorian & Biblical Press.
- Gilbert, Maurice.** 2003. *Les cinq livres des sages: Proverbes; Job; Qohélet; Ben Sira; Sagesse.* Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Goldingay, John, in David Payne.** 2006. *Isaiah 40-55.* Zv. 2. The International Critical Commentary. London: T&T Clark International.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje Starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Svetopi-semska družba Slovenije.
- Lorenzin, Tiziano.** 2013. *Esperti in umanità: Introduzione ai libri sapienziali e poetici.* Graphé 4. Torino: Elledici.
- Lundbom, Jack R.** 2004. *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible Commentary 21B. Doubleday: Yale University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:923-935.
- Mazzino, Luca.** 2014. *Al cuore della sapienza: Aspetti del vivere nell'Antico Testamento.* Collana Biblica. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mckenzie, John L.** 1969. *Second Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Bible Commentaries. Doubleday: Yale University Press.
- Rota Scalabrini, Patrizio.** 2017. *Sedotti dalla Parola: Introduzione ai libri profetici.* Graphé 5. Torino: Elledici.
- Scaiola, Donatella.** 2010. Dolore. V: Romano Penna, Giacomo Perego in Gianfranco Ravasi, ur. *Temi Teologici della Bibbia*, 374-380. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Schreiner, Josef.** 1981. *Jeremiah 1-25,14.* Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag.
- Sicre, José Luis.** 1995. *Profetismo in Israele.* Rim: Borla.
- Ska, Jean-Louis.** 1997. *Le passage de la mer: Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31.* Analecta Biblica 109. Rim: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Torti Mazzi, Rita.** 2003. *Quando interrogare è pregare: La domanda nel Salterio alla luce della letteratura accademica.* Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 7. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Watts, John D. W.** 1987. *Isaiah 34-66.* The Word Biblical Commentary 25. Dallas, TX: Word Books.
- Zapff, Burkard M.** 2001. *Jesaja 40-55.* Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Würzburg: Echter Verlag.

Monografije FDI - 22



✻ Rojstvo sakralnosti ✻ hrepenenje po Bogu ✻
✻ občutje svetega ✻ vrojenost ideje o Bogu ✻
✻ razlogi za vero in nevero ✻

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 103—116

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-27-247.6

DOI: 10.34291/BV2022/01/Tedesko

© 2022 Tedeško, CC BY 4.0

Alan Tedeško

Il ritiro in preghiera di Gesù per un ritorno nuovo

Jezusov umik v molitev za novo vrnitev

The Retreat of Jesus in Prayer for a New Return

Riassunto: L'articolo si propone come contributo esegetico alla pericope Mc 1,35-39, che narra del ritiro in preghiera di Gesù dopo la sua prima giornata d'annuncio. La conseguenza del ritiro in preghiera sarà l'espansione della sua missione tra la popolazione della Galilea. Il passo viene analizzato dal punto di vista della esegesi sincronica e messo in relazione con gli altri due passi in Marco, che narrano di un ritiro in preghiera di Gesù (Mc 6,46; 14,32-42). Dai paralleli emerge il rapporto tra Gesù in preghiera e i discepoli, che non comprendono la sua missione. Questa si rivela strettamente legata al ritiro e alla preghiera di Gesù intesi come ricerca della volontà del Padre. Il giorno della risurrezione, con le sue risonanze pasquali e missionarie, messo in rapporto con il primo giorno dell'annuncio di Gesù, diventa infine uno schema per la missione della Chiesa.

Parole chiave: Gesù, primo giorno, preghiera, annuncio, discepoli, esegesi

Povzetek: Članek predstavlja eksegetski prispevek k odlomku Mr 1,35-39, ki pripoveduje o Jezusovem umiku v molitev po njegovem prvem dnevu oznanjevanja. Posledica tega umika je razširitev njegovega poslanstva med Galilejci. Odlomek smo analizirali z vidika sinhrono eksegeze in ga povezali še z dvema Markovima odlomkoma o Jezusovem umiku v molitev (Mr 6,46; 14,32-42). Iz vzporednic lahko razberemo odnos med Jezusom v molitvi in učenci, ki njegovega poslanstva ne razumejo. Slednje je tesno povezano z Jezusovim umikom in njegovo molitvijo, ki predstavlja iskanje Očetove volje. Ko končno primerjamo dan vstajenja in njegove velikonočne ter misijonske motive s prvim dnem Jezusovega oznanjevanja, se izriše še vzorec poslanstva Cerkve.

Ključne besede: Jezus, prvi dan, molitev, oznanjevanje, učenci, eksegeza

Abstract: This article intends to offer an exegetical contribution to Mk 1,35-39, which tells us of the retreat of Jesus in prayer after his first day of proclaiming the gospel. The consequence of the retreat will be the expansion of his mission

among the people of Galilee. The passage is analyzed from the perspective of synchronic exegesis, and it is related with the other two passages in Mark that inform us of a retreat of Jesus in prayer (Mk 6,46; 14,32-42). From the parallels emerges the relationship between Jesus in prayer and his disciples, who do not understand his mission. This is strictly linked to the retreat and the prayer of Jesus as a looking for the will of the Father. The day of the resurrection, with its Easter and missionary resonances, seen in relation to the first day of Jesus, finally becomes a pattern for the mission of the Church.

Keywords: Jesus, first day, prayer, proclamation, disciples, exegesis

1. Introduzione

Chi ha svolto il lavoro pastorale sa come è spesso difficile tenere insieme gli obblighi del lavoro e la preghiera. Spesso si rischia di favorire il lavoro a svantaggio della preghiera. Il tema del ritiro in preghiera è strettamente legato all'annuncio di Gesù. Nel vangelo di Marco ricorre per la prima volta nella pericope di Mc 1,35-39. Dopo la prima giornata d'annuncio tra la popolazione di Cafarnao, Gesù trova tempo per il ritiro e la preghiera (1,35). Mediante essa stabilisce il rapporto con il Padre, con l'aiuto del quale riesce a discernere in modo sempre più profondo la propria missione (1,38-39). Marco ci mostra Gesù che si ritira in preghiera solo tre volte nel suo vangelo. Sono i punti chiave della vita di Gesù: all'inizio dell'attività pubblica (1,35), nell'apice delle sue grandi opere (6,46) e alla fine della sua vita (14,35).

I momenti di preghiera sono così importanti per Gesù, che è disposto a lasciare tutti per ritirarsi in preghiera: lascia la città di notte (1,35), costringe i discepoli a partire (6,45), si allontana da loro per stare da solo con il Padre (14,35). In questi momenti egli discerne ed accoglie la volontà del Padre, che lo richiama alla sua missione originaria (1,14-15). La preghiera non è per lui una fuga in un luogo solitario; infatti, egli torna sempre rinvigorito dall'incontro con Dio, e ogni volta comincia una nuova fase della propria vita: porta il suo annuncio a un'espansione in tutta la Galilea (1,39), soccorre i discepoli in difficoltà e rivela loro tratti più misteriosi della propria persona (6,48-49), compie l'opera di redenzione che porterà, dopo la sua risurrezione, l'annuncio oltre i confini dello spazio e del tempo (16,6). Non solo l'annuncio del regno di Dio, ma egli stesso diventerà il *kerygma* della predicazione cristiana universale.

Emerge da questi passi anche il rapporto tra Gesù orante e i suoi discepoli, i quali dovrebbero imitarlo sia nel ritiro in preghiera - per non lasciarsi affaticare troppo dal lavoro (6,31) -, sia nella preghiera - per non cadere in tentazione (14,34.38). Il ritiro e la preghiera di Gesù diventano nel vangelo un modello per i suoi discepoli, come pure per i suoi futuri discepoli, i lettori del vangelo, che vogliono dirigere la propria vita nella sequela di Gesù.

2. Percorso dell'analisi

Seguendo l'articolazione del brano, dividiamo la pericope di Mc 1,35-39 in tre parti, alle quali corrispondono tre titoli. La prima parte (1,35) ci mostra il distacco di Gesù e la sua preghiera in un luogo deserto. La seconda (1,36-37) ci narra la ricerca dei discepoli e le loro parole al ritrovamento di Gesù. La terza (1,38-39) invece spiega la risposta di Gesù che implica parole e azioni. Cerchiamo sempre di cogliere il significato del testo come ci viene proposto dall'evangelista Marco, che diventa per noi l'esegeta privilegiato del suo stesso Vangelo.

Il rapporto della pericope con il contesto evidenzia il contenuto del racconto in relazione al vangelo. Emerge qui la ricchezza lessicale e tematica del passo, che trova eco in tutto il vangelo e lo consolida con i propri richiami interni. Nel nostro lavoro ci fermiamo sul tema del luogo deserto, della preghiera di Gesù, del suo annuncio e della ricerca di Gesù nel vangelo di Marco. Infine, ci dedichiamo al tema del primo giorno con risonanze pasquali e missionarie.

3. Articolazione del brano

Le proposte sulla struttura del nostro brano sono poche e per lo più si fanno dipendere dalla ricostruzione storico-critica (Bazzi 2004, 63). Offriamo qui una ripartizione che tiene conto dei cambiamenti dei personaggi principali e delle loro azioni. Secondo questi criteri la pericope di Mc 1,35-39 si può facilmente dividere in tre parti.

La prima parte (1,35) presenta Gesù come agente di tutte le azioni principali, anche se si parla di lui solo implicitamente mediante le desinenze verbali. Il participio ἀναστάς, 'alzatosi', riporta un'informazione di sfondo, mentre i verbi di movimento ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, 'uscì e si ritirò', danno avvio all'azione vera e propria. Questa viene poi rallentata e intensificata dall'imperfetto προσήυχeto, 'pregava', il quale indica una nuova azione di Gesù. Il versetto funge da esposizione, poiché mette in rilievo il personaggio principale di tutto il racconto ed espone le coordinate spaziali (ἔρημον τόπον, 'luogo deserto') e temporali (πρωτὶ ἔννυχα λίαν, 'presto, quando era ancora molto buio'), che diventeranno le circostanze del suo ritrovamento e del dialogo con quelli che lo seguono (1,36-38).

La seconda parte (1,36-37) mette in rilievo le azioni dei discepoli. L'iniziativa sembra essere di Simone, che viene presentato come capo del gruppo. L'azione dei discepoli è descritta mediante il verbo καταδιώκω, 'mettersi sulle tracce di qualcuno', che non è un verbo ordinario per la ricerca di una persona. Dopo il ritrovamento segue un *verbum dicendi* (λέγουσιν, 'dicono'), che introduce una sequenza dialogata. L'agente rimane immutato, sono sempre i discepoli a introdurre il dialogo, che rivela la loro motivazione per la ricerca: Πάντες ζητοῦσίν σε, 'tutti ti cercano' (1,37b).

La terza parte (1,38-39) riporta una parola di Gesù e il suo movimento. La risposta ai discepoli al congiuntivo presente ἄγωμεν, 'andiamo', è un'esortazione

ad accompagnarlo nel suo annuncio. La motivazione per andarsene sembra un po' misteriosa e cercheremo di chiarirla nell'esegesi: εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, 'per questo, infatti, sono uscito'. Al dialogo segue la narrazione che fa intravedere le azioni realizzate da Gesù. L'indicativo aoristo ἦλθεν, 'andò', porta in primo piano il suo percorrere le sinagoghe di tutta la Galilea, i participi presenti κηρύσσων ('predicando') e ἐκβάλλων ('scacciando'), invece, mostrano le azioni che accompagnano il suo movimento.

4. Interpretazione del testo

Nell'esegesi del testo cercheremo di comprendere cosa voglia rivelarci l'evangelista nel breve passo sul quale abbiamo indagato. Seguiremo la struttura tripartita com'è stata proposta nell'articolazione del testo. Per ogni parte riportiamo il testo e ne offriamo una traduzione letterale.

4.1 L'uscita di Gesù (Mc 1,35)

Καὶ πρῶτῃ ἔννουχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κάκεῖ προσηύχετο. (Mc 1,35)

«E alzatosi presto, quando era ancora molto buio, uscì e si ritirò in un luogo deserto, e là pregava.»

La pericope comincia con una doppia designazione temporale che forma una netta cesura rispetto a quanto precede. Se la scena del giorno precedente terminava la sera con il tramonto del sole (1,32), questa inizia molto presto la mattina e insiste sul tempo ancora notturno dell'uscita di Gesù. La sequenza di tre avverbi πρῶτῃ ἔννουχα λίαν, ('presto', 'di notte', 'molto') per descrivere le circostanze temporali non è abituale (France 2005, 100). Due di questi avverbi (πρῶτῃ e λίαν) però formano un contatto lessicale con il racconto della risurrezione, dove vengono ripetuti insieme (16,2) (Kirchschläger 1978, 307–309). Il momento in cui Gesù decide di alzarsi è un tempo in cui le persone ancora dormono, per cui nessuno dovrebbe notare la sua uscita che avviene in segreto (Légasse 2000, 121).

Lo stacco narrativo è enfatizzato dal participio (ἀναστὰς, 'alzatosi') seguito da un verbo di movimento (ἐξῆλθεν, 'uscì'). Si tratta di una costruzione semitica per segnalare un cambio di scena (Belano 2008, 129). L'accumulo dei verbi di movimento indica che l'intento dell'evangelista non è solo quello di esprimere lo stacco da un tempo precedente, ma anche dal luogo e da tutto ciò che ad esso è legato. Infatti, l'espressione καὶ ἀπῆλθεν ('e se ne andò'), posta in primo piano, significa proprio 'l'andare via', cioè lasciare un luogo e incamminarsi verso un altro. Marco utilizza il termine ἀπέρχομαι per segnalare il distacco dalla gente (Gundry 1993, 93). La destinazione del movimento di Gesù, εἰς ἔρημον τόπον ('in un luogo deserto'), non designa necessariamente il deserto, ma può essere qualsiasi luogo solitario o disabitato, lontano dalla gente e dal tumulto delle folle. Marco è molto preciso nel dis-

tinguere ἔρημον τόπον dal ἔρημος (Stein 2009, 100). L'aggettivo ἔρημος richiama il ,deserto', il quale è legato all'annuncio di Giovanni Battista (1,3,4) e alla tentazione di Gesù (1,12) all'inizio del vangelo, mentre il sostantivo τόπος appare in connessione con il ,luogo' della morte e risurrezione di Gesù (15,22; 16,6). Sembra come se si volesse congiungere nell'espressione ,luogo solitario', il motivo della tentazione da una parte e la consapevolezza della sorte di Gesù dall'altra. La tentazione proviene dalle folle che vogliono vedere in lui, un personaggio pronto a risolvere i loro bisogni. Gesù però apparentemente delude queste attese recandosi in un luogo che richiama la presenza del Padre e la sua missione primaria (Lane 1974, 81).

La fine di Mc 1,35 descrive l'azione di Gesù nel luogo solitario: κάκεῖ προσήχето, ,e lì pregava'. L'avverbio κάκεῖ, una *hapax* marciano in posizione enfatica, stabilisce un contrasto con la città e con le sue aspettative (Mateos e Camacho 1997, 173). Mentre prima, per descrivere il movimento di Gesù avevamo degli aoristi che mostravano la sequenza dei fatti, ora un imperfetto fa convergere la percezione temporale sulla preghiera di Gesù. Il movimento sparisce, il tempo si estende e quasi ferma la scena in una contemplazione dispiegata davanti al lettore, per mostrare l'importanza di questo momento.

Non conosciamo il tipo di preghiera di Gesù, e nemmeno conosciamo il suo contenuto, vediamo però Gesù che si distacca dalla sua attività incessante e trova il tempo per rivolgersi a Dio nella quiete e nel raccoglimento (Stock 1990, 56). Sono momenti di colloquio con il Padre, perché προσεύχομαι significa sempre rivolgersi a Dio. Abbiamo visto che Gesù è legato a Dio fin dall'inizio del vangelo (1,11). Osservando Gesù in preghiera nel contesto delle azioni che lo avvolgono, vediamo che nell'atto della preghiera avviene il discernimento in cui egli chiarisce e rilancia tutta la sua azione (Stock 2010, 44). Gesù poteva trarre gloria e vantaggi dai miracoli compiuti ma Marco spesso contrappone il pensiero dell'uomo a quello di Dio (8,33) e mostra come Gesù nella preghiera riesce a superare questa tentazione (Beck 1999, 67). Le sue azioni sono continuamente accordate con il volere divino, non influenzate dalle aspettative della gente e dell'opinione pubblica. Nella preghiera Gesù, infatti, discerne la volontà del Padre.

4.2 La ricerca dei discepoli (Mc 1,36-37)

καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, καὶ εὔρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε. (Mc 1,36-37)

«Ma Simone e quelli che erano con lui si misero sulle sue tracce. Lo trovarono e gli dicono: »Tutti ti cercano!«»

Quando i discepoli si accorgono dell'assenza di Gesù, si mettono sulle sue tracce (1,36-37a). Il verbo κατεδίωκω è una *hapax* neotestamentario, nei Settanta però prevale il senso ostile di ,inseguire, dare la caccia, perseguitare' un nemico o un rivale (Gs 8,17; Ps 31,15; 1 Sam 26,18) (DENT, 1930). Per alcuni l'espressione indica una sorta di ricerca intensa in senso positivo (Stein 2009, 100), altri, invece, vedono in essa un'intrusione violenta dei discepoli nella preghiera di Gesù (Gnilka

1987, 109). A nostro parere l'inseguimento dei discepoli ha il senso di una ricerca intensa: «si misero sulle sue tracce.» (CEI, 2008) Il testo marciano sembra così alludere alla ricerca insistente dei discepoli di Gesù.

I promotori della ricerca sono Simone e i suoi compagni. Dal gruppo chiaramente emerge Simone, nominato a parte, mentre gli altri semplicemente stanno con lui. Più avanti nel vangelo leggiamo che Gesù stabilirà i dodici ἵνα ὄσιν μετ' αὐτοῦ, «affinché stessero con lui» (3,14), vediamo però che in questo momento stanno con Simone. Lui prende l'iniziativa e trascina dietro di sé anche gli altri che hanno cominciato a seguire Gesù (1,17.20). In questo momento però più che seguirlo, sembra quasi che lo stiano cercando. Marco pone l'accento sull'atteggiamento dei primi discepoli nei confronti di Gesù: loro sono chiamati a seguirlo (ἀκολουθῆω), ora però si sono messi sulle sue tracce (καταδιώκω). Sono quelli che lo accompagnano nelle opere gloriose, mentre lo cercano quando si ritira da solo nella preghiera. L'uscita segreta di Gesù ha provocato un vuoto, che viene colmato nel v. 37a, quando i discepoli ,lo trovano' (εὑρον αὐτόν). A questo punto convergono nello stesso luogo e tempo il movimento di Gesù e quello dei discepoli. Finisce qui la scena muta e comincia un'azione dialogata.

Il movente di Pietro e dei suoi compagni sarebbe difficile da valutare, se non fosse spiegato dalle loro stesse parole. La motivazione che danno a Gesù al momento del suo ritrovamento è formata da un'espressione iperbolica: πάντες ζητοῦσίν σε, ,tutti ti cercano'. Più che una situazione reale, l'evangelista vuole accennare alla grandezza dell'impatto che ha provocato Gesù tra la gente della città (Stein 2009, 101). Il verbo usato dai discepoli è abituale: ζητέω significa ,cercare' qualcuno o qualcosa. Nella tradizione biblica indica il dinamismo del cammino religioso, ma lo troviamo in Marco sempre in un contesto conflittuale, cf. 3,22; 8,11-12; 11,18; 12,12; 14,1; 14,11; 14,55 (Beck 2015, 101).

Anche se non viene detto espressamente, sotto le parole dei discepoli si percepisce la loro posizione. Non si tratta solo della gente ma anche loro cercano Gesù, perché anche loro sono presi dall'impatto che ha provocato su di essi nel primo giorno. Così l'evangelista, cambiando focalizzazione, mostra i discepoli come portavoce della gente e intermediari tra gli entusiasti e Gesù. Mentre però la popolazione lo cerca invano, i discepoli, forse più perseveranti spingono oltre le loro ricerche e lo trovano (Légasse 2000, 123). Tuttavia, anche se essi condividono il desiderio della folla, Gesù non condivide il loro desiderio (Gnilka 1987, 107).

4.3 La risposta di Gesù (Mc 1,38-39)

καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων. (Mc 1,38-39)

«Dice loro: »Andiamocene altrove, nei circostanti villaggi, affinché io predichi anche là; per questo, infatti, sono uscito!« E andò per tutta la Galilea predicando nelle loro sinagoge e scacciando i demoni.»

Gesù risponde a due livelli, uno di parole (1,38) e l'altro d'azione (1,39). La risposta alla battuta dei discepoli è inaspettata: ἄγωμεν ἄλλαχοῦ, 'andiamo altrove'. Si rivela così che l'allontanamento di Gesù non era una fuga ma un gesto premeditato. Siamo a un punto nodale che capovolge la situazione nel corso degli eventi. I discepoli si aspettavano che Gesù sarebbe tornato con loro a Cafarnao, così avrebbe soddisfatto le loro aspettative e quelle degli abitanti della città. Marco non spiega perché Gesù non sia tornato in quella città ed è difficile trarre un argomento *ex silentio*, possiamo però dire che la sua risposta rivela le aspettative di Dio, dopo che Gesù ha considerato la situazione in preghiera. La risposta di Gesù diventa così un invito ai discepoli ad andare altrove. La frase formulata al congiuntivo non è solo un semplice invito ma un'esortazione che invita fortemente i discepoli ad accompagnarlo. Il tempo presente con il senso durativo dà all'invito di Gesù un valore di continuità nel suo stile di vita itinerante (Bazzi 2004, 167). Gesù continua ad associare al suo lavoro quelli che ha chiamato a seguirlo (1,17). Il testo dà per scontato che i discepoli hanno seguito Gesù per la Galilea, anche se non viene detto che hanno capito o accettato la sua decisione (Mateos e Camacho 1997, 176).

Il sostantivo κωμοπόλεις, coniato da Marco, viene interpretato dalla Vulgata come *vicos et civitates* per indicare i villaggi e le città. La frase subordinata ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω, 'affinché io predichi anche là', indica il fine della sua decisione che è la predicazione. Non solo Cafarnao deve beneficiare della sua presenza e del suo insegnamento ma ci sono anche altri posti in Galilea ai quali deve essere annunciata la sua parola accompagnata dalle opere (Stein 2009, 101). L'evangelista non riporta il contenuto della predicazione, perché l'ha già fatto in Mc 1,15.

La motivazione che offre Gesù della propria decisione εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, 'per questo, infatti, sono uscito', è la più difficile da interpretare. La domanda che si pone è: a che cosa si riferisce il suo ἐξέρχομαι? Molti spiegano questo come un verbo teologico, l'uscita di Gesù dal Padre nel senso giovanneo, oppure come la sua missione globale (Ernst 1990, 80). Il problema di questa lettura è che non ci sono contatti lessicali diretti nel testo marciano per supportare questa interpretazione; tutte le occorrenze del verbo, infatti, sono concrete (Gundry 1993, 94). In questo caso l'espressione si riferisce all'inizio della nostra pericope, dove Gesù esce dalla casa e da Cafarnao per pregare. Il contesto d'altronde suggerisce una certa ambiguità. La frase si rivela interpretabile a due livelli: al senso concreto dell'uscita di Gesù dalla città corrisponde il senso teologico del suo uscire dal Padre per andare in mezzo agli uomini. In questa breve frase appare la genialità dell'evangelista e la sua capacità di inserire concetti teologici in termini concreti che rispondono alla realtà umana. Il legame tra le due tappe è stabilito dalla preghiera, momento di riflessione e di profondo legame con Dio in vista della salvezza degli uomini (Gnilka 1987, 109). Il suo uscire è un venire in mezzo agli uomini, ma è anche un sottrarsi alla gente, che vuole impadronirsene, al fine di raggiungere anche altre persone. Si tratta di un uscire continuo che supera tutti gli ostacoli personali in vista di una prospettiva universale. Anche l'uscire nelle tenebre verso l'ora mattutina è un alzarsi in vista dell'alba che amplifica l'orizzonte.

Mc 1,39 segna il passaggio dal dialogo alla narrativa, che pone ancora una volta in primo piano il movimento di Gesù (1,35). Com'è caratteristico dei sommari, il versetto riprende più azioni di Gesù. Gli elementi della ripresa sono già apparsi in Mc 1,38 (annuncio) e in Mc 1,21-28 (esorcismi). La menzione del movimento accompagnato dall'annuncio in tutta la Galilea corrisponde al sommario dell'avvio dell'attività pubblica di Gesù (1,14). L'evangelista produce così un eco che fa risuonare il contenuto della proclamazione di Gesù, l'annuncio del regno di Dio e il richiamo alla conversione (1,15) (Gundry 1993, 94).

Il primo ambiente della proclamazione di Gesù è ,nelle loro sinagoghe' (εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν), dove egli trova l'ascolto della gente radunata per la preghiera. La seconda locuzione avverbiale εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν (,in tutta la Galilea'), disturba l'eleganza stilistica del versetto e apre il problema a quale verbo assegnare ciascuna delle due o ambedue le locuzioni: all'annuncio o al movimento di Gesù. Senza il riferimento agli esorcismi il greco suggerisce che ambedue le locuzioni siano rette dal participio (101). Questo favorisce l'idea di un ampliamento graduale dell'orizzonte: Gesù non predica solo nelle sinagoghe, ma anche per tutta la Galilea. La frase καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων (,e scacciando i demoni') rompe un po' lo stile, perché anche il suo participio (ἐκβάλλων) deve essere retto dal verbo principale. Ciò favorisce una reversione del v. 39, la quale lega il verbo di movimento alla seconda locuzione avverbiale, al participio invece la prima, riducendo così l'annuncio solo all'ambito delle sinagoghe: «E andò per tutta la Galilea predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demoni.» Senza la menzione degli esorcismi il versetto avrebbe eleganza, ma sarebbe un annuncio al quale mancano i segni che confermano la predicazione sulla venuta del regno di Dio (1,14-15.21-34) (Grasso 2003, 81).

Con Mc 1,39 viene realizzato ciò che veniva postulato nel v. 38. L'attività di Gesù prosegue nell'annuncio del regno di Dio (1,14-15) sulla scia di quanto era accaduto nella sinagoga di Cafarnao (1,21-28). Il carattere sommario del versetto amplia la prospettiva: quello che è successo nella sinagoga di Cafarnao, succede ora in tutta la Galilea.

5. Contributo di Mc 1,35-39 al messaggio del vangelo

Il nostro testo apre alcuni temi che trovano eco nel vangelo. La loro presenza si manifesta in modo oggettivo nell'uso del vocabolario comune. Tra i temi più importanti di Marco possiamo annoverare la preghiera, la ricerca, l'annuncio e il primo giorno.

5.1 La preghiera di Gesù come ritiro

Nel vangelo di Marco, i discepoli sempre accompagnano Gesù, eccetto nella sua passione. Sono pochi i momenti che descrivono un ritiro di Gesù e sempre si tratta di un ritiro per la preghiera. Questa appare nei punti chiave del vangelo: all'inizio (1,35), al centro (6,46) e alla fine (14,32-42). Vogliamo elaborare brevemente que-

sti riferimenti che illuminano il nostro passo e aggiungiamo un tema che emerge: il rapporto tra Gesù in preghiera e i suoi discepoli.

5.1.1 La preghiera sul monte (Mc 6,46)

Nella pericope dell'epifania sul mare (6,45-52) troviamo una breve menzione sul fatto che Gesù, subito dopo aver costretto i discepoli a precederlo sull'altra riva (6,45) e congedata la folla, «salì sul monte a pregare» (6,46). La pericope segue la moltiplicazione dei pani (6,32-44). Come nel nostro passo, la preghiera di Gesù avviene in solitudine e di notte, dopo che ha agito davanti alle folle fino a sera (1,34; 6,41-42). La differenza è che in 1,35 pregava in un luogo solitario, mentre qui sale su un monte per pregare (6,46). Il passo fa intravedere che Gesù non si ritira dalla gente per lasciarla, ma per espandere la sua missione (6,53-56; 1,39). Dopo la preghiera avviene l'incontro, prima con i discepoli (6,48; 1,37), e dopo con la gente (6,54; 1,39). L'evangelista di nuovo tiene separati i discepoli dalla folla e quando lo fa, vuole descrivere un momento importante (Légasse 2000, 344). La descrizione dell'evento sul mare in 6,48-51 è significativa: Gesù vede i discepoli in difficoltà e agisce. L'incontro avviene nella quarta veglia notturna, cioè verso il mattino, e la sua azione mette in rilievo la questione della sua identità. Il testo dice espressamente che lo credevano un fantasma (6,49), ma afferma anche che non avevano ancora capito il fatto dei pani (6,52). I discepoli per mancanza di fede ignorano quello che avrebbero dovuto sapere e comprendere, e la loro paura ne è la prova.

Questo illumina anche il nodo in Mc 1,38, dove Gesù non risponde alle aspettative dei discepoli ma lancia loro una proposta diversa. Il suo invito doveva suscitare nei primi quattro discepoli una domanda, almeno sul perché del suo comportamento inaspettato. Qui la questione si fa più chiara: i dodici stanno davanti alla domanda dell'identità di Gesù. Le azioni di Gesù si rivelano così, strettamente legate alla domanda sulla sua identità.

5.1.2 La preghiera nel Getsemani (Mc 14,32-42)

Marco dipinge Gesù in preghiera nel Getsemani in 14,32-42. Emergono dal gruppo i primi discepoli: Pietro, Giacomo e Giovanni, manca però Andrea (14,33). La preghiera di Gesù è descritta come un ritiro che egli compie da solo, staccandosi di alcuni passi dai tre discepoli (14,35). La forma verbale προσήυχeto è identica a quella in Mc 1,35, un imperfetto che esprime la perseveranza di Gesù nella preghiera (Gundry 1993, 854). L'evangelista riporta due novità: mentre altrove non conoscevamo il contenuto della preghiera, qui sono le parole di Gesù a rivelarcelo e d'altra parte sono rivelati anche i suoi sentimenti (Légasse 2000, 748). Per Gesù non è questione se Dio può fare qualcosa, ma vi è la preghiera per poter aderire al volere di Dio: «Non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi.» (14,36) Il suo rapporto fiducioso verso il Padre viene svelato dal termine αββα, «papà». Si tratta di un modo molto intimo di rapportarsi con Dio, che all'epoca di Gesù usavano i bambini o i ragazzi per rivolgersi al proprio padre (Stein 2009, 662). Nella preghiera Gesù parla della sua sorte, che percepisce come volontà del Padre e alla quale vuole aderire.

Se viene qui spiegata la preghiera come ricerca della volontà del Padre, possiamo supporre che anche i primi due ritiri in preghiera (1,35; 6,46) fossero una ricerca della volontà di Dio. Le pericopi precedenti parlavano del ritiro in preghiera di Gesù dopo le sue grandi opere, mentre qui si parla esclusivamente del suo futuro. Questo fa pensare che Gesù nella preghiera considerasse le sue azioni passate e cercasse la volontà del Padre per il suo futuro, il che spiegherebbe anche ciò che aveva detto ai discepoli in 1,38: εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον ,per questo, infatti, sono uscito'. La sua preghiera è un aderire alla volontà del Padre negli eventi che l'attendevano, nella fede che tutto sarebbe avvenuto per la salvezza degli uomini. Paradossalmente completerà la sua più grande opera di liberazione non agendo, ma consegnandosi nelle mani degli uomini (14,41).

5.1.3 Il rapporto tra Gesù in preghiera e i suoi discepoli

Nei tre passi che narrano del ritiro di Gesù e della sua preghiera emerge una discrepanza fra Gesù e i suoi discepoli. Quando andò a pregare in Mc 1,35, i primi quattro discepoli si misero sulle sue tracce (1,36). Dopo che finì di pregare sul monte, andò dai discepoli, ma non lo riconobbero e si spaventarono (6,48-50). Nel Getsemani invece si addormentarono (14,37). Il racconto nel Getsemani (14,32-42) è forse il più illuminante per il rapporto di Gesù in preghiera e i suoi discepoli. Gesù li invita alla vigilanza (14,34), ma loro si addormentano (14,38). Gesù li richiama alla vigilanza e alla preghiera per non cadere in tentazione, ma si addormentano di nuovo (14,40). Succede così anche la terza volta. I discepoli mostrano di non essere all'altezza del loro maestro. Gesù prega ed è preparato per gli eventi che stanno per accadere, i discepoli invece non pregano e non sono preparati ad affrontare il momento di crisi. Come risultato della non vigilanza diventeranno suoi disertori e lo rinnegheranno (Stein 2009, 666). Il fatto che Gesù chiama Pietro nel Getsemani con il nome di Simone potrebbe simbolicamente indicare il suo fallimento nell'essere un vero discepolo (Légasse 2000, 756). Si potrebbe forse supporre che una tentazione abbia accompagnato anche la preghiera di Gesù a Cafarnao (1,35). Se non avesse cercato la volontà del Padre, avrebbe potuto rimanere lì, dove era già accolto e ammirato da tutti, ma la consapevolezza della sua missione lo spinge oltre. Marco sembra fare un gioco dialettico tra la prima e l'ultima preghiera di Gesù; quando i discepoli dovrebbero dormire, lo cercano (1,36), mentre quando dovrebbero pregare, invece dormono (14,37.40.41). L'atteggiamento dei discepoli è spiegato nella pericope dell'epifania, dove Marco dice che non capivano ancora; però Gesù li incoraggia a cogliere la sua identità (6,50-52).

Dopo la sua preghiera nel Getsemani, Gesù lancia l'esortazione: ἄγωμεν, ,andiamo' (14,42). Questo richiama il primo invito ai primi quattro discepoli ad accompagnarlo nella sua missione in Mc 1,38. Il contatto lessicale forma un'importante inclusione: esso si trova all'inizio della missione di Gesù e si trova all'inizio del compimento della sua missione. Gesù non scappa ma va incontro a quelli che si avvicinano, a quelli che lo ,cercano', e invita anche i suoi ad accompagnarlo (Stein 2009, 665). Mc 14,42 sono le ultime parole di Gesù ai suoi discepoli più intimi e formano un contrasto con quello che aveva detto loro prima di ritirarsi a

pregare: «rimanete qui e vegliate» (14,34). Dopo la preghiera è ora di passare all'azione, ma i discepoli, non avendo pregato, lo abbandoneranno.

5.2 La ricerca di Gesù in Marco

Il motivo della ricerca di Gesù si trova più volte nel vangelo di Marco. Abbiamo già visto il verbo *κατεδίωκω*, usato per la ricerca da parte dei discepoli; ma questo verbo è usato una sola volta (1,36). Il verbo *ζητέω* è molto più comune per significare la ricerca di qualcuno o qualcosa. Questo occorre 10 volte nel vangelo di Marco (1,37; 3,32; 8,11.12; 11,18; 12,12; 14,1.11.55; 16,6). La prima volta lo troviamo sulla bocca dei discepoli in 1,37: «Tutti ti cercano», anche se la loro azione viene descritta dall'altro verbo. Sembra quasi che l'evangelista voglia esprimersi ironicamente. I discepoli scusano la propria ricerca con l'interesse della gente, mentre le loro azioni parlano di un inseguimento di Gesù. Quando appare *ζητέω* abbiamo sempre a che fare con Gesù: lo cercano i suoi discepoli, le folle, i parenti, le donne (1,37; 3,32; 16,6), oppure i suoi avversari cercano il modo di prenderlo per farlo perire (11,18; 8,11.12; 12,12; 14,1.11.55). Anche la ricerca del segno in 8,12 è usata solo come risposta alla provocazione dei farisei che lo tentano (8,11). I parenti lo cercano per portarlo via, ritenendolo fuori di sé (3,21), mentre le donne alla tomba cercano il suo corpo che porta i segni della crudeltà umana (15,43.45).

La ricerca di Gesù si mostra così, come una ricerca ostile quando è al servizio dei propri interessi (Belano 2008, 132). I criteri secondo i quali i discepoli e la gente cercano Gesù sono umani e non riescono a cogliere la sua identità, né dal suo insegnamento, né dalle sue opere (1,21-45). Per rendersi conto della realtà divina e accogliere il messaggio di Gesù bisogna cambiare pensiero (1,15), usando altri criteri (Beck 1999, 45-46).

5.3 L'annuncio nel vangelo di Marco

Il tema dell'annuncio è richiamato due volte dal nostro passo (1,38.39). Marco usa il verbo *κηρύσσω*, 'proclamare', per designare l'annuncio (Légasse 2000, 67). Nel suo vangelo appare 16 volte (1,4.7.14.38.39.45; 3,14; 5,20; 6,12; 7,36; 13,10; 14,9; 16,15.20), su 32 casi nei sinottici. Data la natura del verbo, un denominativo da *κήρυξ*, 'araldo', si tratta di proclamare non un messaggio personale ma un messaggio altrui, come faceva l'araldo. Il verbo riveste un carattere di ufficialità, perché ciò che si annuncia entra subito in vigore, senza possibilità di trattare o posticipare (Belano 2008, 32-33). L'annuncio di Gesù viene designato come 'vangelo di Dio' (1,14-15). Tutto ciò che Gesù d'ora in poi dirà o farà sarà solo l'affermazione della realtà di quest'annuncio. Le ricorrenze del verbo nella nostra pericope (1,38.39) s'intendono quindi come missione di Gesù alla luce di 1,14.

L'altro verbo che Marco usa per indicare la missione di Gesù è *διδάσκω*, 'insegnare'. Lo troviamo 16 volte nel suo vangelo. Quasi esclusivamente si riferisce a Gesù che insegna: alla gente nella sinagoga (1,21.22; 6,2) e nel tempio (11,17; 12,35), alla folla presso il mare (2,13; 4,1.2; 6,34) e percorrendo il paese (6,6; 10,1), infine ai suoi discepoli lungo la strada (8,31; 9,31). Una volta è riferito all'insegna-

mento degli apostoli inviati da Gesù (6,30) e una volta all'insegnamento umano degli scribi e dei farisei (7,7).

L'annuncio, sia come insegnamento sia come proclamazione, è accompagnato dalle opere di guarigione e dagli esorcismi. Questi eventi sono normalmente congiunti (1,21-31; 5,1-43) e appaiono insieme anche nei sommari (1,32-34; 3,10-12; 6,13). Nella nostra pericope appare solo l'esorcismo, che viene messo accanto alla predicazione di Gesù. Marco non pone grande accento sui segni, poiché Gesù non è venuto per operare miracoli ma per proclamare (1,38). Il suo pieno potere si rivela nella sua parola, i segni che la accompagnano manifestano solo la realtà della sua proclamazione sulla venuta del regno di Dio (Gnilka 1987, 305–307).

5.4 Il primo giorno con risonanze pasquali e missionarie (1,35-39 e 16,1-8)

Mc 1,35-39 condivide agganci lessicali e tematici con il racconto della risurrezione in Mc 16,1-8. Già Wichelhaus aveva notato che il raddoppiamento dei dati cronologici (πρωῖ e λῆαν) vuole indicare l'altra stessa ora che appare nel vangelo: il mattino della risurrezione (1969, 52). Infatti, il mattino in Mc 1,35 segue gli avvenimenti del sabato, primo giorno di Gesù a Cafarnaò (1,21-34), come anche il mattino in Mc 16,1 comincia dicendo: διαγενομένου τοῦ σαββάτου, 'passato il sabato'.

I movimenti di Gesù in Mc 1,35: ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, 'alzatosi uscì e andò via', descrivono quindi gli avvenimenti pasquali (Wichelhaus 1969, 52–53). Contro questa posizione si pone Légasse negando l'allusione tra l'alzarsi di Gesù in Mc 1,35 e la sua risurrezione nel capitolo 16 (Légasse 2000, 848). È vero che questo capitolo non usa il verbo ἀνίστημι per la risurrezione di Gesù, come vorrebbe vederlo Wichelhaus (1969, 53–54), però sono anche innegabili i collegamenti tra le due pericopi. A parte la precisazione temporale, troviamo in Mc 16,1-8 la ricerca delle donne, un luogo disabitato, l'annuncio del giovane, l'invio delle donne (van Iersel 1989, 39–40).

Il movimento delle donne verso il sepolcro di Gesù (16,2) è descritto dal giovane come una ricerca: Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνόν, 'cercate Gesù, il Nazareno' (16,6). Se in Mc 1,36-37 i discepoli e le folle cercavano Gesù, qui sono le donne che cercano Gesù il Nazareno, cioè il Gesù della storia terrena, una storia terminata (Légasse 2000, 852). Quello che trovano non è il suo corpo, ma un giovane che si rivolge a loro con un messaggio e indica loro il τόπος, 'luogo', dove era stato posto Gesù. Il luogo del sepolcro richiama il luogo deserto, dove Gesù si relazionava con il Padre (1,35). Dal luogo deserto è partita l'evangelizzazione di tutta la Galilea (1,38), e così paradossalmente dal sepolcro parte l'annuncio della risurrezione di Gesù (16,6), un vangelo per tutte le genti che varcherà i confini spaziali e temporali fino ai giorni nostri.

Il giovane chiede alle donne di ricordare ai discepoli l'oracolo di Gesù, quando affermava che li avrebbe preceduti in Galilea (14,28), punto di partenza della sua rivelazione messianica (1,14.39). Là i discepoli furono invitati a seguirlo (1,17.20.38), qui l'invito è rilanciato, ma dovranno percorrere la strada da Geru-

salemme, luogo del loro fallimento, verso la Galilea, luogo del loro inizio (van Iersel 1989, 40). La ricerca delle donne si conclude come la ricerca dei discepoli (1,38), con un invito a seguire Gesù. Con questi echi tematici e lessicali, Marco collega la fine con l'inizio del vangelo. Possiamo aggiungere la preminenza di Pietro che di nuovo emerge dal gruppo. Quando era ancora Simone, aveva per primo cercato Gesù nel suo ritiro in preghiera (1,36), ma quando come Pietro avrebbe dovuto imparare a imitare il maestro nella preghiera, ha fallito (14,37). Ora però è il primo a essere invitato a ritrovare (16,7), non più il Gesù terreno che ha cercato quella mattina in Galilea, ma il Gesù risorto che attende lui e i suoi compagni per incontrarli di nuovo in Galilea.

6. Conclusione

L'analisi di questa breve pericope mostra un testo ricco di significato. Nel corso dell'esegesi abbiamo scoperto lo scopo dell'uscita di Gesù: «per questo sono uscito.» (1,38) Sorprende lo stile di Marco che riesce ad impregnare di significato teologico una parola così concreta e così semplice come il verbo quotidiano ἐξέρχομαι. Il suo duplice valore parla da una parte del ritiro in preghiera di Gesù e dall'altra della sua uscita dal Padre e della sua venuta nel mondo. Il suo movimento ha uno scopo, e questo va ricercato nel ritiro e nella preghiera al Padre per discernere la sua volontà. Dopo la preghiera, il suo movimento si rivela come un uscire per venire e per andare di nuovo. Si tratta di una visita dinamica legata all'annuncio e alle opere che confermano la realtà di quest'annuncio. Va annunciato il vangelo di Dio (1,14-15). Lo annuncia Gesù da solo a Cafarnao, ma dopo il ritiro e la preghiera ritorna per allargare la portata dell'annuncio a tutta la Galilea. I richiami tematici della pericope echeggiano nel contesto del vangelo. Gesù si allontana dai discepoli per pregare nel Getsemani e compie la missione per cui è venuto nel mondo. La sua risurrezione, infine, allarga la portata dell'annuncio dalla Galilea a tutto il mondo. La preghiera, che era la chiave della missione di Gesù, diventa per la Chiesa la chiave per comprendere la propria missione. Questa si svolge fino al ritorno del Risorto, il quale porterà con sé il pieno riconoscimento della persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio.

Abbreviazione

DENT – Balz e Schneider 2004 [Dizionario esegetico del Nuovo testamento].

Riferimenti bibliografici

Balz, Horst, e Gerhard Schneider. 2004. *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.

Bazzi, Carlo. 2004. *Mattutino in Marco: La costruzione del discorso e l'avvio del racconto Mc 1,21-45*. Roma: Urbaniana University Press.

- Beck, Tomaso, Ugolino Benedetti, Gaetano Brambillasca, Filippo Clerici e Silvano Fausti.** 1999. *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Bologna: Dehoniane.
- Belano, Alessandro.** 2008. *Il Vangelo secondo Marco: Traduzione e analisi filologica*. Roma: Aracne.
- Ernst, Josef.** 1990. *Marco: Un ritratto teologico*. Brescia: Morcelliana.
- France, Richard T.** 2005. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gnilka, Joachim.** 1987. *Marco*. Assisi: Cittadella.
- Grasso, Santo.** 2003. *Vangelo di Marco: Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline.
- Gundry, Robert H.** 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kirchschläger, Walter.** 1978. Jesu Gebetsverhalten als Paradigma zu Mk 1,35. *Kairos* 20, nr. 4:303–310.
- Lane, William L.** 1974. *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. NICNT; Grand Rapids: Eerdmans.
- Légasse, Simon.** 2000. *Marco*. Roma: Borla.
- Mateos, Juan, e Fernando Camacho.** 1997. *Il vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella.
- Stein, Robert H.** 2009. *Mark*. Baker Exegetical Commentary of the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stock, Klemens.** 1990. *Gesù la buona notizia: Il messaggio di Marco*. Roma: Edizioni ADP.
- — —. 2010. *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo*. Roma: Edizioni ADP.
- van Iersel, Bas.** 1989. *Leggere Marco*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Wichelhaus, Manfred.** 1969. Am ersten Tage der Woche: Mk 1,35-39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten. *Novum Testamentum* 11, nr. 1/2:45–66.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 117—136

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 726.034.7(497Sladka Gora)

DOI: 10.34291/BV2022/01/Bratusa

© 2022 Bratuša, CC BY 4.0

Tina Bratuša

Nova odkritja o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori

New Findings on the Pilgrimage Church of the Virgin Mary on Sladka Gora

Povzetek: V pričujočem prispevku avtorica predstavlja nova odkritja, zlasti arhivskih virov, o Marijini romarski cerkvi na Sladki Gori, ki sodi med najodličnejše baročne spomenike pri nas. Besedilo se osredotoča na ambiciozna župnika Mikca, sladkogorsko kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja, pa tudi na kontekst Cebejeve oljne podobe *Marijin sprejem v nebesih*. Ta zaseda v interierju cerkve posebno mesto, na Slovenskem pa velja za doslej edino odkrito konveksno sliko. S pomočjo arhivskih dokumentov lahko tudi zanjo postavimo nekaj tez, ki se dotikajo predvsem okoliščin njenega nastanka in naročniškega vidika, njene konveksne oblike ter ikonografske povezave s preostalo ikonografijo cerkve.¹

Gljučne besede: baročna sakralna umetnost, Sladka Gora, Anton Cebej, Marijina kongregacija brezmadežnega spočetja, konveksna slika, naročništvo

Abstract: In the paper, the authoress presents new findings, particularly from archival sources, on the pilgrimage church of the Virgin Mary on Sladka Gora, which is one of the most exquisite Baroque monuments in Slovenia. The paper focuses on two ambitious parish priests from the Mikec family, the Congregation of the Immaculate Conception in Sladka Gora, as well as on the context of Cebej's oil painting of the *Reception of Mary in Heaven*, which has a special place in the church interior and is also known as the only convex painting discovered in Slovenia. With the help of archival documents, it is possible to set a few hypotheses about the painting that touches especially on the circumstances of the painting's origin and its patronage, its convex shape, and the iconographic connection with the rest of the church iconography.

Key words: Baroque sacral art, Sladka Gora, Anton Cebej, the Congregation of the Immaculate Conception, convex painting, patronage

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Umetnost na Slovenskem v stičišču kultur (P6-0061)“, ki ga iz državnega proračuna sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

1. Uvod

Doslej smo besedila o sladkogorski Marijini romarski cerkvi po večini poznali le kot prepise iz župnijske kronike,² ki jih je neznani avtor začel objavljati v leta 1927 izdani knjižici o omenjeni cerkvi (*Romarska cerkev sv. Marije na Sladki gori*), sedaj pa je z novimi arhivskimi in drugimi najdbami prišlo do več novih spoznanj. Med drugim poznamo mnogo več podatkov o dveh župnikih Mikcih in ju lahko tudi razlikujemo – v navezavi na nekdanjo lemberško župnijo, v katero je sladkogorska cerkev spadala do leta 1786, se je namreč doslej ves čas omenjalo le enega Mikca. Največje odkritje predstavlja drugi del popisa članov sladkogorske kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja, s katerim lahko primarno ugotovimo, kako je bila ta družba organizirana oziroma na kakšen način je delovala, za kakšno združbo je pravzaprav šlo – ob tem lahko tudi dokažemo prisotnost posameznih umetnikov na Sladki Gori, novo soavtorstvo fresk in hkrati odkrijemo nekaj več konteksta o nastanku Cebejeve konveksne slike *Marijin sprejem v nebesih*. Slednje je v pričujočem prispevku razširjeno še z ikonografskim vidikom, dokazani pa sta tudi tezi o primarni lokaciji in formi slike. Pomembno odkritje predstavlja še dekanijski šematizem, ki obstoj omenjene kongregacije potrjuje pisno in ustrezno razlikuje oba Mikca.

Besedila, ki se ukvarjajo z romarsko cerkvijo na Sladki Gori, so večinoma starejša, novejših obravnav je le nekaj. Navadno gre za zgodovinsko naravnana besedila,³ preglede romarskih poti,⁴ nekaj je tudi umetnostnozgodovinskih objav, ki izpostavljajo različne vidike.⁵ S Cebejem in z omenjenim konveksnim delom se je doslej še največ ukvarjal Ferdinand Šerbelj,⁶

² Kroniko hranijo v župnijskem arhivu Šmarje pri Jelšah (Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg, 1334–1888).

³ Večji del se opira na kroniko in ustno izročilo, kasnejša dela pa tudi na prve objave. Glej Janisch 1885, 1036; Vakaj 1888a, 25–26; 1888b, 30–31; Kovačič 1928, 85–86; 293; *Krajevni leksikon dravske banovine* 1937, 606; kot v Janischevem leksikonu je omenjeno, da je bila cerkev inkorporirana v novomeški stolni kapitelj, ki je tedaj še zmeraj vršil patronatske pravice; Strmšek (1937) je zapisal, da je bila sladkogorska kongregacija v tistem času še delujoča; Metličar 2004.

⁴ Glej predvsem Lavtižar 1936, 65–68; Petrič 1995, 90–93; 2008, 338–340; Hajnšek 1971, 424–430.

⁵ Cerkev sta v obliki topografskih zapiskov obravnavala France Stele (Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta, Steletovi terenski zapiski, LXXXI, 1927; XXVIA, 1960) in Jože Curk (1967, 23–33), najbolj celostno umetnostnozgodovinsko besedilo o njej pa predstavlja monografska knjižica Sergeja Vrišerja (1970). Freskantskim poslikavam so se posvetili Stane Mikuž (1940, 544–602), Darko Mušič (1968, 153–176) in Zvonka Zupanič Slavec (2013, 37–39) – slednja sta jih obravnavala z medicinskega vidika. Kiparstvo sta raziskali Darja Koter (2009, 45–63), ki je obravnavala Janečkove orgle, in Valentina Pavlič (2017, 223–236), ki je pisala o Jožefu Straubu. Pogoste so krajše omembe v pregledih umetnosti, kot so npr. *Umetnost baroka na Slovenskem* (1957, 16), *Barok na Slovenskem* (1961, 22), *Cevčeva Slovenska umetnost* (1966, 114; 119; 132), Šumijeva *Baročna arhitektura* (1969, 38–39), kjer zasledimo napačno atribucijo sladkogorske cerkve arhitektu Janezu Nepomuku Fuchsju, *Baročno stropno slikarstvo na Slovenskem* Marjane Lipoglavšek (1996, 81–83), več besedil Metode Kemperl (2001, 177; 2007, 119; 2012, 147) in monografija *Barok na Slovenskem*, ki jo je Kemperlova spisala v soavtorstvu z Luko Vidmarjem (2014, 187).

⁶ Šerbeljev članek iz leta 1977 (1977, 109–133) predstavlja del njegove diplomske naloge (1974), leta 1978/1979 je objavil katalog umetnikovih del (1979, 81–113), v drugi polovici 80. in na začetku 90. let je spisal krajša gesla za jugoslovansko (1985, 623–624) in slovensko enciklopedijo (1988, 1) ter biografski leksikon (1991, 782–783), ključen pa je katalog razstave v Narodni galeriji (1991). Glej tudi Mesesnel 1923, 78; Stele 1924, 70; 76; Steska 1927, 93–100; Stele 1949, 81; 139; Cevc 1956, 14; 27–28; Dobida 1957, 11; 14; 27–28; Horvat 1959, 598–599; *Barok na Slovenskem* 1961, 24; Cevc 1966, 138; Menaše 1971, 347–348; Lisac 1974, 172–175.



Slika 1: Romarska podoba Sladke Gore (vir: zasebna zbirka romarskih podob g. Janeza Mavriča, Gornji Grad).⁷

2. **Legenda o nastanku sladkogorske romarske cerkve**

Legenda o nastanku romarskega središča na Sladki Gori je zapisana v župnijski kroniki, kjer pa je pisec pripomnil, da ne gre za listinsko izpričan dogodek, temveč ustno izročilo. Slednje pravi, da so se romanja začela leta 1738, ko so v kotanji nad vasjo, ki se imenuje ‚Najdeliše‘, odkrili najdbo, ki je sprožila množična zbiranja pri prvotni sladkogorski cerkvi sv. Marjete. Ni sicer navedeno, za kakšno odkritje je šlo. Kronika omenja še obstoj stranskega oltarja Marijinega brezmadežnega spočetja v Marjetini cerkvi, ni pa znano, ali je bil postavljen v času omenjenega odkritja ali že prej. Ambiciozni lemberški župnik Janez Mikec naj bi prav ob tem oltarju ustanovil kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja, in sicer že leta 1741, ko dogma o Marijinem brezmadežnem spočetju sicer še ni bila razglašena (1854). V kongregacijo naj bi že v prvem letu vstopilo več kot 5000 članov. Med letoma 1741 in 1745 je pri romarski cerkvi pomagalo pet zunanjih duhovnikov. Ker je bilo romarjev vsako leto več, je Mikec leta 1744 začel gradnjo nove Marijine cerkve. Posvečena je bila 25. julija 1754, posvetil pa jo je goriški nadškof Karel Mihael Attems (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888). Omenjeni oltar iz Marjetine cerkve – kakor tudi sama cerkev, z izjemo njenega zvonika – danes ni več ohranjen.

⁷ Gospodu Janezu Mavriču se zahvaljujem, da mi je razkazal svojo obsežno zbirko romarskih podob.



Slika 2: *Freskantska poslikava na korni balustradi, kjer naj bi bil upodobljen Janez Mikec (vir: osebni arhiv).*

3. Župnika Mikca in njuno delovanje

V obravnavah nekdanje lemerške župnije in s tem sladkogorske cerkve se je do sedaj omenjalo le župnika Janeza Mikca. O njegovem predhodniku, prav tako Mikcu, ni bilo govora, čeprav je njegovo ime omenjeno v kroniki, deloma pa tudi v dosedanjih interpretacijah fresk – natančneje, v opisih (ne več ohranjenega) zapisa kratic na korni balustradi, česar raziskovalci sicer niso posebej argumentirali, temveč le zaključili, da je govora o Janezu Mikcu.

Slednjemu so pisci vselej pripisovali tako naročilo cerkve in njene opreme kot tudi vzpostavitev kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja, čeprav to nikoli ni bilo listinsko dokazano. Kot dokaz o naročilu gradnje cerkve se je razumel opis ustnega izročila v kroniki in danes ne več razviden zapis na freskah, pa tudi časovni kontekst, ki je sovpadal z uradnim delovanjem Janeza Mikca v župniji v letih 1733–1760. Podobno velja za oba druga omenjena pripisa – vzpostavitev kongregacije in naročilo opreme, tudi Cebejeve konveksne slike. Kongregacija naj bi bila ustanovljena leta 1741, slika pa je datirana v leto 1761 – torej leto po tem, ko je Mikec uradno prenehal opravljati funkcijo župnika. Znano je, da je kljub temu še bil dejaven v župniji in tudi maševal na takrat podružnični cerkvi na Sladki Gori.⁸

⁸ Glej prepis korespondence med Mikcem in Karlom Mihaelom Attemsom (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 42–44). V pismih imenujeta Marijino cerkev po nekdanjem patronatu sv. Marjete.

Že samo ime oziroma oseba Mikca vzbuja precej nejasnosti in vprašanj. O domnevno njegovih zapisanih kraticah je v članku o Jelovškovih freskah pisal Stane Mikuž (1940, 544–602). Po njegovem mnenju uprizarja srednji freskantski prizor na korni balustradi dogovor za zidavo Marijine cerkve, upodobljen pa je tudi župnik Mikec, ki je od nekega moža (verjetno graškega gubernatorja) prejel listino. Ta je upodobljena pred župnikom na tleh, na njej pa je bil nekoč razviden latinski napis, ki sicer že v Mikuževem času skoraj ni bil več ohranjen. Kljub temu je ta kratice razbral oziroma sklepal, da je zapisano:

»M(ikez) G(eorgius)? I(oannes). P(arochus). L(embergensis)?«
(Mikuž 1940, 549)

Omenjeni neohranjeni zapis je opisal tudi Stele, in sicer v obliki »*M G J P L*«, torej *Mikez Georgius (?) Joannes Parochus Lembergensis* (ZRC SAZU, UIFS, Steletovi terenski zapiski XXVIA 1960, 13).

Razumevanje zapisa se razlikuje že pri obeh raziskovalcih. Mikuž je v svojem besedilu sicer pripomnil, da je zapis slabše ohranjen, pri tem pa še posebej izpostavil črko G. Iz restavratorske dokumentacije lahko razberemo, da so bile freske na korni balustradi slabo vidne že leta 1939. Kot je zapisal France Mesesnel, so freske oprali in jih pri tem preveč zdrgnili (Zapiski Franceta Mesesnela 1939, 13). Obe različici zapisa so kasnejši pisci nekritično povzemali. Ob pregledu arhivskega gradiva se je izkazalo, da župnika z imenom Janez Jurij Mikec v lemberški oziroma kasnejši sladkogorski župniji ni bilo, drži pa, da sta bila prisotna dva Mikca – prvi od leta 1705 do 1736 in drugi od leta 1733 do 1760 (neuradno do smrti leta 1765). Njuni imeni sta bili Jurij oziroma Gregor Mikec in Janez Mikec. O medsebojni rodbinski navezavi zasledimo zapis v kroniki, ki pravi, da je bil Janez Jurijev nečak (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 5).

O prvem je znanih le nekaj fragmentov. Njegovo celotno ime se glasi Jurij ali Gregor Martin Mikec (*Georgius* ali *Gregorius Martinus Mikez*).⁹ Od leta 1702 do 1704 je kot kaplan služil v Središču.¹⁰ V župniji Lemberg je služboval od 13. aprila 1705 do 16. septembra 1736. Umril je prav takrat na Sladki Gori, star 72 let¹¹ – od tod lahko sklepamo, da se je rodil leta 1664.¹² Leta 1713 se je vpisal v mengeško duhovniško bratovščino sv. Mihaela.¹³ Leta 1693 lahko njegovo ime zasledimo v

⁹ V arhivskih zapisih se enakovredno pojavljata obe različici zapisa.

¹⁰ V Slekovčevi kartoteki so pod številko 1906 zapisani podatki, povzeti iz dekanjskega šematizma, in dodaten podatek o kaplanskem delu (PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1906).

¹¹ Mrliške knjige za obdobje okoli tega leta nisem zasledila. Podatki so zabeleženi v dekanjskem šematizmu: »Admodum Rdus Nobilis Excellens ac Doctissimus Dnus Georgius Martinus Mikez, A: A: L: L: et Phliæ Magister, et Parochus. Electus ob Ill' mo D'no Comite Raymundo De Lantheri 21 Martij 1705 Confirmatus (et Instalatus) vero a R: D: Michaele Tschandig Commissario 13 Aprilis dicti Anni. obiit 16 7bris 1736 ætatis 72 Annorum.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 4)

¹² Njegovega izvornega kraja ni mogoče zaslediti nikjer. Ker gre za osebo iz iste rodbine, v katero je spadal Janez Mikec, sem preverila žalske krstne knjige, kjer je vpisan slednji, Jurija pa v njih nisem zasledila.

¹³ »Adm Rdus Dnus Gregorius Martinus Mikez, parochus in Lemberg.« (Duhovniška bratovščina sv. Mi-

matrikah graške univerze, ko se je v sklopu višjih filozofskih študij (*studia superiora*) vpisal v prvi letnik logike (*Logici*).¹⁴ Kje oziroma ali je študij nadaljeval in dokončal, ni znano.

O drugem Mikcu je ohranjenih precej več arhivskih podatkov. Imenoval se je Janez Krstnik Mikec (*Joannes (Ioannes) Baptista Mikez*). Krščen je bil 12. junija 1705¹⁵ v Galiciji (Žalec).¹⁶ Leta 1723 je bil zabeležen v graških matrikah kot učenec drugega gimnazijskega razreda (*studia inferiora*) poetike (*Ex Poesi*),¹⁷ promoviran pa je bil v dveh letih, in sicer 1726¹⁸ in 1727.¹⁹ Iz zapisa zadnjega izvemo tudi, da je bil nekdanji gojenec kolegija Družbe Jezusove nadvojvode Ernesta v Jurkloštru in branilec univerze.²⁰ Ali je študij nadaljeval z višješolskimi kurzi (*studia superiora*), ni znano.

Sprva je služboval v Teharju pri Celju, 19. januarja 1733 je bil imenovan za kaplana²¹ in nato 17. marca 1737 še za župnika lemerške župnije,²² h kateri je Sladka Gora spadala vse do leta 1786, ko je prišlo do prenosa sedeža župnije. Leta 1741 naj bi na Sladki Gori ustanovil Marijino kongregacijo (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 3–4). 1744 se je vpisal v duhovniško bratovščino sv. Mihaela v Mengšu.²³ Poklic župnika je uradno zaključil 23. julija 1760, a

haela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799) 1894, 415) Za podatke o vpisu v mengeško združbo se zahvaljujem dr. Lilijani Žnidaršič Golec.

¹⁴ »Georgius Martinus Mikiz, Styrys.« (Andritsch 1987, 128) Za več o jezuitski ureditvi študija glej Kalan 2009, 131–149.

¹⁵ Doslej smo poznali napačno letnico rojstva – 1709 (Ratajc 2004, 70).

¹⁶ »12 Junius 1705. Joannes Baptista filius legitimus Joannis Mikiz et Helena ingalium baptizatus e' a me Casparo Pirich patrinis assistentibus Jacobo Skargihl et d'na Maria Magdalena Alzin.« (NŠAM, Žalec, Rojstna matična knjiga 1702–1767, 16)

¹⁷ »Mikhez Joannes, Civis, Styrys, Saxenfeldtensis.« (Andritsch 2002, 70)

¹⁸ »Joannes MIKEZ, Civis Styrys Saxenfeldensis.« (Mairold in Golob 2013, 189)

¹⁹ »Rev. D. Joannes MIKEZ, Civis Styrys Saxenfeldensis, ex Arch-Duc. S. J. Conv. Coll. Alumnus Ernestiano-Gyriensis, Def. Univ.« (Mairold in Golob 2013, 202)

²⁰ Dr. Alešu Mavru in dr. Polonci Vidmar se zahvaljujem za pomoč pri razvozanju latinskih krajšav.

²¹ »Joannes Mikez A: A: et Phliæ Magister natione Styrys Saxenfeldensis Districtus Sitticensis, Anno præterito tanquam Supernumerarius in Tiecher pro Curao'aoom Sitticij approbatus, et pro Cooperatore a' D: Parocho Lembergensi Susceptus ac a' me. confirmatus die 19 Januarij 1733.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 11)

²² »Joannes Mikez, A: A: L: et Phliæ Magister, Parochus Lembergi installatus 17 Martij Anno 1737: est natione Styrys Saxenfeldensis Subdistricta Sitticensi, ætatis 31 An: Ordinatus Græcij at Alumnus Gyriensis ad omnes, ad Indultum Pontificiū Anno 1729.

Poniculensis absoluit Theologiam Speculatiuam Græcij.

Samariensis absolutus Cosista et in secundum Annum Auditor Theologiæ Græcij.

Sibicensis absoluit Philosophiam Labaci, et in tertium Annum auditor Casuum Viennæ.

Lembergensi absolutus Theologus Græcij. Sequuntur Cooperatores, et Supernumerarij in Styria.« (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...], 35)

Kot v primeru Jurija Mikca najdemo prepis podatkov o Janezu Krstniku Mikcu iz dekanijskega šematizma tudi v Slekovčevi kartoteki pod številka 1891 in 1905 (PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1891, 1905).

²³ »D. Joannes Bapt. Mikez, Parochus Lembergi.« (Duhovniška bratovščina sv. Mihaela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799) 1894, 432) Dr. Lilijani Žnidaršič Golec se zahvaljujem tudi za ta posredovani podatek; glej tudi Žnidaršič Golec 2019, 48–49.



Slika 3: Poslikava in grob Janeza Krstnika Mikca (vir: osebni arhiv).

je še kljub temu maševal.²⁴ Umrl je 21. junija 1765 na Sladki Gori, pokopan pa je pred glavnim portalom pod pevskim korom.²⁵

Zaradi nejasnosti z zapisom kratic imena na freski ostaja odprta možnost, da je dovoljenje za gradnjo nove cerkve pridobil ali pa se zanj vsaj dogovarjal že prvi Mikec, tj. Jurij oziroma Gregor Martin Mikec, ki je umrl 16. septembra 1736, ureničil pa jo je nato Janez Krstnik Mikec.

4. Vprašanja o sladkogorski Marijini kongregaciji brezmadežnega spočetja

Kot že omenjeno, naj bi Janez Krstnik Mikec leta 1741 ustanovil Marijino kongregacijo²⁶ brezmadežnega spočetja ali *Congregatio Immaculatæ Conceptionis B. M. V.* (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888). Kljub dosedANJI neraziskanosti ali pomanjkanju oziroma neohranjenosti virov o tej združbi lahko sedaj povsem gotovo zatrdimo, da je delovala na Sladki Gori. Nadškofijski arhiv v Mariboru namreč hrani drugo knjigo popisa članov te družbe, katere obstoj doslej še ni bil dokazan (NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).²⁷ Njen obstoj potrjuje tudi na novo odkriti dekanijski šematizem, kjer je omenjeno le poimenovanje kongregacije, o ustanovitelju ali datumu ustanovitve pa ni govora (NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum, 54). Je pa to zapisano v župnijski kroniki, po čemer lahko sklepamo, da je pisec še v letu, ko je kroniko začel pisati, imel na voljo prvi del popisa članov kongregacije (ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888, 46). Enake podatke omenja tudi Kovačič v *Zgodovini Lavantinske škofije* (1928), a brez navedenih virov – sklepamo lahko, da jih je pridobil iz kronike. Zapisal je, da so prav zaradi češčenja Marijinega brezmadežnega spočetja zgradili sedanjo sladkogorsko cerkev, češčenje pa naj bi vzniknilo že v času nekdanje Marjetine cerkve (Kovačič 1928, 293).

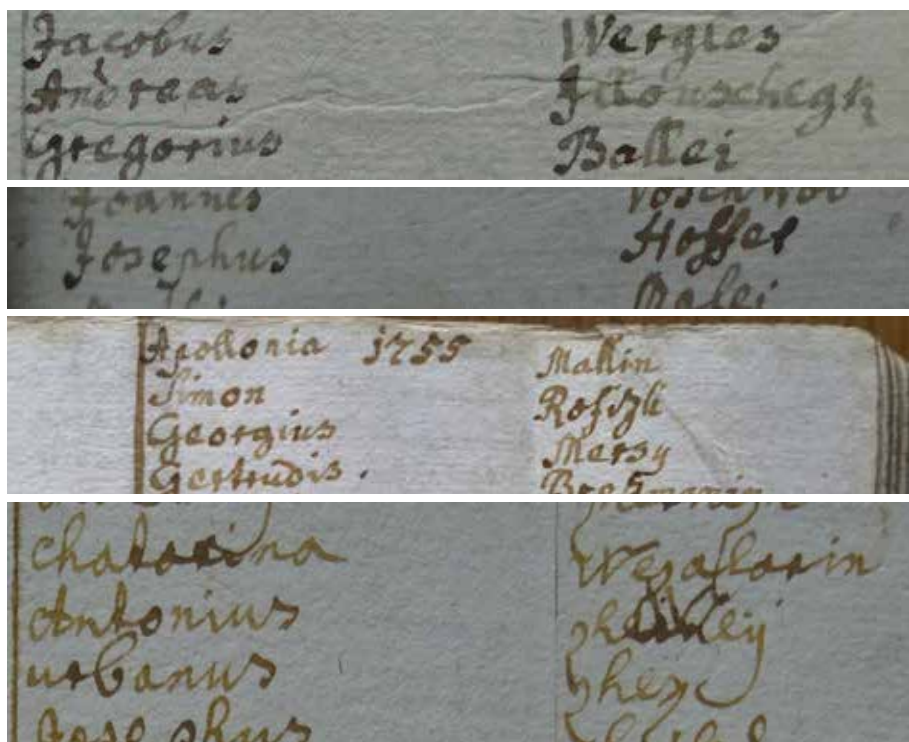
Z odkritjem popisa članov kongregacije lahko dokažemo ali vsaj nakažemo še nekatere druge podatke o cerkvi. Pri izvršitvi freskantskih del je s Francem Jelovškom sodeloval njegov sin Andrej, ki se je vpisal v Marijino kongregacijo leta 1752 (*Andreas Illouschegk*). Naslednje leto, 1753, zasledimo vpisanega arhitekta cerkve,

²⁴ Glej op. 8.

²⁵ »Ese Dulci Monte Die 21 Junij pie in D'no objit A: R: D: Joannes baptista Mikez Parochus Emeritus Ss: Sacramentis munitus (ætatis suæ 59 Annoum) Sepultus in Dulci Monte penes Magnam portam per A: Rd'um Dn'um Archiparochum Paulum Drolz a S: Cruce Comitantibus alijs 7 Di Sacerdotibus 23 Junij 765.« (NŠAM, Sladka Gora, Mrliška matična knjiga 1745–1784, 92)

²⁶ Têrmin ‚kongregacija‘ (*congregatio*) se večkrat meša z izrazom ‚bratovščina‘ (*confraternitas*). Pri slednjem gre za združenje z določeno posebno skupno značilnostjo (oblačilo, dejavnost, nazor itd.), medtem ko kongregacije takih skupnih posebnosti nimajo, posamezniki imajo pri usmerjanju delovanja družbe več moči – te pa so tudi precej bolj svobodne, kar je prispevalo k njihovi popularizaciji (Bizant 1998, 137).

²⁷ Zahvaljujem se mag. Lilijani Urlep iz NŠAM, ki je omenjeno knjigo odkrila.



Slika 4: Izrezi popisa članov sladkogorske kongregacije: Andrej Jelovšek, Jožef Hofer, Jurij Mersi, Anton Cebej (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).

Jožefa Hoferja (*Josephus Hoffer*), pa tudi Ano Marijo Jelovšek (*Anna Maria Illouschekin*), ki je bila vdova podobarja Jakoba Gabra in druga žena Franca Jelovška. Istega leta sta vpisani imeni Gregorja in Janeza Mikca (Miheza/Mikeza?; *Gregorius Michezh*, *Joannus Mikez*), kar lahko pomeni, da ustanovitelj kongregacije ni bil župnik Janez Mikec – povsem mogoče pa lahko gre v tem primeru za Mikca, ki nista v nikakršni povezavi z omenjenima župnikoma, ki sta službovala v župniji Lemberg.²⁸ Leta 1755 se je v družbo vpisal kipar in rezbar Janez Jurij Mersi (*Georgius Mersy*), leta 1760 (leto pred izvršitvijo slikarskega naročila) pa tudi slikar in freskant Anton Cebej (*Antonius Zhewey*).

Ta obsežen popis je naslovljen *CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII*; začena se z letom 1752 in končuje z letom 1781 – dve leti pred odlokom Jožefa II., ki je tovrstna cerkvena združenja ukinil (za Marijine kongregacije je cesar izdal posebno prepoved, saj se te niso štete med bratovščine) (Bizant 1998, 141; 149). Nato so kongregacijo ponovno obudili in nadaljevali s popisom od leta 1790 do 1879. Popis vključuje le imena in priimke članov, ki niso razvrščeni po abecednem redu; redke in predvsem kasnejše so izjeme s pripisom, da gre

²⁸ Gregor ali Jurij Mikec je umrl že pred tem letom, pri vpisu *Gregoriusa* gre tako gotovo za drugo osebo, vprašanje pripadnosti rodu pa ostaja odprto.



Slika 5: *Popis članov sladkogorske kongregacije Marijinega brezmadežnega spočetja (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).*

za vpis duhovnika. V knjigi ni podatkov o morebitnih izstopih članov, ob vsakem zaključku leta pa je zapisano število vpisov za tekoče leto.²⁹ Pred začetkom vpisovanja članov leta 1791 je pisec zapisal nagovor z nekaj besedami o čaščenju Marije. Nato sledi krajši popis, ki je ločen po spolu. Kongregacija je bila v obdobju popisa odprta tudi za ženske; slednje je bilo od leta 1751 uradno omogočeno z odlokom papeža Benedikta XIV. (146). Knjiga nima paginacije, kar obdelovanje tako obsežnega popisa nekoliko otežuje. Na koncu popisa sledi kar nekaj praznih lističev, ki niso bili uporabljeni (zaradi morebitnega prenehanja delovanja družbe). Knjiga je vezana v rjavo usnje, ki je na platnicah potiskano z reliefnimi geometrijskimi vzorci in rastlinsko ornamentiko. Notranje strani platnic so obarvane vijolično in okrašene z ornamentalnim vzorcem. Znotraj popisa ni zaslediti ilustracij.

Pri obravnavi sladkogorskega vira se moramo zavedati, da v tem primeru ni šlo za klasično kongregacijo ali bratovščino, kjer bi člani imeli redne sestanke in opravljali razne zadolžitve, temveč za »romarsko« različico, ki je bila precej bolj množična od običajnih (na leto se je vpisalo tudi do nekaj tisoč članov). Oseba se je vpisala, verjetno tudi nekaj darovala – s tem pa je bila njena vloga (bolj ali manj) zaključena.

5. O Cebejevi konveksni sliki

Vpis slikarja Antona Cebeja v sladkogorsko kongregacijsko knjigo leto pred izvršitvijo dela dokazuje, da je prostor cerkve natančno poznal in vedel, kje bo locirana njegova slika. Ali je bila izdelava konveksno oblikovane podobe njegova ideja, ni znano – vsekakor pa sedaj vemo, da je bila konveksna forma izbrana primarno. Slednje dokazujejo ikonografija, ki se ujema s širšim ikonografskim programom prostora, že omenjena prisotnost slikarja v sami cerkvi pred izvršitvijo dela, pa tudi

²⁹ Seštevkam lahko sledimo tudi sproti po straneh, kjer se na spodnjem robu sešteti vpisi na dotični strani in seštevku tistega leta do dotične strani.



Slika 6: Notranjost popisa članov sladkogorske kongregacije (vir: NŠAM, Župnijski arhivi, Sladka Gora, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII).



Slika 7: Marijina romarska cerkev na Sladki Gori, pogled proti prezbiteriju (vir: osebni arhiv).

velikost slike, ki povsem pristaja med pilastra – s tem pa je dokazana tudi teza, da je to mesto njena prvotna lokacija.

Cebej³⁰ – slikar oljnih podob in fresk, eden izmed štirih glavnih predstavnikov poznobaročnega slikarstva na Kranjskem³¹ – je v svojem najbolj plodnem obdobju, leta 1761 (Šerbelj 1991, 16), naslikal podobo *Marijin sprejem v nebesih*.³² Velja za slikarjevo figuralno najboljše delo,³³ ki nam lahko služi kot korpus svetih oseb, njegova posebnost pa je tudi sama forma. Prav forma, kvalitetna izvedba in kompleksno formirana vsebina to delo v našem umetnostnem prostoru umeščajo na posebno mesto – kljub temu je bilo v literaturi obravnavano zelo redko, predvsem pa zelo skopo.

Doslej so pisci omenjali, da je bila slika izdelana za natančno določeno mesto v cerkvi, in sicer v konveksni formi, niso pa tega dokazali. Njena izbočena oblika namreč ni zadosten dokaz, da je slikar o takšni formi razmišljal že primarno,³⁴ še

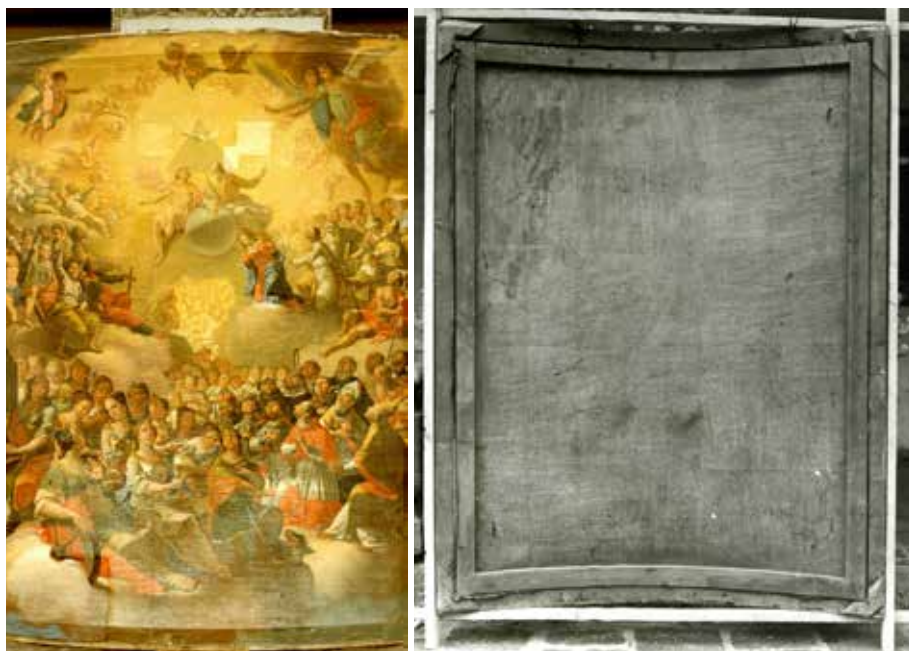
³⁰ Za več o avtorju glej op. 6.

³¹ Ob Cebeju (1722–po 1774) še Valentin Metzinger (1699–1759), Franc Jelovšek (1700–1764) in Fortunat Bergant (1721–1769) (Stele 1924, 80).

³² Naslov slike se je ustalil šele z Menašejevim monografskim delom o Marjinih upodobitvah (Menaše 1994, 277), pred tem pa ga v besedilih zasledimo v različnih variantah (npr. *Vsi svetniki, Marija, sv. Trojica in svetniki* ipd.).

³³ Edina figuralno podobno obsežna doslej znana Cebejeva slika je oltarna podoba *Vsi svetniki častijo sv. Trojico* v podružnični cerkvi sv. Kozme in Damijana v Malovšah pri Črničah, vendar pa je na njej mogoče identificirati precej manj oseb, saj je večina brez naslikanih atributov.

³⁴ Slike na platnu so lahko primarno izdelane kot ravne in platno šele kasneje pritrdijo na zaobljen okvir oziroma nosilno ploščo ter s tem dosežejo konveksno obliko.



Slika 8: *Cebejeva slika Marijin sprejem v nebesih pred restavriranjem, sprednja in hrbtna stran (vir: ZVKDS Ljubljana, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989).*

manj poznal cerkveno notranjost ali bil tam celo prisoten. Vsekakor pa se umetniško delo skoraj povsem prilaga površini in je tudi v popolni simbiozi s cerkveno notranjščino. Umeščeno je namreč na prav tako konveksno oblikovani slop pred prezbiterijem nasproti prižnice. Meri 138 x 182 cm (Šerbelj 1991, 78) in je zaradi prvotne nosilne plošče (oziroma njenega manka) med primeri doslej znanih evropskih konveksnih slik prava izjema.³⁵ Platno je bilo prvotno napeto le na upognjen podokvir brez nosilne plošče, zaradi česar je prišlo do poškodb – ob robovih se je namreč precej raztegnilo in začelo gubati, kar je bilo še posebej razvidno na zgornjem delu slike. Med letoma 1988 in 1989 so sliko zaradi načrtovane razstave v Narodni galeriji (Benedik 1989, 359–360) pod vodstvom Mihe Pirnata prvič restavrirali v Restavratorskem centru.³⁶ Okvir slike je sestavljen iz preprostega obodnega dela, vsako stranico pa krasi bogato rezljano in pozlačeno ornamentalno okras-

³⁵ Sven Van Dorst je do leta 2012 odkril 24 konveksnih slik (Dorst 2013), poznane so mi še obravnavana sladkogorska, štirje primeri iz samostanske cerkve v Vorauu, vsaj šest velikih oltarnih slik in štiri manjše v cerkvi Marijinega vnebovzetja v Chełmnu na Poljskem (kolegici Karin Požin se zahvaljujem za namig o štirih vorauskih primerih in primeru slike sv. Valentina v Chełmnu), en primer v cerkvi sv. Antona Padovanskega v Kuźnici prav tako na Poljskem in dva primera iz belgijske cerkve sv. Bava v Zelliku.

³⁶ Sliko so zdravili z vlaženjem hrbtni strani in napanjanjem na ravno ploskev. S hrbtni strani so jo konservirali s smolnato voščeno maso, s katero so jo tudi prilepili na novo laneno podlago. Obstoječi podokvir so okrepili z dvema v obliki loka prirezanima letvama in na teh ukrivljeno lesenitno ploščo (ZVKDS Ljubljana, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989, Miha Pirnat, Poročilo o restavriranju slike).

je.³⁷

Pri umestitvi dela v cerkveni interier so razvidna hierarhična načela, ki so jih začeli še posebej poudarjati po tridentinskem koncilu (1545–1563)³⁸ – dispozicijo cerkvene opreme so podrejali hierarhiji svetega. Podoba je izobešena na ‚ženski‘ oziroma evangelijski strani ladje, ki velja za častnejšo od ‚moške‘ oziroma listne ali epistelske strani (Lavrič 2011, 338). Kljub temu da slika ladjo že delno uvaja k prezbitariju, torej k najsvetejšemu prostoru v cerkvi, je usmerjena k vernikom, tudi iz njene ikonografije pa je jasno, da je namenjena prav za njihovo poglobljanje vere.

Motiv Cebejeve podobe je v likovni umetnosti večkrat predstavljen le kot del bolj priljubljenih motivov, kot so Marijino vnebovzetje in kronanje, redkeje pa kot ločen motiv Sprejema v nebesih. Upodobitve tega so nastale na osnovi literarnih virov, zlasti Marijinih življenjepisov, ki opisujejo, s kakšno radostjo so angelski zbori, sv. Trojica, apostoli, mučenci in drugi sprejeli Marijo v nebesih (De Voragine 1975; Rückert 1853; Mlinarič 1977). V delu *Legenda aurea* je v odlomku *Homilij* škofa in mučenca Gerarda zapisan njegov opis tega dogodka (Menaše 1994, 268, 277–278):

»[H]odie virginem beatam coeli susceperunt laetanter, angeli gaudendo, archangeli jubilando, throni exaltando, dominationes psallendo, principatus harmonisando, potestates citharisando, cherubin et seraphin hymnizando atque ad supernum majestatis divinæ tribunal ducendo. Tertio honorabiliter, quia ipse Jesus et totus militiæ coelestis exercitus eidem obviam venit.« (De Voragine 1850, 512)

Menaše meni, da motiv sicer najučinkoviteje prikazujejo velike freskantske upodobitve, kot najkvalitetnejšo izvedbo pa izpostavlja prav sladkogorsko oljno sliko. Ob celovitih prikazih tega motiva, kjer so navzoče množice svetih oseb, poznamo tudi reducirano obliko, kjer sta kot akterja prisotna le Marija in sv. Trojica (18. in 19. stoletje) (Menaše 1994, 268; 277–278). Cebej je v sladkogorskem primeru uporabil prvo različico, saj je glavnemu motivu dodal številčno svetniško spremljavo, ki jo je razvrstil v skupine in s tem ustvaril nadvse zanimivo kompozicijo.

Sliko lahko ikonografsko razdelimo na tri dele.³⁹ Zgornji plan zavzemajo tri operutničene angelske glavice, angeli in putti ter sv. Trojica, ki je postavljena v središče in uvaja pogled v srednji plan. Celotna kompozicija angelskih gruč je oblikovana v

³⁷ Okvir je leta 1990 restavriral Sandor Huzsar (Šerbelj 1991, 78).

³⁸ Za več o tridentinskem koncilu glej Jedin 1949–1975. O pravilih, ki so se nanašala na sakralno umetnost, glej tudi Cvetnić 2007, 22–23; 52; Lavrič 2007, 53.

³⁹ Za primerjavo glej freskantsko upodobitev *Marijin sprejem v nebesih* iz leta 1769, cerkev sv. Križa, Gorenje Dole pri Škocjanu na Dolenjskem; grafiki Philippa Andreasa Kiliana in Martina Engelbrechta, *FEST. OMNIUM SANCTORIUM* in neznanega avtorja, *Vsi sveti v nebesih*, 1734 (Versammlung aller Heiligen im Himmel (Allerheiligen) 1734); oljno podobo *Vsi svetniki* iz cerkve Vseh svetih v Váhovcch, Slovaška ipd.



| | | | |
|---------------------|----------------------------|--------------------------|----------------------|
| sv. Trojica | 1 Bog Oče | 16 sv. Janez | 31 sv. Gregor Veliki |
| | 2 Sin (Jezus Kristus) | 17 sv. Jakob starejši | 32 sv. Avguštin |
| | 3 sv. Duh | 18 sv. Jakob mlajši | 33 sv. Ambrož |
| 4 Marija | 19 neidentificiran apostol | 34 sv. Hieronim | |
| 5 sv. Jožef | 20 sv. Tomaž | 35 sv. Anton Padovanski | |
| 6 sv. Janez Krstnik | 21 sv. Simon | 36 sv. Dominik | |
| 7 kralj David | 22 sv. Marjeta | 37 sv. Frančišek Asiški | |
| 8 Melkizedek | 23 sv. Barbara | 38 sv. Anton Puščavnik | |
| 9 Abraham | 24 sv. Katarina | 39 sv. Ignacij Lojolski | |
| 10 Mojzes | 25 sv. Doroteja | 40 sv. Frančišek Ksaver | |
| 11 Adam | 26 sv. Lucija | 41 sv. Izidor | |
| 12 Eva | 27 sv. Neža | 42 sv. Karel Boromejski | |
| 13 sv. Peter | 28 sv. Cecilija | 43 sv. Frančišek Saleški | |
| 14 sv. Pavel | 29 sv. Apolonija | 44 viteški svetnik | |
| 15 sv. Andrej | 30 sv. Uršula | 45 sv. Leopold | |

Slika 9: Identifikacija naslikanih svetih oseb z legendo (vir: osebni arhiv).

obliki krožnice okoli sv. Trojice, ki je s tem še močnejše poudarjena. Na tem delu slike prevladuje zlato-rumen kolorit, ki označuje najsvetejšo nebeško atmosfero. V srednji plan je slikar na gledalčevi desni strani umestil osebe Stare zaveze, proti središču je izpostavil Marijo in na levi strani osebe iz Nove zaveze, natančneje dvanajst apostolov. Marija v pokleku vidno ganjena pogleduje navzdol proti množici, ki je zavrta vanjo in jo časti. Dlani ima sklenjene na prsih, kar kaže na njeno ponižnost, nad njo pa je naslikan zvezdni nimb. Tega lahko povežemo s protireformacijskim poudarkom njene brezmadežnosti.⁴⁰ V kompoziciji slike zavzema Marija izpostavljeno mesto pod Bogom Očetom, slikar pa je njeno osrednjo vlogo poudaril tudi z delno osamitvijo figure in barvami – s tradicionalnim izborom modre in rdeče, ki se skupaj na poslikavi ne ponovita nikjer drugje. Za Marijo sledi v pokleku sv. Jožef, ki ji podarja lilijo, simbol čistosti, in skupina starozaveznih oseb s sv. Janezom Krstnikom na čelu. Ob njem je kralj David z liro, za njim Abraham in Melkizedek⁴¹ ter Mojzes. V ozadju se vije množica figur, izmed katerih lahko identificiramo le še Adama in Evo, ki sta naslikana za Mojzesom. Na nasprotni strani je slikar upodobil dvanajst apostolov, ki kot oznanjevalci Jezusove besede simbolično zavzemajo njegovo desno stran. Med njimi v ospredju prepoznamo sv. Petra in Pavla, za njima pa sledijo še sv. Andrej, sv. Janez, sv. Jakob starejši in mlajši, sv. Tomaž in v ozadju sv. Simon ter preostali, ki nimajo razvidnih atributov. Sv. Peter, ki je na čelu te apostolske skupine, z gesto nakazuje proti sv. Trojici. Za apostoli je Cebej v ozadje naslikal zbor mučencev in mučenic, ki jih ne moremo posamezno identificirati. V spodnjem planu sledijo na desni moške svete osebe in nekoliko pred njimi na levi ženske. Svetnice in mučenice so zbrane pod skupino apostolov. V ospredju je med njimi sv. Marjeta Antiohijska, zavetnica prvotne sladkogorske cerkve, ob njej sta posedeni še sv. Katarina Aleksandrijska in sv. Barbara. Kot večina ostalih prisotnih tudi one presunjeno zrejo v središče dogajanja. Na kolo sv. Katarine je slikar v nasprotju s svojimi zgodnejšimi deli zapisal datacijo in signaturo »Ant: Zebeÿ pinx: 1761:«.

Za omenjenimi svetnicami sledijo sv. Doroteja, sv. Lucija, sv. Neža, sv. Apolonija in ob orglah sv. Cecilija. Zadaj prepoznamo še sv. Uršulo s puščicami, pri ostalih pa ni razvidnih atributov. Na desni je spredaj med skupino moških figur v profilu naslikan sv. Gregor Veliki, za njim pa sledijo še preostali trije cerkveni očetje – sv. Ambrož, sv. Avguštín in nazadnje sv. Hieronim. Ob sv. Gregorju Velikem lahko identificiramo sv. Karla Boromejskega, ki je po tridentinskem koncilu začrtal smernice o gradnji in ureditvi cerkva (Borromeo 1577), ob njem pa njegovega sodobnika, Frančiška Saleškega. Povsem na levi je naslikan eden izmed avstrijskih zavetnikov, sv. Leopold z modelom cerkve,⁴² ob njem pa okronana figura, ki razen oklepa nima razvidnih atributov. Kdo je ta viteški svetnik, tako ostaja odprto vprašanje. Za fi-

⁴⁰ Na 5. seji koncila leta 1546 so obravnavali *Odlok o izvirnem grehu*, v katerega so dodali opombo o Marijini brezmadežnosti. Dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju je nato razglasil šele Pij IX. z bulo „Ineffabilis Deus“ leta 1854 (Strle 1997, 179–180, 272). O dogajanju v tistem času pri nas glej Turnšek 2006, 111–123.

⁴¹ Za pomoč pri identifikaciji Abrahama in Melkizedeka se zahvaljujem dr. Polonci Vidmar.

⁴² Mnogi ga na tej poslikavi in prav tako na glavnem oltarju sladkogorske cerkve zamenjujejo s sv. Henrikom II.



Slika 10: *Cebejev podpis in datacija (vir: osebni arhiv).*

gurami iz prve vrste so upodobljeni predstavniki različnih redov. V drugi vrsti sledijo sv. Anton Padovanski z lilijo, sv. Dominik in sv. Frančišek Asiški. Za sv. Antonom Padovanskim je sv. Anton Puščavnik, za njim sv. Frančišek Ksaver in sv. Ignacij Ljolski. Med vsemi naštetimi je izjema sv. Izidor (upodobljen ob sv. Antonu Puščavniku), zavetnik kmetov, ki ga je slikar umestil na poslikavo, da bi z njim slednjo približal okoliškim vernikom. Ti so bili tedaj večinoma kmetje in je bil tako prav ta svetnik njihov dobro znan zavetnik.

Pri obravnavi ikonografskega programa se zdi zanimivo dejstvo, da na sliki niso upodobljeni patroni vseh cerkva takratne župnije Lemberg – prisotni sta le zavetnici prejšnje in zdajšnje sladkogorske cerkve, sv. Marjeta in Marija.⁴³ To vprašanje so poudarjali skoraj vsi raziskovalci, ki so kdaj obravnavali to sliko, nikoli pa se na tem mestu niso dotaknili ne naročniškega vidika ne podrobnejše ikonografske analize. Prav (ne)upodobitev patronov bi lahko kazala, da je bila naročnica tega dela sladkogorska kongregacija oziroma njen vodja, domnevno Janez Mikec, in ne župnija oziroma sladkogorska cerkev. V procesu raziskovanja sicer nisem zasledila dokumenta, ki bi neizpodbitno potrdil, da je naročnica slike Marijina združba. V kroniki in preostalem gradivu omembe slike nisem zasledila, kar bi lahko pomenilo, da so jo evidentirali v inventarnem popisu kongregacije, ki še zaenkrat ni odkrit. Da inventarja družb ne bi pomešali s cerkvenim, je bilo namreč značilno, da so ga natančno popisovali v svojih lastnih inventarnih zapisnikih. Slabo ohranjenost gradiva družb je mogoče pojasniti tudi z jožefinskimi reformami, s katerimi je cesar

⁴³ Ob njima še sv. Miklavž, sv. Pankracij, sv. Mihael in sv. Benedikt.

med drugim ukinil bratovščine in kongregacije ter želel uničiti vse sledi njihovega delovanja (Ambrožič 2015, 55–56; 67). Morebiti pa so bili ti dokumenti izgubljeni v požaru, v katerem naj bi zgorele skoraj vse listine o zgodovini cerkve in župnije (Vakaj 1888, 30).

6. Sklep

Raziskovanje sladkogorske cerkve je dolgo stagniralo, pa čeprav gre za izredno kvalitetno pozno-baročno celostno umetnino ali *Gesamtkunstwerk*. Po odkritju novega arhivskega gradiva o cerkvi se kaže v njegovem raziskovanju velik potencial. Novoodkriti dokumenti nakazujejo, da teza o uničenju vseh v požaru ne drži, in je torej le vprašanje časa, kdaj bo ponovno odkrita kakšna listina, ki bo o tem spomeniku posredovala nova spoznanja – in morda sprožila diskusijo o njegovi vrednosti in ohranjanju v stroki in/ali med ljudmi.

Kratice

MK, INDOK – Ministrstvo za kulturo RS, Informacijsko-dokumentacijski center za dediščino.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

PAM – Pokrajinski arhiv Maribor.

ZRC SAZU, UIFS – Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanost in umetnost, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta.

ZVKDS, RC – Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Restavratorski center.

ŽAŠ – Župnijski arhiv Šmarje pri Jelšah.

Reference

Arhivski viri

NŠAM, Dekanijski šematizmi, šk. 1, Alte Dekanate, D VI – Šmarje pri Jelšah, Sladka Gora, Cathalogus D. D. Parochorum et Cooperatorum [...].

–, **Sladka Gora**, Mrliška matična knjiga 1745–1784.

–, **Žalec**, Rojstna matična knjiga 1702–1767.

–, **Župnijski arhivi, Sladka Gora**, CONTINUATIO ALBI MARIANI inc(h)oati Anno Domini MDCC LII.

MK, INDOK, Sladka Gora, Zapiski Franceta Mesesnela, III, 1939, 13.

PAM, X1537/002/006, Digitalizati kartoteke: duhovniki 18. stoletje (2016), št. 1891, 1905 in 1906. <http://www.siranet.si/detail.aspx?ID=1804739> (pridobljeno 18. 12. 2018).

ZVKDS, RC, Oddelek za dokumentacijo in knjižnica, Sladka Gora, A. Cebej: Vsi svetniki 1989, Miha Pirnat, Poročilo o restavriranju slike, 1989.

ZRC SAZU, UIFS, Steletovi terenski zapiski, LXXXI–XXVIA.

ŽAŠ, Gedenkbuch der Pfarre Maria Sessenberg 1334–1888.

Sekundarna literatura

Andritsch, Johann, ur. 1987. *Die Matrikeln der Universität Graz: 1663–1710*. Gradec: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

– – –. 2002. *Die Matrikeln der Universität Graz: 1711–1765*. Gradec: Akademische Druck- u.

Verlagsanstalt.

- Benedik, Valentin.** 1989. Poročila: Restavratorski center Slovenije. V: Iva Curk, ur. *Varstvo spomenikov: Revija za teorijo in prakso spomeniškega varstva*, 359–360. Ljubljana: Zavod SR Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine.
- Bizant, Milan.** 1998. Marijine kongregacije v ljubljanskem jezuitskem kolegiju. V: Vincenc Rajšp, ur. *Jezuitski kolegij v Ljubljani (1597–1773): zbornik razprav*, 137–156. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU.
- Borromeo, Carlo.** 1577. *Instructiones Fabricae Et Supellectilis Ecclesiasticae*. Mediolani: Apud Pafificum Pontium.
- Cevc, Anica.** 1956. Cebej, Anton. V: Anto Babič, ur. *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 2, 14–28. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Cevc, Emilijan.** 1966. *Slovenska umetnost*. Ljubljana: Glavni odbor Prešernove družbe.
- Curk, Jože.** 1967. *Topografsko gradivo*. Zv. 7, *Sakralni spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah*. Celje: Zavod za spomeniško varstvo.
- Cvetnić, Sanja.** 2007. *Ikonografija nakon Trident-skog sabora i hrvatska likovna baština*. Zagreb: FF Press.
- De Voragine, Jacobus.** 1975. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Heidelberg: L. Schneider.
- . 1850. *Legenda aurea: Vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem*. Leipzig: Librariae Arnoldianae.
- Dobida, Karel, ur.** 1957. *Umetnost baroka na Slovenskem*. Ljubljana: Narodna galerija.
- Dorst, Sven van.** 2013. Convex pillar paintings in church interiors: context, materials and conservation problem. CeROArt, št. 3. <https://cerootart.revues.org/3229> (pridobljeno 9. 5. 2016).
- Duhovniška bratovščina sv. Mihaela v Mengšu (Od leta 1667 do 1799).** 1894. V: Martin Pogačar, ur. *Zgodovinski zbornik*, 321–326. Ljubljana: Martin Pogačar.
- Hajnshek, Odilo.** 1971. *Marijine božje poti*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Horvat, Branimir.** 1959. Cebej, Anton. V: Slavko Batušič, Andre Mohorovičić in Mirko Šeper, ur. *Enciklopedija likovnih umjetnosti*, 598–599. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Janisch, Josef Andreas.** 1885. Süßenberg [Sladka gora]. V: *Topographisch-statistisches Lexikon von Steiermark mit historischen Notizen und Anmerkungen*, 1036. Gradec: Leykam-Josefstahl.
- Jedin, Hubert.** 1949–1975. *Geschichte des Konzils von Trient*. 5 zv. Freiburg: Herder.
- Kalan, Valentin.** 2009. Oddelek za filozofijo. V: Valentin Bucik, Andrej Černe in Martin Germ, ur. *Zbornik Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani 1919–2009*, 131–149. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kemperl, Metoda.** 2001. Romarske cerkve - novogradnje 17. in 18. stoletja na Slovenskem. Arhitekturni tipi, poslikave, oprema. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 2007. *Korpus poznobaročne sakralne arhitekture na slovenskem Štajerskem*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2012. *Arhitekturna tipologija romarskih cerkva v 17. in 18. stoletju na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kemperl, Metoda, in Luka Vidmar.** 2014. *Barok na Slovenskem: Sakralni prostori*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.
- Krajevni leksikon dravske banovine.** 1937. Maribor: Zveza za tujski promet za Slovenijo v Ljubljani.
- Lavrič, Ana.** 2007. *Ljubljanska škofija v vizitacijah 17. Stoletja: Vizitacije kot vir za umetnostno zgodovino*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 2011. O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih: Iz vizitacijskih zapisnikov ljubljanskega škofa Otona Friderika Buchheima (1641–1664). *RIHA Journal* 27. <https://www.riha-journal.org/articles/2011/2011-jul-sep/lavric-o-hierarhiji-svetnikov-na-oltarnih-nastavkih> (pridobljeno 26. 12. 2017).
- Lavtižar, Josip.** 1936. *Marijina božja pota v Evropi*. Ljubljana: samozaložba.
- Lipoglavšek, Marjana.** 1996. *Baročno stropno slikarstvo na Slovenskem*. Ljubljana: Viharnik, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Lisac, Ljubomir Andrej.** 1974. Cebej Anton. V: Martin Jevnikar, ur. *Primorski slovenski biografski leksikon*, 172–175. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Maiold, Maria, in Andreas Golob, ur.** 2013. *Promotionen an der Universität Graz, 1682–1773*. Gradec: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Menaše, Lev.** 1994. *Marija v slovenski umetnosti: Ikonologija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne*. Celje: Mohorjeva družba.
- Menaše, Luc.** 1971. Cebej, Anton. V: *Evropski umetnostnozgodovinski leksikon*, 347–348. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mesesnel, France.** 1923. Anton Cebej. V: Izidor Cankar, ur. *Zbornik za umetnostno zgodovino*,

78. Ljubljana: Umetnostnozgodovinsko društvo.
- Metličar, Rok**, ur. 2004. *Skriti biser: Zbornik župnije Sladka Gora*. Sladka Gora: Župnijski urad.
- Mikuž, Stane**. 1940. Freske Franca Ilovška na Sladki gori. *Dom in svet* 15, št. 9: 544–602.
- Mlinarič, Jože**, ur. 1977. *Carmen de vita beatae Mariae virginis metrica: in codice nr. 137 Bibliothecae dioecessanae Mariborensis asservatum*. Maribor: samozaložba.
- Mušič, Darko**. 1968. Medicinalia na freskah Franca Jelovška na Sladki gori in analogije s podobnim gradivom na drugih lokacijah. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 39, NV 4, št. 4:153–176.
- Petrič, Franci**. 1995. *Duša, le pojdi z mano: Božje poti na Slovenskem*. Kranj: Gorenjski tisk.
- . 2008. *Slovenske božje poti*. Ljubljana: Družina.
- Rückert, Heinrich**. 1853. *Bruder Philipps des Carthäusers Marienleben*. Quedlinburg: G. Basse.
- Stele, France**. 1924. *Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih*. Ljubljana: Nova založba.
- Šerbelj, Ferdinand**. 1974. Anton Cebej, baročni slikar. Diplomaska naloga druge stopnje. Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- . 1977. Slikar Anton Cebej. *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta)*, 13:109–133.
- . 1979. Katalog Cebejevih del. *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova, vrsta)*, 14/15:81–113.
- . 1985. Cebej, Anton. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 2 623–624. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod.
- . 1988. Cebej, Anton. V: Marjan Javornik in Alenka Dermastia, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 2. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1991. *Anton Cebej: 1722–1774*. Ljubljana: Narodna galerija.
- . 1991. Zebey, Anton (Cebej). V: Jože Munda, ur. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 15, 782–783. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Stele, France**. 1949. *Slovenski slikarji*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Steska, Viktor**. 1927. *Slovenska umetnost: Slikarstvo*. Prevalje: Družba sv. Mohorja.
- Strle, Anton**. 1997. *Vera cerkve: Dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Strmšek, Pavel**. 1937. *Lemberg in Sladka gora*. Celje: Muzejsko društvo.
- Šumi, Nace**. 1969. *Baročna arhitektura*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Turnšek, Marjan**. 2006. Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:111–123.
- Vakaj, Alojzij**. 1888a. Sladka gora, slavno Marijino svetišče na Štajarskem. *Slovenski gospodar*, 12. julij.
- . 1888b. Sladka gora, slavno Marijino svetišče na Štajarskem. *Slovenski gospodar*, 9. avgust.
- Versammlung aller Heiligen im Himmel (Allerheiligen)**. 1734. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Bildindex. <https://www.bildindex.de/document/obj35019079?part=0&medium=habgraph-res-b-197-32> (pridobljeno 25. 12. 2017).
- Vrišer, Sergej**. 1970. *Sladka Gora*. Maribor: Obzorja.
- Zupanič Slavec, Zvonka**. 2013. Votivno slikarstvo z medicinsko tematiko na Sladki Gori. *Isis* 22, št. 1:37–39.
- Žnidaršič Golec, Lilijana**. 2019. *Kariere duhovnikov na Slovenskem v zgodnjem novem veku: Vzvodi, okoliščine, (samo)reprezentacija*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 137–147

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:01/2022

UDK/UDC: 27-788(497.4Škofja Loka)“17“

DOI: 10.34291/BV2022/01/Drnovsek

© 2022 Drnovšek, CC BY 4.0

Jaša Drnovšek

Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa med utrjevanjem vere in skrbjo za onostranstvo

The Škofja Loka Confraternity of Corpus Christi between Strengthening the Faith and Providing for the Afterlife

Povzetek: Prispevek¹ obravnava delovanje zgodnjenovoveške bratovščine sv. Rešnjega telesa iz Škofje Loke, kot se kaže v njeni publikaciji *Lagkherisches HimmelBrod [Loški nebeški kruh]* iz leta 1713. Po opredelitvi, da gre za tako imenovano ‚bratovščinsko knjigo‘, predstavlja in analizira njena dva najpomembnejša dela: pravila, ki naj bi jim člani bratovščine sledili, in dejanja, za katera je bil predviden prejem papeških odpustkov. Avtor meni, da je bratovščina v knjigi po eni strani prikazana kot tipično potridentsko združenje. Hkrati ugotavlja, da se je pri svojem delu skoraj prav tako zavzeto kot utrjevanju vere tudi še v 18. stoletju posvečala skrbi za posmrtno življenje svojih članov, značilni za najzgodnejše, visokosrednjeveške bratovščine. Primerjava z drugimi bratovščinami sv. Rešnjega telesa kaže, da škofjeloška bratovščina v svojem delovanju od drugih tovrstnih združenj ni bistveno odstopala.

Gljučne besede: bratovščine, bratovščinske knjige, sv. Rešnje telo, Škofja Loka, zgodnji novi vek, tridentinski koncil

Abstract: The author examines the workings of the Early Modern Corpus Christi confraternity of Škofja Loka as presented in its own publication *Lagkherisches HimmelBrod [The Loka Bread from Heaven]* from 1713. After defining the work as a so-called ‚confraternity book‘, the author presents and analyses two of its most important parts: the rules which were to be followed by members of the confraternity, and the deeds for which papal indulgences were foreseen. The author holds that on the one hand, the confraternity in the book is depicted as a typical post-Tridentine organization, and on the other, he asserts that the confraternity’s work went beyond consolidating faith. As late as the 18th century,

¹ Članek je nastal v okviru programske skupine „Podoba – beseda – znanje: Življenje idej v prostoru med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom 1400–1800 (P6-0437)“, ki jo iz državnega proračuna sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

its dedication to strengthening faith was almost matched by its endeavour to provide for the afterlife of its members, a characteristic typical of the earliest, high medieval confraternities. A comparison with some other Corpus Christi confraternities in the Slovenian lands shows that the confraternity of *Škofja Loka* did not differ significantly from other associations of the same kind in its activities.

Keywords: confraternities, confraternity books, Corpus Christi, Škofja Loka, early modern period, Council of Trent

1. Uvod

Bratovščine so pojav z dolgo, več kot petstoletno zgodovino.² Medtem ko njihovi začetki segajo v visoki srednji vek – v italijanskem govornem prostoru in južno-francoski pokrajini Languedoc jih srečamo že v 12. stoletju (Davis 1974, 316) –,³ so od takrat nastajale in se širile v več valovih (316; Blastig 1989, 3; Schneider 1994, 65; 69; Bonin 2011, 23). Do konca 18. stoletja, ko so jih razsvetljske oblasti postopoma odpravile,⁴ so obstajale na območju vse katoliške Evrope, zato jih lahko – celostno gledano – označimo za mednarodno ustanovo. Po drugi strani pa je za člane bratovščin⁵ značilno, da so večinoma delovali le v svojih domačih, praviloma urbanih okoljih (Schneider 1994, 66; 69; Klieber 1999, 13).⁶

Carlo Schanzer meni, da lahko ločimo med cerkvenimi in laičnimi bratovščinami. Prve potrjuje papež ali škof, druge pa eventualno posvetna oblast. Ločujemo lahko še med čistimi verskimi in mešanimi bratovščinami – prve zaznamujejo verska opravila, druge pa zlasti dobrotelost; med javnimi in zasebnimi bratovščinami.

² Predhodnike bratovščin vidi Zdenka Bonin sicer že pri Judih (združenja farizejev, samarijanov in nazarencov), Rimljanih (*sodalitates, collegia*) in v kristjanih, ki so se skrivali po katakombah in drugje v Rimu (2011, 21).

³ Srednjeveška družba je bila nagnjena k združevanju, za ljudi tega obdobja pa značilno, da so hkrati pripadali več združbam. Posameznik ni smel ostati sam, saj bi kot tak lahko delal le zlo, kar je greh (Bonin 2011, 24).

⁴ V Svetem rimskem cesarstvu na primer sta cesarica Marija Terezija (1717–1780) in cesar Jožef II. (1741–1790) že 17. avgusta 1771 za vse avstrijske dedne dežele izdala odlok, s katerim sta prepovedala ustanavljanje novih bratovščin in odredila temeljito preiskavo obstoječih (HkkG, 2:82–83). Po več nadaljnjih odlokih, ki so izražali še večji dvom v njihovo družbeno koristnost, jih je Jožef II. leta 1783 povsem ukinil. V prihodnje so se lahko njihovi člani pridružili kvečjemu na novo ustanovljenemu Združenju iz ljubezni do bližnjega, ki so ga upravljali župniki (HkkG, 1:247–264). Z dvornim odlokom (27. 11. 1783) je vse premoženje bratovščin prešlo prav na to ustanovo za revne (HkkG, 2:406–407).

⁵ Poudariti velja, da so člani bratovščin izhajali iz vseh družbenih slojev (Mitterwieser 1930, 57; Tanzer 1992, 85; Maleševic 2022, 77). Poleg tega so lahko v bratovščinah delovale tudi ženske, ki so skupaj pogosto predstavljale večino članstva (Schneider 1994, 72).

⁶ Do obnavljanja bratovščin je znova prišlo v 19. stoletju (za vpliv manjših bratov na ta pojav v slovenskem prostoru gl. Kolar 2019, 950–951). Še leta 1917 jih podrobno opredeljuje „Zakonik cerkvenega prava“, ki bratovščine ob tretjem redu za svetne ljudi in pobožnih zvezah uvršča med cerkvena združenja (*associationes*) (Ušeničnik 1940, 497–507; Ambrožič 2015, 533). V trenutno veljavnem „Zakoniku cerkvenega prava“ iz leta 1983 bratovščine niso izrecno omenjene (ZCP, 149–161).

mi; ter med bratovščinami z lastnim premoženjem in takšnimi brez njega (1899, 6–10).

Najpozneje po koncu tridentinskega koncila so bratovščine postale eno od sredstev Cerkve za lastno prenovu (Schneider 1994, 83–84).⁷ Med njihovimi številnimi dejavnostmi⁸ je doslej še najmanj raziskano izdajanje knjig (Ogrin 2016, 55). Za slovenski prostor v obdobju baroka je okvirni pregled tovrstnih publikacij opravil Matija Ogrin. Ugotavlja, da so bratovščine na omenjenem področju nastopale v treh vlogah, ki sestavljajo skoraj celoten literarni sistem: kot avtorji besedil, njihovi posredniki (izdajatelji oziroma založniki) in hkrati bralci (81). Ob tem gre poudariti, da izmed vseh ohranjenih virov o bratovščinah prav knjige, ki so jih izdajale in ki vsebujejo njihove statute, nudijo najcelovitejši uvid v njihovo delovanje. V nadaljevanju si bomo to ogledali ob predstavitvi in analizi *Loškega nebeškega kruha*, dela, ki ga je leta 1713 izdala bratovščina sv. Rešnjega telesa iz Škofje Loke.⁹ Glavno zgodnjenovoveško združenje s tem imenom je leta 1538 pri cerkvi sv. Marije nad Minervo v Rimu ustanovil dominikanec in poznejši koprski škof Tommaso Stella (–1566), leta 1539 pa potrdil papež Pavel III. (1468–1549) (1860). Osrednji cilj omenjene bratovščine je bilo izražanje temeljne katoliške dogme – resnične navzočnosti Jezusa Kristusa v evharistiji – ob napadih protestantov (Tingle 2016, 89). Škofjeloška bratovščina, nekakšna podružnica¹⁰ in eno izmed številnih tovrstnih združenj v slovenskem prostoru,¹¹ je danes znana po tem, da je bila pokroviteljica *Škofjeloškega pasijona* – kapucinske procesije, ki je od leta 2016 pod zaščito Unesca in so jo prvič dokazano uprizorili leta 1721.¹² O siceršnjem

⁷ Tridentinski koncil je na svoji 22. seji v zvezi z bratovščinami izdal dva kanona. Prvi škofom podeljuje pravico do vizitacij bratovščin, drugi bratovščinam nalaga, da ordinarijem vsako leto poročajo o svojem poslovanju (Wohlmuth 2002, 740). V skladu z zadnjim kanonom, pozneje pa tudi z bulo „Quaecumque a Sede Apostolica“, ki jo je 7. decembra 1604 izdal papež Klemen VIII. (1536–1605), so morale bratovščine škofom v potrditev predložiti tudi svoje statute (1867, 140).

⁸ Martin Scheutz bratovščine označuje za »večfunkcijske ponudnike storitev« (2013). Prevodi iz besedil, ob katerih v Referencah na koncu članka prevajalec ni naveden, so avtorjevo delo.

⁹ Na splošno so bratovščine sv. Rešnjega telesa največji razmah doživele na prehodu iz 14. v 15. stoletje. Skrbele so za pripravo telovskih teoforičnih procesij, spremljale duhovnike s sv. popotnico k bolnikom, poživljale molitev in gojile evharistično pobožnost z daritvijo sv. maše (Ambrožič 2015, 542–543).

¹⁰ Ob potrditvi rimske bratovščine sv. Rešnjega telesa je Pavel III. sklenil, da bodo vse druge bratovščine, ki bodo ustanovljene pod istim imenom, deležne odpustkov in privilegijev glavne bratovščine v Rimu, ne da bi bila za to potrebna formalna pridružitve (Pavel III. 1860, 279; Ušeničnik 1940, 504–505). Po Pavlu III. so odpustke rimski bratovščini podeljevali tudi papeži Pavel V. (1552–1621), Klemen X. (1649–1721) in Benedikt XIV. (1675–1758) (Pavel V. 1713; Klemen X. 1857; Bouvier 1844, 326–332).

¹¹ Za zgodnjenovoveške bratovščine sv. Rešnjega telesa v slovenskem prostoru gl. zlasti Bonin 2011; Dolinar 2011; 2012; Lavrič 2013; Ambrožič 2015; 2015a; Ogrin 2016; Lavrič 2017. Medtem ko je na primer ljubljanski škof Jožef Rabatta (1620–1683) leta 1667 Svetemu sedežu poročal, da bratovščine sv. Rešnjega telesa obstajajo skoraj v vseh župnijskih cerkvah (Dolinar 2011, 168), so ljubljanski škofje Viljem Leslie (1650–1727), Leopold Jožef Petazzi (1703–1772) in Karel Janez Herberstein (1719–1787) v letih 1723, 1764 in 1778 poročali, da v njihovi škofiji praktično ni cerkve, pri kateri tovrstne bratovščine ne bi imeli (Dolinar 2012, 57; 87; 94). Matjaž Ambrožič je na primer zgolj na slovenskem Štajerskem evidencial 51 bratovščin sv. Rešnjega telesa, ki so delovale od konca 14. stoletja pa do njihove ukinitve (2015, 547).

¹² V letnih poročilih iz 1727 in 1728, ki sta del kodeksa *Škofjeloškega pasijona*, piše, da je bratovščina sv. Rešnjega telesa procesijo v tem času »vneto varovala« (ŠP, 142). Za kakšno varovanje gre, natančneje opredeljujeta dva druga dokumenta iz kodeksa. V zapisu »V vednost prihodnji dobi o procesiji na veliki petek« tako beremo, da je procesija leta 1721 »prišla slovesno na svetlo / .../ na stroške dobrotne

delovanju bratovščine imamo za zdaj na voljo naslednje podatke: da je kot imenica manjše posesti, združene s starološko župnijsko cerkvijo, obstajala že leta 1555 (Blaznik 1973, 242); da je bila pri cerkvi sv. Jakoba znova ustanovljena leta 1634 (338); da je bila leta 1699 naročnica oltarja za omenjeno cerkev (Lavrič 2017, 16–18); da je bila ob koncu 17. ali v začetku 18. stoletja verjetno naročnica slike z motivom Kristusa v stiskalnici (25–26); da je po viru iz leta 1727 loškemu učitelju, ki je s pevci izmed učencev sodeloval pri bogoslužju, na leto za to plačevala 10 goldinarjev (Blaznik 1973, 310); da je imela v lasti nekaj desetlin v Polhograjskem gospostvu in bila dokaj premožna, saj je na primer leta 1730 posojala več kot 12.000 goldinarjev kranjske veljave, s čimer je letno zaslužila več kot 600 goldinarjev obresti (338); da je po viru, ki je domnevno iz leta 1778, loškemu učitelju letno plačevala 4 goldinarje in 15 krajcarjev, organistu v Loki 12 goldinarjev (Demšar 2005, 184), cerkovniku v cerkvi sv. Jakoba 8 goldinarjev in 40 krajcarjev ter Pavlu Pečniku kot cerkovniku in bratovščinskemu glasniku¹³ 8 goldinarjev in 30 krajcarjev (185); da je leta 1781 prispevala del sredstev za plačo loškega učitelja (Blaznik 1973, 399–400). Kako pa dosedanjo vednost o delovanju škofjeloške bratovščine sv. Rešnjega telesa dopolnjuje knjiga *Loški nebeški kruh*?

2. Loški nebeški kruh

Loški nebeški kruh iz leta 1713, ki je ohranjen le v dveh javno znanih izvodih,¹⁴ predstavlja tretjo izdajo tega dela (LH, 8; 10). Edini izvod druge izdaje knjige iz leta 1708, znan šele od predlani, je v zasebni lasti (Sommer 2020). Prvič je knjiga, pisana v nemškem jeziku, izšla kmalu po ustanovitvi bratovščine leta 1634 (LH, 5);¹⁵ iz te izdaje se, kot kaže, ni ohranil noben izvod.¹⁶ Kot pove že podnaslov *Loškega nebeškega kruha – Pravila in odpustki hvalevredne bratovščine presvetega Kristusovega telesa v mestu Škofja Loka*, sta najpomembnejša dela namenjena pravilom, ki naj bi jim člani bratovščine sledili, in papeškimi odpustki, ki so jih člani lahko pod izrecno določenimi pogoji prejeli.¹⁷ V tem smislu gre za značilno ,bratovščin-

bratovščine presvetega Rešnjega telesa« (171); v zapisu „Pred procesijo je treba vedeti“, ki je tako kot dramski tekst nastal v letih 1725–1727 (Ogrin 2009), pa je navedena vsota, ki naj bi jo bratovščina za procesijo namenjala: »Na konventu bratovščine, ki je obravnaval procesijo, je bilo enkrat za vselej sklenjeno, da se daje za pripravo procesije petdeset goldinarjev nemške veljave in ne več.« (ŠP, 172) Prav finančna podpora bratovščine je najbrž prispevala, da je omenjena kot »[u]stanoviteljica in ohranjevalka / .../ procesije« (172).

¹³ „Bratovščinski glasnik“ (nem. „Bruderschaftsansager“) je glasnik, ki je moral posameznim članom bratovščine prinesiti vabilo na srečanje ali sv. mašo (Sanford 1975, 16).

¹⁴ En izvod hrani Narodna in univerzitetna knjižnica, drugega pa Kapucinski samostan Škofja Loka.

¹⁵ O začetkih delovanja bratovščine lahko beremo v letopisu kolegija ljubljanske Družbe Jezusove za omenjeno leto: »Šli smo pomagat v Loko, kjer se je začela Bratovščina svetega Rešnjega telesa.« (Baraga 2003, 117)

¹⁶ Da je med izidom prve in druge izdaje *Loškega nebeškega kruha* minilo vsaj 74 let, med izidom druge in tretje izdaje pa le pet, kaže na to, da je bila bratovščina v prvi polovici 18. stoletja bistveno bolj dejavna kot pol stoletja pred tem.

¹⁷ Po nauku Katoliške cerkve je odpustek odpuščanje časne kazni pred Bogom za grehe, pri katerih je krivda že odpuščena. Vernik ga prejme pod določenimi pogoji ob pomoči Cerkve, ki v službi odrešenja

sko knjigo', ki jo Gerald Hirtner – v kontekstu drugih bratovščinskih dokumentov – opredeljuje takole: »Načeloma razlikujemo med vezanimi in nevezanimi tiskanimi deli. Na področju vezanih tiskov se srečujemo z bratovščinskimi, darilnimi in nabožnimi knjigami. Prve vsebujejo podatke o zgodovini, statutih, nalogah etc. zadevne bratovščine. Ne smemo jih zamenjati z rokopisnimi vpisnimi knjigami (seznami članov).« (2018, 160) Ker tretji (zadnji in najobsežnejši) del *Loškega nebeškega kruha* vsebuje pretežno molitve, litanije in opis duhovnih vaj za vredno prejetje najsvetejšega zakramenta (LH, 1), se zastavlja vprašanje, ali ga ne bi bilo mogoče označiti tudi za ‚nabožno knjigo‘. Če sledimo Hirtnerju, je odgovor nikalen, kajti sam nedvoumno pravi: »Nabožne knjige vsebujejo – kot pove že ime – izključno nabožna in molitvena besedila.« (2018, 160) Podobno meni Irene Rabl, ki loči med »bratovščinskimi knjigami s statuti, molitvami in spevi« na eni ter »nabožnimi knjigami« (2018, 397) na drugi strani. *Loški nebeški kruh* potemtakem ni nabožna knjiga, temveč ima kvečjemu močan nabožen značaj. Služil naj bi zlasti članom bratovščine, sicer pa, kot še pred tem piše na naslovni strani, »ljudem vseh stanov« (LH, 1). S tem – v skladu s stanovsko odprtostjo bratovščin – nagovarja kar najširši (v tem primeru nemško govoreči) krog bralstva.

V kratkem predgovoru knjige, ki ga kot pomočnika predstojnika bratovščine, glavarja Loškega gospostva Antona Eckherja von Kapfing und Liechteneck (1685–1727),¹⁸ podpisujeta Janez Jakob Kos, sodni pisar in protipisar Loškega gospostva in Škofje Loke, ter Peter Anton Zanetti, ne gre spregledati mest, ki začetek delovanja združenja zgodovinsko uokvirjata. Beremo, da so »pobožni kristjani to hvalevredno bratovščino ustanovili po popolnem iztrebljenju luteranstva« (5), pa tudi, da je *Loški nebeški kruh* izšel zato, »da bi zanetil pobožnost /.../: čustva pobožnih krščanskih duš je to podžgalo do te mere, da je iz tedanje male peščice nastala velika množica pridruženih tovarišev« (6). Očitno je torej, da bratovščine ni mogoče ustrezno razumeti zunaj procesa protireformacije in katoliške preнове.¹⁹

Večina od devetih pravil, ki urejajo delovanje bratovščine sv. Rešnjega telesa in skupaj predstavljajo njen statut, se nanaša na dejanja in opravila, ki izkazujejo vero in pobožnost. Prvo pravilo določa, da mora vsak, ki se želi bratovščini pridružiti, ob vstopu vanjo ali pa v mesecu dni po njem – in »po predhodnem preišljevanju svojih grehov, resničnem kesanju in spovedi« (11) – prejeti obhajilo. Po drugem

z oblastjo razdeljuje in naklanja zaklad zadostitve Kristusa in svetnikov. Odpustek je delen ali popoln v smislu, da prejemnika delno ali popolnoma reši časnih kazni, ki jih slednji za grehe dolguje (KKC, 389). V katoliškem pobožnem življenju je imel odpustek pomembno vlogo v poznem srednjem veku in protireformacijskem katolištvu vse do prve polovice 20. stoletja (Kasper 1993, 53). Za člane bratovščin je bilo njegovo prejetje osrednja duhovna dobrina (Ambrožič 2015, 537).

¹⁸ Eckher je bil loški glavar med letoma 1713 in 1727 (Blaznik 1973, 451). Na ta položaj ga je imenoval njegov stric, freisinški knezoškof Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck (1649–1727) (Hubensteiner 1954, 60; 282–283).

¹⁹ V tretjem delu *Loškega nebeškega kruha* priča o tem tudi *Kratki obrazec splošne izpovedi katoliške vere*, s katerim so morali člani bratovščine priseči, da bodo »edino zveličavno rimokatoliško vero branil[i] in ščitil[i] do zadnjega diha svojega življenja« (LH, 29–30). Obrazec se bere kot priznanje sklepov tridentinskega koncila: »Jaz, N.N., javno izpovedujem edino zveličavno rimokatoliško vero, spoštujem in trdno verujem v vse, kar je proti raznim krivoverstvom, ki se pojavljajo v sedanjih časih, sklenil in določil sveti tridentinski koncil.« (29)

pravilu se morajo člani bratovščine vsako prvo nedeljo po telovem udeležiti sv. maše ter »v Božjo hvalo in za širjenje časti najsvetejšega Rešnjega telesa Jezusa Kristusa« (12) z gorečimi svečami prisostvovati procesiji.²⁰ Tretje pravilo določa, da morajo člani bratovščine »v čast in za najponižnejše premišljevanje petih Kristusovih ran«, pa tudi za »uspešnejše pridobivanje drugih članov za molitev in dobra dela« vsaj enkrat mesečno zmoliti pet očenašev, pet zdravamarij in apostolsko vero. Oziroma za zahtevnejše člane: »Če pa bi kdo želel še bolj izkazati svojo vnemo in namesto pravkar omenjene kratke molitve zmoliti rožni venec, ali če bi tisti, ki znajo brati, radi zmolili oficij sv. Rešnjega telesa, je to prepuščeno volji in pobožnosti vsakega posameznika.« (14) Zadnji navedek kaže, da vsi člani bratovščine niso bili pismeni – in hkrati njihovo družbeno razslojenost. Po četrtem pravilu se morajo »bratje in sestre« (14), ki so doma in imajo čas, vsak prvi četrtek v mesecu v cerkvi sv. Jakoba udeležiti sv. maše za žive in pokojne sočlane, peti pred bratovščinskim oltarjem²¹ in prisostvovati procesiji s hostijo, ki poteka v cerkvi ali okoli nje. To pravilo kot člane bratovščine prvič izrecno omenja ženske, poleg tega priča o tem, da je bila cerkev sv. Jakoba matična cerkev bratovščine. Peto pravilo določa, da morajo člani vsak teden tudi zasebno moliti za žive in pokojne sočlane. Prepuščeno jim je sicer, kaj in koliko bodo molili, zato pa morajo pri vsakomesečnih sv. mašah za žive in pokojne sočlane zmoliti tri očenaše in tri zdravamarije. Po šestem pravilu morajo člani bratovščine vsak dan zjutraj, pa tudi zvečer pred spanjem, potem ko so se priporočili Bogu, Mariji, svojemu angelu varuhu in zavetniku ter opravili običajno molitev, zmoliti še očenaš in zdravamarijo »v čast sv. Trojice, za občo Katoliško cerkev, našega deželnega kneza in našo deželo« (18). Sedmo pravilo je o sv. popotnici in določa, naj se v primeru, ko mora duhovnik v mestu ali predmestju obiskati bolnika, člani bratovščine po zvonjenju v kar največjem številu zberejo v cerkvi sv. Jakoba, od koder bodo duhovnika s prižganimi lučmi spremili k bolniku in nazaj. Za njegovo zdravje naj zmolijo očenaš in angelski pozdrav, pri čemer lahko tisti, ki se sprevoda ne morejo udeležiti, to storijo doma. Po tem pravilu morajo člani sočlana, ki umre, »pospremiti k večnemu počitku in mu izkazati zadnje delo usmiljenja tega kraja« (20). Osmo pravilo določa, da se morajo na poziv predstojnika bratovščine in njegovih pomočnikov nujnih srečanj udeležiti vsi člani, ki le lahko. Po zadnjem (devetem) pravilu morajo člani bratovščine podpirati vse, kar je »v hvalo in čast /.../ svetega Rešnjega telesa Jezusa Kristusa« (22). Prizadevati si morajo za tako življenje, da bo vsem jasno, da so »služabniki in služabnice, vredni najsvetejšega zakramenta« (22).

Kot že rečeno, nudi vpogled v delovanje škofovške bratovščine sv. Rešnjega telesa tudi drugi del *Loškega nebeškega kruha*. Pri tem gre za breve s papeškimi odpustki Urbana VIII. (1568–1644), ki je datiran z 21. junijem 1634, podpisuje pa ga papežev tajnik Marco Aurelio Maraldi (1565–1651). Odpustki naj bi pomagali, »da bi /.../ bratovščina dnevno rasla« (24), namenjeni pa so »vsem kristjanom, moškim

²⁰ Presenetljivo ni v *Loškem nebeškem kruhu* niti z besedo omenjena procesija velikega petka, danes znana kot *Škofjeloški pasijon*. Domnevamo lahko, da gre pri tem za tradicijo, ki je bila precej mlajša od tradicije telovskih procesij v Škofji Loki.

²¹ Za opis bratovščinskega oltarja gl. Lavrič 2017, 16–18.

in ženskam, ki vstopajo v /.../ bratovščino« (24). Popolni odpustek je tako za nove člane predviden že prvi dan ob vstopu, »po opravljeni spovedi in prejetju najsvetejšega zakramenta« (24). Prav tako so do popolnega odpustka upravičeni člani bratovščine, ki »ob smrtni uri opravijo spoved in použijejo sv. obhajilo« (23–24) ali – če tega niso zmožni – »ob resničnem kesanju z usti /.../ ali pa v srcu pobožno kličejo Jezusovo ime« (23). Nenazadnje je popolni odpustek predviden za člane, ki »na nedeljo v osmini sv. Rešnjega telesa, po opravljeni spovedi in obhajilu, v času med prvimi večericami in sončnim zahodom, pobožno obiščejo cerkev ali kapelo, v kateri ima /.../ bratovščina duhovne vaje, in tam vneto molijo za enotnost krščanskih knezov, iztrebljenje krivoverstva in povzdignjenje Katoliške cerkve« (23–24).

Ob pogojih za prejem popolnega odpustka papeški breve navaja tudi takšne, ki zadoščajo za prejem delnih odpustkov. Do odpustka v trajanju sedmih let in sedmih kvadragen so tako upravičeni člani bratovščine, ki »cerkev ali kapelo obiščejo in v njej molijo na dan Kristusovega rojstva ali vnebohoda ter na dan Marijinega spočetja ali vnebovzetja« (24). Odpustek v trajanju 60 dni po opravljeni pokori pa je predviden v naslednjih primerih: če se člani »pojavi pri maši / .../ ali na javnih in zasebnih srečanjih bratovščine«, če »nudijo zatočišče revežem, pomirijo sovražnike ali pomagajo pri pomiritvi« (24), če »se udeležijo pogreba vernikov, procesije, ki jo dopusti ordinarij in v kateri se v dolžno čast ali k bolnemu nosi sveti zakrament (tisti pa, ki so zadržani, po slišanjem zvonjenju zmolijo očenaš in angelski pozdrav)« (24–25), če člani »za duše pokojnih sobratov in sosester zmolijo pet očenašev in angelski pozdrav« (25), če »spravijo koga na pot blagrov« ali »poučijo nevedne o upoštevanju Božjih zapovedi in tem, kaj sodi k blaženosti« (25); ali če tudi »sicer izkažejo kakšno delo pobožnosti ali ljubezni« (25).

Če prvi in drugi del *Loškega nebeškega kruha* obravnavamo skupaj, ob vprašanju o delovanju bratovščine sv. Rešnjega telesa izstopa zlasti dvoje. Po eni strani dejanja, ki jih članom nalaga njihov statut in/ali za katera so predvideni odpustki, pogosto v znamenju evharistije; največkrat gre za prejem obhajila (ob vstopu v bratovščino, pred smrtjo in na nedeljo v osmini sv. Rešnjega telesa) ali pa udeležbo v teoforični procesiji (na telovo, po vsakomesečni sv. maši za žive in pokojne sočlane in ob obisku bolnikov). Takšni poudarki so v skladu z imenom bratovščine, ki lahko kaže tudi na potridentsko krepitev evharističnega kulta²² (Lobenwein 2018, 193–194) oziroma – širše – na že omenjeno vpetost bratovščine v proces protireformacije in katoliške preнове. Toda po drugi strani statut in odpustki, navedeni v *Loškem nebeškem kruhu*, skoraj enako pogosto zadevajo dejanja, ki so konstitutivna za najzgodnejše bratovščine in povezana z vsemi tremi temeljnimi področji skrbi za posmrtno življenje njihovih članov: 1) spremljanjem umirajočih, 2) pripravo pogreba in 3) ohranjanjem spomina na pokojne (Schneider 1994, 66; 77; Lobenwein 2018, 195). Konkretno gre za udeležbo pri vsakomesečni sv. maši za žive in pokojne sočlane, tedensko zasebno molitev zanje, sodelovanje pri sv. popotnici za umirajoče sočlane, spremljanje pokojnih sočlanov h grobu in njihov pogreb. Če sv. Rešnje telo pojmuje v kontekstu sv. popotnice, lahko rečemo, da so v imenu bratovščine zajeti tudi ti zadnji poudarki (Lobenwein 2018, 193).

²² Za dekret o evharistiji, izdan na 13. seji tridentinskega koncila, gl. Wohlmuth 2002, 693–697.

3. Primerjava *Loškega nebeškega kruha s pravili in odpustki izbranih slovenskih zgodnjenovoveških bratovščin sv. Rešnjega telesa*

Zastavlja se vprašanje o morebitni izjemnosti škofjeloške bratovščine sv. Rešnjega telesa glede na pravila in odpustke, ki so bili predvideni za druga tovrstna zgodnjenovoveška združenja v slovenskem prostoru. Dokončen odgovor bi terjal obsežnejšo raziskavo, pregled doslej znanih podatkov – gre za pravila oziroma odpustke bratovščin sv. Rešnjega telesa, ki so bile v 17. in 18. stoletju ustanovljene pri cerkvah sv. Nikolaja v Ljubljani (Dolinar 1998), sv. Urha škofa v Dolini pri Trstu (Rupel 1954), Marijinega rojstva na Homcu pri Mengšu²³ (Mrkun 1914) in sv. Martina v Kamnici pri Mariboru (Ambrožič 2015) – in njihova primerjava s podatki iz *Loškega nebeškega kruha* pa kaže, da obravnavana škofjeloška bratovščina v svojem delovanju ni bistveno odstopala od drugih. Ponazorimo to s konkretnimi primeri.

Če so se morali člani škofjeloške bratovščine vsako prvo nedeljo po telovem z gorečimi svečami udeležiti procesije, so bili člani ljubljanske bratovščine dolžni z gorečimi svečami prisostvovati procesiji na osmino tega praznika. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine za ponižno premissljevanje Kristusovih ran najmanj enkrat mesečno zmoliti pet očenašev, pet zdravamarij in apostolsko vero, so se bili člani ljubljanske bratovščine pobožnosti, namenjene čaščenju Kristusovih ran, dolžni udeležiti vsak petek. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine vsak prvi četrtek v mesecu obiskati sv. mašo, ki se je darovala tudi za pokojne sočlane, so bili člani ljubljanske bratovščine k molitvi za pokojne sočlane dolžni prihajati na ponedeljek po kvatrni nedelji. Kot so morali člani škofjeloške bratovščine s prižganimi svečami spremljati duhovnika s sv. popotnico k bolniku ter zanj zmoliti očenaš in angelski pozdrav, so bili člani ljubljanske bratovščine tudi dolžni spremljati duhovnika s sv. popotnico in moliti za bolnike. Tako člani škofjeloške kot ljubljanske bratovščine so morali sočlane, ki so umrli, pokopati (Dolinar 1998, 8).

Kar zadeva podatke o odpustkih, je bil tako v škofjeloški bratovščini sv. Rešnjega telesa kot v bratovščinah, ustanovljenih pri cerkvah sv. Urha škofa v Dolini, Marijinega rojstva na Homcu in sv. Martina v Kamnici, za člane ob njihovem vstopu v bratovščino, natančneje po spovedi in obhajilu, predviden popolni odpustek (Dolinar 1998, 8; Rupel 1954, 180; Mrkun 1914, 97; Ambrožič 2015, 44). V škofjeloški in homški bratovščini so bili do popolnega odpustka upravičeni tudi člani, ki so ob smrtni uri – če se niso mogli spovedati in prejeti obhajila – klicali Jezusovo ime (Mrkun 1914, 97). Tako v škofjeloški kot kamniški bratovščini je bil popolni odpustek za člane predviden, če so na nedeljo v osmini telovega opravili spoved, prejeli obhajilo in v domači cerkvi ali kapeli molili za iztrebljenje krivoverstva in povzdignjenje Katoliške cerkve (Ambrožič 2015, 44); člani dolinske in homške bratovščine pa so bili do popolnega odpustka upravičeni, če so se spovedali in obhajilo prejeli na telovo (Rupel 1954, 180; Mrkun 1914, 97).

Primerjajmo še podatke o delnih odpustkih. Podobno kot je bil za člane škofje-

²³ Za homško cerkev gl. Lavrič in Resman 2019, 7–65.

loške bratovščine, ki so v domači cerkvi ali kapeli molili na božični dan, predviden odpustek v trajanju sedmih let in sedmih kvadragen, so bili člani homške bratovščine do tolikšnega odpustka upravičeni, če so na božični dan opravili spoved in prejeli obhajilo (Mrkun 1914, 97). V škofjeloški, dolinski in kamniški bratovščini je bil za člane, ki so posredovali med sptimi, predviden odpustek v trajanju 60 dni (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44), člani homške bratovščine pa so bili za isto dejanje upravičeni do 100 dni odpustka (Mrkun 1914, 97). Za člane škofjeloške, dolinske in kamniške bratovščine, ki so se udeležili pogreba, je bil predviden odpustek v trajanju 60 dni (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44), člani homške bratovščine pa so bili za to upravičeni do 100 dni odpustka (Mrkun 1914, 97). V škofjeloški, dolinski in kamniški bratovščini je bil za člane, ki so se udeležili teoforične procesije, predviden odpustek v dolžini 60 dni. Enako je veljalo, če so člani teh bratovščin učili nevedne (Rupel 1954, 180; Ambrožič 2015, 44). Tako v škofjeloški kot tudi v dolinski bratovščini so bili člani ob molitvi za duše pokojnih sočlanov upravičeni do 60 dni odpustka. Enako je veljalo ob nudenju zatočišča revežem (Rupel 1954, 180). Nenazadnje je bil tako v škofjeloški kot kamniški bratovščini za obisk sv. maše predviden odpustek v trajanju 60 dni. Enako je veljalo za obisk javnih ali zasebnih bratovščinskih srečanj, če so člani povedli koga na pot zveličanja ali so se izkazali s kakšnim drugim delom pobožnosti ali ljubezni (Ambrožič 2015, 44).

4. Sklep

Škofjeloška bratovščina sv. Rešnjega telesa je v bratovščinski knjigi *Loški nebeški kruh* prikazana kot sestavni del procesa protireformacije in katoliške preнове. Izid knjige je sicer narekovala želja po spodbujanju pobožnosti, zato je tako v prvem kot drugem delu opisana vrsta dejanj, ki naj bi pobožnost pomagala utrjevati. Da se pravila in odpustki, namenjeni članom bratovščine, v veliki meri nanašajo na tudi dejanja, ki so povezana s skrbjo za onostranstvo, ustreza tezam, po katerih je izvorni, visokosrednjeveški motiv delovanja bratovščin tudi po tridentinskem koncilu ostal tako rekoč neokrnjen (Schneider 1994, 77; Klieber 2018, 108; 111). Primerjava *Loškega nebeškega kruha* s podatki, zajetimi iz doslej znanih pravil in odpustkov, povezanih z bratovščinami sv. Rešnjega telesa, ki so bile v 17. in 18. stoletju ustanovljene v slovenskem prostoru, kaže, da škofjeloška bratovščina v svojem delovanju od drugih tovrstnih združenj ni bistveno odstopala.

Krajšave

HkkG – Kropatschek 1785–1790 [Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung].

KKC – Katekizem Katoliške Cerkve 1993.

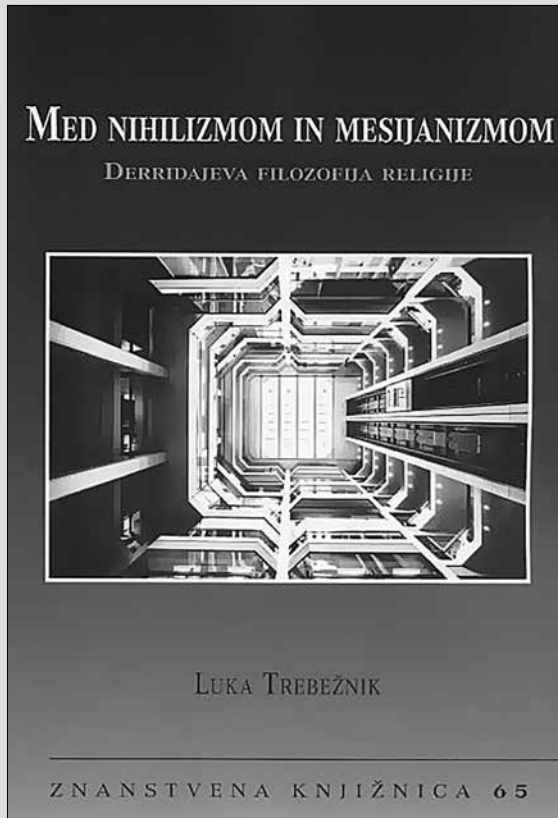
LH – Bruderschafft sanctissimi corporis Christi 1713 [Lagkherisches Himmel-Brod].

ŠP – Romuald 2009 [Škofjeloški pasijon].
ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1999.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2015. Zanimivosti iz delovanja predjožefinskih bratovščin na slovenskem Štajerskem. *Arhivi* 38, št. 1:35–75.
- Baraga, France, ur.** 2003. *Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691)*. Prevedla Marija Kiauta. Ljubljana: Družina, Provincialat Družbe Jezusove.
- Blasting, Ralph.** 1989. The German 'Bruderschaften' as Producers of late Medieval vernacular religious drama. *Renaissance and Reformation* 25, št. 1:1–14.
- Blaznik, Pavle.** 1973. *Škofja Loka in loško gospostvo 973–1803*. Škofja Loka: Muzejsko društvo.
- Bonin, Zdenka.** 2011. *Bratovščine v severozahodni Istri v obdobju Beneške republike*. Koper: Pokrajinski arhiv.
- Bouvier, Jean Baptiste.** 1844. *Ueber den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum*. Aachen: Verlag der Cremerschen Buchhandlung.
- Bruderschaft sanctissimi corporis Christi.** 1713. *Laqkerisches HimmelBrod: Regulen und Indulgentz der löbl. Bruderschaft sanctissimi corporis Christi in der Stadt Bischoflaghk*. Ljubljana: Mayr.
- Davis Zemon, Natalie.** 1974. Some tasks and themes in the study of popular religion. V: Heiko A. Oberman in Charles Trinkaus, ur. *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*, 307–336. Leiden: Brill.
- Demšar, Vincencij.** 2005. Ustanovitev mestne župnije sv. Jakoba 1804 v Škofji Loki. V: Matjaž Bizjak, ur. *Blaznikov zbornik: In memoriam Pavle Blaznik, 177–191*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Dolinar, France Martin.** 1998. Bratovščina svetega Rešnjega telesa v ljubljanski stolnici. *Naša luč* 47, št. 4: 8.
- — —. 2011; 2012. *Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji (Relationes ad Limina)*. Zv. 1, 1589–1675. Zv. 2, 1685–1943. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Hirtner, Gerald.** 2018. Bruderschaften als Auftraggeber von Druckerzeugnissen am Beispiel von Salzburger Bruderschaftsbriefen: Mit einem Verzeichnis von Bruderschaftsbriefen der Erzabtei St. Peter. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 159–187. Dunaj: Böhlau.
- Hubensteiner, Benno.** 1954. *Die geistliche Stadt: Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising*. München: Pflaum.
- Josef Wohlmuth.** 2002. Das Konzil von Trient 1545–1563. V: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Zv. 3, 657–799. München: Schöningh.
- Kasper, Walter, ur.** 1993. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 1. Basel: Herder.
- Katekizem Katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Klemen VIII.** 1867. *Quaecumque a Sede Apostolica. V: Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 11, 138–143. Torino: Vecco.
- Klemen X.** 1857. *Ex commisae nobis caelitus. V: Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 18, 386–387. Torino: Vecco.
- Klieber, Rupert.** 1999. *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient: Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1600–1950*. Frankfurt na Majni: Lang.
- — —. 2018. Die vielen Bruderschaften und der Organisationstypus »Fraternität«: Angebote zur Aufschlüsselung eines bedeutenden Sektors religiöser Dienstleistung. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 107–116. Dunaj: Böhlau.
- Kolar, Bogdan.** 2019. Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:937–954.
- Kropatschek, Joseph, ur.** 1785–1790. *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Joseph des II. für die K. K. Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze in einer Systematischen Verbindung*. 18 zv. Dunaj: Moesle.
- Lavrič, Ana.** 2013. Bratovščine v ljubljanskih škofjskih protokolih 17. in 18. stoletja. *Arhivi* 36, št. 1:25–44.
- — —. 2014. Bratovščine na Kranjskem leta 1773. *Arhivi* 37, št. 1:109–142.
- — —. 2017. Bratovščine sv. Rešnjega telesa na Slovenskem: Predstavitev ikonografije z izbranimi primeri. *AHAS* 22, št. 1:7–43.

- Lavrič, Ana, in Blaž Resman.** 2019. *Cerkvi na Homcu in v Šmarci*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Lobenwein, Elisabeth.** 2018. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Bruderschaften und ihr Totendienst. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 189–205. Dunaj: Böhlau.
- Maleševic, Filip.** 2022. *Kardinal Cesare Baronio und das Kurienzeremoniell des posttridentinischen Pasttums: Ein Beitrag zur Geschichte der römischen Kurie während der zweiten Hälfte des Cinquecento*. Berlin: de Gruyter.
- Mitterwieser, Alois.** 1930. *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern*. München: Knorr und Hirth.
- Mrkun, Anton.** 1914. Bratovščina sv. Rešnjega Telesa na Homcu iz leta 1661. *Carniola* 5, št. 1/2:96–98.
- Ogrin, Matija.** 2009. Tradicija in datacija Škofjeloškega pasijona. Ekdotična perspektiva. V: Romauld 2009, 343–365.
- — —. 2016. Bratovščinske iskre: Duhovna besedila baročnih bratovščin na Slovenskem. *Acta historiae artis Slovenica* 21, št. 2:55–88.
- Pavel III.** 1860. Dominus noster. V: *Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Zv. 6, 275–280. Torino: Franco in Dalmazzo.
- Pavel V.** 1713. Cum certas unicuique. V: *Regole ed istruzioni che si devono osservare nell' accompagnamento del ss. Viatico*, 83–88. Rim: Guiducci in Franchi.
- Rabl, Irene.** 2018. Kloster und Bruderschaft – Leitung und Mitglieder: Die Lilienfelder Josephbruderschaft im Vergleich mit einer jesuitischen Sodalität und drei marianischen Kongregationen in Wien und Graz. V: Elisabeth Lobenwein, Martin Scheutz in Alfred Stefan Weiß, ur. *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa*, 397–418. Dunaj: Böhlau.
- Romauld.** 2009. *Škofjeloški pasijon*. Znanstveno-kritična izdaja. Ur. Matija Ogrin. Prevedli Primož Simoniti, Matija Ogrin in Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rupel, Mirko.** 1954. Prispevki k protireformacijski dobi. *Slavistična revija* 7, št. 1:178–194.
- Sanford, Gerlinde.** 1975. *Wörterbuch von Berufsbezeichnungen aus dem siebzehnten Jahrhundert. Gesammelt aus den Wiener Totenprotokollen der Jahre 1648–1668 und einigen weiteren Quellen*. Frankfurt na Majni: Lang.
- Schanzer, Carlo.** 1899. *La trasformazione delle Confraternite nel diritto pubblico italiano*. Rim: F.lli Capaccini editori.
- Scheutz, Martin.** 2013. Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit: Das Beispiel der vereinigten Barbara- und Christenlehrbruderschaft Herzogenburg (1637/1677–1784). V: Gunter Katzler in Victoria Zimmerl-Panagl, ur. *900 Jahre Stift Herzogenburg: Aufbrüche – Umbrüche – Kontinuität*, 283–315. Bozen: Studien.
- Schneider, Bernhard.** 1994. Wandel und Beharrung: Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. V: Hansgeorg Molitor in Heribert Smolinsky, ur. *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, 65–87. Münster: Aschendorff.
- Somer, Andrej.** 2020. Knjiga Loški nebeški kruh. Zgodovina na dlani, 2. 9. <https://zgodovinanadlani.si/iz-zasebne-zbirke-knjiga-loski-nebeski-kruh/> (pridobljeno 20. 3. 2022).
- Tanzer, Gerhard.** 1992. *Spectacle müssen seyn: Die Freizeit der Wiener im 18. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- Tingle, Elizabeth C.** 2016. *Indulgences after Luther: Pardons in counter-Reformation France*. London: Routledge.
- Ušeničnik, Franc.** 1940. *Pastoralno bogoslovje*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstem nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 149—160

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 272-732.2-284:574

DOI: 10.34291/BV2022/01/Pirnat

© 2022 Pirnat, CC BY 4.0

Janez Pirnat

Celostna ekologija ali ekologija in dobrobit?

Integral Ecology or Ecology and Well-Being?

Povzetek: V pričujočem besedilu avtor kritično ocenjuje uporabo pojmov, kot so ekosocializem, globoka ekologija, humana ekologija in celostna ekologija, ki se je uveljavila po objavi v okrožnici „Laudato si’“. V uvodu je na kratko predstavljenih nekaj pogledov na okolje v slovenski teološki literaturi; v nadaljevanju avtor utemeljuje, zakaj po njegovem že pojem ekologija nujno vsebuje tudi izraz ‚celostna‘. Predstavljene so tudi razlike med ekološkimi in sociološkimi sistemi. V zaključku avtor izpostavlja, kako zavajajoč pojem je ‚celostna ekologija‘ in predlaga, naj bo nadomeščen z besedno zvezo ‚ekologija in dobrobit‘.

Ključne besede: celostna ekologija, ekologija, Laudato si’, okolje, dobrobit

Abstract: In the presented article, the author provides a critical assessment of the terms ecosocialism, deep ecology, human ecology and ‚integral ecology‘, which has entered common usage since the publication of the „Laudato si’“ encyclical. In the introduction, the author presents some of the views on the environment found in the Slovenian theological literature. He continues by analyzing the term ‚ecology‘, arguing his view on why it incorporates the meaning of the term ‚integral‘ by definition, and underlining the differences between ecological and sociological systems. In the conclusion, the author cautions against the appeal of the term ‚integral ecology‘ and suggests replacing it with a term ‚ecology and well-being‘.

Keywords: integral ecology, ecology, Laudato si’, environment, well-being

1. Uvod

Vprašanja, vezana na ekologijo in okolje, so rdeča nit znanstvenih revij na področju ohranjanja narave. Dobro je, da se v družboslovnih znanstvenih revijah, kjer objavljajo avtorji, ki izhajajo iz krščanstva, občasno pojavijo članki, v katerih avtorji premišljujejo o krščanskih odgovorih na aktualna okoljska in zdravstvena vprašanja (Einspieler 1992; Globokar 2018; Globokar 2020; Pirnat 1994). Marsi-

koga se je dotaknila tudi Frančiškova okrožnica „Laudato si“, saj je zaznamovala tudi nekatere razprave v naših teoloških znanstvenih publikacijah – kamor štejem predvsem reviji *Bogoslovni vestnik* in *Res novae*.

Tako Nadja Furlan Štante v svojem članku opozarja na odgovornost do narave, ki se kaže v etiki, skrbi in spodbujanju ekološke kreposti, kot jo vidi v okrožnici „Laudato si“. Hkrati opozarja na pasti, ki jih prinašajo npr. ekofeminizem, globoka ekologija ipd. (2016).

Globokar smiselno opozarja, da je skrb za stvarstvo vtkana v biblična besedila. Navezuje se tudi na okrožnico „Laudato si“, v kateri papež Frančišek odklanja pretirani antropocentrizem. Globokar meni, da lahko v okrožnici zaznamo obliko moderiranega antropocentrizma, pri kateri se človek odgovornosti do narave ne more izogniti (Globokar 2018). Globokar se bežno dotika okrožnice „Laudato si“ še v enem prispevku, ko govori o Frančiškovih opozorilih o zavezanosti k družbeni odgovornosti, ki naj presega egoizem posameznika, pa tudi nacionalnih držav (Globokar 2020).

Pomenljiv vidik okrožnice „Laudato si“ izpostavlja Vodičar, ki iz sicer okoljske okrožnice izpelje misel, da je človek zaverovanost vase zmožen preseči, da zmore videti potrebe drugih – in jim lahko (dobrine) tudi podarja. To je po njegovem mnenju eden izmed ključnih vidikov vzgoje človeka tako k moralni kot okoljski odgovornosti (Vodičar 2016). V drugem članku Vodičar in Stala to misel razvijata naprej, češ da so Frančiškova opozorila o pretiranem tehnicizmu in napačnem antropocentrizmu v okrožnici „Laudato si“ smiselna – in da jih je mogoče upoštevati le z novim vzgojnim modelom (Vodičar in Stala 2018).

Zdi se nam, da je smiselno v mozaik raziskav dodati tudi kritični pretres pojmov, kot so celostna ekologija, pa tudi globoka ekologija, humana ekologija, ekosocializem. Zato želimo v našem prispevku najprej predstaviti temeljne značilnosti ekologije, njeno drugačnost od socioloških sistemov, hkrati pa varljivost pridevnikov, ki jih v stalnih zvezah z izrazom ekologija najdemo pogosto (npr. celostna ekologija) – in naš predlog drugačnega poimenovanja v prihodnje.

2. Nekaj znanstvenih opredelitev pojmov s področja ekologije

Pojem ‚ekologija‘ je v znanosti prvi uporabil nemški Biolog Ernst Haeckel leta 1866. Označil jo je kot biološko disciplino, ki proučuje vse odnose med organizmi ter njihovim organskim in anorganskim okoljem. Beseda izvira iz grščine, kjer *oikos* pomeni »dom, hiša, prostor za življenje« (Krebs 1994). V znanosti se je ekologija močneje uveljavila v 20. stoletju; danes jo v znanstvenih raziskavah največkrat delimo na tri različne integracijske stopnje – glede na vsebino, ki jo obravnava (Begon, Harper in Townsend 1990):

‚Avtekoologija‘ proučuje individualne organizme oziroma posamezne vrste v njihovem okolju.

„Sinekologija“ proučuje skupine organizmov, ki živijo na določenem prostoru.

„Krajinsko ekologijo“ je prvič opredelil Troll že leta 1939 – ko je doumel krajino kot povezano celoto, ki je več kot le vsota posameznih ekosistemov. Krajinsko ekologijo tako opredeljuje kot študij celotnega kompleksa procesov med življenjskimi skupnostmi in njihovim okoljem v določenem krajinskem prostoru. Danes dodajamo (Farina 2006), da krajinska ekologija proučuje povezave med krajinskimi vzorci in procesi v različnih merilih in da imajo posamezni prostorski fenomeni v različnih merilih drugačen pomen.

Trajnost, trajnostni razvoj morda ni najbolj posrečen prevod angleške besede *sustainable*, katere pomen bi bolje opredelili z besedami kot npr. „zadržan, vzdrževan“ – saj ne govorimo toliko o časovni dimenziji (besedi „trajno“ in „večno“ bi morda moral človek, ki ni stvarnik narave, uporabljati bolj previdno). Osnovni koncept izhaja iz spoznanja, da hitrost izrabe ne sme presežati naravnega prirasta izkoriščenega vira. Besedo „trajnost“ sicer lahko povezujemo tudi z določeno lastnostjo materiala, v okolju pa z različnimi dejavnostmi, kot sta npr. trajnostno gospodarstvo in trajnostna raba. Pojem se je v okoljski zakonodaji pri nas že uveljavil, čeprav sodi v kategorijo t. i. mehkih informacij, ki jih je znanstveno težko nedvoumno opredeliti. Na težavnost opredelitve pojma trajnost opozarja Margučeva, ki pravi, da ni jasno, kdaj dosežemo t. i. trajnostno razvitost – hkrati pa jo je težavno zaznavati tudi zato, ker bi jo morali ocenjevati na podlagi zmožnosti obnove vseh različnih ekoloških sistemov (osebek-populacija-ekosistem-krajina) v ekološki hierarhiji, kjer pa so „rešitve“ na eni stopnji lahko dolgoročno v nasprotju z rešitvami na drugi stopnji (2018). Andrej Fink opozarja na varljivost oziroma celo perverznost pojma trajnostni razvoj, saj se na prvi pogled kaže kot smiseln gospodarski pogled, hkrati pa vrednoti „svet“ celo višje od človeka, zaradi česar avtor svari pred možnostjo novega totalitarizma (nova enotna ekološka zavest – enoten svet – enotna svetovna vlada – enotno univerzalno pravo in enotna religija ali etika). (Fink 2016)

„Večnamenskost“ ali tudi mnogonamenskost je pojem, ki ga lahko pripisujemo tako posamezni rabi kot tudi ekosistemu ali krajini. Večnamenskost se prav zaradi svoje širine izmika eni sami »uradni« opredelitvi in jo zato posamezne stroke pogosto raje izrazijo opisno, kot pa da bi se zatekale k formalnemu uokvirjanju. Večnamenskost je seveda zanimiva tudi na krajinski ravni – predvsem zaradi zavesti, da je na nivoju krajine nujno treba zasledovati številne cilje, kar pa je mogoče le z interdisciplinarnim povezovanjem različnih strok. Enega temeljnih spoznanj o potrebnosti večnamenskosti na ravni krajin je prispeval Zev Naveh (2001). Po Navehu lahko mnogonamenske krajine utemeljimo s pomočjo desetih izhodišč, v katerih povezuje ekološko pestrost s kulturno pestrostjo. Čeprav misel zaključuje z zapisom o potrebi postindustrijskega sožitja med naravo in človeško družbo, tega v nadaljevanju ne konkretizira. Je pa pomembno, da je z izrazom THE (*Total Human Ecosystem*) opozoril, kako močno je človek naravno okolje zaznamoval. Tudi izraz večnamenskost je lahko zavajajoč – saj ga spremljajo iste težave kot pri prej omenjenem pojmu trajnost.

3. Kako ekologija deluje in zakaj je že izvorno celostna

Na vprašanje, ali celostna ekologija obstaja, znanstveniki s področja naravoslovnih znanosti z veliko verjetnostjo odgovarjajo, da je vsaka ekologija samo celostna – ali pa je sploh ni. Tu bi lahko razpravo tudi končali, vendar je zaradi korektnosti treba to misel bolje utemeljiti. Med bralci *Bogoslovnega vestnika* verjetno prevladujejo ljudje s humanistično izobrazbo, zato si bomo dovolili nekoliko daljšo predstavitev nekaterih ekoloških zakonitosti – in ključnih razlik v primerjavi s sociološkimi sistemi.

Že dolgo vemo, da je človek najpozneje od industrijske revolucije dalje planet Zemlja močno preoblikoval. Zakaj svet še ni propadel? Očitno tudi zato ne, ker v njem delujejo mehanizmi, ki delovanje ekosistemov uravnavajo na širši ravni. Robustnost ekosistemov izhaja iz prostorske heterogenosti in funkcionalne pestrosti. Čeprav do okoljskih težav prihaja marsikje, nas narava s svojo zmožnostjo obnove vedno znova preseneča. Zato lahko ekološke zakonitosti obnove najbolje opazujemo ravno pri postopnem razvoju narave po motnjah. Ta razvoj imenujemo sukcesija. Po mnenju številnih avtorjev (Begon, Harper in Townsend 1990; Krebs 1994) je sukcesija proces, ki označuje nesezonsko zamenjavo določene vrste (razvojne stopnje) združbe na določeni površini z drugo. Gre za zaporedje, pri katerem razvoj poteka od začetnih, t. i. pionirskih, do stabilnih, t. i. klimaksih oblik. Pri tem je značilno, da se združba razvija k bolj zreli obliki, ta razvoj pa se kaže v povečevanju količine biomase na enoto površine oziroma v višji energijski učinkovitosti – P/B , t. i. razmerja med prispelo energijo (P) in vzdrževano biomaso (B). Tu gre za t. i. princip Ramona Margaleffa (1965), ki pravi, da naravno gibanje v sukcesiji vodi v vse večjo organiziranost ekosistemov. Bolj kot je ekosistem zrel, manj energije potrebuje za svoje vzdrževanje – in na ta način vsak ekosistem povečuje svoj vpliv na lastno prihodnost. Sodobne poglede na razvoj naravnih sistemov in sukcesijo pri našata Gunderson in Holling (2002) in jih v nadaljevanju na kratko povzemamo.

3.1 Spremembe ekosistemov

Spremembe v ekosistemih niso vedno zvezne, pač pa lahko nastopijo tudi nenadno, hipno. Obdobju počasnega kopičenja biomase lahko sledi njeno nenadno sproščanje in reorganizacija – kot rezultat motenj (abiotske, biotske, človek). Na spremembe vplivajo povezave med hitrimi in počasnimi spremenljivkami ter povezave med lokalnimi in večjim številom površinskih procesov.

Spremembe od majhnega k velikemu se ne zgodijo s preprostim povečevanjem majhnega, pač pa se vmes zgodijo preskoki na drugo energijsko in snovno raven. Ekosistemi ne poznajo le ene stopnje stabilnosti, ki bi jo vzdrževali s homeostatskimi mehanizmi. Različne stopnje stabilnosti se tako kažejo z zgradbo, pestrostjo in odpornostjo ekosistema. Nelinearni procesi plenilstva, razmnoževanja in tekovanja ter dostopnosti hranil ustvarjajo različne stopnje stabilnosti. Sile, ki ekosistem destabilizirajo, so hkrati pomembne za vzdrževanje pestrosti, odpornosti in nudijo določene priložnosti. Sile, ki ekosistem stabilizirajo, pa uravnavajo njegovo proizvodnjo in biogeokemične cikle (Gunderson in Holling 2002).

3.2 Odpornost ekosistemov

Odpornost so tradicionalno pogosto opredeljevali kot stabilno nihanje okrog stanja idealnega ravnovesja. Gunderson in Holling (2002) opozarjata na več stopenj ravnovesja, saj lahko neka motnja ekosistem pahne v drugo obliko ravnovesja, in ga nujno ne uniči. Odpornost ekosistema je zmožnost ekosistema, da lahko vzdrži določeno količino motnje, preden bi prišlo do ključne spremembe v zgradbi ali delovanju ekosistema. Stabilnost ekosistema je mogoče ocenjevati na dva načina – bodisi kot učinkovitost delovanja bodisi kot obstoj delovanja ekosistema sploh. Vsak ekosistem ima tudi določen potencial za spremembo, ki vpliva na različne možnosti sprememb. Stopnja povezav med notranjimi nadzirajočimi spremenljivkami in procesi je mera stopnje fleksibilnosti in s tem občutljivosti na zunanje variacije. Odpornost ekosistema je mera občutljivosti na (ne)pričakovane motnje oz. šoke

3.3 Prilagoditveni cikli ekosistemov

Gunderson in Holling v 2. poglavju svoje knjige (2002) opisujeta štiri korake prilagoditvenih ciklov v ekosistemih. Prvi korak predstavlja izkoriščanje naravnega vira (hranil) za rast. V primeru motnje gre za ponovno zasedanje prostora po njej. Drugi korak predstavlja ohranjanje pridobljenega – v tej fazi se akumulacija snovi upočasni, poudarek je na ohranjanju snovi in energije. V tretjem koraku ekosistem snov kopiči in razvija vse bolj zapletene povezave, dokler se vsa snov nenadoma ne sprosti ob naslednji motnji. Sledi četrti korak, ponovna reorganizacija, v kateri se sproščanje snovi in energije umiri – in se tako pripravlja na ponovni nastop prvega koraka v razvoju.

Zaradi vseh teh spoznanj se je v ekologiji uveljavil nov pogled na hierarhijo ekoloških sistemov. Ta ni klasična (v smislu od zgoraj navzdol), pač pa predstavlja preplet informacij in snovi po različnih hierarhičnih stopnjah. Gre za t. i. panarhijo. Gunderson in Holling s sodelavci (2002) skušata na ta način predstaviti prilagoditvene cikle ekosistemov v različnih prostorskih stopnjah (hektar, ekosistem, krajina, regija, država, EU) in v različnih časovnih okvirih (dan, mesec, leto desetletje, stoletje, tisočletje ipd.). Avtorja opozarjata na prepletene povezave med različnimi hierarhičnimi stopnjami; za dolgoročno vzdržnost sistema sta posebej pomembni povezavi t. i. ‚upor‘ in t. i. ‚spomin‘.

Včasih se v prilagoditvenem ciklu faze zaporedje spremeni in sistem ob razpadu preskoči na višjo stopnjo organizacije – kjer je so procesi večji in počasnejši, odpornost pa manjša. »Upor« pomeni, da so hitri in po obsegu majhni dogodki v krhkih stopnji razvoja ekosistema po spletu okoliščin prevladali nad velikimi in počasnimi. Dober primer je lahko gozdni požar, ki se začne kot manjši ogenj, a postopno preskoči v krošnjo in se z vetrom razširi na celoten gozd – če ne ukrepamo ustrezno.

Druga oblika, ‚spomin‘, opisuje razvoj po motnji. Ko se katera koli motnja (npr. požar) konča, se začne obnova – iz širše okolice se sproščata snov in energija ter pripomoreta k obnovi. Nanjo vplivajo organizmi, ohranjene strukture ekosistema, semena – torej ‚spomin‘ –, ki sestavljajo biotsko dediščino, ki se je pred motnjo

nakopičila v ekosistemu. Tako ravna narava ‚celostno‘ ob vsaki naravni motnji – oziroma ob vsakem posegu človeka vanjo.

4. Ekološki in sociološki sistemi

Potencial ekosistema se kaže v potencialni produktivnosti. To lahko merimo s količino biomase, zgradbo, količino akumuliranih hranil ter mehanizmov ki ta hrana nadzorujejo in razporejajo tako, da je poraba energije čim manjša. Vse to je rezultat sukcesijske dinamike.

V človeški družbi se socialni ali kulturni potencial kaže kot akumulirano omrežje medsebojnih odnosov – prijateljstvo, vzajemno spoštovanje in zaupanje med ljudmi, pa tudi znanje, ki se pretaka med ljudmi in institucijami. Sem sodijo tudi ekonomski kapital, akumulirano znanje, inovacije in veščine, ki so na voljo in so dosegljive, pa skupne norme in načini delovanja. Drugače kot naravni sistemi je človek misleče bitje, ki je sposobno delovati preko simbolov (jezik) in z uporabo abstrakcije, sistema hierarhij in prevlade.

Človek s pomočjo mišljenja, pridobljenih izkušenj in znanja, ki izvira od predhodnih generacij, preoblikuje naravo, jo kultivira (primer ‚vrt‘) in ji daje nov pomen. Človek se lahko premika iz ene oblike organizacije v drugo (in nazaj) mnogo hitreje kot naravni ekosistemi – zmožen je ustvarjati celo virtualno realnost. Zaradi svoje zmožnosti refleksije lahko človek s pogledom v sedanost in preteklost oblikuje ideje prihodnosti. Če ohranja narava ‚spomin‘ s preostalimi semeni itd. ima človek poleg spomina razmišljujočo zavest, zmožnost refleksije in ponovnega sklepanja za naprej. Tako zastavljen razvoj poteka mnogo hitreje kot evolucijski razvoj.

Človeški (socialni) sistemi se torej razlikujejo od naravnih sistemov v količini (velikostni razred) in kakovosti. To pomeni, da lahko v vsakem sistemu najdemo vzorce, ki jih v drugem ni.

Štirje vsebinski sklopi prikazujejo razlike med obema tipoma sistemov:

- a. Človek je sposoben posameznim dejavnikom v okolju dati simbolni (ideološki) pomen, česar narava ne pozna.
- b. Človek je zmožen refleksije – refleksija omogoča višjo stopnjo fleksibilnosti in povezav med sociološkimi sistemi.
- c. Človek ima zmožnost načrtovanja za naprej; na podlagi izkušenj lahko sklepa o prihodnosti.
- d. Človek razvija novo tehnologijo in logiko, ki je narava ne pozna – in zato deluje s popolnoma drugačno hitrostjo kot npr. evolucija.

Vse to je posledica zlasti zmožnosti abstraktnega mišljenja v reševanju realnih (okoljskih) problemov, kjer lahko poleg abstrakcije pomembno vplivajo tudi izkušnje.

Povezave med človekom in naravnimi ekosistemi se kažejo v gospodarjenju z naravnimi viri z vidika trajnosti, ki zahteva poglobljeno ekološko védenje. Poleg znanstveno pridobljenega znanja ločimo še lokalno znanje – ki ga ima na podlagi izkustev o določenem okolju določena skupina ljudi. Tradicionalno ekološko znanje pa je pojem, ki izenačuje skupno znanje in prepričanja o povezavah med ljudmi ter med ljudmi in njihovim okoljem, ki so jih razvile in prenesle naprej številne generacije ljudi. Tako lokalno kot tradicionalno znanje sodita med t. i. kulturni kapital, ki ga lahko sestavljajo informacije, znanje, razumevanje in modrost. To je pridobljeno z izkustvom in ne spada v t. i. koncept newtonske znanosti. Na poseben način sodi sem tudi t. i. krajinska stopnja ekološkega spomina oziroma genske sledi, ki sestavljajo zaplate naravne vegetacije v različni sukcesijski stopnji. Kot se je človekovo tradicionalno ekološko znanje postopoma razvilo iz izkušenj, tako tudi narava s svojim genskim fondom iz »izkušenj« preživetja optimizira razvoj vegetacije, ki se iz okolice širi v prostor.

Če je bila tradicionalna ekologija bolj vezana na pojme, kot so termodinamika, sukcesija, klimaks, pa nastop t. i. nove ekologije kaže na drugačno razumevanje pojmov: ekosistemi so dinamični, človek je njihov del. Seveda vprašanje blaginje v povezavi z okoljem ni enoznačno, saj so deležniki okolja lahko zelo različni posamezniki in skupine (lastnik, kmet, gospodinjstvo oz. vas., rekreativci, drugi uporabniki prostora), prav tako pa je različno močan njihov vpliv na naravo.

Sožitje narave in različnih uporabnikov prostora ni enostavno – človeške aktivnosti povzročajo trajen stres večini ekosistemov in s tem vodijo v njihove spremembe. Glavne ovire trajnostnega razvoja lahko delimo v tri osnovne kategorije: pripravljenost na spremembe, razumevanje naravnih procesov, zmožnost ukrepanja. Uspešno upravljanje ekosistemov zahteva monitoring in institucionalno zmožnost odgovora na okoljsko povratno informacijo.

Ekološki in sociološki sistemi sicer lahko sobivajo, se pa razvijajo vsak po svojih zakonitostih, ki jih človek kot družbeno bitje in upravljelec naravnih sistemov skuša uravnesiti in povezati – kar je tudi pripeljalo do nastanka izrazov, ki jih v pri-spevku obravnavamo.

5. O zavajajočem pomenu nekaterih pridevnikov in pojmov, povezanih z ekologijo

Sodobni človek že dolgo čuti potrebo vzpostaviti tesnejšo povezavo med družbenimi sistemi in naravnim okoljem. Tako naj bi se v družbenih znanostih že kmalu po letu 1920 uveljavil pojem ‚humana ekologija‘ (Dorr 2014). Prav tako se je kmalu uveljavila okoljska etika (The Aldo Leopold Foundation 2021), v sedemdesetih letih 20. stoletja pa je se pojavilo še gibanje za t. i. ‚globoko ekologijo‘ (Drengson 2012) – kar kaže na morda nezavedno željo ljudi po družbeni in okoljski harmoniji. Pri nas se tudi zaradi ostankov marksistične ideologije vedno znova skuša uveljaviti pojem ekosocializem (Kirn 2016).

V učenju katoliške cerkve so se že kmalu po 2. vatikanskem koncilu pojavile težnje po povezavi ekologije s pravičnostjo (Dorr 2014), prve poskuse svojih dveh predhodnikov pa je nadgradil papež Frančišek z encikliko „Laudato si’“ (2015), v kateri uvaja pojem celostna ekologija. Ta pojem je v katoliških krogih naletel tako na podporo (Reese 2015) kot tudi zavračanje (Vignelli 2019). V nadaljevanju si bomo zato ogledali, kako zavajajoči so lahko pojmi celostna, globoka, humana ekologija, ekosocializem z naravoslovnega in teološkega vidika.

Temeljna težava se pojavi, ko si začenja kakšna ideologija nad okoljskimi vprašanji pridobivati in lastiti monopol. Tako je že Hlebš (2017) opozoril na pomembno razliko med evolucijo in evolucionizmom (tem kot ideologijo). Vignelli (2019) opozarja na nevarnost ekologizma kot ideologije, ki trdi, da izničuje tradicionalno hierarhično vizijo odnosa med svetom, človekom in Bogom. Ekologizem kot ideologija lahko vodi v nenaravno malikovanje, kot npr. kult Gaje, Matere Zemlje. Poleg tega ekologizem prevzema mit o ‚plemenitem divjaku‘ iz osemnajstega stoletja, moto iz devetnajstega stoletja, ki je pozival k ‚vrnitvi k barbarstvu‘, povečuje pojem ‚divjine‘ oziroma romantičnih pogledov nanjo (Cronon 1996; Pepper 1996). S tem ekologizem razvoju in civilizacijski razvojni spirali pravzaprav nasprotuje. Pepper (2005) zato smiselno opozarja, da spadajo ekologizmi med utopije, ker zagovarjajo umik iz modernega sveta namesto da bi gradili razvoj. Že v Stari zavezi lahko beremo, da so se civilizacije razvile, ko so zapustile nomadstvo in razvile trajno naselitev – čeprav se je ob tem razvila tudi dekadenca. V razvoju civilizacije tako najvišje stopnje nikoli ne predstavlja težnja h kolektivnemu izenačenju (ki jo zloženske tipa ekosocializem v podtonu prinašajo), pač pa svoboda demokracije, v kateri se lahko človek razvije kot posameznik z enkratnim osebnim odnosom do stvarstva. Kadar kako gibanje zavrača antropocentrizem, in ga skuša nadomestiti z ekocentrizmom, se začne nevarno približevati utopijam, katerih cilj je pogosto prisilna enakost – ki jo lahko slutimo za izrazi, kot je npr. ekosocializem. To pomeni obujanje preživetih ideologij, ki so prinesle človeštvu zlasti teror in uničenje, hkrati pa tudi nerazumevanje sobivanja modernega človeka in spremenjenih kulturnih krajin. Ekosocializem se izvorno – kot vsak socializem – spogleduje s totalitarizmom, ki ga prenaša tudi na področje ekologije (Dolan 2019; Fink 2016), saj se z ekocentrizmom dejansko postavlja nad človeka. Trdoživost ideje ekosocializma izhaja iz postmoderne časa, v katerem so kriteriji dobrega in zla preoblikovani. Kot piše Chantal Delsol (2019), sta napredek in emancipacija sprejeti kot družbeno dobro, navezanost na korenine in iskanje meja pa kot zlo. Zato se po njenem mnenju v postmodernih družbah nacizem nedvoumno obsoja, za komunizem in še posebej socializem pa tako stroga obsodba nikoli ni veljala.

Pojem celostna ekologija sicer ne izhaja nujno iz ideje ekosocializma, saj potrebo po pridevniku »celosten« pred samostalnikom ekologija res razumemo kot željo avtorjev, da v bi se v razmerju človek – narava uveljavila družbena pravičnost. Vendar so avtorji morda spregledali zavajajoči pomen pojma emancipacije in povezav, kjer so si okoljske pobude prisvojila moderna gibanja – kot so po Pepperju (2005) feminizem, anarhizem in socializem. Podobno ugotavlja tudi Nadja Furlan Štante (2016).

Emancipacija je sicer možna, a le takrat, ko je naš zanos odprt v neskončnost (Delsol 2019). Napredek je mogoč le v smeri presežnosti – na Zemlji bo razvoj fizično gledano namreč vedno nepopoln. Alexander Schmemann (2018) je to utemeljil tudi teološko, ko je zapisal, da je svet, v katerem živimo, padli svet zato, ker se ne zaveda več, da je Bog ‚vse v vsem‘. Chantal Delsol v svoji knjigi (2019) posrečeno primerja delo vrtnarja in demiurga. Če naj bi bil naš ideal – tako kot njen – vrtnar, potem je jasno, da je za to delo poleg ljubezni potrebno tudi znanje. To znanje pa izhaja iz razumevanja delovanja ekologije, ki je v osnovi vedno celostna (ali pa ni ekologija), kot smo v naši razpravi skušali predstaviti – in zato pridevnika ne potrebuje. Podobno, kot je nesmiselno reči, da bo po vodi lahko plul samo čoln, ki je celostno zatesnjen, saj je to vsakomur jasno; izraz ‚necelostno zatesnjen čoln‘ je pravzaprav oksimoron, saj bi tak čoln kmalu potonil.

Ključno spoznanje za razmerje kristjana do okolja izpeljujem iz naslednjih misli.

Če sprejemamo ta svet kot nekaj, kar je namenjeno le samemu sebi, potem po Schmemannu (2018) vsaka stvar postane vrednost le sama po sebi in izgubi vrednost (smisel), ki jo najdemo samo v Bogu. Svet narave, ki je odrezan od izvira življenja, je po Schmemannu svet, ki umira. To pa ne pomeni, da je sam po sebi že mrtev, saj kristjani verjamemo, da ga je ustvaril Bog in je (kot beremo v 1. Mojzesovi knjigi) videl, da je svet dober. Če je človek kot edino ustvarjeno bitje oblikovan po Božji podobi in podobnosti (1 Mz 1,26), potem nosi tudi odgovornost v skrbi za naravo – ni samo del narave, je hkrati tudi njen skrbnik. Zato je antropocentrizem izvorno nujni del človekovega razvoja na Zemlji. Toda to ne pomeni, da je človek brezobziren gospodar nad naravo, pač pa naj bi bil njen skrbni varuh, ki je zmožen sadove zemlje preobraziti v dobro. Takšno gledanje ima oporo globoko v teološkem smislu. Človek, ki Bogu daruje darove narave, ki jih je od Njega prejel, teh ne vrača v enaki obliki, kot jih je prejel, pač pa v preoblikovani – po Božjem načrtu. Ne darujemo pšenice, pač pa kruh; ne darujemo grozdja, ampak vino, kot je zapisal Kallistos Ware (2021). Takšno gledanje pomeni, da človek ni in ne more biti zgolj del celostnega ekosistema na Zemlji, ampak nujno tudi akter njene preobrazbe, kjer pa se mora – paradoksalno – podrežati temeljnim ekološkim zakonom in spoznanjem. To pa pomeni, da je ‚celosten‘ odnos do narave mogoč le takrat, ko si o njej naberemo dovolj znanja, ki ga (lahko) nato cepimo z etično držo posameznika. Zato je zavračati antropocentrizem in ga nadomeščati z ekocentrizmom nemogoče – to pot smo zapustili že zdavnaj, saj ekocentrizem razvoja ne omogoča, ker je zagledan v preteklost in ne vodi v prihodnost. Ekocentrizem se bori – podobno kot ekosocializem – za enakost v delitvi, v rezultatu, medtem ko je v osnovna načela ekologije vgrajena enakost v izhodišču, na začetku. To je tudi bližje antropocentrizmu, kadar ta temelji na meritokratskemu principu, da ima v razvoju prednost akumulacija znanja in kompetenc (Adam in Gorišek 2020). Podobno misel je izrazil profesor Hill v pismu Greti Thunberg (2019), ko je posrečeno zapisal, da se lahko pelje na vrhunski jadrnici čez Atlantik samo zaradi izjemnega znanja, ki so ga nakopičile generacije pred njo. Tudi pandemijo covid-19 smo zajezili samo z uporabe znanstvene misli, ki je v rekordnem času razvila nova cepiva. Ta seveda niso popolna – pri vsaki tehnologiji poznamo tudi stranske učinke in

onesnaženja okolja ne moremo zanikati. Antropocentrizem je torej vzdržen, če ima vgrajeno odgovornost do okolja (Pirnat 1992;1994). Tak antropocentrizem je edina pot, ki nam je namenjena in po kateri bomo kljub znanosti v potu svojega obraza vedno hodili, kot je zapisal pisatelj v 1. Mojzesovi knjigi (1 Mz 3,19). Le z znanjem bomo prišli do družbe, ki bo okolje manj obremenjevala. Če se želimo izogniti pretiranemu antropocentrizmu, moramo v svoje delo nenehno vgrajevati novo znanje in etično ponižnost vrtnarja nasproti demiurgu. Tudi če ga imenujemo moderirani antropocentrizem, je to še vedno sistem, v katerem odloča človek – ter spreminja naravno in grajeno okolje. Vrnitev v ekocentrizem ni več mogoča, to misel zasledimo tudi v okrožnici „Laudato si“ (LS 118).

Danes moramo zato opozoriti na naslednja ključna okoljska vprašanja, pri katerih se srečujeta človek s svojo tehnologijo, znanjem in – upajmo – modrostjo na eni strani, na drugi strani pa naravni ekosistemi in celotne krajine. Ti zaradi svojih naravnih zmožnosti sicer lahko delujejo, a le, če človek v tem delovanju podpira njihove mehanizme ohranjanja vzdržnosti in odpornosti:

- Kako so vzorci rabe tal ustvarjeni in vzdrževani v ekosistemih / krajinah v različnih merilih (od m do več tisoč km, od meseca do tisočletja) in kakšno zmožnost samoorganizacije imajo?
- Kako lahko krajinski vzorci, procesi, ki jih oblikujejo, in prilagoditve vrst prenašajo kritične ekološke dejavnike v različnih merilih?
- Kako lahko razumemo vlogo pestrosti tako v naravnih sistemih kot v vrenju idej v človeški družbi ob spreminjajočih se okoliščinah?
- Kako različne povezave med sociološkimi, ekonomskimi in ekološkimi procesi vplivajo na spremembo krajinskih vzorcev?
- Katera so kritična gibalna, zakrita za prilagoditvenimi cikli in socialnimi sistemi?

6. Zaključek

V prispevku smo želeli prikazati neprimernost pojma ‚celostna ekologija‘, ki je lahko tudi zavajajoč, zato za konec predlagamo rešitev. Naš predlog je, da namesto pridevnika ‚celosten‘, ki ga spremlja toliko nesporazumov in je kontaminiran tako z nepoznavanjem ekologije kot tudi z njeno zlorabo (Pepper 2005), uporabljamo vezniško povezana pojma ekologija in dobrobit. Smisel take zveze lahko predstavimo na primeru gozda, ki je najvišje razvit kopenski ekosistem in se v stoletni rasti ves čas prilagaja rastišču in ekološkim razmeram na njem. Podobno ravna človek gospodar – če želi z gozdom gospodariti trajnostno in sonaravno. Do tu smo na področju ekologije. Ko pa lastnik drevo enkrat poseka in z lesom razpolaga tako, da bo imel od njega kar največ koristi, preidemo na področje dobrobiti. Pojma sta povezana, a delujeta zaporedno, česar v izrazih celostna ekologija, humana ekologija, globoka ekologija ni mogoče zaznati. Ta zapis ni mišljen kot kritika okrožnice „Laudato si“, temveč kot opozorilo, da moramo biti pri izrazju previdni in ne smemo kar podirati temeljnih naravoslovnih spoznanj z družbeno nadgradnjo.

Uporaba pojma dobrobit namesto pridevnika celosten v povezavi z okoljskimi

vprašanji ni nov, saj smo v Evropski zvezi že v letih 2004–2008 poznali evropsko akcijo COST E39 „Forests, Trees and Human Health and Well-being“ (Nilsson idr. 2011), ki je prevajamo „Gozdovi, drevesa in človeško zdravje in dobrobit“. Naš novi predlog poleg večje jasnosti zaznamuje tudi dvojnost, ki jo lahko povezujemo z dvojino – bogastvom slovenščine. Sporočilo je tako obenem še simbolno, saj nakazuje tako pomen vzajemnega odnosa človeka z bližnjim, človeka z Bogom kot tudi človeka z okoljem.

Reference

- Adam, Frane, in Maruša Gorišek.** 2020. Meritokracija med mitom, normo in realnostjo. *Družboslovne razprave* 36, št. 94/95:217–238
- Begon, Michael, John L. Harper in Colin R. Townsend.** 1990. *Ecology*. Cambridge: Blackwell Scientific Publications.
- Cronon, William.** 1996. *Uncommon ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W.W. Norton Company.
- Delsol, Chantal.** 2019. *Sovraštvo do sveta: Totalitarizmi in postmoderna*. Ljubljana: Družina.
- Dolan, Ed.** 2019. A Critique of Ecosocialism. *Medium*, 3. 12. <https://medium.com/swlh/a-critique-of-ecosocialism-aa21e3014948> (pridobljeno 21. 6. 2021).
- Dorr, Donal.** 2014. The Fragile world: Church teaching on ecology before and by Pope Francis. *Thinking faith*, 26. 2. <https://www.thinking-faith.org/articles/%E2%80%98-fragile-world%E2%80%99-church-teaching-ecology-and-pope-francis> (pridobljeno 13. 4. 2021).
- Drengson, Alan.** 2012. Some Thought on the Deep Ecology Movement. *Environment*. <http://www.environment.gen.tr/deep-ecology/786-some-thought-on-the-deep-ecology-movement.html> (pridobljeno 7. 4. 2021).
- Einspieler, Klaus.** 1992. Deset zapovedi: ponudbe za življenje v svobodi. *Celovski zvon* 10, št. 37:31–41.
- Farina, Almo.** 2006. *Principles and Methods in Landscape Ecology: Towards a Science of Landscape*. Dordrecht: Springer.
- Fink, Andrej.** 2016. Laudato si' – mednarodnopolitični in pravni vidiki. *Res novae: revija za celovito znanost* 1, št.1:28–49.
- Frančišek.** 2015. Laudato si' [Hvaljen, moj Gospod]. Ljubljana: Družina.
- Furlan Štante, Nadja.** 2016. Vloga žensk pri ekološki senzibilizaciji Rimskokatoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:483–494.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- . 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394.
- Gunderson, Lance H., in Crawford Stanley Holling, ur.** 2002. *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. London: Island Press.
- Hill, Jason D.** 2019. Professor writes critical 'Open Letter' to teen climate activist Greta Thunberg. *Albertapressleader*, 19. 11. <https://albertapressleader.ca/?p=12074> (pridobljeno 28. 6. 2021).
- Hlešč, Jože.** 2017. *Darwin, evolucija in/ali stvarjenje*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Kirn, Andrej.** 2016. Ekosocializem kot povezava družbenosti in sonaravnosti: realna alternativa ali utopija? *Varstvo narave* 29:49–72.
- Krebs, Charles, J.** 1994. *Ecology*. Menlo Park: Addison Wesley Longman, Inc.
- Margaleff, Ramon.** 1965. On Certain Unifying Principles in Ecology. V: E.J. Kormondy, ur. *Readings in Ecology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Marguč, Karmen.** 2018. Indeks trajnostnega razvoja kot alternativa Ramseyjevi formuli pri izbiri med dolgoročnimi projekti. *Res novae* 3, št. 1:44–75.
- Naveh, Zev.** 2001. Ten major premises for a holistic conception of multifunctional landscapes. *Landscape and Urban Planning* 57, št. 3/4:269–284.
- Nilsson, Kjell, Marcus Sangster, Christos Gallis, Terry Hartig, Sjerp de Vries, Klaus Seeland in Jasper Schipperijn, ur.** 2011. *Forests, Trees and Human Health*. London: Springer.
- Sveto pismo.** 2021. *Biblija.net*. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&lang=sl> (pridobljeno 28.06.2021).
- Pepper, David.** 1996. *Modern Environmentalism*. London: Routledge.

- . 2005. Utopianism and Environmentalism. *Environmental Politics* 14, št. 1:3–22.
- Pirnat, Janez.** 1992. Etika sobivanja v okolju. *Gozdarski vestnik* 50, št. 4:215–226.
- . 1994. Odnos do okolja v luči desete zapovedi iz Dekaloga. *Gozdarski vestnik* 52, št. 7/8:315–321.
- Reese, Thomas.** 2015. Integral ecology: everything is connected. *National Catholic Reporter*, 27. 8. <https://www.ncronline.org/blogs/faith-and-justice/integral-ecology-everything-connected> (pridobljeno 2. 4. 2021).
- Schmemmann, Alexander.** 2018. *Za življenje sveta*. Ljubljana: Družina.
- The Aldo Leopold Foundation.** 2021. Aldo Leopold. The Aldo Leopold Foundation. <https://www.aldoleopold.org/about/aldo-leopold/> (pridobljeno 15. 4. 2021).
- Troll, Carl.** 1939. Luftbildplan und ökologische Bodenforschung. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1939, št. 7/8:241–298.
- Vignelli, Guido.** 2019. Why Integral Ecology Will Destroy Civilization. *The American TFP*, 27. 5. <https://www.tfp.org/why-integral-ecology-will-destroy-civilization/> (pridobljeno 2. 4. 2021).
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2018. Monoteizem in okoljska vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:415–427.
- Vodičar, Janez.** 2016. Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:373–383.
- Ware, Kallistos.** 2021. *Razodetje osebe*. Ljubljana: Založba Dravljje.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 161—170

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 271-1:574

DOI: 10.34291/BV2022/01/Japundzic

© 2022 Japundžić, CC BY 4.0

Antun Japundžić

The Ecological Efforts of the ‚Green Patriarch‘

Ekološka prizadevanja ‚zelenega patriarha‘

Abstract: The Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew, started very early to deal with the issues of ecology and he also engaged in many different activities entwined with ecology and environment protection. In this area of public activity, one can clearly observe the continuity of endeavours of the patriarch Bartholomew, who has shown interest in the field of environmental preservation when he was an associate of the patriarch Demetrius. This interest in ecology became even more evident when he continued to work in this area after being elected as patriarch. Bartholomew recognised the ecological necessities, and he uses different ways to invite and encourage the others to develop acumen and sensitivity toward the care for the environment where we live, always accentuating that this is a call to which we all are invited to respond, that the emergence of the ecological crisis is a responsibility of everyone. Due to his many efforts in the area of ecology, Bartholomew was given the title of the ‚green patriarch‘.

Keywords: ecology, orthodox theology, ‚green patriarch‘, Constantinople, ecumenical, Bartholomew

Povzetek: Konstantinopelski ali ekumenski patriarh Bartolomej se je ekologiji začel posvečati zelo zgodaj. Vključen je v različne dejavnosti, povezane z ekologijo in varstvom narave. Na tem področju javnega delovanja je v prizadevanjih patriarha Bartolomeja, ki se je za ohranjanje narave zanimal že, ko je bil pomočnik patriarha Demetrija, mogoče opaziti jasno kontinuiteto. Zanimanje za ekologijo je postalo še vidnejše po njegovi izvolitvi za patriarha – Bartolomej je prepoznal nujnost zavzemanja za ekologijo. Pri tem uporablja različne načine, s katerimi druge ljudi vabi, spodbuja k razvijanju zavesti, občutljivosti in skrbnosti za okolje, v katerem živimo. Vseskozi poudarja, da gre za klic, na katerega smo povabljeni odgovoriti vsi – pojav ekološke krize je odgovornost vsakogar. Zaradi njegovih številnih prizadevanj na področju ekologije se je Bartolomeja prijel vzdevek ‚zeleni patriarh‘.

Ključne besede: ekologija, pravoslavna teologija, ‚zeleni patriarh‘, Konstantinopel, ekumenski, Bartolomej

1. Introduction

The ecological crisis and environment protection are topics that encompass the entire humanity, and all share the responsibility for the habitat in which they live, and we also carry the burden for its preservation. Having this in mind, interest in ecology issues also includes different scientific areas which strive to preserve the environment in which humanity dwells. Therefore, engagement in the field of ecology within the interdisciplinary approach bluntly shows the seriousness of the problem with which humanity has to deal with. One can assert that contemporary ecology »is one of the most characteristic expressions of human interest concentrated on practical goals« (Bartholomew 2012a, 65). The gravity of ecology issues and ecological problems is a point of interest even for the Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew. The patriarch Bartholomew is one of the most prominent advocates of environment preservation who comes from the world of Orthodox theologians. For this reason, in the rest of the article, we will try to explore more closely his activities in the area of ecology, primarily by examining some of the key elements of his theological endeavours.

2. The Activities of the Ecumenical Patriarch

It is a well-known fact that the Ecumenical Patriarchate is an honorary title for the patriarchate of Constantinople. Therefore, by using the title of the 'Ecumenical Patriarchate' one intends to symbolically point out the precedence of the patriarchate of Constantinople among the other Orthodox patriarchates. One can also freely claim that the present patriarch of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, Bartholomew stands out for some of his endeavours, and our attention will focus on these, that is, the ecological activities of this patriarch. We will not expound on his biography or present all the enterprises and initiatives he completed as a patriarch. Nevertheless, we intend to show his activity in the field of ecology because it was exactly him to be the first among the patriarchs to deal with this problem which concerns the life of everyone.

In the context of efforts that deal with the assertion of Orthodox theologians dealing with ecology, it is definitely necessary to mention his interest in environmental issues expressed by the Ecumenical Patriarchate. It is a matter of fact that, within the ecumenical patriarchate, the interest in the activities connected with ecology and environmental issues was stimulated by the article written by the American historian Lynn White back in 1967. (White 1967, 1203–1207; Zizioulas 2013, 63–64). From this period, we can clearly discern different efforts made by this patriarchate in the field of ecological challenges. »Whether we are speaking about economy or ecology, from the perspective of the Ecumenical Patriarchate it is important to recognize that this world is our 'home' – which is precisely what the Greek root *oikos*, or the prefix *eco-*, implies. This world is the home of everyone and of all creation.« (Bartholomew 2010, 67) The care for preserving the cre-

ation is most surely one of the patriarch Bartholomew's main and central activities (Chryssavgis 2018, 186). This fact will be accentuated later on different occasions by the patriarch Bartholomew himself: »for many years now, the Orthodox Ecumenical Throne has devoted itself to the service of protection of the environment.« (Bartholomew 2012e, 111) This type of effort will be especially visible in a specific way during the period of his service as the patriarch of Constantinople.

2.1 ‚The Green Patriarch‘

Already one month after he was elected as patriarch, in May of 1991, he started to deal with the ecological issues and launched several initiatives in this area. However, a certain interest in the field of environment protection and some ventures in this area existed even before he was elected as patriarch (Maros 2017, 151–157). Particular interest and care for the environment by the Ecumenical Patriarch Bartholomew can be traced from 1968 when the Ecumenical Patriarchate was led by the patriarch Demetrius, a predecessor of the patriarch Bartholomew (Chryssavgis, 2007, 10; Maros, 2017, 151). In this way, one can observe the appearance of a defined ecological vision, as the initiatives and ventures of the patriarch Bartholomew reach as far as the period when he was not elected as the patriarch, all the way to 1986, when he organised the Pre-Synod Pan-Orthodox Conference in Chambésy, from October 28th till November 6th 1986 (Chryssavgis 2012b, 4).

Patriarch Demetrius published on September 1st 1989 the encyclical, where, at the beginning of the new liturgical year, he encouraged prayer for the protection and preservation of the environment and all of creation (Dimitrios 2012, 23–25). In this way, near the end of the service of the Ecumenical Patriarch Demetrius, and before the start of the office of his heir, the Holy Synod in Constantinople had declared September 1, 1989, the *Day of Prayer for the Care of Creation* (Gnavi 2016, 17). This will prove to be very important, not only for the Patriarchate of Constantinople but also for the whole of Orthodoxy. What happened was that later (in 1991), this Day was acknowledged by all the Orthodox churches, and in this process, the Ecumenical Patriarch Bartholomew played a significant role (Chryssavgis 2013, 154; Gnavi 2016, 17). In this manner, care for creation and the responsibility for the environment in which humanity lives was demonstrated by the Orthodox churches.

Furthermore, let us mention here that the ecumenical patriarch Bartholomew gained numerous important recognitions because of his accomplishments and results in the ecological field. After all, the Ecumenical Patriarch Bartholomew received the very title of the ‚green patriarch‘ exactly because of his initiatives and efforts conducted in the area of preservation of nature. This title was formally granted to him in 1997 in the United States of America in the White House, and this is just one of the many signs of recognition and acknowledgement of his efforts and initiatives in the field of ecology (Chryssavgis 2012b, 4–15).

The present Ecumenical Patriarch Bartholomew, who has travelled more than any other Orthodox patriarch (Chryssavgis 2018, 218), from the very beginning of

his service, was very active in this field of public presence, mainly because of his efforts regarding the protection of the environment in which humanity dwells. As was said, due to his activities and commitment to the care of creation, he was named the ‚green patriarch‘ (Gnavi 2016, 16–17).¹ It is meaningful to observe that in this context, the Head of the Department for Orthodox theology of the John Paul II Ecumenical Institute of the University in Lublin, Krzysztof Leśniewski, speaks about the ‚green vocation‘ of the patriarch Bartholomew, pointing out the particular contributions of the ‚green patriarch‘ and his efforts in relation to environment protection (Leśniewski, 2011, 34–37).

2.2 Ecological Initiatives and Efforts

Let us mention here some of the notable activities of the patriarch Bartholomew that involve his solicitude in ecological issues, all those initiatives and enterprises that he has undertaken, and which are connected with ecological arguments. As early as 1991, only a month after being elected as patriarch, on the island of Crete, he organised a lecture on the topic concerning ecology (Chryssavgis 2018, 169–171). In his posterior activities patriarch Bartholomew organised courses and conferences on the themes interwoven with ecology. In the context of mentioning ecological activities, let us add that patriarch Bartholomew’s contribution to the World Council of the Churches is also well-known (Maros 2017, 169–174).

He also initiated the organisation of the ecological summer courses in the Halki School of Theology, which were held every year during the summer in the period from 1994 till 1998. There were five summer courses on Halki that were held in total, and the themes were: ‚The Environment and Religious Education‘, ‚The Environment and Ethics‘, ‚The Environment and Communication‘, ‚The Environment and Justice‘, and ‚The Environment and Poverty‘ (Chryssavgis 2012b, 4–15; Maros 2017, 155). It seems that his efforts were positively received and that the general reception was also affirmative, a fact which is corroborated by numerous awards and recognitions that were granted to him (Chryssavgis 2018, 170–171).

One should especially emphasize the symposiums about water, which will be elaborated on in more detail later on because they are extremely important in patriarch Bartholomew’s overall ecological efforts. The mentioned symposiums were very well perceived even by the wider public and the media (for example, *the New York Times*, *the BBC*, *the Independent*, etc.) (Chryssavgis 2018, 180). This is the reason why, in 1994, on the initiative of the Ecumenical Patriarch, we could witness the foundation of the Religious and Scientific Committee, an institution that served Patriarch Bartholomew as a conduit to organise eight symposiums dedicated to rivers and seas (Maros 2017, 155–157).

¹ In this sense the Italian author Marco Gnavi, in the preface of the book *Una casa chiamata terra*, claims that the Ecumenical Patriarch Bartholomew: »is universally known for his commitment for environment protection, and therefore deserves the title of the ›green‹ patriarch.« (Chryssavgis, 2007, 9–18; Chryssavgis 2017; Gnavi, 2016, 16–17; Leśniewski, 2011, 33–48)

3. The Preservation of Water as the Source of Life

In his role as the main spiritual authority of the Ecumenical Patriarchate, patriarch Bartholomew often invites and encourages others to uphold and care for the protection of the environment and he also accentuates the role of religion in the world events (Bartholomew 2015). Among many things, patriarch Bartholomew points out: »We are called to work in humble harmony with creation and not in arrogant supremacy against it.« (2012g, 97) However, he is also well aware that religion cannot resolve the problems of ecology and the pending environmental crisis without science. Hence, he has endeavoured to realise his plans and efforts connected with the care for the environment by cooperating with plentiful and various scientists. Therefore, it is imperative that everybody acts in their respective field of study to safeguard the environment in which humanity dwells (Chryssavgis 2018, 173). This was the reason why patriarch Bartholomew, within the project named „Religion, Science and Environment“, organises symposiums concerning water. These symposiums were remembered mainly because a host of scientists, theologians, politicians and many others have fruitfully participated in them (171–172).

The symposiums about water were held in the period from 1995 to 2009 (172–180). It is interesting to observe that patriarch Bartholomew did not choose by accident the said topic regarding water. Moreover, he initiated and inspired all the organisations precisely dedicated to this topic, to wit about water as the source of life. In this way, John Chryssavgis, in his role as the theological advisor of the Ecumenical Patriarchate for environmental issues, interprets the organisation of the symposiums dedicated to water in terms of patriarch Bartholomew’s persistence, considering that the patriarch is convinced that »the defence of the environment makes an integral part of his ministry as a priest« (174) and that this is the context and spirit in which the patriarch acts according to the purpose of environment preservation.

In this manner, with the initiative of patriarch Bartholomew and the sponsorship of Ms. Maria Becket, significant symposiums about water were held, dealing with the pending issues of the world water systems (Maros 2017, 169). Contemporary management of water once again demands the expansion of the concept of ethics of ecology, the care for water, responsible and rational usage of water, etc. (Chryssavgis 2018, 172). In this context patriarch Bartholomew points out: »Water should never be regarded as private property or become a tool or purpose of personal interests.« (172) However, rational spending and resource usage are not connected to water alone: »The rationalism of this utilitarian mentality is perhaps the only answer that ecologists can provide to this question.« (Bartholomew 2012a, 66) It is important to have a conscience about the limited and rational consumption of goods and natural resources. In this sense, »Ecologists demand a limited and controlled use of natural environment, a quantitative reduction that will allow its longer use by humanity. They seek a rational limitation of our limitless use of nature. Therefore, they seek a more rational application of the rational system that is already exploiting nature.« (67)

3.1 The Care for the Preservation of Water

The importance of the initiatives and efforts that regard the safekeeping of nature, and also the significance of symposiums that patriarch Bartholomew organised, can be observed in the testimony written by one of his close associates John Chryssavgis:

»I have personally witnessed and saw the manner in which the patriarch Bartholomew, especially during the period of the international symposium, used every opportunity to visit the local Orthodox dignitaries, and to gently but also at the same time decisively obtain their understanding and support in the care for the natural habitat. The international symposium has really had a practical and symbolical value for visible unity of the Orthodox churches.« (2018, 20)

When it comes to the issue of the consideration of the Ecumenical Patriarch for the preservation of water and the realisation of the symposium about water, then one needs, in a special way, to single out the previously mentioned symposiums about water that were held in relation to the topic of the status of the world water heritage, paying attention to rivers and seas. In this way, the first in the line of many symposiums, held on the initiative and organised by the Ecumenical Patriarch Bartholomew, was dedicated to the topic of the Aegean Sea. This symposium took place in 1995 under the following heading: „The Apocalypse and The Environment“. In turn, this was precisely the topic that initiated the very series of symposiums dedicated to water. The second symposium was continued in September of 1997 and was named: „The Black Sea in Crisis“ (174). The symposium about the Black Sea remained very remarkable because of the fact that it was one of the direct results of the work of the Halki Institute of Ecology, which deals with the scientific exploration and solving of problems stemming from the pollution of the Black Sea. This symposium was marked by the great contribution of this Institute (Bartholomew 2012i, 166–170). One may claim that the same topic was elaborated, at least in some sort of way, even in the third symposium dedicated to water, titled: „The River of Life: from the Danube to the Black Sea“ (Chryssavgis 2018, 174–175). On the occasion of the opening of the third symposium, located in Turkey, Bartholomew said: »To ensure the furtherance of natural life, we consider ascetic self-denial to be necessary and the reduction of many material pleasures to be beneficial.« (2012b, 79–84)

By continuing to organise symposiums about water, patriarch Bartholomew advanced to regulate the fourth water symposium as well, where the topic was the Adriatic Sea. This symposium was concluded in Venice in 2002, and its title was given as „The Adriatic Sea: a Sea at Risk – Unity of Purpose“ (Chryssavgis 2018, 175). One of the important fruits of this symposium was the stipulation of the Declaration between the Holy Father Pope John Paul II and His All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew. This agreement also has an ecumenical aspect, and we may claim that this declaration had marked the fourth symposium dedicated to water. The importance of this agreement is even greater if one con-

siders that it is the first agreement between the leaders of the Western and Eastern Church achieved on the topic of ecology, expressing the care for our common home (John Paul II and Bartholomew I., 2002; Chryssavgis 2018, 176).

Furthermore, patriarch Bartholomew continued with the symposiums concerning water by realising the fifth one had gathered more than 250 participants. This Symposium was organised in 2003, and it was named „The Baltic Sea: Common Heritage, Shared Responsibility“ (Chryssavgis 2018, 176–177).

July of 2006 was the time when the sixth symposium regarding water was held, titled „The River Amazon, Source of Life“. Amazon is one of the longest rivers and also one of the richest in water supply (Chryssavgis, 2018, 177–178; Benedict XVI., 2006). On the occasion of this symposium Patriarch Bartholomew, in his homily during the blessing of the river Amazon, declared: »In blessing the waters of the great Amazon, we proclaim our belief that environmental protection is a profoundly moral and spiritual problem that concerns all of us. The initial and crucial response to the environmental crisis for everyone is to bear personal responsibility for the way that we live, the values that we cherish and the priorities that we pursue.« (Bartholomew 2012f, 283)

Notable was the title of the seventh symposium about the Arctic Ocean, titled „The Arctic, Mirror of Life“ (Chryssavgis 2018, 178–179). Lastly, let us mention the eighth, and at the same time, the final in the series of symposiums dedicated to water, held in October of 2009, named: „The Establishment of the Equilibrium: the Great Mississippi“ (179–180).

By looking back at this series of symposiums about water, we may notice that they all contained the theme regarding the main water surfaces of the world, that is, the rivers and seas. This scientific, theological and spiritual contribution is definitely important in the contemporary era, the time of the ecological crisis, and it might be said that we are all invited to stand up for the preservation of creation.

4. Some Theological Points that Regard Ecology

In the spiritual and theological context, it is important to pinpoint the relevance of the prayer for the environment and everything created: »The Church which forgets to pray for the environment is the Church which refuses to offer drink or food to humanity in need.« (Bartolomeo 2016, 64–65) In this context, as we have already mentioned, on 1st September 1989, patriarch Demetrios established the Day of the Protection of the Environment. It is the first day of the ecclesiastical year, and, at the same time, it also highlights the importance of prayer for creation. As he explained in his encyclical, on that day, »we invite through this, Our Message for the entire Christian world, to offer together with the Mother Great Church of Christ, the Ecumenical Patriarchate, every year on this day, prayers and supplications to the Maker of all, both as thanksgiving for the great gift of creation and in petition for its protection and salvation« (Dimitrios 2012, 25).

Looking at patriarch Bartholomew's theological reasoning, we may claim that two fundamental arguments attest to his care for the ecology. Here we may first point out the creation issue, where everything that was created belongs to the Lord, and humanity's task is to take care of the created world. Furthermore, we notice that God is creating again in the *New Adam* and returns the 'ancient beauty' (Maros 2017, 158).

4.1 'Liturgical' and 'ascetic' ethos

As is the case with many other Orthodox theologians, patriarch Bartholomew also keeps his own biblical and theological postulates which are then applied in his theological endeavours (Bartholomew 2012c, 88–89; 2012d 93–95). Moreover, it is from his theological convictions that he is taking directions for actions to protect the habitat in which humanity lives. However, patriarch Bartholomew also provides a new vision of the word by emphasizing the 'spirit of Eucharist' and the 'ascetic ethos' (Bartolomeo 2016, 72). When speaking about the economic but also the ecological crisis of the modern world, and by invoking the teachings of his predecessor, patriarch Demetrius, patriarch Bartholomew indicates that »our Church insightfully emphasized the significance of the eucharistic and ascetic ethos of tradition« (Bartholomew 2012j, 63).

Furthermore, patriarch Bartholomew here underlined the fact that the monastic and ascetic traditions have great importance and significance for Orthodox theology when we are talking about the environment and the ecological crisis happening today (2012h, 216–217). In this context, the ascetic tradition also provides a new perspective of self-limitation within a system of sustainable living, a fact which actually indicates the potential of the ecological way of life (Theokritoff 2009, 93–116). When referring to ecological ascetism today, the contemporary Orthodox theologian Elizabeth Theokritoff said: »The ascetic tradition offers a radically new perspective on self-limitation, on the sort of restrictions on our range of options that a sustainable way of living is likely to demand. Such limitations are neither a way of making ourselves miserable, nor an occasion to feel self-righteous.« (113)

This is the reason why patriarch Bartholomew is convinced that humanity should return to the 'eucharist' and 'ascetic' way of life, and these notions must be studied in the Church, thus enabling humanity to become even more conscious and grateful to the Lord for all of creation (Bartolomeo 2016, 37–46). In this sense, the Ecumenical Patriarch of Constantinople points out: »We believe that by our *unique liturgical and ascetic ethos*, the spiritual teaching of the Orthodox Church is able to provide an important theoretical and deontological instruction for the care of our planet Earth.« (2012e, 111) In this manner patriarch Bartholomew connects spirituality and the environment: emphasizing spiritual values in the very definition of environment ethics (Leśniewski, 2011, 33–34).

5. Conclusion

In this paper, along with the research it entails, we were directed primarily to the ecological efforts of the Ecumenical Patriarch Bartholomew. This does not represent the total oeuvre of his work and activities, but it may provide a new perspective and vision in caring for the safekeeping of the created world. One of the key topics in this area is definitely water as the source of life. In fact, this topic was the main theme of eight international and interdisciplinary symposiums, which were noted not only in the Orthodox world but also in the broader global arena. This type of research and the participation of various scientists in the mentioned symposiums open up new possibilities for even greater campaigns with many people, thus participating in the care for the conservation of nature.

References

- Bartholomew.** 2010. Message to the Twelfth Eurasian Economic Summit, Istanbul, May 6, 2009. In: Chryssavgis 2012a, 66–70.
- . 2012a. Address at the Conferral of the First Honorary Doctorate of the Department of Environmental Studies, University of the Aegean, Mytilene, Greece, October 27, 1994. In: Chryssavgis 2012a, 65–72.
- . 2012b. Address at the Opening Ceremony of Symposium II, Trabzon, Turkey, September 20, 1997. In: Chryssavgis 2012a, 79–84.
- . 2012c. Address at the Opening Ceremony of Symposium III, Passau, Germany, October 17, 1999. In: Chryssavgis 2012a, 84–91.
- . 2012d. Address at the Opening Ceremony of Symposium IV, Durres, Albania, June 6, 2002. In: Chryssavgis 2012a, 91–95.
- . 2012e. Address at the Scenic Hudson, New York, November 13, 2000. In: Chryssavgis 2012a, 111–116.
- . 2012f. Homily at the Blessing of the Amazon River, Symposium VI, July 16, 2006. In: Chryssavgis 2012a, 282–284.
- . 2012g. Keynote Addressed at the Santa Barbara Symposium, California, November 8, 1997. In: Chryssavgis 2012a, 95–100.
- . 2012h. Official Opening, Symposium I, Istanbul, Turkey, September 22, 1995. In: Chryssavgis 2012a, 215–220.
- . 2012i. Opening Ceremony, Halki Ecological Institute, June 13, 1999. In: Chryssavgis 2012a, 166–170.
- . 2012j. September 1, 2010, The Financial Crisis and the Ecological Crisis. In: John Chryssavgis 2012a, 63–64.
- . 2015. Creation Care and Ecological Justice. The Oxford Union, 4. 11. <https://www.orth-transfiguration.org/wp-content/uploads/2016/09/HAH-Creation-Care-and-Ecological-Justice.pdf> (accessed 13. 2. 2020).
- . 2016. *Una casa chiamata terra*. Milano: Francesco Mondadori.
- Benedict XVI.** 2006. Letter of His Holiness Benedict XVI to His Holiness Bartholomew I., Ecumenical Patriarch, on the occasion of the sixth symposium on "Religion, science and the environment" focusing on the Amazon River. Vatican, 6. 7. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060706_bartolomeo-i.html (accessed 12. 2. 2020).
- Chryssavgis, John.** 2007. Ecumenical Patriarch Bartholomew: insights into an Orthodox Christian worldview. *International Journal of Environmental Studies* 64, no. 1:9–18.
- . 2012a. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press.
- . 2012b. Introduction. In: Chryssavgis 2012a, 1–22.
- . 2013. A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality and the Sacraments, In: John Chryssavgis, ed. *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, 152–162. New York: Fordham University Press.
- . 2017. The Green Patriarch: Ecumenical Patriarch Bartholomew and the Protection of the Environment. Patriarchate. <https://www.patriarchate.org/the-green-patriarch> (accessed 18. 10. 2017).

---. 2018. *Apostolo e profeta: Vita e opere di Bartolomeo I, patriarca ecumenico di Costantinopoli*. Bologna: EDB.

Dimitrios. 2012. The Church Cannot Remain Idle. In: Chryssavgis 2012a, 23–25.

Gnavi, Marco. 2016. Prefazione. In: Bartholomew. *Una casa chiamata terra*. Milano: Francesco Mondadori.

John Paul II., and Bartholomew. 2002. Common Declaration on environmental ethics. Vatican, 10. 6. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html (accessed 3. 6. 2020).

Leśniewski, Krzysztof. 2011. Ecumenical Patriarch Bartholomew's 'Green message' to the World. *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 58, no. 3:33–48.

Maros, Alexander. 2017. The ecological Theology of Ecumenical Patriarch Bartholomew I. *International Journal of Orthodox Theology* 8, no. 1:146–177.

Theokritoff, Elizabeth. 2009. *Living in God's Creation: Orthodox perspectives on ecology*. Crestwood: St Vladimir Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 171—183

Besedilo prejeto/Received:06/2021; sprejeto/Accepted:11/2021

UDK/UDC: 272-9(477)

DOI: 10.34291/BV2022/01/Osadczy

© 2022 Osadczy, CC BY 4.0

Włodzimierz Osadczy

The Word of God at the Meeting Point of Civilisation: Cultural and Identity Search in the Space of Religious Life of Roman Catholics in Contemporary Ukraine

Božja beseda na stičišču civilizacij: iskanje kulture in identitete na področju verskega življenja rimokatoličanov v sodobni Ukrajini

Abstract: The Roman Catholic Church in contemporary Ukraine is to a large extent the heir to the tradition of the Latin rite of Lviv metropolis formed within the Polish Crown and other political entities related to Polish statehood and culture. In the general consciousness, this Church is considered to be the ‚Polish Church‘ as distinct from the ‚Ruthenian Church‘, Orthodox. The revival of the Church in the conditions of the Ukrainian state causes many discussions of an identity nature. Nationalist tendencies lead to the rejection of Polish cultural heritage and the creation of a new quality in the religious space, usually identified with the centuries-old achievements of civilization.

Keywords: Ukraine, Latin Church, Ukrainian language, culture, religion, Catholicism, Orthodoxy

Povzetek: Rimokatoliška Cerkev v sodobni Ukrajini je v marsičem dedinja izročila Lvovske metropolije latinskega obreda, oblikovane znotraj poljskega kraljestva in drugih političnih enot, povezanih s poljsko državnostjo in kulturo. V splošni zavesti velja za ‚poljsko Cerkev‘ in se razlikuje od ‚rutenske Cerkve‘, ki je pravoslavna. Cerkveni prepoved v okoliščinah ukrajinske državnosti povzroča številne razprave o identiteti. Nacionalistične težnje vodijo k zavračanju poljske kulturne dediščine in k vzpostavljanju nove razsežnosti v verskem prostoru. Ta nova razsežnost se običajno identificira z večstoletnimi civilizacijskimi dosežki.

Ključne besede: Ukrajina, latinska Cerkev, ukrajinski jezik, kultura, religija, katolištvo, pravoslavlje

1. Ukraine's Religious and Cultural Identity

The lands of modern Ukraine, in their overwhelming majority, are connected with the history and tradition of Kievan Rus, a huge medieval state encompassing the infinite areas of Eastern Europe, stretching to the Asian steppe. An element integrating these areas, inhabited by East Slavic ethnic groups – also called Ruthenian – and other tribes of non-Slavic origin, became a common cultural tradition arising from the Byzantine Christian heritage adopted in 988 by Grand Duke Vladimir. The capital of modern Ukraine – Kiev – was the centre of this great power and a source of cultural inspiration, which in later centuries evolved into national traditions of Belarus, Russia and Ukraine, and due to the imperial advancement of Russia was also imposed on other nations that entered its orbit of influence. Attempts to divide early Christian Ruthenian tradition into exclusively Ukrainian or Russian, conditioned by political circumstances, were devoid of substantive justifications and appeared only as grotesque ventures to diminish the great and universal tradition of Kievan Rus in the spirit of nineteenth-century nationalisms (Podskalsky 2000, 112–115).¹

Kiev played a special role in Christianisation in the east of Europe, it was called Ruthenian Jerusalem, and the Dnieper, in whose waters the inhabitants of Kiev were baptised, was called the Ruthenian Jordan. Pope John Paul II, visiting the capital of Ukraine in 2001, said: »This is the place of the Baptism of Rus. From Kiev, there began that flowering of Christian life which the Gospel first brought forth in the land of the ancient Rus, then in the lands of Eastern Europe and, later, beyond the Urals, in the lands of Asia.« (Jan Paweł II [John Paul II] 200, 110)

Kiev became not only the capital of the metropolis, but an important religious and political centre, which in the time of the break-up of the great Ruthenian state – progressing since the 13th century – was a visible symbol of the unity of ‚Saint Vladimir's heritage‘, but also an important culture-forming centre (Malmenvall 2016, 550). The Grand Duke of Kiev, Vladimir, the Baptist of Rus, also did a great job of incorporating his lands into the sphere of the Byzantine and Greek world civilisation and, through this, into general European tradition.

»He became a Christian, and imposed the faith as the formal religion in Kievan territories. The other Russian states along the rivers were not slow to follow his example. From his Chersonesus campaign, Vladimir brought back with him to Kiev Greek priests, Greek artisans and Greek church ornaments and books. He also took two bronze quadrigae – destined to decorate the Kiev of Vladimir, as the ‚steeds of San Marco‘ were later to be carried to Venice after the Latin conquest of Byzantium.« (Allen 1941, 13)

Kiev Christianity began to develop very rapidly and expansively. This was mainly due to a dynamic increase in the number of temples and the emergence of large

¹ An attempt to refer to the Russian-Ukrainian debate that has been ongoing since the 1920s, reaching back to the nineteenth-century polemics was made by Gerhard Podskalsky in his work *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)* (München, 1982).

monastic centres. According to various sources, just after the baptism, 300 to 400 Orthodox churches were built in Kiev alone (Zinkewych and Sorokowski 1988, 35)². Ruthenian monasteries originating from the famous Kiev Pechersk Monastery (hollowed out in caverns, and caves on the banks of the Dnieper) rose to the rank of great scientific and cultural centres. Here the first histories were created – the chronicles of Rus, intellectual life flourished here, and from here, education and literacy spread throughout the lands of old Rus.

Christianity shaped on the banks of the Dnieper had its characteristic features; it was an emanation of Byzantine culture adopted on the Slavic soil. For centuries, despite the progressing political divisions of the lands of ancient Rus, Christianity retained its universal, 'all-Russia' dimension, which testifies to the religious-civilisational community of the heirs of this tradition. For many researchers, this became the basis for the claim about the existence of a separate civilisation arising from the Byzantine tradition on the Ruthenian ground. Samuel P. Huntington used the term Orthodox civilisation, and the lands of contemporary Ukraine, at least partly have been its organic part and even a centre (Huntington 2011, 56).

After the destruction of the Ruthenian state and after Poland and Lithuania started to exercise sovereignty over its western part, the Orthodox Church maintained its cultural separateness despite the Renaissance, Baroque and Enlightenment trends coming from the West and affecting the entire societies. Even after the creation of the Union with Rome in 1596 and formally joining the Western civilisation space, the Ruthenian Church retained its eastern, Byzantine character (Osadczy 2019, 47). A characteristic mode of holding religious services according to the liturgical texts of Saint John Chrysostom and Saint Basil the Great remained unchanged or subjected to insignificant changes; liturgical books and various prayer texts written in the archaic Church Slavonic language remained the same; Cyrillic letters – *azbuka* – based on the Greek alphabet were used for writing; after the introduction of the Gregorian calendar, the Ruthenian church still retained the old Julian calendar. The Orthodox and Uniate Churches preserved their theology distinct from that of the West, which from the beginning followed a different path than the Latin scholastic-Thomistic search confirmed in the documents of the Council of Trent.

Being a civilisation centre of Russian Orthodoxy, Ukraine became an important part of the Western world as it united with Poland and Lithuania.³ This caused a migratory movement from the West as well as the relocation of the structures of the Latin Church to the newly connected lands. Catholic centres were created primarily in the western part of the Ruthenian lands in cities founded on German town law and inhabited by Germans and Poles, as well as in noble manors and castles of Polish or Polonised knights. In relation to local Eastern Christianity, Ro-

² This fact is described by German chronicler Thietmar and Polish chronicler Maciej Miechowita. Such a large number of temples is also explained by the fact that also small shrines and home chapels built in Ruthenia following a Greek custom were also taken into account.

³ In the eleventh century a part of Ruthenian lands passed under the suzerainty of the Hungarian Crown of Saint Stephen and as Hungarian Ruthenia or Subcarpathian Ruthenia created its hermetic history in complete isolation from the rest of Ukraine without affecting the overall civilisation and cultural situation.

man Catholicism, although not numerous but enjoying a privileged position and social prestige in the Catholic state, represented utterly different cultural and civilisational areas. It should be remembered that after the schism of 1054, intensified by hostility resulting from the raids of the Crusaders on Byzantium, relations between the two Churches were cool and tense. They created two hermetic spaces not interpenetrating each other, using different symbols, referring to completely different aesthetic patterns and also developing according to completely different historical conditions. Catholicism was constantly supplied from its centres in Western Europe with vivid theological and cultural trends, took on more and more attractive, modern forms and, being a minority denomination, sought expansion by emphasising its universal mission. Majority Orthodoxy was locked in a stalemate, cutting off from declining Byzantium, maintained conservative, retarded external forms and had no chance to attract neophytes, as it was associated with ‚Ruthenian faith‘, a national feature of Rus.

Over the centuries, however, the civilisational division was formed, reflecting the political division of the Ukrainian lands between Poland and Russia. The East merged with Russia as Little Ruthenia, actively participating in creating the powerful Orthodox empire, and the West was maximally affected by Poland’s civilisational influence, only at the commune level maintaining attachment to the Eastern Church, already appearing as Uniate. Despite subsequent political changes – the erasure of the Polish state from the world map for over 123 years, the expansion of Bolshevik Russia, the creation of a quasi-state in the form of Soviet Ukraine within which the modern Ukrainian state was formed after the collapse of the USSR, the civilisational and religious division remained a characteristic of Ukraine. Aforementioned S. Huntington wrote quite emphatically about this in the context of the discussion on the clash of civilisations:

»Ukraine, however, is a cleft country with two distinct cultures. The civilisational fault line between the West and Orthodoxy runs through its heart and has done so for centuries. At times in the past, western Ukraine was part of Poland, Lithuania, and the Austro-Hungarian empire. A large portion of its population have been adherents of the Uniate Church which practices Orthodox rites but acknowledges the authority of the Pope. Historically, western Ukrainians have spoken Ukrainian and have been strongly nationalist in their outlook. The people of eastern Ukraine have been overwhelmingly Orthodox and have in large part spoken Russian.«
(Huntington 2011, 267–277)⁴

This civilisation duality with the dominant ‚own‘ Eastern Church (Orthodox or Uniate) and the ‚foreign‘ Latin Church became a characteristic feature of religious

⁴ Giving a brilliant assessment of the cultural and political situation of Ukraine, the author made some simplifications and mental shortcuts that did not quite accurately reflect the religious specificity. The presence of the followers of the Uniate Church in Ukraine was slightly overstated (the total number of the faithful amounts to less than 7 % of the population), while the followers of the Roman Catholic Church were completely omitted.

and devotional reality in Ukraine. Moreover, a symbol of this state of affairs is the capital city of Kiev, as evidenced by the impressions of a foreign observer: »Kiev is where the two legacies meet. The Dnieper, Ukraine's only major natural feature and the boundary which used to divide the country between Russia and Poland, also splits the city into two. The golden domes of its great Orthodox monasteries and the neo-Gothic spire of its Catholic cathedral jostle on the skyline.« (Reid 2000, 16)

2. The Specificity of the Tradition of the Latin Church in Ukraine

The presence of the Catholic Church in the lands of former Rus is a derivative of their inclusion in the Catholic countries and, above all, the Polish-Lithuanian state. The Roman Catholic archdiocese in Ruthenia was founded in 1375 under the rule of the Hungarian king's governor Vladislaus II of Opole. It should be remembered that after the end of the Romanovs' Ruthenian dynasty in 1340, Red Ruthenia, with its capital Lviv, was taken by the Polish king Casimir the Great as the closest heir to these areas. In turn, after his childless death, the King of Hungary, Louis, inherited the Polish Crown with Ruthenia. After the short 'Hungarian episode', the Ruthenian lands returned to the Polish Crown again, but now with its archdiocese. It should be recalled that at that time, Poland had had its ancient archdiocese in legendary Gniezno for over three centuries. After the incorporation of Rus, it became a country in which there were two metropolitans in the state hierarchy – high-rank dignitaries. The Gniezno metropolitan bore the title of primate, held first place in the Senate, followed by the Lviv metropolitan.

In the east, Kamianets and Kiev dioceses were subordinated to the Lviv archdiocese. The situation of the Catholic population was very unstable and dangerous there. As we know, during the Cossack and Polish-Moscow wars, the partitions continually led to the depolonisation and desolation of these areas. Furthermore, right after that conflagrations, the fertile lands were again colonised by the peasant population recruited from counties of Central Poland. Thus, compact Polish and Catholic enclaves were established, maintaining their separateness from the surrounding Orthodox population. Gradually undergoing linguistic and cultural Ukrainianisation, Polish peasants firmly adhered to Catholicism. Churches were the oases of their culture and the only places where the Polish language was heard in public space. Despite the Russian authorities' repeated attempts to introduce the Russian language into Catholic temples, this experiment failed. Not using Polish every day, Roman Catholics in the Eastern Borderlands were within the orbit of the influence of the Polish culture and language in the sphere of religious life. Maria Dunin-Kozicka, a Polish writer, described this situation as follows:

»Only in the churches of Volhynia, Podolia, Ukraine, the publicly spoken Polish tongue could be heard during sermons. Only in presbyteries, after the service, it was possible to gather without being denounced to the po-

lice. At that time, the church was a place of entertainment and relief, God's and Polish outpost, where everyone, despite social differences, felt brothers in common profession of faith and the legacy of the Lechites, prohibited in the offices of speech.« (1928, 127)

Such historical and cultural circumstances led to the perpetuation of the social consciousness of stereotypes that translated into defining the reality surrounding the sphere of operation of the Roman Catholic Church as Polish. The church, the priest, liturgical feasts, etc., were referred to as: 'the Polish church', 'the Polish priest', 'Polish feasts', and 'Polish Christmas, Easter'. The Latin Church was associated with church fairs, ceremonial processions, Eucharistic adoration, playing the organ, and magnificent, extremely suggestive baroque sculptures. Churches were usually made of bricks and well-equipped, beautifully decorated, and their high spires and bell towers dominated the surrounding area.

The Roman Catholic church, along with Polish culture and language, was associated primarily with city culture, the culture of noble courts, and in simplified terms with lord's culture. Therefore, the Latin Church traditionally enjoyed high social prestige in the Ukrainian lands; it was a recognisable feature of the upper social classes. The folk proverb said that God »created a clergyman (a Latin priest) for the master, and a pope (the Orthodox priest) for the peasant«. These socio-cultural stereotypes are perpetuated in the consciousness of the inhabitants of Ukrainian lands (Andreev and Andreeva 2019, 188).

Social revolts or Polish-Ukrainian wars that broke out from time to time often resulted from social and class inequalities. Instinctive acts of aggression were directed against the Latin Church, as the area of life most associated with Polishness. During the escalation of aggression, everything associated with Latin culture and everything connected with Catholicism was cruelly destroyed. The temples were razed, the faithful were murdered, and the clergymen's life was taken with particular ferociousness. Fighting Latin Catholicism in an unbelievably cruel and total way had features characteristic of the clash of civilisations and the conflict between two cultural areas (Osadczy 2019, 67–111). Hence, at the level of folk culture from which Ukrainian national culture grew, hostility to the presence of traces of Latin tradition was very deeply rooted. It was associated with Polishness and, therefore, with a foreign civilisational and societal element. This civilisational space was 'lordly', aristocratic and therefore alien and hostile towards Ukrainian peasant, democratic national tradition. Orthodox churches and Latin churches, which had always been present in the Ukrainian landscape, were called 'Ruthenian or Ukrainian churches' and 'Polish churches', 'Ruthenian feasts' and 'Polish feasts' were celebrated, 'Ruthenian priests' and 'Polish priests' performed rituals. In traditional folk consciousness, from which national culture grew, referring to many centuries of history, these two spaces were hermetically separated from each other, always present and always foreign and even hostile. Hence new challenges of time related to the creation of a universal Ukrainian cultural space in connection with the emergence of the Ukrainian state have become a significant

problem in the religious life of society going beyond the scope of its traditional class space.

3. From ,the Polish Church' to ,the Ukrainian Church'

During the communist rule and struggle with religion, the Roman Catholic Church was the only official institution in the Soviet state that retained its Polish cultural and language character. Until the implementation of the provisions of the Second Vatican Council (1962–1965) introducing national languages into the liturgy, in the Roman Catholic Church in Ukraine, Latin was used in rites of the Mass and other services. Canticles, as well as paraliturgical services (rosaries, litanies, supplications), were traditionally performed in Polish. The priest usually addressed the faithful in Polish.

Over the centuries, especially during the communist dictatorship, the Polish population in Ukraine lost its language in everyday use. On the one hand, it was a natural process of assimilation of the rural population into the overwhelming Ukrainian majority; on the other, it was intended during the Stalinist struggle against the so-called ,Bourgeois nationalism' of non-Russian minorities. In the 1930s, all Latin churches in Soviet Ukraine were destroyed due to Stalinist repression. Manors – centres of maintaining Polishness – were destroyed during the revolutionary struggles of 1917–1920. Catholics in Eastern Polish provinces, annexed by the USSR in 1939, enjoyed religious freedom and the development of Polish religious culture throughout the interwar period. After the Soviet occupation, they became the object of persecution and repression, while the German occupation restored religious freedom in the occupied territories of Soviet Ukraine.

Allowing for limited functioning of the Roman Catholic Church in the USSR, the authorities hoped for its quick ,extinction' as a result of ,legal' procedures. The church was deprived of its hierarchy and seminaries, catechising children and youth was treated as a criminal offence, priests were repressed, and their number was limited to a minimum. As bishop Marcjan Trofimiak, a former ordinary of the diocese of Lutsk recalled, Roman Catholic priests became the most persecuted group in the Soviet Union (Trofimiak 1994, 211).

Roman Catholic centres survived in a few cities in western Ukraine – of which Lviv was the largest – and in Podolia and Kiev region, mainly in rural towns—as a result of the presence of Polish intelligentsia, towns, and especially the famous Lviv cathedral, managed to preserve the traditional cultural and religious order creating peculiar islands of Polish borderland culture. Catholic villages of the Polish population in areas formerly belonging to Tsarist Russia had been subjected to linguistic and cultural assimilation for a long time. Due to the presence of educated priests, it was possible to maintain the Polish language and traditional culture in the area of religious life. A well-known model of cultural and linguistic life was created when the language that was not used in everyday life and which ceased to function at

home was reserved for the sacred sphere and was intended only for prayer and the temple. The Hebrew language of Jews, the hrabar language of Armenians, etc., underwent such a metamorphosis. Losing the Polish language in everyday life, Poles in Ukraine preserved it in the church and prayer. Preserved prayer books in notebooks in which texts of Polish prayers and religious songs were phonetically handwritten in Cyrillic letters – writing used daily – and frequently with mistakes are a specific symbol of this state of affairs. After Polish missals were introduced to churches in Soviet Ukraine in the 1970s, the faithful could not understand Polish used in the Holy Mass; sometimes, they comically distorted the words, completely perverting the content of the prayer. Moreover, thus, instead of ‚Pontius Pilate‘ there was ‚Polish‘ Pilate, and instead of »Hosanna in the highest«, they sang »Oksana [Ukrainian female name] in haying« (Dzwonkowski and Pałyga 1995, 325).

Among Latin Catholics, there was considerable resistance to attempts to introduce the Ukrainian language into religious life. Both Poles and Ukrainians perceived it as the distortion of certain normality, tradition, and eternal order. After the liquidation of the Greek Catholic Church in 1946, gathering the Ukrainian population in the former Galician lands, some former Catholics of the Eastern Rite began to take advantage of the possibility of attending services in the few Roman Catholic churches. Sometimes such faithful constituted the majority in Polish churches because the Polish population was deported to Poland in the new post-war borders. In exceptional circumstances, Ukrainian religious songs were introduced to such services (Osadczy 2009, 82).⁵ The Soviet authorities also made every endeavour so that church life did not go beyond the Polish cultural and linguistic sphere. Without schools, books, and the intelligentsia, the Polish population was doomed to disappear. Striving to eliminate the Roman Catholic Church from public life, the communist authorities made sure that the Church, opening itself to the Ukrainian language, would not be reborn through the influx of new believers from outside. According to the plans of the atheist regime, Catholicism should be locked up in the ghetto of elderly people of Polish nationality whose natural death would also be the demise of the Church. The lack of a hierarchy and seminaries was a guarantee of the definite end of the church structure that could not be included in the process of building communism.

The situation changed after the collapse of the USSR. Universal religious freedom allowed the hierarchical structures of the Catholic Church in Ukraine to be reborn. Separate church organisations were established in the countries newly created on the ruins of the Soviet state. Both from the perspective of the Vatican and the governments of post-Soviet countries, it was necessary to separate from the tradition of Polish Catholicism, which historically was the foundation of Catholic communities in post-Soviet areas – maybe except partly in Lithuania, Latvia and Carpathian Ruthenia – and begin to create Catholic hierarchical structures in the national language and culture (Lopert 2008).⁶

⁵ Exposing himself to the harassment by atheistic authorities, Marcján Trofimiak, priest in Kremenets in Volhynia and priest for Catholics in Western and Central Ukraine, introduced Ukrainian canticles in the Borschiv parish in Podolia.

⁶ This issue is discussed in detail in the article „Identiteta in religioznost“, see Lopert 2008.

In Ukraine, the ‚Polish Church‘ had to become Ukrainian and take its place among other ‚Ukrainian‘ Churches, where Orthodox Churches played the dominant role.

4. Problems in the Search for New Cultural and Linguistic Identity

It is known that attachment to tradition, adherence to archaic noble forms, and connection with generations of the faithful testify to the authenticity and prestige of the Church. The ‚Ukrainian‘ Latin Church could not have these attributes because it found itself in a difficult situation. The whole authentic tradition was associated with Polish history and culture. The rich canticle resources were also exclusively Polish, incorporated into the broad context of Polish religious culture. The air-tightness of the cultural and religious area was preserved despite the progressing Ukrainianisation of the daily life of faithful Catholics. This state of affairs was even, to some extent, satisfactory for the community staying in a kind of isolation from the atheistic environment marked by the surface religiosity characteristic of the culture of the Orthodox Church. The ‚ghetto‘ was a suitable environment for surviving and preserving own identity, even observing the principle of preference for marriages within a religious group. Leaving the underground, establishing full-fledged hierarchical structures, joining the religious life of the country devastated by atheistic ideology opened new perspectives and a new vision in the environment of the Latin Church. Unexpected and tempting perspectives opened for the accomplishment of the evangelising mission. The Latin Church in Ukraine, being part of the universal Church, felt and had the support of the entire Catholic world. First of all, Poland, where the issue of Catholicism at Eastern Borderlands was traditionally treated as Polish, provided succour. Support was also lent by Catholic dioceses from Western Europe and the USA, where societies were more and more secularised and the challenges of helping post-communist countries strongly impacted the mission awareness. The authority of Saint John Paul II, an unquestionable moral standard not only for Catholics, was of great importance. Moreover, orientation to the West, which guided the revolutionary changes in the USSR and the overthrow of the dictatorship of the Communist Party, increased the attractiveness and prestige of the ‚Western‘ Church.

In such circumstances, being closed in the Polish cultural and religious circle became a great limitation for the development of missionary activity. The entry into the new socio-political reality occurred along with the change in the generation of priests in Ukraine. The older generation educated in Polish seminaries, strongly attached to Polish tradition and culture, was leaving. Newly ordained priests originating from post-Soviet families, identifying with the Ukrainian environment, or indifferent to cultural matters, devoid of a more profound humanistic knowledge and, in particular, cut off from the normal transmission of cultural and religious values, willingly began to enter into modern pastoral and ecclesiastical trends as far as possible detaching themselves from tradition.

The retirement of the older generation of hierarchs also foreboded the interruption of a certain continuity of persisting in faith and tradition, excellent examples of which were given by eminent figures of the ‚borderland hierarchs‘ perceived even as patriarchs in times of persecution (Osadczy 2002, 249–254).

In the new historical and political circumstances, a project of the Latin Church, cut off from Polish tradition, creating a new Ukrainian cultural and religious reality, began to be implemented. The assumption was that the Latin church in Ukraine was universal and was to adapt to the language and linguistic and cultural conditions of the faithful, the principle of a ‚blank card‘ was adopted. That is, cutting off from tradition and adapting to existing conditions – e.g. services in Polish in the former dioceses of the Second Polish Republic and preference of the Ukrainian language in central and eastern areas traditionally associated with the Catholic tradition and having a missionary character.

This state of affairs partly provoked discussion and even opposition in central parts of Ukraine – the dioceses of Kamianets and Kiev-Zhytomyr – where the Polish element remained traditionally strong, having lasting attachment to the Polish language in services despite the progress of Ukrainianisation in everyday life. Nevertheless, church factors got heavily involved in creating a new linguistic and cultural reality in the Latin Church in Ukraine through depolonisation and intensified Ukrainianisation of religious life. Not only local clergymen of the post-Soviet generation but also priests coming from Poland were actively involved in this process.

Gradually, the universality of the Church in Ukraine, also taking into account the area of tradition in Polish and the pastoral needs of the Polish population, began to be replaced by the Ukrainian language on a general scale. To the official narrative related to the identity of the Roman Catholic Church in Ukraine, an explanation was added according to which the allegedly Polish linguistic and cultural character of the Roman Catholic Church was the result of the introduction of the Polish missal after the Second Vatican Council. The Liturgical Commission of the Episcopal Conference of Ukraine explained that Polish prayers and the necessary use of Polish missals gave rise to »a misconception, which still persists in society, that the Catholic Church is the Polish Church« (Rims’kij Mesal 2019). Subsequently, there is an even more astounding statement that thanks to the Polish language, which is very close to Ukrainian, as well as the engagement of Polish priests, the Church was able to operate more or less normally. However, as the author of the article about the missal in Ukrainian introduced for use in the Church in Ukraine points out, »finally the Roman Catholic Church in Ukraine has been given the opportunity to use its own language« (Rims’kij Mesal 2019).

Cutting off from traditional cultural and linguistic roots and trying to settle in the civilisation space, called by some scholars ‚Orthodoxy‘⁷, put Roman Catholics in Ukraine in a difficult situation. It was necessary to find one’s feet not in a missionary space, devoid of Christian culture, opening up the possibility of creating new forms of Latin Western culture adapting to local conditions, but in lands with

⁷ Among others, S. Huntington uses this nomenclature defining one of eight civilisations as ‚Orthodoxy‘.

over a thousand-year of a tradition of Eastern Christianity, on the basis of which indigenous, native, local tradition has grown. The problem starts with the term Church – Ecclesia. In the Ukrainian tradition, the form Церква is used, univocally associated with the Eastern Church. To define the Western Church, i.e. Polish in the general consciousness, there was a word phonetically reflecting the Polish name of the Church of Костьол. The custom of distinguishing Церква and Костьол prevailed in all East Slavic – Ruthenian – languages. A half-way solution was adopted, the word Церква defines the church as an institution, while the word Костьол remained to describe the temple. In order to eliminate Polish-sounding words in relation to Catholic temples, supporters of total depolonisation began to prefer even less linguistically precise terms храм – temple, собор – cathedral, not only in relation to cathedral temples.

When conducting the Ukrainisation of the linguistic and cultural space of the life of the Roman Catholic Church, the creators of the new reality must consider the functioning of popular words from the sphere of the Orthodox Church in the sphere of popular culture. Roman Catholics in Ukraine had to face a dilemma whether to use ready words developed by the Orthodox Church, familiar to the general public or introduce foreign words from Latin tradition. This dilemma is most spectacularly seen in the use of the words *AMEN* and *alleluia*. These words coming from Hebrew differ in the pronunciation of Eastern and Western Christians. The Greek phonetic version in the form of *AMIN'* and *ALLILUJA* entered the Eastern Christian tradition, and the version of Latin phonetics – *AMEN* and *ALLELUJA* – became established in the Western Christian tradition. As a result of quite strange conclusions, Greek words associated with the life of the Orthodox Church were introduced into the liturgical and prayer tradition of Latin Catholics in Ukraine, i.e. *AMIN'* and *ALLILUJA* (Vukašinović 2010, 19–20)⁸.

The adoption of the names of holidays and ceremonies borrowed from the vocabulary of the Orthodox Church, commonly used in society, somewhat changes the theological content of the commemorated event. Solemnity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary is defined in the Eastern Church as Успеніє or Успіння, which are terms referring to the Dormition of the Mother of God. In the Latin tradition, the Assumption of the Blessed Virgin Mary – *Assumptio Beatissimae Mariae Virginis in caelum* – is stressed. By adopting the version of the name of the feast commonly used in Ukrainian society, the Latin Church distorted the theological tone of the event, having a clear theological connotation and prayer and liturgical tradition in the practice of Roman Catholicism. Attempts to introduce a literal translation of the Polish name of the Assumption ceremony – Внебовзяття – were linguistically ghastly, artificial and did not comply with the rules of Ukrainian grammar. Officially, there is a partial solution to this issue; in the liturgical use, the Eastern Christian version is given, containing in parentheses its meaning in accordance with the Latin theological tradition – Успіння (Взяття до

⁸ Similar problems also arise in the situation of the Orthodox Church adjusting to modernity. An example is the situation in Serbia.

неба) Пресвятої Діви Марії (Molitvi u Zvičajnomu periodi [Ordinary Time Prayers] 2019).

In some situations, it is not possible to use the equivalents of traditional Eastern Christian words to describe the reality of the Roman Catholic Church in Ukraine. The sacrament of the confirmation, referred to as Миропомазання, is associated with the sacrament administered in the Orthodox Church according to a completely different mode than in the Latin tradition. It is given by the priest during the baptism sacrament and has a completely different connotation from that in the Latin tradition, which emphasises growing up in faith and mature joining in the faithful community. The Polish word *bierzmowanie* is very specific as far as its pronunciation and spelling are concerned, which are clearly associated with the tradition of the Polish language, and its use in such a form is impossible in the Ukrainian language. Hence the word Конфірмація was introduced to define the sacrament of confirmation, which refers to the Latin name of the sacrament – *confirmatio*. This is a completely innovative solution, which introduces a word to circulation which is foreign to both the traditional Polish language and Ukrainian religious culture, referring to the customs of the Orthodox Church.

Many problems are also associated with the use of the names of liturgical vessels, liturgical vestments, liturgical and prayer books, as well as other objects functioning in the religious practices of the Roman Catholic Church. In many situations, there are simply no terms in Ukrainian that describe specific objects that are usual elements of the Latin rite. One of the pioneers of translating the Latin Missal into Ukrainian, Bishop Marcján Trofimiak, a retired ordinary of the Lutsk diocese, for many years the chairman of the Liturgical Commission of the Episcopal Conference of the Roman Catholic Church in Ukraine, presented the tasks facing the introduction of the Ukrainian language into Roman Catholic religious life:

»We are also trying to be moderate in that the language is to be beautiful, not very poetic, although the note of poetry must be heard; not very archaic, although we have left some archaic words for embellishing the texts, without making it excessively oriental. We have also tried to make this Latin moment always present. It seems that we have succeeded, that it is a purely Latin liturgy in Ukrainian.« (Osadczy 2009, 135)

References

- Allen, William Edward David.** 1941. *The Ukraine: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andreev, Aleksandr N., and Yulia S. Andreeva.** 2019. Reunification of the Uniates of Maloros-siya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century). *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:181–190.
- Dunin-Kozicka, Maria.** 1928. *Rok 1917: Opowieść historyczna [1917: A historical story]*. Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich.
- Dzwonkowski, Roman, and Jan Pałyga.** 1995. *Za wschodnią granicą: O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC [Across the eastern border: Jan Pałyga SAC talks about Poles and*

the Church in the former USSR with Roman Dzwonkowski, SAC. Warsaw: Wydawnictwo Wspólnota Polska.

Huntington, Samuel Philips. 2011. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt tadu światowego [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]*. Warsaw: Wydawnictwo Muza.

John Paul II. 2001. *Chrystus Drogą, Prawdą i Życiem: Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001 [Christ the Way, the Truth and the Life: Holy Father's pilgrimage to Ukraine, June 23-27, 2001]*. Warsaw: Wydawnictwo M.

Lopert, Maja. 2008. Identiteta in religioznost. *Bogoslovni vestnik* 68, no. 1:137–146.

Malmenvall, Simon. 2016. Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. Stoletja. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:547–558.

Molitvi u Zvičajnomu periodi [Ordinary Time Prayers]. 2019. Komisija u spravah Liturgii. <http://liturgia-rkc.org.ua/index.php/lituriiniy-rik/19-zvychainyi-period> (25. 7. 2019).

Osadczy, Włodzimierz. 2002. Losy duchowieństwa polskiego na ziemiach zajętych przez Związek Sowiecki w 1939 r. i wcielonych od Ukraińskiej RSS [The fate of the Polish clergy in the territories occupied by the Soviet Union in 1939 and incorporated into the Ukrainian RSS]. In: A. Judycki and Z. Judycki, eds. *Duchowieństwo polskie w świecie [Polish clergy in the world]*, 249–254. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.

---. 2009. *Władzka Markijan: Wywiad-rzeka z księdzem biskupem Marcjaniem Trofimiakiem ordynariuszem diecezji lutskiej [Bishop Markijan: Interview with Bishop Marcjan Trofimiak, bishop of the Lutsk diocese]*. Lutsk: Wydawnictwo KUL.

---. 2019. Rzezie czy wojna cywilizacji? Kulturowe i społeczne uwarunkowania zbrodni wołyńskiej [Slaughter or war of civilizations? Cultural and social conditions of the Volhynian crime]. *Res Cresoviana* 2019, no. 1:63–101.

---. 2019. *Unia Triplex: Unia Brzeska w tradycji polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej [The Triplex Union: The Brest Union in the Polish, Russian and Ukrainian tradition]*. Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.

Podskalsky, Gerhard. 2000. *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Reid, Anna. 2000. *Borderland: A Journey through the History of Ukraine*. Boulder: Westview Press.

Rims'kij Mesal [Roman Missal]. 2019. Komisija u spravah Liturgii. <http://liturgia-rkc.org.ua/index.php/vydannia/11-rymskyi-mesal> (accessed 25. 7. 2019).

Trofimiak, Marcyan. 1994. Świadectwo archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego (Ukraina) [A testimony of the Lviv Archdiocese of the Latin Rite (Ukraine)]. In: J. Nagórny, B. Jurczyk, J. S. Gajek, eds. *Świadectwa Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej: Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej [Testimonies of the Catholic Church in the totalitarian system of Central and Eastern Europe: Book of the Theological Congress of East Central Europe]*, 211–214. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Vukašinović Vladimir. 2010. Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 1:17–24.

Zinkewych, Osyp, Andrew Sorokowski, eds. 1988. *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*. New York: Smolosky Publishers.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 185—202

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 27-722.53:659.4(438)

659.4:37.01

DOI: 10.34291/BV2022/01/Kasowski

© 2022 Kasowski et al., CC BY 4.0

Ronald Kasowski, Józef Kloch and Monika Przybysz

Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries

Medijska vzgoja pri formaciji duhovniških kandidatov v kontekstu novega „Ratio Fundamentalis“ in poljskih semenišč

Abstract: On the basis of the „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“ of the Congregation for the Clergy of December 8, 2016 (Congregation for the Clergy 2016), the particular Churches with their Bishops' conferences create the basis for the formation of future presbyters in their respective countries. The previous „Ratio“ was published more than 30 years ago by the then competent Congregation for Catholic Education. Between 1985 and 2016 there was a revolution in the field of social communication and media. It is difficult to imagine the modern intellectual formation of a candidate for the priesthood without things such as media education. Future presbyters should know how to communicate with contemporary men and evangelise through the Internet, especially on social media. It will be good if they also understand the system of media work in general and know how to establish contact with journalists. Many valuable indications concerning contemporary communication and the journalistic world are contained in the teachings of the three popes of the Internet era and the relevant dicasteries of the Holy See from that period. The competence of future clergy in the field of IT is also important.

The present paper contains a proposal for a new programme of media education in the seminaries. It [the proposal] is based on contemporary IT and media knowledge and on the research of nearly 30 years of experience in media education in the formation of future clergy in Poland. The article also presents an outline of the reception of the Vatican's indications concerning media education in the seminaries of selected particular Churches: in Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic. These analyses may help to determine the formation of future presbyters in the field of media education covering: the teaching of the Church on the media, media theory, IT and Internet education, elements of public relations and media relations.

Keywords: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, formation of candidates for the priesthood, media education, seminaries, seminarians' education, IT, media

Povzetek: V skladu s Temeljnimi smernicami za formacijo duhovnikov („Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“), ki jih je 8. decembra 2016 izdala Kongregacija za duhovnike, glavna merila formacije bodočih duhovnikov v posameznih državah določajo delne Cerkve s svojimi škofovskimi konferencami. Prejšnje Smernice („Ratio“) je pred več kot tridesetimi leti objavila takrat pristojna Kongregacija za katoliško izobraževanje. Med letoma 1985 in 2016 se je na področju družbene komunikacije in medijev zgodila revolucija. Sodobno intelektualno vzgojo duhovniškega kandidata si je zato težko predstavljati brez medijske vzgoje. Bodoči duhovniki se morajo znati sporazumevati s sodobnim človekom in oznanjevati na spletu, še posebej na družbenih omrežjih. Dobro bi bilo, če bi v splošnem razumeli tudi sistem medijskega delovanja in znali vzpostavljati stike z novinarji. Veliko dragocenih navodil glede sodobne komunikacije in novinarskega sveta vsebujejo nauki treh papežev spletne dobe, pa tudi sporočila ustreznih dikasterijev Svetega sedeža v tem obdobju. Prav tako so pri bodočih duhovnikih pomembne kompetence na področju informacijskih tehnologij.

Članek prinaša predlog novega programa medijske vzgoje v semeniščih. Temelji na poznavanju sodobnih informacijskih tehnologij in medijev ter na raziskavah skoraj tridesetletnih izkušenj z medijsko vzgojo in izobraževanjem bodočih duhovnikov na Poljskem. Članek predstavlja tudi pregled sprejemanja vatikanskih navodil glede medijske vzgoje v semeniščih izbranih delnih Cerkva – v Litvi, Belorusiji, Ukrajini, na Slovaškem in Češkem. Te analize lahko pomagajo pri opredeljevanju izobraževanja bodočih duhovnikov na področju medijske vzgoje, ki pokriva nauk Cerkve o medijih, teorije o medijih, informacijsko in spletno vzgojo ter prvine odnosov z javnostmi in medijskih odnosov.

Ključne besede: „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis“, formacija duhovniških kandidatov, medijska vzgoja, semenišča, vzgoja semeniščnikov, informacijska tehnologija, mediji

1. Introduction

»Communication permeates the essential dimensions of the Church, which is called to announce to all the joyful message of salvation. For this reason, the Church takes advantage of the opportunities offered by the communications media as pathways providentially given by God to intensify communion and to render more penetrating the proclamation of His word. The media permit the manifestation of the universal character of the People of God, favouring a more intense and immediate exchange among lo-

cal Churches, and nourishing mutual awareness and cooperation.« (John Paul II 2005)

This is what Saint John Paul II wrote about the media. Also his collaborator, Archbishop John Patrick Foley (2002), when speaking about the necessity of »preparing the Web for use by the Church, which is one, holy, catholic and apostolic, in such a way that the Internet may be one, holy, catholic and apostolic«, pointed to analogies between the reality of faith and virtual reality. Today there is also a certain blurring of the boundaries between the real world and the virtual world (Morbitzer 2015, 416).

Internet technologies find their use in building a real community, which is the foundation of the universal Church, and they can be a way of contact with the modern man to convey the message of salvation to him (Osewska 2014; Stala 2015). The web can be called Catholic because, like the Church, it is universal and reaches everywhere. It is apostolic, and this term refers to a new style of being apostles, who are called to cross – through the Web – the borders of continents, countries or cultures. It is not only believers who notice the similarities. Also, the creator of the World Wide Web, Tim Berners-Lee (2011) pointed out one of the most important features of the Internet, namely openness: »/.../ any person in the world can exchange information with any other on an ongoing basis.« Today it is especially through social media (Lim 2017).

2. The Necessity of Providing Media Education for the Modern Man

The use of the media in the community of the Church, the proclamation of the kerygma in them and the witnessing are closely related. In the media, there is a need »not only to insert expressly religious content into different media platforms, but also to witness consistently, /.../ in the way one communicates choices, preferences and judgements that are fully consistent with the Gospel, even when it is not spoken of specifically« (Benedict XVI 2011). The Catholic Church faces the challenge of an active and creative presence on the Internet. It is worth ensuring that the message of the Gospel is present in the communication channels which are used every day by billions of people around the world. Unless the Gospel is present in social media, it will not be present in the lives of many people. According to the theory of the order of everyday life – if there is no Gospel content in the media, there will be no Gospel content in people's minds. The essence of the believer's presence on the Internet is giving testimony of faith in Jesus Christ, which St. John Paul II (2002) called for:

»From this galaxy of sight and sound will the face of Christ emerge and the voice of Christ be heard? For it is only when his face is seen and his voice heard that the world will know the glad tidings of our redemption. This is the purpose of evangelization. And this is what will make the Internet a ge-

nuinely human space, for if there is no room for Christ, there is no room for man.«

Nowadays, people are present for many hours on social media, as indicated by many communication researchers, numerous reports, analyses and statistics. Hence, the Church's involvement in practising various forms of spirituality on the Internet is extremely important (Kloch and Przybysz 2015). Online retreats, prayer communities (Rosary Roses), online pilgrimages, prayer in social media (live transmissions from Mass, services, adoration), and even meditations on the Word of God or perhaps graphics containing quotations from Holy Scripture and short video reflections published by priests – these are important activities not only in the spiritual life of young people but also in promoting holiness on the Internet. These activities are important both in the private communication of Christians and in institutional communication (Arasa 2008; Arasa, Lorenzo, and Lucio 2010).

However, proclaiming the truth of the Gospel, or indeed any truth, today is not easy. According to researchers at the Massachusetts Institute of Technology (MIT), one of the most prestigious technological universities in the world, fake news spreads six times faster than real information, and fake news has about a 70% chance of being shared (Mayer 2018). This is why media education is so important, as it can significantly help with media comprehension, reception and also content co-creation. Following the definition given in the UNESCO documents, media education:

- deals with all media communication, including the printed word and graphics, sound and both still and moving images;
- enables people to understand the media used in their society and how they work, and to acquire the skills to use these media to communicate with others;
- teaches how to use the media, critically analyse, interpret and produce media texts;
- supports the ability to identify the sources of media texts, their political, social, commercial and/or cultural connections and contexts;
- teaches how to interpret the news and values offered by the media. (Fedorov 2008)

Media education is supposed to support the media consumer in forming specific communicative competencies (Gašpar and Garmaz 2016) in the media area, including: using information, building relations in the media environment, understanding the language of the media, using the media creatively, promoting ethics and values in communication and the media, safety in the media, understanding and applying the law in communication and the media, understanding the economic aspects of the media, building digital competences (Fundacja Nowoczesna Polska 2014.), etc.

3. A New Programme of Media Education in the Seminaries in Poland

The new general decree „The Way of Formation of Priests in Poland: *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*“ (KEP 2021) introduces to the seminaries an obligatory subject called ‚media education‘, taking 30 hours, which is an important change in the seminarians’ curriculum (Rustja 2005, 457). The basis for this is the reflection that »In the modern world one cannot function without the media – one needs to know how they work, how to skilfully use them to promote good and how to apply them in the mission of the Church, especially websites and social media. This knowledge, skills and competence acquired in the framework of the obligatory subject ›media education‹ will allow future clergy to understand the essence of the media and to use them competently and fruitfully in their everyday pastoral work (Kloch 2013; Przybysz and Kloch 2012; Przybysz 2008; 2013). This knowledge is also intended to protect them and the Church from crisis situations (KEP 2021, no. 590). The specific issues to be included in these classes concern:

- pre-evangelisation – a proclamation of the kerygma in the media in relation to evangelisation;
- critical reception of media messages; the review of techniques of manipulating media recipients;
- the media being used to have a destructive influence on children and young people;
- protecting children and young people in cyberspace;
- communication of institutional Church communities on the websites and in blogs;
- building religious communities in social media;
- the role of images in social media;
- the importance of video in social media communication;
- problems of addiction to online games and virtual reality;
- promoting religious content on the Internet;
- principles of creating press releases and making them available to journalists and the local community;
- contacts with local and national media, giving interviews and statements to the media;
- reactive crisis situation management;
- proactive management of crisis situations (prevention);
- press law and protection of image and property rights. (no. 591)

In the proposed topics, there are issues related to the problems of technology, factual communication as well as media competence. It is worth briefly analysing this choice and the construction of issues.

Proclaiming the kerygma has been an indispensable part of the Church’s activity for over 2000 years. The commitment of the Church’s people and the concern to proclaim the full, unchanging kerygma make it possible to undertake evange-

lization activities and are a missionary imperative for all the faithful (Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali 1989, no. 1). Throughout the centuries the kerygma has been proclaimed in various ways, while in the 20th and 21st centuries various means of communication have begun to be involved in this process, including, in recent years, social media and the entire space of the Internet. True evangelisation takes place in a personal encounter between man and God (Duff 2013, 28–29), often in the real presence of another person. This is always an encounter which involves an act of will to accept Jesus as Lord and Saviour, and consequently to enter into the community of the Church and accept her teaching (Vodičar 2014). Very often, however, the media play a huge role in this process of preparation for this act of will, precisely a pre-evangelisation role. And although the Church took 3 different attitudes in the 20th century toward the media – assimilation, rejection or accommodation (Sultana 2014), the words of John Paul II »Do not be afraid! Do not be afraid of new technologies!« (2005, no. 14) are an extremely important message today in the context of dynamic technological changes, which have been taking place rapidly in recent years and will probably accelerate even further.

The media communication in today's world is fraught with many distortions, among which there is the problem of information overload, with knowledge but without the understanding of the modern world (Prijatelj 2011, 115), as well as huge emotions sold in the media as a basic product in place of information, the associated problem of hate speech causing serious health consequences in people, especially young, and as a consequence even suicide attempts, in addition to the polarization of society and building information bubbles, the problem of Internet addiction, smartphone use, and also the ubiquitous fake news. This is why classes on the critical reception of media messages and the ability to recognise techniques of manipulating recipients are so important in the curriculum, as well as the problem of the media being used with a destructive influence on children and young people (e.g. paedophilia, pornography, promotion of violence, peer violence in the media, hate, pathostreamers etc.). The issue of addiction to online games and virtual reality is also extremely important in this education. One of the highest priorities is the protection of children and young people in cyberspace, to which pastoral workers must be particularly sensitive, and they should be able to support young people in crisis situations and redirect them to the appropriate institutions and persons.

As concerns the positive issues in pastoral ministry, it is also important to know how to communicate institutional communities of the Church on the WWW, in blogs, and also how to build religious communities on social media. These tools may support pre-evangelisation and pastoral activities, and their skilful and professional use may serve to promote good, the message of faith and religion (Spadaro 2014, 17–20). The use of appropriate language in the process of communicating with the recipient may be a factor determining the success of the process of proclaiming the kerygma. The language of the media and the Internet is evolving, so it is important to follow the emerging changes, to understand the role of the

image in social media and the importance of video in social media communication. This will serve to promote religious content online.

In recent years, a number of crisis situations related to the image of pastors, the institution of the Church itself or activities concerning her problems appearing in the media and the reaction of Church hierarchs began to appear in the media space. Such phenomena may generate long-lasting cracks in the image of the Church and its individual representatives. Therefore, it is very important to be able to deal with crises in the media communication of the Church, and at the same time to use the help of specialists in crisis situations. It is also worth preparing ourselves for concerning facts and anticipating crisis situations that may arise in the near future in the ranks of the Church. Therefore, important issues such as reactive crisis management and proactive crisis management (prevention) and the ability to manage these processes are essential for every pastor.

For a selected group of priests it will also be important to know the principles of creating press releases and making them available to journalists and the local community; in addition: to how to maintain professional contacts with local and national media, to have the ability to give interviews, statements to the media; to have knowledge of press law and the protection of image and property rights. The latter, legal knowledge, should be available to all priests by virtue of running institutional communication channels on social media or supervising them. When it comes to Church communication, it is also worth remembering internal and external communication (Kloch 2021). Internal communication consists in reaching individual members within the institution with the right information, using the media belonging to the organisation. This strategy is needed so that individual members of the organisation know what is happening in specific sectors of the organisation. External communication, on the other hand, involves communicating a professional message to the media using professional tools so that the public becomes interested in what the organisation is doing. This is why it is so important to contact the media in order to present selected issues to them, also by offering appropriately prepared content, especially video content.

4. Research on Media Education in Seminaries: The Case of Poland

The new programme of media education in the seminaries of the clergy in Poland was created on the basis of nearly 30 years of experience in this field¹. Before the latest concept was proposed in 2019, research was conducted on the media education of seminarians to date. The results of the research became the starting point for the new scheme on this subject. After the adoption of the project con-

¹ The research covered 71 out of 84 seminaries in Poland - both diocesan and religious, which is 82% of all seminaries of this type. Data for the years 1990–2017 collected using online research questionnaires were analysed. The study lasted from May to August 2017. The author of the research is the co-author of this article, Rev. Dr. Ronald Kasowski.

cerning media education in the entire „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia“ (KEP 2021) by the Polish bishops², the programme awaits a *recognitio* from the Vatican Congregation for the Clergy.

Empirical online research was conducted in diocesan and religious seminaries in Poland from May to August 2017. The research includes in its scope analysis of the issues related to the presence of media education subjects in the current seminary Ratio corpus and will illustrate to what extent and in what time course mass media issues appeared in the formation of candidates for the priesthood. The time range covered by the research panel for data acquisition concerns the years from 1990 to 2017. The collected results will allow the presentation of conclusions and indication of trends related to the presence of elements of media education in the formation process of candidates for the priesthood.

The research covered, among other things, the existence of published syllabuses, the teaching aids used, the forms in which students completed the course, the content of classes, the proportion between the lecture method and hands-on classes, the years of study in which media education was taught and the number of lectures, as well as their form (compulsory, optional).

4.1 Syllabus

The answer to the question: *Is there a syllabus for the subject?* revealed that only in one in four seminaries the subjects related to media education were taught on the basis of a syllabus (Figure 1). In the remaining 75% of cases, lecturers used individual programmes. This largely involved the creation of original materials prepared and dedicated specifically to lectures and classes.

| Syllabus for media education subjects | |
|---------------------------------------|-----|
| Exists | 24% |
| Does not exist | 48% |
| Not applicable | 15% |
| No response | 13% |

Table 1: *Syllabuses in seminaries in Poland (Source: own research, N=62).*

A textbook was used across the research group as part of the teaching in one in three seminars. Ready-made course books were also used at a similar level. However, the most popular form of teaching aids were ready-made materials in the form of presentations, short films or press clippings. This was the case in 89% of the seminaries (Figure 2).

² Bishop Damian Bryl presided (from 2018) over the work of the team for the preparation of new rules for priestly formation in Poland. After presenting the programme, the Polish Bishops' Conference adopted the „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia“ in 2021 during its March plenary meeting. The date of entry into force of the „Ratio“ will be determined by the President of the Polish Bishops' Conference, after receiving the *recognitio* of the Holy See.

| Type of teaching aid | |
|---|-----|
| Textbook | 29% |
| Ready-made course book prepared by the teacher | 32% |
| Other kinds of teaching aids, ex. video clips, ready-made coursebooks, ets. | 89% |
| There were no teaching aids | 13% |

Table 2: *Teaching aids for media education in seminaries in Poland. (Source: own research, N=62).*

4.2 The Name of the Subject

Media education subjects gained different names over the years. To a large extent, this depended on the thematic scope and subject type of the course. Among the answers given (87% of respondents provided an answer), the names of the subject dedicated to media education can be grouped by subject matter into three categories:

- communicative and cultural,
- educational and pastoral,
- IT and Internet.

The following conclusions can be drawn from the analysis of the names of the subjects³ included in the course of seminary studies devoted to the issues of media education:

- Some of the lectures and classes related to social media carry the marks of theoretical classes and hands-on classes.
- Within the framework of theoretical classes, the role of the media inscribed in the social and cultural context is widely presented.
- The role and significance of mass media in relation to the teaching and indications of the Church is included in the content of lectures.
- The significance and use of the mass media in relation to the pastoral challenges of the contemporary world is strongly emphasised.
- Media education through lectures and classes gives the seminarians practical use of the acquired skills in pastoral ministry.
- It also teaches the responsible use of mass media.
- It presents ethical and moral consequences of functioning in the world of media.

³ Subject names related to media education have been collected and grouped into three subject categories: 1. Media education subject names relating to the communication and cultural context, such as: 'Information and communication technologies', 'Propedeutics of using new media', 'Social media', 'Mass-media. Public Relations', 'Interpersonal communication. Information techniques', 'Mass media in contemporary culture', 'Media culture'. Names of the subject of media education referring to the educational and pastoral context, e.g.: 'New technologies in the mission of the Church', 'Media in the mission of the Church', 'Social media in pastoral ministry', 'Mass media in the Church', 'Information technology and communication practice in pastoral ministry', 'Media theology', 'Mass media pedagogy'. Names of the subject of media education referring to the IT and Internet context, e.g.: 'Elements of Information Technology', 'Information and Internet Education', 'Basics of Information Technology (ICT)', 'Basics of Information Technology', 'Basics of Computer Technology', 'Organisation and Methodology of Mental Work', 'Information Technology in Religious Education', 'Basics of Information Technology'.

4.3 Form of Assessment

The study proposed various forms of course credit: *examination, credit, only attendance*. The results of the collected data showed (Figure 3) that in more than half of the seminaries (58%) the respondents indicated practical work through a *credit project* as a form of assessment.

| Form of subject assessment | |
|--|---|
| Type of assessment | Average score (diocesan and religious seminaries) |
| Project / practical work | 58% |
| Course credit (without stating the type) | 31% |
| Only class participation | 8% |
| Exam | 2,5% |

Table 3: *Form of subject assessment in seminaries in Poland (Source: own research, N=62).*

By crossover of the collected data, an interesting trend existing in the area of student work assessment can be observed. Practical work in the form of a *credit project* was definitely chosen more often by 2/3 of the research group in religious seminaries. In diocesan seminaries, on the other hand, such a form was accepted in every second surveyed case. Such a trend implies the premise that in the media education of the seminarians, more attention was paid to the seminarians' acquired practical skills and the possibility of their application in pastoral ministry. In diocesan seminaries, more often, that is in almost every second case (Figure 4), the form of assessment for subjects related to media education was a course credit. Only 3% of the respondents indicated the exam as the best form of assessment for the subjects dedicated to social media.

| Type of assessment | Seminaries | |
|--|------------|-----------|
| | diocesan | religious |
| Project / practical work | 47% | 74% |
| Course credit (without stating the type) | 42% | 15% |
| Only class participation | 5% | 11% |
| Exam | 5% | 0% |

Table 4: *Credit – forms in diocesan and religious seminaries (Source: own research, N=62).*

4.4 Topics of Classes

An important issue in the study was to identify the topics of media education in the course of the seminary studies. The following elements of media education were identified in the research questionnaire sent out:

- the teaching of the Church in the area of the media,
- the theory of the media,
- IT and internet education,
- issues related to the image (*public relations*),
- contact with the media and presence in them (*media relations*),
- other types of media education.

The response mechanism in the research questionnaire was based on a multiple-choice field. Such a response formula allowed for a thorough examination of the current thematic scope of media education. The analysis of the collected data allowed several conclusions to be drawn and trends to be indicated (Figure 5).

a) In those seminaries where media education was taught, all the elements indicated in the questionnaire were included in its scope. In every second seminar, subjects are referring to the teaching of the Church related to social media and elements of media theory concerning the nature and principles of their functioning.

b) Most often (in 68% of the surveyed cases) issues related to IT and Internet education appear within the framework of the classes. This proves the discernment of the necessity of getting to know digital technologies, which prepares seminarians as future pastors to work in the world of cyberspace.⁴ It also allows to discover and perceive opportunities and threats in the use of *social media* in the pastoral space.

c) Among the indicated elements of media education, classes on contact with the media and learning to be present in them play an important role. The basic principles of *media relations* teach clerics the proper and optimal use of media communication for ecclesiastical and pastoral purposes. Learning the elementary rules of communication functioning in the media and knowledge about the structure of the mass media allows for the presentation of content and care for the image of the Church in the media space. Classes in *public relations* facilitate and support communication with the modern world.

d) The category of *other type of media education* (Figure 5) is clearly noticeable in the results – which means that in some of the seminaries there is an original programme concerning the mass media. This may testify to the flexibility and availability of seminary formators in responding to current needs and challenges. Originally authored curricula also include in their content the possibility of participation of invited guests who are people from the world of the media.

| Elements of media education in the presently taught subject | |
|--|-----|
| Church teaching on the media | 57% |
| Media theory | 54% |
| IT and internet education | 68% |
| Public relations issues | 38% |
| Contacts with the media and presence in them (media relations) | 60% |
| Other type of media education | 40% |

Table 5: *Components of media education (Source: own research, N=61).*

⁴ »Using new communication technologies, priests can introduce people to the life of the Church and help our contemporaries to discover the face of Christ. They will best achieve this aim if they learn, from the time of their formation, how to use these technologies in a competent and appropriate way, shaped by sound theological insights and reflecting a strong priestly spirituality grounded in constant dialogue with the Lord. Yet priests present in the world of digital communications should be less notable for their media savvy than for their priestly heart, their closeness to Christ. This will not only enliven their pastoral outreach, but also will give a ‚soul‘ to the fabric of communications that makes up the ‚Web‘.« (Benedict XVI 2010)

4.5 Lectures vs. Classes

The survey questionnaire allowed us to collate and compare the proportion of activities between lectures and hands-on classes (Figure 6). The data shows that the proportion of classes in all elements of media education present in the seminary curriculum is proportional to the number of lectures, with a tendency for theory to prevail over the practice. This is the case, for example, with regard to »Church teaching on the media«, »media theory« and »public relations issues«. Topics such as »contact with and presence in the media« and »other type of media education« show more or less the same ratio of lectures and practical classes. As far as IT and Internet education is concerned, there were definitely more practical classes than lectures (ratio 93% to 65%), which is quite obvious – Internet surfing and the use of ICT devices were practiced.

| Elements of media education in the presently taught subject | Forms | |
|--|----------|---------|
| | Lectures | Classes |
| Church teaching on the media | 83% | 36% |
| Media theory | 82% | 44% |
| IT and internet education | 65% | 93% |
| Public relations issues | 88% | 67% |
| Contacts with the media and presence in them (media relations) | 76% | 71% |
| Other type of media education | 80% | 88% |

Table 6: *Forms of classes in elements of media education (Source: own research, N=61).*

4.6 Year of Study, Number of Hours

The question »In which year of study were media education classes conducted?« showed two tendencies: theoretical classes and practical classes in media education are placed in the initial or final years of study. In the case of diocesan seminaries, most often media education classes are held in the second or sixth year of studies, in religious seminaries – mainly at the beginning of studies (second or third year). It is worth emphasizing that the second year of studies in the seminary is the time of concluding the strictly philosophical subjects, while the sixth year is the time devoted to practice and pastoral subjects, directly serving pastoral preparation. The practice of placing subjects related to the means of social communication at the end of the studies indicates that they are regarded as direct preparation for entering the priestly ministry. The research shows that media education is taught for 30 hours in more than 50% of the seminaries, and in more than 80% it is an obligatory subject.

5. Reception of the Vatican Guidelines in Selected Particular Churches of Central and Eastern Europe

At the turn of the 1980s and 1990s, similar freedom processes began to take place in the countries of Central and Eastern Europe. The ‚Velvet Revolution‘, the fall

of the Berlin Wall and the restoration of sovereignty to the Baltic states radically changed the geopolitical configuration of Europe. The particular Churches in these countries found themselves in a new situation, which radically changed their functioning, pastoral work and preparation for the priesthood. In the seminaries of Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic, elements of media education were gradually introduced according to the indications of the 1986 Vatican „Ratio“.

The „Ratio studiorum pro Lituania“ (2006) has been in force at St Joseph’s Seminary of the Archdiocese of Vilnius in Lithuania since 2006. Among the optional subjects in the curriculum, there is a proposal for classes on ‚public means of communication‘, as well as on ‚psychology of communication‘. Since 1995 the seminarians at the Vilnius seminary have been editing the seminary periodical *Teesie* (Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija 2006) which is an almanack of the most important events and an overview of various contents of the theological discourse related to the formation of the seminarians. Since 2002 St. Joseph’s Seminary in Vilnius has been affiliated with the Pontifical Lateran University, which entailed a change in the quality and rank of education.

The formation of candidates for the priesthood in Belarus presents a different picture in terms of cultural, but above all socio-political conditions. Catholics constitute only 14.5% of the total population of Belarusian society (Catholic Church in Belarus 2010). The structure of the church administration is based on four dioceses: the archdiocese of Minsk-Mohylev, the diocese of Pinsk, Grodno and Vitebsk (Catholic Church in Belarus 2021). The preparation and formation of seminarians takes place in two seminaries: the Interdiocesan Major Theological Seminary of St. Thomas Aquinas in Pinsk (Wikipedia 2021) and the Major Theological Seminary in Grodno [Hrodna] (Videastudyya Grodzenskai dyiatsezii 2021). Due to the small number of seminarians and professors, the didactic programme is carried out in a block system. The course of seminary studies is structured in such a way as to include a sequence of lectures on the same subject in one cycle. The course plan fulfils all the basic indications and guidelines of the current „Ratio fundamentalis“. Classes in media education are carried out on an optional and workshop basis; this is also due to the need to approach seminarians differently. Often seminarians come from mixed Catholic-Orthodox families, which means that first they need to catch up and deepen their baptismal formation, and only after that, they can move on to the optional classes programme.

Similarly, though under different conditions and scope, media education takes place at the St. Joseph’s Major Seminary of the Lviv Archdiocese in Lviv-Briukhovychi. Classes in mass media and the content covering issues related to the means of social communication are integrated into the scope of moral and practical theology, as well as pedagogy and catechetics. The seminarians acquire practical skills through practical classes, workshops and symposia. Since 2014 they have been publishing the seminarian information and formation bulletin *Duc in altum*, in which they publish their articles (Roman Catholic Archdiocese of Lviv 2021).

Media education is implemented in a slightly different way in the major seminaries in Slovakia. In this study we will look at two academic centres: The Roman Catholic St. Cyril and Methodius Faculty for Clerical Education in Bratislava (Rímskokatolícka Cyrilometodská Bohoslovecká Fakulta 2021) and the Catholic University in Ružomberok (Katolícka Univerzita v Ružomberku 2021). Both academic centres for the training of future priests bring together seminaries from various archdioceses and dioceses of the Church in Slovakia.

The didactic programme of teaching the subjects related to media education among seminarians affiliated to the faculty in Bratislava and the University of Ružomberok, in its most essential elements, is indicated in the general norms,⁵ approved and adopted at the 74th plenary session of the Slovak Bishops' Conference in 2013. According to the recommendations contained in this document, each seminary as a formation and educational centre prepares its own didactic programme, scope and content-wise corresponding with the needs of the local Church community. The seminarians studying in Bratislava have the possibility of optional selection of lectures and exercises of subjects dedicated to media education, taking into account in the first place the implementation of the obligatory „Ratio fundamentalis“. Media classes are conducted within a systematic schedule in the form of workshops, faculties or conversation classes. Seminarians have the opportunity to verify and put into practice the acquired theoretical knowledge during student internships in various editorial offices of the Catholic media. Media education takes place in a very similar way at the seminary affiliated with the University of Ružomberok.

The Slovak media system came into being after 1992 as a result of an evolution in communications – a transition from a state model through a pluralistic to a dual model (Dobek-Ostrowska 2002, 14–15). The socio-political circumstances at the turn of the century and the economic transformations which took place in Slovakia inspired the Church to create many pastoral media initiatives, ranging from the press to radio, television and websites. The specificity of the media system in Slovakia and the social context in which the Church functions, as well as a number of nuances related to the vocation and creation of Catholic media, have made media education among seminarians an important formative element. The formation of seminarians into conscious and open pastoral workers, responsibly present on the social media, creates an opportunity for the permanent rooting of the evangelical message in the public space (KBS 2013).

The problems of media education among students of the Church's seminaries in the Czech Republic look quite different. This is primarily due to an ecclesial situation different than in Slovakia, historical circumstances and the accepted structural division of the Church into two provinces: Czech and Moravian.⁶ The

⁵ On March 11-12, 2013 in Donovaly, the Slovak Bishops' Conference adopted a document regulating the principles of proclaiming the message of faith and the presence of clergy in the social media entitled „Normy Konferencie biskupov Slovenska ohľadom katolíckych médií a vystupovania klerikov a zasvätených osôb a predkladania katolíckej náuky prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie“.

⁶ The Czech province includes the archdiocese of Prague and the dioceses of České Budějovice, Králové-

formation of candidates for the priesthood in the Czech Republic takes place in two centres: The Archbishop's Seminary in Prague (Arcibiskupský seminář Praha 2021) and the Archbishop's Seminary in Olomouc (Arcibiskupský kněžský seminář 2021). The seminarians of the Prague seminary are students of the Catholic Faculty of Theology at Charles University in Prague, while those of the Moravian province are students of the Theological Faculty of St. Cyril and Methodius at Palacky University in Olomouc (Cyrilometodějská teologická fakulta 2021). Both seminaries, while having full autonomy, remain separate in the preparation of their didactic programmes based on the general guidelines for the education of future priests.

Classes on the mass media are either lectures or optional hands-on classes. In the Czech Republic, in the pastoral preparation of future priests, great emphasis is placed on the dimension of pastoral ministry. The Church, faced with a shortage of priests and a lack of new vocations, focuses all its efforts on evangelisation and catechesis (Matuszek 2012). The presence of clergy in the media and the use of the potential of the social media by pastors is becoming an activity that is in keeping with the needs of the signs of the times. It is an attempt to seek new forms of communicating the Gospel to a group of recipients who either belong to the ecclesial community or are outside it. Media education of seminarians concerns specific pastoral initiatives, such as retreats, and formation meetings, in which the tools of the new media are used as one of the means of effective communication.

Summarising the reception of the Vatican's indications on media education in selected churches of post-Soviet countries, it should be emphasised that they introduce elements of media education into individual pastoral subjects. They adapt this education to the needs and possibilities of local communities and, although it is often optional, it is implemented on the basis of the three-tiered model proposed by the Congregation for Catholic Education in 1986. In the seminaries of Lithuania, Belarus, Ukraine, Slovakia and the Czech Republic, the role and importance of the media communication in pastoral work is appreciated. Local episcopal conferences, bishops and lecturers take care not only of the seminarians' theoretical knowledge, but also of their practical skills in handling and using the mass media in pastoral ministry.

6. Conclusion

The Church should keep up with the rapid changes in technology and civilisation, and one of the goals is to make good use of social media (Reimann 2017, 67–71). And this is not only in the form of rapid adaptation on the technological side but also on the legislative, training, educational and organisational side. A guideline document for a particular Church community is often the incentive for some

Hrad, Litoměřice and Pilsen. The Moravian province includes the archdiocese of Olomouc and the dioceses of Brno, Ostrava-Opava and the Apostolic Exarchate.

ecclesial entities to become active in social media. In 2012 the German Bishops' Conference issued such guidelines on the use of social media (DBK 2012), and in 2014 the United States Conference of Catholic Bishops issued a document on social media practices and activities for Church people: priests, deacons, consecrated persons, bishops, lay employees of Church institutions or volunteers (USCCB 2014), and a year later the Australian Bishops' Conference (ACBC) did so as well. The document prepared by the Diocese of Warsaw-Praga in Poland in 2018 is also a good example. It presents general principles of social media activity and rules related to the maintenance of accounts and profiles for both individual clergymen and institutions (Diecezja Warszawsko-Praska 2018).

Abbreviations

ACBC – Australian Catholic Bishops' Conference 2015.

DBK – Deutsche Bischofskonferenz 2012 [German Bishops' Conference].

KEP – Konferencja Episkopatu Polski 2021 [Polish Bishops' Conference].

KBS – Konferencie Biskupov Slovenska 2013 [Slovak Bishops' Conference].

USCCB – United States Conference of Catholic Bishops 2014.

References

- Australian Catholic Bishops' Conference.** 2015. Social Networking Policy for the Catholic Church in Australia. Catholic Church in Australia. <https://www.catholic.org.au/acbc-media/media-centre/social-networking-policy/file> (accessed 31. 4. 2021).
- Arasa, Daniel, Cantoni Lorenzo, and Ruiz Lucio, eds.** 2010. *Religious Internet Communication: Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church*. Rome: EDUSC.
- Arasa, Daniel.** 2008. *Church Communications Through Diocesan Websites: A Model of Analysis*. Roma: EDUSC.
- Arcibiskupský kněžský seminář.** 2021. Homepage. Arcibiskupský kněžský seminář. <https://www.knezskyseminar.cz/> (accessed 12. 5. 2021).
- Arcibiskupský seminář Praha.** 2021. Homepage. Arcibiskupský seminář Praha. <http://seminar-praha.cz/> (accessed 12. 5. 2021).
- Benedict XVI.** 2010. The Priest and Pastoral Ministry in a Digital World: New Media at the Service of the Word. Message for the 44th World Communications Day. Vatican, 16. 5. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html (accessed 5. 5. 2021).
- . 2011. Truth, Proclamation and Authenticity of Life in the Digital Age. Message for the 45th World Communications Day. Vatican, 5. 6. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html (Accessed 5. 5. 2021).
- Berners-Lee, Tim.** 2011. Niech nam żyje WWW. *Świat nauki* 1:56–61.
- Catholic Church in Belarus.** 2010. Shkolny kurs pa pravaslaŭiu budze dapratsoŭvatstva. Catholic.by, 5. 11. <https://old.catholic.by/2/home/news/belarus/ortodox/106929-asnowy-kultury-prawaslauja.html> (accessed 13. 5. 2021)
- . 2021. News. Catholic.by. <https://catholic.by/3/news/belarus> (accessed 13. 5. 2021).
- Congregation for the Clergy.** 2016. The Gift of the Priestly Vocation [Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis]. Vatican City: L'Osservatore Romano.
- Cyrlometodějská teologická fakulta.** 2021. Homepage. Univerzita Palackého v Olomouci. <https://www.cmft.upol.cz> (accessed May 12, 2021).
- Deutsche Bischofskonferenz.** 2012. Social Media Guidelines für kirchliche Mitarbeiter: Empfehlungen und Muster. Deutsche Bischofskonferenz. <https://www.dbk.de/fileadmin/redak>

tion/diverse_downloads/presse/2012_109b_Empfehlungen_Social_Media_Guidelines.pdf (accessed 10. 5. 2021).

- Dobek-Ostrowska, Bogusława.** 2002. Przejście do demokracji a transformacja systemów medialnych w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu. In: Janusz Adamowski ed. *Transformacja systemów medialnych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej po 1989 roku*, 13–33. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Duff, Nancy.** 2013. Praising God Online. *Theology Today* 70:22–29.
- Diecezja Warszawsko-Praska.** 2018. Dyrektorium dotyczące zasad funkcjonowania w Internecie duchownych podmiotów publicznych oraz osób duchownych diecezji warszawsko-praskiej. Diecezja Warszawsko-Praska. <https://diecezja.waw.pl/plik.php?name=31288.pdf> (Accessed 4. 4. 2021).
- Fedorov, Alexander.** 2008. Media education around the world: Brief history. *Acta Didactica Napocensia* 2:56–68.
- Foley, John, Patrick.** 2002. Internet: una sfida dei nostri tempi. In: P. Aroldi, B. Scifo, eds. *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, 229–230. Milano: V&P Università.
- Fundacja Nowoczesna Polska.** 2014. Katalog kompetencji medialnych, informacyjnych i cyfrowych. Fundacja Nowoczesna Polska. http://edukacjamedialna.edu.pl/media/chunks/attachment/Katalog_kompetencji_medialnych_2014_EudBrrl.pdf (accessed 26. 4. 2021).
- Gašpar, Angelina, and Jadranka Garmaz.** 2016. The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence. *Bogoslovni vestnik* 76 2:417–431.
- John Paul II.** 2002. Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel. Message for the 36th World Communications Day, Vatican, 12. 5. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (accessed 5. 5. 2021).
- John Paul II.** 2005. The Rapid Development. Apostolic Letter. Vatican, 24. 1. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2005/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo.html (accessed 8. 4. 2021).
- Katolícka Univerzita v Ružomberku.** 2021. Homepage. Katolícka univerzita v Ružomberku. <https://www.ku.sk/> (accessed 12. 5. 2021).
- Konferencie Biskupov Slovenska.** 2013. Normy Konferencie biskupov Slovenska ohľadom katolíckych médií a vystupovania klerikov a zasvätených osôb a predkladania katolíckej náuky prostredníctvom prostriedkov spoločenskej komunikácie. Katolícka cirkev na Slovensku, 12. 3. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/konferencia-biskupov-slovenska/p/osobitne-dokumenty/c/normy-o-vystupovani-klrikov-a-zasvatenyh-osob-v-masmediach> (accessed 12. 5. 2021).
- Konferencja Episkopatu Polski.** 2021. Droga formacji prezbitarów w Polsce [Ratio institutio-nis sacerdotalis pro Polonia]. Warsaw: Konferencja Episkopatu Polski.
- Kloch, Józef.** 2013. *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Kloch, Józef.** 2021. The Process of Creating a Digital Communication Model for the Vatican. *The Person and the Challenges* 11, no 1:103–121.
- Kloch, Józef, and Przybysz Monika.** 2015. Different forms of spirituality on the Internet. In: Leon Dyczewski, ed., *Secularization and Development of Religion in Modern Society*, 181–209. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Lim, Audrey.** 2017. Effective Ways of Using Social Media: An Investigation of Christian Churches in South Australia. *Christian Education Journal Research on Education Ministry* 14, no 1:23–41.
- Matuszek, Artur.** 2012. Polski ksiądz w Czechach. *Życie Duchowe* 72:131–139.
- Mayer, Robinson.** 2018. The Grim Conclusions of the Largest-Ever Study of Fake News. *The Atlantic*, 8. 3. https://www.theatlantic.com/technology/archive/2018/03/largest-study-ever-fake-news-mit-twitter/555104/?utm_content=buffer0f1c3&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer (accessed 18. 4. 2021).
- Morbiter, Janusz.** 2015. O nowej przestrzeni edukacyjnej w hybrydowym świecie. *Labor et Educatio* 3:411–430.
- Osewska, Elżbieta.** 2014. *Education and Internet Challenges*. In: Elżbieta Osewska, ed., *Education and Creativity*, 43–56. Warsaw: UKSW.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali.** 1989. Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali. Vatican, 4. 10. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04101989_criteria_it.html (accessed 18. 4. 2021).
- Prijatelj, Erika.** 2011. Modern Media Phenomenon. *The Person and the Challenges* 4, no. 1:97–112.
- Przybysz, Monika, and Józef Kloch, eds.** 2012. *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations z zastosowaniem technologii Web 2.0*

w Kościołe i w Polsce. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.

Przybysz, Monika. 2008. *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS.

Przybysz, Monika. 2013. *Rzecznictwo prasowe w instytucjach kościelnych w Polsce w kontekście mediów społecznościowych*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

Ratio studiorum pro Litania: Studijų lietuovs kunigų seminarijose programa. 2006. https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fvk.lcn.lt%2Fdoc%2Fratio-studiorum_LT.doc&wdOrigin=BROWSELINK (accessed 13. 5. 2021).

Reimann, Ralf Peter. 2017. "Uncharted Territories": The Challenges of Digitalization and Social Media for Church and Society. *The Ecumenical Review* 69:67–79.

Rímskokatolícka Cyrilometodská Bohoslovecká Fakulta. 2021. Homepage. Univerzita Komenského v Bratislave. <https://frcth.uniba.sk> (accessed 12. 5. 2021).

Roman Catholic Archdiocese of Lviv. 2021. Major Seminary. Roman Catholic Archdiocese of Lviv. https://www.rkc.lviv.ua/category_3.php?cat_3=14&lang=4 (accessed 12. 5. 2021).

Rustja, Božo. 2005. Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji. *Bogoslovni vestnik* 65, no. 3:453–460.

Spadaro, Antonio. 2014. *Media Training in Africa Web 2.0: Relationships in the Internet Age*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Stala, Józef. 2015. Die Polen angesichts der Umbrüche im politischen und gesellschaftlichen Bereich: Ein Vierteljahrhundert nach der Unabhängigkeit Polens. *The Person and the Challenges* 5, no. 1:191–199. <http://dx.doi.org/10.15633/pch.934>

Sultana, Carl-Mario. 2014. Radio and the Church – a Historical Glance. *The Person and the Challenges* 4, no. 2:203–220.

United States Conference of Catholic Bishops. 2014. Social media, best practices and guidelines. United States Conference of Catholic Bishops, June. <http://www.usccb.org/about/communications/social-media-guidelines.cfm> (Accessed April 15, 2021).

Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija. 2006. Seminarijos leidinys »Teesie«. Katalikų interneto tarnyba. <https://www.seminarija.lt/index.php?id=14> (accessed 13. 5. 2021).

Videastudyia Grodzenskai dyiatsezii. 2021. Homepage. Grodnensis.by. <http://wsd.grodnensis.by/> (accessed 14. 5. 2022).

Vodičar, Janez. 2014. From Listening to Hearing the Message. *The Person and the Challenges* 4, no. 1:97–112.

Wikipedia. 2021. Wyższe Seminarium Duchowne w Pińsku. Wikipedia. https://pl.wikipedia.org/wiki/Wy%C5%BCsze_Seminarium_Duchowne_w_Pi%C5%84sku (accessed 14. 5. 2021).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 203—216

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:11/2021

UDK/UDC: 17.018

DOI: 10.34291/BV2022/01/Cvetek

© 2022 Cvetek et al., CC BY 4.0

*Mateja Cvetek, Peter Pučnik, Robert Cvetek
and Roman Globokar*

Relational Ethics Scale: Psychometric evaluation of the Slovene-language version¹

Lestvica relacijske etike: psihometrično ovrednotenje slovenske različice

Abstract: This study aimed to translate, adapt, and psychometrically evaluate the Relational Ethics Scale in the Slovene language. This inventory was developed to measure people's perception of relational ethics in their families of origin and in current significant adult relationships. Relational ethics is understood in terms of contextual family therapy and is composed of perceptions of trust and justice, loyalty and entitlement. The Slovene version of the Relational Ethics Scale was administered to a sample of 271 Slovene-speaking adults. Exploratory factor (principal component), combined with parallel analysis, found a two-factor structure. This two-factor solution supports theoretically meaningful horizontal and vertical relationships dimensions or subscales. Reliability analysis shows excellent inter-item consistency (Cronbach alpha) coefficients for both subscales, as well as for the total scale. Confirmatory factor analysis supports a two-factor solution. The results support the further use of the scale as a valid and reliable instrument for measuring relational ethics in a Slovene language environment.

Keywords: The Relational Ethics Scale, relational ethics, psychometric evaluation, Slovene-language version

Povzetek: Cilj te raziskave je bil prevesti, prirediti in psihometrično ovrednotiti Lestvico odnosne etike (Si-RES) v slovenščini. Ta lestvica je bila razvita z namenom meriti posameznikovo zaznavanje odnosne etike v njegovi izvorni družini in v trenutnih prominin odraslih odnosih. Odnosno etiko se razume v terminih kontekstualne družinske terapije in jo sestavlja zaznavanje zaupanja in pravičnosti, lojalnosti in upravičenosti. Slovenska verzija Lestvice relacijske etike je bila preverjana na vzorcu 271 slovensko govorečih odraslih. Eksplor-

¹ The article was partially financially supported by the Slovenian Research Agency (ARRS, project No. J5-2570).

atorna faktorska analiza (analiza glavnih komponent), kombinirana s paralelno analizo, je odkrila dvo-faktorsko strukturo. Ta dvo-faktorska struktura podpira teoretično smiselni horizontalno in vertikalno dimenzijo oz. podlestvico, podobno kot tudi španska verzija Lestvice relacijske etike. Analiza zanesljivosti je pokazala, da ima vprašalnik odlično notranjo skladnost, kar smo preverili s pomočjo Cronbach alfa koeficienta zanesljivosti tako za obe podlestvici, kot tudi za celotno lestvico. Konfirmatorna faktorska analiza podpira dvo-faktorsko rešitev. Rezultati podpirajo nadaljnjo uporabo lestvice kot veljavnega in zanesljivega instrumenta za merjenje relacijske etike v slovenskem jezikovnem okolju.

Ključne besede: lestvica relacijske etike, relacijska etika, psihometrična evalvacija, slovenska različica vprašalnika

1. Introduction

Talk of ethics always involves relationality. Even Aristotle, the father of ethics, emphasised that the goal of ethics is a virtuous life in just relations with others. Man is a relational being and can only realise himself as a human being through relationships. The individual becomes a good person within a supportive environment in which ethical values prevail. The environment, therefore, has an important influence on the ethical development of the individual person.

In contrast, the character of individuals is crucial in shaping the climate within a particular community. We see that there is reciprocity between an ethical personality and a just society. We can say that the goal of ethics is »to lead a good life with and for others in a just order« (Trontelj 2014, 28). Ethics can be defined as a systematic reflection on what is good for the individual, society, and the natural environment.

Relational ethics is concerned with ethical actions explicitly in relationships and responds to the question of how we should live together (Austin 2008, 748). The right ethical response in relationships is complex, sometimes difficult, discovered rather in dialogue with other/s, suitable, balanced, and harmonious, also considering the immediacy and complexity of the particular situation and our moral responsibility within it (748).

Relational ethics is also one of the key constructs in contextual family therapy (Boszormenyi-Nagy, Grunebaum, and Ulrich 1991). In contextual family therapy, relational ethics refer to questions of fairness and mutual reciprocity, trust, and loyalty in relationships (Boszormenyi-Nagy and Krasner 1986, xii). Relational ethics has been seen as the most important dimension of intimate relationships, the primary reason for dysfunction in family and partner relationships, one of the most significant determinants of our actions in intimate relationships, and also of the most essential factors in healing dysfunctional relationships in therapy (Ducommun-Nagy 2009, 33; Boszormenyi-Nagy and Krasner 1986, 271; Hargrave,

Jennings, and Anderson 1991, 146). When there is an imbalance, injustice, or unfairness of the give-and-take dynamic in a relationship over time, dysfunctions often occur (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 146). Boszormenyi-Nagy, the founder of contextual family therapy, was able to demonstrate that we all have an innate sense about fairness in giving and receiving in relationships; even people in psychosis do not lose this basic understanding of fairness. Our innate capacity for fairness and reciprocity could also lead us to build our moral systems (Ducommun-Nagy 2009, 33–35). The basic sense of fairness could also be found in some animals; Brosnan and de Waal (2003, 297–99) famously demonstrated that monkeys responded with high distress when confronted with unfair treatment.

Relational ethics in contextual therapy is constructed as being of two types. Vertical relational ethics refers to questions of justice, trust, loyalty, and entitlement in hierarchically unequal relationships, such as the relationships between parent and child (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 146), which are considered asymmetrical and are governed more by care. Horizontal relational ethics refers to these questions in hierarchically equal relationships, such as intimate partners or friends, and are considered symmetrical (147).

Some empirical studies support the correlations of relational ethics with important life variables, such as marital satisfaction, health problems, and depression (Grames et al. 2008; Hargrave and Bomba 1993; Gangamma, Bartle-Haring, and Glebova 2012; Gangamma et al. 2015).

Questions of relational ethics and fairness are very important for different interpersonal dynamics; for example, they are essentially connected with the process of forgiveness and respect (Karremans and Van Lange 2005, 290–97; Cvetek and Cvetek 2018, 863; Ducommun-Nagy 2009, 44–46). However, intimate partners in relationship crises often sink into the dynamic of emphasising their own suffering and the other's poor and unfair treatment (Shaw 2011, 2), with a spiralling of unfair treatment to each other, driven by the sense of previous unfair treatment from the other partner toward them.

Given that the perception or feeling of justice/injustice is a significant factor in the quality of partner and marital relationships and also possible excuses for hurtful (or even evil) acts toward the other partner, one of the major questions regarding relational ethics in intimate relationships is the subjective nature of the sense of fairness. There are, of course, cases in which partners do not perceive unfair or even violent treatment toward them. Such partners really need support, but individuals are generally inclined to see themselves as more positive, and their investment and giving as more important. The phenomena of blindness (even inattention blindness) and selective attention are well documented in the numerous studies and literature in psychology (Simons and Chabris 1999, 1059–74; Hannon and Richards 2010, 309–19; Hughes-Hallett et al. 2015, 3184–89; Remington, Cartwright-Finch, and Lavie 2014, 1–11; Oktay and Cangöz 2018, 59–66; Chabris et al. 2011, 150–53; Cosman and Vecera 2012, 576). Also, the constructs of

self-affirmation (Steele 1988), self-justification (Holland, Meertens, and Van Vugt 2002; Blanton et al. 2009) and self-deception (Firestone and Catlett 2009, 155) can help us understand the subjective perception of relational ethics. After all, the self-positivity bias, which means that people tend to view themselves in an unrealistically positive light and as having less negative and more positive personality traits and behavioural characteristics than others (Fields et al. 2019, 614), is seen as one of the most common and robust findings in social psychology (Lin, Lin, and Raghubir 2003, 3). With regards to relational ethics, it surely has significant family therapeutic implications. Emotions, emotional regulation, and past aversive experiences (abuse, deprivation, violence etc.) can also play important roles (Gostečnik et al. 2019, 176–78; Cvetek 2012, 281–84; Valenta, Gostečnik, Pate, and Repič Slavič 2019, 19–23; Poljak Lukek and Valenta 2020, 162–64). It is important to stress that Boszormenyi-Nagy understood the goal of therapeutic work with relational ethics not as a cognitive consensus between partners but as one that concerns the dialectic of responsible caring within the relational dialogue, an interpersonal balance of fairness involving the subjectivity of two sides, each being anchored in the polarity of the respective self-interest of the two partners (Boszormenyi-Nagy 1997, 171). Therapeutic attention to the sense of relational ethics itself can be very helpful. For example, an interesting new model (i.e., the 80%–80% model) for more fulfilling intimate relationships was recently developed by Klemp and Klemp (2021). They suggest that instead of a 50–50 (50% investment of one partner and 50% investment of the other partner) model of marriage and relationships based on fairness, one in which each partner is expected to contribute equally to marriage, couples (but not all) should follow an 80–80 model – a shift from a mindset of fairness to one of radical generosity, which can help many relationships to work for the long term (Klemp and Klemp 2021, 18).

Question of fairness and relational ethics seems to be important questions for future research in intimate relationships, so the measure for assessing relational ethics for Slovene cultural contexts is of great interest. The Relational Ethics Scale (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991) is currently the only validated and most widely used scale to assess relational ethics, conceptualised as consistent with the theory of contextual family therapy (Rived-Ocaña et al. 2020, 348).

2. Method

2.1 Participants

The sample for the study consisted of 271 volunteering participants, 196 women and 75 men, with a mean age of 37.4 years and a standard deviation of 12.68, ranging from 18 to 80 years. All participants were residents of Slovenia who were proficient in the Slovene language.

Regarding marital status, roughly two-thirds of the sample reported being married ($N=158$, 58.1%), 51 (18.8%) participants were single, 45 (16.5%) participants

were in partnership but not married, 7 (2.5%) were engaged, 3 (1.1%) were divorced, and 5 (1.8%) were widowed.

Most participants (130, 48%) reported having a university degree, second Bologna degree, or equivalent, 72 (26.6%) had a first Bologna degree or equivalent, 46 (17%) had completed secondary school, 16 (5.9%) had a specialisation or master of science degree, and 7 (2.6%) had doctorates.

2.2 Measures

The Relational Ethics Scale (RES) (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991) was used in the study. The RES is a self-report questionnaire, originally consisting of 24 items and measures perceptions of relational ethics in one's family of origin and current adult significant relationships. The concept of relational ethics measured by RES is understood in terms of contextual family therapy. Participants answer each item on a five-point Likert-type response scale from 'strongly disagree' to 'strongly agree'. It measures two main dimensions (vertical and horizontal, 12 items each); in the original version (component analysis, $N=209$), each dimension assesses three subscales (trust and justice, entitlement and loyalty) (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991, 149–53). The vertical dimension assesses relational ethics in the parent-child relationship of the family of origin, while the horizontal dimension assesses relational ethics in a relationship with a partner. The validity of RES was also tested on single, never-married individuals ($N=160$, Hargrave and Bomba 1993); principal component analysis found a similar three-factor structure for the horizontal and vertical dimensions.

We have found one adaptation of the scale into a different language. Rived-Ocaña et al. (2020) adapted RES into Spanish. Exploratory factor analysis of the Spanish version resulted in a three-factor solution (59.10% variance explained), one factor composed of Horizontal Relationship items, and two factors composed of Vertical Relationship items (2020, 350–51). Because both factors of the Vertical relationship items were highly correlated, they combined both factors into one to obtain a more theoretically meaningful model. The solution was confirmed with confirmatory factor analysis (351–352). Their results suggest that S-RES is best represented with two subscales representing vertical and horizontal relationships (352).

2.3 Translation Process

The translation process into the Slovene language mainly followed the standard translation process. The approval from the original author of the RES was obtained to translate and adapt the scale to the Slovene language. The English version of the RES was independently translated into the Slovene language by three translators proficient in both English and Slovene. Three versions were compared by the translators, and inconsistencies in their translations were discussed. The consensus was reached for all items. This version was pretested; it was used and analysed by students in a postgraduate course in research methods in marital and family studies at the University of Ljubljana. Students voluntarily administered it

for testing through their social networks to 36 participants (ages ranging from 23 to 54). The data were used to show some basic psychometric analyses based on the collected data and to evaluate the understanding, comprehensibility, and suitability of the items. The scale was also checked by a Slovene language proof-reader. Based upon feedback, some minor aspects of the translated version were discussed by translators and researchers and were modified to best ensure that the questionnaire was well adapted for use within a Slovene cultural context. Then a native English-speaking translator, who had not seen the original English version, translated the Slovene version of the RES back into the English language (back-translation). Translators and researchers compared the original version and the back-translated version about the similarity in language and meaning, and no important differences were found. The main author of the original version of RES, Terry Hargrave, checked the original and back-translated versions and confirmed the appropriateness of the final version of the translation. The translated version can be found in the Appendix.

2.4 Procedure

Once translated, the RES and a short demographic questionnaire were administered to volunteer participants recruited online through social networks by the authors via the »1ka« online survey tool. The online data collecting method has been criticised by some researchers, but there is strong empirical evidence suggesting that results from these data are consistent with findings from traditional methods (Gosling et al. 2004, 93). The results were analysed using SPSS (version 20) and AMOS (version 27).

3. Results

3.1 Descriptive Statistics on Item Level

Means, standard deviations, kurtosis and skewness on the item level of the translated original RES are presented in Table 1. Means of the items ranged from 1.47 to 4.33, kurtosis from -1.06 to 1.79 and skewness from -1.34 to 1.28.

| RES Item | M | Md | SD | Skewness | Kurtosis |
|----------|------|----|-------|----------|----------|
| 1 | 3.92 | 4 | 1.044 | -0.942 | 0.413 |
| 2 | 2.62 | 2 | 1.202 | 0.302 | -0.921 |
| 3 | 2.30 | 2 | 1.117 | 0.546 | -0.622 |
| 4 | 3.79 | 4 | 1.062 | -0.682 | -0.327 |
| 5 | 4.19 | 4 | .812 | -0.954 | 1.055 |
| 6 | 2.38 | 2 | 1.297 | 0.482 | -1.060 |
| 7 | 3.57 | 4 | 1.095 | -0.377 | -0.906 |
| 8 | 2.20 | 2 | 1.227 | 0.719 | -0.626 |
| 9 | 2.88 | 3 | 1.170 | 0.071 | -0.962 |
| 10 | 3.78 | 4 | .961 | -0.735 | 0.275 |

| | | | | | |
|----|------|---|-------|--------|--------|
| 11 | 3.93 | 4 | .900 | -0.776 | 0.436 |
| 12 | 2.45 | 2 | 1.260 | 0.541 | -0.812 |
| 13 | 4.09 | 4 | .808 | -0.981 | 1.188 |
| 14 | 1.78 | 2 | .849 | 1.148 | 1.136 |
| 15 | 2.60 | 2 | 1.053 | 0.228 | -0.795 |
| 16 | 4.33 | 5 | .838 | -1.344 | 1.785 |
| 17 | 4.22 | 4 | .850 | -1.232 | 1.609 |
| 18 | 2.37 | 2 | 1.062 | 0.608 | -0.320 |
| 19 | 2.32 | 2 | 1.094 | 0.531 | -0.605 |
| 20 | 4.16 | 4 | .826 | -0.825 | 0.224 |
| 21 | 3.84 | 4 | .907 | -0.530 | -0.279 |
| 22 | 1.47 | 1 | .644 | 1.283 | 1.587 |
| 23 | 1.80 | 2 | .856 | 1.161 | 1.352 |
| 24 | 4.25 | 4 | .797 | -1.142 | 1.499 |

Note: $N=271$. M – arithmetic mean. Md – median.

Table 1: Descriptive statistics on item level for the RES.

3.2 Exploratory Factor Analysis

An exploratory factor analysis with principal component analyses was calculated. First, we checked the Kaiser Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy, and the results showed that the sample was adequate ($KMO=0.887$). We also performed Bartlett's test of sphericity, and the test was significant ($\chi^2 (276) = 2594.65$, sig. = 0.000), indicating that nonzero correlations exist within the data set. Based on these good results, we proceed with calculating factor analysis. Oblique rotation (direct oblimin, also used by Rived-Ocaña et al. 2020) was used due to the theoretical assumption that RES factors are correlated.

We first performed analysis using a statistical extraction rule for the eigenvalue to be at least 1 (Kaiser Guttman criterion). The results showed that four factors should be retained, with 56.15% of variance explained. Since Kaiser Guttman criterion is described in the literature as somehow problematic (Hayton, Allen, and Scarpello 2004, 193), proposed parallel analysis (PA) (Hayton, Allen, and Scarpello 2004) with O'Connor (2000) tutorial for SPSS was used to determine the number of factors to retain. PA results showed that three factors should be retained.

In the next step, item communalities and loadings in the pattern matrix were assessed. Similar as in the procedure of the Spanish adaptation of RES by Rived-Ocaña (2020), some items (in our version items 5, 10 and 13) were removed due to low (under 0,30) communalities (communalities of removed items ranged from 0,239 to 0,281). Item 5 («No matter what happened, I always stood by my family») was from the original RES Vertical Loyalty subscale, item 10 («Individuals in my family were willing to give of themselves to benefit the family») was from the original RES Vertical trust and justice subscale, and item 13 («I try to meet the emotional needs of this person») was from the original RES subscale entitled «Horizontal loyalty». Next (the same as in Spanish adaptation of RES), item 15 («When I feel hurt, I say or do hurtful things to this person») and item 19 («When

I feel angry, I tend to take it out on this person») from the original Horizontal entitlement subscale of RES were the only two indicators for a single factor and were removed, since the factor does not meet the criterion of at least three indicators (Hair et al. 2010).

Then updated exploratory factor analysis (with a second parallel analysis for determining the number of factors) was calculated. Parallel analysis showed that the two-factor solution should be applied. Updated and final exploratory factor analysis showed a two-factor solution accounting for 50.68% of the variance, factor 1 (indicating horizontal relationship items) explains 33.93% of the variance and factor 2 (indicating vertical relationship items) explains 16.75% of the variance. In Table 3, factor loadings and communalities are presented.

| RES/Si-RES items | Factor 1 | Factor 2 | Communalities |
|--------------------------------|---------------|---------------|---------------|
| Item 1 RES / (Item 1 Si-RES) | 0.728 | 0.031 | .517 |
| Item 2 RES / (Item 2 Si-RES) | -0.616 | -0.024 | .371 |
| Item 3 RES / (Item 3 Si-RES) | -0.547 | 0.066 | .327 |
| Item 4 RES / (Item 4 Si-RES) | 0.764 | -0.092 | .637 |
| Item 6 RES / (Item 5 Si-RES) | -0.733 | -0.023 | .526 |
| Item 7 RES / (Item 6 Si-RES) | 0.797 | 0.012 | .629 |
| Item 8 RES / (Item 7 Si-RES) | -0.791 | -0.04 | .607 |
| Item 9 RES / (Item 8 Si-RES) | -0.679 | -0.059 | .438 |
| Item 11 RES / (Item 9 Si-RES) | 0.566 | -0.059 | .345 |
| Item 12 RES / (Item 10 Si-RES) | -0.82 | 0.016 | .681 |
| Item 14 RES / (Item 11 Si-RES) | 0.037 | -0.708 | .520 |
| Item 16 RES / (Item 12 Si-RES) | 0.073 | 0.804 | .613 |
| Item 17 RES / (Item 13 Si-RES) | -0.026 | 0.571 | .337 |
| Item 18 RES / (Item 14 Si-RES) | 0.001 | -0.644 | .415 |
| Item 20 RES / (Item 15 Si-RES) | -0.063 | 0.762 | .616 |
| Item 21 RES / (Item 16 Si-RES) | -0.037 | 0.712 | .526 |
| Item 22 RES / (Item 17 Si-RES) | -0.046 | -0.53 | .268 |
| Item 23 RES / (Item 18 Si-RES) | -0.022 | -0.785 | .605 |
| Item 24 RES / (Item 19 Si-RES) | -0.03 | 0.797 | .651 |

Note: RES – original Relational Ethics Scale, Si-RES – Slovene version of Relational Ethics Scale. Factor loadings 0.50 or higher are indicated in bold.

Table 2: Principal axis factor analysis results for Si-RES: Oblique (direct oblimin) factor loadings for two factors solution.

The loadings of the Si-RES items ranged between -0.82 and 0.804 (absolute value range between 0.53 and 0.82). There were no significant secondary loadings that would exceed 0,10. The absolute loadings for Horizontal subscale factor items ranged from 0.566 to 0.82, and for Vertical subscale factor items from 0,53 to 0,804.

Similar to the analytic method of Rived-Ocaña et al. (2020), after the exploratory factor analysis, confirmatory factor analysis using the maximum likelihood factor to test the goodness of fit was calculated. Due to the reasons described in

the previous section, we tested the two-factor model. In calculations, these two factors were permitted to correlate. Table 3 presents the standardised regression weights and model fit statistics for the model tested.

| RES/Si-RES items | Correlated Two-Factor Model | |
|--------------------------------|--|---------------|
| | Factor 1 | Factor 2 |
| Item 1 RES / (Item 1 Si-RES) | 0.652 | --- |
| Item 2 RES / (Item 2 Si-RES) | -0.563 | --- |
| Item 3 RES / (Item 3 Si-RES) | -0.509 | --- |
| Item 4 RES / (Item 4 Si-RES) | 0.773 | --- |
| Item 6 RES / (Item 5 Si-RES) | -0.655 | --- |
| Item 7 RES / (Item 6 Si-RES) | 0.753 | --- |
| Item 8 RES / (Item 7 Si-RES) | -0.751 | --- |
| Item 9 RES / (Item 8 Si-RES) | -0.606 | --- |
| Item 11 RES / (Item 9 Si-RES) | 0.542 | --- |
| Item 12 RES / (Item 10 Si-RES) | -0.81 | --- |
| Item 14 RES / (Item 11 Si-RES) | --- | -0.694 |
| Item 16 RES / (Item 12 Si-RES) | --- | 0.729 |
| Item 17 RES / (Item 13 Si-RES) | --- | 0.53 |
| Item 18 RES / (Item 14 Si-RES) | --- | -0.625 |
| Item 20 RES / (Item 15 Si-RES) | --- | 0.763 |
| Item 21 RES / (Item 16 Si-RES) | --- | 0.689 |
| Item 22 RES / (Item 17 Si-RES) | --- | -0.479 |
| Item 23 RES / (Item 18 Si-RES) | --- | -0.769 |
| Item 24 RES / (Item 19 Si-RES) | --- | 0.775 |
| Model fit indices | $\chi^2 = 307.39$, $df = 151$, $\chi^2/df = 2.036$, $p < 0.001$, CFI = 0.93 , TLI = 0.91 , RMSEA = 0.06 | |

Note: RES – original Relational Ethics Scale, Si-RES – Slovene version of Relational Ethics Scale. All factor loadings and error variances are significant at $p < .001$.

Table 3: Standardised regression weights and model fit statistics - results of Confirmatory Factor Analytic Test for correlated two-factor models.

The results indicate that the proposed two-factor model is adequate. Although chi-square is statistically significant ($\chi^2 = 307.39$, $df = 151$, $\chi^2/df = 2.036$, $p < 0.001$), other indices of model fit (the Root Mean Square Errors of Approximation [RMSEA] = 0.06; Comparative Fit Indexes [CFI] = 0.93; Tucker-Lewis Index [TLI] = 0.91) are reasonably satisfactory (they approach well fit), and they indicate that the model appears to find support. They comply with the criteria for adequate fit (López, Jódar, and MacDonald 2017, 1115); CFI is above the criterion (0.90 and above (Holmes-Smith 2011)), the RMSEA is below 0.08 (lower values indicate better fit, 0.08 is generally viewed as providing evidence of adequate fit, for a detailed discussion see Byrne (2010, 80-81)). The Tucker-Lewis Index produces a value above 0.90 and also indicates adequate fit.

The estimated correlation between the two factors (Horizontal and Vertical subscale) is moderate, namely 0.396, and is similar to results (0.39) in the study of Rived-Ocaña et al. (2020, 353).

3.3 Descriptive and Reliability Statistics of Si-RES

Means, standard deviations, minimums, maximums, and Cronbach alpha reliability coefficients for both determined Horizontal and Vertical subscales (along with total scale) of Si-RES were calculated and presented in Table 4. All Cronbach alpha coefficients reflect excellent reliability.

| | M | Md | SD | Skewness | Kurtosis | Min. | Max. | Cronbach Alpha |
|-------------------|-------|-------|-------|----------|----------|-------|-------|----------------|
| Si-RES Horizontal | 36.33 | 38.00 | 8.00 | -.452 | -.663 | 14.00 | 50.00 | 0.884 |
| Si-RES Vertical | 37.55 | 38.00 | 5.28 | -.833 | .744 | 20.00 | 45.00 | 0.872 |
| Si-RES Total | 73.88 | 76.00 | 11.02 | -.460 | -.308 | 44.00 | 95.00 | 0.887 |

Note: *N*=271. *M* – arithmetic mean. *Md* – median. *Min.* – minimum. *Max.* – maximum. *Si-RES Horizontal* – Horizontal subscale of Slovene version of Relational Ethics Scale. *Si-RES Vertical* – Vertical subscale of Slovene version of Relational Ethics Scale. *Si-RES Total* – Total score of Slovene version of Relational Ethics scale.

Table 4: Descriptive and Reliability Statistics for the Si-RES subscales and Si-RES total score.

4. Discussion

In Slovenia, there is a lack of measures of relational ethics. In fact, we do not know of any that have been translated, adapted, and psychometrically evaluated to be used for research and other purposes. Therefore, our study evaluated one such scale: the Slovene language version of the Relational Ethics Scale (Si-RES) which measures relational ethics as conceptualised by Boszormenyi-Nagy and Krasner (1986) and composed of perception of trust and justice, loyalty and entitlement.

The results of our study provide strong support for the psychometric properties of our adaptation of the Si-RES. We found excellent reliability (Cronbach alpha) of the Si-RES dimensions. Measures of reliability and also other psychometric characteristics (e.g., arithmetic means of dimensions) are mainly consistent with published research of the Relational Ethics Scale (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991; Hargrave and Bomba 1993; Rived-Ocaña et al. 2020).

Furthermore, exploratory and confirmatory factor analysis gave supportive results and are, in general, especially consistent with the Spanish adaptation of the Relational Ethics Scale (Rived-Ocaña et al. 2020). There are two main differences from the original RES (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991); namely, it has fewer items and a slightly different factorial structure. The factor solution, represented in Hargrave et al. (1991), has three separate factors (trust and justice, loyalty and entitlement) representing each horizontal and vertical dimension. However, similar to the Spanish adaptation, our results suggested a two-factor structure.

re, one factor representing the horizontal and the second factor the vertical dimension. Like the Spanish-speaking participants, the current Slovene-speaking sample in the study seems to perceive relational ethics more globally: in terms of horizontal and vertical relational ethics and not as three distinct subscales (trust and justice, loyalty, entitlement). This structure of Si-RES is both most theoretically meaningful and statistically confirmed.

There are different possible reasons for the discrepancy from the original version. Of course, cultural and semantic differences are possible. Slovene people's perception of relationships ethics could be more similar to Spain's than that of the United States. Another possible reason, as suggested in Rived-Ocaña et al. (2020, 355), is time differences. Three decades have passed since the original validation of the RES in 1991. Views on relationships, including relational ethics, in the original family, as well as in adult vertical relationships, could have changed substantially, and these differences could be reflected in our results, especially since the newer Spanish version in 2020 showed similar results. However, for firmer conclusions, more up-to-date validations in different cultural contexts are proposed.

Important is the notion of Rived-Ocaña et al. (2020): that Boszormenyi-Nagy himself focused on the horizontal and vertical dimensions of relational ethics rather than the subscales within each dimension (Adkins 2010). However, we also think that it is possible that perceptions and understanding of relationships ethics are now more similar to that position of the Boszormenyi-Nagy than it was in the time of the original version.

Regarding the fewer items of Si-RES in comparison with the original version, we stress that we removed the same three items that were removed in the Spanish version: item 15 (»When I feel hurt, I say or do hurtful things to this person«), item 19 (»When I feel angry, I tend to take it out on this person«) and item 13 (»I try to meet the emotional needs of this person«). In particular, the first two removed items (15 and 19) seem to measure one factor: specific aspects of adult relationships, different from other items of relational ethics, possibly more connected with expressions of anger and hurt, impulse control or emotional regulation. As previously discussed, cultural or time differences could be responsible for the discrepancy with the original version. In the Spanish version, items 2, 11, 17 and 22 were also removed, but this was not the case in the Slovene version. In the Slovene version, just item 5 (»No matter what happened, I always stood by my family«) and item 10 (»Individuals in my family were willing to give of themselves to benefit the family«) were statistically less appropriate for this Slovene sample and were removed from the final measure due to smaller communalities.

Although we find our sample of similar quality as, for example, the original evaluation studies of RES (Hargrave, Jennings, and Anderson 1991; Hargrave and Bomba 1993), we need to stress that a bigger sample could be more fully representative of the whole Slovene population and that this fact may have contributed to the limitation of this study. Therefore, future studies should be done with

larger and more diverse Slovene samples (other than married subjects are somewhat underrepresented in our sample) to possibly confirm and extend our results.

However, given the confirmative statistical results, theoretically meaningful factor solution, and similarity of the Slovene version with the Spanish one, we support using our translated version of the Si-RES as a promising instrument for research and other use in Slovenia.

Abbreviation

RES – Relational Ethics Scale.

References

- Adkins, Katie S.** 2010. A contextual family therapy theory explanation for intimate partner violence. Unpublished doctoral dissertation. The Ohio State University. Cited in Mercè Rived-Ocaña, Maria L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid and Terry D. Hargrave. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359, 354. 2020.
- Austin, Wendy J.** 2008. Relational ethics. In: Lisa M. Given, ed. *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, 748–749. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Blanton, Hart, Joel Cooper, Ian Skurnik and Joshua Aronson.** 2009. When bad things happen to good feedback: Exacerbating the need for self-justification with self-affirmations. *Personality and Social Psychology Bulletin* 23, no. 7:684–692.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan.** 1997. Response to “Are trustworthiness and fairness enough? Contextual family therapy and the good family”. *Journal of Marital and Family Therapy* 23, no. 2:171–173.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan, and Barbara R. Krasner.** 1986. *Between give and take: A clinical guide to contextual therapy*. New York: Brunner; Mazel.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan, J. Grunebaum and David N. Ulrich.** 1991. Contextual family therapy. In: Alan S. Gurman and David P. Kniskern, eds. *Handbook of family therapy*, 200–238. New York: Brunner; Mazel.
- Brosnan, Sarah F., and Frans B. M. de Waal.** 2003. Monkeys reject unequal pay. *Nature* 425, no. 6955:297–299.
- Byrne, Barbara M.** 2010. *Structural equation modeling with AMOS: Basic concepts, applications, and programming*. 2nd edition. New York: Routledge; Taylor & Francis Group.
- Chabris, Christopher F., Adam Weinberger, Matthew Fontaine and Daniel J. Simons.** 2011. You do not talk about Fight Club if you do not notice Fight Club: Inattentional blindness for a simulated real-world assault. *i-Perception* 2, no. 2:150–153.
- Cosman, Joshua D., and Shaun P. Vecera.** 2012. Object-based attention overrides perceptual load to modulate visual distraction. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 38, no. 3:576–579.
- Cvetek, Mateja.** 2012. Čustveno odpuščanje v medosebnih odnosih. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 2:281–295.
- Cvetek, Robert, and Mateja Cvetek.** 2018. The concept of respect in the Bible and in modern sciences: A descriptive model of respect in interpersonal relations. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:855–869.
- Ducommun-Nagy, Catherine.** 2009. Forgiveness and relational ethics: The perspective of the contextual therapist. In: Ani Kalayjian and Raymond F. Paloutzian, eds. *Forgiveness and reconciliation: Psychological pathways to conflict transformation and peace building*, 33–54. New York: Springer.
- Fields, Eric C., Kirsten Weber, Benjamin Stillerman, Nathaniel Delaney-Busch and Gina R. Kuperberg.** 2019. Functional MRI reveals evidence of a self-positivity bias in the medial prefrontal cortex during the comprehension of social vignettes. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 14, no. 6:613–621.

- Firestone, Robert W., and Joyce Catlett.** 2009. *The ethics of interpersonal relationships*. London: Karnac Books.
- Gangamma, Rashmi, Suzanne Bartle-Haring and Tatiana Glebova.** 2012. A study of contextual therapy theory's relational ethics in couples in therapy. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 61, no. 5:825–835.
- Gangamma, Rashmi, Suzanne Bartle-Haring, Eugene Holowacz, Erica E. Hartwell and Tatiana Glebova.** 2015. Relational ethics, depressive symptoms, and relationship satisfaction in couples in therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 41, no. 3:354–366.
- Gosling, Samuel D., Simine Vazire, Sanjay Srivastava and Oliver P. John.** 2004. Should we trust web-based studies? A comparative analysis of six preconceptions about internet questionnaires. *American Psychologist* 59, no. 2:93–104.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate, Saša Poljak Lukek, Barbara Simonič, Tanja Valenta and Tanja Repič Slavič.** 2019. The impact of early aggression on late development. *The Person and the Challenges* 9, no. 2:169–192.
- Grames, Heath A., Richard B. Miller, W. David Robinson, Derrel J. Higgins and W. Jeff Hinton.** 2008. A test of contextual theory: The relationship among relational ethics, marital satisfaction, health problems, and depression. *Contemporary Family Therapy* 30, no. 4:183–198.
- Hair, Joseph F., William C. Black, Barry J. Babin and Rolph E. Anderson.** 2010. *Multivariate data analysis*. 7th edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. Cited in Mercè Rived-Ocaña, Maria L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid in Terry D. Hargrave. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359, 351. 2020.
- Hannon, Emily M., and Anne Richards.** 2010. Is inattention blindness related to individual differences in visual working memory capacity or executive control functioning? *Perception* 39, no. 3:309–319.
- Hargrave, Terry D., and Anne K. Bomba.** 1993. Further validation of the Relational Ethics Scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 19, no. 3:292–299.
- Hargrave, Terry D., Glen Jennings and William Anderson.** 1991. The development of a relational ethics scale. *Journal of Marital and Family Therapy* 17, no. 2:145–58.
- Hayton, James C, Daid G. Allen and Vida Scarpello.** 2004. Factor retention decisions in exploratory factor analysis: A tutorial on parallel analysis. *Organizational Research Methods* 7, no. 2:191–205.
- Holland, Rob W., Ree M. Meertens and Mark Van Vugt.** 2002. Dissonance on the road: Self-esteem as a moderator of internal and external self-justification strategies. *Personality and Social Psychology Bulletin* 28, no. 12:1713–1724.
- Holmes-Smith, Philip.** 2011. Advanced structural equation modelling using AMOS. Workshop Material Provided at the ACPSPRI 2011 Spring Program. School Research Evaluation and Measurement Services, Melbourne.
- Hughes-Hallett, Archie, Erik K. Mayer, Hani J. Marcus, Philip Pratt, Sam Mason, Ara W. Darzi and Justin A. Vale.** 2015. Inattention blindness in surgery. *Surgical Endoscopy* 29, no. 11:3184–3189.
- Karremans, Johan C., and Paul A. M. Van Lange.** 2005. Does activating justice help or hurt in promoting forgiveness? *Journal of Experimental Social Psychology* 41, no. 3:290–97.
- Klemp, Nate, and Kaley Klemp.** 2021. *The 80/80 marriage: A new model for a happier, stronger relationship*. New York: Penguin Life.
- Lin, Ying-Ching, Chien-Huang Lin and Priya Ra-ghubir.** 2003. Avoiding anxiety, being in denial, or simply stroking self-esteem: Why self-positivity? *Journal of Consumer Psychology* 13, no. 4:464–477.
- López, Elena, Rafael Jódar and Douglas A. MacDonald.** 2017. Psychometric properties of a Spanish adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory—Revised (ESI-R). *International Journal of Transpersonal Studies* 36, no. 1:110–121.
- O'Connor, Brian P.** 2000. SPSS and SAS programs for determining the number of components using parallel analysis and Velicer's MAP test. *Behavior Research Methods, Instruments & Computers* 32, no. 3:396–402.
- Oktay, Bahadır, and Banu Cangöz.** 2018. I thought I saw Zorro: An inattention blindness study. *Nöropsikiyatri Arşivi* 55, no. 1:59–66.
- Poljak Lukek, Saša, and Tanja Valenta.** 2020. Neurobiological and relational bases for understanding aggressiveness. *The Person and the Challenges* 10, no. 1:155–176.
- Remington, Anna, Ula Cartwright-Finch and Nilli Lavie.** 2014. I can see clearly now: The effects of age and perceptual load on inattention blindness. *Frontiers in Human Neuroscience* 8:1–11.
- Rived-Ocaña, Mercè, María L. Schweer-Collins, Martiño Rodríguez-González, Sarah A. Crabtree, Luís Botella-García del Cid and Terry D. Hargrave.** 2020. Spanish adaptation of the relational ethics scale. *Contemporary Family Therapy* 42:346–359.

- Shaw, Elisabeth.** 2011. Relational ethics and moral imagination in contemporary systemic practice. *ANZJFT Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 32, no. 1:1–14.
- Simons, Daniel J., and Christopher F. Chabris.** 1999. Gorillas in our midst: Sustained inattention blindness for dynamic events. *Perception* 28, no. 9:1059–1074.
- Steele, Claude M.** 1988. The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self. In: Leonard Berkowitz, ed. *Advances in experimental social psychology*. Vol. 21. *Social psychological studies of the self: Perspectives and programs*, 261–302. San Diego, CA: Academic Press.
- Trontelj, Jože.** 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: Inštitut za etiko in vrednote Jože Trontelj.
- Valenta, Tanja, Christian Gostečnik, Tanja Pate and T. Repič Slavič.** 2019. Violence regulation and dysregulation system. *Family forum* 9:15–31.

APPENDIX

The slovene-language version of the relational ethics scale (Si-RES):

1. Lahko sem zaupal svoji družini, da si je prizadeva za to, kar je bilo najboljše zame.
2. Posamezniki v naši družini so bili obtoženi za probleme, ki jih niso zakrivali.
3. Ugoditi enemu od mojih staršev je velikokrat pomenilo ne ugoditi drugemu.
4. Od svoje družine sem prejel ljubezen in naklonjenost, ki sta mi pripadali.
5. Včasih se je zdelo, da me vsaj eden od staršev ne mara.
6. Vsi družinski člani smo bili v enaki meri deležni ljubezni in topline.
7. Včasih me je družina nepošteno izkoristila.
8. Čutil sem, da so želje staršev obvladovale moje življenje.
9. Še naprej si prizadevam za tesnejše odnose z družino.
10. Pogosto sem se čutil zapuščenega od svoje družine.
11. Ne zaupam, da si ta oseba prizadeva za to, kar je najboljše zame.
12. Ta oseba mi stoji ob strani v težkih in veselih časih.
13. Preden sprejem pomembne odločitve, to osebo vprašam za mnenje.
14. Najina vložka v odnos med mano in to osebo nista enakovredna.
15. V tem odnosu sva enakovredna partnerja.
16. Razdajava se drug za drugega.
17. To osebo izkoriščam.
18. V tem odnosu se me jemlje kot nekaj samoumevnega ali pa se me nepošteno izkorišča.
19. Ta oseba me posluša in ceni moje misli.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 217—230

Besedilo prejeto/Received:05/2021; sprejeto/Accepted:12/2022

UDK/UDC: 272-722.7:331.5

DOI: 10.34291/BV2022/01/Vaupot

© 2022 Vaupot, CC BY 4.0

Zoran Vaupot

Hiring Lay Faithful in the Catholic Church: Comparing HRM Theory and Practice

Zaposlovanje laikov v Katoliški Cerkvi: primerjava teorije in prakse pri upravljanju s človeškimi viri

Abstract: The role of lay employees in the Catholic Church has grown over the past few decades. As a consequence, the overall quality of human resources management (HRM), which includes the process of hiring, has become crucial within Church organisations. After an overview of the general theoretical findings about the process of hiring, we continue by presenting a survey executed among members of the Slovenian Bishops' Conference about value orientations concerning the hiring of lay persons within the Slovenian dioceses. The survey results were unexpected. We attempt to explain them within the scope of possible differences between the general HRM theory findings and research focused exclusively on the Church. Our conclusion is that, as a rule, Church practice does not follow the principle of creating a large pool of possible candidates for the job. Rather, it depends on more personal, individual invitations communicated to previously selected applicants.

Keywords: Catholic Church, lay faithful, hiring, recruitment, human resource management

Povzetek: Vloga laikov v Katoliški cerkvi v zadnjih desetletjih narašča. To pa pomeni, da je v cerkvenih organizacijah vedno bolj pomembna splošna kakovost funkcije upravljanja s človeškimi viri (UČV), ki vključuje tudi proces izbire bodočih sodelavcev. Po pregledu splošnih teoretičnih spoznanj o procesu izbire sledi predstavitev ankete, izvedene med člani Slovenske škofovske konference, o usmeritvah pri vrednotenju glede zaposlovanja laikov v slovenskih škofijah. Nepričakovani rezultati raziskave nas vodijo k poskusu iskanja razlage v okviru morebitnih razlik med splošnimi ugotovitvami teorije UČV in raziskavami, osredotočenimi zgolj na Cerkev. Ugotavljamo, da cerkvena praksa načelu oblikovanja velikega nabora možnih kandidatov za delovno mesto praviloma ne sledi. Raje ga nadomešča z bolj osebnimi, individualnimi povabili, ki jih posreduje predhodno evidentiranim potencialnim kandidatom.

Ključne besede: Katoliška Cerkev, laiki, izbiranje, zaposlovanje, upravljanje s človeškimi viri

1. Introduction

Basically, there are two sorts of employees in the Catholic Church (hereafter, the Church): clerics and laity. The tasks of clerics or ordained ministers are defined by the internal legal system (canon law) of the Church, which regulates its organisation and directs its activities. The laws and legal principles included also enable relative independence and decentralisation, which result in the indisputable authority and responsibility of clerics, both on the diocesan and parish levels. These characteristics differ from often-observed public opinion, which perceives the Church as a centralised and functional top-down managed organisation, with a military-like internal organisational culture.

In contrast to the position of clerics, the one of laity or non-ordained workers is not so precisely defined. This is reflected in many aspects of their roles, starting with their hiring for specific jobs designated for lay people, but also the never-ending process of recruitment.¹

From a historical perspective, the situation may be explained by the initially voluntary support of lay faithful to the functions of the Church. In such circumstances, the clerics historically oversaw all strategically important tasks and decisions.

However, overall progress in human affairs resulted in the organisational progress of all types of institutions worldwide, and this did not bypass the Church.

2. Church Identity and the Role of Lay Faithful

For a meaningful application of contemporary HRM approaches in the Church context to preserve or even strengthen its value identity while striving for effective human resource management, it is necessary to place these issues under discussion in the broader context of the Church's functioning. To do this, it is necessary to take into account the ecclesiology of the Second Vatican Council and the role of the laity, especially in light of recent synodal efforts.

From the beginning of the 20th century, the growing importance of lay faithful (Perše 2013; Šegula 2015) has also been formally admitted and supported by numerous official documents of the Church's highest institutions, such as: „Pastoral

¹ Neither in the academic literature nor in operational HRM practice is there a consistent distinction between ‚hiring‘ and ‚recruitment‘. The terms are often used as de facto synonyms, or hiring is understood only as the final stage of the recruitment process; in such cases, the terms ‚selection‘ or ‚selective hiring‘ are also used. These observations should be kept in mind, especially when reading the theoretical overview chapter. However, we consistently understand and use, in our own opinions or conclusions, the term ‚hiring‘ as a selection activity that takes place when a specific role needs to be filled by finding, evaluating and establishing a working relationship with the most suitable person, while recruitment is the continuous process of attracting the most qualified people to an organisation, even in times without vacancies, in order to »keep in touch with the labour market and maintain a network of potential candidates« (Osoian and Zaharie 2014, 132). In other words, as interconnected activities we comprehend recruitment as a broad, ongoing strategic HRM process (which underlines its influence on objective indicators of firm performance) and hiring as a more focused, project-based task.

Letter of 1919" (1919), „Mater et Magistra" (1961), „Lumen Gentium" (1964), „Gaudium et Spes" (1965), „Apostolicam Actuositatem" (1965), „Populorum Progressio" (1967), „Economic Justice for All" (1986), „Sollicitudo Rei Socialis" (1987), „Centesimus Annus" (1991), „Communities of Salt and Light" (1993), „Called to Global Solidarity" (1997), „Everyday Christianity: To Hunger and Thirst for Justice" (1998), „Welcoming the Stranger Among Us" (2001), „Deus Caritas Est" (2005), „Forming Consciences for Faithful Citizenship" (2012) and „Evangelii Gaudium" (2013).

The Second Vatican Council (1962–1965) led to significant long-term changes in the renewal of the identity of the Church in general, including the role of the laity. The new emphasis on the co-responsibility of all Christians, summarised by Perše (2014), meant that the faithful should move from being passive recipients of pastoral gifts to becoming active participants in the Church. A new turning point occurred with the 1987 Synod on „The Vocation and Mission of the Laity in the Church and the World". A year later, as a result of this meeting, Pope John Paul II published „Christifideles Laici" (1988), in which the vocation and mission of the laity is presented in the parable of the workers who, having agreed on their wages, are sent by their master to work in his vineyard. In this context, we can recall the words of Pope Benedict XVI who summarised the content of the 26th Apostolic Exhortation on the Christian Laity by saying: »I urge you to do everything possible to make the parish a ‚spiritual community‘ for people - a great family where we also experience the even greater family of the universal Church, and earn through the liturgy, through catechesis and through all the events of parish life to walk together on the way of true life.« (2006) In this context, the results of the 2012 survey are encouraging. All the priests surveyed in the Archdiocese of Ljubljana were in favour of a greater future role for the laity in parish matters (Perše 2014). However, as the author points out, the laity should not only play a supporting role to priests but should also have their own mission, in terms of being active in the world and in the Church. Even St. John Henry Newman, when asked about the role of the laity, replied, that without them, the Church would seem limited (Newman 1991). These mentions are consistent with the Compendium of the Social Doctrine of the Church no. 543, which states that there are certain areas in which the Christian laity live and work: all worldly human realities, personal and social, circumstances and historical situations, structures, and institutions. To the extent that the laity strive to harmonise their actions with the vision of God's love in these realms, »for the lay faithful to be present and active in the world is not only an anthropological and sociological reality, but in a specific way, a theological and ecclesiological reality as well« (Pontifical Council for Justice and Peace 2004). However, the most explicit recent announcement about the growing role of the lay faithful was made by Pope Francis in his 22 December 2016 speech to the Roman curia. Pope Francis presented the twelve guiding principles of the reform and tenth on the list was the one called ‚Catholicity‘, offering explicit support for the growing importance of the role of the lay faithful within the Church:

»Among the Officials, in addition to priests and consecrated persons, the catholicity of the Church must be reflected in the hiring of personnel from throughout the world, and of permanent deacons and lay faithful carefully selected on the basis of their unexceptionable spiritual and moral life and their professional competence. It is fitting to provide for the hiring of greater numbers of the lay faithful, especially in those Dicasteries where they can be more competent than clerics or consecrated persons. Also of great importance is an enhanced role for women and lay people in the life of the Church and their integration into roles of leadership in the Dicasteries, with particular attention to multiculturalism.« (Francis 2016)

The guiding principle cited here could hardly be more explicit in its nature, allowing for no real creativity in interpretation from those in charge of its implementation.

Since the task of hiring is mentioned twice, we will focus our research on this activity (see note 1). It is based on the need for highly qualified lay people to fill the positions previously held mostly by clerics.

We hypothesise that, among Church officials, there is an indisputable alignment to clearly defined values and principles during the process of hiring lay faithful for the needs of Church organisations.

We start by explaining the broader context of the Church's functioning for a meaningful application of contemporary HRM approaches. The second chapter is devoted to an overview of the existing, general theoretical findings concerning the process of hiring, which is one of the dominant processes within the area of HRM. The empirical research into the value orientations concerning the hiring of lay persons within the Slovenian dioceses will be presented in the third chapter. This is followed by a comparison of general HRM findings and the presentation of practice in the Church. These observations will be discussed in the fourth chapter. Finally, our conclusions are oriented towards recommendations for the scholars of future research in this area.

3. The Church and hiring

3.1 The typology of faith-based organisations

Although the expression 'faith-based organisations' (as the opposite of secular organisations) is commonly used to describe organisations where religion has a certain degree of influence over job service programmes (Bielefeld 2006), we prefer to use the typology as established by Sider and Unruh (2004). Based on their religious characteristics, these authors differentiate between faith-permeated (the religious dimension is believed to be essential), faith-centred (religious messages and activities are explicit, but participants can opt out), faith-affiliated (some visible influence of their religious founders, but no requirement for employees to

express faith or engage in religious practices), faith-background (tending to look and act in a secular way, though historical ties to a faith tradition may exist), faith-secular partnerships (typically secular in administration, but dependent on religious partners for volunteers and in-kind support) and secular organisations (no reference to religion).

The dilemma of whether the use of this typology is appropriate only for the social services (which embrace activities from providing goods and services to individuals to enhancing the overall quality of life) and educational organisations and programmes, or also for the purpose of defining other types of Church-connected organisations (e.g., companies established by the Church), remains undressed in the scientific literature.

However, having personal experiences in working for a faith-based organisation, respecting the principle of consistency in evaluation which supports the aforementioned typology, and since we are unable to reveal any well-founded argument against this approach, we opt for its utilisation. In so doing, we enable the conditions for establishing the possible criteria to be incorporated for the purpose of assessment of the candidates included in the hiring process: their alignment with the previously defined religious values and principles of each organisation.

3.2 Characteristics of the Hiring Process

One of the tools favoured by modern HRM specialists is competency (Information Resources Management Association 2012).² The competency-based management model, as understood by Darós, Conca and Sáez (2003), is articulated in three basic dimensions: acquisition (hiring), stimulation (salary and incentive policy) and development (training management). The main purpose of the hiring process is to evaluate the future working performance of the selected candidate realistically (Osoian and Zaharie 2014). The hiring – a selection process that usually includes more than one person – is discriminatory in its nature. However, the noun ‚discrimination‘ should be understood and accepted by its definition of »the ability to recognise a difference between one thing and another« and not by its dominantly negative connotation, as »the practice of treating somebody or a particular group in society less fairly than others« (Oxford Learner’s Dictionary, s.v. »discrimination«).

The result of the hiring process, which is certainly an ethically challenging task for the managers, is one or more selected applicants, who get salaries and additional financial or non-financial benefits, but usually also rejected candidates who remain without the desired job, along with its opportunities and advantages.

»It is therefore a reality of organisational life that managers engage in acts that harm people /.../ Although individuals might prefer to avoid per-

² Comprehended as the relation between humans and work tasks (McClelland 1973), a combination of motives, traits, self-concepts, attitudes or values, content knowledge or cognitive behaviour skills (Spencer, McClelland and Spencer 1994) or a mixture of knowledge, skills, abilities, motivation, beliefs, values and interests (Fleishman 1995).

forming them altogether, failure to accomplish these tasks threatens the greater good for which they are intended.« (Pinnington, Macklin and Campbell 2007, 237)

As one of the normally unpleasant, but sometimes just unavoidable, managerial choices, harming people is always an ethical issue. When it cannot be avoided, the argument using ‚necessary evil‘ (Molinsky and Margolis 2005) is, by virtue of its logic and content, the same type of explanation as the one about ‚greater good‘. Both are, in reality, based on the philosophical concept of Utilitarianism (Bentham, Mills, Sidgwick, and others), the most widely known form of Consequentialism, as an approach to the normative ethics which serve as the foundation for modern techniques of cost-benefit analysis in the quest for economic efficiency (Marseille and Kahn 2019).

A poorly organised and executed hiring process can involuntarily exclude potentially attractive job candidates, as well as those working for competitors and whose onboarding could represent a double win at the same time: strengthening ours and weakening the competitor’s organisation. In order to organise and execute the hiring process effectively, which is itself intended to support building a high-performance organisation, we propose to take into consideration the findings of Pfeffer (1998), who lists the main points to be respected: the existence of a large applicant pool from which to select; screening for the cultural fit and attitude of candidates; clarifying a list of the most critical skills, behaviours, or attitudes crucial for success; executing several rounds of screening to build commitment and prove seriousness; involving senior people as recruiters, and executing the final evaluation of the results and the whole process performance.

The multi-candidate selection activity leads toward a procedure even more complex than would be the case with only one applicant. A large applicant pool may be ensured by different sources (e.g., list acquisition, membership directories, proprietary organisation websites, social media, referrals, colleges, job fairs and employment agencies) that can be grouped by using various criteria; for example, internal/external or formal/informal (Kirnan, Farley, and Geisinger 1989). Still, every source must be activated by the appropriate attraction activities; for example, by using the specific content of recruitment messages (Highhouse et al. 1999) to achieve the targeted characteristics of the applicant pools because, if the most desired and previously identified candidates do not actually apply for the openings, they cannot be hired.

In addition, the existence of a large applicant pool can mask the possible absence of the best candidates and the organisation may not even be aware of this. Coupled with the high costs of the hiring activity, both facts may lead to dissatisfaction with the results of the hiring project and a decision by the organisation not to repeat the procedure. The result may also be poorly-performing recruits.

Recently – and especially in the case of international organisations – we have observed a trend to hire people from diverse backgrounds and skills, with firms prepared to train and promote their employees (Sangeetha 2010). The increased number of candidates in the selection process thus introduces a variety of competencies, enabling comparisons to be made. If an organisation wishes to avoid

the multi-candidate procedure for the reason of lacking internal HRM competencies and/or enough dedicated personnel, the possibility of outsourcing the hiring process is an option, although attention must be paid to its possible drawbacks, especially the high costs of outsourcing and insufficient quality of recruits, due especially to the unclear request after the specific competencies.

As Judge and Ferris have written (1992), the importance of company culture fit is reflected in understanding how including fit as a hiring selection criterion may assist organisations. They list four possibilities: fit as a control mechanism (control is achieved already through the selection (*ex-ante*) rather than through the socialisation (*ex-post*) process), fit as an assurance of workforce homogeneity (hiring people similar to existing employees will help to create or maintain the organisation's homogeneity), fit as a job-related criterion (especially relevant with regard to the growing importance of the service sector) and fit as an organisational public image enhancer. If organisations are aware that their web presentations must also consider the cultural, sociological and psychological element during the localisation process (Vaupot 2020), what we understand as a form of external or environmental acculturation, it is even more normal that fit to the organisational culture is expected from future employees, which could be explained as a form of internal acculturation.

By defining the most critical skills, behaviours, or attitudes crucial for success, companies describe the 'ideal' candidate that is expected to fit within the organisation by possessing a clearly defined set of abilities for completing their specific tasks (Elrick 2016). This activity is defined as creating a 'competency model': a descriptive tool or behavioural job description, based on the seminal works of McClelland (1973) and Boyatzis (1982). It usually identifies a group of seven to nine core competencies needed to work successfully within a specific organisation or industry (Shippmann et al. 2000; Vazirani 2010).

Under the condition that these skills, behaviours, or attitudes are objectively evaluated and confirmed for the selected candidate, the perfect match with the organisation's requirements should be assured. However, every parameter included in such a definition excludes certain types of candidates that do not fit within the model.

Bowen, Ledford and Nathan (1991) emphasise the importance of the »approach to selection in which employees are hired to fit the characteristics of an organisation, not just the requirements of a particular job« (Bowen, Ledford and Nathan 1991, 35). Similarly, Rivera (2012, 1) concludes that »hiring is more than just a process of skills sorting; it is also a process of cultural matching between candidates, evaluators, and firms«. In consequence, although prepared with the positive intention of finding the best candidate, the one-dimensional competency modelling approach may easily become inefficient and discriminative in the negative sense, since »firms may ignore or deliberately deny that different types of workers have the ability to do a given job« (Windolf 1986, 237).

Putting applicants through several screening rounds of interviews and rigorous selection is a protracted procedure that results in several benefits: careful scrutiny

of those who pull through and better development of the commitment of the selected candidates. It can also foster the feeling of becoming a member of an elite group, which positively influences their motivation (Pfeffer 1998). However, based on our practical experience, the number of screening rounds, usually larger than three, should be justified to avoid a negative counter-effect, even among the best candidates.

Especially for positions that differentiate the organisation from its competitors, the role of senior people as recruiters is crucial. Pfeffer presents an example of their involvement in the hiring procedure for flight attendants at Singapore Airlines since they are »an important point of contact with the customer and one way in which Singapore Airlines differentiates its service« (1998, 100).

As put by Carlson, Connerley and Mecham (2002, 461; 465), »it is becoming clear that effective recruitment is critical to organisational success /.../ the first priority of recruitment should be attracting the best possible applicants«. Like any other process of the organisation, the hiring process performance should be evaluated. This is absolutely in line with Deming's PDCA (Plan-Do-Check-Act) concept (Moen and Norman 2009). The activities connected to hiring process evaluation are focused on the quality measurement of selected candidates, but also on the effectiveness of the process itself.

In their survey of 620 organisations representing companies of all sizes, the Aberdeen Group revealed that companies with the best talent acquisition programmes achieved the best results with the following hiring performance criteria: time to hire, quality of hire, new hire retention and hiring managers' overall satisfaction with the programme (Minton-Eversole 2008).

Several common characteristics of the best performing organisations have also been discovered: intense collaboration between hiring managers and recruiters, active use of their websites as tools for showcasing the culture and job opportunities, pre-screening of the job candidates for technical competencies and a clear understanding of what applicant sources provide the best quality job candidates for their organisation (Aberdeen Group 2008).

The introduction of the quantitative, financial aspect of evaluation may be expressed by the calculation of the cost-per-hire (CPH), often considered as the most important metrics. According to Corpuz (2006), the appropriate CPH evaluation should include in the analysis the following elements: internal costs (e.g., recruiting office salaries, staff travel costs, lodging, administration), costs of external recruiters, company visit expenses of the candidates, direct fees (e.g., advertising, job fairs, agency, and executive search fees) and other data (e.g., an average annual salary of recruits, number of interviews versus the number of hires, acceptance rate, relocation costs). In contrast to Corpuz's (2006) approach, the Saratoga Institute's HR Effectiveness model provides the other recruiters' costs and the administrative costs. These costs are added as a flat 10% weightage. These simplified metrics, which avoid considering the real costs, are also the model's main shortcoming (Sangeetha 2010).

Avoiding the extremes of an exclusively qualitative or quantitative approach, the models of Utility Analysis (UA) are in fact a combination of both. According to Bodreau (1991, 622), utility analysis is based on »the process of describing, predicting, and/or explaining what determines the usefulness or desirability of decision options«. These models attempt to identify the ,returns' (typically defined as productivity and expressed in money terms) associated with the use of various recruitment and selection procedures. Two strands of research design can be observed that should be considered complementary: those that focus on the impact of recruitment on the individual candidate and those in which the organisation is the unit of analysis. However, each evaluation method has advantages and disadvantages (Barber 1998) and its application depends on the circumstances of the particular evaluation case.

4. Empirical Research

Having explained several of the main points to be considered during the hiring process, we proceed with an attempt to evaluate empirically the value orientations of high-ranking Church leaders concerning modern HRM practices in hiring.

In doing so, we have executed an anonymous survey among the members of the Slovenian Bishops' Conference (SBC), whose ecclesiastical authority covers the geographical territory of the Republic of Slovenia. This accounted for ten members at the time of the research (2021). They all received a printed version of the questionnaire, whose content and research results are presented in Table 1. After initial distribution, two reminders to fill in the questionnaire were sent. In total, the process lasted approximately one month. Four replies were received, though one had to be excluded from the analysis owing to its non-alignment with the instructions for completion.

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | |
|--|---|---|---|----|----|----|-----|--|
| prefer to avoid affecting individuals | | | | | | 67 | 33 | preference for benefits to the organisation |
| prefer one candidate | | | | | 33 | | 67 | preference for more candidates |
| prefer respect for privacy | | | | | | | 100 | preference for consideration of personality traits |
| many paths lead to results | | | | | | 33 | 67 | prior definition of expected competencies is necessary |
| prefer fast selection procedure | | | | | 67 | | 33 | prefer multi-stage selection procedure |
| no added value by senior members of the commission | | | | 33 | | 33 | 33 | senior commission members are useful |
| vetted composition of the commission is critical | | | | 33 | | | 67 | HRM experts are needed as members of the commission |
| post-analysis of the selection process is not needed | | | | | 33 | | 67 | post-analysis of the selection process is beneficial |

Table 1: *Results of a survey among members of SBC. Distribution of the answers on the 7-point semantic differential scale (in %). For details of the survey, please contact the author.*

Already, from the beginning of the empirical part of the research and because of the small size of the population addressed, it was obvious that no complex statistical analysis of results would be possible. Even if we agree with Roscoe (1975) that sample sizes between 30 and 500 are appropriate for the majority of analyses, but that »in case of simple experimental research with tight experimental controls, successful research is possible with samples as small as 10 to 20 in size« (Sekaran 2003, 295), the use of Yamane's (1967) recommendations would still bring us to a sample size of nine received answers to obtain significant results for the total population of 10, with the confidence level of 90%. In order to raise the confidence level, the total population of the SBC should have answered the survey.

So, more than just the conclusion that approximately one-third of SBC members are generally well-aligned to the value orientations of modern HRM practices concerning the hiring process, the observation that almost two-thirds decided not to answer the 8-question and 15-minute survey attracts our interest. Is there any specific rationale for that choice?

After excluding the most common reasons for not responding to the survey (e.g., vague, sensitive or difficult questions, absence of survey relevance and its length, time burden, irreverent treatment, survey saturation, security concerns) as proposed by Tourangeau et al. (2000) and Gideon (2012) owing to their improbability, we hypothesise that no answer situation in the presented case is predominantly the consequence of an absence of clear personal opinions about the specific topic in question.

5. Discussion and Conclusion

In trying to verify the hypothesis, we analyse whether there are any publicly available value orientations of the Church officials or experts concerning the hiring procedure for the lay faithful. In such a case, these guidelines may have interfered with the general HRM recommendations and resulted in the decision of certain SBC members not to answer the presented survey, to avoid revealing a potential conflict situation between the different sets of values.

After studying the selected and relatively scarce literature that deals with the subjects of HRM theory and practice in the Church, we conclude that two topics, connected to hiring activity, have attracted the special attention of academics. The first subject is the way parishes approach the possible candidates for job vacancies and, second, the importance of the candidate's fit. These areas of research can be contextually related to the first two phases of Pfeffer's aforementioned model (1998): the existence of a large applicant pool from which to select, and screening for the cultural fit and attitude of candidates.

Within the first topic presentation, we start by mentioning Murnion, who published his work about lays as new parish ministers (Murnion 1992). When talking about

hiring activity, he differentiates between the ‚professional‘ approach and the one (let us call it ‚personal‘) that relates to the pastor’s previous experience with the lay person to be hired. According to the survey, the ‚personal‘ approach has been dominant and used in almost 82% of the hiring procedures. As Fox writes (2010), this observation has been confirmed by two subsequent pieces of research by Murnion and DeLambo (1999) and DeLambo (2005). In the latter, the author revealed that more than half of lay parish ministers have been informed about the available ministry position through direct contact from the pastor or other parish employees.

It is a logical assumption, then, that in hiring decisions, pastors value personal qualities, good interpersonal skills, specific ministerial experiences, prayerfulness and the sharing of a similar ecclesiology.

In 2010, DeLambo completed these previous results with the observation that only 22% of lay parish ministers have first received information about the available position through more formal means, like magazine advertisements, internet postings, the religious order network, etc. The conclusion is that little emphasis is placed on previous experience, like formal education or trainings, and »in terms of recruitment practices and job qualifications, lay parish ministry remains largely informal« (DeLambo 2010, 36–37).

The topic of cultural fit and the attitude of candidates in connection with both scientific and religious/biblical principles has attracted the attention of Cousins, Anderson and DeKruyter (1990), who list three important criteria to be considered when hiring: Christian commitment (it makes people better workers since they most probably evaluate their activity as a vocation), compatibility (team players who fit the Church’s culture and whose competence is compatible), and a combination of competence, dedication and vision. Messina (2007) focuses on four areas in the process of recruitment and selection. Besides the cultural and position fit of the applicants, their expectation of job security must be acknowledged. The author underlines that the whole process should be well-organised and unhurried, but also transparent.

The starting point of Roberts’ (2015) research is the concept of servant leadership promoted by scripture. The author supports the execution of a realistic job-preview, which tackles the positive and negative characteristics of the specific job and the whole organisation. Such an approach enables the candidates themselves to evaluate realistically whether their personal attributes are a suitable fit. Meetings between the applicants, supervisors and current employees can support this down-to-earth evaluation.

The priority of first considering the person-organisation fit and only later the person-job fit during the process of hiring is emphasised by Winston (2018). Finally, besides the concern for using both internal and external sources to establish a large pool of appropriate candidates to choose the right person for the job, Busuttill and Van Weelden (2018) highlight the importance of matching the most appropriate candidates to specific jobs (a structural perspective), but also their fit with the whole organisation (a relational perspective).

We conclude by our observation that there is no important difference between the theoretical, general HRM recommendations and those dealing specifically with

the Church hiring procedures as presented in the literature. The only issue accentuated in the Church situation is a difference in the first phase of the hiring process. Based on the presented research, which describes this practice, as is' without evaluating its (in)appropriateness, it seems that Church practice usually does not follow the principle of creating a large applicant pool of possible candidates for the job. Rather, this is replaced by more personal, individual invitations communicated to previously-selected applicants. Whether only one or more invited applicants take part in the selection process does not seem to be of primary importance. What really appears to count is that the screening of the candidate's fit is an activity usually executed before candidates are invited to enter the selection process and that they may even be unaware of the fact. We argue that the presented conclusions about differences between theory and practice may also, at least partially, explain *de facto* rejection of our survey by an important part of the SBC members. To verify the validity of such an interpretation, it would be interesting to conduct a similar type of research within the scope of the Bishops' conferences of other countries. This could represent an interesting starting point toward implementing a more structured approach, not only for the purpose of the continuous improvement of hiring procedures in the Church but also of its overall HRM professionalism. Initiatives such as the creation of the Dicastery for Laity, Family and Life in 2016, when Pope Francis merged previously separate bodies into one institution, can make an important contribution. According to the prefect, Cardinal Kevin Joseph Farrell, the thread that connects these areas is the fundamental role of the laity in the Church: they are called, above all, to contribute to the formation of the Christian life of other lay people, and to assume greater responsibility in their parishes and dioceses (Zamuda 2019). The work of the dicastery soon bore fruit in the form of the launch of the website www.laityinvolved.org, which presents initiatives and good practices in terms of the evangelization, formation and encouragement of lay people that have been successful in some countries and could be imitated in others. Also, good practices in relation to the empowerment of the laity and the corresponding HRM approaches are needed to achieve this goal.

Abreviation

HRM – Human resources management.

References

- Aberdeen Group.** 2008. Talent Acquisition Strategies: Employer Branding and Quality of Hire Take Center Stage. 6. 8. <https://www.globenewswire.com/news-release/2008/08/06/993648/0/en/Talent-Acquisition-Strategies-2008-Quality-and-the-Passive-Candidates-Reign-Supreme.html> (accessed 12. 4. 2022).
- Barber, Alison E.** 1998. *Recruiting employees: Individual and organizational perspectives.* New York: Sage Publications.
- Benedict XVI.** 2006. Homily of The Holy Father: Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg. Vatican 10. 9. <https://www.vatican.va/content/>

benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_vespers-munich.html (accessed 10. 2. 2022).

- Bielefeld, Wolfgang.** 2006. Investigating the Implementation of Charitable Choice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 25, no. 3/4:151–173.
- Bodreau, John W.** 1991. Utility analysis for decisions in human resource management. In: M. D. Dunnette and L. M. Hough, eds. *Handbook of industrial and organizational psychology*, 621–745. Washington, DC: Consulting Psychologists Press.
- Bowen, David E., Gerald E. Ledford, and Barry R. Nathan.** 1991. Hiring for the Organization, Not for the Job. *Management* 5, no. 4:35–51.
- Boyatzis, Richard E.** 1982. *The Competent Manager: A Model for Effective Performance*. New York: John Wiley & Sons.
- Busuttil, George Larie R., and Susan J. Van Weelden.** 2018. Imago Dei and Human Resource Management: How Our Understanding of the Breath of God's Spirit Shapes the Way We Manage People. *Journal of Biblical Integration in Business* 21, no. 1:9–20.
- Carlson, Kevin D., Mary L. Connerley, and Ross L. Mecham.** 2002. Recruitment Evaluation: The Case for Assessing the Quality of Applicants Attracted. *Personnel Psychology* 55, no. 2:461–490.
- Corpuz, Crispina Rafol.** 2006. *Human Resource Management*. Manila: Rex Book Store.
- Cousins, Don, Leith Anderson, and Arthur H. DeKruyter.** 1990. *Mastering Church Management*. Colorado Springs: Multnomah Books.
- Darós, Lourdes Canós, Jorge Valdés Conca, and Patrocinio del Carmen Zaragoza Sáez.** 2003. La Gestión Por Competencias Como Pieza Fundamental Para La Gestión Del Conocimiento. *Boletín de Estudios Económicos* 59, no. 180:445.
- DeLambo, David.** 2005. *Lay Parish Ministers: A Study of Emerging Leadership*. New York: National Pastoral Life Center.
- — —. 2010. Evolution of Employment Practices Regarding Lay Parish Ministry. In: Zeni Fox, ed. *Best Practices in Catholic Church Ministry Performance Management*. Washington, DC: Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Elrick, Jennifer.** 2016. Screening, Skills and Cultural Fit: Theorizing Immigrant Skill Utilization from an Organizational Perspective. *Journal of International Migration and Integration* 17, no. 3:801–817.
- Fleishman E.A., Wetrogan L.I., Uhlman C.E., Marshall-Mies J.C.** 1995. Knowledges. In: N.G. Peterson, M.D. Mumford, W.C. Borman, P.R. Jeanneret, E.A. Fleishman, eds. *Development of prototype occupational information network content model*. Vol. 1, 10.1–10.39. Utah: Utah Department of Employment Security.
- Francis.** 2016. Presentation of the Christmas Greetings to the Roman Curia: Address of His Holiness Pope Francis. Vatican 22. 12. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html (accessed 27. 5. 2021)
- Fox, Zeni.** 2010. Performance Management in a Family Business? In: *Best Practices in Catholic Church Ministry Performance Management*. Washington, DC: Rowman and Littlefield Publishing Group.
- Gideon, Lior.** 2012. *Handbook of Survey Methodology for the Social Sciences*. New York: Springer.
- Highhouse, Scott, Sandra L. Stierwalt, Peter Bachiochi, Allison E. Elder, and Gwenith Fisher.** 1999. Effects of Advertised Human Resource Management Practices on Attraction of African American Applicants. *Personnel Psychology* 52, no. 2:425–442.
- Information Resources Management Association.** 2012. *Human Resources Management: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*. Hershey: IGI Global.
- John Paul II.** 1988. Christifideles laici. Post-synodal Apostolic Exhortation. Vatican 30. 12. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (accessed 10. 2. 2022).
- Judge, Timothy A., and Gerald R. Ferris.** 1992. The Elusive Criterion of Fit in Human Resources Staffing Decisions. *Human Resource Planning* 15, no. 4:47–67.
- Kirnan, Jean Powell, John A. Farley, and Kurt F. Geisinger.** 1989. The Relationship Between Recruiting Source, Applicant Quality, and Hire Performance: An Analysis by Sex, Ethnicity, and Age. *Personnel Psychology* 42, no. 2:293–308.
- Marseille, Elliot, and James G. Kahn.** 2019. Utilitarianism and the Ethical Foundations of Cost-Effectiveness Analysis in Resource Allocation for Global Health. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 14, no. 1:1–7.
- McClelland, David C.** 1973. Testing for Competence Rather than for 'Intelligence'. *American Psychologist* 28, no. 1:1.
- Messina, Sharon.** 2007. Human Resources Management for Church ministry. *Compass review*, spring 2007.
- Minton-Eversole, Theresa.** 2008. Quality Measurement: Key To Best-in-Class Talent Acquisi-

tion. *HR Magazine* 53:64–66.

- Moen, Ronald, and Norman Clifford.** 2009. Evolution of the PDCA Cycle. In: *Proceedings of the 7th ANQ Congress*. Reuterberg, <https://trauterberg.employee.id.tue.nl/lecturenotes/DG000%20DRP-R/references/Moen-Norman-2009.pdf> (accessed 12. 4. 2022).
- Molinsky, Andrew, and Joshua Margolis.** 2005. Necessary Evils and Interpersonal Sensitivity in Organizations. *Academy of Management Review* 30, no. 2:245–268.
- Murnion, Philip J.** 1992. *New Parish Ministers: Laity & Religious on Parish Staffs*. New York: National Pastoral Life Center.
- Murnion, Philip J., and David DeLambo.** 1999. *Parishes and Parish Ministers: A Study of Parish Lay Ministry*. New York: National Pastoral Life Center.
- Newman, John Henry.** 1991. *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*. Brescia: Morcelliana.
- Osoian, Codruța, and Monica Zaharie.** 2014. Recruitment for competencies in public and private sectors. *Transylvanian review of administrative sciences* 10, no. 41:129–145.
- Perše, Brigita.** 2013. Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 2:225–232.
- — —. 2014. Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:479–493.
- Pfeffer, Jeffrey.** 1998. Seven Practices of Successful Organizations. *California Management Review* 40, no. 2:96–124.
- Pinnington, Ashly, Rob Macklin, and Tom Campbell.** 2007. Introduction: Ethical Human Resource Management. In: Ashly Pinnington, Rob Macklin, and Tom Campbell, eds. *HRM: Ethics and Employment*. Oxford: Oxford University Press.
- Pontifical Council for Justice and Peace.** 2004. Compendium of the Social Doctrine of the Church. Vatican 29. 6. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (accessed 10. 2. 2022).
- Rivera, Lauren A.** 2012. Hiring as Cultural Matching: The Case of Elite Professional Service Firms. *American Sociological Review* 77, no. 6:999–1022.
- Roberts, Gary E.** 2015. *Christian Scripture and Human Resource Management: Building a Path to Servant Leadership through Faith*. London: Palgrave Macmillan.
- Roscoe, John T.** 1975. *Fundamental Research Statistics for the Behavioral Sciences*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Sangeetha, Kathir.** 2010. Effective Recruitment: A Framework. *IUP Journal of Business Strategy* 7, no. 1/2:93–107.
- Šegula, Andrej.** 2015. Podoba laika v dokumentih drugega vatikanskega koncila in izziv za danes. *Bogoslovni Vestnik* 75, no. 3:417–25.
- Sekaran, Uma.** 2003. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach*. New York: John Wiley & Sons.
- Shippmann, Jeffery S., Ronald A. Ash, Mariangela Batjtsta, Linda Carr, Lorraine D. Eyde, Beryl Hesketh, Jerry Kehoe, Kenneth Pearlman, Erich P. Prien, and Juan I. Sanchez.** 2000. The Practice of Competency Modelling. *Personnel Psychology* 53, no. 3:703–740.
- Sider, Ronald J., and Heidi Rolland Unruh.** 2004. Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33, no. 1:109–134.
- Spencer, Lyle M., David Clarence McClelland, and Signe M. Spencer.** 1994. *Competency Assessment Methods: History and State of the Art*. Michigan: Hay/McBer Research Press.
- Tourangeau, Roger, Lance J. Rips, Kenneth Rasinski, and Norbert Schwarz.** 2000. The Psychology of Survey Response. In: Wolfgang Donsbach and Michael W. Traugott, eds. *The SAGE Handbook of Public Opinion Research*, 374–387. Newbury Park: SAGE Publications Ltd.
- Vaupot, Sonia.** 2020. La Traduction Des Sites Web Touristiques, Vers La Localisation Ou La Culturalisation? *DELTA: Documentação de Estudos Em Lingüística Teórica e Aplicada* 36, no. 2:1–27.
- Vazirani, Nitin.** 2010. Competencies and Competency Model—A Brief Overview of Its Development and Application. *SIES Journal of Management* 7, no. 1:121–131.
- Windolf, Paul.** 1986. Recruitment, Selection, and Internal Labour Markets in Britain and Germany. *Organization Studies* 7, no. 3:235–254.
- Winston, Bruce E.** 2018. *Biblical Principles of Hiring and Developing Employees*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yamane, Taro.** 1967. *Statistics: An Introductory Analysis*. New York: Harper & Row.
- Zamuda, Leonida.** 2021. »Znotraj Vatikana«: Dikasterij za laike, družino in življenje. Vatican News, 2. 7. <https://www.vaticannews.va/sl/vatikan/news/2021-07/znotraj-vatikana-dikasterij-za-laike-druzino-in-zivljenje.html> (accessed 10. 2. 2022).

Guy Lafon. *Abraham ali iznajdba vere*. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba; Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2022. 121 str. ISBN 978-961-7167-02-3

Teološka fakulteta UL in Mohorjeva družba iz Celja sta konec februarja v sozaložbi 2022 izdali slovenski prevod knjige *Abraham ou l'invention de la foi*, ki jo je leta 1996 napisal francoski mislec Guy Lafon (izdala francoska založba Seuil). Da gre za pomembno teološko delo, potrjuje dejstvo, da so knjigo prevedli tudi v italijanščino in portugalščino. Prevajalec v slovenščino prof. dr. Drago Karl Ocvirk je naslov dela prevedel *Abraham ali iznajdba vere*. Vsebina knjige obsega 121 strani, razdeljena je na 20 poglavij. Abraham je predstavljen na temelju bibličnih in koranskih virov. Vendar to ni glavno sporočilo knjige. Lafon želi na specifičen način povedati, da je Abraham resnično ‚oče vere‘. Očak je začetnik nekoliko drugačne vere od tiste, o kateri navadno govorimo. Bralec bo namreč od prve do zadnje strani knjige čutil, da ne gre za vero, o kateri bi lahko razpravljali neprizadeto. Gre za vero, v kateri bo veren bralec udeležen. Toda tudi ateist bo ob branju spoznal in priznal: »Zame gre!« Abraham je iznajditelj vere, ki pa še zdaleč ni zgolj védenje v kognitivnem pomenu besede. Očak je iznašel vero in začel verovati v zavezi, ki je njegovo življenje bistveno zaznamovala in oblikovala. Avtor je tak način verovanja poimenoval abrahamska religija, to je proces, ki je skozi vso zgodovino življenje abrahamskih vernikov bistveno

zaznamoval. Judje, kristjani in muslimani namreč »poslušajo« Nekoga, ki jih nagovarja in s katerim sklepajo zavezo. V bistvu gre za vero v vero. Lafon v Abrahamu ne prepozna začetnika vere v smislu, da je pač veroval v Boga, da je torej priznaval Božji obstoj. Take vrste vera je obstajala že pred Abrahamom. Francoski mislec je prepričan, da je očkova vera veliko več kot le prepričanje v Božji obstoj oz. več kot oklepanje Božjega razodetja. Nov način verovanja Lafon prepozna v dejstvu, da je Abraham veroval v Jahvejevo vero – on je veroval v vero Nekoga, ki ga sicer ne pozna, toda ta Nekdo ga je nagovoril. Torej ne gre zgolj za odnos med dvema osebkoma, med človekom in Bogom. Gre za odnos med »človekovo vero v Boga« in »Božjo vero v človeka«. Rezultat odnosa med dvema verama pa je zaveza. A Guy Lafon se ne ustavlja le pri opisovanju očakove verske držbe pred več tisoč leti. Iz abrahamske religije namreč izpelje Abrahamovo religijo, ki se v zgodovini človeštva rojeva vedno znova – vedno takrat, ko se človek Božje obljube oklene in z njim sklene zavezo. V tem smislu je Abraham iznašel vero v vero in jo lahko vedno znova iznajde oz. zaživi vsak človek, ki z Bogom sklene zavezo.

Abraham ali iznajdba vere je vrhunec Lafonovega razmišljanja o veri, ki se začne v knjigi *Essai sur la signification du salut* (1964), nadaljuje v *Le Dieu commun* (1982), v *L'autre-Roi* (1987), in doseže vrhunec v *Abraham ou l'invention de la foi* (1996). V prvem omenjenem

delu Lafon ostaja v okviru katoliške dogmatike, ki trdi, da je vera potrebna za odrešenje. V drugi knjigi strogo dogmatski okvir prestopa in silovito izreka, da je vera odnos med vernikom in Bogom, ki pa ga človek lahko prepozna v vsakem medčloveškem odnosu. Ta misel zori v *L'autre-Roi*, z Abrahamom pa Lafon pokaže na edinstvenost verovanja, torej na vero v vero, ki se je začela z Abrahamom.

Za povprečnega Abrahamovega »duhovnega potomca« bo branje o veri v vero zagotovo nekaj novega. A tudi teologi bodo ideje o iznajditelju vere prebiralizanimanjem. Vsekakor pa bo *Abraham ali iznajdba vere* lahko za vse bralce poglobljeno duhovno branje ali celo kar izdelana tema za duhovno obnovo, če bodo le imeli pogum in bodo v Abrahamu prepoznali samega sebe.

Zgoraj omenjeni ustanovi sta hkrati s knjigo *Abraham ali iznajdba vere* izdali še publikacijo *Lafon – mislec odnosa*, ki je spremna študija o Guyu Lafonu in predstavlja razvoj njegove teološke misli. Najprej je bilo predvideno, da bo študija kot uvod natisnjena v knjigi *Abraham ali iznajdba vere*. A francoska založba Seuil, ki je Teološki fakulteti prodala avtorske pravice za natis slovenskega prevoda Lafonove knjige, je za tako obširen dodatek Lafonovemu besedilu (106 strani) videla pravne ovire, zato je predlagala, da naj se študija natisne v ločenem zvezku. Vsekakor bo predhodno branje študije, ki jo je napisal avtor te recenzije, bralcu knjige *Abraham ali iznajdba vere* koristilo za boljše razumevanje Lafonovega besedila. Lahko se bo seznanil z načinom razmišljanja in sploh s celotno Lafonovo teološko mislijo (imenujemo jo relacijska teorija), ki jo je uvedel v teologijo. To posebej velja, ker je prevod njegovega besedila ponekod težje razumljiv. Toda tre-

ba je poudariti, da so Lafonova besedila mnogokrat težko razumljiva tudi v originalu za Francoze. Njegovo francosko izrazoslovje je namreč specifično in francoski bralec se mora o pomenu ključnih izrazov Guyjeve misli poučiti. Tudi v slovenskem prevodu je bilo zato težko najti ustrezne in hkrati razumljive izraze. V skrbi, da bi bila misel jasna in tekoča, je pri opisovanju teologije odnosa in prevajanju Lafonovih besedil največja težava izbira ustreznega slovenskega izrazoslovja. Zato je namen študije na razumljiv in sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero – in kako so z vero povezani medčloveški odnosi. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos. Večina ljudi o odnosu ne razmišlja ali pa doživljajo to, da so v odnosu, kot nekaj tako samo po sebi umevnega, da se z njim sploh ne ukvarjajo. Podobno, kot se pred leti (še) ni govorilo o problemu ekologije, ker smo imeli čiste vode in zraka na pretek. Šele sedaj, ko nam je teh dobrin začelo primanjkovati, o ohranjanju čistega okolja razmišlja ves svet. Podobno je z odnosom. Dokler so bile naše družine trdne in se je posameznik v družbi lahko uresničeval, odnosu nihče ni posvečal pozornosti. Danes pa, ko je partnerski in zakonski odnos v krizi oz. lahko rečemo, da so odnosi v družbi razvrednoteni nasploh, smo se začeli spraševati, kaj odnos zares je. Odnos je za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »V njem živimo, se gibljemo in smo.« Zunaj odnosa ni bivanja. Zato je tudi kvaliteta našega bivanja pogojena z odnosi. Še več, Lafon nam kaže, da je odnos ključ za razumevanje človekovega življenja in vere.

Mari Jože Osredkar

Roland Boer. *Red Theology: On the Christian Communist Tradition*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2019. 294 str. ISBN 978-90-04-38132-2.

Roland Boer je teolog in filozof, ki proučuje interakcije med marksizmom in religijo/teologijo. Na tem področju velja za vodilnega strokovnjaka. Leta 2019 je pri založbi Leiden izšla knjiga *Rdeča teologija: O krščanski komunistični tradiciji* kot del serije *Studies in Critical Research on Religion*.

Prvo poglavje knjige se začne z opredelitvijo začetnika krščanskega komunizma, in sicer češko-ameriškega marksista Karla Kautskega (1854–1938), in njegovega dela *Forerunners of Modern Socialism* (1895). Kautsky je raziskoval komunistične korenine v družbah vse od Platona in zgodnjega krščanstva dalje, pri čemer ne razlikuje modernega od predmodernega komunizma. Predmoderni komunizem tako Kautsky kot Boer opredelujeta kot ‚krščanski komunizem‘. V 1. poglavju Boer povzema Kautskega analize posameznih družb skozi čas in izpostavlja njegov največji uvid: »kakršnakoli oblika socializma je delo v teku, iščoč pravilno pot k neznanemu« (str. 24). Boer zaključuje, da je delo Kautskega nazoren primer, da je marksistična podlaga bolj inkluzivna kot redukcijska.

Drugo poglavje obravnava zgodnji krščanski komunizem kot politični mit. Posveča se esenom in zelotom v sklopu Apostolskih del, pristopom teh dveh revolucionarnih družbenih skupin k skupnosti, pa vprašanjem porabe, proizvodnje in tranzicije med tema dejavnostma, vključno z analizo svetopisemskega gospodarstva (kmetijstva). Pri tem se sklicuje ne le na dela Kautskega, temveč

tudi Rose Luxemburg (1871–1919) – ker je ta razvila tezo, da bo sodobni komunizem dokončal tisto, kar je zgodnje krščanstvo začelo. Boer pri tem izpostavlja, da se je »krščanski komunizem lahko pojavil le hipoma v zgodovini, kot del ustanovitvenega trenutka krščanstva, ampak to je bilo dovolj, da je izrazil upanje v prihodnost«. (str. 43)

Boer v tretjem poglavju zoži svojo analizo na apostola Pavla, in sicer Pismo Rimljanom 13,1-7. Sprva se posveti vprašanju, ali je dotični del pisma anti-ali procesarski, saj je poglavitno vprašanje upor oz. zvestoba (rimskemu) cesarju/imperiju. Na koncu poglavja tako zaključuje, da je »Pavel zapustil ambivalentno zapuščino na več ravneh, ki je odprta za možnost radikalnega, če ne revolucionarnega branja njegovih in drugih besedil, ampak tudi z pravih potencialom za reakcionarne interpretacije, ki so zelo zadovoljne z okrepitvijo moči in prestiža« (str. 59).

Četrto poglavje je posvečeno analizi romana *Q* (1999) radikalnega italijanskega kolektiva Lutherja Blissetta, ki se prav tako ukvarja z vprašanjem marksizma in religije v duhu antikapitalističnega gibanja. Boer izpostavlja štiri romaneskne teme: napetost med čustvi in razumom, med prelomom in komunizmom (*communalism*), med politično ambivalentnostjo krščanstva in vprašanjem prenosa med politiko in teologijo. Na koncu poglavja avtor glavni namen romana vidi v »celoviti obnovitvi radikalnih, revolucionarnih dimenzij reformacije, še posebej za večjo skupino levičarskih gibanj danes« (str. 72).

Tudi naslednje poglavje se ukvarja z reformacijo, posebej z Jeanom Calvinom (1509–64) in njegovim delom *Ustanova krščanske vere* (1536), kjer se v zadnjem

delu posveča vprašanju prepleta politike in teologije. Calvin tako razlikuje duhovno in zemeljsko kraljestvo, ki sta po njegovem ločena – in to kljub temu, da (kot poudarja) so vladarji zemeljskih kraljestev dani od Boga. S tem se zaplete v razlago, kako potem ti vladarji postanejo tirani oz. brezbožni vladarji (*ungodly rulers*). Kljub temu Calvin poudarja, da je take vladarje (vseeno) treba ubogati.

Šesto poglavje je posvečeno pregledu vpliva Martina Luthra (1483–1546) na Karla Marxa (1818–83) in Friedricha Engelsa (1820–95) oz. kako sta uporabljala (protestantsko) krščanstvo pri utemeljitvi marksizma. Pri tem se Boer osredotoča na tri teme: razlike dojemanja človeške narave pri luteranstvu in marksizmu; ambivalentni prikaz Luthra kot ideologa buržuazije v Engelsovi zgodnji študiji nemške kmečke revolucije l. 1525; Marxovo dialektično ovrednotenje Luthra kot iniciatorja prve faze nemške revolucije. Avtor na koncu zaključuje, da sta se oba marksistična ideologa s krščanstvom spoprijela in ga pri razvoju ideologije tudi uporabila, a »to ne pomeni, da je marksizem v kakršnikoli meri sekularizirana oblika krščanske misli in seveda eshatologije« (str. 102).

Na začetku naslednjega poglavja avtor izpostavlja, da je prepletenost krščanskega komunizma (v evropskem kontekstu) in marksizma razvidna – glavni snovalci ideologije marksizma so se sklicevali na pretekle revolucije, ki so imele tudi močno versko konotacijo. Posledično se avtor sprašuje, ali ima marksizem globoko povezavo s krščanstvom, morda tudi z judovstvom. To razmišljanje sklene z ugotovitvijo, da čeprav res imata skupne vire, je »sama narava temeljev [krščanstva in marksizma] kvalitativno drugačna, kar tudi

označuje abstraktno in formalno analogijo« (str. 116). Marksizem zato prihaja do drugačnih zaključkov, kako ustvariti popolno, idealno družbo.

Sledi poglavje, ki se osredotoča na marksistično-krščanski dialog v 60. in 70. letih preteklega stoletja. Pri tem analizira poglede krščanskih teologov na marksizem in marksističnih filozofov na krščanstvo – primarno tistih, ki so sodelovali v javnem dialogu (preko konferenc, publikacij), tako vzhodni kot tudi zahodni Evropi. Osredotoča se na novo, sodobno razumevanje človeške narave, alienacije, Prometejskega protesta in prihodnosti. Takratno razumevanje teh pojmov je bilo močno zaznamovano z neposrednimi posledicami drugega vaticanskega koncila, razvoja protestantske teologije, antikolonializma – pa tudi (v kontekstu hladne vojne) strahom pred jedrskim uničenjem sveta. Na marksistični strani pa je razvoj filozofije še posebej zaznamovalo stalinistično obdobje.

Deveto poglavje analizira delo francoskega marksističnega filozofa Louisa Althusserja (1918–90), pri čemer se avtor posveča vprašanju, ali so marksisti in kristjani ločeni skupini ali pa med njimi obstaja presek? Althusser tako poskuša oblikovati analogijo med socialno/družbeno in versko revolucijo. Zatrjuje namreč, da ima lahko religija progresivno, revolucionarno vlogo.

V naslednjem poglavju je osrednja krščansko-komunistična misel avstralskega anglikanskega duhovnika Farnhama Maynarda (1882–1973). Boer zaključuje, da je Maynard »le prišel do položaja, kjer lahko marksizem ponudi materialistične in seveda objektivne odgovore, toda krščanstvo zagotavlja ključni manjkajoči element subjektivnih odgovorov« (str. 164).

Enajsto poglavje je posvečeno primerjavi krščanskega komunizma in boljševizma, pa tudi predhodnih oblik in vplivov (kmečki socializem, dela Leva Nikolajeviča Tolstoja (1828–1910), bogograditeljstvo (*богостроительство*)). Boer v analizi tako teh gibanj kot boljševizma vidi največji prispevek krščanstva v »nepričakovanem in posredovalnem načinu«, ko je boljševizem »zgradil in posredoval preko ideje, da so bile podobe bogov v religiji v resnici ideal, do h kateremu morajo ljudje stremeti« (str. 182).

Naslednje poglavje analizira razvoj kitajskega komunizma in vpliv krščanskega komunizma na Kitajskem, še posebej glede tajpinške revolucije (1850–64), verige nadaljnjih vstaj in revolucij, ki so na koncu privedle do komunistične revolucije Mao Cetunga (1893–1976). Boer zaključí, da tajpinška revolucija »stoji na začetku modernega revolucionarnega procesa – natančneje gibanja, ki je izšlo pod vplivom tujega, revolucionarnega krščanskega vpliva« (str. 199).

V nadaljnjem poglavju avtor še podrobneje analizira kitajski krščanski komunizem v začetku 20. stoletja na podlagi del več kitajskih teoretikov in filozofov, ki so proučevali predhodna dela s področja religije in komunizma/marksizma. Boer pravi, da ti misleci »trdijo, da sta krščanstvo in komunizem edinstvena fenomena, pri čemer menjujejo mnenje, da sta blizu povezana in ohranjajoč določeno dialektično razdaljo med njima, neposredna možnost ostaja, da bo komunizem zajet s krščanstvom« (str. 214).

Krščanski komunizem se iz Evrope ni razširil samo na Kitajsko, ampak tudi v Korejo, primarno v Severno Korejo. Boer se tu omejuje na tri elemente: do-

morodno religijo, čondoizem in ideologijo Kim Il-Sunga (1912–94), ustanovitelja severnokorejske komunistične države in tudi vladajoče dinastije. Ugotavlja, da *junče* – uradna ideologija Severna Koreje – in teološki vidik krščanstva »delita vzajemno problematiko, kot so dobrodelnost, osvoboditev zatiranih, nasprotovanje brezbriznosti, poudarek na nacionalnih problemih in človekocentrična perspektiva« (str. 235), kar pripisuje vplivu nekaterih progresivnih kristjanov v zgodnji dobi korejskega komunističnega gibanja.

Boer delo zaključuje z ugotovitvami, da je treba pri razumevanju komunizma upoštevati zgodovinske primere; pri tem se ne smemo zadovoljiti le s prikazom »komunizma kot idealnega sveta, ki ga bo mogoče lahko najti v meglicah oddaljene prihodnosti« (str. 237). To romantično podobo komunističnega sveta mora nadomestiti dejanska podoba in delovanje komunističnih režimov, ki kažejo resnično stanje. Hkrati ugotavlja, da je komunistična dimenzija v krščanstvu nastala na obrobju – tako v razmišljanju kot tudi v dejanjih. Vseeno je »dinamika radikalnih in reakcionarnih elementov konstitutivna lastnost krščanstva, in sicer tako zelo, da ne moremo identificirati enega kot bistvo ter drugega kot perverzijo oz. odklop« (str. 238). Toda ideja krščanskega komunizma je na podlagi njegovih ugotovitev možna le znotraj relativno majhnih skupin, medtem ko na nacionalnem nivoju svoj vpliv izgubi.

Obravnavano delo je zanimivo za vse proučevalce komunističnih režimov, kjer so bile na koncu krščanske skupine preganjane, vključno s področjem (nekdanje) Jugoslavije in Slovenije. Tudi Slovenija je imela svoj delež vstaj, puntov

in revolucij s prisotnostjo (tudi) verskih elementov. Monografija ponuja odlično izhodišče za slovenske teologe, filozofe in marksiste, da izvedejo podobno analizo vpliva krščanstva na slovensko obliko komunizma oz. tudi analizo krščan-

skih prvin v komunizmu. Nenazadnje smo imeli v preteklosti duhovnike in škofe, ki so se gibali v tem ideološkem območju.

Klemen Kocjančič

Kovač, Nedjeljka Valerija. *Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri*. Zagreb: Glas Koncila, 2020. 395 str. ISBN 978-953-241-916-0.

Sodobni digitalni svet pri komunikaciji zelo izpostavlja pomen podob. S podobami se namreč sporočila posredujejo na bolj intenziven način. Tudi znotraj področja teologije so imele podobe v vsej zgodovini pomembno vlogo pri prenosu verskega sporočila, pri oblikovanju bogoslužnih prostorov ter pri spodbujanju osebne in skupne pobožnosti. Izr. prof. za področje dogmatike na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu Nedjeljka s. Valerija Kovač je v znanstveni monografiji *Mjesto slike u govoru vjere: povijest – teologija – primjeri (Mesto podobe v verski govorici: zgodovina – teologija – primeri)* predstavila zgodovinski pregled pomena podob za versko življenje. Prikazuje pomen podob za razvoj teološke misli danes in podaja meditativno razlago za 55 različnih umetniških del s področja sakralne umetnosti.

Avtorica je izbrala za današnje teologijo zelo pomenljivo in aktualno področje. Umetnost lahko za marsikoga predstavlja vstopno točko na področje vere. Podobe namreč v človeku prebujajo njegov čut za presežnost, spodbujajo pa

tudi k refleksiji lastnega življenja. Avtorica se kritično sprašuje, ali sistematična teologija potencial, ki ji ga ponujajo umetniška dela iz preteklosti do danes, uporablja v zadostni meri. Ugotavlja, da teologija ostaja preveč ujeta v svoje lingvistične in konceptualne izraze vere. Po njenem prepričanju umetniška dela za katehezo in pastoralo predstavljajo ne samo primerno sredstvo, ampak tudi referenčne točke za sistematično teološko razmišljanje. Zaradi prevelikega poudarka na racionalnosti v teologiji je prišlo do nezaželenega razkola med umetnostjo in religijo. S svojim preglednim in sistematičnim delom želi Nedjeljka s. Valerija Kovač dati podobam častno mesto v verskem življenju posameznika in skupnosti ter v teološki refleksiji.

Gre za pregledno delo, ki povzema spoznanja številnih avtorjev na področju zgodovine in teologije – še posebej s hrvaškega, italijanskega in nemškega govornega področja. Napisano je v razumljivem in berljivem slogu, zato je dostopno tudi širši populaciji in ne zgolj teologom. Knjiga je razdeljena v teoretični in praktični del. Teoretični del sestavljata prvi dve poglavji, ki sta posvečeni zgodovinskemu pregledu vloge podob v življenju Cerkve in sodobnim pristopom k uporabi podob v teologiji. V praktičnem delu pa s. Kovač ob umetni-

ških delih iz bogate zakladnice zahodno-evropske krščanske umetnosti predstavlja njihovo izvorno sporočilo in želi bralca spodbuditi k osebni poglobljanju v verske skrivnosti ob pomoči izbranih podob.

Po eni strani avtorica želi pokazati na versko vsebino številnih umetniških del znotraj evropske umetnosti, ki se je po njenem prepričanju znotraj sekulariziranega sveta izgubila. Po drugi strani pa poudarja, da tudi sodobnih umetniških del ni mogoče razumeti izven religioznega konteksta. Naloga teologije naj bi tako bila, da bi prispevala k bolj poglobljenemu razumevanju umetniških podob. Zdi se, da avtorica ostaja znotraj paradigme lingvistične in konceptualne teološke misli, saj pri razlaganju podob daje primat besedi in kljub vsem prizadevanjem ne uspe zares odpreti prostora teologije umetnikom – kot samostojnim snovalcem teologije.

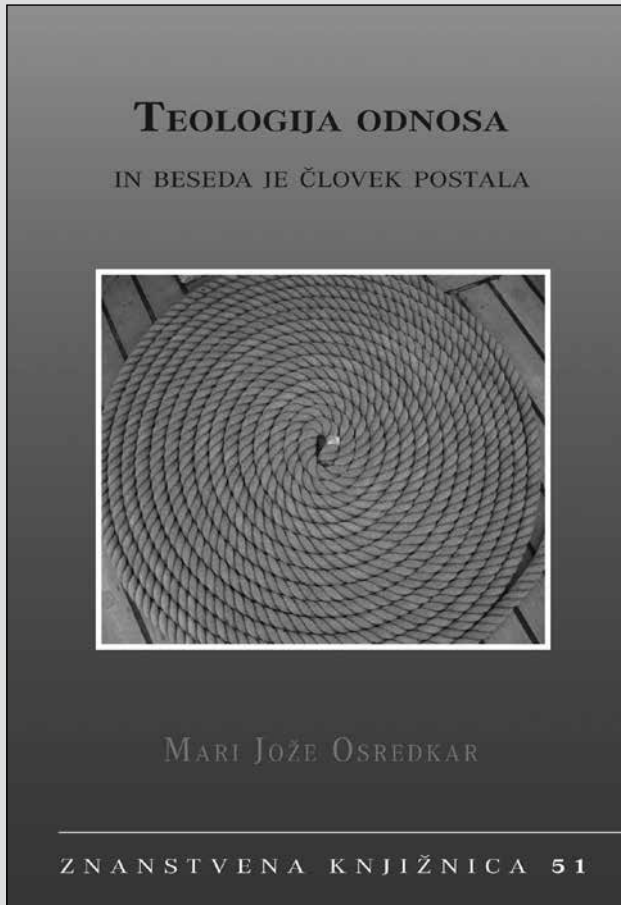
V sistematičnem delu se avtorica opira na spoznanja nemškega teologa Alexa Stocka. Stock v verskem življenju razlikuje štiri področja uporabe podob: pri oznanjevanju in poučevanju, pri češčenju v bogoslužju, pri osebni in skupnostni pobožnosti ter kot umetniška dela (23–66). Avtorica v nasprotju s prepričanjem, da so v preteklosti podobe v bogoslužnih prostorih služile predvsem kot *Biblia pauperum*, zagovarja mnenje, da so podobe služile vsem vernikom kot spodbuda h globljemu in celovitejšemu razumevanju verskih vsebin (31). Pri uporabi podob v bogoslužju poudarja, da se v zahodni Cerkvi – drugače kot v praksi vzhodne Cerkve – prava teologija podobe ni razvila. Vzhodna Cerkev namreč na podlagi teologije Janeza Damaščana zagovarja, da »je v podobah navzoča milost in moč prototipa, zaradi če-

sar je možna odrešilna realna navzočnost Kristusa in svetnikov v podobah« (38). Na zahodu v podobah ne vidijo realne navzočnosti Kristusa in svetnikov, temveč jih uporabljajo predvsem kot spodbudo k osebni pobožnosti. Avtorica še ugotavlja, da je proces sekularizacije v zahodni družbi sprožil umik visoke umetnosti iz sakralnih prostorov, hkrati pa je v sodobni družbi »umetnost prevzela vlogo religije« (63). Prepričana je, da se lahko teologija obogati tudi s sodobno umetnostjo, ki vsebuje tudi presežno razsežnost človeka. V nadaljevanju dela avtorica utemeljuje pomen umetniškega upodabljanja Kristusa in svetnikov za versko življenje na podlagi kristoloških in antropoloških predpostavk (67–93).

V praktičnem delu, kjer na umetnostnozgodovinski in meditativno-teološki način predstavi 55 umetniških del iz sakralne umetnosti, pride bolj do izraza osebna kreativnost avtorice, pri čemer pa v povezavi z umetniškimi podobami manjka bolj poglobljena sistematična teologija. Izbor umetniških del kaže, da avtorica daje prednost poglobljanju osebne duhovnosti in stika bralca z Bogom – velika večina razlag se omejuje na krepitev osebne duhovnosti. So pa tudi nekatera dela, ki bralca neposredno spodbujajo k družbeni odgovornosti (slike št. 20, 22, 42, 47, 55).

Knjiga je zelo uporabna za praktično rabo tako pri katehezi kot v osebni duhovni življenju. Vsekakor pa je pohvalna avtoričina ideja, da bi vključila podobe tudi v sistematično teološko razmišljanje.

Roman Globokar



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / *E-address*

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

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

Robert Petkovšek

E-pošta / *E-mail*

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / *Editorial Council*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič in Rok Gregorčič

Lektoriranje / *Language-editing*

Domen Krvina

Prevodi / *Translations*

Simon Malmenvall

Oblikovanje / *Cover design*

Lucijan Bratuš

Prelom / *Computer typesetting*

Jernej Dolšak

Tisk / *Printed by*

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / *Chief publisher*

Janez Vodičar

Izvelčke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / *Annual subscription*

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / *Bank account*

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347