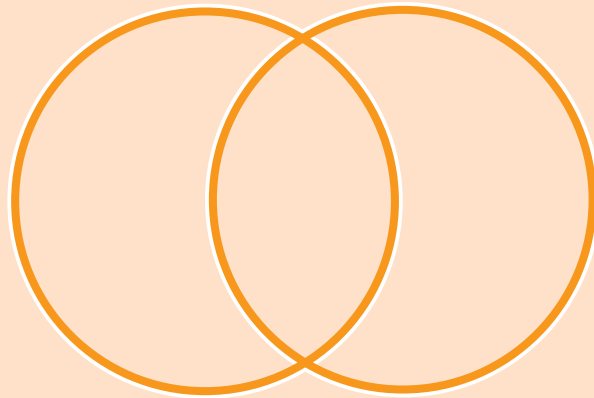


ISSN 2335-4127  
UDK 27-675(05)

# *Edinost in dialog*

*Revija za ekumensko teologijo  
in medreligijski dialog*



*Unity and Dialogue*  
*Journal for Ecumenical Theology  
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*  
Letnik *Volume* **76**  
Številka *Number* **2**  
Maribor **2021**

ISSN 2335-4127 (PRINT)

ISSN 2385-8907 (ONLINE)

**Edinost in dialog**

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

**Unity and Dialogue**

*Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue*

Izdajatelj in založnik  
*Edited and published by*

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religijologijo in dialog  
*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik  
*Editor in Chief*

Samo Skralovnik

Uredniški odbor  
*Editorial Board*

Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Marko Jesenšek, Anton Konečny (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Simon Malmenvall, Maksimilijan Matjaž, Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec Rozman, Stanislav Slatinek, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Marjan Turnšek, Vladimir Vukašinović (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

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

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)  
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)  
IxTheo (Index Theologicus)  
RTA (Religious and Theological Abstracts)  
Scopus

Obvestilo o avtorskih pravicah  
*Copyright Notice*



Članki v reviji *Edinost in dialog*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence *Creative Commons Attribution 4.0 International* (CC BY 4.0 International).

*Except when otherwise noted, articles in the journal Unity and Dialogue are published under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0 International).*

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina  
*Annual Subscription*

Za Slovenijo: 10 EUR  
Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun  
*Bank Account Number*

IBAN SI56 01100603 0707798  
Swift Code: BSLJSI2X

Številka  
je izšla s podporo  
raziskovalnega programa  
ARRS Judovsko-krščanski  
viri in razsežnosti  
pravičnosti P6-0262(A).

# ***Edinost in dialog***

*Revija za ekumensko teologijo  
in medreligijski dialog*

## ***Unity and Dialogue***

*Journal for Ecumenical Theology  
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **76**

Številka *Number* **2**

Maribor **2021**



Univerza v Ljubljani  
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča  
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog



**UVOD** INTRODUCTION

- MATEJA PEVEC ROZMAN 9  
**Človek kot iskalec (ljubitelj) modrosti pred izzivi sodobnosti**  
*Man as a Seeker (Lover) of Wisdom Facing the Challenges of Modernity*

**RAZPRAVE** ARTICLES

- MATEJA PEVEC ROZMAN 15  
**Oseba in dialog: medsebojnost (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru**  
*Person and the Dialogue: Between (»das Zwischen«) as an Ontological Foundation at Martin Buber's Dialogue*
- SEBASTJAN KRISTOVIČ, URŠA ZABUKOVEC 33  
**Pomen in razsežnost dialoga pri Dostojevskem**  
*The Significance and Dimension of the Dialogue in Dostoevsky*
- SAMO SKRALOVNIK 47  
**Gorje tistemu, ki bi Božjo besedo spreminjal ali po svoje prevajal: prevajalska načela mag. Milana Holca**  
*Woe to the One Who Would Change the Word of God or Translate it in His Own Way: Mag. Milan Holc's Translation Principles*
- ALAN TEDEŠKO 69  
**Komentar Visoke pesmi**  
*Commentary on the Song of Songs*
- MARI JOŽE OSREDKAR, ALJAŽ KRANJC 85  
**Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku**  
*Islamic Sources and Quotation of the Quran and Hadiths in Slovene Language*
- CECILIJA OBLONŠEK 101  
**Liturgična inkulturacija in vprašanje tradicije**  
*Liturgical Inculturation and the Matter of Tradition*
- ERVIN BUDIŠELIČ, DALIBOR KRALJIK 131  
**»Liturgija« slobodnih crkava?**  
*»Liturgy« of Free Churches*



|  |     |
|--|-----|
| VINKO ŠKAFAR   | 159 |
| <b>Jože Vesenjak (1920–1991), apostol krščanske edinosti in zavzet pastoralni delavec</b>  |     |
| <i>Jože Vesenjak (1920–1991), an Apostle of Christian Unity and a Devoted Pastoral Worker</i>  |     |
| MARIJA STANONIK  | 185 |
| <b>Etnološki oris in folklorni paberki o svetem Hieronimu na slovenskih tleh</b>   |     |
| <i>Ethnological Outline of Folklore Fragments on the World of Hieronymus in Slovene Lands</i>  |     |
| JERNEJ ŠČEK  | 221 |
| <b>Med bedo in dostojanstvom: neuresničeni antropološki diptih Lotarija iz Segnija (papeža Inocenca III.)</b>  |     |
| <i>Between Misery and Dignity: Unrealised Anthropological Diptych of Lothar of Segni (Pope Innocent III)</i>   |     |
| MIHAI DRAGNEA  | 243 |
| <b>Shaping Religious Identity on the Northern Edge of the <i>Christianitas</i>: Portraits of Pagans and Idolaters in the Twelfth Century Pomerania</b> |     |
| <i>Oblikovanje verske identitete na severnem robu christianitasa: podobe poganov in malikovalcev v Pomeraniji dvanajstega stoletja</i>                 |     |
| FRANC KRIŽNAR  | 275 |
| <b>Repertoar in recepcija Tartinijeve glasbe na Slovenskem: po 250-letnici Tartinijeve smrti</b>   |     |
| <i>The Repertoire and the Reception of Tartini's Music in Slovenia: After the 250<sup>th</sup> Anniversary of Tartini's Death</i>                      |     |
| <b>POROČILO</b> <i>REPORT</i>  |     |
| VINKO ŠKAFAR   | 293 |
| <b>Trije govori papeža Frančiška med njegovim nedavnim romanjem na Madžarsko in Slovaško</b>   |     |
| <i>Three Speeches of Pope Francis Delivered During His Recent Pilgrimage to Hungary and Slovakia</i>   |     |



**Nikolaj ARACKI ROSENFELD**

asist. dr. *PhD, Assist.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
nikolaj.aracki@teof.uni-lj.si

**Ervin BUDIŠELIĆ**

dr. *PhD*  
Biblijski Institut Zagreb *Biblical Institute of Zagreb*  
Kušlanova 21, HR-10000 Zagreb  
ebudiselic@bizg.hr

**Matjaž CELARC**

asist. dr. *PhD, Assist.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
matjaz.celarc@teof.uni-lj.si

**Bogdan DOLENC**

doc. dr. v pokoju *PhD, Assist. Prof. Emer.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
bogdan.dolenc@guest.arnes.si

**Mihai DRAGNEA**

raziskovalec, dr. *PhD, Assoc. Researcher*  
Poslovna fakulteta *School of Business*  
Univerza jugo-vzhodne Norveške *University of South-Eastern Norway*  
Raveien 215, NO-3184 Borre  
mihaidragnea2018@gmail.com

**Nedžad GRABUS**

prof. dr. *PhD, Prof.*  
Fakulteta za islamske vede *Faculty of Islamic Sciences*  
Univerza v Sarajevu *University of Sarajevo*  
Čemerlina 54, BA-71000 Sarajevo  
ngrabus@gmail.com



**Anton JAMNIK**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 anton.jamnik@teof.uni-lj.si

**Aljaž KRAJNC**

mag. arab. in isl. študijev, *M.A. Arabic and Islamic Studies,*  
 mladi raziskovalec *Junior Researcher*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

**Dalibor KRALJIK**

dr. *PhD*  
 Biblijski Institut Zagreb *Biblical Institute of Zagreb*  
 Kušlanova 21, HR-10000 Zagreb  
 dkraljik@bizg.hr

**Sebastjan KRISTOVIČ**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
 Alma Mater Europaea *Alma Mater Europaea*  
 Slovenska ulica 17, SI-2000 Maribor  
 sebastjan.kristovic@almamater.si

**Franc KRIŽNAR**

dr. *PhD*  
 Inštitut glasbenoinformacijskih *The Institute for Music information*  
 znanosti pri CIMRŠ *Sciences of CIMRS*  
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*  
 Krekova 2, SI-2000 Maribor  
 franc.kriznar@siol.net

**Aleš MAVER**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*  
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*  
 Koroška c. 140, SI-2000 Maribor  
 ales.maver@um.si





**Cecilija OBLONŠEK**

asist. dr. *PhD, Assist.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
cecilija.oblonsek@teof.uni-lj.si

**Mari Jože OSREDKAR**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si

**Mateja PEVEC ROZMAN**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka Fakulteta, *Faculty of Theology,*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
mateja.pevecrozman@teof.uni-lj.si

**Vinko POTOČNIK**

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
vinko.potocnik@guest.arnes.si

**Cvetka REZAR**

dr. *PhD*  
Društvo Mohorjeva družba *Association Mohorjeva Družba*  
Prešernova 23, SI-3000 Celje  
cvetka.rezar@celjska-mohorjeva.si

**Samo SKRALOVNIK**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si



**Marija STANONIK**

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| prof. dr. v pokoju                | <i>PhD, Prof. Emer.</i>                     |
| izredna članica SAZU,             | <i>Associate Member of the SASA,</i>        |
| znanstvena svétnica v pokoju      | <i>Retired Research Advisor</i>             |
| Inštitut za slovensko narodopisje | <i>The Institute of Slovenian Ethnology</i> |
| ZRC SAZU                          | <i>SRC SASA</i>                             |
| Novi trg 5/II, SI-1000 Ljubljana  |   |
| marija.stanonik@zrc-sazu.si       |   |

**Jernej ŠČEK**

|   |   |
|---|---|
| mag.                                    | <i>M.A.</i>                                   |
| Znanstveni licej Franceta Prešerna Trst | <i>State Secondary School France Prešeren</i> |
| Vrdelska cesta 13/1, IT-34128 Trst      |   |
| jernejscek@hotmail.com                  |   |

**Vinko ŠKAFAR**

|                                   |                                |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| izr. prof. dr. v pokoju           | <i>PhD, Assoc. Prof. Emer.</i> |
| Teološka fakulteta                | <i>Faculty of Theology</i>     |
| Univerza v Ljubljani              | <i>University of Ljubljana</i> |
| Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana |                                |
| vinko.skafar@rkc.si               |                                |

**Alan TEDEŠKO**

|                                   |                                |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| asist. dr.                        | <i>PhD, Assist.</i>            |
| Teološka fakulteta                | <i>Faculty of Theology</i>     |
| Univerza v Ljubljani              | <i>University of Ljubljana</i> |
| Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana |                                |
| alan.tedesko@teof.uni-lj.si       |                                |

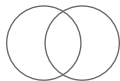
**Rafko VALENČIČ**

|                                   |                                |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| prof. dr. v pokoju                | <i>PhD, Prof. Emer.</i>        |
| Teološka fakulteta                | <i>Faculty of Theology</i>     |
| Univerza v Ljubljani              | <i>University of Ljubljana</i> |
| Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana |                                |
| rafko.valencic@guest.arnes.si     |                                |

**Urša ZABUKOVEC**

|                                       |                                 |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| dr. ruske filologije                  | <i>PhD in Russian Philology</i> |
| Tovarniška ulica 39, SI-1235 Radomlje |                                 |
| Pla de Cerezo 6/13, ES-46196 Catadau  |                                 |
| ursonok@gmail.com                     |                                 |





Mateja Pevec Rozman

## **Človek kot iskalec (ljubitelj) modrosti pred izzivi sodobnosti**

*Man as a Seeker (Lover) of Wisdom  
Facing the Challenges of Modernity*

Značilnost človeškega duha je, da se ne zadovolji s tem, kar vidi, zazna in izkusi, temveč neprestano stremi po novem, popolnejšem, globljem (spo)znanju. Sprašuje se po izvoru stvari in njihovem smislu. Človek se kot misleče bitje sprašuje, kako to, da sploh kaj je, in ne rajši nič (G. W. Leibniz). Kako to, da sploh kaj je, ko pa bi lahko ne bilo? Kako to, da sem, ko pa bi me lahko ne bilo? Vsa ta vprašanja nas vodijo do vprašanja začetka, izvora. Ta iskanja odstirajo skrivnostnost ustvarjenosti prigradnega stvarstva ter kažejo na zastojnost podarjenosti bivanja. Ena od nalog filozofije je v iskanju odgovorov na temeljna vprašanja človeka (eksistencialna vprašanja) in sveta ter njunega izvora. Naloga filozofije je iskanje resnice o celoti, iskanje resničnega znanja. Po svoji definiciji je filozofija univerzalna znanost, prizadevanje človeškega uma, da odkrije bistvo in končne vzroke vsega, kar obstaja. Na splošno je naloga filozofije prepoznavanje konceptualnih distinkcij in oblikovanje teoretskih diskurzov, stvari in pojave mora znati razložiti v medsebojni vzročni povezavi. Filozofija mora znati postavljati prava vprašanja, dojeti in opredeliti mora, kaj se v svetu dogaja in zakaj se dogaja, kar se dogaja, prepoznati, kam lahko to vodi, in to razumsko utemeljiti.

V času, ko smo ujeti v novi (četrti) val koronakrize, ko se soočamo z globalno okoljsko krizo, naraščajočimi razlikami med bogatimi in revnimi, razvitimi in manj razvitimi, ko smo priča naraščajoči krizi na političnem,

kulturnem in širšem družbenem področju, se vse glasneje kaže potreba, da znanost spregovori s svojimi argumenti in ponudi ustrezne trajnostne rešitve. Danes smo namreč priča težavi, ki izhaja iz razlike med vsakdanjo in znanstveno resnico. Védenje (ki je pravzaprav mnenje, mnenje pa ni znanost) ne temelji na znanstvenih dejstvih, ki so plod raziskav in analiz, temveč na prepričanju, da je to, kar človek misli, da ve, razumljeno kot dejstvo. Iz tega izhaja največ razlik v pojmovanju sodobnih pojavov, družbenih vlog, posledično tudi težav pri pojmovanju človeka, človekove svobode ter njegovih pravic in dolžnosti. Ena od nalog filozofije je, da preverja veljavnost in pomen govornice ter razkriva predsodke in vnašanje pomenov, ki ne temeljijo na znanstvenih podlagah.

Tako predstavlja sodobnost izziv (poziv!) in priložnost za humanistiko, posebej teologijo in filozofijo, da pomagata analizirati in razumeti sodobni trenutek in pokazati tudi na to, da je človek kljub ujetosti v sedanji prostor in čas bitje, ki zaradi svoje transcendence vso tukajšnjost presega. Človek kot oseba presega ta svet in presega svojo naravno določenost. Človek se lahko nad oboje dviga, kar kaže na človekovo transcendenco, ki izhaja iz njegove duhovnosti. Ko človek kot transcendirajoče bitje spoznava, da je zgolj prigradno bitje in da nima nikakršnih zaslug za to, da je, in ko doumeva, da je samemu sebi podarjen in pozvan od nečesa (nekoga), ki je onstran, ki je Drugi (A. Stres), to po eni strani zrelativizira težo sedanjosti, po drugi strani pa prebuja odgovornost, da človek svojo podarjenost uresničuje; da uresničuje svoje poslanstvo, ki mu je s podarjenostjo bivanja naloženo ali zadano, da ga uresniči. Vsak človek je povabljen, da svoje življenje uresničuje v skladu s svojo poklicanostjo oz. izvoljenostjo (svetopisemska poklicanost po imenu oz. izvoljenost človeka kot osebe), s tem pa ostaja zvest samemu sebi in sledi smislu svojega življenja.

Človek se nikoli ne more uresničevati ločeno od drugih, prav tako ne more težiti k dobremu zgolj kot posameznik. Posameznik in njegova identiteta se vedno določata z zavezanostjo drugim in okolju, v katerem živi in deluje, ter na ozadju moralnega obzorja, kateremu pripada. Smiselnost človekovega bivanja se kaže ne toliko v samouresničevanju, temveč v izstopanju iz zagledanosti vase, v pozabi nase in v pozabi na svoje egoistične želje. Smiselnost bivanja se kaže v preseganju samega sebe in v predanosti nekemu ali nečemu, kar človeka presega (V. Frankl). Predanost in odprtost za D/

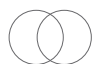


drugega omogoča pogled preko tragičnosti sedanjega trenutka in odpira človeka za solidarnost.

Možnost odprtosti za D/drugega, odprtost za stiske in potrebe drugega, čut za bližnjega in skupno dobro se kažejo kot tiste razpoložljivosti človeka, ki so v sodobnem negotovem času na preizkušnji. Ko se zdi, da se je človeštvo večinsko opredelilo za hiter razvoj, se hkrati vse bolj zaveda potrebe po etičnih normah, ki bodo omogočale življenje, vredno človeka in njegovega dostojanstva, ter življenje v sožitju s celotnim stvarstvom (J. Trontelj). Na preizkušnji sta solidarnost in dialog. Solidarnost je pomembna, saj omogoča, da neka skupnost obstoji in preživi, solidarnost je tista vez človeškosti, ki ne spregleda niti najbolj obrobne, osamljenega in zapuščenega.

Zdi se, da je naša družba razklana bolj kot kadarkoli v obdobju naše samostojne države, katere 30. obletnico slavimo v letošnjem letu. Pestijo nas težave mladostniške zaletavosti in nezrelosti tako na političnem parketu kot na ulici, manjka modrosti in politične volje, da bi se ukvarjali z resničnimi problemi, in ne s parcialnimi strankarskimi interesi ter krčevitimi, s pouličnim besednjakom opremljenim bojem za oblast. Treba je prebuditi etično zavest posameznika in družbe. Zavest, da je glavno prizadevanje, glavna naloga politike, ki pravzaprav izhaja iz etike, skrb za skupno dobro, prizadevanje za pravičnost in pravično porazdelitev dobrin. Za takšno politično kulturo so potrebni ljudje, ki bodo ustrezno izobraženi in vzgojeni, ali kot pravi Aristotel, tisti, ki bodo z že privzgojeno osnovo plemenitosti poslušali predavanja o plemenitosti in poštenosti, skratka o politični znanosti (Nikomahova etika) in nato to tudi udeleževali v osebni življenju in življenju skupnosti, skrbeli za harmonično sobivanje ljudi in pospeševali prizadevanja za skupno dobro.

Razumeti je treba, da se življenje spreminja, močno ga spreminja tudi soočanje s koronakrizo in z njo poveznimi ukrepi, zato je razumljivo, da doživlja družba krizo, da je v krizi človek in da so stiske, ki jih človek ob tem doživlja, resnične. Zato potrebuje sodobni čas modrih ljudi, ki bodo v teh razmerah spodbujali k solidarnosti, strpnosti, ki bodo pripravljene pomagati in bodo spodbujali tudi druge, da si je treba pomagati. Sodobni čas potrebuje razumnih in sočutnih ljudi, ki bodo sposobni ohranjati in negovati človeškost in odgovornost. Vlivati je treba upanje in vračati vero



v dobroto, spodbujati k sočutju in solidarnosti ter medsebojni pomoči. Zaupati moramo, da sta tudi danes, ko sta na preizkušnji kolektivni zdrav razum in solidarnost, možna in mogoča edinost in dialog. Treba je prisluhniti drugemu in poskušati razumeti vso raznolikost, pri čemer na račun različnosti in drugačnosti ne moremo postavljati pod vprašaj osnovnih civilizacijskih norm in dostojanstva človekovega življenja ali celo izpostavljati tveganju usode svojega bližnjega in svoje lastne.

Naloga filozofije je, da pomaga razumeti to dogajanje, da pomaga razumeti težave današnjega sveta in človeka ter mu ponuditi konkretne odgovore na vprašanje, kako naj človek v teh razmerah živi. Filozofija namreč vključuje dva vidika: teoretičnega in praktičnega. V teoretičnem smislu lahko govorimo o filozofiji kot o sistemu resnic oziroma o urejenem nizu stavkov, ki izražajo določen pomen. V praksi pa se filozofija nanaša na človeško delovanje in odgovarja na vprašanje: kako živeti? Glede obeh vidikov je prehodila filozofija skozi zgodovino različne poti: včasih je bila bolj teoretična, drugič bolj praktična. In prav današnji čas, v katerem se zdi, da se ruši ustaljeni red in način življenja, da se izgublja zaupanje v demokracijo, v znanost in razum, da se izgublja zaupanje v človeka in izgubljajo moč avtoritete, ki urejajo posamezna področja človekovega življenja, ko pojem skupnega dobra izginja z obzorja mišljenja in življenja sodobnega človeka, prav današnji čas potrebuje konkretnih napotkov, kako živeti.

Zato se pri iskanju skupnih poti in konkretnih rešitev iz sodobnih stisk kaže filozofija dialoga (M. Buber) kot tista, ki bi mogla ustrezno odgovarjati na potrebe sodobnega človeka, ki si želi biti slišan, ki želi izraziti svoj strah, ranljivost in odvisnost od drugih. Prav dialog je tisti prostor, ki omogoča, da se drug drugemu odpremo in prisluhnemo resnici, ki jo človek nosi v sebi. Filozofija dialoga lahko pomaga sodobnemu času in človeku pri streznitvi od senc, ki se zdijo resničnost, pri rešitvi iz okov nevednosti in lažne znanosti, pri osvoboditvi od lastnih principov, predsodkov in mnenj. Dialog je pot do resnice; pot, ki lahko povrne zaupanje v razum. Če je bil novi vek zaznamovan z vero v razum, a se je ta izkazal za varljivega v trenutku, ko ga je človek postavil na piedestal vseмогоčnega, se v sodobnem času kaže potreba po vrnitvi vere šibkemu razumu, da bo prevzet od Božanskega logosa, sposoben odprtosti za resnico.



Dialog ne pomeni preprostega komuniciranja niti spretnosti retorične prepričljivosti, temveč spada, kot pravi Dostojevski, v red ljubezni. To pa pomeni popolnoma nov pogled, radikalen preobrat v pojmovanju dialoščnosti, kjer je dialoškost predstavljena kot koordinatni sistem ustvarjalnosti. Bistvo dialoga, kot se pokaže že s Sokratom, ni toliko v vsebini pogovora, temveč v osebi: kdo se pogovarja in kakšen ta človek je. Lahko bi rekli, da gre za neke vrste bujenje moralne zavesti sogovornika, kar je tudi del Sokratovega poslanstva: spodbujati sogovornike k razmisleku in skrbi za dušo. (P. Hadot) To poslanstvo uresničuje Sokrat do poslednjega dne svojega življenja, kar je razvidno iz Platonovega zapisa Sokratovega zagovora v sodnem procesu l. 399 pr. Kr.: »Tedaj, ko hodim okrog, namreč ne delam nič drugega kot to, da vas neprestano spodbujam, mlajše in starejše, da si ne prizadevate najprej in tako vneto za telesa in premoženje, temveč za to, da bi bila (vaša) duša čim boljša ...« (*Apologija*)

Dialoga se moramo ponovno učiti tudi danes in si ponovno priklicati v zavest, da je človeškost mogoče živeti samo v odnosu z drugimi (M. Buber). K temu nas spodbuja tudi ta številka revije *Edinost in dialog*. Avtorji prispevkov v svojih analizah, komentarjih in znanstvenih razpravah odstopajo vpogled v bistvo, razsežnosti in pomen dialoga (M. Pevec Rozman, S. Kristovič in U. Zabukovec), predstavijo etiko in načela prevajanja mag. M. Holca (S. Skralovnik) in njegovo analizo filološko-lingvističnega komentarja Visoke pesmi (A. Tedeško). O problematiki prevajanja islamskih virov ter Korana in *hadisov* v slovenski jezik pišeta M. J. Osredkar in A. Kranjc, C. Oblonšek pa izpostavi že dalj časa prisotno težavo, ki se kaže v razpetosti med ohranjanjem zvestobe tradiciji Cerkvi in spoštovanjem načel obhajanja liturgije, kot jo prinaša drugi vatikanski cerkveni zbor. Z vprašanjem »liturgije« svobodnih Cerkva se kritično soočata E. Budiselič in D. Kraljik. V. Škafar predstavi duhovnika in gorečega pastoralnega delavca Jožeta Vesenjaka, ki velja za enega od pionirjev ekumenskega gibanja na Slovenskem, med drugim je bil tudi urednik ekumenskega zbornika *V edinosti*, ki je predhodnik sedanje znanstvene revije *Edinost in dialog*. Isti avtor predstavi poročilo treh govorov papeža Frančiška, ki jih je imel v mesecu septembru 2021 med obiskom na Madžarskem in Slovaškem. Revija prinaša zanimiv etnološki oris o svetem Hieronimu na slovenskih tleh, kakor pričajo redki filološki viri (M. Stanonik), ter na Slovenskem spregledano delo srednjeveškega misleca Lotarija iz Segnija (1161–1216), kasnejšega papeža Inocenca III. (J. Šček). M. Dragnea analizira malikovanje



in podobe poganov in poganstev v Pomeraniji v prvi polovici dvanajstega stoletja, F. Križnar pa predstavi podroben pogled in analizo arhivskega zvočnega gradiva opusa skladatelja, violinista in glasbenega teoretika Giuseppeja Tartinija.

V času, ki ga doživljamo kot čas preizkušnje, stiske in tudi strahu pred negotovo prihodnostjo (predvsem zaradi že omenjenega širjenja koronavirusa), v času, ko se morejo in morajo oglasiti humanistične znanosti, se oglašata tudi ta številka revije *Edinost in dialog*, ki prinaša pravo olajšanje. Teme, ki jih obravnavajo avtorji, namreč vračajo občutek normalnosti, prinašajo upanje in tolažbo, da je mogoče na vso tukajšnjost gledati tudi z drugega zornega kota, z vidika »sub specie aeternitatis«, in na tem obzorju iskati smiselnost, ohranjati človeškost in čut za bližnjega.

Naj bo v prijetno in opogumljajoče branje.







*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 16. 4. 2021; Sprejeto Accepted: 27. 5. 2021*  
UDK UDC: 141.144Buber M.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Pevec  
© 2021 Pevec Rozman CC BY 4.0

Mateja Pevec Rozman

## Oseba in dialog: medsebojnost (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru

*Person and the Dialogue: Between  
(»das Zwischen«) as an Ontological  
Foundation at Martin Buber's Dialogue*

**Izvleček:** Živimo v dobi postmoderne, ki je vse od časov novega veka, renesanse in razsvetljenjstva v znamenju človeka. V središču pozornosti je predvsem ta svet in človek v njem. Človeku je vse podvrženo, človek je (hoče biti) merilo vsega. Problem antropocentrizma se kaže predvsem v tem, da si človek kot subjekt ne podreja le objektov, ampak si želi podrediti tudi druge subjekte. Tako je novoveška emancipacija subjekta pripeljala do skrajnega individualizma, do brezkompromisnega uveljavljanja posameznikovih osebnih teženj in interesov, ne oziraje se na skupno dobro, skupno dobro neke konkretne skupnosti ali celotnega človeštva. Sodobna gospodarska, ekološka, kulturna, socialna in družbena kriza je tako eno izmed znamenj, ki govorijo o krizi človeka, o krizi, v kateri se je človek znašel kot subjekt. Zato je potrebna nova opredelitev človeka, opredelitev, ki bo presegla ozko subjektivistično paradigmo in pokazala na človekovo celovitost in njegovo bistvo.

V prispevku najprej orišemo temeljne poteze antropocentrizma, v drugem delu pa predstavimo novo, celovito pojmovanje človeka, kot ga zastopa personalistična filozofija, predvsem skozi analizo del filozofa Martina Bubra (*Dialoški princip* in *Problem človeka*). Personalizem obravnava človeka kot celovito bitje v vseh njegovih razsežnostih in presega zgolj ozko in osiromašeno subjektivistično pojmovanje. Osiromašena podoba človeka namreč onemogoča dialog in harmonično sobivanje različnosti in drugačnosti. Izvirni prispevek razprave je v poskusu iskanja možnosti dialoga, kot se to kaže v personalistični filozofiji, posebej v misli Martina Bubra in njegovem pojmovanju medsebojnosti. Judovski filozof Buber podaja skozi svojo popolnoma svojevrstno filozofijo novo izhodišče za pogled na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Tako se pokaže »medsebojnost« kot osnovno človeško dejstvo, kot področje rojstva in življenja človeške osebe v vsej njeni pristnosti. Cilj prispevka je pokazati na nezadostnost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v odtujitev, v bivanjsko krizo, krizo medčloveških odnosov in posledično splošno kulturno in družbeno krizo. Temeljna teza prispevka je v novem izhodišču pogleda na človeka, kot ga podaja personalistična filozofija, predvsem Bubrova misel, kjer je človeškost mogoče živeti samo v odnosu z drugim/-i in se »medsebojnost« kaže kot možnost in temelj dialoga.

**Ključne besede:** oseba, dialog, subjekt, medsebojnost, postmoderna, antropocentrizem, personalizem, Buber

**Abstract:** *We live in the age of postmodernism, but since the modern period, the time of the Renaissance and the Age of Enlightenment, human has been put in the centre of our views. Our focus is primarily on this world and a human in it. Everything is subjected to a human, a human is (or wants to be) the measure of everything. The problem of anthropocentrism is manifested primarily in the fact that a human, as a subject, not only wants to subordinate objects but also other subjects. Thus, the modern emancipation of the subject led to extreme individualism, to the uncompromising assertion of the individual's personal aspirations and interests, regardless of the common good, the common good of a particular community or the whole of humanity. The modern economic, ecological, cultural, social and societal crisis is one of the signs showing the crisis of a human, of the crisis in which a human has found himself as a subject. Therefore, a new definition of a human is needed, a definition that will transcend the narrow subjectivist paradigm and point to a human's integrity and ethos.*

*The article outlines the basic features of anthropocentrism and, in the second part, presents a new, comprehensive conception of a human as represented by a personalist philosophy, mainly through an analysis of the works of philosopher Martin Buber (Das dialogische Prinzip and Das Problem des Menschen). Personalism treats a human as »a whole« in all its dimensions and transcends a narrow and impoverished subjectivist conception. Namely, the impoverished image of a man prevents dialogue and the harmonious coexistence of diversity and divergence. The original contribution of the discussion is in the attempt to find the possibility of dialogue, as reflected in personalist philosophy, especially in the thoughts of Martin Buber and his conception of between (das Zwischen). Buber, a Jewish philosopher, introduces new views on human in his social and personal, moral and religious dimensions through his unique philosophy. Thus, »between« is shown as a fundamental fact of a human, as the realm of the human's birth and life in all its authenticity. The article aims to show the inadequacy of a human's anthropocentric conception which leads to alienation, to the existential crisis, the crisis of human relations, and, subsequently, general cultural and social crisis. The article's basic thesis is in the fundamental idea of the new view on a human, given by personalist philosophy, especially Buber's thoughts, where humanity could be lived only in relation to others and »between« is shown as a possibility and foundation of the dialogue.*

**Keywords:** *person, dialogue, subject, between, postmodernism, anthropocentrism, personalism, Buber*

## 1 Izvori in temeljne poteze antropocentrizma

Odkar se je začel človek zavedati samega sebe in ko mu je uspelo zadovoljiti predvsem svoje fiziološke potrebe, si je začel postavljati vprašanja o svojem izvoru, o bistvu, o tem, kdo in kakšno bitje pravzaprav je. To vedno aktualno vprašanje spremlja človeka od začetkov njegovega samozavedanja in se v različnih zgodovinskih obdobjih in preizkušnjah na novo vzpostavlja in terja odgovore. Človek je namreč kompleksno, zapleteno bitje, bitje, ki ga ne moremo enoumno opredeliti. Je skrivnostno bitje, ki se nikoli ne more v polnosti odkriti ali do konca spoznati. »Že od davnine človek ve, da je sam sebi najvrednejši predmet preučevanja, vendar se tudi boji ta predmet obravnavati kot celoto, se pravi skladno z njegovo bitjo in smislom.« (Buber 1999b, 7) Zato je o človeku lažje



dati določeno podobo, ga opredeliti pod določenim vidikom ali znotraj določenega kulturnozgodovinskega konteksta. V nadaljevanju predstavljamo antropocentrično podobo človeka, ki izvorno ne pomeni česa problematičnega; do težav pride z novim vekom, in te se stopnjujejo vse do sodobnosti, ko antropocentrizem preraste v problematični ali pretirani antropocentrizem.

## 1.1 Biblični izvori antropocentrizma

Izvore antropocentrizma je mogoče iskati v svetopisemski tradiciji, ki postavlja človeka na posebno mesto in od njega zahteva odgovorno delovanje.<sup>1</sup> To lahko vidimo v pripovedi o stvarjenju sveta (1 Mz 1–2), kjer beremo, da je »človek ustvarjen po Božji podobi, ‘podobi in podobnosti’ (hebr. *saelaem* in *demut*, LXX *eikon* in *omoiosis*)« (Gerhardsson 2014, 24). Človek kot *imago Dei* ima v stvarstvu središčno vlogo, to mesto pa mu daje Bog, ki je izvor vsega. To je na prav poseben način razvidno že v samem stvarjenjskem dejanju, ko Bog za stvarjenje človeka »uporabi posebno slovesen nagovor in s tem pokaže na edinstveno vlogo človeka v celotnem stvarstvu. Človek je edino bitje, ustvarjeno po božji podobi (1 Mz 1,26), z namenom, da bo v božjem imenu upravljal celotno stvarstvo.« (Globokar 2018, 356–357)

Opazimo lahko, da »Sveto pismo zagovarja notranjo povezanost med Stvarnikom in stvarstvom, ki je delo njegovih rok, vendar po drugi strani daje avtonomijo ustvarjenemu svetu in še na poseben način človeku« (355). Človek kot od Boga ustvarjeno bitje je določen za obdelovanje<sup>2</sup> in ohranjanje tega stvarstva: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil

- 
- 1 Posebno mesto, ki ga ima človek v tem stvarstvu, oz. njegova izvoljenost ni brez odgovornosti. To se nanaša tako na prvega človeka v raju kot na vsakega posameznika ne glede vlogo, ki jo ima, še posebej pa na nosilce politične oblasti. Tisti, ki sprejme od Boga oblast, sprejme istočasno tudi odgovornost. »Dobi nalogo, da postane – v večji meri kot drugi ljudje – Božji podvladar in Božji namestnik.« (Gerhardsson 2014, 17) To pa seveda ne pomeni, da lahko človek oz. oblastnik počne, kar hoče, temveč je zavezan, da ravna odgovorno, da izpolni naloge, ki se od njega na določenem položaju zahtevajo, predvsem pa, da opravlja svoje delo z modrostjo, pravičnostjo in z usmiljenjem. (17)
  - 2 Papež Frančišek v okrožnici *Laudato si’ (Hvaljen, moj Gospod)* poudarja, da je treba »brati svetopisemska besedila v povezavi s hermenevtično razlago in spomniti, da nas ta vabi k ‘obdelovanju in ohranjanju’ svetovnega vrta (prim. 1 Mz 2,15). Medtem ko ‘obdelovati’ pomeni orati ali prekopavati zemljo, pa ‘varovati’ pomeni ščititi, negovati, braniti, ohranjati, čuvati. To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove.« (tč. 67)



v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« (1 Mz 2,15-16) Bog postavi človeka v samo središče sveta, na posebno mesto (moža in ženo) in mu/jima zaupa, da gospoduje/-ta<sup>3</sup> vsej zemlji in bitjem na njej (1 Mz 1,26b). Človek je v svojem delovanju svoboden, poslušen mora biti le zapovedi oz. upoštevati prepoved, da se vzdrži sadov z drevesa spoznanja dobrega in hudega, sicer bo umrl (1 Mz 2,16-17). Človeku se ni treba podrežati nikomur, v svojem delovanju je avtonomen in svoboden, poslušen mora biti le božji besedi. (Globokar 2018, 356) Če človek ostaja zvest božji besedi, če spoštuje zavezo, ki jo Bog sklene s človekom (človeštvom), če je človek z Bogom v dialogu in povezanosti, se lahko uresničuje in živi v harmoniji s seboj, stvarstvom in Stvarnikom. Če se človek od »dogovora« oddalji<sup>4</sup> in ne spoštuje Božjega naročila, se začne odmikati od Boga in se izgublja-ti v osami lastnega kaosa. Prav tukaj pa se srečamo z virom človekovega trpljenja – odmik od poslušnosti Gospodovemu naročilu povzroči odmik človeka od svojega Stvarnika, prav tako pa tudi od bližnjega in ne nazadnje od samega sebe. Odmik od izvora povzroči izgubo trdnosti, zamaje temelje lastne identitete. V želji, da se človek polasti Božjega spoznanja, da se postavi na mesto Boga, da bi bil kakor Bog, ga lastni napuh vodi v izgubo temelja, k obrnitvi zgolj k samemu sebi in usmeritvi na sebe samega.

## 1.2 Antropocentrizem v novem veku (temeljne poteze)

Čeprav lahko do neke mere trdimo, da sta antropocentrični že antična (Protagora: *Homo mensura*) in srednjeveška misel, se z novim vekom na novo postavi vprašanje vloge, ki jo ima v stvarstvu človek. V antičnem, prav tako pa tudi v srednjeveškem svetu in večinoma tudi v predmodernih družbah posameznik kot tak praktično ni obstajal. Bil je le nosilec določene vloge ali maske (gr. *prósopon*), identificiral se je predvsem skozi vloge, ki jih je imel in jih je moral izpolnjevati. »Te vloge so določale njegovo pripadnost določeni skupnosti in zgolj skozi te vloge je bil sposoben uresničevati in dosegati človeško dobro.« (Pevc Rozman 2009, 76) Človeku

3 Gospodovati v pomenu ohranjati, vzdrževati, skrbeti za.

4 Oddaljitev človeka od Boga v 1 Mz 3 ni opisana kot načrtna volja človeka, temveč bolj kot »padec«, posledica skušnjave, konkretno z dinamiko poželenja: »Gen 3 presents the prototype of human temptation through desire and not just a typological example (τύπος) of a certain experience in the history of Israel. Gen 3 is not a historical event; it does not even rely on an actual historical event Israel has witnessed. It is an 'archetype' of desire which portrays the basic human temptation.« (Skralovnik in Matjaž 2020, 512; Skralovnik 2017, 273–284)



je bilo znotraj teh opredelitev oz. vlog popolnoma jasno, kdo je, komu pripada, kakšne so njegove naloge in katere so njegove dolžnosti.

Martin Buber opisuje to obdobje kot obdobje domovanja; človek živi v svetu kakor v hiši, antropološka misel je del kozmološke misli (1999b, 18). V zgodovini človeškega duha namreč obstajajo obdobja domovanja in obdobja brezdomstva. Obdobja domovanja so obdobja varnega zavetja, človek v tem svetu ni tujec, ni samotar, je del širšega kozmičnega reda. Sledijo pa obdobja izgube širših redov, to so obdobja brezdomstva, za katera je značilno, da se človek ne doživlja več kot stvar med stvarmi in nima več trdnega mesta v svetu, živi kakor na odprtem polju, zidovi tega doma se podirajo pod Kopernikovimi udarci (23), človek ni več zavarovan, človek kot brezdomec postaja negotov in samemu sebi problematičen. (18–25)

Na prehodu v novi vek začne človek o okvirjih in redovih dvomiti, skuša jih premikati, postopoma rušiti in se namesto na tradicijo in zunanjo avtoriteto zanašati predvsem na svoj razum. Na mesto srednjeveškega poudarjanja krščanske vere v Boga (teocentrizem) stopi poudarjanje človeka (antropocentrizem) in narave; na mesto odrešenja, ki ga v krščanstvu podarja Bog, stopi človekovo reševanje samega sebe z lastnimi silami, predvsem s pomočjo znanosti, tehnike in družbene preureditve (A. Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. »Humanizem«).

V humanizmu in renesansi kot prelomnem obdobju kulturnega razvoja evropskega človeka se na novo odkrivajo in postavljajo določitve človeka na vseh področjih njegovega bivanja (v filozofiji, umetnosti, znanosti, religiji, politiki); govorimo lahko o izvoru (*Ur-Sprung*) nove samozagotovitve zahodnoevropskega človeka v prehodu k novi epohi njegovega uresničevanja (Vorländer 1970, 10). Tako naj bi »jutranja zarja novega dneva« (11) nastopila s Francescom Petrarko, ki s svojimi pismi in traktati uvaja »novo epoho filozofije«, ki se odvrta od napuha naravoslovcev in naj bi privedla človeka k resnici o samem sebi (12). Po Petrarki najde človek pravo mesto v svetu, če ta svet zaničuje, in v samotnem življenju, celovit lahko postane samo tako, da ob ponižnosti spričo daru vere skuša postati gospodar nad takim svojim življenjem, kakršno je, ne pa nad življenjem, ki je brez sanj in napetosti (12–13).



V renesansi se ponovno odkrivajo antične kreposti, povzdiguje se pojem *humanitas* s poudarjanjem svobode, brezmejnih ustvarjalnih zmožnosti razuma in dostojanstva človekove osebe (Škamperle 1997, 46). Humanistična načela poveličevanja človeka kot najvišjega bitja je mogoče najti v edinstvenem spisu renesančnega misleca Picca della Mirandole *O človekovem dostojanstvu* (*Oratio de hominis dignitate*, 1486). Mirandola oriše podobo renesančnega pojmovanja človeka in poje hvalnico njegovi svobodi in dostojanstvu. Človeku daje na tem »odru sveta« posebno mesto, človek je »vsega občudovanja vredno bitje« (Picco della Mirandola 1997, 5), bistvo človeka pa je v tem, da bistva nima in si ga mora sam izbrati in ustvariti. To možnost mu daje njegov stvarnik, Bog Oče, ki postavi človeka v središče sveta in ga, s Piccovimi besedami, takole nagovori (1997, 6–7):

Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih bil predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.

Človeku je Stvarnik namenil posebno mesto, ustvaril ga je svobodnega, in zgolj od človeka samega je odvisno, v kakšno bitje se bo razvil (odvisno od tega, kaj bo v samem sebi gojil, kako bo živel in deloval). Zato Mirandola poziva, naj človek ne sprevača svobodne izbire, ki mu jo je Bog dal za zveličanje, sebi v pogubo, temveč naj zahrepeni po najvišjem in si z vsemi močmi prizadeva, da bi to tudi dosegel. »Zavračajmo to, kar je na zemlji, prezirajmo, kar je na nebu; pustimo vse, kar je od sveta, in poletimo k onstranskemu prestolu, tja čisto v bližino prevzvišenega Boga.« (9)

Čeprav bi bilo renesančnemu humanizmu (in verski reformaciji) verjetno preveč posplošeno in preuranjeno pripisovati izjemno preporodnost ali racionalistično usmerjenost, kar naj bi bilo podlaga za kasnejši razvoj divjega subjektivizma, pa lahko z gotovostjo trdimo, da so vse te spremembe, ki so se začele kazati v kulturi, politiki in mišljenju, odgovor na krizo



sholastičnega racionalizma in ustanov družbene moči ter dejansko pomenijo tudi povzdignjenje individualnega jaza. (Škamperle 1997, 47–49) Človek se znajde na novi prelomnici prepričevanja o sebi in vlogi, ki jo ima v stvarstvu in svetu.

### 1.3 Povzdignjenje modernega sebstva

S pojavom modernosti oz. modernega sebstva se pojavi nov pojem, pojem posameznika (MacIntyre 1981, 61), ki je ločen od svojih vlog in s tem preneha biti funkcionalni pojem. Kolektivnost, družbenost stopi v ozadje, posameznik stopi na prestol družbenosti in celo božanskega. Govorimo o t. i. emancipaciji subjekta, ki za nekatere pomeni enega najvidnejših in tudi največjih dosežkov razsvetljenstva. (Pevec Rozman 2009, 108–109) Značilnosti emancipiranega novoveškega subjekta bi lahko strnili v pojma suverenost in absolutnost. Posameznik, individualni jaz, postane absoluten in suveren, neodvisen od sveta, sposoben je samostojno in suvereno obvladovati notranjo in zunanjo naravo. Moderni subjekt se pri tem opira na svoj razum in verjame resnici, ki je dokazljiva z razumom. Z razumom novoveški subjekt pojasnjuje in obvladuje svet ter dogajanja v njem. Moderni subjekt je na tem odru življenja hkrati režiser, scenarist in glavni igralec. Postane »lastnik lastne osebe« (Ule 2000, 30) in svojih sposobnosti. Neodvisen je od družbe in družbi tudi ničesar ne dolguje. Prav tako ni več del moralno-religiozne celote, pravzaprav se ne čuti več del nobene večje družbene celote. Individualni jaz išče in dobi svojo istovetnost ali identiteto z ločevanjem od skupnosti, ne čuti se več (noče več biti) del kozmičnega reda stvari, uveljaviti želi svojo prevladujočo vlogo z ločevanjem od družbene celote, z ločevanjem od drugih. Pri takem pojmovanju sebstva opazimo odsotnost dialoščnosti. »Moderni posestniški subjekt podpira pretežno monološko orientacijo in ne priznava pomembne in odločilne vloge dialoščnosti.« (Pevec Rozman 2009, 110) Takšno pojmovanje pripelje do velike krize, ki se v filozofiji pokaže predvsem v dobi postmoderne: pretirano uveljavljanje samega sebe in izpolnjevanje svojih egoističnih želja ne oziraje se na drugega in svet, v katerem človek živi, odstre vso zablodo in varljivost novoveške emancipacije. Samozavesten, vase osredinjen posameznik, ki se je znašel v središču sveta, začne okušati samoto in spoznavati nezmožnost obvladovanja vsega in krojenja usode; usode sveta in svoje lastne usode. Osvobojenost od vseh redov, ki so ga v preteklosti določali, privede človeka do izgube samega sebe, vse bolj se kažejo njegova krhkost,



ranljivost in ranjenost, vse bolj je odtujen in osamljen. »Z ločitvijo od svojih korenin izgubi človek svojo identiteto, občutek zase, za svojo človeškost.« (Petkovšek 2016, 53) Ali kot poudarja papež Frančišek v okrožnici *Laudato si'* (*Hvaljen, moj Gospod*), »ni mogoče zoreti v zdravi človečnosti in srečni zmernosti, če se čutimo povsem neodvisne, če iz svojega življenja izključimo Boga in njegov prostor zasede naš jaz, če smo prepričani, da naša osebna presoja določa, kaj je dobro in kaj zlo« (2015, tč. 224).

Izkoreninjenost človeka in zazrtost ter zagledanost v svoj lastni svet brez usmerjenosti k drugemu človeka odtuja in krni njegovo osebno integriteto. Ohraniti občutek človeškosti pomeni zavedati se, kaj pomeni biti oseba. Človek je namreč več kot zgolj individuuum, več kot zgolj posameznik; človek je po svoji ustvarjenosti in izvoljenosti oseba, kar je duhovna, etična in religiozna kategorija. Življenje osebe ne pomeni le samoohranjanja in samouresničevanja (kar je značilno za individuuum), temveč samodoločanje, osebni razvoj in rast, česar pa ni mogoče dosegati brez d/Drugega. Oseba vstopa v ta svet po odnosih, oseba nastaja šele v občestvu, v dialogu. Biti oseba pomeni biti z drugimi in biti za druge. Biti oseba pomeni biti v odnosu, v dialogu z d/Drugim, kar posebej poudarja personalistična filozofija.

## **2 Nov pogled na človeka: personalizem kot preseganje antropocentrizma**

Pokazali smo, da ambiciozno zasnovan »projekt« antropocentrizma ne izhaja iz svetopisemske tradicije, temveč se je oblikoval znotraj obdobja novoveške emancipacije subjekta in izhaja iz pretirane osredinjenosti človeka nase, kar »spodkopava vsakršno omembo skupnega in vsak poskus krepitve socialnih vezi« (Frančišek 2015, tč. 116), ter iz »postavitve tehnicističnega uma nad resničnost« (tč. 115), s čimer želi človek nadvladati naravo in pokazati, da je njen absolutni vladar, s tem pa v njej prevzeti božje mesto (tč. 117). Novoveškemu človeku, ki je izgubil kozmološko zavarovanost in občutek, da ima v tem svetu dom (Buber 1999b, 62), se v zaprtosti v osamo samega sebe začno majati tla pod nogami, izgubljati začne kompas in spraševati se začne o smiselnosti svojega bivanja.

Res je, da lahko po eni strani zaradi individualizacije govorimo o zmagi humanizma, res je, da je sodobni svet napredoval znanstveno, tehnično





in pravno, toda ta napredek ne pomeni nujno tudi napredka ideje in vizije človeka, humanizem ne pomeni nujno tudi počlovečenja človeka, temveč pogosto izgubo vizije o človekovi vzvišenosti, o svojem dostojanstvu in poslanstvu, ki ga imam sredi sveta. (Petkovšek 2016, 9–10) Zdi se tudi, da človek nekako ne more več obvladati sveta, ki ga je ustvaril iz svojih moči, da svet postaja močnejši od njega (Buber 1999b, 63) in človeka celo ogroža, ta pa se izgublja v negotovosti vsakdana in vse bolj doživlja globino problematike svojega bivanja. Krizo človekovega bivanja pogloblja tudi v družbi podirajoča se lestvica vrednot, ki zaradi odsotnosti kriterijev vzpostavlja družbeno, gospodarsko in kulturno stanje, ki živi brez sramu z neresnico, nepoštenjem in neizvirnostjo (Kovač 1998, 139).

Nezadostnost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v odtujitev, v bivanjsko krizo in posledično splošno kulturno in družbeno krizo, krizo medčloveških odnosov in krizo spoštovanja človekovih pravic, je problematična tudi zaradi izgube dialošкости. Človek je namreč bitje odnosa – bitje iz odnosa in za odnose, je bitje dialoga, relacijsko bitje, svojo človeškost lahko uresničuje zgolj v dialogu, v odnosu z drugimi, s pretiranim poudarjanjem sebe samega pa se začne izgubljati čut za bližnjega in smisel za pristnost medosebnih odnosov. Treba je torej postaviti novo izhodišče pogleda na človeka, ki bo poudarilo njegovo edinstvenost, izvoljenost, enkratnost in nezamenljivost. V tem kontekstu se kaže pristop personalistične filozofije kot primerna alternativa, kajti človeka pojmuje kot osebo, človek pa je prav kot oseba »v temelju dialoška, komunikacijska in občestvena veličina« (Lah 2004, 464). Človek namreč ni le subjekt, ni bitje, ki bi ga bilo mogoče razumeti zgolj iz njega samega, temveč iz odnosa do drugih ali z drugimi (Drugim).

## 2.1 Misel Martina Bubra

Judovski teolog in filozof Martin Buber (1878–1965) velja za enega najvplivnejših mislecev 20. stoletja in najvidnejših predstavnikov filozofije dialoga. Njegova celotna filozofija temelji na prepričanju, da najgloblja resničnost človeškega življenja temelji v odnosu med enim in drugim bitjem. To srčiko



svoje filozofije izpostavi v svojem spisu *Jaz in ti*,<sup>5</sup> v katerem razlikuje dve temeljni, med seboj radikalno različni drži do sveta zunaj človeka. Izražata se z dvema temeljnima dvojicama besed: jaz – ono in jaz – ti. Razmerje jaz – ono je razmerje, ki ga ima človek do brezosebnih bitij in predmetov zunaj nas, medosebnostno pa je razmerje jaz – ti, ki ima odločilno vlogo pri poosebljanju vsakega človeka (A. Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. »Buber, Martin«). Ko skušamo tako na novo opredeliti človeka, ga moramo najprej razumeti in doumeti v vseh njegovih razsežnostih. Buber pravi, da moremo človeka doumeti, le če skušamo človeško osebo dojeti v njeni celotni situaciji, v njenih možnostih odnosa prav z vsem, kar ni ona (1999b, 94). To pomeni, da »jaz« ne more obstajati, če ni v razmerju s »ti«. Pravzaprav »jaza samega na sebi ni, je samo jaz temeljne besede jaz-ti in jaz temeljne besede jaz-ono« (1999a, 7).

Ko človek spoznava svoj svet, ga spoznava izkustveno, kar po Bubru pomeni, da tega sveta ni deležen, kajti izkustvo je »v njem«, ne pa med njim in človekom (1999a, 9). Svet kot izkustvo pa pripada temelji besedi jaz-ono. S tem Buber poudari, da temeljna beseda jaz-ti ustvarja svet odnosa, svet odnosa pa se vzpostavlja v treh območjih (9–10):

Prvo: življenje z naravo. Tu odnos tone v mrak in je pod govorno ravnjo. Bitja (Kreaturen) se gibljejo proti nam, a ne zmorejo priti do nas, in ko jih ogovarjamo s ti, se naše besede zataknejo na pragu govora.

Drugo: življenje z ljudmi. Tu je odnos očiten in govorno oblikovan. Ti moremo dajati in sprejemati.

Tretje: življenje z duhovnimi bitnostmi. Tu je odnos zagrnjen v oblak, vendar se razkriva – brezbeseden, vendar govor porajajoč. Nobenega tija ne zaznamo, in vendar se čutimo nagovorjene in odgovarjamo: oblikujoč, razmišljujoč, delujoč – s svojim bitjem izrekamo temeljno besedo, ne da bi s svojimi usti mogli reči ti. [...] V vsakem območju zremo prek vsega, kar nam postane navzoče,

5 Delo *Ich und Du* je bilo objavljeno leta 1923. V tem delu ponuja Buber poetično predstavitev svojega dojetja dialoga med osebami. (Krašovec 2020, 42)



na rob večnega Tija; iz vsega zaznavamo njegov dih, v vsakem tiju ogovarjamo večni Ti – v vsakem območju na svoj način.

Buber želi izpostaviti, da izrekanje tija presega zgolj izkušanje, izrekanje tija pomeni več kakor zgolj izkustveno spoznavanje. Zato tudi človeka, ki »mu izrekam ti, ne izkušam, temveč sem v odnosu z njim, [...] izkustvo in ti sta si daleč narazen« (12). Posebna značilnost tega medosebnega odnosa je v njegovem obstoju, ne glede na to, ali človek, ki mu izrekam ti, v svojem izkustvu to zazna ali ne zazna. »Odnos more obstajati, tudi če človek, ki mu izrekam ti, v svojem izkustvu tega ne zazna. Kajti ti je več, kakor ono ve o njem. Ti je dejavnejši in se mu dogodi več, kakor ono ve.« (12) Temeljno besedo pa je mogoče izrekat le s celim bitjem (13). Zato o tiju izkustveno ne moremo spoznati prav ničesar (14), toda o njem lahko vemo vse. Kako je to mogoče? Buber nas preseneti: z iskanjem tija ga ne moremo najti, iz svojih lastnih moči ne moremo o tiju ničesar izvedeti, spoznati ali izkusiti. Ti me namreč sreča samo po milosti (14), jaz pa lahko navežem neposreden odnos z njim.

Buber tako pojmuje odnos kot izvoljenost in izvolitev, trpnost in dejavnost obenem (14). Značilnost odnosa s tujem pa je tudi v neposrednosti: med jazom in tujem ni nobenega cilja, nobene vnaprejšnjosti ali posredništva; samo tam, kjer se vsa sredstva razletijo, je možnost srečevanja, in kjer gre za neposrednost odnosa, postaja vse posredno nepomembno (14–15). Ta neposrednost odnosa po Bubu vključuje delovanje na sonavzoče (*das Gegenüber*): »Sonavzoče se udejanji s srečanjem, z njim stopi v svet stvari, da bo tam nenehno naprej delovalo, nenehno ono, a tudi spet nastajajoči ti, osrečujoč in navdihujoč.« (17) Ko Buber nadalje govori o odnosu s človeškim tujem, poudarja, da bitnostni dej (*Wesensakt*), ki tu vzpostavlja neposrednost, ljudje običajno razumejo kot nekaj čustvenega, vendar se motijo. Čustva namreč spremljajo metafizično in metapsihično dejstvo ljubezni, vendar ga ne določajo (17). Čustva, ki spremljajo ljubezen, so lahko različna, ljubezen pa je samo ena (17):

Čustva »imaš«, ljubezen pa se dogaja. Čustva prebivajo v človeku, človek pa prebiva v svoji ljubezni. [...] Ljubezen je svet obsegajoča dejavnost. Kdor je v njej zasidran in gleda z njenimi očmi, zanj so ljudje rešeni vsega, kar jih zapleta v vihravo vrvenje; dobri in hudobni, pametni in neumni, lepi in zoprni drug za drugim



postajajo zanj dejanski, postajajo mu ti: to je osvobojeni, na plan stopajoči, edini in sobivajoči. Vsakokrat čudovito vznikne izključnost – in tako človek lahko pomaga, zdravi, vzgaja, dviga, odrešuje.

To, kar želi Buber izpostaviti, je pomen ljubezni, ki je v njeni odgovornosti: v ljubezni je jaz odgovoren za ti (17). Zato temeljno dejstvo človeške eksistenci ni posameznik niti skupnost, temveč nekaj drugega.

## 2.2 Medsebojnost kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru

Temeljno dejstvo človeške eksistence je človek s človekom, oz. kot piše Buber v svojem delu *Problem človeka (Das Problem des Menschen)*, človeka zaznamuje posebnost, ki ga ločuje od drugega sveta; gre namreč za to, da se med človekom in človekom nekaj dogaja, nekaj specifičnega, česar nikjer v naravi ni mogoče najti; to dela človeka za človeka in korenini v tem, da eno bitje misli na drugo kot drugo, kot to določeno drugo bitje, da bi z njim komuniciralo v območju, ki je obema skupno, a sega čez območji, ki sta lastni obema. To območje, vzpostavljeno z eksistenco človeka kot človeka, toda pojmovno še nedoumeto, imenuje Buber območje medsebojnosti (*das Zwischen*). (1999b, 125) Kot osnovno človeško dejstvo postavlja tako razmerje med dvema osebama, ki je vzajemno razmerje. Človek svoje posebno bistvo spozna samo v živem razmerju. Ni jaza brez tija, ne obstaja jaz drugače kakor samo v razmerju s tujem. Odnos je medsebojnost, kar pomeni, da »moj ti deluje name, kakor jaz delujem nanj. Naši učenci nas oblikujejo, naša dela nas gradijo.« (1999a, 18) Buber želi poudariti, da nas odnosi oblikujejo, da se oblikujemo samo v odnosih, odnosi so vzajemni, človeka zunaj odnosa pravzaprav ni.

Prava medsebojnost nastopi tam, kjer med jaz in ti ni ničesar posredi, tako da lahko drugi človek nastopi v resnici kot drugi ti v vsej svoji izvirnosti, neposrednosti in nenadomestljivosti. »Medsebojnost ni pomožna konstrukcija, temveč dejansko mesto in nosilka medčloveškega dogajanja, [...] ne kaže preproste stalnosti, ampak se po meri človeških srečevanj vsakokrat na novo vzpostavi.« (1999a, 125–126) S tem hoče Buber poudariti dvojje (Stres 1999, 264):

1. medsebojnost ni noben vmesni člen (nekakšen tretji), ni posrednik med udeležencema srečanja, temveč je prej odsotnost



slehernega posrednika, ki bi se postavil med jaz in ti. Medsebojnost je posebna kvaliteta razmerja, ki udeležencema omogoči pristnost srečanja, je tam, kjer lahko drugi nastopi res kot drugi ti v vsej svoji neposrednosti in izvirnosti,

2. razmerje je tisto, ki poraja jaz in ti, in ne obratno, značilnost tega razmerja pa je obojestransko, vzajemno. To pomeni, da šele s pomočjo drugega jaz postane jaz in obratno: ti se lahko pojavi samo tam, kjer je pravi jaz.

Tako postane medsebojnost ontološki temelj – najprej je razmerje, razmerje je tisto, ki poraja jaz in ti, in ne obratno, ni jaz tisti, ki bi porajal razmerje. Lahko bi rekli, da je temelj človeka odnosnost, medsebojnost, ki se dogaja med jaz in ti. Ta medsebojnost omogoča pristnost; drugi je lahko tako res ti v vsej svoji neposrednosti. Ko Buber zapiše, da je vse resnično življenje srečevanje (1999a, 14), s tem ne misli na izgubo človeka v množici, ne misli na to, da človek svojo individualnost zamenja za družbeno vlogo, temveč poudarja, da lahko človek svojo pristnost doživi in živi samo v odnosnosti, v odprtosti za srečanje z drugim.

Medsebojnost se kaže kot tisti »prostor«, kjer se jaz sreča s tujem, in ne pomeni nič statičnega, temveč se vsakokrat na novo vzpostavi kot neke vrste intimna agora – presenečenje in dar, ki omogoča človekovo pristno približevanje drugemu. Zato je vsak pristen odnos med jaz in ti skrivnostno pričakovanje, v katerem se jaz približuje tiju in se mu pusti nagovoriti. Jaz se približuje tiju – ne kot pasivni opazovalec (drugega), ne kot ogledovalec, temveč se jaz drugega zave, ga sprejme kot celoto bivajočega. Gre za srečanje s človekom, »na katerem mi nekaj, česar sploh ne moremo predmetno zaznati, 'nekaj pove'. To nikakor ne pomeni: mi pove, kakšen je ta človek, kaj se v njem dogaja in podobno. Ampak: *meni* nekaj pove, prav za moje življenje nekaj spregovori.« (119–120) Buber pri tem izpostavi, da ta drugi ni nujno v stiku z menoj, morda me niti opazi ne, toda po njem mi je nekaj bilo povedano, zato se moram začeti ukvarjati z njim (ne kot s predmetom), prevzeti to, kar mi je bilo po njem povedano. Srečala me je beseda, ki po Bubu terja odgovor, odgovoriti pa moram morda njemu ali komu drugemu kje drugje, pomembno je, da to vzamem zares, da odgovor vzamem nase. Ta način dojetanja Buber imenuje ozaveščanje. (120–121) Človek je vedno človek v razmerju in kot tak lahko stopa z drugim v dialog.



Medsebojnost se tako razkriva kot pogoj, kot ontološki temelj dialoga. Dialoško po Bubru tako ni omejeno na občevanje ljudi med seboj, dialoškost je zadržanje ljudi drug do drugega, ki se šele v njihovem občevanju prav oblikuje. Zato se Bubru zdi, da more dialog obstajati tudi brez govora, brez komuniciranja, z njegovim obstojem pa je neločljivo povezano vsaj eno: medsebojnost notranjega delovanja. (118–119) »Dva človeka, ki sta dialoško povezana, morata biti pač naravnana drug na drugega, torej sta se morala – vseeno, s kolikšno mero dejavnosti ali celo zavestne dejavnosti – obrniti drug k drugemu.« (119) Slovenski biblicist Krašovec piše, da se je po Bubrovih besedah mogoče popolnoma brez pogojev (tudi brez besed) postaviti v odnos jaz – ti z drugo osebo, rezultat tega pa je pravi dialog, resnična izmenjava. Umetnost, glasba in poezija pa so možni mediji za take odzive, v katerih lahko poteka pravi dialog (2020, 43).

Kot se medsebojnost vsakokrat na novo vzpostavi, tudi pravi dialog oz. resnični pogovor ne more biti vnaprej dan ali dogovorjen, ampak je do cela spontan (Buber 1999b, 126), to pomeni, da vsakdo neposredno govori s svojim sogovornikom in izzove nepričakovan odgovor, ali kot pravi Buber, je resničen pogovor »resnična učna ura (tj. taka, ki ni rutinsko ponavljana), resničen objem, ne tak iz navade [...] – tisto bistveno pri vsem tem se ne zgodi v enem in drugem udeležencu, tudi ne v nevtralnem svetu, ki zaobsega oba in vse druge stvari, temveč v najnatanejšem pomenu *med* obema, tako rekoč v razsežnosti, ki je dostopna samo njima dvema.« (126) Buber v ta prvinski dialoški odnos ne vnaša čustvenih motivov in opozarja, »kar se tukaj javlja, psihološkim pojmom ni dosegljivo, je nekaj ontičnega. Od teh najneznatnejših dogodkov, ki izginejo, že ko se zgodijo, do patosa čiste, nerazrešljive tragike dveh ljudi, že po sami naravi nasprotnih in ujetih v isto življenjsko situacijo, ki drug drugemu nemo in jasno razodevata nespravljivo nasprotje bivanja, je dialoška situacija ustrezno doumljiva samo ontološko.« (1999b, 127) S tem Buber pove, da dialoška situacija ni doumljiva na podlagi dveh osebnih eksistenc, ampak na podlagi tega, kar oba presega in biva med njima: »Onstran subjektivnega, tostran objektivnega, na ozkem robu, na katerem se srečujeta jaz in ti, je kraljestvo medsebojnosti.« (1999a, 127)



### 2.3 Večni Ti kot medsebojnost vseh medsebojnosti

Vsi odnosi, vsa srečanja se po Bubru »sekajo v večnem Tiju« (1999a, 62). Buber pojmuje človeka kot dialoško bitje, s poudarjanjem pomena dialoga poudarja tudi pomen in spoštovanje drugosti drugega. Njegova misel je preroška, opozarja na bistvene plati človeškega bivanja, ki so v družbi pozabljene (Stres 1999, 289), podati in poudariti želi neko novo Arhimedovo točko, novo izhodišče za pogled na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Njegova misel je tudi tesno povezana s starozaveznim judovskim verskim izkustvom, postavlja jo v okvir judovskega verskega izročila. To je izročilo o zgodovinskem dialogu med Izraelovim Bogom in njegovim izvoljenim ljudstvom (Stres 1999, 248–249). Tako Buber poudarja, da je bistvo človeka v srečanju z drugim, v srečanju s ti, »hkrati pa srečanje s ti omogoči ‘dotik’ z večnostjo, z večnim Ti« (Cotič 1998, 179). »Vsak posamezni ti je prosojnost za večni Ti. Po slehernem posameznem tiju temeljna beseda ogovarja večni Ti.« (Buber 1999a, 62) Buber razlaga, da so ljudje ta večni Ti poimenovali na različne načine, vsako izrekanje večnega Tija z besedo Bog pa pomeni, da ima ta, ki to besedo izreka, pred očmi »resnični Ti svojega življenja, ki ga ne more omejevati nobena druga stvar in s katerim je v odnosu, ki vključuje vse druge« (62). In dalje: »V odnosu z Bogom sta brezpogojna izključnost in brezpogojna vključnost eno. Kdor naveže absoluten odnos, mu ni več pomembno nič posameznega, ne stvari ne bitja, ne zemlja ne nebo, temveč je vse vključeno v odnosu.« (65)

S tem Buber nikakor ne uči drže ravnodušnosti do drugih in sveta, ne zmanjšuje pomembnosti tega sveta, ne zahteva odpovedi vsemu, temveč skuša pokazati na potrebo po spremenjeni perspektivi našega pogleda: želi, da vse postavimo v pravo luč, na pravi temelj, ki je večni Ti. »Vzpostaviti čist odnos namreč ne pomeni odvrniti pogleda od vsega, temveč vse gledati v Tiju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na njegov temelj [...] kdor pa svet gleda v Bogu, biva v njegovi navzočnosti.« (65)

Tako je medsebojnost vseh medsebojnosti po Bubru večni Ti, Bog, ki ga človek ne najde, če ostane v svetu, in tudi ne, če gre iz sveta. Bog je *mysterium tremendum* (strah vzbujajoča skrivnost), ki se človeku razkrije in mu je bližja, kot je lahko človek blizu samemu sebi.



## Sklep

Pristno živeti človeškost je po Bubru mogoče samo v razmerju z drugimi ljudmi. Ta resničnost presega ozko antropocentrično paradigmo, ki je pripeljala do individualizma (s pretiranim poudarjanjem posameznika, ne oziraje se na druge) in kolektivizma (s pretiranim poudarjanjem kolektiva, ne oziraje se na posameznika) – na obzorju medsebojnosti se razkriva pristna oseba, ki bo temelj pristne skupnosti, in na obzorju medsebojnosti je jaz zmožen pristnega dialoga s tujem. Buber poudarja, da dialoško življenje ni tisto, v katerem ima človek veliko opraviti z ljudmi, ampak tisto, v katerem človek z ljudmi, s katerimi ima opraviti, zares pride v stik (1999a, 132). Da je dialog sploh mogoč, mora imeti človek izhodišče v sebi, mora biti pri sebi, a dvogovor med posameznikoma je šele zametek dialoga, ki je mogoč samo med osebama (133). Zato je temeljni vzgib dialoga obrnitev k drugemu (*Hinwendung*) (134).

Prispevek pokaže na pomanjkljivost antropocentričnega pojmovanja človeka, ki vodi v krizo medčloveških odnosov ter splošno kulturno in družbeno krizo. Tako se kot temeljna teza prispevka pokaže potreba po novem, celovitejšem pogledu na človeka, ki jo odkrijemo v personalistični filozofiji, posebej v misli filozofa in teologa Martina Bubra.

Bistvo človeka je po Bubru mogoče neposredno spoznati samo v živem odnosu, in samo v takem spremenjenem, celovitem razumevanju osebe kot dialoškega bitja je mogoče iskati temelje pristnega dialoga. Človeka je treba razumeti kot bitje, »v katerega dialogiki, v katerega medsebojno prisotni naravnosti v dvoje (*Zu-zwei-sein*) se vsakokrat udejanja in spoznavna srečanje enega z drugim« (1999b, 128). Bubrova misel nam odstira popolnoma novo, svojevrstno in izvirno izhodišče pogleda na človeka v njegovi družbeni in osebni, moralni in religiozni razsežnosti. Tako se pokaže »medsebojnost« kot osnovno človeško dejstvo, kot področje rojstva in življenja človeške osebe v vsej njeni pristnosti (Stres 1999, 248).





Bubrova humanistična misel je zahtevna, ne lahkotna, mestoma težko razumljiva.<sup>6</sup> Kot personalist poudarja pomembnost in zahtevnost dialoščnosti, ki je možna v medsebojnem srečevanju, v medsebojnosti med jaz in ti, pri čemer pa sveta »onega« ne želi izključevati. Zaveda se, da ni mogoče pričakovati preobrazbe vseh družbenih odnosov v čista medosebna razmerja, to bi bilo utopično. (Stres 1999, 289–290) Človek je kot bitje odnosov vedno tudi družbeno bitje, vedno tudi več kot član neke skupine, družbene ali politične skupnosti, oseba pa je tem bolj, »čim močnejši je v človeški dvojnosti njegovega jaza jaz temeljne besede jaz-ti« (Buber 1999a, 56). Razmerja jaz – ti in jaz – Ti pa so taka, da nas »ne morejo in ne smejo odmakniti od širših družbenih in političnih odgovornosti« (Stres 1999, 288). Prav nasprotno: iz pristnosti medsebojnega razmerja jaz – ti /Ti se prebujata odgovornost do drugega in tudi do vloge, ki jo ima človek kot družbeno bitje.

---

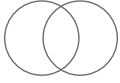
6 Kritiki Bubrove misli opozarjajo, da je Buber, s tem ko poudarja obojestransko razmerje jaz – ti in nobenemu od udeležencev v pristnem srečanju ne daje prevladujoče vloge, na neki način nedosleden, saj se zdi, da daje vseskozi prvenstveno vlogo vendarle jazu. S poudarjanjem dejavne vloge jaza bi se dalo razumeti, da naj bi bilo razmerje odvisno predvsem od jaza; jaz je namreč tisti, ki izgovarja temeljno besedo jaz-ti in s tem ustvarja pogoje in ozračje, ki omogočajo razmerje jaz – ti, in ne razmerja jaz – ono, ter tako vzpostavlja bistveno medosebno razmerje. Toda opozoriti je treba, da Buber prav tako enako poudarja, da ne obstaja noben jaz sam po sebi, jaz je samo jaz temeljne besede jaz-ti in jaz-ono. To pomeni, da je tisti jaz, ki izreka ti, nujno že jaz temeljne dvojice jaz-ti, in ne dvojice jaz-ono. To tudi pomeni, da tega razmerja ne vzpostavlja sam jaz, ampak je kot jaz v tem razmerju že postavljen. Razmerja ne ustvarjata jaz in ti kot od razmerja neodvisna in vnaprej dana, temveč ju kot taka to razmerje postavlja hkrati s samim seboj. (Stres 1999, 256–266)



## Reference

- Buber, Martin.** 1999a. *Dialoški princip*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 1999b. *Problem človeka*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Cotič, Metka.** 1998. Martin Buber in filozofija razmerja. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 172–189. Ljubljana: Društvo 2000.
- Frančiček.** 2015. *Laudato Si' – Hvaljen, moj Gospod: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 349–364.
- Gerhardsson, Birger.** 2014. *Z vsem svojim srcem: O svetopisemskem etosu*. Znanstvena knjižnica 40. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kovač, Edvard.** 1998. Sodobni personalizem. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 139–149. Ljubljana: Društvo 2000.
- Krašovec, Jože.** 2020. Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra. *Edinost in dialog* 75/2: 31–50. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/krasovec>
- Lah, Avguštin.** 2004. Teološka antropologija in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64/3: 459–467.
- MacIntyre, Alasdair.** 1981. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Nastran Ule, Mirjana.** 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Znanstvena knjižnica 48. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Pico Della Mirandola, Giovanni.** 1997. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina.
- Skralovnik, Samo.** 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67/2: 273–284.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament background of »desire« in 1 Cor 10:6 [Starozavezno ozadje »poželenja« v 1 Kor 10,6]. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skralovnik>
- Stres, Anton.** 1999. Pomen Bubrove filozofije dialoga. V: Martin Buber, *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Škamperle, Igor.** 1997. Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura. V: Pico della Mirandola 1997, 45–62. Ljubljana: Družina.
- Vorländer, Karl.** 1970. *Zgodovina filozofije II*. Ljubljana: Slovenska matica.





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 17. 3. 2021; Sprejeto Accepted: 19. 4. 2021*  
*UDK UDC: 821.161.1Dostojevskij F. M.:2-67*  
*DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Kristovic*  
*© 2021 Kristovič & Zabukovec CC BY 4.0*

Sebastjan Kristovič, Urša Zabukovec

## Pomen in razsežnost dialoga pri Dostojevskem

*The Significance and Dimension  
of the Dialogue in Dostoevsky*

**Izvleček:** Dialog pri Dostojevskem ne pomeni preprostega komuniciranja, kot na splošno to besedo razumemo danes. V sodobnem času dialog pogosto razumemo v smislu retoričnega prepričevanja, ki vedno temelji na taki ali drugačni moči in s katerim želimo drugega prepričati v svoj prav, v svojo resnico, ki je edina prava. Kadar drugi ne sprejema/-jo te »absolutne resnice«, ki jo poseduje nekdo ali neka skupina, je le še majhen korak do vsiljevanja te resnice, ki v sebi vedno nosi moment nasilja in posledično pomeni degradacijo človekovega dostojanstva in osebne svobode.

V prispevku sta preko fenomenološko-hermenevtične in analitično-sintezne metode predstavljena pomen in razumevanje dialoga v delih Dostojevskega. Dostojevski odpira novo razsežnost razumevanja dialoga, ki je v konstitutivni navezavi *biti* z razumevanjem svobode, ljubezni, identitete, lepote, vere in smisla. »Biti« (lat. *existere*) pri Dostojevskem pomeni »biti v dialogu«. Dialog ima v tem smislu sidrišče na ontološki ravni in spada v *red ljubezni* (*ordo amoris*). Ljubezen pa ni neko trenutno razpoloženje ali čustveni zanos, temveč je osnovni princip eksistence, delovanja in življenja. Tako razumljena je ljubezen vrhunec dialoga. Paradigma dialoga pri Dostojevskem tako predstavlja *modus operandi* univerzalnega dialoga. Nedvomno je ključni pojem, ki bo v temelju zaznamoval skupno prihodnost človeštva in zemlje, prav »dialog«.

Odnos do Judov je pri Dostojevskem izrazito ambivalenten. To pravzaprav ne preseneča, saj je ambivalentnost zapisana v sam gen Dostojevskega in njegovega dela. Ambivalentnost kompleksnega »judovskega vprašanja« se pri pisatelju rešuje na pristno dialoški ravni, katere konstitutivni element je dejavna ljubezen.

**Ključne besede:** Dostojevski, dialog, svoboda, smisel, ljubezen, judovstvo

**Abstract:** *Dialogue in Dostoevsky does not mean simple communication, as we generally understand this notion today. In modern times, we often understand dialogue in the sense of rhetorical persuasion, which is always based on one or another power and with which we want to convince others of our right, our truth as the only one correct. When others do not accept this »absolute truth« possessed by someone or a group, we are a step away from imposing this truth, which always includes the threat of force and consequently means a degradation of human dignity and personal freedom.*

*The article presents the meaning and understanding of dialogue in Dostoevsky's works through the phenomenological-hermeneutic and analytical-synthetic methods. Dostoevsky opens a new dimension to the understanding of dialogue, which is in constitutive connection to be by understanding freedom, love, identity, beauty, faith, and meaning. »To be« (lat. existere) in Dostoevsky means »to be in dialogue«. In this sense, dialogue has an anchor at the ontological level and belongs to order of love (ordo amoris). But love is not some current mood or some emotional ecstasy, it is the basic principle of existence, action and life. In this context, love is the culmination of dialogue. The paradigm of dialogue in Dostoevsky thus represents the modus operandi of universal dialogue. Undoubtedly, the key concept that will fundamentally mark the common future of humanity and the earth is precisely »dialogue«.*

*Dostoevsky's attitude towards Jews is markedly ambivalent. This isn't really surprising, since ambivalence is written into the very DNA of Dostoevsky and his work. The writer resolves the ambivalence of the complex »Jewish question« on a genuinely dialogical level, the constitutive element of which is active love.*

**Keywords:** *Dostoevsky, dialogue, freedom, meaning, love, Judaism*

## Uvod – aktualnost Dostojevskega

V letošnjem letu obhajamo dvestoto obletnico rojstva pisatelja Dostojevskega. Težko najdemo avtorja, ki nam je o človeku povedal več kot prav Fjodor Mihajlovič Dostojevski (1821–1881). Težko najdemo koga, ki se je spustil tako globoko v človekovo zavest, v človekove globine in v njegovega duha. Že v mladosti je slutil, da se spušča na »nevaren« in »skrivnosten« teren. Zadal si je eno najtežjih nalog: raziskovati človeka. Dostojevski je na genialen način obelodanil, da človek ni monolitna struktura, da človek ni nekakšna duševna »monada« in tudi ni psiho-fizični ustroj, kot ga še danes želijo prikazati v znanosti in stroki. Človek še zdaleč ni bitje, ki mu gre v življenju predvsem za užitek, kot je trdil Freud. Psihoanaliza se je že dolgo nazaj sesula sama vase, in sicer prav zaradi napačne antropološke zasnove. Človek tudi ni bitje, ki bi ga gnala – in uravnavala njegovo vedenje – volja do moči, kot je trdil Nietzsche in pozneje na svojstven način Adler. Nietzsche in Adler sta napačno predpostavljala, da je človekovo najgloblje hrepenenje – hrepenenje po moči. Človek hoče, želi in hrepeni po nečem višjem, globljem, kot sta zgolj užitek in moč. Človek najgloblje hrepeni po tem, da bi njegovo življenje imelo smisel. (Frankl 2015)

Dostojevski je v svojih velikih romanih pokazal, da človek ni »nekaj«, kar bi se dalo preprosto opredeliti in razumeti – v naslednjem koraku pa »obvladati«. Človek ni »nekaj«, ampak je »nekdo«. Ta »nekdo« pa je vedno zaznamovan s presežnostjo, z duhom, z dostojanstvom in z obličjem. Prav to obličje pomeni nezapopadljivost, nedoumljivost in skrivnost



v najširšem/najglobljem smislu. Že pri osemnajstih letih je bratu Mihailu napisal: »Človek je skrivnost. Njo je treba razreševati, in če jo boš razreševal vse življenje, nikoli ne reci, da si zapravljaj svoj čas. Ukvarjam se s to skrivnostjo, ker hočem biti človek.« (1982a, 9)

Človek je v sebi nezaključeno bitje in v sebi združuje različne kontradiktornosti, ambivalentnosti, strasti. Je bitje, ki hrepeni po vsem »lepem in vzvišenem«, po »idealu«, po »lepoti«, po »živem življenju«, ki se bori s svojim egom (»jazom«), s svojo svobodo in s svojo »širino«, s »kristalno palačo« in s »podtaljem«, človek ni »orgelski žebelj« ali »klavirska tipka«, človek je bitje, ki hrepeni po »duhovnem prepору« (Dostojevski 2010; 2017a; 2017b; 2018). Človek ni homeostatično bitje, ampak je bitje, ki je v nenehni notranji duhovni razpetosti – razpet je med idealom in karamazovsko silo (2010). Prebujena človekova duša je večplastna, polna notranjih bojev in večnega iskanja odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja. Človek ne dela vedno samo tega, kar mu koristi, kot danes zatrjujejo različne kognitivno-psihologistične teorije, ki so se ujele v past determinizma in redukcionalizma, marveč je človekovo hotenje lahko v nasprotju z njegovimi koristmi (2017a, 31).

Ta rudar duše se je spustil globoko v človekovo notranjost, v to nedoumljivo in skrivnostno prostranost, jo s svojim pretanjenim čutom in genialnim duhovnim uvidom razgrnil pred bralcem ter mu tako ponudil brezčasen vpogled v resničnost in skrivnost, ki se ji reče človek. Kardinal Franz König pravi, da so liki Dostojevskega »duhovno in telesno tako resnični, da se pogosto, ne da bi hotel, opiram nanje. Dela Dostojevskega so temeljna. Na tisoč načinov se ponavlja notranji boj človeka, ki ga vse življenje zasleduje problem o obstoju Boga.« (1985, 195) O veličini Dostojevskega pričajo tudi pomenljive besede drugega velikega ruskega genija Tolstoja, ki jih je izrekel po njegovi smrti v pogovoru z vdovo Ano Grigorjevno:

Vseskozi obžalujem, da se nisem nikoli srečal z vašim možem. [...] Dostojevski je bil zame drag človek, morda edini, ki sem ga hotel marsikaj vprašati in ki bi mi na marsikaj lahko tudi odgovoril. [...] Dostojevski je bil zame vedno človek, v katerem je bilo veliko pravega krščanskega občutja. (Dostojevski 2007, 280–281)



Še več, celo nihilist Nietzsche, ki je s svojim »kladivom« razdrobil praktično vse in vsakogar, mu je izkazal iskreno spoštovanje. Označil ga je za »globokega človeka« in dodal, da je Dostojevski edini psiholog, od katerega se je lahko kaj naučil, in da znanstvo z njim spada med najlepša srečna naključja njegovega življenja. (Nietzsche 1989, 92–93) Bil je naravnost vznemirjen, ko je prebral *Zapiske iz mrtvega doma*. Po letu 1887, ko ga je odkril, ga v naslednjih dveh letih v korespondencah omenja trinajstkrat, vedno naklonjeno in pogosto navdušeno.

Če je Kanta z začudenjem in skrivnostjo navdajalo zvezdnato nebo nad njim in moralni zakon v njem (2003a, 186), je za Dostojevskega to gotovo bil človek, (ne)smrtnost duše in (ne)obstoj Boga. Če je po Kantu namen uma, da usmerja razum, pri tem pa ga »vodijo« tri transcendentalne ideje uma (ideja *jaza*, *sveta* in *Boga*), ki so nekakšne regulativne naravne težnje (2003b), je koordinatni sistem Dostojevskega, v katerem se vse dogaja, veliko bolj eksistencialne in ontološke narave. Kant je svojo konstrukcijo moralnosti, da ta ne razpade, utemeljil na treh temeljnih predpostavkah (postulati praktičnega uma), da je človek svoboden, da je duša nesmrtna in da Bog obstaja (2003a). V nasprotju s Kantom Dostojevskega nista zadovoljili gola racionalizacija in zaverovanost v človekov razum – Kant je namreč obstoj Boga zreduciral na moralno razmerje v človeku, s čimer je religijo ponižal na raven morale. Znana je trditev Dostojevskega, da če ni Boga, je vse dovoljeno (2010). Vendar obstaja ključna razlika med Kantom in Dostojevskim – Bog pri Dostojevskem ni samo nekakšna racionalna regulativa ali pa varovalka moralnosti. Dostojevski je upošteval, in to na najresnejši – ontološki – možen način, dve ključni bivanjski kategoriji: (dejavno) ljubezen in osebno svobodo. V zadnjih beležkah (1880–1881) je zapisal: »Ni dovolj definirati moralo po meri pripadnosti svojim prepričanjem. Ves čas je treba sebi postavljati vprašanje: Ali so moja prepričanja pravilna? To je možno preveriti samo na en način – Kristus? Ampak to ni več filozofija, to je vera, vera je pa rdeča barva.« (Dostojevski 1982b, 174)

Nesmrtnost duše in obstoj Boga sta določala njegovo celotno misel. Seveda ne zgolj na racionalni, spekulativni ravni, ampak na najgloblji, eksistencialni ravni. Ti dve temi nista v jedru zaznamovali samo vseh njegovih del, ampak tudi njegovo bivanjsko realnost. Za Terencijem bi lahko ponovil: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (Človek sem: nič človeškega mi ni tuje). Po njegovem je ateistična ljubezen nemogoča: »Odsotnost Boga



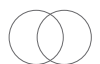
se ne more zamenjati z ljubeznijo do človeštva, ker človek bi se takoj vprašal: Zaradi česa naj bi ljubil človeštvo?« (Dostojevski 1982b, 165) Prav tako je nedoumljiva ljubezen brez vere v nesmrtnost duše: »Izjavljam – zaenkrat še vedno brez dokaza, da si ljubezni do človeštva ne moremo zamisliti, je (povsem) nedojemljiva in popolnoma nemogoča brez vzajemne vere v nesmrtnost človeške duše.« (165)

Velike teme, ki zadevajo zadnja in temeljna bivanjska vprašanja človekove eksistence, kot so nesmrtnost duše, obstoj Boga, osebna svoboda in ljubezen, pri Dostojevskem ne obstajajo same zase oz. same po sebi. Razrešujejo, razgrinjajo in konstituirajo se vedno v dialogu. Brez dialoga pravzaprav ni *Bratov Karamazovih*, ni *Zločina in kazni*, ni *Idiota*, ni *Besov*, ni *Mladeniča*, ni *Ponižanih in razžaljenih*, ni *Zapiskov iz mrtvega doma* in ni *Zapiskov iz podtalja*. Brez dialoga tudi ni Dostojevskega.

## 1 Obstajati in ustvarjati pomeni dialoško komunicirati

Dialog pri Dostojevskem ne pomeni preprostega komuniciranja (lat. *communicatio, communicare*), kot na splošno to besedo razumemo danes – poročanje, sporočanje, razpravljanje, deljenje mnenj ipd. V sodobnem času dialog pogosto razumemo v smislu retoričnega prepričevanja, ki vedno temelji na taki ali drugačni moči, ko želimo drugega prepričati v svoj prav, v svojo resnico, ki je edina »prava« resnica. Kadar drugi ne sprejema/-jo te *absolutne resnice*, ki jo poseduje nekdo ali neka skupina, je le še majhen korak do vsiljevanja te resnice, ki v sebi vedno nosi moment nasilja in posledično pomeni degradacijo človekovega dostojanstva in osebne svobode.

Tu moramo narediti kratko zastranitev: svoboda kot taka, se pravi sama po sebi, v resnici sploh ne obstaja, je umeten racionalistični konstrukt. Konstitutivnost svobode je v vedno v dialogu, v odnosu do nečesa. Posameznik je vedno svoboden ZA nekaj ali pa svoboden OD nečesa. Podobno kot npr. barva ne obstaja sama po sebi – vedno je nekaj take barve (recimo, miza je rjave barve). Ni si mogoče predstavljati rjave barve same po sebi. Enako tudi svobode ni same po sebi.



Genialnost Dostojevskega je v tem, da ima njegov junak svobodo, lastno zavest, s čimer je tudi nosilec dostojanstva. V tem se v največji meri razlikuje od vseh drugih avtorjev. Dostojevski ni uporabil romana, da bi predstavil in uveljavil neko idejo (kot npr. Tolstoj) ali nekega junaka. Junaki Dostojevskega so svobodni in imajo lastno zavest. Resnica junaka pa se konstituira v dialogu in skozenj. Dialog je glavni nosilec celotnega dogajanja in razvoja. V tem kontekstu lahko razumemo kritičnost Bahtina do Grossmana, ki dialoškost razume zgolj na ravni nekakšne zunanje forme oz. dramske oblike. Bahtin pri Dostojevskem prepoznava dialoškost na povsem drugi ravni:

Dramska celota je v tem smislu, kot smo že povedali, monološka, roman Dostojevskega pa je dialoški. Ta roman se ne izgrajuje kot celota ene zavesti, ki je objektivno sprejela vase druge zavesti, ampak kot celota medsebojnega delovanja več zavesti, izmed katerih niti ena ni v celoti postala objekt kake druge zavesti. (2007, 24)

Gre namreč za t. i. »skrajno dialoškost« oz. za »dialoškost poslednje celote«. Osnovni element človekovega dostojanstva je osebna svoboda. Dostojanstvo pa je konstitutivni element vsakega človeka. Ko Dostojevski svojim junakom »priznava« avtonomno zavest in avtonomno svobodo, jim pravzaprav omogoča/priznava njihovo dostojanstvo. Na ta način dostojanstvo ni samo nekakšna pritiklina ali lastnost, ampak je nekaj, kar je lastno vsakemu človeku – človek ima dostojanstvo zato, ker je človek, in ne zato, ker izpolnjuje določene pogoje (je koristen, mlad, zdrav, lep, močan ipd.) ali ima določene lastnosti (fizične, duševne, socialne, materialne ...). Dostojanstvo je v tem smislu »ontološka kategorija«, vsak človek ima »posebno vrednost«, in zato imajo vsi ljudje enako dostojanstvo (Kleindienst 2019, 266–267). Dostojevski na ta način preseže solipsizem, pri njem namreč ni neosebne resnice. Ravno ta »skrajna« dialoškost se upira raznim sižejsko-pragmatičnim razlagam in enozavestni ideji. Tudi Bahtin ima kritično držo do mnogih dostojevskologov, ki skušajo razumeti dela Dostojevskega brez upoštevanja osebne svobode in avtonomne zavesti junaka: »Namesto medsebojnega vplivanja več nezlitih zavesti so se ukvarjali z odnosi med idejami, mislimi in nazori, ki zadoščajo eni sami zavesti.« (2007, 14) Obstaja bistvena razlika med zaključeno podobo popredmetenega junaka in podobo polnopravnega junaka s svojim lastnim svetom ter nezaključeno zavestjo. To potrjevanje drugega, upoštevanje zavesti





in resnice drugega je pravzaprav samo jedro dialoga pri Dostojevskem in tudi bistvo vseh njegovih del. Kot navaja Bahtin, je to »strukturalno posebnost« prvi zatipal Vječeslav Ivanov, ni pa je razvil do konca.

Potrditi tuji »jaz« ne kot objekt, ampak kot drugi subjekt – to je glavno načelo svetovnega nazora Dostojevskega. Potrditi tuji »jaz«: »ti si« – to je ta naloga, pravi Ivanov, ki jo morajo rešiti junaki Dostojevskega, da bi s tem premagali svoj etični solipsizem, svojo izolirano »idealistično« zavest, in spremenili drugega človeka iz sence v resnično stvarnost. (15)

Načelo avtorjevega svetovnega nazora je: »Potrditev tuje zavesti, ne kot objekt, ampak kot polnopravni subjekt, je etično-religiozno izhodišče, ki določa *vsebinsko* romana (katastrofa izolirane zavesti).« (15) Še več, »junake namreč čaka polom, ker ne zmorejo do konca potrditi drugega – 'ti si'. Junakovo potrjevanje (oz. nepotrjevanje) tujega 'jaza' je torej tema literarnih del Dostojevskega.« (15)

Vendar pa junaki Dostojevskega v dialogu ne razkrivajo in ubesedujejo samo samih sebe. V dialogu se dogaja/vzpostavlja tudi samozavedanje. Dostojevski ne govori o človeku, ampak človeka nagovarja. Človek je »subjekt nagovora« (Bahtin 2007, 286). Človeka ne moremo »obravnavati«, ker ga na ta način popredmetimo. Človek se lahko razkrije le sam, razkrije pa se preko dialoga. V središču umetniškega ustvarjanja Dostojevskega je dialog, vendar ne kot sredstvo, ampak kot cilj sam po sebi. »Biti pomeni dialoško komunicirati. Ko se konča dialog, se konča vse.« (286) Še več, junak ne nagovarja samo drugega, njegova avtonomna zavest se ne srečuje samo z drugo avtonomno zavestjo, ampak junak »nagovarja« tudi samega sebe – gre za dimenzijo notranjega dialoga. Tudi ta notranji dialog ni nekaj sižejskega, ampak gre za dialog med »jazom« in »globljim jazom«, ki junaka večkrat pripelje tudi do notranje razklanosti, dvojnosti (npr. Ipolit, Rogožin, Nastasja Filipovna, knez Miškin, Liza, Kirilov, Stavrogin, Raskolnikov, Ivan Karamazov). Zaradi vsega navedenega bralca Dostojevskega nenehno spremlja občutek, da je na neki skrivnostni način ves čas zraven in prisluškuje junakovim besedam ter vsem njegovim mislim, tudi najbolj skritim. Na poseben način junak nagovarja tudi bralca samega in ga vabi v dialog.



Šele v tem kontekstu lahko razumemo, kaj pomeni »lepota bo rešila svet«, ki odzvanja v *Idiotu* (2010). Seveda ne gre za nekakšno profano, imanentno, plastično lepoto. Lepota ima v tem primeru izrazito transcendentno razsežnost, ki je v samem temelju zaznamovana z odrešenjskim vidikom. Gre za dialoško razpetost med umetnostjo in religijo, med vero in razumom. Konstitutivni element lepote je resnica, ideal in odrešenje – gre torej za odrešenjsko lepoto. Absolutna lepota (ideal) pa je za Dostojevskega samo ena – oseba Jezusa Kristusa. V tem smislu se preko Evangelija/Kristusa kaže/razodeva lepota R/resnice in ideala. Samo v tem kontekstu lahko pravilno razumemo znano trditev Dostojevskega, da četudi bi mu kdo dokazal, da resnica ni v Kristusu, še več, četudi bi resnica »dejansko« bila zunaj Kristusa, bi raje ostal s Kristusom kot z resnico. Merilo etičnih ravnanj pri Dostojevskem ni človeški razum ali logika kot npr. pri Kantu, merilo ni »nekaj« ali neko prepričanje, ampak Nekdo. Dostojevski se je zelo globoko zavedal nevarnosti modernega ateizma in njegovih logičnih posledic – nihilizma in relativizma: »Če nimamo avtoritete in vere v Kristusa, bomo v vsem zapadli v zablode. Obstajajo moralne ideje. Te izhajajo iz religioznega čutenja, vendar se samo z logiko ne morejo dokazati in – upravičiti. Življenje bi bilo neznosno.« (181)

Resnica ni nekaj statičnega, monolitnega in pasivnega, nekaj, kar bi kdo »posedoval«. Znana je klasična (metafizična) definicija: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Pri Dostojevskem je resnica v temelju zaznamovana z dialoškimi »nastajanjem«, resnica se razkriva v dialogu. Podobno je Heidegger opozoril na antično razumevanje resnice: *a-letheia* – resnica kot neskritje oz. razkritje v smislu »ereignis« (dogodek, dogodje, dogajajoče) (2005, 53–61). Lepota, resnica, ideal, svoboda, smisel in ljubezen imajo skupni imenovalc – dialog. Dialog ima v tem smislu sidrišče na ontološki ravni in spada v *red ljubezni* (*ordo amoris*). Ljubezen pri Dostojevskem ni neko trenutno razpoloženje ali čustveni zanos, ampak je osnovni princip eksistence, delovanja in življenja – dejavna ljubezen. V tem smislu je dejavna ljubezen vrhunec dialoga in predstavlja osnovni smisel (nadsmysel) človeške eksistence. Prav ta dejavna, konkretna in učinkovita ljubezen je »lepota«. Najvišja manifestacija svobode in človekovega dostojanstva je prav ljubezen. V ospredju ljubezni nisem »jaz«, ampak si »ti«. Sva »midva«.



## 2 Dostojevski in Judje

O temi »Dostojevski in Judje« je bilo prelitega že mnogo črnila, a kljub temu s svojo globino, kompleksnostjo, predvsem pa ambivalentnostjo še vedno vzbuja živo zanimanje (McReynolds 2008). Očitki o antisemitizmu, ki naj bi bil povezan s slovanofilskim izvorom pisateljevega svetovnega nazora, z ruskim nacionalno-religioznim mesianizmom, ki je kot tak nujno v konfliktu z judovskim, niso iz trte zviti; Dostojevski v svojih romanih Jude večkrat upodablja groteskno, kot polpismene religiozne fanatike, kakršen je, vsaj na prvi pogled, Isaja Fomič iz *Zapiskov iz mrtvega doma*, ali pa kot oderuške »Žide«, »Židke«, »Židuhe« ipd., nad katerimi se v svojih spominih zgraža Arkadij Dolgoruki, prvoosebni pripovedovalec in junak romana *Mladenič*, ki pa si, zanimivo, tudi sam želi postati »bogat kot Rothschild«. Tu se že kaže ambivalentnost Dostojevskega, ki pa sega še dlje – v globino umetniških podob, ki nam jih ponujajo njegovi romani; šele analiza teh podob nam pomaga bolje razumeti njegov odnos do Judov.

V *Dnevniku pisatelja* za leto 1877 je Dostojevski v poglavju z naslovom *Judovsko vprašanje* zapisal:

Lotiti se vprašanja, kakšen je položaj Juda v Rusiji in o situaciji Rusije, ki ima med svojimi sinovi tri milijone Judov, presega moje moči. [...] A nekakšno mnenje o tem vseeno lahko imam, in izkazalo se je, da je to mnenje nenadoma začelo nekatere Jude tudi zanimati. Že nekaj časa od njih dobivam pisma, v katerih mi resno in ogorčeno očitajo, da jih »napadam«, da »sovražim Žida«, da ga sovražim ne zaradi njegovih slabosti, »ne kot izkoriščevalca«, ampak da jih sovražim prav kot pleme, nekako v duhu: »češ, Judež je Kristusa prodal«. (2004, 80–81)

In nadaljuje: »Kdaj in s čim sem izrazil svoje sovraštvo do Judov kot do naroda? Ker v mojem srcu takšnega sovraštva nikoli ni bilo in ker tisti Judje, ki me poznajo in s katerimi sem se družil, to vejo, bom že takoj na začetku, še preden karkoli rečem, to obtožbo enkrat in za vselej zavrzel.« (2004, 80–81) Po zanikanju obtožbe, da je antisemit, se Dostojevski loti pojasnitve in utemeljitve, tj. upravičenja svojega delno odklonilnega odnosa do Judov; poudarja, da Judje, raztreseni po svetu, vedno in povsod oblikujejo *status in statu*, »državo v državi«, kar po njegovem



ni posledica preganjanj, ampak nekakšnega »nezadržnega instinkta« oz. »ideje«. Lastnosti judovskega ustvarjanja »države v državi« so po mnenju pisatelja »odtujenost in segregacija na ravni religiozne dogme, nezlitljivost, vera v to, da na svetu obstaja samo ena nacionalnost, Jud, druge pa sicer obstajajo, vendar vseeno velja, kot da jih ni« (2007, 218). In prav ta drža je tisto, kar je za pisatelja nesprejemljivo, saj gre za neke vrste zavestno nasprotovanje ideji oz. idealu *vsečloveškosti*, ki ga je razvijal v zrelih letih in ki naj bi bil po njegovem značilen za ruski mesianizem.<sup>1</sup> Še bolj jasno to opiše v pismu svoji dobri znanki Ju. F. Abaze leta 1880:

Misel, da se morajo vrste ljudi, ki so prejele izvorno idejo od svojih utemeljiteljev in ki so se ji nato več generacij podrejele, posledično nujno izroditi v nekaj ločenega od človeštva kot celote ali celo, v najboljših pogojih, v nekaj, kar je človeštvu kot celoti sovražno – ta misel je resnična in globoka. Takšni so recimo Judje – od Abrahama pa vse do naših dni, ko so se sprevrgli v Žide. Kristus je bil (poleg vsega drugega) popravek te ideje, saj jo je razširil v vsečloveškost. A Judje niso hoteli tega popravka, vztrajali so v vsej svoji prejšnji ozkosti in premočrtnosti, zaradi česar so se namesto v vsečloveškost spremenili v sovražnike človeštva, zavračajo vse, razen samih sebe, in so zdaj dejansko nosilci antikrista, ki bodo, o tem ni dvoma, zavladali za nekaj časa. (1988, 191–192)

V pisateljevi publicistiki, še bolj pa v zasebni korespondenci zadnjih let življenja je mogoče najti veliko takih misli; Dostojevski se je o družbenih in političnih pojavih – ki močno presegajo zgolj »judovsko vprašanje« – vedno izrekal brez dlake na jeziku. A kadar je govoril o nacionalnostih, mu ni šlo za etnografske skice ali sociološke analize, ampak ga je zanimala ontološka globina pojava, njegov odnos do *ideal*a vsečloveštva.<sup>2</sup> Jedka kritika določene lastnosti ne pomeni zavračanja nekega pojava – ali nacije – kot celote, ampak je znak pisateljeve nazorske širine in osupljive,

1 Treba je dodati, da je bil za Dostojevskega problem »države v državi« veliko širši in ga ni povezoval samo z Judi. S tem terminom je označeval tudi problem ruske inteligence; v članku *Dva tabora teoretikov* iz leta 1862 je denimo zapisal: »Reforme Petra Velikega so pri nas ustvarile svojevrsten 'status in statu', ustvarile so t. i. izobraženo družbo.«

2 Pri tem je treba poudariti, da vsečloveštvo (rus. всечеловечество), kot ga razume Dostojevski, ni podobno današnji globalizaciji: ne gre za homogenizacijo družbe, za brisanje razlik in identitet, ampak za »svobodo (torej tudi različnost) v edinosti«, za t. i. »duhovno skupnost« (rus. соборность).



brezkompromisne iskrenosti do sebe in do svojih bralcev. (Cassedy 2005, 65–76)

To trditev lahko najboljše ponazorimo ob odlomku iz romana *Bratje Karamazovi* – odlomku, ki vsebuje »židovski motiv« in zaradi katerega je pisatelj vedno znova deležen očitkov o antisemitizmu. Liza Hohlakova, bolno, invalidno dekle, pravi Aljošu Karamazovu:

»Imam neko knjigo, v kateri sem brala o nekem sodišču, ne vem več, kje, češ da je neki Žid štiriletnemu dečku najprej porezal vse prste na ročicah in ga nato razpel na steno, pribil ga je z žebliji in razpel. Pozneje je na sodišču rekel, da je deček umrl hitro, že po štirih urah. Res hitro, ni kaj! Menda je stokal in stokal. Žid je pa stal zraven in se naslajal ob pogledu nanj. To je dobro!«

»Dobro?«

»Dobro. Včasih mislim, da sem ga sama razpela. Visi in stoka, jaz pa se usedem nasproti in jem ananasov kompot. Zelo rada imam ananasov kompot.« (2010, 672)

Smisel te scene nam razkrivajo Lizine besede »Včasih mislim, da sem ga sama razpela«. Liza tega zločina, o katerem je brala v neki knjigi, ne more dojemati drugače *kot svojega lastnega*. Na resnično antisemitsko misel »Židje so razpeli Kristusa« kristjan Dostojevski – skozi lik Lize – kot da odgovarja: Židje so razpeli Kristusa, a to je bilo enkratno dejanje, mi – mi vsi, vsak izmed nas – pa to počnemo vsak dan, saj je v središču zemlje Razpelo, vsak naš greh pa je nov žebelj v telo Križanega, nova rana na njegovem telesu.<sup>3</sup> Sporočilo pisatelj še dodatno začini z motivom ananasovega kompota: ne samo da vsak dan z vsakim grehom ponovno razpenjamo Kristusa, ampak se k njemu, razpetemu in trpečemu, obračamo s prošnjami za *sladko* življenje.

3 Podrobneje o tem in o interpretaciji drugih na videz antisemitskih motivov v romanih Dostojevskega glej: Касакина 2007.



Če se ne spotaknemo ob besedo Žid in ob legendo o judovskem žrtvovanju nedolžnih otrok, ampak si pustimo iti naprej ter prizor beremo globinsko – v kontekstu romana kot celote in svetovnega nazora Dostojevskega (ki nikoli ni podcenjeval svojih bralcev), moramo ugotoviti, da Lizina pripoved o razpetem dečku ne razkriva pisateljevega antisemitizma, ampak nam, nasprotno, postavlja ogledalo – spominja nas na *našo lastno krivdo*: na to, da je vsaka krivda naša in da tuje krivde ni – o čemer pravzaprav govori ves zadnji roman Dostojevskega, ki je velik poziv k dialoški »dejavni ljubezni«, načelu, ki po pisateljevem mnenju edino vodi v udejanjanje ideala vsečloveškosti.

## Sklep

Koordinatni sistem ustvarjalnosti Dostojevskega, v katerem se vse začne, dogaja in konča, je dialog, dialoškost. Dostojevski nam je v svojih brezčasnih delih na različne načine prikazal, da svoboda ni stvar metafizične racionalnosti, ampak najgloblje ontološke resničnosti. Svoboda je nujen predpogoj človekovega dostojanstva, ki se kot takšno, v svoji drugi razsežnosti, realizira na dialoški način. Realizirano dostojanstvo se namreč kaže v človekovem odnosu do sebe in do drugega oz. v samospoštovanju in spoštovanju drugega (Kleindienst 2017, 126). Prav tako se tudi identiteta vzpostavlja preko dialoga. Za pristen dialog pa je nujen pogoj bivanjsko občutenje osebne svobode in dialoško priznavanje osebne dostojanstva. Dostojevski nam tako predstavlja *modus operandi* strpnosti (tolerance), medkulturnega in medverskega dialoga ter ohranjanja človeškega dostojanstva (svojega in tujega).

Dostojevski je na genialen način prikazal, da sožitje ni v ločevanju, osamljanju, absolutiziranju lastne resnice, razdvojevanju, iskanju razlik in prestavljanju krivde, temveč v skupnem iskanju pristnega dialoga in v skupnem iskanju *enega, dobrega, lepega* in *resničnega*. Kajti »vsi smo krivi za vse« (Dostojevski 2010). Edina rešitev je dejavna ljubezen, kajti samo preko ljubezni je mogoče priti do R/resnice. Drugega je mogoče v njegovi resničnosti spozna(va)ti in v njegovi svobodi prizna(va)ti samo v *redu ljubezni* (*ordo amoris*). Zato je vrhunec dialoga dejavna ljubezen, kar nam na pronicljiv način pove še en veliki Rus:



V ljubezni in samo v ljubezni je mogoče dejansko spoznanje Resnice. In obratno, spoznanje Resnice se razodeva z ljubeznijo: kdor je z Ljubeznijo, ta ne more ne ljubiti. Tu ni mogoče reči, kaj je vzrok in kaj posledica, zato ker sta tako eno kot drugo samo *strani* enega in istega skrivnostnega dejstva: vstopanja Boga vame kot subjekt, ki filozofira, in mene v Boga kot objektivno Resnico. [...] *Resnica, Dobro in Lepota* – ta metafizična triada ne pomeni treh različnih počel, ampak eno. To je eno in isto *duhovno življenje*, ki ga motrimo z različnih zornih kotov. [...] Razodeta resnica je ljubezen. Uresničena ljubezen je lepota. Moja lastna ljubezen je Božje delovanje v meni in moje v Bogu; to so-delovanje je vir moje udeležnosti v Božanskem življenju in bivanju, tj. v bitnostni ljubezni, kajti brezpogojna resničnost Boga se razkriva prav v ljubezni. (Florenski 2003, 121–122)

Paradigma dialoga pri Dostojevskem predstavlja *modus operandi* univerzalnega dialoga, ki ne absolutizira, a obenem tudi ne briše razlik. Nedvomno je ključni pojem, ki bo v temelju zaznamoval skupno prihodnost človeštva in zemlje, prav »dialog«.

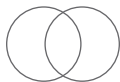


## Reference

- Bahtin, Mihail Mihajlovič.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Cassedy, Steven.** 2005. *Dostoevsky's religion*. California: Stanford University Press.
- Dostojevska, Ana Grigorjevna.** 2007. Življenje z genijem (*Spomini*). Kranj: Zelolepo.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1982a. *Odabrana pisma*. Beograd: Izdavačka radna organizacija »Rad«.
- . 1982b. *Dostojevski kao mislilac: Misli iz beležnica 1860–1881*. Ljubljana; Beograd: Partizanska knjiga; Izdavačko publicistička delatnost.
- . 1988. *Полное собрание сочинений в 30 томах, т. 30, кн. 1*. Ленинград: Наука.
- . 2004. *Idiot*. Ljubljana: Sanje.
- . 2004. *Собрание сочинений в девяти томах, т. 9, 2/2*. Москва: АСТ.
- . 2007. *Dnevnik pisatelja 2*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2017a. *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana: Beletrina.
- . 2017b. *Ponižani in razžaljeni*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2018. *Zapiski iz mrtvega doma*. Ljubljana: Beletrina.
- Florenski, Pavel.** 2003. *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje: Mohorjeva družba.
- Frankl, Viktor E.** 2015. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- Grossman, Leonid P.** 1963. *Rulletenburg*. Ljubljana: DZ Slovenije.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel.** 2003a. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
- . 2003b. *Kritika čistoga uma*. Beograd: Dereta.
- Касаткина, Татьяна.** 2007. По поводу суждений об антисемитизме Достоевского. *Достоевский и мировая культура. Альманах*: 22.
- Kleindienst, Petra.** 2017. Understanding the different dimensions of human dignity: analysis of the decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the »Tito street« case. *Danube: law and economics review* 8/3: 117–147.
- . 2019. Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva. *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 28/108–109: 259–282.
- König, Franz.** 1985. *Vera je svoboda*. Celje: Mohorjeva družba.
- McReynolds, Susan.** 2008. *Redemption and the merchant God: Dostoevsky's economy of salvation and antisemitism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989. *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.







*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 29. 6. 2021; Sprejeto Accepted: 14. 7. 2021*  
UDK UDC: 27-23:81'25:929Holc M.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Skralovnik  
© 2021 Skralovnik CC BY 4.0

Samo Skralovnik

## **Gorje tistemu, ki bi Božjo besedo spreminjal ali po svoje prevajal: prevajalska načela mag. Milana Holca<sup>1</sup>**

*Woe to the One Who Would Change the Word of God or Translate it in His Own Way: Mag. Milan Holc's Translation Principles*

**Izvleček:** V prispevku na primeru prevodov vrstic 1 Mz 3,15 in 2 Mz 20,17 predstavimo mag. Holca kot prevajalca Svetega pisma in njegove poglede na prevode in standarde prevajanja. Uvodoma predstavimo Holčevo etiko prevajanja, tj. njegov odnos do besedil Svetega pisma, ki ga je določala osebna drža ponižnosti in globoke vere. V nadaljevanju analogno s priložnostjo o pismouku, ki postane učenec nebeškega kraljestva, predstavimo mag. Holca, ki »prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13,52). Kot »staro« predstavimo Holčevo skrb za kontinuiteto slovenskega prevoda na primeru prevoda desete Božje zapovedi v 2 Mz 20,17. Kot očeta te kontinuitete razumemo Dalmatina, ki je leta 1584 s prevodom »Ti némafh sheléti« postavil temelje, na katerih še danes sloni katehetski obrazec, ki je vtisnjen v ljudskem spominu kot »Ne želi«. Pol tisočletja kasneje v zadnjem prevodu Svetega pisma, t. i. jeruzalemski izdaji, za katero je mag. Holc (med drugim) prevedel Drugo Mojzesovo knjigo, še vedno beremo »Ne želi«. Kot »novo« predstavimo Holčev predlog prevoda 1 Mz 3,15 (SSP) kot primer spremembe v nasprotju s tradicijo prevodov. Prvič v tradiciji slovenskih prevodov tako v izreku 1 Mz 3,15 (SSP) nimamo napovedi zmage, temveč smo priča vsebinskemu premiku v smeri neodločenega izida. Prevod sicer posega v večstoletno prevodno tradicijo, toda od nje v resnici ničesar ne odvzema. Nasprotno, delno jo na novo osvetljuje, saj izžareva izvirnost svetopisemskega načina izražanja oz. izvirno dinamiko sovraštva med ženo in kačo.

**Ključne besede:** Milan Holc, Sveto pismo, prevajanje, interpretacija, ne želi, dekalog, deseta Božja zapoved, protoevangelij

**Abstract:** *The article presents mag. Holc as a translator of the Bible and his views on translations and translation standards, based on the examples of the translations of verses Gen 3,15 and Ex 20,17. In the introduction, we present Holc's ethics of translation, i.e. his attitude towards texts of the Bible, determined by his personal attitude of humility and deep*

---

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* (P6-0262), ki ga je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

*faith. Then, analogously to the parable of the scribe who becomes a disciple of the kingdom of heaven, we present mag. Holc as the one who »brings out of his storeroom new treasures as well as old« (Matt 13, 52). As an »old treasure«, we present Holc's concern for the continuity of the Slovene translations on the example of the translation of the Tenth commandment (Ex 20,17). We understand Dalmatin as the father of this tradition, who in 1584, with the translation »Ti nēmaš shelēti«, laid the foundations on which the catechetical form is still based and imprinted in people's memory as »Ne želi«. Thus half a millennium later the last translation of the Bible, in the Jerusalem edition Holc translated Exodus, still reads »Ne želi«. As a »new treasure« and an example of a change contrary to the tradition and continuity of the Slovene translations, we present Holc's proposal for new translation of verse Gen 3,15 (SSP). For the first time in the history of Slovene translations in 1 Gen 3,15 we do not have a forecast of a victory, but we are witnessing a substantive shift in the direction of a draw result. Although the translation interferes with the centuries-old translation tradition, it does not really take anything away from it. On the contrary, it partially illuminates it anew, as it radiates the originality of the biblical way of expression or the original dynamics of hatred between a woman and a snake.*

**Keywords:** Milan Holc, Scripture, Bible, translation, interpretation, the Decalogue, the Tenth Commandment, Proto-Gospel

## Uvod

Dragocen (*neh<sup>o</sup>māḏ*) zaklad in olje sta v hiši modrega, ponorel človek ju pogoltne. (Prg 21,20)

Hebrejska beseda *neh<sup>o</sup>māḏ*, deležniška oblika korena *hmd*, je v slovenskih prevodih Svetega pisma največkrat prevedena kot pridevnik (»dragocen«, SPJ, SSP, EKV, MAR; »predrag«, CHR; »lubesni«, DAL), redkeje kot deležnik (»zaželen«, WLF; »sashelenja vředna«,<sup>2</sup> JAP). Ker omenjena beseda v deležniški obliki (nifala) izvirno opredeljuje predmet, h kateremu se obrača želja, kot dobrino, ki je po vrednosti oz. pojavnosti »vredna poželenja« (prim. 1 Mz 3,6 SSP<sup>3</sup>), je smiselno vprašanje, ali je morda bolje v Prg 21,20 ohraniti deležnik – kot imata WLP in JAP – ter prevesti: »Zaželen (*neh<sup>o</sup>māḏ*) zaklad in olje sta v hiši modrega, ponorel človek ju pogoltne.«

Verjetno se je bralec zdaj že vprašal, zakaj vse to razlagam in kakšno povezavo ima z mag. Holcem. V času pisanja svoje doktorske disertacije sem s semantično analizo hebrejskih korenov *hmd* in *'wh* – prvi označuje dinamiko pohlepa, želje po večanju imetja, drugi vitalne človeške potrebe,

2 Natančneje, gre za besedno zvezo, sestavljeno iz deležnika in samostalnika.

3 Tudi v 1 Mz 3,6 je koren v deležniški obliki nifala (v ednini moškega spola).



želje, povezane z obstojem in ohranitvijo – poskušal razvozlati vprašanje pomena poželenja v deseti Božji zapovedi. Pri tem sem imel veliko dvomov in specifičnih vprašanj, povezanih s hebrejskim jezikom in prevajanjem. Pri razjasnjevanju dvomov mi je bil v veliko pomoč prav mag. Holc. Kot profesor biblične hebrejščine in grščine na Papeški teološki fakulteti sv. Bonaventure (Seraphicum) v Rimu in kot prevajalec svetopisemske knjige Pregovorov (če omenim zgolj svetopisemski primer iz začetka uvoda) je zavzeto in podrobno odgovarjal na vsa moja vprašanja. Na omenjeno odgovarja tako: »Kar pa zadeva particip nifala glagola *hmd*, se strinjam s prevodom ‘zaželen zaklad’; čeprav je to, kar se želi ali poželi v hebr., mogoče izraziti tudi s pasivnim participom qala, kot je to primer v Job 20,20.«<sup>4</sup>

Ker so najina srečanja potekala bolj ali manj na »križiščih« besed, njihovih pomenov in prevodov, se želim s tem prispevkom na svoj način zahvaliti ter pokloniti njegovemu širokemu in bogatemu znanju, ki ga je določala osebna drža ponižnosti in globoke vere. Zato bom to razpravo posvetil njegovemu pogledu na prevode in standarde prevajanja Svetega pisma v druge jezike.

## 1 Verodostojnost prevajalca določa usodo prevoda

Ker je Sveto pismo Božja beseda, ki se razodeva po človekovih besedah (BR 13), temeljna »pogoja« za prevajanje Svetega pisma pravzaprav nista široko jezikovno znanje<sup>5</sup> in teološka izobrazba, čeprav sta nujna, temveč prevajalčeva etika, tj. prevajalčev odnos do besedil Svetega pisma. Na prvem mestu je »jasnost in čistost srca« (2001, 186), zapiše akad. dr. Krašovec, pobudnik in koordinator Slovenskega standardnega prevoda (SSP) in jeruzalemske izdaje Svetega pisma (SPJ). »Osnovna postavka za razlaganje in prevajanje Svetega pisma je etika svetosti. Kdor veruje v svetost te knjige, ima samodejno bolj spoštljiv odnos do njegovih besedil kakor do svetnega slovstva.« (186) Spoštljiv odnos do Svetega pisma, ki temelji na veri, prevajalca nagiba k ponižnosti in ga varuje pred lastnim napuhom. Če se

4 Kopirano iz osebne korespondence po elektronski pošti z 8. 5. 2014.

5 Dr. Jakob Aleksič je menil, da bi prevajalec Svetega pisma moral poznati vsaj osem ali deset jezikov (Skrjalovnik 2019, 33).



izrazimo svetopisemsko, v duhu Pregovorov, bi lahko dejali, da je nujna temeljna predpostavka za prevajanje Svetega pisma »strah Božji«. Besedno zvezo razumemo kot pravilno držo človeka pred Bogom; predvsem kot držo ponižnosti (prim. 3,5–8.34; 22,4) (Roy Yoder 2009, 6).

V pogovoru za revijo *Božja beseda danes* (1996, 4) mag. Holc svoje prizadevanje pri prevajanju in »strah Božji«, ki ga je ob tem navdajal, opiše z naslednjimi besedami:

Ves čas sem imel v mislih, lahko rečem, našega rojaka sv. Hieronima, ki je v nekem pismu zabeležil tudi tole: »quoties desperaverim, quotiesque cessaverim, et [...] rursus inceperim« (»kolikokrat sem obupal in velikokrat prenehal, pa [...] zopet znova začel«), ve le Bog sam. Mislim, da je to bila in še naprej ostane usoda vsakega prevajalca Svetega pisma. Gre v vsakem primeru za Božjo besedo in gorje tistemu, ki bi jo spreminjal ali po svoje prevajal. Ta zavest mi je bila globoko v moji notranjosti in spremljala me je vse od začetkov, da sem bil kar večkrat v strahu: kaj pa, če tega ali onega nisem prav razumel ...; kaj je sploh hotel pisec s tem ali onim stavkom povedati ...; ali so določene tolikokrat trde in krute formulacije izvirnega besedila sploh sprejemljive za naš slovenski jezik itd. Priznam, ta strah me še vedno malo obdaja ...

Iz zapisanega je jasno, da je imel mag. Holc do Svetega pisma oz. Božje besede spoštljiv, s »strahom Božjim« prežet odnos. Vprašanja, ki so se mu porajala iz zavesti, da gre za Božjo besedo, kažejo, da svojih prevodnih rešitev ni absolutiziral. Svojo najtemeljitejšo razpravo v slovenskem jeziku, ki jo bomo predstavili kasneje, v kateri predlaga nov prevod izreka v 1 Mz 3,15, tako zaključil z naslednjimi besedami: »Tukaj naj takoj omenim, da ni bil namen pričujoče razprave dokazati, kdo se moti ali kdo ima prav, kakor tudi ne odgovoriti z odločnim 'da' ali 'ne' na katerokoli vprašanje ali problem, ki ga izrek vsebuje ali nakazuje. [...] K tej sodbi, ki nikakor ne želi biti dokončna, dolgujem (nov, op. a.) prevod.« (Holc 1984, 243)

Temeljno skušnjava prevajalca lahko tako analogno ponazorimo z rajsko zgodbo, opisano v 1 Mz 3. Če je temeljni greh, ki ga opisuje Sveto pismo v 1 Mz 3, greh napuha, tj. moralna avtonomija, zmožnost lastnega odločanja o tem, kaj je dobro in kaj je hudo, in posledično ravnanje s tem, potem



za prevajalca velja, da je temeljna past, v katero se lahko ujame pri prevajanju, samozadostnost<sup>6</sup> (absolutnost) in s tem povezan napuh odličnih prevajalskih rešitev. »[Z]avest veličine resnice in vrednote krepi zavest lastne majhnosti in nesposobnosti.« (Krašovec 2001, 186–187) Nevarnost, pred katero stoji prevajalec, je torej, ali bo ostal zavezan posredovanju resnice sporočila izvirnika, upoštevajoč izročilo klasičnih prevodov, ter seveda prevodov, ohranjenih v narodnem spominu, ali pa bo raje »odtrgal novi sad« (1 Mz 3,6). Postavlja se vprašanje, ali naj prevajalec tvega »eksperimente«, negotove izvirne teorije, ali naj raje upošteva rešitev iz izročila dosedanjih (klasičnih) prevodov. V takih primerih

obstaja soglasje v svetovnem merilu glede prevodov, ki so namenjeni javnosti. V dvomih je treba iskati rešitve, ki prispevajo k razumljivosti, namesto tveganih hipotez pa se naslanjamo na izročilo klasičnih prevodov. [...] Končno pravilo je, da se je treba izogibati nevarnosti stranpoti z vključevanjem v svetovno občestvo prevodov Svetega pisma. (Krašovec 2001, 187–188)

Ko govorimo o svetovnem občestvu prevodov Svetega pisma, v tem »občestvu« seveda najprej stojijo domači prevodi, lastni narodu, za katere so bili ustvarjeni. Če torej verodostojnost mag. Holca ni bila vprašljiva, se bomo v nadaljevanju vprašali, kako se je mag. Holc s prevajanjem vključeval v občestvo slovenskih prevodov.

## 2 Bliže ko je Božja beseda izvirniku, manj nam je domača?

Mag. Holc je sodeloval pri prevajanju zadnjih dveh celotnih prevodov Svetega pisma v slovenski jezik (SSP, SPJ). Za SSP je prevedel Jozuetovo

6 Samozadostnost, ki izvira iz človekovega napuha, je ena od negativnih posledic novoveške emancipacije subjekta. O tem piše Mateja Pevec Rozman v članku *Oseba in dialog: medsebojnost* (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru, kjer izpostavlja problematičnost človekovega (subjektovega) opiranja na svoj razum, s katerim hoče pojasniti in obvladati svet ter dogajanje v njem. Težava je v želji obvladovanja in podrejanja, in ne zgolj v pojasnjevanju ali interpretaciji, čeravno eno ni ločeno od drugega. Moderni subjekt se čuti od družbe neodvisnega in zdi se mu, da ji tudi ničesar ne dolguje. Opira se na monološko orientacijo in ne priznava pomembne vloge dialoščnosti. (Pevec Rozman 2021, 15–32) Prav to je tudi težava, ki se lahko kaže v prevajalstvu, namreč, da bi se prevajalec samozadostno, zgolj v monologu s samim seboj, zanašal zgolj na lastne kriterije presojanja, ob čemer bi zanemaril tradicijo oz. prezrl izročila klasičnih prevodov in se tako oddaljil od resnice.



knjigo, Sodnike ter Ezrovo in Nehemijevo knjigo, za SPJ Drugo Mojzesovo in Jozuetovo knjigo, Sodnike, Ruto, Ezrovo, Nehemijevo, Prvo in Drugi knjigo Makabejcev, Pregovore, Daniela ter male preroke.

»Posebnost tega prevoda (SSP, op. a.) je tudi, da je narejen strogo po izvirnih besedilih. Želeli smo povsod ohraniti, seveda, kolikor to dopuščajo pravila slovenskega jezika, izvirni način izražanja.« (Holc 1996, 5) Načelo čim večje zvestobe izvirkniku je bilo glavno načelo prevajanja tako SSP kot SPJ. Toda v uvodnih pojasnilih beremo tudi, da to načelo hkrati ne pomeni »suženjske zvestobe izvirknemu besedilu« (SSP 2005, 15) ter da to načelo določa »zavestno upoštevanje izročila dobrih prevodnih rešitev« (SPJ 2014, 9–10). Kot izročilo dobrih prevodnih rešitev je pri SSP imela pomembno vlogo mariborska izdaja prevoda Svetega pisma iz leta 1958 (MAR), ki se še vedno uporablja v bogoslužju. Tudi pri SPJ so prevajalci »dali prednost starejšim prevodom, kadar se v Slovenskem standardnem prevodu pojavlja sprememba ustaljenega slovenskega besedila brez utemeljenega razloga« (SPJ 2014, 9–10).

O upoštevanju izročila in nevarnostih novih odličnih prevajalskih rešitev razmišlja tudi Simon Lenarčič, avtor prispevka z naslovom *Bliže ko je Božja beseda izvirkniku, manj nam je domača*, objavljenim v reviji *Tretji dan* (2010, 3/4):

[D]a prevajalci s preoravanjem že zorane njive ne bi naredili več škode kot koristi, so/bi morali pri prevajanju poleg latinskega prevoda oz. grškega in hebrejskega izvirknika upoštevati tudi obstoječe slovenske prevode, saj so (bili) prav prevodi Svetega pisma – seveda predvsem Dalmatinov – temelj slovenskega knjižnega jezika, pomembno pa so vplivali tudi na druga področja naše kulture. (2010)

Lenarčič trdi, da so izvirkna Božja beseda tisti prevodi, ki so ohranjeni v narodnem spominu. Določeni svetopisemski izrazi so

trdno, bržkone za vekomaj vgrajeni v naš jezik, kulturo in celo znanost. Poseganje v takšne gradnike slovenskega jezika nikakor ne bi smelo biti dopustno, pa naj bodo prevodno točni ali ne. So namreč



del naše kulture in izročila, ki (je) prehaja(lo) iz roda v rod in bi moralo prehajati tudi iz prevoda v prevod.<sup>7</sup> (2010)

Za Slovence pravi »izvirnik« Božje besede niso starodavni grški in hebrejski zapisi, marveč tisti prevodi, ki so ohranjeni v narodovem spominu, trdi Lenarčič. Prevelika (dobesedna) zvestoba izvirniku ima torej lahko nasproten učinek, tj. izrazno osiromašenost in končno tujost za vernika. Podobno mnenje izrazi dr. Maksimilijan Matjaž, sodelavec prevajalcev SPJ, na okrogli mizi ob izidu prvega dela jeruzalemske izdaje Svetega pisma, Nove zaveze in psalmov, kjer se odziva prav na Lenarčiča:

Avtor (Lenarčič, op. a.) pravi, da ni problem v tem, da prevajalci kažejo svoje široko jezikovno znanje in vsa druga znanja o prevodih in da bodo posledično pri novih rešitvah bralci hitro navdušeni nad prevodom – da bodo nov prevod hitro sprejeli v ušesa, v svoje glave. Svetopisemski prevod pa ni namenjen temu, da pride v glave, da npr. zveš nekaj o filološkem ozadju grškega konteksta. Beseda mora priti v srce. Beseda pa potuje v srce zelo dolgo. Potuje od otroka, ki Besedo dobiva skupaj z materinim mlekom, in vse tja do starčka! Ko smo začeli uvajati nove nedeljske lekcionarje, so župniki na farah vedno rohneli: »Pa kaj ste šli to spreminjat! Tistega smo že tako navajeni! Jaz sem se danes spet zmotil! To imam v glavi in to preberem, čeprav piše drugače.« Priznam, da se mi je zdelo takrat: »Morda je pa dobro, da bolj natančno prebereš.« Vendar danes nisem več takšnega mnenja. Besede, ki je globoko v človeku, razen če je skrajno napačna, nimamo pravice rušiti. Nimamo pravice spreminjati tistega, kar se je že usedlo in s čimer je povezan celoten posameznikov svet in njegovo domače okolje. Tako kot človek Besedo sliši prvič, tako jo pozna. (Skralovnik 2010b)

Spreminjanje Božje besede je zelo podobno učenju nove vere, razmišlja Lenarčič, »[v]era je namreč stvar srca, do srca pa seže vernikom tudi Božja

7 Eden od primerov, na katere se sklicuje Lenarčič, je sprememba znanih besed Marije v Lk 1,38, kjer je v SSP prišlo do spremembe iz besede dekla v služabnica. »Kaj si ob tej spremembi mislijo redovnice, ki so si besede Božje matere vzele za življenjsko vodilo, raje ne pomislim. Vsekakor pa razlikovanje med dekle/hlapcem kot poklicem in služabnico/sluzabnikom kot nekomu povsem vdano osebo, omenjeno v *Predstavitvi prevoda*, tega posega ne opravičuje, kajti če ima lahko dvojni pomen (tj. poklic in vdanost) izraz služabnica, ga ima lahko tudi izraz dekla.« (2010)



beseda«. Božja beseda pa vstopa v srca vernikov po logiki gorčičnega semena, postopoma

že od zgodnjega otroštva, ko jim jo posredujejo starši, in se tam tudi usidra. Zato se vernik, ki kar naenkrat v cerkvah, medijih in knjigah ne sliši oz. ne vidi več te ponotranjene različice Božje besede, ne more počutiti dosti drugače kot ob neprijetnih srečanjih z vsiljivimi gorečneži, ki ga skušajo proti njegovi volji spreobrniti v drugo vero. (2010)

## 2.1 Primer prevoda desete Božje zapovedi

Gotovo je, da dekalog, deset Božjih zapovedi, predstavlja besedilo, trdno usidrano v kolektivni spomin slovenskega vernika. V nadaljevanju bomo pogledali primer desete Božje zapovedi, v kateri se dvakrat pojavi prepoved »Ne želi«. <sup>8</sup> Izbire primera ne narekuje le dejstvo, da gre za eno najbolj znanih, pomembnih in udomačenih svetopisemskih besedil, ki je ohranjalo nespremenjeno obliko vse od Dalmatina, temveč tudi to, da je mag. Holc v projektu SPJ prevedel Drugo Mojzesovo knjigo, kjer se v 20. poglavju nahaja dekalog (najdemo ga tudi v 5 Mz, ki jo je prevedel Zupet, več v nadaljevanju).

### 2 Mz 20,17

V 2 Mz 20,17 je Božja zapoved izražena z nikalno glagolsko obliko korena *hmd*, in sicer dvakrat. Koren v hebrejskem miselnem svetu ne označuje le želje, temveč poželenje, natančneje polakomnjenje objekta poželenja (pohlep). To pomeni, da zapoved ne prepoveduje niti samega pojava želje niti točno določenega dejanja prilastitve, specifičnega pravnega prekrška, temveč pohlep, namero po prilastitvi, ki je v biblični misli nerazdružljivo povezana z dejanjem (udejanjanjem poželenja) (Skralovnik 2017, 273–284; 2016a, 89–99; 2016b, 13–25).<sup>9</sup>

8 V mislih imamo deseto Božjo zapoved po judovskem štetju, kjer celotna vrstica 2 Mz 20,17 predstavlja eno zapoved. Po katoliškem štetju vrstica 2 Mz 20,17 predstavlja dve ločeni zapovedi, deveto in deseto.

9 Glede na navedeno se zdi primernejši slovenski prevod »ne poželi« ali »ne polakomni«, saj prevoda kažeta na več kot zgolj pojav želje, prvi na »veliko željo po čem« (SSKJ), drugi na »strastno željo prisvajati si dobrine« (SSKJ), sinonim pohlepa.





Slovenski prevajalci od Dalmatina naprej, z izjemo Chraske,<sup>10</sup> nikalni glagolski obliki korenov *hmd* v 2 Mz 20,17 prevajajo kot »Ne želi«, torej v sozvočju s katehetskim obrazcem za deveto in deseto Božjo zapoved. Nekaj manj kot pol tisočletja po Dalmatinovem prevodu v SSP tako še vedno beremo »Ne želi«.<sup>11</sup> Enako velja za najnovejši katoliški prevod Druge Mojzesove knjige, jeruzalemsko izdajo, ki ga je pripravil mag. Holc:

|                                |                                     |
|--------------------------------|-------------------------------------|
| Slovenski prevod Svetega pisma | 2 Mz 20,17<br><i>hmd; hmd</i>       |
| DAL                            | némaŕh sheléti; némaŕh sheléti      |
| JAP                            | nimaŕh sheléti; nimaŕh sheléti      |
| WLF                            | Ne žéli; ne želi                    |
| CHR                            | Ne <i>poželi</i> ; ne <i>poželi</i> |
| MAR                            | Ne želi; ne želi                    |
| EKU                            | Ne želi; ne želi                    |
| SSP (2003, Peklaj)             | Ne žéli; Ne žéli                    |
| SPJ (2014, Holc)               | Ne želi; Ne želi                    |
| Katehetski obrazec             | Ne želi; Ne želi                    |

Spremembe oz. odstopanja od prevodne tradicije so označena z ležečim tiskom.

Iz tabele je razvidno, da je mag. Holc v primeru prevoda desete Božje zapovedi, upoštevajoč usidranost tega besedila v ljudskem spominu, sledil kontinuiteti slovenskih prevodov. Tudi po Slaviču, še enem pomembnem prevajalcu, je prav skrb za kontinuiteto slovenskega prevoda Svetega pisma eno od temeljnih načel in vodil prevajanja. Slavič je, podobno kot razlaga Lenarčič, menil, da mora vsak prevajalec upoštevati Dalmatina in Trubarja, ki sta oralna ledino in ustvarila slovenski biblični jezik. Slavič je zelo cenil tudi prvi katoliški prevod Svetega pisma, tj. Japljev prevod (1744–1807). V vseh treh oz. dveh omenjenih prevodih (Trubar Stare zaveze, z izjemo

10 Pri prevodih 2 Mz 20,17 posebno omembo zasluži Chraska (1914), ki naredi izjemo in prevede »ne poželi«: »Ne poželi hiše bližnjega svojega, ne poželi žene bližnjega svojega, ne hlapca njegovega, ne dekle njegove, ne vola, ne osla njegovega, ne ničesar, kar je bližnjega tvojega.« Ali je Chraska s prevodom »ne poželi« resnično izviren, težko presodimo, saj se je morda zgledoval po Slomšku. V pridigi z naslovom *Tri pregrehe sedanjih dnij* beremo: »Tretja krivica se zdaj po svetu godi, ker toliko ljudij po tujem blagu, po lastnini bližnjega poželjuje, in si marsikdo svoji, kar ni njegovega. – Deseta božja zapoved pravi: 'Ne poželi tujega (ljudskega) blaga, kar je Bog bližnjemu dal.'« (Gl. *Ant. Mart. Slomškega Pastirski listi* / 1890); zbral in uredil Mihael Lendovšek.) Slomšek je v svojih pridigah sicer pogosto navajal svetopisemske citate, vendar je te parafraziral (»ad sensum«) z namenom, da je izpostavil ali podčrtal določeno sporočilo, nauk.

11 Prevod celotnega Pentatevha je pripravil dr. Peklaj.



Psalmov, ni prevajal) beremo »ne želi«: »némaŋ sheléti« (DAL); »nimaŋ sheléti« (JAP). (Matjaž 2020, 76–93)

### 5 Mz 5,21

Druga različica desete Božje zapovedi v 5 Mz 5,21 je v izvirniku nekoliko drugačna, saj imamo tukaj dva različna korena, *hmd* in *'wh*. Kljub vsemu večina slovenskih prevajalcev različna (a v tem primeru sinonima) glagola poenoti na »(ne) želi«. Tako imajo DAL, JAP in WLF, tudi Slavič (MAR, EKU).

|                                |  |
|--------------------------------|--|
| Slovenski prevod Svetega pisma | 5 Mz 5,21<br><i>hmd</i> ; <i>'wh</i>         |
| DAL                            | némaŋ sheleti; némaŋ sheléti                 |
| JAP                            | nimaŋ sheléti; [nimaŋ sheléti] <sup>12</sup> |
| WLF                            | Ne želi; [Ne želi] <sup>13</sup>             |
| CHR                            | Ne poželi; ne hrepeni                        |
| MAR                            | Ne želi; Ne želi                             |
| EKU                            | Ne želi; Ne želi                             |
| SSP (2003, Peklaj)             | Ne žêli; <i>Ne bodi pohlepen</i>             |
| SPJ (2014, Zupet)              | <i>Ne požêli; Ne bodi pohlepen</i>           |
| Katehetski obrazec             | Ne želi; Ne želi                             |

Spremembe oz. odstopanja od prevodne tradicije so označene z ležečim tiskom.

Prvo izjemo ponovno predstavlja Chraska, ki *hmd* prevede kot »ne poželi« (enako kot v 2 Mz 20,17), *'wh* pa kot »ne hrepeni«. Drugo izjemo predstavlja SSP slabo stoletje kasneje, kjer v 5 Mz 5,21 beremo »Ne žêli« (*hmd*) in »Ne bodi pohlepen« (*'wh*).

Obe izjemi, Chraskovo (CHR) in Peklajevo (SSP), lahko razumemo kot prizadevanje za večjo skladnost prevoda z izvirnikom, kjer imamo v izvirniku v drugi različici dekaloga v 5 Mz 5,21 dva različna korena. Koren *hmd* se v SSP v obeh različicah dekaloga dosledno prevaja kot »Ne želi«, drugi koren, *'wh*, verjetno s ciljem, da bi tudi slovenski bralec lahko začutil

12 Ti nimaŋ sheleti tvoja blishniga shene: ne hifhe, ne nyve, ne hlapza, ne dëkle, ne vola, ne olla, ne vŋiga, kar je njegoviga.

13 Ne želi žene svojiga bližnjiga, ne hiše, ne njive, ne hlapca, ne dekle, ne vola, ne osla, ne vsiga, kar je njegovo.



izvirno izražanje oz. razlikovanje med glagoloma, pa »Ne bodi pohlepen«. Dr. Peklaj v SSP torej hkrati ohranja Dalmatinovo tradicijo (trikrat), na enem mestu pa jo posodobi z drugim izrazom. Tudi Chraska koren *hmd* v obeh različicah dekaloga prevaja dosledno (»ne poželi«, trikrat), drugi koren, *'wh*, pa kot »ne hrepeni«.

Tretjo izjemo oz. odklon od tradicije predstavlja prevod 5 Mz 5,21 v SPJ, ki ga je pripravil dr. Zupet. V jeruzalemski izdaji so Peteroknjižje prevajali različni prevajalci: Prvo Mojzesovo knjigo je prevedel dr. Krašovec, Drugo mag. Holc, Tretjo dr. Palmisano, Četrto dr. Večko in Peto dr. Zupet. Morda kot izraz nepopolne končne uskladitve prevodov v prvi različici dekaloga v 2 Mz 20,17 beremo »Ne želi« (dvakrat)«, v drugi različici v 5 Mz 5,21 pa »Ne poželi«; »Ne bodi pohlepen«.

Če imamo v mislih načelo »poenotenja besedišča, kjer niso potrebni različni izrazi za isto besedo v izvirniku« (SSP 2005, 16), se zdi nujno, da bi koren *hmd* v 2 Mz 20,17 in 5 Mz 5,21 v popolnoma isti obliki (*taḥ<sup>a</sup>mōd*), tj. trikrat ponovljeno identično besedo v izvirniku, bilo treba poenotiti. Drugače pa smo ravno v jeruzalemski izdaji Peteroknjižja (2014) prvič v zgodovini slovenskih prevodov priča neusklajenosti besedišča pri temeljnem besedilu dekaloga.

Prevajalci so se v preteklosti že odločili za odstopanja od prevodne tradicije (Chraska, Peklaj), toda odstopanje od tradicije je bilo znotraj prevoda oz. besedil obeh dekalogov poenoteno. V SPJ pa se popolnoma ista beseda, identična glagolska oblika korena *hmd*, v 2 Mz 20,17 prevaja kot »Ne želi« (Holc), v 5 Mz 5,21 pa kot »Ne požêli« (Zupet).



|                                |                                     |  |
|--------------------------------|-------------------------------------|--|
| Slovenski prevod Svetega pisma | 2 Mz 20,17<br><i>hmd; hmd</i>       | 5 Mz 5,21<br><i>hmd; 'wh</i>               |
| DAL                            | némaŕh sheléti; némaŕh sheléti      | némaŕh sheleti; némaŕh sheléti             |
| JAP                            | nimaŕh sheléti; nimaŕh sheléti      | nimaŕh sheléti; [nimaŕh sheléti]           |
| WLF                            | Ne žéli; ne želi                    | Ne želi; [Ne želi]                         |
| CHR                            | Ne <i>poželi</i> ; ne <i>poželi</i> | Ne <i>poželi</i> ; ne <i>hrepeni</i>       |
| MAR                            | Ne želi; ne želi                    | Ne želi; Ne želi                           |
| EKU                            | Ne želi; ne želi                    | Ne želi; Ne želi                           |
| SSP (2003)                     | Ne žéli; Ne žéli                    | Ne žéli; <i>Ne bodi pohlepen</i>           |
| SPJ (2014)                     | Ne želi; Ne želi                    | Ne <i>požéli</i> ; <i>Ne bodi pohlepen</i> |
| Katehetski obrazec             | Ne želi; Ne želi                    |  |

Spremembe oz. odstopanja od prevodne tradicije so označena z ležečim tiskom.

Z mislijo na prevod desete Božje zapovedi za SPJ ne moremo potrditi v uvodu predstavljenega načela zavestnega upoštevanja izročila dobrih prevodnih rešitev v novejših slovenskih prevodih oz. načela poenotenja besedišča, kjer niso potrebni različni izrazi za isto besedo v izvirniku. Prevod desete Božje zapovedi v SPJ bi v skladu s predstavljenimi smernicami moral zveneti »mariborsko«, saj je kot slovenska osnova imela pomembno vlogo mariborska izdaja prevoda Svetega pisma iz leta 1958 (Ne želi; Ne želi).

Ker se v tem prispevku posvečamo prevajalskim načelom mag. Holca, ki je prevajal le Drugo Mojzesovo knjigo, ne pa tudi Pete, je za nas pomembna le ugotovitev, da je mag. Holc ostal zvest kontinuiteti slovenskih prevodov. Kratka analiza prevajanja ene same besede oz. vrstice ne more (in ne želi) biti niti izčrpna niti reprezentativna. Prav tako je na podlagi ene same besede oz. vrstice nemogoče celostno soditi o kvaliteti določenega prevajalca oz. prevoda na splošno. Gotovo pa je, da je mag. Holc s svojim prevodom desete Božje zapovedi v 2 Mz 20, 17 – »Ne želi« – sledil tradiciji slovenskih prevodov. Kot očeta te tradicije lahko imenujemo Dalmatina, ki je leta 1584 s »Ti némaŕh sheléti« postavil temelje, na katerih še danes sloni katehetski obrazec, ki je vtisnjen v ljudskem spominu kot »Ne želi«. Mag. Holc je poznal semantično ozadje, ki bi morda narekovalo nekoliko drugačen prevod, toda v svojem prevodu je pustil »ljudski izvirnik«, tj. besedno usedlino kolektivnega spomina.



### 3 Tudi najboljši prevod je slab prevod

V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju *Dei Verbum* (22) je zapisano: »Ker pa mora biti Božja beseda na razpolago v vseh časih, se mati Cerkev z materinsko skrbjo trudi, da bi bili prirejeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig.« Toda kaj je dober prevod, se sprašuje mag. Holc: »Težko boste naleteli na ‘dober prevod’. Osebnostno sem prepričan, da je tudi najboljši prevod ‘slab’ prevod; in to zaradi dejstva, ker je pač samo prevod.«

Z besedami, da je vsak prevod »pač samo prevod«, mag. Holc cilja na dejstvo, da se besede v enem jeziku redko natančno ujemajo z »ekvivalenti« v drugem jeziku, in to še posebej velja za prevajanje svetoписemske hebrejščine in grščine, zato je nemogoče doseči popolnoma točen prevod v drug jezik. »Ker gre pri prevajanju za predstavitev nekega besedila iz enega jezikovnega sistema v drugega, je treba upoštevati tudi zahteve jezikovnega sistema samega.« (Holc 1997, 15) Ker je vsak jezik koherentna struktura, je pomen besede določen s tem, kako se ta uporablja znotraj (strukture) izvirnega jezika, ne znotraj jezika, v katerega je beseda prevedena. Pomen besed določenega jezika je neodvisen od pomenov besed drugih jezikov.<sup>14</sup> To je pomembno zlasti zato, ker prevodi hebrejskih in grških besed ne nudijo definicije besed, temveč besedne in pomenske nadomestke (Baxter 2009, 92). Zato v resnici vsak prevod »interpretira ali razlaga in poustvarja originalno besedilo«, zapiše mag. Holc. Beseda ima namreč svojo moč, lahko rešuje in dviga, lahko pričuje, opozarja in spreobrača, lahko pa tudi duši in pobija, zato je zvestoba resnici oz. izvornemu sporočilu še toliko bolj zavezujoča. Človek namreč z govorico kot univerzalnim simbolnim sistemom stvari poimenuje, besedam daje pomene in s tem resničnost oblikuje, preverja in dopolnjuje (Juhant 2003, 51), to pa pomeni, da človek kot razumsko bitje področje resnice tudi »obvladuje«, kar

14 To zakonitost lahko ponazorimo z igro košarke. Košarkar, ki ima v posesti žogo, ima na razpolago več možnih izbir poteka igre: žogo lahko poda, se odloči za preigravanje ali morda za strel (če se omejimo zgolj na tri variante). Dalje velja, da imajo dejanja in premiki enega igralca vpliv, še več, pogojujejo dejanja in premike drugih igralcev na igrišču. Na primer, če se bo igralec z žogo odločil za strel na koš, bo odziv drugih igralcev drugačen kakor v primeru podaje ali samostojnega prodora. Ob tem velja, da je tudi odločitev igralca z žogo pogojena s postavitvijo in premiki soigralcev na igralni površini. To pomeni, da so dejanja igralcev košarke medsebojno povezana in pogojena. Ker je košarkarska tekma kohezivna celota, hkrati velja, da dejanja igralcev »naše« košarkarske tekme nimajo neposrednega vpliva na igralce in njihove odločitve neke druge košarkarske tekme. (Baxter 2009, 90–92)



predstavlja zanj velik izziv (Pevce Rozman 2017, 132) pa tudi skušnjavo, še posebej pri prevajanju.

Največji izziv prevajalca svetopisemskega besedila je zato po mnenju mag. Holca mnogovrstni pomen hebrejskih in grških besed, ki ga določajo različne literarne strukture in miselne zveze. Gre za prastaro težavo prevajalcev, izraženo v Svetem pismu samem. V svojem predgovoru k prevodu Sirahove knjige proti koncu 2. stoletja pred Kristusom grški prevajalec prosi za prizanesljivost pri sodbi kvalitete svojega prevoda:

Izrazi, ki so bili prvotno povedani v hebrejskem jeziku, nimajo več iste moči, če se prevedejo v drug jezik. Pa ne le tole delo; tudi postava sama in preroštva in druge knjige so nemalo drugačne, če jih beremo v izvirnem jeziku.

K temu mag. Holc dodaja: »Zato je težko in tudi večkrat predrzno govoriti o dobrih prevodih, kajti že iz besed grškega prevajalca Sirahove knjige je razvidno, da nekaterih izrazov ni mogoče pravilno prevesti [...]« (1997, 15)

Ena temeljnih težav pri prevajanju je širok pomenski razpon besed svetopisemskih jezikov. Dejstvo, da se beseda uporablja za izražanje in označevanje različnih vsebin, je mogoče definirati kot semantični razpon (ali obseg) besede. To pomeni, da se beseda lahko uporablja za različne pomen v različnih kontekstih.<sup>15</sup> V resnici se pomen besede v določenem smislu razlikuje v vsakem samostojnem kontekstu, v katerem se pojavlja (Baxter 2009, 95). In prav to težavo opisujeta prevajalec Siraha in mag. Holc.

Pri prevajanju je zato bistveno, da se pri določanju pomena besede upošteva in prouči kontekst, v katerem to besedo najdemo; in sicer z namenom zamejitve semantičnega razpona besede (skladno s pomenom konteksta).

15 V razpravi *Vrt in njegov večplastni pomen v Svetem pismu*, objavljeni v reviji *Communio* (2017/3), se mag. Holc sprašuje o pomenu vrta v Svetem pismu. Kot prvi korak na poti do odgovora razgrne različne pomen oz. osnovni pomenski obseg pojma »vrt«. Ker se ta razteza od simbolnega pomena (npr. 1 Mz 2,8) do posvetne rabe v pomenu »zelenjavnega vrta« oz. »zelnika« (npr. 5 Mz 11,10; 1 Kr 21,2), osnovni pomenski razpon dalje zoži glede na kontekst, v katerem najdemo izbrano besedo. Na podlagi teh korakov mag. Holc pride do sintetičnega zaključka, kaj predstavlja za izvirnega avtorja edenski vrt v pripovedi o stvarjenju človeka.



Če želimo besedi določiti pomen, mora biti ta postavljena v določen kontekst. Pomen besede je nujno pogojen s kontekstom, v katerem jo zasledimo.<sup>16</sup> Velja namreč, da sta izvorni pomen besede in namen (bibličnega) avtorja razvidna iz konteksta, in ne iz besede same. To ne pomeni, da besede same nimajo pomena, temveč da je lahko njihov pomen v polnosti razkrit, le če jih analiziramo znotraj bibličnega besedila (konteksta), iz katerega jih vzamemo. (Baxter 2009, 89) Kontekst predstavlja ultimativni ključ za določanje pomena besed (99). J. Krašovec govori o odličnosti sobesedila za pomen besed:

[N]ajbolj temeljno načelo strukturalnega pomenoslovja [je], da se je treba vsakokrat spraševati po vlogi besed ali pojma v zvezi z določenim sobesedilom, ki je zadnji kriterij za določitev pomena besed. (1998, 30)

Odgovor na vprašanje, ali in v kakšni meri je mag. Holc pri prevajanju uporabljal ultimativni ključ za določanje pomena besed, bomo poskusili orisati v nadaljevanju na primeru »eksperimenta« v vrstici 1 Mz 3,15.

### 3.1 Primer »eksperimenta« 1 Mz 3,15

V razpravi z naslovom *Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij*, objavljeni v *Bogoslovnem vestniku* (1984/3), mag. Holc analizira t. i. protoevangelij, vrstico 1 Mz 3,15, in se sprašuje o primernem prevodu. V tej razpravi predstavi tudi svoj novi predlog prevoda omenjene vrstice, ki kasneje najde svoje mesto v SSP.

Razpravo začne z vprašanjem o kontekstu: »Preden pa se bomo lotili izreka ali protoevangelija, naj ne bo neumestno vprašanje: Ali naj izrek razlagamo v smislu celotnega konteksta (pripovedi o stvarjenju človeka in njegovem padcu, op. a.) ali pa ga naj iz konteksta popolnoma ali vsaj delno izločimo?« (Holc 1984, 239) V nadaljevanju analizira nekatere ključne

16 Primer: hebrejska beseda *dal* v 2 Sam 13,4 označuje posledice Amnónove nepotešene ljubezni do svoje sestre Tamare, hiranje, medlenje oz. hujšanje, v Sod 6,15 in 2 Sam 3,1 označuje vojaško oz. politično »slabost« (šibkost, nepomembnost). V pripovednem delu 1 Mz 41,19 je z njim opisana »mršavost« krav iz faraonovih sanj. V modrostnih in nekaterih preroških besedilih (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.) pa termin označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalen element izraelske družbe.



besede izvirnega besedila, predstavi različne eksegetske poglede in vse pomembne (klasične) prevode ter v sklepnem delu razprave predstavi svoj predlog prevoda, ki »ustreza celotnemu kontekstu« (1984, 248).

Predtem svojemu razmišljanju odvzame absolutnost: »Tukaj naj takoj omenim, da ni bil namen pričujoče razprave dokazati, kdo se moti ali kdo ima prav, kakor tudi ne odgovoriti z odločnim 'da' ali 'ne' na katerokoli vprašanje ali problem, ki ga izrek vsebuje ali nakazuje.« (Holc 1984, 243) Nadaljuje v podobnem tonu, opirajoč se na kontekst pripovedi o stvarjenju človeka in njegovem padcu:

K tej sodbi, ki nikakor ne želi biti dokončna, dolgujem prevod, ki je morda nenavaden, drugačen od običajnih ali že vpeljanih. Vendar pa se mi zdi, da bolje ustreza celotnemu kontekstu in ga delno tudi osvetljuje, ne da bi karkoli odvezel njegovemu pomenu (»sensus plenior« ali »sensus typicus«):

Sovraštvo postavljam med teboj in ženo,  
med tvojim zarodom in njenim zarodom;  
on ti bo prežal na glavo,  
ti mu boš pa prežala na peto. (247–248)

Prvo Mojzesovo knjigo v SSP je prevedel dr. Peklaj, toda vrstico 1 Mz 3,15 je prevedel po predlogu mag. Holca, ki je Peklajev prevod tudi pregledal.<sup>17</sup> V SSP tako beremo (nekoliko popravljeno) Holčevo prevodno rešitev:

Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo  
ter med tvojim zarodom in njenim zarodom.  
On bo prežal na tvojo glavo,  
ti pa boš prežala na njegovo peto.

17 Besede dr. Peklaja: »Res je tudi to, da sem dobil idejo za *prežanje* kače na človekovo peto in njegovo *prežanje* na kačino glavo prav od Milana Holca.« (Kopirano iz osebne korespondence po elektronski pošti z 18. 6. 2021.) Enako potrjuje dr. Krašovec: »Pater Milan Holc se je v načelu dogovora držal, a mi je za vsak osebni sestanek, ki jih je bilo zelo veliko, prinesel kakšen predlog spremembe prejšnjega prevoda kot izvirno novost v nasprotju s tradicijo prevodov Svetega pisma. 1 Mz 3,15 je takšen primer. Za ta primer je odgovoren dr. Peklaj, ki je prevajal Peteroknjžije, pater Milan Holc pa je njegov prevod pregledal.« (Kopirano iz osebne korespondence po elektronski pošti s 16. 6. 2021.)





Temeljna razlika v odnosu do starejših prevodov se kaže v prevodu glagola *šûp*. V izreku imamo v izvirniku dvakrat isti glagol *šûp*,<sup>18</sup> enkrat se nanaša na potomstvo žene, drugič na kačo. Na prve slovenske prevode je vplival latinski prevod, ki v prvem primeru glagol prevaja s *contere* (streti), v drugem pa z *insidiari* (zalezovati). Iz naslednje tabele je razvidno, da so slovenski prevajalci v primeru prvega glagola z izjemo mag. Holca sledili Dalmatinovi oz. latinski predlogi, ki v izreku najverjetneje predpostavlja različna glagola, in glagol, ki se nanaša na ženo oz. njeno potomstvo, enotno prevajali s »streti«. Drugega, ki se nanaša na kačo, z izjemo CHR in SPJ prevajajo različno, a s skupnim imenovalcem latinske predloge, ki izraža način napad: »pičiti, šavsati, raniti ...«.

|                                |                                   |                   |
|--------------------------------|-----------------------------------|-------------------|
| Slovenski prevod Svetega pisma | 1 Mz 3,15<br><i>šûp; šûp</i>      |                   |
| DAL                            | (glavo)<br>smenzalu <sup>19</sup> | (peto)<br>pizhila |
| JAP                            | fitërla                           | salasvala         |
| WLF                            | sterla                            | zalezovala        |
| CHR                            | stare                             | stareš            |
| MAR                            | strl                              | ranila            |
| EKU                            | strl                              | ranila            |
| SSP (2003)                     | <i>prežal</i>                     | <i>prežala</i>    |
| SPJ (2014)                     | strl                              | strla             |

Spremembe oz. odstopanja od prevodne tradicije so označena z ležečim tiskom.

V tej vrstici so krščanski razlagalci v luči celotnega Svetega pisma pogosto videli protoevangelij, prvo blagovest, s katero Bog napoveduje človekovo odrešenje. Na katoliško izročilo (prevode) je vplival predvsem latinski *cón-teret* (ta [tj. žena] ti bo glavo strla), kjer je v izvirniku in grškem prevodu moški osebni zaimек in se nanaša na zarod. S tem je dobil velik pomen lik Marije. Pri omenjenem latinskem prevodu in vseh kasnejših, ki mu sledijo, lahko vidimo, da gre za preraščanje samega izvornika, saj besedilo hkrati že interpretira v vstajenjski luči. Gre za prepoznavanje in izražanje globljega pomena, *sensus plenior*, namena Boga, ki ga človeški avtor

18 »Nekateri avtorji so mnenja, da Vlg na tem mestu ubira srednjo pot in prevaja besedno igro izvornika, v katero bi naj bil vključen hebrejski izraz *ša'ap* in pomeni 'zalezovati', 'napasti'. Tako imamo v prvem delu stavka opraviti z glagolom *šup* (streti), v drugem pa *ša'ap*.« (Holc 1984, 241)

19 Pomendрати, zdrobiti, streti.



v izvorniku morda ni očitno izrazil, a obstaja v svetopisemskih besedilih, če jih preučujemo v luči celotnega razodetja ali razvoja razumevanja razodetja (Brown 1955, 92).<sup>20</sup>

»Do sedaj smo lahko videli, da se še tudi danes nekateri vodilni prevodi držijo večstoletnega mnenja, vendar pa ne izključujejo možnih izboljšav.« (Holc 1984, 243) S to izjavo mag. Holc pokaže, da je načelo zvestobe prevodni tradiciji, večstoletnemu mnenju, pomembna, vendar ne absolutna vrednota. Še posebej zato, ker se omenjena tradicija naslanja na latinski prevod, ta pa na grške, ne na hebrejski izvornik. »Posebnost tega prevoda (SSP, op. a.),« kakor zapiše mag. Holc sam, pa je v tem, da je »narejen strogo po izvornih besedilih« z željo ohraniti izvorni način izražanja (Holc 1996, 5).

Prvič v plejadi slovenskih prevodov tako v izreku 1 Mz 3,15 nimamo prevoda, ki izraža končno zmago enega od nasprotnikov, temveč smo priča vsebinskemu premiku v smeri nedoločenega trajanja boja oz. neodločenega izida.<sup>21</sup> Iz izvirnega konteksta, ki je ključen za razumevanje in natančen prevod, je namreč očitna samo obljuba odrešenja, razmišlja mag. Holc. Kdaj se bo to zgodilo in kdo bo njegov nosilec, izrek kot tak ne pove. V njem zasledimo le perspektivo odrešenja, in ne njegove narave ali načina, kako bo to uresničeno. Končna zmaga »zaroda žene« ni izključena, vendar o tem izrek izrecno ne govori. Izrek tudi ne govori izrecno o naravi kače, zaroda žene in žene. (247)

»Eksperiment« mag. Holca, če navežemo na besede dr. Krašovca, se bistveno razlikuje od »eksperimenta« v 5 Mz 2,21. Gotovo drži, da je s svojim predlogom, ki je »drugačen od običajnih ali že vpeljanih« (Holc 1984, 247), na neki način preoral že zorano njivo, kot se izrazi Lenarčič. Toda za tem predlogom oz. prevodom stoji težnja po upoštevanju izvirnega načina izražanja in predvsem pogojenost s kontekstom, v katerem se izrek nahaja (237–248). Motiv spremembe, ki jo je predlagal mag. Holc, ni narcisoidna zahteva, kazanje širokega znanja, temveč mnenje, da tak prevod »bolje

20 Pri tem preučevanju je pomembno imeti tudi držo učenca, ki se nenehno uči oz. se pusti poučevati Svetemu Duhu (tudi po celotnem razodetju, tradiciji, različnih prevodih ...) (Platovnjak in Svetelj 2018, 382–385).

21 Podobno prevodno rešitev sicer najdemo v WLF (zalezovati), toda le za kačin zarod, za človeškega uporabi »streti«. To pomeni, da je prevajalec WLF sledil latinskemu prevodu.



ustreza celotnemu kontekstu, ne da bi karkoli odvezel njegovemu polnemu pomenu« (248). Mag. Holc je s tem prevodom želel ohraniti izvirni način izražanja oz. izvirno dinamiko sovraštva med ženo in kačo. S tem je sicer posegel v večstoletno prevodno tradicijo, toda od nje v resnici ni ničesar odvezel. Slavič v opombi pod izrekom 1 Mz 3,15 (MAR) zapiše podobno razmišljanje:

Ta obljuba se imenuje v jeziku Cerkve *protoevangelij*, prva vesela vest o odrešenju. V latinskem prevodu stoji zapisano: »ona ti bo strla glavo«. Tukaj je zmaga nad »kačo« obljubljena najodličnejši Evini hčeri, materi pravega zmagovalca Jezusa Kristusa. Pravi smisel prvega veselega oznanila pa se s tem bistveno ne spremeni. (1958, 25)

Slavičevo mnenje lahko brez težav apliciramo tudi na Holčev novi prevod, saj ta ničesar ne odzema »pravemu smislu veselega oznanila«. Nasprotno, delno ga na novo osvetljuje, saj izžareva izvirnost svetopisemske govornice, upošteva pa tudi načelo »poenotenja besedišča« (SSP 2005, 16). Tukaj ne gre za »eksperiment« v negativnem pomenu, temveč – upoštevajoč izražanje izvirnika ter kontekst pripovedi o človekovem padcu – z iskrenim namenom bralcu ponudi prevod, ki »bolje ustreza celotnemu kontekstu« (Holc 1984, 247). Če prevod ne upošteva konteksta, se »preprosto odlepi od izvirnega svetopisemskega načina izražanja«, razmišlja mag. Holc. S tem ga »izlušči iz konteksta in njegovega zgodovinskega okolja« (243). Dober prevod pa je »le tisti, ki izžareva izvirnost svetopisemske govornice, je postavljen v čas pisatelja in njegovo izvirno okolje« (Holc 1997, 15–16).

## Sklep

»Gre v vsakem primeru za Božjo besedo in gorje tistemu, ki bi jo spreminjal ali po svoje prevajal.« (Holc 1996, 4) S temi besedami, ki smo jih izbrali tudi za naslov prispevka, mag. Holc nazorno pokaže, kako razume Sveto pismo in delo prevajalca. Na prvem mestu je prevajalčeva etika, tj. prevajalčev odnos do besedil Svetega pisma, ki bi ga v svetopisemski govornici lahko opisali kot »strah Božji«, držo ponižnosti in vere. Mag. Holc v razpravah in pogovorih pokaže, da je tak strah določal njegovo osebno in prevajalsko delo.



Holčevo prevajalsko delo tako najprej določa zavezanost posredovanju resnice sporočila izvirnika. Toda pri tem se ne kaže suženjsko odvisnega niti od izvirnika niti od prevajalske tradicije. »Pater Milan Holc se je v načelu dogovora držal – dogovora, da prejšnje verzije slovenskega prevoda, tj. mariborske izdaje, ne spreminjajo brez utemeljenega razloga (op. a.) – a mi je za vsak osebni sestanek, ki jih je bilo zelo veliko, prinesel kakšen predlog spremembe prejšnjega prevoda kot izvirno novost v nasprotju s tradicijo prevodov Svetega pisma.« Toda ključno pri tem je bilo, da »svojih ‘eksperimentov’ ni vsiljeval«, zapiše dr. Krašovec, koordinator prevajanja.

Kot končno sklepno misel bi mag. Holca oz. njegova načela prevajanja lahko primerjali s pismoukom, ki postane učenec nebeškega kraljestva in »prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13,52). Beseda pismouk v osnovnem pomenu označuje poznavalca in razlagalca Božje besede, toda v evangelijih pogosto nastopa kot antonim »novega«, tj. Jezusovega sporočila. Šele pismouk, v našem primeru prevajalec, ki je Jezusov učenec – in s tem se vrnemo na začetek naše razprave, ki govori o prevajalčevi etiki – lahko zajema »staro in novo«.

Kot »staro« razumemo Holčevo skrb za kontinuiteto slovenskega prevoda, ki smo jo predstavili na primeru prevoda desete Božje zapovedi v 2 Mz 20,17. Gre za eno najbolj znanih, pomembnih in udomačenih sveto-pisemskih besedil, ki ohranja nespremenjeno obliko vse od Dalmatina. Pol tisočletja kasneje v zadnjem prevodu Svetega pisma, t. i. jeruzalemski izdaji, za katero je mag. Holc (med drugim) prevedel Drugo Mojzesovo knjigo, še vedno beremo »Ne želi«. Mag. Holc je skladno s kontinuiteto slovenskih prevodov in v sozvočju s katehetskim obrazcem sledil Dalmatinovi tradiciji »Ti némašh sheléti« in nikalni glagolski obliki korenov *hmd* v 2 Mz 20,17 SPJ prevedel kot »Ne želi«.

Kot »novo« razumemo Holčevo prepričanje, da večstoletna tradicija – ob predpostavki glavnega načela SSP in SPJ, tj. prizadevanja za večjo skladnost prevoda z izvirnikom – ne izključuje možnih izboljšav. Holčev predlog prevoda izreka 1 Mz 3,15 (SSP) smo tako predstavili kot »novo«, kot primer spremembe v nasprotju s tradicijo prevodov Svetega pisma. Predlog novega prevoda določa drža Jezusovega učenca, odprta, učeča, dovzetna za »novo«. Mag. Holc je s tem prevodom želel ohraniti izvirni način izražanja oz. izvirno dinamiko sovraštva med ženo in kačo. Res je s



tem posegel v večstoletno prevodno tradicijo, toda od nje v resnici ni ničesar odvzel. Nasprotno, delno jo na novo osvetljuje, saj novi prevod izžareva izvornost svetopisemske govornice.

## Kratice

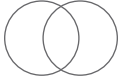
|             |   |
|-------------|---|
| <b>BR</b>   | <i>Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju</i> |
| <b>CHR</b>  | Prevod Antonina Chraske (1914)                    |
| <b>DAL</b>  | Prevod Jurija Dalmatina (1584)                    |
| <b>MAR</b>  | Mariborska izdaja Svetega pisma (1959–1961)       |
| <b>WLF</b>  | Wolfovo Sveto pismo (1856–1859)                   |
| <b>JAP</b>  | Prevod Jurija Japlja (1784–1802)                  |
| <b>SSP</b>  | Slovenski standardni prevod Svetega pisma (2005)  |
| <b>SPJ</b>  | Jeruzalemska izdaja Svetega pisma (2010–)         |
| <b>EKU</b>  | Ekumenska izdaja Svetega pisma (1974)             |
| <b>SSKJ</b> | Slovar slovenskega knjižnega jezika               |



## Reference

- Baxter, Benjamin.** 2009–2010. Meanings of Biblical Words. *MJTM* 11: 89–120.
- Brown, Raymond. E.** 1955. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University.
- Cotterell, Peter, in Max Turner.** 1989. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, IL: IVP.
- Holc, Milan.** 1984. Izrek 1 Mz 3,15 in proto-evangelij. *Bogoslovni vestnik* 44/3: 237–248.
- . 1996. Gorje tistemu, ki bi po svoje prevajal. *Božja beseda danes* 3/4: 3–5.
- . 1997. Načela in problematika prevajanja Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 57/1–2: 13–25.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe; Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Lenarčič, Simon.** 2010. *Bliže kot je Božja beseda izvirniku, manj nam je domača*. [https://www.popravopis.si/standardni\\_prevod\\_svetega\\_pisma.html](https://www.popravopis.si/standardni_prevod_svetega_pisma.html) (pridobljeno 15. 6. 2021).
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2001. *Med izvirnikom in prevodi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Maksimilijan, Matjaž.** 2020. Prevajalska načela Slavičevega prevajanja Svetega pisma. *Edinost in dialog* 75/1: 69–95. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/matjaz>.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Kulturni in družbeno etični temelji Evropske unije. V: Janez Juhant in Mateja Pevc Rozman, ur. *Evropska unija in vrednote*, 128–139. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2021. Oseba in dialog: medsebojnost (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76/2: 15–32.
- Platovnjak, Ivan in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 375–386.
- Roy Yoder, Christine.** 2009. *Proverbs*. Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press, Cop.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja.** 2005. 2. izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo. Peteroknjžje: jeruzalemska izdaja.** 2014. Ljubljana: Družina; Teološka fakulteta: Slovenska škofovska konferenca.
- Skralovnik, Samo.** 2010a. Jeruzalemska izdaja Svetega pisma, okrogla miza, Maribor (2. del). <https://www.casnik.si/jeruzalemska-izdaja-svetega-pisma-okrogla-miza-maribor-2-del/> (pridobljeno 15. 6. 2021).
- . 2010b. Jeruzalemska izdaja Svetega pisma, okrogla miza, Maribor (zadnji del). <https://www.casnik.si/jeruzalemska-izdaja-svetega-pisma-okrogla-miza-maribor-zadnji-del/> (pridobljeno 15. 6. 2021).
- . 2016a. The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire. *Bogoslovni vestnik* 76/1: 89–99.
- . 2016b. The Meaning and Interpretation of Desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17) – The Semantic Study of the hmd Word Field. *Biblische Notizen* 171: 13–25.
- . 2017. The Dynamism of Desire. The Root hmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67/2: 273–284. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341268>.
- . 2019. Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. *Edinost in dialog* 74/1: 29–56. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/skralovnik>.





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 22. 5. 2021; Sprejeto Accepted: 24. 6. 2021*  
UDK UDC: 27-27-243.67  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Tedeško  
© 2021 Tedeško CC BY 4.0

Alan Tedeško

## Komentar Visoke pesmi

*Commentary on the Song of Songs*

**Izleček:** Članek analizira filološko-lingvistični komentar Visoke pesmi, ki ga je napisal p. Milan Holc. V njem avtor poudarja pomen arheoloških odkritij pri nastajanju komentarja. Odkritja so namreč pripomogla k razumevanju nekaterih slovničnih in leksikografskih lastnosti hebrejskega jezika. Na podlagi primerov poskuša osvetliti metodološki pristop in ovrednotiti izsledke raziskav z vidika besedne kritike, slovničnih posebnosti in sodobne eksegeze.

**Ključne besede:** Visoka pesem, komentar, arheološki viri, ugaritski in eblaitski jezik, besedna kritika, slovnične posebnosti, pesniški verzi, različice

**Abstract:** *The article analyses the philological-linguistic commentary on the Song of Songs written by p. Milan Holc. The author emphasizes the importance of archaeological discoveries in the making of the commentary. The discoveries helped to understand some of the grammatical and lexicographical features of the Hebrew language. Based on the examples, the article tries to shed light on the methodological approach and evaluate the results of research from the point of view of textual criticism, grammatical peculiarities and modern exegesis.*

**Keywords:** *Song of Songs, commentary, archaeological sources, Ugaritic and Eblaite language, textual criticism, grammatical peculiarities, poetic verses, versions*

### Uvod

V uvodu v starejšo različico komentarja Visoke pesmi p. Milana Holca naletimo na pomenljiv začetek: »Nova študija o Visoki pesmi? Odgovor je negativen – ne! Kaj torej?« (ASMP – Holc, Visoka pesem /starejša različica/, 1) Odgovor na to vprašanje se za p. Milana Holca skriva v cerkvenih dokumentih, ki spodbujajo razlagalce Svetega pisma, naj skrbno raziskujejo, kaj so navdihnjeni pisci želeli sporočiti in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti (BR, tč. 12). Avtor se globoko zaveda, da si razlagalci tudi po stoletjih kritičnih študij še vedno niso enotni niti glede življenjskega

okolja, ki je ustvarilo Visoko pesem, niti glede pomena mnogih izrazov, ki ostajajo nerazvozlani. V želji, da bi prispeval svoj kamenček k mozaiku raziskav, se p. Milan Holc posveti jezikovni plati Visoke pesmi, ki jo podpre z arheološkimi odkritji kraljevih knjižnic v Ugaritu in Ebli.

## 1 Arheološka odkritja

Med raziskovanjem Ugarita so leta 1929 našli glinene ploščice, ki segajo v čas od 14. do 12. stol. pr. Kr. Ugaritski jezik spada med severozahodne semitske jezike in je tesno povezan s hebrejskim, aramejskim in feničanskim jezikom. Ugaritska literatura vključuje različna mitološka besedila, pisma, pravne dokumente, mednarodne pogodbe in številne upravne sezname. Najdba omogoča neposreden vpogled v kanaansko religijo in je izredno pomembna za razumevanje svetopisemske literature, saj prinaša mnogo pomembnih vzporednic, zlasti glede kulturnih podobnosti, upodobitev boga in pesniških oblik. (Pitard 2001, 52–54)

V Ebli so po letu 1974 odkrili več tisoč glinenih ploščic, zapisanih v zlogovni pisavi, ki pripada semitskim jezikom. Toda navdušenje nad odkritjem se je med babilicisti kmalu poleglo, saj so se začetne teorije o neposredni povezanosti tega odkritja s Svetim pismom izkazale za napačne. Večina ploščic je namreč ekonomske in administrativne narave, na preostalih pa so zapisani različni sezname in izračuni, medtem ko je literarnih besedil komaj kaj, pa še ta so le prepisi mezopotamskih besedil. Deloma so uporabni le neke vrste besedni zakladi, ki prinašajo sezname sumerskih besed, ki so jim ponekod dodane še semitske ustreznice. (Pitard 2001, 32–33)

Ugaritska knjižnica je sprožila nekakšen prepoved na področju svetopisemskih raziskav, v precej manjšem obsegu pa lahko to trdimo za eblaitske ploščice. Kakorkoli, mnoga arheološka odkritja prejšnjega stoletja so pripomogla k razumevanju okoliške kulture in so razvozlala nekatere slovnične in leksikografske značilnosti hebrejskega jezika. S tem pa se je pojavila tudi potreba po nadgraditvi prevodov in razlag svetopisemskih besedil.





## 2 Jezikovne značilnosti Visoke pesmi

Visoka pesem spada med težja besedila, saj jo odlikuje izbran pesniški jezik. V njej je več kot štirideset izrazov, ki se v Svetem pismu pojavijo samo enkrat; gre za t. i. *hapax legomena*, katerih pomen večkrat ostaja neznan. Med njimi najdemo izposojenke iz aramejščine, egipčanskega jezika, perzijsčine in celo sanskrta. (Zupet 2000, 16)

Nekatere od teh besed je Holc posebej obravnaval in jih na podlagi arheoloških dokumentov analiziral, preostalim pa se je skušal približati z najbolj verjetnim pomenom. Tu velja opozoriti, da je bil pristop do svetopisemskega besedila v prejšnjem stoletju precej svoboden in da so raziskovalci hebrejske besede često prilagajali svojim prevodom.<sup>1</sup> Danes je tako početje nesprejemljivo in se k njemu zatečemo, le če ugotovimo, da je v hebrejskem besedilu očitna napaka. Holc se je te težave dobro zavedal, in če je le lahko, je poskušal besedilo osvetliti tako, kot je zapisano v hebrejski konzonantni obliki, včasih pa je na podlagi primerjalne analize besed posegel po spremembi vokalnega zapisa in s tem tudi pomena.<sup>2</sup>

Holc v svojem komentarju večkrat uporablja študijsko literaturo M. J. Dahooda, svojega profesorja hebrejskega, ugaritskega in eblaitskega jezika na Bibličnem inštitutu. Slednji je znan po tem, da je arheološka odkritja uporabljal kot podlago za nove razlage bibličnih odlomkov. Njegovi rezultati pa niso vedno želi odobravanja v strokovnih krogih. Nedvomno je Dahood ogromno prispeval k poznavanju hebrejskega jezika in kulture, toda njegova metodologija rekonstrukcije arhaičnega jezika poezije ostaja jabolko spora, tako da se danes razlagalci sklicujejo nanj zgolj selektivno (Moore 1981, 35–36). Drugi avtor, ki je inspiriral prevod p. Milana Holca, je biblični arheolog in filolog W. F. Albright (ASMP – Holc, Visoka pesem, 132). Slednji je na podlagi arheoloških raziskav poskušal ne samo osvetliti, ampak tudi dokazati točnost svetopisemskih pripovedi. Njegova metodologija žal ne teži k objektivnosti, saj preveč selektivno izbira podatke in postavlja hipoteze na podlagi bibličnih besedil, in ne arheoloških odkritij. Čeprav je Albrightova zgodovinska interpretacija metodološko sporna,

---

1 Sledi te miselnosti najdemo celo v opombah diplomatske izdaje *Biblia Hebraica* (Stuttgart 1977).

2 Izvirno svetopisemsko besedilo je zapisano s soglasniki, samoglasniki so bili dodani kasneje.



pa je imel ta avtor pomembno vlogo v razvoju arheologije in poznavanju kulturnega, socialnega, simbolnega in religioznega okolja svetopisemskega sveta. Holc ob tem trezno ugotavlja, da dokler ne najdemo boljše razlage besedila, nam neznane besede pomagajo osvetliti arheološka odkritja in primerjalno jezikoslovje. Namen avtorjeve filološko-lingvistične analize torej ni dokazati dokončnosti lastnih ugotovitev, ampak predvsem podati predloge, ki bi lahko postavili temelje za biblično in teološko obravnavo Visoke pesmi (8–9).

### 3 Nastajanje komentarja

V rokopisu p. Milana Holca, o katerem menimo, da je nastajal v osemdesetih letih, najdemo precej šolski pristop h komentiranju. Avtor namreč komentira besedo za besedo in poskuša razložiti vsako posebnost, ob tem pa na široko navaja podobne primere iz drugih svetopisemskih knjig. Za lažjo predstavo podajamo prevod prve strani njegovega rokopisa (ASMP – Holc, Visoka pesem /zvezek/, 1).

*Pesem pesmi, ki (je) Salomonova.*  
*šîr haššîrîm 'ăšer lišâlômôh*

*šîr*, »pesem«, je splošni izraz za označevanje pesmi (prim. 2 Mz 15,1; 4 Mz 21,17; Sod 5,12; Iz 42,10). V naštetih primerih je včasih izrecno nakazano, da gre za veselo pesem, za razliko od žalostinke oz. elegije (prim. 2 Sam 1,17; Ps 7,1).

Edninska oblika samostalnika je tesno povezana z njegovo množinsko obliko *haššîrîm*, kar označuje neke vrste presežnik in bi pomenilo »pesem *par excellence*«. V biblični terminologiji je ducat primerov, ki na tak način izražajo presežnik: »hlapec hlapcev« (1 Mz 9,25); »sveto svetih« (2 Mz 26,33); »vrhovni knez« (4 Mz 3,32); »Bog bogov«, »Gospod gospodov« (5 Mz 10,17); »nebesa nebes« (1 Kr 8,27); »za vedno« (Iz 34,10); »lepota lepot« (Jer 3,19); »krasota krasot« (Ezk 16,7); »kralj kraljev« (Ezk 26,7); »nečimrnost nečimrnosti« (Prd 1,2); »kralj kraljev« (Dan 2,37 in Ezr 7,12). Podobno rabo najdemo tudi v Ugaritu: *šbu šbi*, »vojska vojske« (Krt 86).<sup>1</sup>



'*āšer*, »ki«, oziralni zaimek. V biblični hebrejščini je to običajna oblika zaimka, vendar ga v Visoki pesmi najdemo samo tukaj. Na ostalih mestih ga nadomešča proklitika *šā-*.

*lišəlômôh*, »Salomonov«. Predlog *l-* pred imenom se navadno imenuje *lamed auctoris*. V našem primeru nakazuje, da je Salomon avtor pesmi. Takšna raba predloga je v Svetem pismu pogosta, npr. *mizmôr ladāwîd*, »Psalm Davidov«. Tudi ugaritski jezik pozna *lamed auctoris* pred osebnimi imeni: *lb 'l*, »Baalov«; *lkrt*, »Keretov«; *laqht*, »Akhatov«. Toda nastanka teh besedil ne gre pripisati bogu Baalu ali herojema, kot sta Keret in Akhat. Isto velja za Visoko pesem. Slednja je namreč bolj kot delo Salomona na nek način z njim povezana.

<sup>1</sup> Za ta argument glej GK § 133i, str. 431; Joüon § 1411, str. 438, kakor tudi Pope, *Song of songs*, str. 294.

Rokopis ima razdelanih le nekaj vrstic prvega poglavja, nato pa avtor opusti tak način in preide na računalniško različico komentarja. S prehodom opusti tudi komentiranje besede za besedo in se osredotoči bolj na jezikovne in slovnične posebnosti Visoke pesmi. Primeri, s katerimi podpre svoje trditve, so bolj izbrani in niso več samo prevedeni, temveč so tudi prečrkovani iz hebrejske v latinično pisavo. Prevod identične računalniške strani komentarja, ki je verjetno nastajal v devetdesetih letih, bo osvetlil povedano (ASMP – Holc, Visoka pesem, 12).

*Pesem pesmi, Salomonova.*

*šîr haššîrîm 'āšer lišəlomôh*

*šîr haššîrîm* – Uporaba samostalnika v konstruktivni obliki pred množino iste besede je v hebrejščini eden izmed načinov za izražanje presežnika in pomeni »najlepša pesem« ali »pesem *par excellence*«. Ta slovnični fenomen je v hebrejskem Svetem pismu precej pogost, kot nam to dokazujejo nekateri podobni izrazi: '*ēbed 'ābādîm*, »hlapec hlapcev« (1 Mz 9,25); *qōdeš haqqōdāšîm*, »sveto svetih« (2 Mz 26,33); '*ēlōhé ha 'ēlōhîm, wa 'ādōnê ha 'ādōnîm*, »Bog bogov in Gospod gospodov« (5 Mz 10,17); *šəmə haššāmayim*, »nebesa nebes« (1 Kr 8,27); *šəbî šib 'ōt*, »krasota krasot« (Jer 3,19); '*ādî 'ādāyîm*, »dragulj draguljev« (Ezk 16,7); *melek mālākîm*, »kralj kraljev« (Ezk 26,7); *hābēl hābālîm*, »nečimrnost nečimrnosti« (Prd 1,2); *melek malkayyā*,



»kralj kraljev« (Dan 2,37). Podobna raba je verjetno poznana v vsem severozahodnem semitskem okolju, kot nam to izpričujejo tudi besedila iz Ugarita: *šbu šbi*, »vojska vojsk« (KTU 1.14 II 33).

*’āšer lišəlômôh* – *Zaimek ’āšer*, poznan v klasični hebrejščini, se v knjigi nahaja samo na tem mestu, sicer pa ga zamenjuje enakovredna ustreznica *šā-*. Čeprav se slednja na široko uporablja v pozni hebrejščini, je poznana že v IX. stol. pr. Kr. v feničanskem jeziku.<sup>11</sup> To nas nagiba k zaključku, da je naslov knjige poznejšega nastanka. Kar zadeva samo konstrukcijo *’āšer l-*, se ta uporablja z namenom, da ne bi spremenili izraza, ki je zgrajen z rodilniško konstrukcijo, torej: »Pesem pesmi, Salomonova«.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Prim. S. Segert, *Grammar of Phoenician and Punic*, Beck, München 1976, § 77, 321.

<sup>12</sup> Prim. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 14/2: PIB Roma 1991, § 130e.

#### 4 Opis komentarja

Komentar p. Milana Holca je predvsem filološko-lingvistične narave, kar pomeni, da avtor posveča večino svojih moči razumevanju jezika Visoke pesmi. Nejasnosti skuša osvetliti v skladu s pravili besedne kritike, kjer je v ospredju primerjava med hebrejskim besedilom in drugimi različicami (Septuaginta, Targum, Vulgata), predvsem pa se naslanja na ostale vire (arheološka odkritja), ki pravzaprav postanejo temeljno vodilo za nastanek komentarja. Ob tem zasleduje slogovne pojave in besedne igre, ki pomagajo pri razumevanju jezika poezije.

Komentar je zgrajen tako, da transliteraciji hebrejskega besedila sledi prevod v italijanščino.<sup>3</sup> Avtor oboje podaja v obliki pesniških verzov, s čimer nakaže, da imamo opravka s poezijo. Nato izpostavi, znova v obliki transliteracije in prevoda, jezikovne in slovnične posebnosti posameznih besed ali besednih zvez, ki jih namerava komentirati. Analiza je natančna in široko podprta z viri in strokovno literaturo.

3 Komentar je očitno namenjen italijanskim bralcem, verjetno zaradi študijskega in strokovnega okolja.



V nadaljevanju želimo izpostaviti nekaj primerov argumentacije, da lahko bralec dobi vpogled v to, kako je Holc naslavljaj jezиковne posebnosti Visoke pesmi.<sup>4</sup>

#### 4.1 Vp 1,15

|                          |                                       |
|--------------------------|---------------------------------------|
| <i>ʿēnayik (kə)yôṇîm</i> | Tvoje oči so kakor tiste od golobice. |
|--------------------------|---------------------------------------|

Izgleda precej verjetno, da bi moral tako zveneti pomen tega verza. Gre še za en primer delitve soglasnikov, kot je to pogosto v Svetem pismu: ko se namreč beseda konča z isto črko, kot se začne naslednja beseda, se ta črka zapiše samo enkrat. Take primere najdemo tako v hebrejskem kot v feničanskem jeziku.

Holc predlaga, naj se hebrejsko besedilo *ʿēnayik yôṇîm*, »tvoje oči so golobice«, razume primerjalno, saj naj bi pri zapisu prišlo do izpada primerjalne predpone *k-*. Tako bi se po njegovem verz moral glasiti *ʿēnayik (kə)yôṇîm*: »Tvoje oči so *kakor* tiste od golobice.« Toda glede na besede v stavku bi se moral tak prevod glasiti »Tvoje oči so *kakor* golobice« in ne »*kakor oči od* golobice«. Če avtor Visoke pesmi res primerja mladenkine oči z golobicami, pa »ni jasno, kaj na golobu je primerljivo z zaročenkinimi očmi: perje, živahni gibi, čistost, ljubkost, preprostost, nedolžnost ali svetlikajoča se barva?« (Zupet 2000, 59–60). Če ostanemo pri svetopisemskem besedilu brez predpostavke o izgubljeni preponi (»tvoje oči so golobice«), pa morda avtor Visoke pesmi ne poudarja lastnosti oči, ampak njihovo funkcijo. Golobica je namreč na celotnem Bližnjem vzhodu atribut boginje ljubezni, zato jo lahko razumemo kot simbol za ljubezen (Barbiero 2011, 79). Slednje bi pomenilo, da zaročenkine oči izražajo ljubezen.

#### 4.2 Vp 2,7

|  |   |
|--|---|
| <i>hišba ʿtî ʿetkem</i><br><i>bəṇawôt (TM bəṇôt) yərûšālaïm</i><br><i>bišəbā ʿôt ʾô bə ʾaylôt haššādeh</i> | Rotim vas,<br>pri jeruzalemskih bivališčih,<br>pri gazelah in pri poljskih srnah; |
|--|---|

4 Vedno podamo najprej transliteracijo hebrejskega besedila, nato pa še prevod prevoda p. Milana Strani v komentarju ne bomo posebej navajali, ker obstaja več delovnih verzij, ki so različno razdeljene. Vsi navedki in sklicevanja se lahko preverijo pod pripadajočo svetopisemsko vrstico v arhivu Slovenske minoritske province.



Hebrejsko besedilo navaja *hišba 'tí 'etkem bānôt yārūšālain*: »Rotim vas, hčere jeruzalemske.«

Holc predlaga spremembo vokalov v besedi *bānôt*, »hčere«, v *bānawôt*, s tem pa se spremeni tudi pomen – »pri bivališčih«. Razlog za spremembo je neujemanje slovničnega spola med zaimkom »vas« (m. sp.) in samostalnikom »hčere« (ž. sp.). Dodatno motivacijo pa predstavlja paralelizem med *bānawôt yārūšālain* in *bišəbā 'ôt 'ô bə 'aylôt haššādeh*. Slednje tvori tudi retorično figuro, imenovano merizem, med *mestom* in *poljem*.

Sprememba je zanimiva in tudi utemeljena, danes pa razlagalci vseeno raje sledijo hebrejskemu besedilu, vključno z njegovo vokalizacijo, čeprav je bila ta postopno dodajana konzonantni osnovi šele od 5. stoletja po Kr. dalje.

Glede besede *šb'*, ki se pojavlja samo v Visoki pesmi, se avtor nasloni na besedila iz Ugarita (*KTU* 1.15 IV: 6–7.17–18) in Eble (*TM* 75 G. 2231 r. 17), kjer je pomen jasen – »gazela«.

Ko nimamo druge možnosti, nam lahko sorodni jeziki pomagajo vsaj deloma osvetliti pomene hebrejskih besed, toda še vedno ostane senca dvoma. Pomislimo samo na pomen besede »stol« v hrvaščini, ki – za razliko od slovenščine – označuje »mizo«.

### 4.3 Vp 2,16

|   |  |
|---|--|
| <i>dôdî lî wa`anî lô</i><br><i>hārō`eh baššôšānîm</i> | Moj ljubi je za mene in jaz sem zanj,<br>(zanj), ki pase med lilijami. |
|---|--|

V tem primeru Holc komentira predložni zaimek *lô*, »zanj«, na koncu prvega verza in predlaga, da ga prenesemo na začetek drugega verza v funkciji *double duty modifier*. Izraz je skoval profesor Dahood in s tem predlagal, da lahko nekatere pripone, predlogi, zaimki, samostalniki in celo glagoli oz. stavki opravljajo dvojno vlogo, ko vplivajo na sosednji verz (Dahood 1970, 429–444).

Glede prevoda drugega verza Holc opozori, da glagol *r'h* lahko pomeni dvoje: »pasti« ovce ali »pasti se« v smislu »hraniti se«. Možna prevoda sta tako



dva: »on, ki pase med lilijami«, kot so to razumeli prevajalci Septuaginte (ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις), ali »on, ki se pase med lilijami«, kot to razume Vulgata (*qui pascitur inter lilia*).

#### 4.4 Vp 3,1

|   |   |
|---|---|
| <i>'al-miškābī ballêlôt biqqšî</i><br><i>'ēt še'āhābāh napšî</i><br><i>biqqaštîw wālō' māsā'tîw</i> | Na svojem ležišču sem v nočeh iskala<br>njega, ki ga ljubi moja duša;<br>iskala sem ga, a ga nisem našla. |
|---|---|

Izraz *ballêlôt*, »v nočeh«, je množinski. Holc zavzame nasprotno stališče od večine komentatorjev, ki vidijo v tem izrazu t. i. *pluriel de composition* (Joüon 1923, 136b), kar bi pomenilo »dele noči« oz. »nočne ure«, in predlaga, da gre za dejansko množino v smislu »več noči«. Svoj pogled utemelji z rezultatom v zadnjem verzu, ki je negativen: »iskala sem ga, a ga nisem našla.« Slednje daje slutiti, da gre za večkratno dejanje, in ne za iskanje izgubljenega ljubega v eni noči.

#### 4.5 Vp 3,2

|   |  |
|---|--|
| <i>'āqūmāh nnā wa 'āsōbābāh bā'îr</i><br><i>baššəwāqîm ūbārəḥōbôt</i> | Hočem vstati in krožiti po mestu,<br>po trgih in ulicah; |
|---|--|

Tu lahko opozorimo na težavo t. i. atomarne eksegeze, ki analizira vsako besedo in vsak verz posebej, ni pa dovolj pozorna na sobesedilo. V Holčevem prevodu se tako pojavi določena napetost med vrstico 3,1 in sosednjima vrsticama 2,17 in 3,2. Če je namreč izraz *ballêlôt* navadna množina in pomeni »skozi več noči«, kako naj to uskladimo z željo mladenke, naj se njen ljubi vrne, »preden zaveje dan« (2,17), ali z njeno odločitvijo, da vstane in poišče svojega ljubega (3,2)? V tem primeru je verjetno bolj smiselno imeti pred očmi eno samo dolgo noč hrepenenja.

Dalje avtor komentira besedo *baššəwāqîm*, »po trgih«, ki je *hapax legomenon*. Gre za množinsko obliko korena *šwq*, ki se navadno prevaja kot »ulica« in je verjetno izposojenka iz akadščine, ki je prešla v hebrejščino preko aramejščine. Toda Holc opazi, da gre za zelo običajen izraz v feničanskem jeziku, zato skupaj z Dahoodom trdi, da gre kvečjemu za besedo iz kanaanskega jezika, kjer *šūq* pomeni »mestni trg«. Ob tem je zanimivo, da sosednji



izraz *rəḥōb*, pri katerem je v hebrejščini večkrat izpričan pomen »trg«, gladko in brez komentarja prevede kot »ulica«. Sicer pa se pomen verza v tem primeru ne spremeni, ampak se zamenja samo vrstni red besed.

#### 4.6 Vp 4,4

|   |  |
|---|--|
| <i>kəmigdal dāwīd šawwā`rēk</i><br><i>bānūy lətalpiyyōt</i> | Kakor Davidov stolp je tvoj vrat,<br>sezidan kot utrdba; |
|---|--|

V izrazu *migdal dāwīd*, »Davidov stolp«, ni lingvističnih težav, so kvečjemu eksegetske. Avtor ugotavlja, da ni nikjer izpričan obstoj stolpa, ki bi nosil Davidovo ime, zato meni, da imamo opravka s pesniško podobo ali pa pisec Visoke pesmi uporablja izraz *migdal*, »stolp«, kot pesniški nadomestek za *məṣūdā*, »utrdbo«, ki jo je zavzel David (2 Sam 5,7; 1 Krn 11,5). Besedila iz Ugarita izpričujejo, da je bilo v bližini templjev veliko bogoslužnih zgradb, med katerimi najdemo tudi *mgdl*, »stolp«. Holc sklepa, da je bilo morda kaj podobnega tudi v bližini jeruzalemskega templja, in navede primer iz Nehemijeve knjige, kjer je omenjen *migdal`ēš*, »lesen podij« (Neh 8,4).

Ker podoba Davidovega stolpa ni razložena nikjer drugje, ni povsem jasno, katero njegovo lastnost pisec poudarja; morda ponos ali obrambno funkcijo, lahko pa tudi oboje.

#### 4.7 Vp 5,5

|                                  |  |
|----------------------------------|--|
| <i>qamī` ʾānī liptōaḥ lədōdī</i> | Jaz sem vstala, da bi odprla svojemu<br>ljubemu; |
|----------------------------------|--|

Sintagma *qamī` ʾānī*, »jaz sem vstala«, v kateri je spreganemu glagolu dodan še osebni zaimsek, predstavlja za nekatere razlagalce pleonazem, za druge je to znamenje pozne hebrejščine, nekateri pa menijo, da gre za ljudski oz. narečni način izražanja. Avtor ob tem ugotavlja: »Kakorkoli že, ta fenomen je prisoten že v ugaritski literaturi, kjer ne predstavlja nobene posebnosti v pesniškem načinu izražanja, in naslednji primeri nam to osvetlujejo.« Nato navaja nekaj primerov, od katerih izpostavljam dva (*KTU* 2.31: 41.44):





|                      |                      |
|----------------------|----------------------|
| <i>w . rgm . ank</i> | In jaz sem rekel ... |
| <i>rgm . hy</i>      | Ona je rekla ...     |

Primeri nam pomagajo osvetliti slogovno posebnost, ki bi jo nekateri razlagalci preprosto črtali, čeprav gre za običajno pesniško izrazno obliko semitskih jezikov. Ugaritski jezik govori v prid arhaičnosti oblike, medtem ko nam Pridigarjeva knjiga priča tudi o njeni pozni rabi. Kdor ima bolj izostreno uho, pa bo hitro ugotovil, da je namen emfatične rabe osebnega zaimka na tem mestu v službi pesniške rime, saj se *'āni* lepo ujema z *dôdi*.

#### 4.8 Vp 6,4

|                                    |   |
|------------------------------------|---|
| <i>yāpā 'attā ra 'yātī kätiršā</i> | Ti si lepa, prijateljica moja, kakor Tirca, |
| <i>nā 'wā kīrūšālāim</i>           | ljubka kakor Jeruzalem,                     |
| <i>'ayummā kannidgālôt</i>         | strašna kakor bojna vrsta.                  |

Avtor pritrjuje mnenju, da »primerjava lepote mladenke z mesti Tirca in Jeruzalem že dolgo časa muči prevajalce in razlagalce« (Pope 1977, 558). Ugotavlja namreč, da antični prevajalci niso razumeli besede *tršh* kot geografski pojem, ampak so se osredotočili na pomen glagola *ršh*, »biti všečen, privlačen«. Tako najdemo v Septuaginti prevod  $\omega\varsigma \epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ , v Vulgati pa *suavis*. Takemu razumevanju bi pritrčila tudi ugaritska skladnja, kjer je možna raba emfatičnega predloga *k-* pred glagolom na koncu stavka. Tako bi dobili prevod: »Lepa si, prijateljica moja, resnično si privlačna.«

V nasprotju s tem Holc v svojem prevodu ohrani geografski pojem, saj pravilno sklepa, da imamo opravka s paralelizmom členov, kjer se ujemata dve glavni mesti, namreč Tirca in Jeruzalem.

#### 4.9 Vp 7,1

|                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| <i>šûbî šûbî haššûlammît</i>   | Ustavi se, ustavi, o Šulamka,        |
| <i>šûbî šûbî wəneḥēzeh-bāk</i> | ustavi se, ustavi, da te občudujemo! |

V tem primeru je prevod precej neprepričljiv, saj daje glagolu *šûb*, »vrniti se«, pomen »ustaviti se«, kot bi bil nekakšna različica glagola *yšb*. Toda tudi antične verzije s prevodom »vrni se« niso preveč prepričljive, saj je v



nadaljevanju govor o plesu Šulamke, zato je bolj verjeten drug pomen glagola *šûb*, namreč »obrniti se, zavrteti« (Prg 20,26) (Zupet 2000, 93).

Glede izraza *haššûlammît*, »Šulamka«, se Holc nasloni na Albrightovo tezo, da je ime jasna izposojenka iz severozahodne semitske mitologije. Šulamka je namreč ženski lik Šulmana, ki je bil bog vojne. Šulman naj bi ustrezal Salemu, ki so ga častili v Jeruzalemu in mu mesto sámo dolguje svoje ime: *yruwslm*, »ustanova Salema«. (Albright 1963, 5)

Interpretacija tega imena – gre bolj za naziv, saj nosi določni člen – je resnično zahtevna. Predlog, da se Šulamka poveže z asirsko boginjo vojne *šulmānītu*, katere naziv je tudi »plešoča v bitki«, ni edini. Ker se Jeruzalem pesniško imenuje tudi Salem, lahko *haššûlammît* preprosto označuje prebivalko Jeruzalema. Če pa njeno ime izpeljemo iz korena *šlm*, »mir«, bi izraz označeval pomirjeno žensko, kar se ujema z Vp 8,10, kjer mladenka postane »prinašalka miru«. To pa ni daleč od imena Salomon, ki pomeni »njegov (Davidov) mir«, zato nekateri predlagajo, da je Šulamka ženska oblika imena Salomon. Kot vidimo, je ta *hapax legomenon* resnična težava razlagalcev, saj gre za izraz, ki odpira več možnih asociacij (Barbiero 2011, 365).

#### 4.10 Vp 8,6

|   |   |
|---|---|
| <i>ki- 'azzâ kammāwet 'ahābâ<br/>qāšâ kišâ 'ôl qin 'â</i> | Zakaj močna kakor smrt je ljubezen,<br>neizprosna kakor podzemlje strast. |
|---|---|

Zadnji verz, ki se ga želimo dotakniti, je *ki- 'azzâ kammāwet 'ahābâ*. Zanimivo je, da se v vseh treh računalniških primerkih komentarja prevod glasi: »Zakaj močna kakor smrt je ljubezen.« V eni izmed natisnjenih verzij, ki je polna ročnih popravkov, najdemo dva zaznamka:

- a) začetni *ki* nosi pripis *enf.*, kar pomeni emfatični (»resnično«),
- b) predpona *k-* v besedi *kammāwet* ima pripis *kaf comparationis* (cf. 2 Sam 14,25).

V 2 Sam 14,25 je *kaf* uporabljen v stavku, kjer je iz konteksta razvidno, da imamo opravka s stopnjevanjem, čeprav ga slovnica v tem smislu omenja samo v zvezi s podobnostjo (»kot, kakor«) (Joüon in Muraoka 2008,



133g).<sup>5</sup> Tako lahko razumemo tudi zadnji prevod tega verza, ki ga je p. Milan Holc še enkrat zapisal na smrtni postelji kot nekakšno oporoko: »Resnično, močnejša od smrti je ljubezen.« (Holc 2019, 243.248)

## Sklep

Odločitev za filološko-lingvistični komentar kaže na veliko zanimanje, ki ga je p. Milan Holc gojil do antičnih jezikov. Poleg latinščine, grščine in hebrejščine, ki spadajo med nujne pogoje za študij na Papeškem bibličnem inštitutu, se je učil še akadski in egipčanski jezik ter klinopis, kasneje (1987–1988) pa je kot gost obiskoval tečaje ugaritskega jezika. Za obvezno seminarsko nalogo v času magistrskega študija (1973–1977) si je izbral temo *The Family Regulations in the Bible and its Relationship to Mesopotamian Documents (Družinski predpisi v Svetem pismu in njihova povezanost z mezopotamskimi dokumenti)*. Delo je opravil s profesorjem Luigijem Cagnijem, znanim asiriologom z Univerze v Neaplju, ki je takrat učil na Bibličnem inštitutu. Jeseni 1977 se je p. Milan Holc vpisal na doktorski študij in za svoje raziskovalno področje izbral naslov *Il simbolismo degli animali nella Bibbia e nell'AT* (Simbolika živali v Svetem pismu in v Stari zavezi). Nalogo je pisal pod mentorstvom p. Roberta Northa, D. J., profesorja arheologije in biblične geografije, vendar je iz nam neznanih razlogov ni dokončal. V času sobotnega leta (2004–2005) se je na *École biblique et archéologique française de Jérusalem* predvidoma izpopolnjeval iz mezopotamske literature, arheologije, semitske epigrafije ter ponovno iz hebrejščine in ugaritskega jezika.

Njegovo področje zanimanja za orientalske jezike je bilo široko in verjetno se je spričo tega počutil majhnega, saj sam omenja *mare magnum* (veliko morje) semitskega jezikoslovja. Z izpopolnjevanjem je tudi svoj komentar Visoke pesmi nenehno dopolnjeval, kot je to razvidno iz različic in številnih pripisov obstoječemu besedilu. Verjetno je prav nenehno dopolnjevanje botrovalo temu, da je komentar Visoke pesmi ostajal le delovna različica.

5 Hebrejščina je izredno preprosta glede primerjanja: navadno uporablja predlog *k-* za osnovnik, *min-* za primernik, za izražanje presežnika pa si pomaga z besedami, ki to izražajo (prislov, pridevnik z določnim členom, razne oblike podvojitve besed).



V sodobnih komentarjih spada področje zanimanja p. Milana Holca pod tekstno kritiko, ki predstavlja podlago za natančen prevod in dobro razumevanje svetopisemskega besedila. Iz tega se razvija eksegeza besedila, ki postane osnova za teologijo Božje besede. V tem pogledu predstavlja delo p. Milana Holca temeljni korak k razumevanju Visoke pesmi. Pristop k tekstni kritiki se je v zadnjih letih nekoliko spremenil, saj se ne ozira več v tolikšni meri k sorodnim jezikom, ampak išče pomen besedila bolj s pomočjo antičnih prevodov in sledi znotraj Svetega pisma samega. Po sorodnih jezikih se poseže v primeru, ko je vzporednica precej jasna ali ko ne najdemo druge možnosti za interpretacijo. Premik predstavlja tudi prehod od razumevanja posameznih besed samih zase k interpretaciji s pomočjo širšega sobesedila.

V nekaterih ozirih komentar Visoke pesmi sledi novejšemu pristopu, tako npr. ohranja konzonantni zapis besed in samo v nekaterih primerih poseže po spremembi vokalov; prav tako ne črta ali prilagaja besed na podlagi metrike in ritma poezije, kot so to mnogi počeli še nedolgo tega. Zaradi metodoloških premikov pa so nekatera spoznanja tudi presežena, kot smo to sproti nakazali ob pregledu nekaterih vrstic Visoke pesmi.

V zaključku svojega komentarja p. Milan Holc zavzame skromno držo, ko ugotavlja, da ni izpolnil niti svojih pričakovanj, saj ni dosegel zastavljenih ciljev. Toda nova arheološka odkritja iz kanaanskega okolja so ga silila, da je prispeval svoj delež k boljšemu razumevanju jezika in slovnice Visoke pesmi. Svoje delo sklene z besedami: »Če je torej bralec v katerem izmed naših predlogov našel vsaj minimalno korist, je ta raziskava dosegla svoj cilj.« Avtor se tako ponižno postavlja v dolgo vrsto razlagalcev Svetega pisma, ki so iskreno poskušali razjasniti in posredovati Cerkvi zaklade Božje besede.

## Kratica

ASMP Arhiv slovenske minoritske province

## Reference

### Arhivski viri

- ASMP Milan Holc, Visoka pesem  
 ASMP Milan Holc, Visoka pesem (starejša različica)  
 ASMP Milan Holc, Visoka pesem (zvezek)

### Sekundarni viri

- Albright, William Foxwell.** 1963. Archaic Survivals in the Text of Canticles. V: David Winton Thomas in William Duff McHardy, ur. *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*, 1–7. Oxford: Clarendon Press.
- Barbiero, Gianni.** 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Vetus Testamentum Supplements 144. Leiden/Boston: Brill.
- Dahood, Mitchell J.** 1970. *Psalms*. Zv. 3, 101–150. Anchor Bible 17a. New York: Doubleday & Company.
- Holc, Milan.** 2019. *Šentvoršče: Razmišljanja p. Milana Holca o svetopisemskih likih*. Ljubljana: Družina.
- Joüon, Paul.** 1923. *Grammaire de l'Hébreu biblique*. Rim: Institut Biblique Pontifical.
- Joüon, Paul, in Tamitsu Muraoka.** 2008. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 27. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Moore, Michael S.** 1981. A Short Note on Mitchell Dahood's Exegetical Methodology. *Hebrew Studies* 22: 35–36.
- Pitard, Wayne T.** 2001. Before Israel: Syria-Palestine in the Bronze Age. V: Michael D. Coogan, ur., *The Oxford History of the Biblical World*, 33–78. Oxford: University Press.
- Pope, Marvin H.** 1977. *Song of Songs*. Anchor Bible 7C. New York: Doubleday & Company.
- Zupet, Janez.** 2000. *Visoka pesem*. Koper: Ognjišče.





*Znanstvena knjižnica 72*

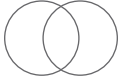
Marjan Turnšek (ur.)

## **Stoletni sadovi**

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu v 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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 8. 6. 2021; Sprejeto Accepted: 16. 6. 2021*  
UDK UDC: 28-23-28  
28-23:025.4.01:81'271.1(=163.6)  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Osredkar  
© 2021 Osredkar & Krajnc CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar, Aljaž Kranjc

## Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku<sup>1</sup>

*Islamic Sources and Quotation of the Quran  
and Hadiths in Slovene Language*

**Izvleček:** Članek predstavi Koran in *hadise* kot dva vira za islamski verski nauk in se osredotoči na problem, s katerim se srečujejo slovenski teologi in religiologi pri znanstvenem obravnavanju besedil islamskih virov. Doslej namreč ni bilo pravil za navajanje citatov iz teh dveh virov v znanstvenih delih. Avtorja prispevka v dogovoru in soglasju s prof. Grabusom, ki je najvišja avtoriteta za islamski nauk v Sloveniji, predstavljata pravila za prečrkovanje in domačenje arabščine v slovenščino in za navajanje Korana in *hadisov*. Članek postavlja temelje za znanstvene obravnave islamskih virov v slovenskem jeziku.

**Ključne besede:** islamski viri, Koran, *hadisi*, navajanje, prečrkovanje arabščine

**Abstract:** *The article presents the Quran and hadiths as two sources for Islamic religious teachings and also introduces the translations of these two sources into the Slovene language. The article then focuses on the problems brought upon Slovenian theologians and religious scholars in their scientific treatment: so far, there have been no rules for quoting from the Quran and hadiths sources in scientific works. The authors of the article, in agreement with and consent of prof. Grabus, who is the highest authority on Islamic teaching in Slovenia, present the rules for transliterating and domesticating Arabic into Slovene and for quoting the Quran and hadiths. This article grounds the rules for the scientific discussions of Islamic sources in Slovenian.*

**Keywords:** *Islamic sources, Quran, Hadiths, Quotation, Transliteration of Arabic*

---

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnih programov *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* (P6-0262) ter *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* (P6-0269), ki ju je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

## Uvod

Navajanje Svetega pisma je v slovenskem jeziku, hvala Bogu, urejeno in dogovorjeno. Pri citiranju islamskih virov pa v slovenskem kulturnem prostoru naletimo na zadrego. Doslej ni bilo dogovorjenih pravil, kako navajati reference iz Korana in *hadisov*. V večjih svetovnih jezikih so se religiozologi že dogovorili za pravila, ki urejajo navajanje islamskih virov. Vendar so ta pravila različna. Slovenski avtorji torej uporabljajo pravila iz tujih jezikov, v katerih prebirajo znanstveno literaturo o islamu. Posledično lahko v slovenskih znanstvenih publikacijah zasledimo veliko pestrost načinov navajanja referenc, in ta neenotnost je moteča. Ker so Koran in *hadisi* napisani v arabskem jeziku, je zaznati tudi pestrost prečrkovanja in domačenja arabščine. Zato je Mari Jože Osredkar, eden od avtorjev tega besedila, spomladi 2016 prosil muftija Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji dr. Nedžada Grabusa, ki je hkrati tudi profesor na islamski teološki fakulteti v Sarajevu, da se dogovorita za poenotenje navajanja citatov iz Korana. Ravno tako sta se kasneje dogovorila za navajanje *hadisov* in za prečrkovanje in domačenje arabščine. V prispevku bomo najprej predstavili, kakšno mesto imajo islamski viri v islamskem verovanju in dogovorjen način prečrkovanja in domačenja arabskega jezika v slovenščino. Nato bomo predstavili Koran in *hadise*, njihove prevode v slovenski jezik ter dogovorjen način navajanja obeh virov, ki ga bomo uporabljali v slovenskih verskih, strokovnih in znanstvenih besedilih.

## 1 Vera v svete knjige

Islamski verski nauk se imenuje *imán*, kar dobesedno pomeni priznavanje verskih resnic. Če primerjamo katoliško in islamsko dogmatiko, bomo hitro ugotovili, da je islamska veliko preprostejša. Vsebuje šest verskih resnic. Musliman veruje v – oz. priznava – enega Boga, angele, svete knjige, Božje poslance, sodni dan in Božjo voljo. Musliman hitro pove, v kaj veruje, in z lahkoto tudi razloži verske resnice. Poleg izraza *imán* pa islam pozna sorodno besedo *din*. *Imán* običajno prevajamo z izrazom vera, *din* pa z besedo religija. Vendar se pomensko prevoda ne pokrivata popolnoma in arabskih besed tudi ni mogoče omejiti na zahodno, s krščanstvom pogojeno in določeno razumevanje teh dveh izrazov.





*Imán* je v bistvu sprejemanje razodetih resnic v človekovi notranjosti in njihovo izpovedovanje z besedo. »Vernik (*mu`min*) je tisti, ki pričuje o predmetu vere. Pa tudi Bog pričuje o samem sebi, zato je *al-mu`min* eno najlepših imen za Alaha. *Allāh al-mu`min* pomeni to, da Alah pričuje o svoji resničnosti, o samem sebi: Jaz sam sem resnično Bog. Ni Boga razen mene samega (K 20, 14).« (Gardet 2002, 32–33) Izpovedovanje vere v Alaha se imenuje šahada in je prva dolžnost vsakega muslimana. Musliman postaneš, ko izpoveš vero v enega Boga in Mohameda, njegovega preroka. Toda kdor ostane le pri izpovedovanju vere, je sekularizirani vernik. Pravi musliman se odloči za uresničevanje razodetja, ki ga sprejema v vsakdanjem življenju. To pa se imenuje *din*. Medtem ko je *imán* notranje sprejemanje razodetih resnic, je *din* celovitost izpovedovanja vere v dejanjih. *Din* so torej dejanja, bodisi bogoslužna bodisi vsakdanje dolžnosti, ki jih islam zapoveduje. Vse, kar ni *din*, česar ni v koranskem razodetju, je posvetno, človeško. »Za specifično muslimansko misel bo pojem islama imel dvojen pomen: islam kot opravljanje božjih predpisov, ki je eden od elementov *dina*, in islam kot skupnost, *uma*, ki vsebuje po eni strani *din* (pokorščino šariji), po drugi pa politično oblast (*dawla*).« (Gardet 2002, 32) Kompleksnost odnosa med *dinom* in *dawlo* nam pomaga razumeti radikalnost mnogih islamskih vernikov v današnjem svetu oz. njihovo željo po vrnitvi h koreninam. Njihova vera temelji na Koranu, ki je temelj islamskega življenja.

V našem prispevku se omejujemo na tretjo versko resnico, na kateri temelji tako *imán* kot *din*, to je vera v svete knjige. Ta je namreč zelo pomembna, saj je v svetih knjigah zapisano vse tisto, česar se morajo muslimani držati pri svojem verovanju in pri samem prakticiranju vere. Glasi se: »Verujem v Božje knjige, v njih so modre besede in resnice enega Boga, ki nas vodi k večni sreči.« Izraz »Božja knjiga« se nanaša samo na Koran, medtem ko izraz »Božje knjige« vključujejo poleg Korana tudi Tevrat (Postava ali Tora), Zabur (Psalmi) in Indžil (Evangeliji). Islamsko verovanje namreč uči, da je Bog štirikrat razodel knjige. Najprej Judom, ki so razodetje zapisali v *Tevrat* (Toro).<sup>2</sup> Drugič se je Bog razodel judovskemu kralju Davidu, ki je razodete besede zapisal v Psalmih. Islamska tradicija jih imenuje Knjiga *Zabur*. Tretjič se je Bog razodel Jezusu Kristusu, ki ga muslimani kličejo

2 V Koranu je Tora omenjena kar 18-krat.



Isa in Evangelije poimenujejo *Indžil*.<sup>3</sup> Četrtrič pa se je Bog razodel preroku Mohamedu, in to dokončno razodetje je zapisano v Koranu. Po islamskem prepričanju so Judje in kristjani Božje razodetje popačili, kljub temu pa jih muslimani priznavajo za »Ljudstvi knjige« (K 2, 286; 3, 3-4; 3, 48; 3, 119; 5, 46-47; 5, 68; 6, 154; 7, 157; 9, 111; 11, 17; 11, 100; 13, 38; 17, 4; 17, 55; 21, 48; 21, 105; 22, 67; 25, 35; 28, 43; 32, 23; 40, 53-54; 46, 12; 53, 36-37; 57, 27; 61, 6; 62, 5). Islam sprejema iz judovskih in krščanskih knjig vse, kar ni v navzkrižju z učenjem Korana, v katerem se, po islamskem nauku, skriva dopolnitev vseh prejšnjih razodetij. Koran je napisan v arabskem jeziku, in muslimani samo v arabskem besedilu prepoznajo Božje razodetje. Prav tako so v arabščini napisani *hadisi*. Zato so molitve in bogoslužna besedila v arabščini, in znanstveno obravnavanje svetih spisov se mora nanašati na izvirne arabske izraze. Slovenska znanstvena besedila, ki navajajo islamske vire, uporabljajo prečrkovanje in domačenje, ker večina religiologov v Sloveniji ni sposobna brati arabske pisave.

## 2 Prečrkovanje in domačenje arabščine

Pri prečrkovanju ali transliteraciji<sup>4</sup> arabščine v slovenščino se bomo naslonili na anglosaški sistem. Z dogovorjenimi latiničnimi znaki bomo predstavili arabska znakovna znamenja in črke. Vsakemu arabskemu soglasniku (*ḥarf*, mn. *ḥurūf*) ter samoglasniku (*ḥaraka*, mn. *ḥarakāt*) pripada točno določen latinični znak. Konsistenten način prečrkovanja omogoča, da lahko kdorkoli latinično ustreznico arabske besede brez težav prečrkuje nazaj v primarni znakovni sistem arabskega jezika. Pri prečrkovanju so prečrkovane besede praviloma pisane poševno, da se slogovno ločijo od preostalega besedila. Izjema so lastna imena, ki jih običajno pišemo pokončno. V nadaljevanju predstavljeni sistem prečrkovanja, ki ga bomo odslej uporabljali tudi v slovenščini, je narejen na podlagi sodobnih znanstvenih praks na anglosaškem področju preučevanja arabskega jezika in kulture.

3 Čeprav v Koranu ne najdemo omembe imen evangelistov, je 12-krat govor o evangelijih, ki so spoštovani, saj jih imenuje Sveta knjiga.

4 *Slovenski Pravopis* uporablja izraza *prečrkovanje* ter *domačenje*. Nelatinične pisave prečrkujemo v latinico (§ 216), kar pomeni, da vsaki črki ustreza točno določena *latinična ustreznica*. Pri domačenju v slovenskem jeziku izrazimo *foneme* določene besede. Načeloma lahko podomačimo vse tuje jezike, prečrkujemo pa lahko samo tiste, ki uporabljajo nelatinične pisave. S tujko prečrkovanju pravimo »transliteracija«, domačenju pa »transkripcija«.



Pri domačenju ali transkripciji arabščine želimo arabske foneme zapisati s slovensko abecedo oz. s slovenskim znakovnim sistemom. Osnovno pravilo, ki se ga držimo pri podomačenju, je, da skušamo izgovarjavo (foneme) določene arabske besede predstaviti s črkami in znaki slovenske abecede. V preglednicah v nadaljevanju podajamo podomačenje posameznih soglasnikov in samoglasnikov. Pri podomačenju arabščine ne ločujemo med samoglasniki in dolgimi samoglasniki. Če je slovenska ustreznica dvozložna, označimo tudi mesto naglasa (glej primere v nadaljevanju). Če imamo v slovenščini že na voljo standardno podomačenko, jo lahko uporabimo. Tako zapišemo »Koran«<sup>5</sup> namesto »Kurán«, »Alah«<sup>6</sup> namesto »Alláh« ter »Mohamed«<sup>7</sup> namesto »Muhámmad«. V nadaljevanju predstavljamo tri preglednice. Prva predstavlja prečrkovanje in podomačenje arabskih soglasnikov, druga zgolj prečrkovanje in domačenje samoglasnikov (*ḥarakāt*) in dolgih samoglasnikov, tretja pa prečrkovanje nekaterih drugih znakovnih znamenj.

---

5 Muslimani ime Knjige islamskega Božjega razodetja v slovenskih besedilih pišejo kot Kuran. Zato dopuščamo tudi uporabo takega zapisovanja islamske svete knjige.

6 Muslimani v slovenskih besedilih pišejo besedo Allah z dvema l; zato dopuščamo tudi to možnost.

7 V Sloveniji je mnogo oseb, ki imajo Muḥammad kot lastno ime vpisano tudi v osebnih dokumentih. Po vsej verjetnosti bo moral tudi slovenski pravopis sprejeti več različic Prerokovega imena v slovenskih besedilih. Tudi pesnik Anton Aškerc je v svojih besedilih uporabljal arabsko obliko Prerokovega imena.



| Ime soglasnika | Samo-stojni položaj | Začetni | Srednji    | Končni     | Pre-črkovanje | Izgovorjava               | Domačenje |
|----------------|---------------------|---------|------------|------------|---------------|---------------------------|-----------|
| alif           | ا                   | ا       | ا          | ا          | a             | a, /                      | a         |
| bā'            | ب                   | ب       | ب          | ب          | b             | b ( <i>bor</i> )          | b         |
| tā'            | ت                   | ت       | ت          | ت          | t             | t ( <i>topol</i> )        | t         |
| tā'            | ث                   | ث       | ث          | ث          | t̤            | th (angl. <i>think</i> )  | s,t       |
| ġīm            | ج                   | ج       | ج          | ج          | ġ             | Dž ( <i>džezva</i> )      | dž        |
| ḥā'            | ح                   | ح       | ح          | ح          | ḥ             | h ( <i>s pridihom</i> )   | h         |
| ḥā'            | خ                   | خ       | خ          | خ          | ḥ             | h ( <i>nem. Bach</i> )    | h         |
| dāl            | د                   | د       | د          | د          | d             | d ( <i>drevo</i> )        | d         |
| ḏāl            | ذ                   | ذ       | ذ          | ذ          | ḏ             | dz                        | d         |
| rā'            | ر                   | ر       | ر          | ر          | r             | r ( <i>rob</i> )          | r         |
| zāy            | ز                   | ز       | ز          | ز          | z             | z ( <i>zob</i> )          | z         |
| sīn            | س                   | س       | س          | س          | s             | s ( <i>slon</i> )         | s         |
| šīn            | ش                   | ش       | ش          | ش          | sh/š          | š ( <i>šola</i> )         | š         |
| ṣād            | ص                   | ص       | ص          | ص          | ṣ             | s ( <i>poudarjen</i> )    | s         |
| ḏād            | ض                   | ض       | ض          | ض          | ḏ             | d ( <i>poudarjen</i> )    | d         |
| tā'            | ط                   | ط       | ط          | ط          | t̤            | t ( <i>poudarjen</i> )    | t         |
| zā'            | ظ                   | ظ       | ظ          | ظ          | z̤            | dz ( <i>poudarjen</i> )   | s         |
| 'ayn           | ع                   | ع       | ع          | ع          | '             | ʕ (IPA) <sup>8</sup>      | /         |
| ġayn           | غ                   | غ       | غ          | غ          | ġ             | ≈ gr ( <i>fr. grand</i> ) | g         |
| fā'            | ف                   | ف       | ف          | ف          | f             | f ( <i>film</i> )         | f         |
| qāf            | ق                   | ق       | ق          | ق          | q             | k ( <i>poudarjen</i> )    | k         |
| kāf            | ك                   | ك       | ك          | ك          | k             | k ( <i>kolo</i> )         | k         |
| lām            | ل                   | ل       | ل          | ل          | l             | l ( <i>les</i> )          | l         |
| mīm            | م                   | م       | م          | م          | m             | m ( <i>med</i> )          | m         |
| nūn            | ن                   | ن       | ن          | ن          | n             | n ( <i>noj</i> )          | n         |
| ḥā'            | ه                   | ه       | ه          | ه          | h             | h ( <i>hrib</i> )         | h         |
| wāw            | و                   | و       | و          | و          | w             | ≈ v (angl. <i>word</i> )  | v, u      |
| yā'            | ي                   | ي       | ي          | ي          | y             | j ( <i>jama</i> )         | j, i      |
| hamza          | ء                   | أ، إ، ء | ء، أ، ء، إ | أ، ء، إ، ء | '             | / (grlna zapora)          | /         |
| tā'<br>marbūṭa | ة                   | /       | /          | ة          | t             | t                         | t         |

**Preglednica 1:** Prečrkovanje in domačenje arabskih soglasnikov (ḥurūf)

8 IPA je kratica za »International Phonetic Alphabet«, kar pomeni »Mednarodna fonetična abeceda«.



| Samoglasnik |                 |                   | Dolgi samoglasniki |                   | Domače-<br>nje |
|-------------|-----------------|-------------------|--------------------|-------------------|----------------|
| Ime         | Arabski<br>znak | Prečrkova-<br>nje | Arabski<br>znak    | Prečrkova-<br>nje |                |
| fathā       | اَ              | a                 | اَ                 | ā                 | a, e           |
| kasra       | اِ              | i                 | اِ                 | ī                 | i              |
| ḍamma       | اُ              | u                 | اُ                 | ū                 | u              |

**Preglednica 2:** Prečrkovanje in domačenje samoglasnikov (*ḥarakāt*) in dolgih samoglasnikov

| Ime            | Arabski<br>znak | Pre-<br>črkova-<br>nje | Pomen   |
|----------------|-----------------|------------------------|---|
| sukūn          | ◌ْ              | /                      | Samoglasniku ne sledi soglasnik;<br>se ne prečrkuje.                                  |
| tanwīn al-ḍamm | ◌ِ◌◌◌           | un                     | Končnica sklona; prečrkuje se,<br>samo če je sintaktična vrednost<br>besede pomembna. |
| tanwīn al-kasr | ◌َ◌◌◌           | in                     | Končnica sklona; prečrkuje se,<br>samo če je sintaktična vrednost<br>besede pomembna. |
| tanwīn al-fath | ◌ُ◌◌◌           | an                     | Končnica sklona; prečrkuje se,<br>samo če je sintaktična vrednost<br>besede pomembna. |
| šadda          | ◌◌◌◌◌◌◌         | /                      | Označuje podvojitev soglasnika,<br>na katerem stoji.                                  |

**Preglednica 3:** Prečrkovanje nekaterih drugih znakovnih znamenj

## 2.1 Druga temeljna pravila prečrkovanja

1) Končnic, ki označujejo sklon ter glagolski naklon, praviloma ne prečrkujemo (npr. *bi-llāh*, in ne *bi-llāhi*; *yaktub*, in ne *yaktubu*). Izjema so daljša besedila, kjer so končnice pomembne za razumevanje sintakse.

2) Predloge, ki stojijo pred besedami, ki se začnejo z določnim členom »al-«, prečrkujemo povezane z besedo, ki sledi: *fī + al-ma 'had = fī-l-ma 'had*.

3) Če hamza stoji na začetku besede, se praviloma ne prečrkuje (npr. *imān* in ne *'imān*). V drugih primerih je transliteracija hamze obvezna.



4) *Tā' marbūta* se prečrkuje, samo ko beseda nastopa kot prvi člen roditeljske konstrukcije (*idāfa*).

5) Določni člen je tako pred sončnimi kot luninimi črkami (*al-ḥurūf al-šamsiyya wa-l-ḥurūf al-qamariyya*) praviloma prečrkovan kot »al« (torej *al-rasūl* ter ne *ar-rasūl*).

6) Alif *maqšūra* (ى) se prečrkuje z »ā«.

## 2.2 Primeri prečrkovanja in domačenja

| Arabski izraz        | Prečrkovanje             | Domačenje               | Pomen  |
|----------------------|--------------------------|-------------------------|--|
| الله                 | <i>Allāh</i>             | Aláh (slov. Alah)       | Bog  |
| بِالله               | <i>bi-llāh</i>           | /                       | db. »z Bogom«                                |
| مُحَمَّدٌ            | Muḥammad                 | Muhámad (slov. Mohamed) | /  |
| حَدِيثٌ              | <i>ḥadīṭ</i>             | hadís                   | poročilo o dogodku iz življenja Mohameda     |
| رَسُولٌ              | <i>rasūl</i>             | rasúl                   | poslanec                                     |
| نَبِيٌّ، أَنْبِيَاءٌ | <i>nabī, mn. anbiyā'</i> | nabí                    | prerok                                       |
| وَحْيٌ               | <i>wahy</i>              | vahì                    | razodetje                                    |
| عِلْمُ الْكَلَامِ    | <i>'ilm al-kalām</i>     | ilm al-kalám            | dialektična teologija (db. »znanost govora«) |
| الْقُرْآنُ           | <i>al-Qur'ān</i>         | Kurán (slov. Koran)     | /  |
| تَنْزِيلٌ            | <i>tanzīl</i>            | tanzíl                  | razodetje [svetega spisa] (db. »spust«)      |
| إِسْلَامٌ            | <i>islām</i>             | islám (slov. islam)     | /  |
| نَصَارَى             | <i>naṣārā</i>            | nasára                  | kristjani                                    |
| كِتَابٌ              | <i>kitāb</i>             | kitáb                   | spis, knjiga                                 |

**Preglednica 4:** Primeri prečrkovanja in podomačenja arabščine skupaj s slovenskim prevodom izrazov

## 3 Koran

Koran (arab. القرآن »al-Qur'ān«), sveta knjiga muslimanov, je zbirka vseh razodetij, ki jih je po verovanju muslimanov Bog po nadangelu Gabrijelu 23 let od črke do črke recitiral preroku Mohamedu. Izvirno arabsko besedilo božjega razodetja je vklesano na svetih ploščah v nebesih (K 85, 22). V noči



med 26. in 27. ramazanom leta 612 po Kristusu se je nadangel Gabrijel prvič prikazal Mohamedu na gori Hira in mu naročil, naj recitira, kar sliši. Arabski izraz *al-Qur'ān* namreč pomeni recitirati, zato se koransko besedilo recitira (K 7, 204; 75, 16). Zelo je spoštovan vernik, ki je sposoben zrecitirati Koran na pamet; tak vernik se imenuje *hāfīz* (arab. حافظ »hāfīz«). Beseda *hāfīz* pomeni varuh. Koran sam o sebi pravi, da gre za razumljivo knjigo (K 37, 117; 54, 17), ki se jo lahko verniki naučijo na pamet (K 54, 22; 54, 32; 54, 40). Drugo ime za Koran je *al-Huda*, kar pomeni Vodnik. Koran je sveta Knjiga, ki ji je treba slediti (K 6, 155). Božje razodetje namreč vodi in usmerja muslimanovo življenje.

Mohamed naj bi bil nepismen, imel pa je dober spomin. Prvi zapisi božjega razodetja so nastali v Medini, ko je Prerok recitiral Razodetje svojim pisarjem. Po Mohamedovi smrti je kalif Abu Bakr zbral zapise, med katerimi je bilo največ zapisov Mohamedovega pisarja Zajda Ibn Sabita, ki ga je Abu Bakr tudi pooblastil, da zbere zapise v en sam kodeks (*muṣḥaf*). Ker so se še vedno pojavljale različice Korana, ki so si med seboj delno nasprotovale, je Osman, tretji kalif, Zajda Ibn Sabita še enkrat poprosil, naj zbere zapise v en sam kodeks. Naredili so pet kopij tega kodeksa ter ga poslali v pet najpomembnejših mest: Meko, Medino, Damask, Kufo in Basro. Ta kodeks je znan kot Osmanov kodeks in predstavlja temelj za vse načine recitiranja Korana. Ta kodeks je vseboval le skelet (*rasm*) arabskega besedila in je zatorej dopuščal več možnih variant recitiranja. Do zapisa samoglasnikov in diakritičnih znakov je prišlo v času kalifa Abdela Malika (686–705) (Rebić 2007, 601).

Koran v izvornem arabskem jeziku vsebuje 77.639 besed oz. 323.015 črk, ki so razporejene v 114 sur<sup>9</sup> oz. 6236 ajetov.<sup>10</sup> Sure so razporejene od najdaljše do najkrajše. Izjema je prva, ta ima samo 7 ajetov in se imenuje *Fatiha* (odprtje knjige) ter vsebuje molitev, ki jo lahko primerjamo z judovsko molitvijo *Šema* ali krščanskim Očenašem. Najdaljša je torej druga sura, ki se imenuje *Krava* in ima 286 vrstic. Vse sure (razen devete, ki je bila po vsej verjetnosti v preteklosti del osme sure) se začenjajo z besedami: »V imenu edinega Boga, Milostnega, Usmiljenega«, kar je poimenovano

9 Sura pomeni poglavje.

10 Ajet pomeni verz.



*basma* (iz arab. بِسْمِ اللّٰهِ »bi-sm Allāh«). Sure niso vsebinsko urejene, arabsko besedilo pa je z literarnega vidika mojstrovina, v kateri zaznamo ritmično arabsko prozo *sādž* (arab. سجع »sağ‘«) (Wilson 1987, 319). Muslimani se pred recitiranjem Korana obredno umijejo, saj se ga smejo dotakniti samo čisti (K 56, 79). Izdaje Korana (*mušhaf*) so običajno zelo lično izdelane, muslimani pa jih tudi zavijejo v svilo ali okrašeno tkanino. Prepovedano jih je položiti na tla.

Čeprav sure niso kronološko razporejene, poznavalci ločijo tiste, ki so bile napisane pred letom 622, in one po njem. Zgodovinska in tekstualna kritična metoda delita Koran na mekansko<sup>11</sup> in medinsko obdobje. Prvo obdobje je čas Mohamedovega pridiganja v Meki (612–622). Sure<sup>12</sup> iz tega obdobja razkrivajo Mohamedovo spopadanje z zlom. Odgovarjajo na vprašanja o življenju v raju in kazni v peklu (O’Callaghan 2011, 61). Besedila iz prvega Prerokovega obdobja oznanjajo strogi monoteizem in temeljne islamske verske resnice. Drugo obdobje obsega čas Prerokovega bivanja v Medini in se zaključi s prerokovo smrtjo leta 632. V drugem obdobju je Bog razodel, kako naj bo urejena družba: »Sure<sup>13</sup> obravnavajo red, vzajemnost, sožitje, zakone, družbena in osebna razmerja, poroke in zakonske vezi, vojne in vsakdanje življenje.« (O’Callaghan 2011, 61)

Vsebine v islamski sveti knjigi so precej razpršene. V njej je celo več kontradiktornih ajetov, ki postavljajo vprašanje, kateri od dveh različnih izraza Božjo voljo. Naštejemo lahko 125 koranskih trditev, ki so kasneje v Koranu spremenjene. Muslimani ta problem razlagajo s preklicem (نسخ ali abrogacija), s katerim v primeru kontradikcij ajeti iz kasnejšega obdobja prekličejo tiste iz starejšega obdobja. V primeru obravnavanja istega problema so pravne določbe, ki so bile razodete kasneje, verodostojnejše kot one, ki so bile razodete prej: »Če neko vrstico prekličemo ali jo prepustimo pozabi, ponudimo nekaj boljšega ali enakovrednega.« (K 2, 106) Najbolj znan primer koranskega preklica je povezan z uživanjem vina. V zgodnjih surah

11 Uporablja se tudi beseda »meško« obdobje, vendar je izraz »mekansko obdobje« bolj jasen, ker vsebuje besedo mesta, kjer je bival Prerok.

12 Sure, nastale v obdobju Meke, so naslednje: 1; 5–7; 11–12; 14–21; 23; 25–32; 34–46; 50–54; 56; 67–75; 77–97; 100–109; 111–114.

13 Sure, nastale v obdobju Medine, so naslednje: 2–4; 8–10; 13; 22; 24; 33; 47–49; 53–55; 57–66; 76; 98–99; 110.





je bilo uživanje vina dopuščeno, razen pred molitvijo (K 4, 43). V 90. ajetu pete sure pa je uživanje alkohola popolnoma prepovedano. Razlagalci v preklicu ne vidijo težav. Alah je vsemoččen in svoboden, zato lahko svoje določbe tudi spremeni. Pri navodilih, kako razumeti koransko besedilo, je za muslimane »samo po sebi umevno«, da je treba božje razodetje razumeti tako, kakor je napisano. Pa vendar so potrebne razlage. Tu pa nastopi problem, ker v islamu ni nobene institucionalne doktrinalne avtoritete. V Katoliški cerkvi imamo »cerkveno učiteljstvo«. V islamu tega ni. So učenjaki, ki učijo Božje razodetje, vendar je njihov vpliv zgolj duhovne narave. Kalif, ki je Prerokov naslednik, je odgovoren za vodenje islamske skupnosti. On skrbi, da se muslimani na zemlji drže tega, kar je zapisno v Koranu. Pa še tu naletimo na težave, ker ni nobenega kalifa, ki bi mu bili poslušni vsi muslimani.

V islamski zgodovini se je uveljavilo prepričanje, da obstaja več kanoničnih načinov recitacije Korana (*qirā'āt*). Razlike med posameznimi recitacijami so se pojavile, ker je že omenjeni Osmanov kodeks dopuščal, da so se posamezne besede lahko brale na več načinov, saj ni popolnoma določil vseh samoglasnikov ter drugih diakritičnih znakov. Tako so se pojavila majhna odstopanja pri branju posameznih besed, ki so lahko privedla tudi do drugačnega pomena določenega stavka. Abū Bakr Ibn Muğāhid (859–936) je v svojem klasičnem delu *Kitāb al-sab'a fi-l-qirā'āt* določil sedem kanoničnih načinov recitacije Korana, in islamska tradicija je to mnenje večinsko sprejela. Danes je večina Koranov prevedena po verziji oz. recitaciji, ki jo je posredoval Ḥafs od svojega učitelja 'Āšima. Ta verzija je postala splošno razširjena s kairsko izdajo iz leta 1924. Od drugih sedmih kanoničnih recitacij Korana je najbolj razširjena recitacija Warsha, ki jo uporabljajo predvsem v zahodni Afriki. Slovenski prevodi so napisani na temelju recitacije Hafsa.

### 3.1 Prevodi Korana v slovenski jezik in njegovo navajanje

Besedilo Korana v nearabskem jeziku po islamskem nauku ni Božje razodetje. Prevodi koranskega besedila se torej lahko uporabljajo le kot komentar oz. so v pomoč muslimanom, ki ne razumejo arabskega jezika, v katerem se je Bog razodel (K 12, 1-2; 13, 37; 16, 103; 19, 97; 20, 113; 26, 196; 41, 2-4; 41, 41-44; 42, 7; 43, 2-4; 46, 12). V Koranu lahko preberemo, da je arabščina edini pravilni jezik (K 41, 44).



Prvi znani prevod koranskega besedila iz arabščine je znan iz začetka 7. stoletja, ko je Salman al-Farsi prevedel suro Fatiho v perzijski jezik. Nicetas Byzantius je v 9. stoletju prevedel celoten Koran v grščino (Høgel 2010). Med 10. in 12. stoletjem je nastal celotni prevod Korana v perzijsščino. V času križarskih vojn pa je opat benediktinskega samostana Cluny (Francija) Peter naročil prevod Korana v latinščino. Luč sveta je zagledal leta 1143, ko je prevajalsko delo končal Anglež Robertus Ketenensis (Fatani 2006). Kristjani so namreč želeli spoznati islam, saj je imel že takrat velik vpliv na zahodni svet. Danes je Koran preveden v več kot 150 jezikov. V slovenskem jeziku imamo trenutno štiri različne prevode. Prvi delni prevod, *Koran o Koranu, Bogu, islamu*, je izšel leta 2003. Opravila ga je Barbara Svetlič. Iste leta je Klemen Jelinčič Koran prevedel v slovenščino iz bosanskega jezika. Leta 2005 je založba Učila Tržič izdala žepno izdajo Korana, ki ga je iz angleščine prevedel Erik Majaron. Deset let pozneje pa smo Slovenci dobili prvi prevod Korana iz arabščine, za katerega sta poskrbela jemenski pesnik in prevajalec Mohsen Alhady in njegova žena Slovenka Margit Podvornik Alhady. Tajnik Islamske skupnosti v Sloveniji Nevzet Porić (Mustafić 2017), ki je v svoji magistrski nalogi primerjal slovenske prevode Korana, meni, da nobeden izmed dosedanjih prevodov ni dovolj natančen, da bi ga Islamska skupnost lahko uporabljala v bogoslužju. Po njegovem mnenju v dosedanjih izdajah ni ustreznega prevoda imen, prav tako pa se na mnogih mestih uporabljajo neustrezni izrazi. Porić izpostavlja dejstvo, da slovenski jezik nima izoblikovanega islamskega izrazoslovja, zaradi česar se v prevodih večkrat uporabi krščansko izrazoslovje. To je res. Toda po drugi strani ravno krščanska imena tistih koranskih osebnosti, ki jih najdemo tudi v Bibliji in so globoko zakoreninjena v slovenskem jeziku, naredijo prevod bolj slovenski.

Kakorkoli že, na voljo imamo slovensko besedilo Korana. Če dobimo nov prevod, s katerim bo v polnosti zadovoljna skupnost muslimanov v Sloveniji in ga bo uporabljala, toliko bolje. Slovenci ga lahko prebiramo v maternem jeziku iz verskih ali znanstvenih vzgibov. In prav znanstveno obravnavanje Korana zahteva dogovorjen in sprejemljiv način citiranja, ki bi se ga lahko vsi držali. Dr. Mari Jože Osredkar, ki predava nekrščanska verstva na Teološki fakulteti, in dr. Nedžad Grabus, dolgoletni mufti Islamske skupnosti v Sloveniji in hkrati profesor islamske dogmatike na Islamski teološki fakulteti v Sarajevu, sta postavila pravila za navajanje koranskih besedil. Po navedku iz Korana, ki ga oklepajo narekovaji,



odpremo oklepaj in najprej napišemo veliki K. Črka označuje islamsko sveto knjigo Koran. Nato je presledek, sledi arabska številka, ki označuje zaporedno številko sure v Koranu. Za številko je vejica, nato presledek in ponovno arabska številka, ki označuje zaporedno številko ajeta v suri, ki je navedena. Če navajamo več vrstic, ki si sledijo, je med številko prve in zadnje vrstice vezaj; če pa navajamo več vrstic, ki si ne sledijo, med njimi napišemo pike, npr.: (K 2, 3-6) oz. (K 2, 3.6.9). Več različnih koranskih navedb v referenci ločimo s podpičjem; za njim ni K-ja. Referenco zapira zaklepaj. Dr. Grabus je sicer predlagal rimsko številko za označevanje sure, toda Slovencem so vsekakor bolj domače arabske številke, tako da smo se na koncu odločili zanje.

#### 4 Hadisi

Čeprav so Mohamedovi sodobniki poznali Koran, so bili velikokrat v dvomu, kako ga uresničevati v vsakdanjem življenju. Božji Poslanec je bil zgled vernega muslimana in jim je odgovarjal z navodili za življenje po Božjem razodetju. Ta navodila oz. pravila so *hadisi* (Guillaume 1924). Beseda *hadis* etimološko izhaja iz arabske besede حديث *hadīt*, ki v prevodu pomeni sporočilo, pogovor, zgodba ali komunikacija. Beseda *hadis* oz. *hadith* se pojavi tudi v Koranu, in sicer na 23 mestih. V *hadisih* najdemo zabeleženo, kar je Mohamed rekel, naredil in odobril, vključno z njegovimi moralnimi in telesnimi lastnostmi. Pokrivajo področja teologije, eshatologije in osebne etike (Shepard 2014, 86). *Hadisi* so islamskemu svetu dobro znani. So pravila, po katerih se mora ravnati vsak, ki želi postati dober musliman. Dotikajo se najrazličnejših tem, kot so način pravilne molitve, pravilno oblačenje, pravila ob postu v mesecu ramazanu, o prerokih, celo pravila obnašanja žensk med menstruacijo, pravilno pokopavanje človeka. Skupek vseh *hadisov* se imenuje *sūna*,<sup>14</sup> saj *hadisi* posredujejo avtentično suno preroka Mohameda.

14 *Sūna* (arab. سُنَّة «sunna») pomeni prehojena pot, običaj, predpis. Gre za besede in dela Mohameda, ki so zapisana v *hadisih* in se tako prenašajo iz roda v rod. Če je *hadis* izročilo ali pripovedovanje, je *sūna* nominirana praksa, ki izvira iz njega. Medtem ko prvi pomeni pripoved življenja Mohameda, *sūna* razkriva način Poslančevega življenja (Trček 2019, 21).



Še v času Mohamedovega življenja je postalo poučevanje *hadisov* zelo pomembno. Učenci so si morali natančno zapisovati in zapomniti podane *hadise*. Niso jih smeli spreminjati, temveč so si morali zapomniti vse, do vejice natančno, da se njegovo sporočilo ni spremenilo. Poudariti moramo, da Mohamedova navodila za vsakdanje življenje ter zapisi njegovega obnašanja niso del razodete Božje besede.

*Hadis* je takoj za Koranom drugi najpomembnejši vir islama. Verovanje v *hadis* in sledenje *hadisom* je sestavni del vere. Korana in *hadisa* ni mogoče sprejemati ločeno, saj *hadis* najbolj verodostojno razlaga Koran. Pravzaprav je *hadis* praktična ponazoritev Korana v vsakdanjem življenju in življenjskih okoliščinah. To je praksa Mohameda, ki je najboljši razlagalec Korana. (Fidani 2015, 83)

Odnos med Koranom in *hadisi* lahko primerjamo z odnosom med judovsko Tora in Mišno ter Talmudom. Medtem ko je Tora Božja postava, ki jo Mojzes prejel na gori Sinaj, je Mišna ustna postava, ki razlaga Tora in so jo šele kasneje zbrali in zapisali. Da se njen pomen v času, ko so bili Judje v diaspori, ne bi izgubil, so Mišni dodali komentarje, ki so jih poimenovali Talmud. Mišna vsebuje pravila, ki se dotikajo raznoraznih področij (poroka, obhajanje praznikov ipd.). Podobno je s Koranom in *hadisi*. Koran je Božja beseda. Muslimani pa imajo tudi ustno tradicijo, *hadise*. Ker so nekateri celo svoje *hadise* pripisovali Mohamedu, se je razvil izjemno pomemben del *hadisa*, *isnad* oz. veriga prenašalcev. Prve zbirke *hadisov* so posredovali njegovi sodelavci. Med temi je najbolj znan Abu Bakr, ki je sestavil prvo zbirko s 500 *hadisi*. Sledili so Hurejra s 138 *hadisi*, prerokov bratranec Ali Ibn Abi Talb in Mohamedova žena Ajša. Najbolj znano listo *hadisov* pa je zbral Muhammed b. Ismail al-Bukhari (9. stoletje AD). Zbirka se imenuje *Sahihu-l-Bukhari*. Šestnajst let je obiskoval islamska središča, se posvetoval z več kot tisoč poznavalci *hadisov* in našel več kot 600.000 izrekov, ki jih pripisujejo poslancu Mohamedu. Nato je izmed njih izbral 7397 verodostojnih *hadisov* in jih razdelil na 97 poglavij (prim. Fidani 2015, 89–90). Háfiz Špendi Fidani navaja še druge zbirke *hadisov* in predstavi tudi prvo zbirko *hadisov* v slovenskem jeziku, ki jo je izdal Kulturno-izobraževalni zavod Averroes Ljubljana z naslovom *Tako je govoril poslanec Muhammed, a.s.*. Knjižico so uredili Nedžad Grabus, Nevzet Porič, Špendi Fidani, Ela Porič in Amra Halilović Đurković. Slovenski izbor je razdeljen na 29 tematskih poglavij, v katerih skupaj najdemo 111 verodostojnih *hadisov*. Prepisani



so iz šestih najbolj znanih zbirk. Najprej je *hadis* napisan v izvirnem arabskem jeziku, sledi prevod v slovenščino. V arabščini so navedena imena prenašalcev, v slovenščini pa ne (Fidani 2015, 91). V slovenski zbirki je navajanje *hadisov* zelo preprosto: priimek avtorja zbirke in številka *hadisa*. Za znanstvene publikacije je treba dodati še druge podatke, kakor sta se 23. januarja 2020 dogovorila Grabus in Osredkar. Pri navajanju *hadisov* v slovenskem jeziku bomo odslej torej zapisali: priimek avtorja zbirke *hadisov*, presledek brez vejice, letnica izdaje publikacije zbirke, vejica, kraj izdaje, dvopičje, ime založbe, vejica, številka knjige z latinsko številko, vejica in številka *hadisa* z arabsko številko, npr: (al-Buḥārī 1999, Riyāḍ: Dār al-salām, VIII, 349).

## Sklep

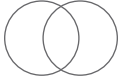
Predstavili smo islamske vire, njihove prevode v slovenščino, prečrkovanje in domačenje arabščine v slovenščino ter način navajanja Korana in *hadisov* v slovenski znanstveni literaturi. Naš namen je, da bi se metodologija religiologov in teologov, ki pišejo znanstvene razprave o islamu, poenotila oz. da bi vsi, ki obravnavajo Koran in *hadise* v slovenščini, tako islamski pisci kakor vsi drugi, sprejeli navedena navodila. S tem namenom se je dr. Osredkar o načinu navajanja in domačenju arabščine dogovarjal s profesorjem Grabusom in pridobil njegovo soglasje. Naj bo razumevanje med omenjenima zgled za vse, ki se v Sloveniji ukvarjajo z islamom, da bi iskali soglasje in razumevanje.



## Reference

- Fatani, Afnan.** 2006. Translation and the Qur'an. V: Oliver Leaman, ur. *The Qur'an: An Encyclopaedia*, 657–669. London: Routledge.
- Fidani, Špendi.** 2015. Hadis. V: *Tako je govoril poslanec Muhammed, a.s.*, 83–92. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- Gardet, Louis.** 2002. *L'Islam, religion et communauté*. Pariz: DDB.
- Guillaume, Alfred.** 1924. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Högel, Christian.** 2010. An early anonymous Greek translation of the Qur'an: The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio. *Collectanea Christiana Orientalia* 7: 65–119.
- Kerševan, Marko, in Nina Svetlič.** 2003. *Koran: O Koranu, Bogu, Islamu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Koran.** 2004. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Mustafić, Nevres.** 2017. Na Fakulteti islamskih ved v Sarajevu magistriral Nevzet Porić. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran, 14. 9. <https://www.islamska-skupnost.si/novice/2017/09/na-fakulteti-islamskih-ved-v-sarajevu-magistriral-nevzet-poric/> (pridobljeno 23. 10. 2020).
- O'Callaghan, Sean.** 2011. *Vplivna verstva sveta. Strnjen vodnik*. Koper: Ognjišče d.o.o.
- Rebić, Adalbert.** 2007. *Splošni religijski leksikon*. Uredila Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Ljubljana: Modrijan.
- Shepard, William E.** 2014. *Introducing Islam*. Oxon: Routledge.
- Slovenski pravopis: Pravila.** 1990. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Trček, Ana.** 2019. Hadisi. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Wilson, J. Christy.** 1987. Koran. V: Franc Bole, ur. *Velika verstva sveta*, 319. Koper: Ognjišče.





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
Besedilo prejeto Received: 11. 8. 2021; Sprejeto Accepted: 7. 10. 2021  
UDK UDC: 27-528  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Oblonsek  
© 2021 Oblonšek CC BY 4.0

Cecilija Oblonšek

## Liturgična inkulturacija in vprašanje tradicije

### *Liturgical Inculturation and the Matter of Tradition*

**Izvleček:** Prispevek se želi dotakniti vprašanja, kako ohranjati zvestobo tradiciji Cerkve in hkrati z vso spoštljivostjo do zadnjega cerkvenega zbora njegovo novost živeti danes, obenem pa zreti v svetlo prihodnost Kristusove Cerkve. Že dalj časa prisotno težavno situacijo v zvezi z občestvi, ki obhajajo liturgijo po Rimskem misalu iz leta 1962, in nekaterimi med njimi, ki Cerkvi očitajo, da predpise zadnjega cerkvenega zbora pogosto interpretira samosvoje in v mnogih primerih napačno, je nedavno zaostрил dokument papeža Frančiška. Sveti oče je izdal motuproprij *Traditionis custodes*, v katerem omejuje možnosti obhajanja takih oblik liturgije oz. daje odločitev o tem v roke krajevnim škofom, ki naj v svoji škofiji presodijo, ali ti verniki ne krhajo edinosti Cerkve. Nastala napetost še bolj kot prej nalaga odgovornost, da bodo naša obhajanja res odsevala večno Lepoto, ohranjala zvestobo predpisom in hkrati omogočala ustvarjalnost tam in le tam, kjer jo predvideva sama liturgija. V držni ponižnosti je namreč treba priznati, da se mlajša generacija obrača k tradicionalni liturgiji tudi zato, ker so bili verniki priča nekaterim primerom obhajanj, ki so po novem misalu predvideni obred siromašili, ga prilagajali po svoje in tako počeli prav to, pred čimer papež Frančišek svari tradicionaliste – odklanjali drugi vatikanski cerkveni zbor. Z izjavo svetega očeta, v kateri poudarja, »da so edini izraz ‘pravila molitve’ (*lex orandi*) rimskega obreda bogoslužne knjige, ki sta jih razglasila sveta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. v skladu z odloki drugega vatikanskega koncila« (Pismo), se torej zavezuje temu, da naj se »vsako bogoslužje obhaja dostojanstveno in v zvestobi bogoslužnim knjigam, ki so bile razglašene po drugem vatikanskem koncilu, brez ekscentričnosti, ki se zlahka izpridijo v zlorabe« (Pismo). Prav liturgični inkulturaciji se nalaga naloga ohranjati zvestobo in hkrati rojevati sadove obreda, ki preraja kulturo, zato je v tej luči pomembno reflektirati trenutno situacijo in iskati liturgične izraze, ki bodo zmožni presegati napetosti.

**Ključne besede:** tradicionalna liturgija, liturgična inkulturacija, dialog, motuproprij *Traditionis Custodes*

**Abstract:** *This paper addresses the question of how to remain faithful to the tradition of the Church, and at the same time live its newness today with respect to the last Council and to look to the bright future of Christ's Church. The long-standing difficult situation concerning the congregations celebrating the liturgy according to the 1962 Roman Missal, and some of them accusing the Church of often interpreting the prescriptions of the last Council in an arbitrary and in many cases erroneous way, has recently been reinforced by a document of Pope*

*Francis. The Holy Father has issued motu proprio, Traditionis custodes, in which he restricts the possibility of celebrating such forms of liturgy, or places the decision in the hands of local bishops, who are to judge in their own diocese whether such liturgies do not undermine the unity of the Church. The resulting tension imposes even more than before the responsibility to ensure that our celebrations truly reflect the eternal Beauty, remain faithful to the prescriptions, and at the same time allow for creativity where and only where the liturgy itself provides for it. It is necessary to humbly acknowledge that many young people have turned to the traditional liturgy after having witnessed many examples of celebrations which, according to the new Missal, have impoverished the rite, distorted it, and thus did precisely what Pope Francis warns traditionalists against – rejected the Second Vatican Council.*

*With the Holy Father's statement in which he points out »that the liturgical books promulgated by the saintly Pontiffs Paul VI and John Paul II, in conformity with the decrees of Vatican Council II, constitute the unique expression of the lex orandi of the Roman Rite« (Letter), we therefore commit ourselves to the fact that every liturgy should »be celebrated with decorum and fidelity to the liturgical books promulgated after Vatican Council II, without the eccentricities that can easily degenerate into abuses« (Letter). It is precisely liturgical inculturation that is charged with the task of preserving fidelity and at the same time producing the fruits of a rite that is transforming culture, and it is therefore important to reflect on the current situation in the light of this, and to seek liturgical expressions that are capable of transcending the tensions.*

**Keywords:** traditional liturgy, liturgical inculturation, dialogue, motu proprio Traditionis Custodes

## Uvod

Čeprav je prispevek nastajal že pred njim, pa je v luči nedavno izdane motuproprija papeža Frančiška *Traditionis Custodes – Varuhi tradicije* (izdanega 16. 7. 2021 na liturgični spomin Karmelske Matere Božje) obravnavana tema dobila nekatere nove razsežnosti, saj lahko iz členov motuproprija predvidimo, da bo način pristopa svetega očeta spodbudil mnoge kritike, predvsem med verniki, ki obhajajo tradicionalno liturgijo. Kako v luči liturgične inkulturacije, ki mora razvoj liturgije črpati prav iz njene tradicije in je torej v prvi bojni liniji na tej fronti, razumeti cilje in usmeritev motuproprija?

## 1 Presenetljivost papeževga motuproprija

Ko govorimo o obliki obhajanja liturgije po misalu iz leta 1962, se v javnosti pojavlja več izrazov: tradicionalna liturgija, predkoncilski obred, tridentinska maša, tradicionalna latinska maša (TLM), izredna oblika svete maše ipd. Ker pravzaprav ne gre za stari »obred«, saj je obred eden, tj. rimski, je še najbolj natančna opredelitev, da so verniki, ki obhajajo bogoslužje





po misalu iz leta 1962, vezani na *Usus Antiquior* (starodavnejšo rabo – UA), ki jo je papež Benedikt XVI. poimenoval izredna oblika rimskega obreda, medtem ko se bogoslužje, ki se po imenovanju papeža Benedikta XVI. naziva redna oblika, imenuje *Usus Recentior* (novejša raba – UR), razglasil pa ga je papež Pavel VI. Pri prevodu v slovenski jezik moramo biti pozorni, da ne bomo govorili o dveh *obredih*, ampak o *redu maše* po starem oz. novem misalu. Vendar profesor kanonskega prava na Ameriški katoliški univerzi Kurt Martens opozarja, da izraza »izredna oblika« v novi zakonodaji ni več mogoče najti, kar je vidno iz izjave novega motuproprija, ki določa, da so »bogoslužne knjige, ki sta jih sveta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. razglasila v skladu z odloki drugega vatikanskega koncila, edini izraz *lex orandi* rimskega obreda« (TC, čl. 1) (Mares 2021), kar je le eno od presenečenj motuproprija, ki razburja mnoge vernike. Čeprav je namreč papežev motuproprij na prvi pogled videti kot običajni pravni postopek v smislu, da so se izdani indulti prejšnjih papežev pokazali za težavne, zato jih je treba ukiniti, pa ob nekoliko natančnejšem branju zaznamo, da ne gre za popolnoma običajno pravno pot. Prvo presenečenje je naglica, s katero dokument stopa v veljavo, drugo presenečenje je izrazito stroga dikcija in ne nazadnje tudi uradni jezik (oz. jezika, saj gre za španski in italijanski jezik), v katerem je bil dokument izdan. Tudi vsebina samega dokumenta in spremljevalnega papeževega pisma je razburila mnoge teologe, vernike in duhovnike ter izzvala zelo mešane odzive. Oče Raymond J. de Souza ugotavlja, da gre pri dokumentu bolj kot za sodbo duhovnih kvalitiet tridentinskega misala za »sociološko« odločitev, ki se tiče edinosti v Katoliški cerkvi (2021). Iz dokumenta je namreč mogoče zaznati, da je najbolj pereč problem za papeža prav vprašanje zvestobe zadnjemu cerkvenemu zboru in s tem vprašanje zvestobe do Cerkve. Vendar menim, da razlog za nekatere popolnoma nasprotujoče odzive vernih na to papeževo skrb ne izhaja najprej iz teoloških razpotij, ampak iz nezmožnosti resničnega dialoga, kar na filozofski ravni osvetljuje Mateja Pevec Rozman v tej številki revije (2021, 21): v tej temi namreč obe skupini vernikov podobno razmišljata, a se med seboj ne slišita. V luči tega neslišanja je dobro razčistiti, da izraza »zvestoba koncila« ni smiselno enačiti z izrazom »upoštevanje duha koncila«, saj so se s tem drugim izrazom v preteklosti vse prepogosto upravičevale mnoge stranpoti in posameznikove samosvoje razlage sicer pravovernih koncilskih dokumentov, ki so bile kasneje obsojene kot zlorabe. Seveda izrazu »duh koncila« ne smemo delati krivice, saj je v mnogih besedilih rabljen v izraziti spoštljivosti in zvestobi koncilu. Če pa se s tem izrazom



upravičuje vsakršna svobodnjaška interpretacija liturgije brez zasidranosti v tradiciji Cerkve, brez premisleka in brez načinov raziskovanja obreda, ki jih predvideva in predpisuje večšina liturgične inkulturacije, potem je ta izraz zavajajoč in razdiralen.

Ta prispevek ni namenjen podrobni analizi samega motuproprija, ki mu bodo glede na perečo situacijo in mnoge nasprotujoče si odzive v katoliškem svetu gotovo sledile še mnoge interpretacije in razlage. V zvezi s temo prispevka pa dajo misliti izjave, kot je tista Douglasa Farrowa, profesorja teologije in etike na univerzi McGill v Montrealu, ki svetuje, da naj verniki, ki želijo obhajati sveto mašo v izredni obliki, pa zanje odslej to ne bo več mogoče oz. jim škofje tega ne bodo več dovolili, poiščejo možnost obhajanja vzhodnega obreda, ki jim je morda na voljo, in se ga naučijo ceniti. (Farrow 2021) Torej sploh ne prepozna kakršnekoli možnosti v tem, da bi se ti verniki »vrnili« k rimskemu obredu, ki sta ga razglasila sveta Pavel VI. in Janez Pavel II., se trudili sooblikovati to bogoslužje v duhu kontinuitete in spoštovanja liturgičnih predpisov! Je tak pesimizem upravičen?

## 2 Čas za poslušanje

Zakaj so omenjena in podobne trditve v popolnem nasprotju z izjavo papeža, ki v spremljevalnem pismu pravi, da »kdor želi pobožno maševati po predhodni bogoslužni obliki, bo v Rimskem misalu, prenovljenem v skladu z drugim vatikanskim koncilom, našel vse prvine rimskega obreda, zlasti pa Rimski kanon, ki tvori enega njegovih najbolj značilnih elementov«, saj »lahko za rimski obred, ki se je skozi stoletja večkrat prilagodil potrebam časa, trdimo, da ni zgolj ohranjen, temveč je tudi prenovljen ‘v zvestem spoštovanju izročila’« (Pismo)? Kje se verniki, ki želijo obhajati mašo po misalu iz leta 1962, in papež ne slišijo?

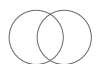
Prvi pomislek ob branju dokumenta je, da bo tak papežev pristop rodil velike kritike ne samo med tistimi, ki že obhajajo tradicionalno liturgijo, ampak tudi med tistimi, ki so zgolj naklonjeni pravovernosti in jih motijo nekatere skrunitve bogoslužja v preohlapni razlagi pokoncilske oblike svete maše. Motuproprij v prvem trenutku daje vtis, da bo težko doseči edinost Cerkve z dikcijo, ki poudarja, da očitno niso izvedljivi cilji prejšnjih



papežev o tem, kako »dve rabi enega rimskega obreda izražata skupno vero«, ampak se bo tako dosegla zgolj enost, uniformiranost.

Poraja se tudi vprašanje (ne)pomembnosti dialoga, saj stroga dikcija dokumenta ne daje vtisa, da bi bili pri dotični zadevi v ozir vzeti verniki, ki obhajajo izredno obliko reda maše, bolj je zaznati, da gre za izrazito kleriško razpravo med škofi, ki je rodila papeževe stroge ukrepe, saj gre za presenetljivo brezkompromisno izražanje, neobičajno za način govora papeža Frančiška.

Ob teh prvotnih pomislekih pa je treba upoštevati okoliščino, ki bistveno spremeni pogled na ta dokument. Papež Frančišek se je z njim pravzaprav le odzval na pobudo svojega predhodnika Benedikta XVI., ki je škofe v motupropriju *Summorum Pontificum* pozval k preverbi njegove rabe. Informacije, ki jih je sedanji papež dobil, so bile ponekod zaskrbljujoče. Ali se ne pričakuje ravno od očeta, da bo do svojih otrok tudi strog, kadar je treba? Ali ni to pravzaprav izrazito ljubeča očetovska drža? Že modri Sirah namreč pravi: »Imaš otroke? Vzgajaj jih, od mladih nog upogibaj njihov vrat.« (Sir 7,23) In ali niso ravno škofje »varuhi tradicije«, kot jih v dokumentu imenuje papež, in s tem zavezani voditi svojo čredo na varno? V »zvestobi Petru« je treba papežev motuproprij razumeti v tej luči, upravičeno pa je navzoča bojazen, da bo pot črede in pastirjev še precej naporna. Ker je videti, da hoče čreda v dve različni smeri, je očitno potrebna pastirjeva usmeritev, ki pa bo morda nova za vso čredo: papež terja resnično veliko ponižnosti tako od tistih, ki so iskali zgolj obhajanje bogoslužja po misalu iz leta 1962, in jim z omejitvami nalaga ponovno iskati zaklad v bogoslužnih knjigah, »ki sta jih sveta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. razglasila v skladu z odloki drugega vatikanskega koncila« (TC, tč. 1), kot tudi od večinskega dela vernikov, ki se morda sploh ne sprašujejo o pomembnosti svete in lepo obhajane liturgije, papež pa jim v besedah, namenjenih najprej škofom in po njih vsem vernim, naroča, da naj se »vsako bogoslužje obhaja dostojanstveno in v zvestobi bogoslužnim knjigam, ki so bile razglašene po drugem vatikanskem koncilu, brez ekscentričnosti, ki se zlahka izpridijo v zlorabe« (Pismo). Pri tem se postavlja temeljno vprašanje: kako ohranjati zvestobo tradiciji Cerkve in hkrati z vso spoštljivostjo do zadnjega cerkvenega zbora njegove ideje živeti v današnji kulturi, obenem pa zreti v svetlo prihodnost Kristusove Cerkve?



### 3 Vprašanje razumevanja kulture in vpliv tega razumevanja na razvoj liturgije

Da lahko odgovorimo na to temeljno vprašanje, je treba najprej razjasniti pojme, s katerimi operiramo. Ko govorimo o človeku kot o bitju kulture, se pred nami odpre celo obzorje pomena pojma kultura, ki je lahko širše ali ožje. Sprva je mogoče zaznati razlikovanje med t. i. »visoko« ali akademsko kulturo, ki je kultura filozofov in umetnikov, ter kulturo, ki je definirana kot »nizka« in zajema način razmišljanja ter življenja ljudi. Ko obravnavamo pospeševanje kulture in njeno notranjo povezanost z bogoslužjem, imamo v mislih zlasti to drugo definicijo, ne da bi pri tem izločili prvo. Za področje liturgične inkulturacije je ključno vprašanje, kako vplivati na osebni in kolektivni način razmišljanja in oblikovati take vzorce življenja, ki bodo črpali navdih iz nedeljskega bogoslužja ter iz Božje besede in s tem predstavljali alternativo vladajočim kulturam v današnji dobi.

Z izrazom »kultura« v splošnem pomenu označujemo vse tisto, s čimer človek spopolnjuje in razvija mnogovrstne duševne in telesne sposobnosti; skuša s svojim spoznanjem in delom ves svet podvreči svoji oblasti; napravlja socialno življenje tako v družini kakor tudi v celotni družbi z napredkom nravi in ustanov bolj človeško; končno spada h kulturi tisto, s čimer človek v teku časov izraža, posreduje drugim in ohranja v svojih delih vélika duhovna izkustva in napore, da tako služijo napredku mnogih, še več, v blagoslov vsega človeškega rodu. (CS 53, tč. 2)

Dobro pa se je zavedati dveh dejstev: da so temeljna izhodišča različnih kultur lahko tako različna, da bi bilo napak interpretirati dosežke ene kulture v konceptih druge, in da je pomen zunanjih pojavov kulture mogoče pravilno razumevati, šele ko raziščemo notranji moment kulture. V tem kontekstu danes priznavamo, da z evropocentričnim pristopom k drugim kulturam teh nismo pravilno razumeli in raziskovali. (Bahovec 2005, 19) Do te ugotovitve je prišla tudi disciplina liturgične inkulturacije, ki danes ve, da bo brez zavedanja o kompleksnosti sveta in njegovih kultur, brez zavedanja o prepričanjih, ki lahko podtalno izredno močno vplivajo na miselnost, nezadostno razumljena in izvršena (Worgul 1996, 48). Tako Valenziano (1998, 224) poudarja, da med antropologijo in liturgiko poteka nekakšna osmozna izmenjava med človekom in tistim, kar ga počlovečuje,



ter njuno povezavo utemeljuje s teorijo M. D. Chenuja, ki omenja tri temeljna polja sovpliva med liturgiko in antropologijo: prvo polje je ohranjanje ravnotežja med supraracionalnim elementom liturgije, »skrivnostjo«, in infraracionalnim elementom antropologije, »simbolom«; drugo polje je ohranjanje odnosa med občestvenim vidikom liturgije (»občestvo«) in antropološkim vidikom individuuma (»oseba«); tretje polje pa je soočanje liturgične »discipline« in »navdihov« antropologije (191), ki v rodovitnosti sodelovanja ustvarja nova področja znotraj liturgične inkulturacije.

#### 4 Ko kultura v liturgiji prepozna svojo izpolnitev

Študij v zvezi z načini ukoreninjenja liturgije v posamezne kulture je ena pomembnejših nalog liturgične obnove (Crnčević 2009, 1). Bit prave inkulturacije mora biti utelešenje Jezusa Kristusa, ki je privzel človeško telo, se rodil kot človek, živel življenje neke kulture in obenem prišel iz Očetovega naročja, ki je Stvarnik vsega in vseh. Torej je življenjski sok liturgične inkulturacije to, da se priličimo osebi Jezusa Kristusa v njegovi utelešenosti pri evharistiji tako, da po eni strani stopamo v srečanje z Gospodom tudi v njegovi zgodovinskosti, znotraj palestinskega kulturnega okolja, a hkrati prepoznavamo njegovo navzočnost tukaj in zdaj, v vaški cerkvi, domačem jeziku in lastnem kulturnem okolju.

Četudi se med verniki enega in drugega reda maše vedno znova pojavljajo razprave o (ne)smiselnosti skoraj popolne izgube latinskega jezika v novem mašnem redu, pa se v sodobnem času soočamo s še veliko večjo grožnjo: postavlja se vprašanje o sporočilnosti bogoslužnega jezika v širšem smislu, z vsem njegovim simbolnim bogastvom, ki ga zahodni človek več ne razume. Drugi vatikanski cerkveni zbor je jasno poudaril, da Cerkev, ki je poslana vsem narodom, ne sme vezati enoličnost v liturgiji (Steiner 2003, 332). Cerkev je v njeni dvatisočletni zgodovini tudi z bogoslužjem uspelo pomagati mnogim narodom, da so se postavili ob bok drugim kulturam in hkrati ohranili svojo identiteto. Zato inkulturirana liturgija ne sme biti arhivska zbirka obredov in tradicij neke kulture na račun vere Cerkev, po drugi strani pa, če je Cerkev posredovana preko svoje liturgije, se mora biti občestvo sposobno povezati in poistovetiti z njo preko svojega jezika in simbolov (Antonio 2002, 78). V desetletjih po zadnjem koncilu se je zelo očitno izkazalo, da so inkulturacija krščanskega



življenja in liturgična slavja sad postopnega naraščanja odraslosti vere nekega ljudstva (VL 5); v tem smislu je papež Janez Pavel II. (VL, op. 18) nagovoril zairske škofe:

Ni mogoče, da vera, ki je res »odrasla«, globoka in močna, ne bi uspela biti izražena v jeziku, katehezi, teoloških refleksijah, molitvi, bogoslužju, umetnosti in institucijah, ki se resnično nanašajo na afriško dušo. [...] Napredek na tem področju je zgolj sad postopne rasti v veri, povezane z duhovnim razločevanjem, teološko jasnostjo in čutenjem z vesoljno Cerkvijo.

Tudi v nasprotni smeri torej velja: poglej, kako narod obhaja bogoslužje, in prepoznal boš njegovo vero. V tem smislu Buttet (2010, 358–359) navaja patra Moliniéja, ki tako »presoja« vrednost neke teologije:

[To] lahko ocenimo po pomenu, ki ga daje evharistiji, po njeni angažiranosti do evharistije. Dovolj je, da preverimo, ali neka teorija pri kristjanih poveča ali zmanjša željo, da bi se vrnil k Izviru. [...] Neki nauk ni čist, če evharistije ne pojasni ne le kot najvišji zbor krščanske skupnosti, ampak kot Kristusovo telo, ki ga jemo, kot njegovo kri, ki jo pijemo. Da bi obrodili sad, ni treba nič drugega, kot da se nasitimo z Božjim življenjem.

Ko se kulturni elementi ne stopijo z bogoslužjem v neko neprepoznavno gmoto, ampak v svoji doraslosti vere začnejo odsevati Kristusovo evharistično telo, lahko začnemo raziskovati ta »ljubezenski« odnos med kulturo in liturgijo.

Tako kultura kot liturgija sta »vseobsegajoča« fenomena, naravnana k temu, da prežameta vse pore življenja; zato je neizogibno in nujno, da se medsebojno srečujeta. Iz tega razloga ni mogoče govoriti o liturgiji brez odnosa s kulturo niti o kulturi brez odnosa z liturgijo, čeprav se nam morda zdi, da v mentaliteti samozadostnosti današnje kulture (ali kultur) ni prostora za liturgijo. Žižić (2009, 2) si postavlja celo vprašanje: »S katero od teh kultur, glede na pluralizem, ki vlada na vseh področjih, zlasti pa v kulturi, naj se prežema liturgija?« in očita, da je ravno srečanje z množtvom kultur v liturgiji povzročilo izgubo osredotočenosti na bistveno. Vendar bodimo pri poudarjanju pomena odnosa med kulturo in liturgijo posebej pozorni



na eno stvar: kjer se je v nekem zgodovinskem obdobju liturgija osredotočala le na eno kulturo, je njena današnja usoda bodisi nenagovorljivo prebijanje skozi elemente kulture in pogosto ne dovolj kritično privzemanje teh elementov bodisi nostalgичno vzdihovanje po bogoslužju preteklosti. Ne gre torej enostavno izravnati pomena kulture in liturgije; gre za podobni resničnosti, ki ju Grillo obravnava z obeh vidikov: liturgija *je* kultura, če se s tem pokaže nujna zasidranost človeštva v odnos z Bogom, po drugi strani pa liturgija *ni* kultura, če si domišljamo, da bomo odnos, ki ga ima človek do lastne tradicije in prihodnosti, zožili na »načrtljiv« element. »V tem pomenu, kot je tudi resnično in edino pravilno, je liturgija tista, ki omogoča kulturo, in ne da kultura omogoča liturgijo.« (1997, 102)

#### 4.1 (Post)modernizem

Znotraj debate o liturgično-inkulturacijskih procesih je treba vzeti v ozir okoliščine, ki določajo današnjega človeka in s tem neizogibno tudi način ter posredno učinek liturgične inkulturacije. Prve značilne poteze današnje kulture so (post)modernizem, ki ga največkrat razumevamo kot tistega, ki vodi k sekularizaciji. Zanimivo je, da se kulturološki proces postmodernizma dogaja prav v trenutku, ko tudi Katoliška cerkev premišljuje svojo obredno paradigmo (Šaško 2009, 7). Prav tako je v luči nedavno izdane motuproprija *Traditionis custodes* smiselno omeniti terminologijo, ki nasproti »tradicionalistom« postavlja »moderniste« (če uporabim dikcijo tistih, ki se spotikajo ob prenovljene bogoslužne knjige). Zato je sedanji trenutek zgodovine toliko bolj odločilen za razvoj liturgije v luči inkulturacije v prihodnje.

Ob dejstvu, da se religija zadnjega pol stoletja pomika v sfere zasebnega, lahko skozi vso zgodovino Cerkve pa tudi znotraj drugih religij prepoznavamo tri možne reakcije: upor (fundamentalisti), privatizacijo vere in preučevanje sekularizacije (Bahovec 2009b, 334), in le preučevanje je za resnične iskalce prave inkulturacije edina smiselna pot. Če se torej odločimo za tretjo pot – preučevanje sekularizacije, bomo hitro prišli do presenetljivega zaključka, da nova situacija od modernega človeka sicer terja nove premisleke simbolov, govornice in obredov, da pa vendarle ni tako diametralno nasprotna vidikom, ki smo jim priča skozi krščansko zgodovino. Poglejmo primer obhajanja zakramentov: lahko jih analiziramo s predpostavke, da gre za religiozne obrede, ki nosijo globok teološki



pomen; gib, beseda, dejanje nosijo simboliko, ki za temeljito razumevanje zahteva poznavanje razvoja pomena teh simbolov. Zdaj pa na isto situacijo pogledjmo še z drugega zornega kota: začnimo pri dejstvu, da so elementi, ki sestavljajo naše obrede, naša obhajanja zakramentov, v prvi vrsti socialni obredi (npr. umivanje z vodo, delitev hrane in pijače, maziljenje rok, skupna sprava, ki ima globlji pomen, idr.). Če pogledamo na obrede z antropološkega vidika, torej z logiko, po kateri so se tudi sami obredi začeli oblikovati, lahko v takem pristopu prepoznamo pot za nov dialog z današnjim, sicer tehnično naprednim, a duhovno vedno revnejšim zahodnim človekom. Ugotavljamo namreč, da se evangeljsko sporočilo zahodni kulturi ne more posredovati zgolj skozi dogmatičnost in nauk, ampak je treba poiskati globljo pot, ki bi jo lahko označili kot »dialoško srečanje in duhovno-izkustveno metodo inkulturacije« (Bahovec 2009b, 342). Dialoško srečanje pa je mogoče le ob iskanju skupnih točk, ki so aktualne za sodobnega človeka, hkrati pa niso tuje krščanski misli. Pri tem moramo biti pozorni na mnoge poudarke krščanskih obredov in jih enakovredno razvijati znotraj narodovega razumevanja, saj se lahko zgodi, da en poudarek zasenči drugega. Tako v luči »boja med tradicionalisti in modernisti« (načrtno uporabljam takšno terminologijo, ki se pojavlja v medijih, a mora biti kristjanom prvi alarm, da to ni pot, ki jo Bog pričakuje od svojega ljudstva) pogosto slišimo očitke zagovornikom tradicionalne liturgije, da poudarjajo zgolj žrtveni značaj evharistije in s tem ogrožajo njeno socialno noto, a v sekulariziranem svetu se kaže obratna nevarnost, zoževati evharistijo in nasploh krščansko misel na socialno dejavnost in pozabljati njeno duhovno vsebino. Pristna liturgična inkulturacija bo torej vzpostavljala ustvarjalni dialog, ohranjala pravo mero kritične korekcije ter hkrati jasno zavrnila tisto, kar zastira Kristusov nauk (Žižić 2009, 4) ter liturgično dogajanje speljuje zgolj na raven nekaterih antropoloških izrazov, ki zanikajo transcendentnost.

#### 4.2 Koronakriza in delitve na *staro - novo*

Dokument *Za pastoralo kulture* vedno znova ponavlja Pavlovo logiko: »Prvi areopag modernega sveta je svet družbenih občil« (PK, tč. 9), kar se je v času koronske samoizolacije pokazalo za suho zlato. Ugotavljamo, da so »javna občila dosegla tak pomen, da so za mnoge glavno orodje obveščanja in vzgoje, vodenja in navdiha za osebno, družinsko in družbeno vedenje« (tč. 9). Glede na to, da je eden od ciljev liturgično-inkulturacijskih procesov





prepletanje človekove vsakdanjosti z liturgičnim življenjem Cerkve, so torej mediji pomembno področje za uresničevanje tega cilja.

Do časa pred nastopom korone v l. 2020 je spletno udejstvovanje pri verskih vsebinah za večino vernikov predstavljalo zgolj dopolnitev njihove udeležbe znotraj tradicionalne krščanske skupnosti (župnije), z uvedbo spletnih bogoslužij zaradi virusa SARS-CoV-2 pa so se bili tako obhajanje evharistije kot tudi vsa pastoralna in kateheza v celoti prisiljeni preseliti na splet. Pri tem so se nekateri duhovniki, kateheti in pastoralni delavci bolj znašli, drugi manj, gradiva so pospešeno prispevali tudi nekateri pastoralni katehetski portali in s tem nudili veliko pomoč tistim pastoralnim delavcem, ki so tehnično manj veščji. Treba pa se je zavedati, da »medijska aktivnost« v času epidemije ne more in ne sme biti merilo za presojanje, koliko je pastoralno ter drugo delo duhovnikov kakovostno in plodovito.

Kar se tiče obhajanja bogoslužja, se situacija pri nas na začetku ni bistveno razlikovala od Cerkva po svetu, saj je presenetljiva silnost pandemije vse zajela nepripravljene. Vendar se je pri nas zgodil neljub spodrseljaj, ki je pri vernikih, že prizadetih zaradi nenadnega umanjkanja evharistije, dodatno zamajal zaupanje do vodstva Cerkve na Slovenskem: bogoslužje je bilo namreč brez vednosti vernikov zgolj posneto in kasneje predvajano, kot navaja Slatinek, ki sicer trdi, da so bile razlog za to tehnične težave (2020, 407), kar pa je glede na dolgotrajnost te napake vprašljivo.

Nedeljsko mašo z nadškofom Alojzijem Cviklom je TV SLO vsako nedeljo – od 15. marca do 7. junija 2020 – zjutraj posnela v mariborski stolnici, posnetek pa predvajala ob 10. uri. Gledalci, ki so mašo spremljali po TV SLO, niso bili poučeni, da gledajo zgolj posnetek nedeljske maše. S tem je bila kršena njihova pravica do pravilne informacije, saj imajo posnetki maš le dokumentarno vrednost, ker v ozadju posnetka ni občestva, ki bi bogoslužje dejansko obhajalo. (Slatinek 2020, 407, op. 4)

Obenem se je z množico prenosov svetih maš zlasti v prvem, pa tudi v drugem valu epidemije pokazala vsa raznolikost praks obhajanja evharistije in tudi rabe liturgične glasbe; ob mnogih lepih oblikah inkulturacije je bilo mogoče najti tudi nekatere zaskrbljujoče oblike, ki siromašijo. Zato je prav na tem mestu vredno omeniti izraz *ars celebrandi*, ki je v sedanjem



trenutku napetosti morda potreben obravnave veliko bolj kot razprave o »starem« oz. »novem« redu maše ali obhajanje po tem oz. tistem misalu. O *ars celebrandi* (slovenski približen prevod bi bil *umetnost obhajanja* ali *spoštljivost obhajanja*) lahko govorimo kot o sadu zvestega upoštevanja liturgičnih norm v vsem njihovem bogastvu in kot osnovni obliki, ki omogoča sodelovanje Božjega ljudstva pri svetem obredu – torej ustreznem obhajanju obreda samega. Primerno obhajanje je pravzaprav tudi najboljši način za zagotavljanje dejavnega sodelovanja občestva, ki ga spodbuja drugi vatikanski cerkveni zbor, saj ta način obhajanja že dva tisoč let oblikuje vero poklicanih. Papež Benedikt XVI. je v dokumentu *Evharištija – zakrament ljubezni* opisal *ars celebrandi* kot zvestobo besedilom in rubrikam Cerkve, kot molitveno razumevanje liturgičnih besedil, praznikov in letnih časov, kot občutek, da so služabniki in občestvo vključeni v izmenjavo, ki je dialog Očeta in Sina v Svetem Duhu, in kot ustrezno pripravo na obhajanje liturgije (ZL, tč. 38–42).

Če bi v tej luči analizirali ustreznost glasbenih delov maš, ki so bile prenašane – ne v smislu kakovosti izvajanja, ki so ga stroge zahteve NIJZ-ja močno omejevale, ampak glede na izbor pesmi pri posameznih delih maše – bi ugotovili, da na tej ravni res manjka navdihov, uporabljamo bodisi neprimerne pesmi za določen del maše bodisi izbiramo znotraj izrazito ozkega izbora pesmi. Morda bo smiselno pripraviti statistično analizo, iz katere bo hitro razvidno, kako majhen delež bogoslužij je prinašal primerno pripravljen mašni ordinarij, da ne govorimo o mašnem propriju, ki ga pri nas skorajda ni (pa čeprav bi bila prav situacija, ko je bilo zborom prepovedano peti, navzoče ljudstvo pa ni smelo sodelovati s petjem, več kot idealna za vpeljavo kantorja s petjem dela proprija).

Po ponovni vzpostavitvi obhajanja bogoslužij v cerkvah duhovniki opazajo precejšen upad obiska bogoslužja v cerkvah, a hkrati so že v času drugega vala epidemije, ko je bil marsikje ob nedeljah in med tednom omogočen prejem svetega obhajila po prenosu evharističnega bogoslužja preko televizije, Facebooka ali radia, mnogi ugotavljali, da je neko jedro vernikov ostajalo enako. Pozitiven učinek »koronskih maš« je, da so jim v času prenosov prisostvovali tudi mnogi oddaljeni kristjani, ki jih prej ni bilo mogoče srečati v cerkvi, spletno obliko bogoslužij pa so začeli redno »obiskovati«. Spet pa se poraja vprašanje, koliko je uspelo take »virtualne kristjane« pritegniti do te mere, da se bodo srečali v živem (župnijskem



ali drugem) občestvu. Vsekakor je opis te situacije zelo splošen in je zaenkrat še težko napovedovati, kakšne bodo celostne posledice obdobja izolacije v času epidemije. Spletni prenosi maš pa so mnogim omogočili tudi prvi stik z bogoslužjem po misalu iz l. 1962 zlasti na tujih družbenih omrežjih, pa tudi v Sloveniji so se ravno v času rdečih števil obolelih s kovidom povečali obiski bogoslužij, obhajanih po misalu 1962. Kaj to pomeni za življenje župnijskih občestev?

Cerkveno učiteljstvo po eni strani pravilno opozarja, da »virtualna resničnost ne more nadomestiti realne navzočnosti Kristusa v evharistiji, zakramentalne resničnosti drugih zakramentov in navzočnosti pri bogoslužju v srcu žive človeške skupnosti« (CI, tč. 9), po drugi strani pa bi se Cerkev upravičeno »čutila krivo pred svojim Gospodom, če teh mogočih sredstev, ki jih človeški razum vsak dan bolj spopolnjuje, ne bi izrabila. Ko jih Cerkev uporablja, 'oznanja na strehah' (gl. Mt 10,27; Lk 12,3) blagovest, ki ji je izročena. V njih najde moderno in učinkovito obliko prižnice.« (OE, tč. 45) Zato spodbuja k uporabi interneta pri pouku in katehezi, da se bo pri teh, ki so prišli v stik s krščanstvom preko interneta, preko njega tudi spodbujala in vzdrževala njihova krščanska dejavnost (CI, tč. 9).

Končno se je v zvezi s temo medijev treba zavedati, da čeprav digitalni dostop do informacij najprej omogoča večjo razgledanost, širi obzorja tudi glede oblikovanja bogoslužja in daje nove ideje, pa vendar obredno življenje brez fizične navzočnosti ne more zdržati. Bogoslužje pomeni resnično *biti* v bogoslužnem prostoru, *videti* obred in *slišati* Božjo besedo, *stati*, *sedeti*, *klečati*, *peti*, *vonjati* in *okušati*. Slovenska beseda *bogoslužje* lepo nakazuje, da gre za *služenje* Bogu (in hkrati »služenje«, dajanje Boga), ki pa se ne more izvajati brez navzočnosti akterjev. Pastorala prihodnosti se bo morala spopasti z vprašanjem, kako tiste, ki prvi stik s krščanstvom vzpostavijo preko interneta, iz virtualnega sveta vpeljati tudi v resnični svet, »kako voditi ljudi od kibernetkega prostora do pristne skupnosti« (CI, tč. 9). Tu je odločilno, koliko bodo občestva znala živeti resnično gostoljubnost, s katero bodo dala prišlekom čutiti, da so del skupnosti. Že papež Pavel VI., ki za komunikacijo še ni mogel uporabljati interneta, je modro zapisal, da je poleg oznanjevanja evangelija na načine, ki smo jih omenili, pomembna še



druga oblika njegovega posredovanja, namreč: od osebe do osebe. [...] Ali obstoji navsezadnje sploh katera druga oblika posredovanja evangelija kakor le ta, da drugim priobčimo svoje izkustvo vere? Ne bi se smelo dogajati, da bi zaradi tega, ker je nujno potrebno prinašati veselo oznanilo množicam ljudi, pozabljali na tisto obliko priobčevanja, s katero se približamo osebni človekovi zavesti, ki jo prizadene čisto izredna beseda, katero nanj naslovi nekdo drug. (OE, tč. 46)

## 5 Učenje iz napak preteklosti kot priložnost za liturgično inkulturacijo

Zadnji cerkveni zbor je po besedah Janeza Pavla II. kot tipično pastoralni cerkveni zbor želel na podlagi resnic, ki jih je oznanjal, dati slog življenja kristjanom, njihovemu načinu mišljenja in ravnanja (Wojtyła 1999, 14–15). A v vesoljni Cerkvi so se kmalu po letu 1988 (25 let po izidu Konstitucije) pojavili članki z vsebino tipa »reforma liturgične reforme«, ki zanikajo in pozabljajo načela zadnjega cerkvenega zbora (Crnčević 2004, 72). Po pretečeni pokoncilski dobi ugotavljamo, da je ob mnogih področjih resnično uspelega stapljanja bogoslužnega in vsakdanjega življenja kristjanov zaznati smeri, ki jih je treba korigirati: namesto da bi bilo bogoslužje objektivna, skupnostna izkušnja naše občestvene identitete, občasno postaja prizorišče razkazovanja individualizma in subjektivizma (Searle 2006, 12), lastnega moderni kulturi. Mnogi »prehodni« pojavi, ki so bili načrtovani za krajše obdobje po koncilu, dokler ne bomo imeli dovolj gradiv in vsebin, ki bodo v sozvočju z nauki koncila, so žal ostali praksa tudi po skoraj šestdesetih letih po koncilu (npr. t. i. mašne pesmi, ki jih še danes najdemo v uradni bogoslužni pesmarici, razlage obredov, za katere se je predvidevalo, da jih bodo verniki zaradi domačega jezika razumeli, ipd.). Tako npr. Krajnc omenja, da je Karel Jaš, ki je poučeval liturgiko na mariborski teološki fakulteti, na uvode in razlage ter napovedi bogoslužja gledal kot v njegovem času še potrebne, saj so z njimi usmerjali sodelovanje vernikov pri daritvi, sčasoma pa bi jih opustili (imenoval jih je »bergle«). »To pomeni, da je bil Jaš prepričan, da bo bogoslužje, ko bo v vsem v domačem jeziku, že samo po sebi dovolj razumljivo in ga ne bo treba med obhajanjem še razlagati.« (Krajnc 2018, 130) Pa danes vemo, da se to nika- kor ni zgodilo, sodobni človek je vedno revnejši v razumevanju simbolike.



Tudi nekateri dokumenti<sup>1</sup> Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov iz časa preteklih pontifikatov kažejo na to, da je Cerkev nedvomno ranjena od mnogih zlorab bogoslužja, vendar pa (smiselno) prikazujejo le »temno stran« pokoncilske inkulturacije (torej tisto, ki jo je treba korigirati), česar se je treba zavedati in ob tem ne pozabiti na neskončno število primerov zlasti mladih krajevnih Cerkev, ki jim inkulturacija uspeva, ki bogoslužje oblikujejo na način, da se v njih rojevajo živa občestva, zmožna prekvašati kulturo, v kateri živijo. Krivde za stranpoti torej ne gre naprtiti Konstituciji in njenim razlagam ali zaradi njih celo razvrednotiti pomembnosti inkulturacije. Tako Benedikt XVI. poudarja, da je prihajalo do določenih zlorab, kar pa še ne zanika pravilnosti načela prilagajanja (ZL, tč. 54), na kar je opozarjal že Janez Pavel II., ko pravi, da »če ne spoštujemo liturgičnih določb, lahko včasih zaidemo tudi v velike zlorabe, ki mečejo senco na resnico o skrivnosti ter ustvarjajo nered in napetosti v Božjem ljudstvu«, a takoj dodaja: »Takšne zlorabe nimajo nič opraviti s pristnim koncilskim duhom, pastirji pa jih morajo popraviti z modro odločitvijo.« (OK, tč. 15)

Na tem mestu ni napačna povezava na načine človekovega učenja: heterogenost učenčevih izkušenj, ki si jih pridobi v različnih življenjskih, učnih, delovnih in drugih okoljih, je zanj zelo dragocena, pri tem pa se »pojavi nevarnost, da si učenec na podlagi izkušenj izoblikuje trdne, nepremakljive navade, ki ga vodijo v avtomatizem« (Nežič Glavica 2019, 195). Zato je pomembno, da je učenec hkrati vedno znova dovolj odprt za rekonstrukcijo lastnih izkušenj, kar omogoča njegov nadaljnji razvoj.

Izkušnja pri učencu nujno predpostavlja aktivno držo v odnosu do določenega fenomena (učne vsebine) ter neizogibno pasivno držo, pri kateri ne more v celoti predvideti dogodkov [...] Pasivni trenutek namreč v sebi skriva dimenzijo nepričakovanega, ki predpostavlja, da učenec – če želi izkušnjo doživeti v celoti – tvega, da se odpre in sooči z nepričakovanim. (195)

1 Navodilo *Liturgiam authenticam*, nato *tretja izdaja* Splošne ureditve Rimskega misala, ki v primerjavi s prejšnjo izdajo navodil prinaša strožje določitve, *Navodilo o zakramentu odrešenja*, ki je osredotočeno predvsem na napake in zlorabe, ter Apostolsko pismo motuproprij *Summorum pontificum* (50) in njemu na prvi pogled navidezno nasproten zadnji motuproprij *Traditionis custodes*.



Tako je tudi v duhu ustvarjalnosti znotraj liturgično-inkulturacijskih procesov potrebno zavedanje, da je edina pot uresničevanja inkulturacije pot poskušanja (Shorter 1995, 252). Gotovo ne v smislu uvajanja novotarij, ki izhajajo iz trenutnega navdiha posameznika, ampak v smislu skupnega iskanja strokovnjakov na področju liturgije, kulture, jezika, antropologije, sociologije in drugih ved. Če se bomo bali poskušanja ali ga prepovedali, bomo zamudili možnost resnično inkulturiranega bogoslužja. Cerkveni voditelji so se in se tudi v sedanosti morda bojijo, da bi ob tem počeli napake ali morda izgubili nadzor, a to tveganje je treba prenesti.

Kritiki danes opozarjajo, da Cerkev, ki se je zavezala k izvajanju inkulturacije, vztrajno podaja svoje najgloblje resnice v kulturno ozko uokvirjenih vzorcih, filozofskih sistemih in v jeziku ter kulturi sveta, ki več ne obstaja (Worgul 1996, 50). Katoliški svet tako pravzaprav šele začenja razumevati dinamiko inkulturacije in ogromne izzive, ki jih ta daje. Tako je pomembno, da »metodo organskega napredka«, kot so poimenovali eno od oblik liturgične inkulturacije, razumemo kot nekakšno apologijo določil zadnjega cerkvenega zbora, torej kot tisto, ki naj po eni strani dopolnjuje njegove pomanjkljivosti, vendar vselej v pozitivni naravnosti do sprememb, ki jih je Cerkev v moči Svetega Duha prepoznala kot potrebne. Ob tem je treba resno vzeti dejstvo nekaterih napačnih interpretacij odlokov Konstitucije in s tem stranpota, do katerih je prišlo po zadnjem cerkvenem zboru, a to nas ne sme pahnuti v nostalgično vračanje v preteklost in »varno« zaprtost predkoncilskega obredja, temveč je treba tudi napake pokoncilskega obdobja razumeti kot priložnost za rast Cerkve v prihodnje.

### 5.1 Subjektivnost v liturgičnem obhajanju?

Searle si je kot mnogi liturgiki postavil odločilno vprašanje: »Ali naj prilagajamo liturgijo sebi, spodbujajoč subjektiven pristop k bogoslužju, ali naj se obvežemo podrediti se obredu in ga spoštovati v njegovi objektivnosti?« (Searle 2006, 13–14) Ali je res možna le ena ali druga pot, torej dojemanje liturgije kot tiste, ki se mora prilagoditi našim potrebam in okusom (kar se očita dosedanji prenovi), ali pa dojemanje liturgije kot tiste, ki v svoji objektivnosti transcendirata sodelujoče posameznike in jih povzdiguje v sodelovanje pri nečem, kar je daleč nad njihovimi sposobnostmi predstavljanja? Benedikt XVI. je že od zadnjega cerkvenega zbora naprej opozarjal, da je problematika neprimerne ustvarjalnosti v liturgiji pogosta



spremljevalka vernikov. »Liturgija ne more biti sad naše domišljije, naše ljudske ustvarjalnosti ali improvizacije. V tem primeru bi bila samo klic v temi ali pa golo samopotrjevanje.« (Ratzinger 2001, 20) Gotovo lahko postane liturgija pravo breme v primeru, ko na mesto temeljne nepoljubnosti<sup>2</sup> krščanske liturgije stopi tako imenovana »liturgična domišljija« posameznika ali posamezne skupnosti, pri čemer gre za takšno »izvirnost v oblikovanju liturgije, ki se ne ravna več po *origo* krščanske vere, temveč postavlja v središče subjektivistično ustvarjalnost in izvirnost liturgije« (Koch 2010, 152).

Vendar ima subjektivnost kot miselnost, v kateri postane samouresničenje pomembna življenjska vrednota, dvojni značaj. Dejstvo, da je znotraj Cerkve minilo obdobje tradicionalnega institucionalno-socializacijskega prenosa krščanstva, nas poziva, da pri katehezi in pri drugih izrazih evangelizacije iščemo nove inkulturirane načine, pri čemer je treba upoštevati veliko vlogo osebne izkušnje. Razširjenost individualnega iskanja duhovnosti namreč danes ni več značilna le za ezoterične skupine in cerkvene ločine, ampak je zelo razširjena oblika religioznosti tudi v katolištvu, kar pa se v pozitivni obliki kaže tudi v notranjem prepородu Cerkve v obliki cerkvenih laičnih gibanj, požitivi romanj in nekaterih drugih izrazov popularne religioznosti ipd., ki imajo za cilj iskanje neposredne religiozne izkušnje. (Bahovec 2009b, 331) Ob negativni težnji subjektivnosti v smeri individualizma in kulture narcisizma se njena pozitivna lastnost odraža v zrelem poosebljanju verskega izkustva in odprtosti za služenje. Subjektivnost s pozitivnimi učinki poosebljanja verskega izkustva omogoča bolj pristno in osebno versko izkustvo ter bolj zavestno in odgovorno udeležbo pri liturgičnem življenju. Tako je v liturgično-inkulturacijskih procesih po eni strani res treba vzeti v ozir, da poudarjanje subjektivnosti izpodriva oblike posredništva in teži k temu, da bi vse rešili na ravni »neposrednega« (a hkrati individualističnega) odnosa z Bogom, kar v konkretnih obredih pomeni odklanjanje vloge duhovnika pri zakramentu sprave (Bonomo 1996, 100–102), nerazumevanje pomena občestva pri obhajanju zakramenta krsta, poroke ipd. Po drugi strani pa je subjektivni vidik bogoslužja za nas priložnost, ki nas približuje k idealu polne, dejavne

2 Nepoljubnost liturgije »tiste, ki jo obhajajo, neznansko razbremenjuje, saj jim ne daje občutiti bremena izdelave in liturgičnega oblikovanja, marveč veselje udomačenosti v večjo celoto, ki nam jo omogoča vnaprej dani obred in ki je sami ne bi mogli nikoli povsem nadomestiti« (Koch 2010, 155).



in zavestne udeležbe pri bogoslužju, kakor ga je predočil zadnji cerkveni zbor. V tem smislu bi bilo treba ta kulturni vidik celo spodbujati in ga hkrati usmerjati v za krščanstvo pozitivne vidike.

Gotovo je pomembno, da mora biti objektivnost liturgije spoštovana – njena sveta besedila, svete kretnje, sveti predmeti, sveti časi – da bomo lahko mi, posamezniki, s konkretnimi potrebami, v določenem času in prostoru, s konkretnimi krizami v zgodovinskem času, v določenem trenutku svojega življenja vključeni v večjo celoto (Searle 2006, 65–66). Toda ali ustvarjalnost znotraj bogoslužja ogroža to objektivnost? Četudi omenjeni avtorji uporabljajo izraz »ustvarjalnost« v negativni luči, gre v takih primerih bolj za subjektivistične prilagoditve obreda, ki se ne ozirajo na naravo liturgije, in nikakor ne za ustvarjalnost, ki ima v besednjaku liturgične preнове izrazito pozitivno konotacijo.

## 5.2 Predpisana in časna dimenzija bogoslužja

Kako torej ubrati pravo smer v liturgično-inkulturacijskih prilagoditvah? Vedno znova je treba poudarjati in poglobljati zavedanje o tem, kateri so trajni, nespremenljivi deli krščanske liturgije, kateri deli konkretnih bogoslužij pa so kulturne izpeljave, ki se lahko in morajo spreminjati glede na čas in kraj obhajanja. Bahovec tako razlikuje med *transkulturnim* in *kulturnim* v obredju (Bahovec 2009b, 326). Searle govori o dveh dimenzijah bogoslužja, o dimenziji *predpisanega* in dimenziji *časnega*, ki morata biti vselej v ravnotežju. Prav nesorazmerje med obema dimenzijama rojeva bodisi togo bodisi »raztegljivo« obredje. Predpisana dimenzija je tista, ki je nespremenljiva in zato predstavlja stalnost. Časna dimenzija pa živi iz posameznega, iz »tukaj in zdaj«. Umetnost je dopustiti križanje zgodovine in sedanjega trenutka; tega in točno tega kraja, tega časa in tega trenutka; tega trenutka in večnosti; teh ljudi (mož in žena, parov, ki si podeljujejo zakrament zakona, umrlih, novorojenih, spokornikov, bolnikov, maziljenih ipd.) z ljudmi vseh dob, z Bogom časa. Preveč predpisanega bi naredilo bogoslužje togo, oddaljeno, nepovezano, strah vzbujajoče in nazadnje tudi nepomembno. Preveč časne dimenzije pa bi povzročilo, da bi bogoslužje padlo na praznovanje tega, kar smo mi, in bi bilo ločeno od tega, kar so bili tudi tisti pred nami in bodo tisti za nami. (Searle 2006, 65) Kakšna je torej srednja pot?





C. S. Lewis, protestantski teolog in filozof, je v iskanju prispevkov v zvezi s pomembnostjo obreda šel tako daleč, da je dejal, da naj bi bila liturgija tako kot star čevelj: nekaj, kar se prilega in česar skoraj ne opaziš. »Popolna Božja služba bi morala biti takšna, da se je sploh ne bi zavedali; naša pozornost bi bila osredotočena na Boga.« (1964, 6) V taki popolni liturgiji, ki bo dokončno možna samo v nebeškem Jeruzalemu, torej postane obred naše naravno dejanje in mi sami dejanje zahvale Bogu (*eucharistein*). Taki osredotočenosti se lahko bližamo, če vse naše življenje, tudi najbolj vsakodnevne navade, postajajo hvalnica Bogu, če smo z vso svojo kulturo v širšem pomenu besede, torej z vsem, kar smo in kar nas določa, vedno bolj Božji. Zato je tudi na področju bogoslužja – če želimo veselo evangelijsko novico sami živeti in jo pristno oznanjati novim rodovom – edino smiselno in hkrati nujno potrebno iskanje poti, ki bo po eni strani spoštovala objektivne zakonitosti bogoslužja in po drugi strani nujno jemala v ozir človekovo subjektivno, osebno vstopanje v bogoslužje.

### 5.3 Tradicionalisti in progresisti

Nasprotovanje Konstituciji o svetem bogoslužju se je pojavilo dokaj hitro po njeni odobritvi. Pavel VI. liturgične reforme ni želel zaupati Kongregaciji za disciplino zakramentov, saj je njeno vodstvo že od vsega začetka nasprotovalo reformi. Zato je ustvaril novo telo z imenom *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia* (skrajšano kar Consilium, v slovenščino prevedeno Konzilij), ki je poročalo direktno papežu in tudi zato vzbujalo precej sumničenj v rimski kuriji. Delo Konzilija se je v glavnem zaključilo v letu 1969, ko ga je prevzela na novo ustvarjena Kongregacija svetih obredov (Baldovin 2008, 3). V zvezi s Konzilijem je smiselno omeniti Annibala Bugninja, ki je bil tajnik skrivne liturgične komisije papeža Pija XII. in glavni ustvarjalec koncilskih liturgičnih reform. Po mnenju rimske kurije je bil preveč progresiven, zato so ga na mestu tajnika pripravljalne komisije nadomestili s članom Kongregacije svetih obredov, Ferdinandom Antonellijem. Leta 1964 ga je papež Pavel VI. rehabilitiral z imenovanjem za tajnika mednarodnega Konzilija. (Pecklers 2009, 27–28) Že pred sklepom drugega vatikanskega cerkvenega zbora je Konzilij spomladi 1964 določil postopke in smernice revizije in adaptacije obredov v skladu s predpisi Konstitucije o svetem bogoslužju (Bugnini 1990, 579–582). Spomladi 1965 je bil predložen dokument, ki je zajemal predloge revizije zakramentov, zakramentalov in procesij.



Pri pripravi novih obrednikov je Konzilij odločno spremenil rubricistično obliko uvoda z namenom, da bi vstopili v teologijo, ki izhaja iz obreda samega. Pravzaprav lahko predhodna navodila (*Praenotanda*) služijo kot bogat in sadov poln vir za katehezo uvajanja v krščanstvo (Nocent 2000, 65). »Branje in premišljevanje le-teh lahko in mora voditi k boljši kvaliteti zakramentalnih slavij in njihovega obrednega konteksta.« (Martin 2007, 60)

Dilema, katero smer bo ubrala reforma, je rodila spor že na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, z vso silo pa po tem velikem cerkvenem dogodku. Medtem ko je bila ena stran prepričana, da je nujna zahteva reforme Cerkve vrnitev k virom vere, k Svetemu pismu in k cerkvenim očetom in da je treba *aggiornamento* razumeti v luči omenjene vrnitve k virom, »je druga stran *aggiornamento* v veliki meri ločila od svetopi-semskih in patrističnih virov, tako da je vrnitev k virom skoraj ni več zanimala in je *aggiornamento* razlagala le še kot priličenje sodobni kulturi« (Koch 2010, 32).

#### 5.4 Pa vendar – »nič ni novega pod soncem« (Prd 1,9)

V razpravi o zaostitvi situacije z novim motuproprijem papeža Frančiška na kratko pogledimo v dogodke, iz katerih izvira tresljaj, ki se krepi vse do danes. Leta 1970 je francoski nadškof Marcel François Marie Joseph Lefebvre ustanovil Družbo svetega Pija X. (SSPX – Society of st. Pius X.) in od leta 1975 so se med njo in Svetim sedežem dogajale napetosti, ki so vrhunec dosegle v letu 1988, ko je Lefebvre kljub prepovedi papeža Janeza Pavla II. posvetil štiri škofove, da bi nadaljevali njegovo delo s SSPX, in se s tem po kanonskem pravu samodejno izobčil. Že leta 1984 je Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov izdala pismo predsednikom škofovskih konferenc z naslovom *Quattuor abhinc annos* (Pred štirimi leti) glede obhajanja maše v tridentinski obliki, s katerim podeljuje indult za obhajanje maš, ki so morale biti v skladu z misalom iz leta 1962, razglašeni od papeža Janeza XXIII., in v latinskem jeziku. Leta 1988 je isti papež po dejanju Lefebvra z motuproprijem *Ecclesia Dei* ter z ustanovitvijo papeške komisije z enakim imenom za pomoč tistim, ki so bili povezani z nadškofom Lefebvrom, a so želeli »ostati združeni s Petrovim naslednikom v Katoliški cerkvi in obenem ohraniti svoje duhovno in liturgično izročilo«, iskal možnosti, kako preprečiti shizmo in ohraniti edinstvo Cerkve. Leta 2007 je nato papež Benedikt XVI. z apostolskim pismom *Summorum*



*pontificum* možnosti obhajanja tradicionalne liturgije močno razširil, medtem ko je papež Frančišek v nasprotju s svojima predhodnikoma možnosti obhajanja tradicionalne liturgije močno omejil z utemeljitvijo, da pastoralni namen njegovih predhodnikov ni bil upoštevan, ampak je bila ta priložnost »uporabljena za povečevanje razdalj, utrjevanje razlik in ustvarjanje nasprotij, ki Cerkvi povzročajo rane in zavirajo njeno pot, ko jo izpostavlja nevarnosti delitev« (Pismo).

Liturgija pa je bila vselej izpostavljena tudi nevarnosti, da bi se dojemala zgolj kot fenomen izražanja kulture. Zgodovinski interes za liturgijo je z naklonjenostjo gledal v glavnem zgolj na eno stran liturgične resničnosti, to je kulturno, v kateri zavzemata posebno mesto jezik in umetnost, a brez poglobljanja v njen teološki značaj. Zlasti po zadnjem cerkvenem zboru je bilo tudi v Katoliški cerkvi moč zaznati to nevarnost. Mamljivo je v liturgiji razbirati zgolj kulturno zgodovino zahodne civilizacije in odražati odrešenijsko pripoved le v kulturoloških utelešenjih krščanskega obreda, ne pa se poglobljati v teološki značaj liturgičnih dejanj. A zgodovina kaže, da kjer se je liturgija naslanjala na eno kulturo in se spreminjala v duhu njenih variacij, je njena današnja usoda bodisi prebijanje skozi elemente kulture in pogosto ne dovolj kritično privzemanje teh elementov ali pa umik v neke pretekle »boljše čase«. (Žižić 2009, 2)

Današnje dileme glede odnosa med liturgijo in kulturo, ki se lomijo na vprašanju regresivne vrnitve v staro ali nekritičnega sprejemanja novega, imajo svoje izhodišče v neskladnosti med zakramentalno-obredno in kulturno dimenzijo. Prvi »rešujejo« liturgično skrivnostnost z vrnitvijo v kulturno staromodne oblike in zakrament krčijo na to, da je nerazumljivost kar nekakšen ideal verskega izkustva. Drugi se ne soočajo z zakramentalnim središčem krščanskega obreda, ampak ga ožijo na »sporočila vere«, ki morajo biti polna dinamizma kulturnih sprememb, češ da je to bistvenega pomena. A konzervativni ritualizem ali progresivni racionalizem z enako mero nerazumevanja gledata na bistvo krščanskega obreda, ki je vedno v odnosu s kulturo, še bolj pa v močnem odnosu s Skrivnostjo. Samo uravnotežen odnos med enim in drugim jamči liturgiji resnično aktualnost: aktualnost v smislu sprememb kulturnih paradig in variacij ter aktualnost v smislu neokrnjenega odnosa do kristološkega dogodka. Inkulturacija tako ne predstavlja zgolj »posodabljanja« liturgičnih oblik v duhu sodobnega jezika, umetnosti in običajev, ampak vzpostavljanje



ustvarjalnega dialoga v liturgiji, ki mu ne manjka kritičnega upiranja tistemu, kar zastira aktualnost kristološkega dogajanja. (4-5) Upoštevajoč koncilski nauk, da je bogoslužje vir in vrhunec vsega krščanskega življenja, je prav v načinih obhajanja liturgije treba iskati odgovore glede dialoga med kulturo in liturgijo, katerega zadnji cilj mora biti obhajanje bogoslužja, ki določenim ljudem v določenem trenutku in kraju razodeva novost Jezusa Kristusa. Po vseh teh letih udejanjanja sklepov zadnjega cerkvenega zbora smo priča po eni strani vernikom, ki jih Konstitucija o svetem bogoslužju vabi, da se poglobijo v bogoslužna slavlja in jih živijo znotraj svoje kulture, in po drugi strani vernikom, ki »zavračajo spremembe v bogoslužju in trdno verjamejo, da se je napredek bogoslužja končal pri tridentinskem cerkvenem zboru« (Chupungco 2003, 4). Kratek in oster opis trenutnega stanja napetosti med liturgiki podaja Giraudo, ko pravi:

Danes nevarnost za liturgijo prihaja z dveh nasprotnih bregov, a v obeh primerih je enako zahrbtna: na eni strani površnost, permisivnost; na drugi strani pa nostalgичno vračanje k tradiciji, ki včasih nosi pečat formalizma. V tem času liturgično prenavo pretresa prav napetost med »gumijasto« in »železno« liturgijo. Nekateri si želijo prve, drugi druge, a oboji gredo v skrajnost in se motijo. (2011, 15)

Krivde za preveč svoboden okvir po zadnjem cerkvenem zboru (predtem pa preveč tog) pa vendar

ne smemo pripisovati prenovi, ampak njenemu izvajanju – naši nesposobnosti, da bi jo razumeli in pravilno vrednotili. Očitno je bila prenova narejena na ravni liturgičnih besedil, ni pa še dovolj stopila v naše glave. Ta narobe razumljena spontanost, ki se dejansko enači s površnostjo, improvizacijo in permisivnostjo, je novi Baal, ki se mu klanjajo številni pastoralni delavci, duhovniki in laiki. (15)

## **5.5 Revitalizacija starega obreda – poskus iskanja rešitve in zakaj ni uspel**

Benedikt XVI. si je zaradi prej omenjenih pomislekov o smeri reforme po drugem vatikanskem cerkvenem zboru prizadeval za reaktivacijo starega obreda, o čemer pravi:



Preprosta vrnitev k staremu bi ne bila rešitev. Naša kultura se je v zadnjih tridesetih letih tako korenito spremenila, da bi izključno v latinščini obhajana liturgija prinesla s seboj doživetje tujosti, ki bi bilo za mnoge nepremagljivo. To, kar potrebujemo, je nova liturgična vzgoja, posebno tudi vzgoja duhovnikov. Jasno mora spet postati, da liturgična znanost ni tu zato, da bi proizvajala vedno nove modele. [...] Tu je zato, da uvede v praznik in v slavje, da usposobi človeka za misterij. Tu bi se morali učiti ne samo od vzhodne Cerkve, temveč tudi od vseh religij po svetu, ki vse vedo, da je liturgija nekaj drugega kakor iznajdevanje besedil in obredov, da živi prav iz tistega, s čimer ni mogoče manipulirati. [...] Žal je pri nas tolerance celo za pustolovska igrakanja skoraj brezmejna, nasprotno pa tolerance za staro liturgijo praktično ni. S tem smo gotovo na napačni poti. (Ratzinger 1998, 195–196)

Vendar pa se je papež Benedikt uštel pri dvojem: računal je, da bo obhajanje bogoslužja po misalu iz leta 1962 dokaj redka praksa in da ga bodo obhajali le duhovniki in ljudje, ki so nanj navezani, v resnici pa se je močno razširilo in postalo privlačno zlasti med mladimi kristjani. Vendar so mladi in mlade družine s tem, ko so odhajali v personalne župnije, zapustili svoja občestva, kar je za življenje nekaterih župnij delovalo destruktivno, pa tudi medsebojne bogatitve je bilo malo, kvečjemu sta se vzporedno, a ločeno razvijali dve nepovezani občestvi, ki nista ločeni samo po liturgičnih referencah, ampak imata tudi različna prepričanja o katoliškem življenju in razumevanju vere. (Amiri 2021) Toda ali to pomeni, da je sobivanje res nemogoče?

## 6 Namesto zaključka osebna zgodba

K pisanju članka na temo odnosa med »novim« in »starim« redom svete maše me je spodbudilo kar nekaj premislekov, ki so se rodili na več področjih mojega delovanja znotraj Cerkve na Slovenskem pa tudi dela na Teološki fakulteti, nato v okviru Zavoda za cerkveno glasbo, znotraj delovanja na župniji, pri uredniškem delu in drugje. Med zapiski na to temo, ki so se nizali, je misel našla svojo izvorno točko v svetopisemskem stavku: »Vsako kraljestvo, ki se razdeli zoper sebe, bo opustošeno in nobeno mesto ali hiša, ki sta zoper sebe razdeljena, ne bo obstala.« (Mt 12,25)



Delitev, ki nastaja, se lahko razvije v nov razkol, ki bi ne glede na število tistih, ki bi bili izločeni iz srca Cerkve, to srce prelomil na pol. Zato v izogib opustošenju verjamem, da je ob teološki razpravi na to temo treba več pozornosti posvetiti resničnemu iskanju skupnega jezika in sogovorniku priznati spoštovanje, ki izhaja iz dejstva, da smo bratje v Kristusu. V dneh po izidu papeževega motuproprija se je na spletu odvil zanimiv dialog, ki ga izvajata Jean Pateau<sup>3</sup> in Andrea Grillo<sup>4</sup>, in eden od naslovov njune debate se zgovorno glasi »Izstopiti moramo iz liturgične bitke, ki izčrpa va Cerkev« (Pateau). Kljub zaenkrat z italijansko diplomatsko spretnostjo in francosko uglajenostjo nekoliko prikrite ostajanje na lastnih bregovih pa je tak dialog nujno potreben in prvo znamenje upanja, da se bo tudi na akademski ravni začela resna razprava na to temo, kar lahko obrodi sadove.

Prispevek se mi je zdelo smiselno objaviti v reviji *Edinost in dialog*, reviji, ki je namenjena objavljanju vsebin s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezanih na svetovne religije »s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu«, in ki ji je po njenem bistvu, kot poudarja tudi njeno ime, lasten dialog. Zakaj? Ker kot mama vidim, da se moji otroci resnične oblike komunikacije učijo doma. Če se bomo otroci Cerkve naučili med sabo resnično pogovarjati, je lahko in tudi mora biti prav to osnova pristopa k preostalim svetovnim religijam, s katerimi nas družijo moč vere v Boga, ki je vse ustvaril. Iz tega razloga me do neke mere preseneča ton v motupropriju, iz katerega je mogoče zaznati zaostren odnos vodstva Cerkve do tistih, ki želijo v Katoliški cerkvi obhajati tradicionalni red svete maše, torej obhajati bogoslužje v t. i. izredni obliki, in po drugi strani pogosta nestrpnost in celo žaljivost do pokoncilske Cerkve s strani tistih, ki želijo vrnitev izključno k staremu redu maše; z obeh »strani« pa močno odklonilni odnosi ter nezmožnost komunikacije. Osebno sem se v letu 2013, ko je dogajanje vesoljne Cerkve v zvezi s tradicionalno liturgijo začinjalo prihajati v Slovenijo, znašla v okoliščinah, ki so moje razumevanje situacije upočasnile in ga postavile v nekoliko drugačno perspektivo: tega leta so v Mariboru obhajali prvo bogoslužje po misalu iz leta 1962, sama pa sem bila

3 Benediktinec in opat opatije Notre-Dame de Fontgombault, kjer obhajajo obred Janeza XXIII. z nekaterimi deli prenovljenega obreda.

4 Predavatelj teologije zakramentov in filozofije religije (in torej ne liturgike, kot je v medijih pogosto napačno interpretirano) na Liturgičnem inštitutu sv. Anzelma v Rimu.



v tistem času prvič v vlogi mame nedonošenčku z mnogimi zdravstvenimi težavami, ki sem mu posvetila čustveno in miselno pozornost in se nekako distancirala od dogajanja v družbi; tako sem kar nekako prezrla dogajanje ravno na področju svoje profesije – na liturgičnem področju, ki je vedno bolj burilo duhove. Ker sem v prihodnjih letih zaradi nosečnosti prekinjala delo na fakulteti, tudi tam nisem dovolj opazila in razumela nekaterih problematik, ki so nakazovale vedno večjo napetost med katoliškimi intelektualci v zvezi z vidiki, ki jih obravnavamo tudi v tem prispevku.

V tistem času sem tudi intenzivno pripravljala svojo doktorsko nalogo na temo liturgične inkulturacije, za katero se zdaj zavedam, da je nastajala v najbolj prelomnem času ravno v zvezi s področjem, ki sem ga raziskovala. Nič hudega sluteč, sem ob raziskovanju teme naletela na zelo kakovostno literaturo tako z ene kot z druge »strani«, ne da bi se ob tem zavedala, da utegne določena vrsta literature bralce motiti. Pa vendar se mi je ob pisanju in raziskovanju lepo izrisovala svetla prihodnost katoliškega obredja, če bi to upoštevalo izsledke ene in druge literature, obojih strokovnjakov ter raziskovalcev. Tudi pri študiju cerkvenih dokumentov, kot so *Redemptionis Sacramentum*, *Liturgiam autenticam* idr., sem lahko občudovala globok smisel določb in njihovo povezanost z naukom Cerkve. Zakaj to opisujem? Ker sem v tej »blaženi nevednosti« brez pritiskov z ene ali druge strani doživljala in verjela v to, kar verjamem, da sta imela v mislih tako oba predhodnika sedanjega svetega očeta kot tudi on sam – da verniki, ki živijo svojo liturgično duhovnost v navezanosti na nebeško liturgijo, v pristnem poglobljanju v zgodovinski in duhovni razvoj obrednih praks in znamenj ter v ljubeči bratski povezanosti, ki blago opominja in potrpežljivo vzgaja še ne dovolj vešče, ne morejo zgrešiti prave smeri v razvoju obhajanja obredov. Zato tudi verjamem in upam, da je mogoče, da se bo iz papeževega motuproprija – ali pa morda kljub njemu – rodila ne samo toleranca med verniki redne in izredne oblike svete maše, temveč celo iskreno zanimanje za lepoto obeh oblik rimske liturgije. Kot cerkvena glasbenica se dnevno obračam v čas »predkoncilske« in hkrati »koncilske« liturgije, ko cenim gregorijanski koral kot prvo glasbo Cerkve; bogoslužje obhajamo v starodavnih cerkvah, ki so nam jih zapustili predniki daleč pred zadnjim cerkvenim zborom, zakramente obhajamo z istimi znamenji kot prva Cerkev ...



S pozornim branjem dokumenta pravzaprav ugotovimo, da se papež Frančišek strinja s papežem Benediktom glede liturgičnih zlorab, vendar zagovarja drugačno pot kot njegov predhodnik, ki je želel, da bi se obhajanje obeh oblik istega obreda »medsebojno bogatilo«. Toda tam, kjer je *Summorum Pontificum* privedel do velike razdeljenosti glede liturgije, dokument zdajšnjega papeža obe skupini v razpravi skorajda prisili k večji interakciji (Amiri 2021). Morda, čeprav gotovo ne v kratkem času, nam bo uspelo nekoč spet skupaj obhajati bogoslužje in tako uživati resnično edinost, vendar pa bo ob tem potreben dvojen trud: da bodo tisti, ki so v prenovljenem obredu postali neobčutljivi za liturgične zlorabe, postali bolj pripravljene slišati tiste, ki so razočarani nad nekaterimi novostmi v maši. Kot ugotavlja mladi laik na čisto drugem koncu sveta in bi lahko enako trdili tudi pri nas, »naši pastirji in liturgični voditelji pogosto ne prisluhnejo prispevkom tistih, ki se zavzemajo za spoštljivo liturgijo« (Amiri 2021), pri čemer nimamo v mislih le tistih, ki so navezani na predkoncilsko liturgijo. Drugi trud pa bo moral priti s strani vernikov, ki želijo obhajati liturgijo po tradicionalnem obredu: da se bodo liturgijo, obhajano po prenovljenem redu maše, trudili ceniti in bodo v njej iskali možnosti vračanja k tradiciji, kjer je morda skrenila s poti, a bodo opominjali ne kot sovražniki, ampak kot bratje.





## Kratice

|       |  |
|-------|--|
| CI    | Papeški svet za družbeno obveščanje 2002 [ <i>Cerkev in internet: Etika na internetu</i> ] |
| CS    | Koncilski odloki 1980 [ <i>Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu</i> (1965)]   |
| OE    | Pavel VI. 1976 [ <i>O evangelizaciji današnjega sveta</i> ]                                |
| Pismo | Francišek 2021b [ <i>Papeževo pismo škofom, ki spremlja motuproprij TC</i> ]               |
| PK    | Papeški svet za kulturo 2000 [ <i>Za pastoralo kulture</i> ]                               |
| TC    | Francišek 2021a [ <i>Traditionis custodes</i> ]  |
| VL    | Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 1994 [ <i>Varietates legitimae</i> ]  |
| ZL    | Benedikt XVI. 2007 [ <i>Evharistija, zakrament ljubezni</i> ]                              |

## Reference

- Amiri, Daniel.** 2021. Traditionis Custodes: In the Hope of Liturgical Reform. Where Peter Is, <https://wherepeteris.com/traditionis-custodes-in-the-hope-of-liturgical-reform/> (pridobljeno 30. 7. 2021).
- Antonio, David William.** 2002. *An Inculturation Model of the Catholic Marriage Ritual*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2009. Prispevek svetega Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangeliem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69/3: 321–345.
- Baldovin, John F.** 2008. *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Posinodalna apostolska spodbuda]. CD 113. Ljubljana: Družina.
- Bonomo, Lucio.** 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17)*, 94–119. Rim: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Bugnini, Annibale.** 1990. *The Reform of the Liturgy 1948–1975*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Buttet, Nicolas.** 2010. *Evharistija, ljubezen svetnikov*. Ljubljana: Emanuel.
- Chupungco, Anscar J.** 2003. Inculturation of Worship: Forty Years of Progress and Tradition. Scholar Valpo, [http://scholar.valpo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=ils\\_papers](http://scholar.valpo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=ils_papers) (pridobljeno 12. 2. 2013).
- Crnčević, Ante.** 2004. Jesmo li potrebni nove liturjske obnove? Uz 40. obljetnico konstitucije »Sacrosanctum Concilium«. *Služba božja* 44/1: 72–80.
- Crnčević, Ante.** 2009. Kako tkati krščansku kulturo? Živo vrelo leto 26/8: 1.
- Pateau, Jean.** 2021. Il faut sortir de ce combat liturgique qui épuise l'Église. Famille chrétienne, <https://www.famillechretienne.fr/36832/article/dom-pateau-il-faut-sortir-de-ce-combat-liturgique-qui-epuise-leglise> (pridobljeno 7. 8. 2021).
- Farrow, Douglas.** 2021. Pope Francis and the Tridentine Mass. First things 7. 8., <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2021/07/pope-francis-and-the-tridentine-mass> (pridobljeno 30. 7. 2021).
- Francišek.** 2021a. Apostolsko pismo *Traditionis Custodes – Varuhi tradicije*. Katoliška Cerkev 16. 7., <https://katoliska-cerkev.si/apostolsko-pismo-papeza-franciska-traditionis-custodes-varuhi-tradicije> (pridobljeno 16. 7. 2021).
- Francišek.** 2021b. Papeževo pismo škofom, ki spremlja motuproprij Traditionis Custodes. Vatican news 17. 7., <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2021-07/papezevo-pismo-skofom-ki-spremlja-motuproprij-traditionis-custo.html> (pridobljeno 17. 7. 2021).



- Giraud, Cesare.** 2011. *Strmenje nad evharistijo: Mistagogija svete maše s pomočjo obredov in molitev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Grillo, Andrea.** 1997. Liturgia e cultura: una «nuova» inculturazione della liturgia. *Credere oggi: Dossieri di orientamento e aggiornamento teologico* 98/2: 96–106.
- Krajnc, Slavko.** 2018. Raziskovalno in pedagoško delo predavatelja liturgike Karla Jaša. *Edinost in dialog* 73/1–2: 123–137.
- Koch, Kurt.** 2010. *Božja Cerkev*. Maribor: Slomškova založba.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino sakramentov.** 1994. *Varietates Legitimae. Četrto navodilo za pravilno uporabo Konstitucije o svetem bogoslužju*. Adoremus, [http://www.adoremus.org/doc\\_inculturation.html](http://www.adoremus.org/doc_inculturation.html) (pridobljeno 14. 1. 2013).
- Lewis, Clive Staples.** 1964. *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*. Glasgow: Collins.
- Mares, Courtney.** 2021. Catholics react to Pope Francis' sweeping restrictions on extraordinary form Masses. Catholic News Agency 16. 7., <https://www.google.com/url?q=https://www.catholicnewsagency.com/news/248394/catholics-react-to-pope-francis-sweeping-restrictions-on-extraordinary-form-masses&source=gmail&ust=1626560325797000&usq=AFQjCNEGPMGWVcG-TLTDY-HCTjgaL9xoDjw> (pridobljeno 29. 7. 2021).
- Martin, Kenneth J.** 2007. *The Forgotten Instruction: the Roman Liturgy, Inculturation and Legitimate Adaptations*. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79/1: 191–202.
- Nocent, Adrien.** 2000. Christian Initiation in the Roman Church From the Fifth Century Until Vatican II. V: Anscar J. Chupungco, ur. *Handbook for Liturgical Studies: Sacraments and Sacramentals*. Zv. 4, 49–90. Minnesota: The Liturgical Press.
- Papeški svet za družbeno obveščanje.** 2002. *Cerkev in internet: Etika na internetu*. CD 96. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za kulturo.** 2000. *Za pastoralno kulturo*. CD 85. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1976. *O evangelizaciji današnjega sveta*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pecklers, Keith F.** 2009. *The Genius of Roman Rite: On the Reception and Implementation of the New Missal*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Pevc Rozman, Mateja.** Oseba in dialog: medsebojnost («das Zwischen») kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubu. *Edinost in dialog* 76 (2021) 2: 15–32.
- Ratzinger, Joseph.** 2001. *Duh liturgije: Temeljna promišljanja*. Mostar–Zagreb: Ziral.
- Searle, Mark.** 2006. *Called to Participate*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Shorter, Aylward.** 1995. *Toward a theology of inculturation*. New York: Orbis books.
- Slatinek, Stanislav.** 2020. Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 403–413.
- Souza, Raymond J.** 2021. Pope Francis' Traditionis Custodes: 5 Consequences of the New Motu Proprio Curtailing the Latin Mass. National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/commentaries/pope-francis-traditionis-custodes> (pridobljeno 21. 7. 2021).
- Steiner, Marijan.** 2003. Liturgijska raznolikost u prošlosti i liturgijski pluralizam u sadašnjosti. *Bogoslovska smotra* 73/2–3: 329–339.
- Šaško, Ivan.** 2009. Liturgijska inkulturacija u svjetlu obilježja suvremene kulture na Zapadu. *Živo vrelo* 26/8: 7–12.
- Valenziano, Crispino.** 1998. Liturgy and anthropology: The Meaning of the Question and the Method of Answering it. V: Anscar J. Chupungco, ur. *Handbook for liturgical studies. Fundamental Liturgy*. Zv. 2, 189–225. Minnesota: The Liturgical Press.

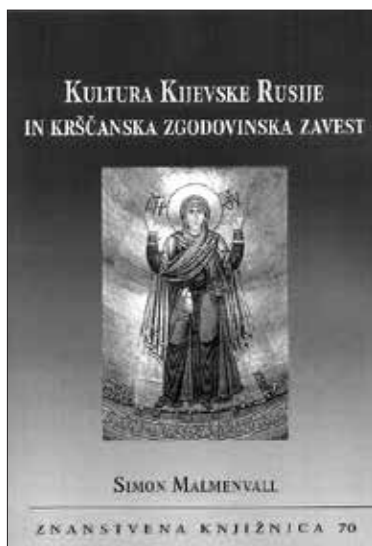


**Wojtyła, Karol.** 1999. *K izvirom prenove:* Študija o izvajanju 2. vatikanskega koncila. Tržič – Bistrica: Župnijski urad.

**Worgul, George S. Jr.** 1996. Inculturation and root metaphors. V: *Liturgy and inculturation. Introduction*, 40–51. Leuven: Peeters.

**Žižić, Ivica.** 2009. Liturgija i kultura u susretu. *Živo vrelo* 26/8: 2–6.





*Znanstvena knjižnica 70*

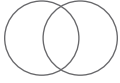
Simon Malmenvall

## **Kultura Kijevske Rusije**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskem znanstvenem prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zvesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske posvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in topopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str.  
ISBN 978-961-6844-82-6, 11 €

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



Ervin Budiselić, Dalibor Kraljik

## »Liturgija« slobodnih crkava?

*»Liturgy« of Free Churches*

**Sažetak:** Članak se bavi pitanjem odnosa forme i sadržaja u kontekstu crkvenog bogoslužja razmatrajući i uspoređujući bogoslužja i način štovanja slobodnih crkava u odnosu na liturgijske crkve. Posebni naglasak je na kritičkom promišljanju o »liturgiji« slobodnih crkava, detektiranju eventualnih pogrešnih praksi i pružanju mogućih rješenja za njihovo korigiranje u svijetlu Novoga zavjeta. Također, »liturgija« slobodnih crkava uspoređuje se s crkvama čvrstoga liturgijskoga obrasca i nastoji se komparativnim pregledom dvaju različitih bogoslužnih tradicija ustvrditi što liturgijske crkve u bogoslužnom smislu mogu ponuditi neliturgijskim, odnosno, slobodnim crkvama. Tako se u prvome dijelu članka predstavljaju i kompariraju ishodište i osnovne karakteristike bogoslužja slobodnih crkava, odnosno, bogoslužja liturgijskih crkava, dok se pak u drugom dijelu članka daje pregled međusobnog (ne)shvaćanja slobodnih i liturgijskih crkava, odnosno, iznose se argumenti za kritiku liturgijskih bogoslužja te argumenti za kritiku bogoslužja slobodnih crkava. U trećem, i zaključnom dijelu, članka poseban je fokus na problematici bogoslužja slobodnih crkava pri čemu se nude moguća rješenja kako potencijalno korigirati ono što je problematično u bogoslužjima slobodnih crkava na temelju Novog zavjeta i nekih naglasaka koji su prisutni u liturgijskim crkvama, a koji su također u skladu s Novim zavjetom.

**Ključne riječi:** liturgija, slobodne crkve, liturgijske crkve, bogoslužje, bogoštovlje

**Abstract:** *This article deals with the relationship between form and content in the context of a church service by observing and comparing church services and forms of worship in free churches in comparison to liturgical churches. Special emphasis has been put on the reflection about the »liturgy« among free churches, on the detection of possible wrong practices and on offering solutions in light of the New Testament. Furthermore, the »liturgy« among free churches is compared to churches with a strict liturgical structure, aiming to conclude what liturgical churches can offer to non-liturgical or free churches in terms of worship through a comparative overview of the two worship traditions. In the first part of the article, the sources and basic characteristics of worship in both free churches and in liturgical churches are presented and compared. In the second part of the article, an overview is given of the mutual misconceptions between the free and liturgical churches. Arguments for the criticism of liturgical worship services as well as free church worship services are presented. In the third and concluding part of the article, special focus is put on the existent issues in free church worship services, while offering viable solutions on how to potentially correct problematic areas of worship services in free churches based on the New Testament and on certain aspects present in liturgical churches that are also in harmony with the New Testament.*

**Keywords:** *liturgy, free churches, liturgical churches, worship service, worship*

## Uvod

Odnos forme i sadržaja jedno je od najvažnijih pitanja u kontekstu crkvenog bogoslužja, jer pred nas postavlja pitanje u kojoj *formi* okupljena crkvena zajednica treba ili mora izraziti svoje zajedničko štovanje Boga. Također, postavlja se pitanje koji *sadržaj* treba ispunjavati bogoštovnu formu. Nažalost, kršćanstvo ni na ovome području nije ostalo pošteđeno podjela, jer, grubom podijelom, s jedne strane imamo liturgijske crkve, a s druge strane neliturgijske, u koje spadaju i slobodne crkve<sup>1</sup> koje, barem deklarativno, nemaju formu liturgije. Dati odgovor na pitanje »tko je više u pravu, a tko manje« jest uistinu teško, a vjerojatno i nepotrebno, no, iako slobodne crkve svoja bogoslužja ne nazivaju liturgijama, već bogoslužjima ili bogoštovljima (dakle, semantika je različita), one uistinu imaju ustrojenu *formu* koja svojim obrascima nalikuje na svojevrsnu liturgiju ili liturgijski način bogoslužja. Stoga nije sporno to je li liturgija pogrešna ili ne, već kakva »liturgija« nam treba u crkvenim bogoslužjima.

Teza je ovog članka da na formiranje bogoslužja u slobodnim crkvama često više utječe kultura okruženja, a ne toliko Sveto Pismo, ona su počesto čovjekocentrična (bilo da jedna osoba dominira bogoslužjem ili da učesnici bogoslužja procjenjuju bogoslužje na temelju svojih subjektivnih osjećaja), također, takva bogoslužja često zanemaruju zajedničku dimenziju bogoštovlja te naginju njezinoj individualnoj dimenziji. Da bi se ova situacija poboljšala, slobodne bi crkve u svoja bogoslužja možda mogle preuzeti neka načela i naglaske koji su prisutni u bogoslužjima liturgijskih crkava. To ne znači da se predlaže uvođenje liturgijskog obrasca u njihova bogoslužja, već samo da se usvoje neke dobre strane liturgijskih bogoslužja o kojima će više biti rečeno u daljnjem tekstu.

---

1 Kada govorimo o »slobodnim crkvama« onda ujedno smatramo da se te crkve mogu nazvati »crkvama reformacijske baštine,« jer smatramo te pojmove uvelike istoznačnima. Shodno tome, ti pojmovi obuhvaćaju sljedeće crkve i denominacije: baptiste, Ujedinjene Kristove Crkve (United Church of Christ), Kristove učenike (Disciples of Christ), Kristove Crkve (Churches of Christ), Crkvu Božju (Churches of God), kvekere, menonite, Crkvu braće, metodiste, pentekostalce i ostale nezavisne crkve. (Snyder i McFarlane 2005, 3–4)



U skladu s time, u prvom dijelu članka dat ćemo kratki opis bogoslužja slobodnih crkava – njihove karakteristike i naglaske. Nakon toga, isto ćemo učiniti i s bogoslužjem liturgijskih crkava. To će nam poslužiti da definiramo sličnosti i razlike koje karakteriziraju ova dva modela bogoslužja. U drugom dijelu članka dat ćemo pregled međusobnog (ne)shvaćanja slobodnih i liturgijskih crkava, odnosno, predstaviti ćemo argumente za kritiku liturgijskih bogoslužja te argumente za kritiku bogoslužja slobodnih crkava. U trećem dijelu ćemo predstaviti neke možebitno problematične elemente bogoslužja slobodnih crkava te ujedno ponuditi moguća rješenja kako potencijalno korigirati ono što je problematično u bogoslužjima slobodnih crkava na temelju Novog zavjeta i nekih naglasaka koji su prisutni u liturgijskim crkvama, a koji su također u skladu s Novim zavjetom.

Budući da autori ovoga članka pripadaju crkava reformacijske baštine, naše su pretpostavke uvelike oblikovane tim svjetonazorom. No, to ne znači da zagovaramo potpunu ispravnost bogoslužja slobodnih crkava, niti da u potpunosti odbacujemo liturgijski oblik bogoslužja kao pogrešan. Naprotiv, smatramo da se istinitost i ispravnost bogoslužja nalazi negdje između ovih dviju krajnosti. Odatle i govor o »liturgiji slobodnih crkava«.

## 1 Forma – sadržaj – rezultati: dva pristupa

Govoreći o bogoslužju, kao što je već istaknuto u uvodu, potrebno je razmotriti pitanje *forme* i *sadržaja* kao i *rezultata* koji iz njih proizlaze. S tom namjerom, u ovom prvom dijelu članka želimo prikazati osnovne postavke bogoslužja slobodnih crkava i liturgijskih crkava te pokazati kakvo mišljenje ponekad jedna strana ima o drugoj. Ta mišljenja mogu biti opravdana ili ne, ali to sada za našu raspravu nije toliko važno. Važno je pokazati potrebu da opća Crkva Isusa Krista bude po ovom pitanju uistinu »katolička« u svojoj naravi i pokaže manje isključivosti (*a priori* odbacivanja), a više uključivosti i voljnosti primiti i naučiti nešto od »onih drugih«. U ovome slučaju, želimo primarno pokazati kako slobodne crkve mogu nešto primiti od liturgijskih crkava.



## 1.1 Ishodište i karakteristike bogoslužja slobodnih crkava

Za nastanak bogoslužja današnjih slobodnih crkava kao i oblikovanje njihovih formi i sadržaja zaslužne su mnoge struje unutar kršćanstva te možemo reći da današnja bogoslužja u većoj ili manjoj mjeri odražavaju utjecaje: a) protestantskih crkava,<sup>2</sup> b) protestantskih crkava proizašlih iz radikalnog krila reformacije te c) tradicije slobodnih crkava gdje se karakteristike određene grupe (svjesno ili nesvjesno) prenose u drugu grupu slobodnih crkava.

Ernest A. Payne ističe kao bogoslužja slobodnih crkava imaju svoje ishodište u nekoliko različitih točaka. Prije svega, današnje slobodne crkve u velikoj mjeri slijede obrazac kojeg je Luther postavio, a koji se sastoji od toga da se: a) bogoslužja održavaju na domaćem jeziku, b) propovijed je postavljena u središte i time je propovjedaonica zadobila veću važnost nego oltar, c) navještaj Evanđelja se shvaća kao sredstvo pouke i d) Gospodnja Večera slavi se svaki tjedan pod obje prilike. No, Luther nije smatrao da je Euharistija čin ponavljanja Kristove žrtve, nego da tim činom vjernik prinosi sebe kao žrtvu Bogu i potpuno mu se predaje u vjeri, štovanju i zahvalnosti. Lutherova ljubav prema glazbi učinila je da u bogoslužju bude dan naglasak i na glazbu, posebice himne (Jambrek 2007, 70), a to je ujedno dalo poticaj za nastanak i razvoj himni u crkvenom bogoslužju. (Payne 1965, 51–52)

Jean Calvin zaslužan je za pojednostavljivanje bogoslužja i odsutnost čvrstog liturgijskog obrasca i zahvaljujući njemu i Lutheru propovijedanje Riječi postalo je središtem protestantskog bogoslužja. Calvin se protivio liturgiji jer je smatrao da je odviše pasivna i neučinkovita u promjeni ljudskih života te je poticao aktivnije sudjelovanje vjernika u bogoslužju kroz pjesmu i molitvu (koja mora biti spontana). Iako Calvin nije toliko bio sklon glazbi u bogoslužju kao Luther jer ju je smatrao »opasno svjetovnom« (Payne 1965, 52), glazba je za njega imala simboličnu vrijednost u pomaганju vjernicima da svoje umove usredotoče na Krista (Jambrek 2007, 70).

---

2 Ovdje podrazumijevamo Evangeličku (luteransku) Crkvu i Reformiranu (kalvinsku) Crkvu.





Govoreći o utjecaju radikalnog krila Reformacije na bogoslužje slobodnih crkava James F. White ističe da, povijesno gledajući, bogoslužje slobodnih crkava ima svoje ishodište u nekoliko tradicija: europskim anabaptistima, engleskim puritancima i američkim »frontier« denominacijama, a svaka od njih je naglašavala biblicizam i autonomiju lokalnih zajednica. Crkve anabaptističke tradicije imale su neke zajedničke naglaske kao što su: protivljenje krštenju djece, koncept čiste crkve koja se sastoji od predanih vjernika, otpor ustaljenom liturgijskom bogoslužju državnih crkava i često memorijalno shvaćanje Gospodnje Večere. I dok su neki anabaptisti imali liturgiju, većina se priklanjala nepisanim i neformalnim bogoslužjima. Engleski puritanci krajem 16. st. i početkom 17. st. nastojali su uspostaviti svoje bogoslužje na temelju svojeg shvaćanja Božje Riječi gdje su prekinuli s bogoštovnim praksama koje nemaju jasno uporište u Bibliji. Što se tiče američkog kontinenta, tamo se pojavilo nekoliko denominacija. Primjerice, Kristovi učenici (*the disciples of Christ*) inzistirali su na tome da slijede samo Pismo u svojim bogoslužjima te su u skladu s time odbacili bilo kakve vjeroispovijesti i krštenje djece, ali su svaki tjedan održavali Gospodnju Večeru koju su najčešće vodili laici. Što se tiče reformirane i metodističke crkvene tradicije u Americi, njihova bogoslužja počela su poprimati sve više karakteristike bogoslužja slobodnih crkava, a pokreti probuđenja utjecali su na te tradicije tako što su bogoslužja poprimila sljedeće osnovne karakteristike: glazba i molitva – evangelizacijsko propovijedanje – okupljanje obraćenika. (White 2008, 799)

Iako možemo govoriti o utjecaju protestantizma i radikalnog krila Reformacije na bogoslužje slobodnih crkava, potrebno je i istaknuti pojedine grupacije unutar tradicije slobodnih crkava koje su svojim naglascima i praksom utjecale na ostale slobodne crkve. Tako Ralph P. Martin smatra da je puritanska tradicija imala značajnu ulogu u oblikovanju bogoslužja slobodnih crkava u posljednja tri stoljeća te navodi S. F. Winwardov opis bogoštovnih karakteristika puritanaca:

a) Jedini kriterij je bila pisana Riječ Božja, koja se gotovo isključivo nalazi u Novom zavjetu. Stari zavjet je smatran kao da pripada židovskom narodu [...] samo oni bogoslužni predmeti koji su bili specifično spomenuti u Novom zavjetu mogu imati autoritet. Glazbeni instrumenti, primjerice, koji se eksplicitno ne navode u Novom zavjetu, smatrani su da odvlače od »čistoga štovanja« [...]



b) Propovijed je učinjena vrhuncem i kulminacijom službe. To je neminovno vodilo do obezvrijeđivanja drugih oblika bogoslužja, primjerice Euharistije. Čak i oni dijelovi službe koji nisu bili striktno »propovijedanje« ili izlaganje, učinjeni su alatima poučavanja. Molitve s propovjedaonice bile su poglavito didaktičke u sadržaju i tonu, a čitanja iz Pisma bila su prošarana propovjednikovim homiletičkim komentarima na tekst. Sudjelovanje zajednice svedeno je na minimum, posebice na službu himni ili pjevanja psalama. c) Sloboda Duha viđena je u oblikovanju bogoslužja iz srca i naglasak na osobnoj religiji [...] Samo oslanjanje na unaprijed određeni red službe smatrano je gašenjem Svetoga Duha koji vodi Božji narod licem u lice u susretanju božanskih zbilja. d) [...] dok je svećenstvo svih vjernika njegovano kao teološko uvjerenje i koncept crkve kao »okupljene zajednice« prevladavao u teoriji, razvio se protestantski klerikalizam u kojemu je onaj koji u tom trenutku obavlja službu zauzimao središnju i određujuću ulogu kao vođa i glavni izvođač na službi. Propovijedanje je jednoga čovjeka na podignutoj propovjedaonici zauzelo ponosno mjesto i takvo je uređenje svelo sudionike u bogoslužju na razinu inertnog tijela pasivnih slušatelja. (Martin 1994, 6–7)

Dajući povijesni pregled bogoslužja slobodnih crkava, Franklin M. Segler i Randall Bradley ističu karakteristike, posebnosti i naglaske određenih skupina unutar tradicije slobodnih crkava. Tako ističu kako je među baptistima bilo prisutno pitanje treba li cijela zajednica sudjelovati u pjevanju pjesama ili se pjevanje treba ograničiti samo na jednu osobu, bilo je upitno treba li se pjevati samo pjesme čiji tekstovi dolaze direktno iz Pisma ili se mogu pjevati i ostale pjesme posvećene Bogu, a baptisti su bili prvi među engleskim protestantima koji su imali posebnu kolekciju himni koje su koristili prilikom Gospodnje Večere (Segler i Bradley 2006, 39–40). Pijetizam sa svojim naglaskom na obraćenje koje je usmjereno na osobno subjektivno iskustvo utječe na bogoslužju crkve proizvođači pjesme koje o Bogu govore na osoban i intiman način. Za razliku od pijetista, Moravska braća su u svojim himnama naglašavala Kristove patnje, koristili su instrumente u pjevanju te su prakticirali snažno i uzbuđljivo pjevanje. Moravska braća su u ovome dijelu utjecali i na braću Wesley koji su od njih poprimili spoznaju o snazi glazbe u kršćanskom bogoslužju. Pokreti probuđenja (Prvo i Drugo veliko probuđenje) iznjedrili su bogoslužja gdje je glavni



naglasak bio na duhovnom probuđenju vjere. U tu svrhu, počelo se s praksom pozivanja ljudi naprijed, ispred propovjedaonice, pred okupljenu zajednicu, na predanje svojega života Bogu (tzv. »altar call«).

Značajnu ulogu u oblikovanju bogoslužja slobodnih crkava u Americi imaju još i tradicija svetosti, pentekostalci i karizmatici. Tradicija svetosti iz koje izvire Slobodni metodisti, Crkva nazarena i Wesleyanska Crkva naglašavali su intenzivno religijsko iskustvo u bogoštovlju, a spontanost, klicanje i ostali emocionalni izričaji karakterizirali su njihova bogoslužja. Što se tiče pentekostalaca, njihova bogoslužja su također bila karakterizirana slobodom, spontanošću i emocionalnim izričajima, u muziciranju su se koristili glazbenim instrumentima kulture okruženja, a govor, molitva i pjevanje u Duhu karakteristika su njihovih bogoslužja. I u konačnici, karizmatičko je bogoslužje u posljednjih pola stoljeća također utjecalo na bogoslužja ostalih crkvenih zajednica, tako da su na bogoslužjima prisutni različiti slobodni oblici slavljenja, glazba popularnoga zvuka, upotreba suvremenih tehnologija, emocije koje prožimaju cjelokupno bogoslužje i sl. (38–47)

## 1.2 Ishodište i karakteristike bogoslužja liturgijskih crkava

Zvonko Pažin početak liturgije kao kršćanskog bogoslužja povezuje s Isusovom službom ispunjenja starozavjetnih žrtava koji otkriva pravi smisao žrtava, a to je »vršenje volje Božje što je on i ostvario u vazmenom otajstvu svoje muke smrti i uskrsnuća i što se ostvaruje i ponazočuje u otajstvima Crkve, ponajpače u Euharistiji« (2007a, 2). Iako ne postoje iscrpni dokumenti o tome kako je izgledalo bogoslužje rane Crkve, Pažin smatra da je bogoslužna praksa rane Crkve uvelike odražavala praksu bogoslužja sinagoge koje se sastojalo od uvodne molitve *šem'a*, čitanja Tore i proroka, midraša ili tumačenja pročitane teksta, pjevanja psalama kao odgovor na Božju Riječ i završnog blagoslova iz Br 6,22-26. Pažin nastavlja kako u Novome zavjetu nema točnog opisa euharistijskog slavlja, ali na temelju Dj 20,7-12 zaključuje kako se bogoslužje rane Crkve sastojalo od govorenja (živa riječ umjesto čitanja) i euharistijskog slavlja u kontekstu zajedničkog blagovanja. 1 Tim 2,1-8 nam donosi neke elemente molitve koji su bili prisutni u sklopu Euharistije, a iz knjige Otkrivenja, posebice 4,8-11. Pažin ustvrđuje kako se u viđenjima koja Ivan opisuje »između ostalog može nazrijeti nešto od kršćanske liturgije Ivanova vremena: himni



su uzeti iz ondašnjeg bogoslužja, a nebeska viđenja zapravo odražavaju strukturu ondašnjeg bogoslužja» (5). Određeni dijelovi Novoga zavjeta sadrže himne za koje se smatra da su u stvari bile himne koje su se koristile na bogoslužjima (npr. Kol 1,15-20) i kroz njih imamo određeni uvid u sadržaj apostolske liturgije (6).

I konačno, Pažin ističe židovske i helenističke elemente u bogoslužju pa tako židovskim elementima Pažin smatra službi Riječi prema već navedenoj strukturi, kršćanske euharistijske molitve u čijem korijenu stoji židovska molitva hvale, židovskog je podrijetla i molitva vjernika (prema molitvi Osamnaest blagoslova), sedmica, te kalendarski Uskrs i Pedeseticu. Tu još spada molitva časova i doksologija, trostruki izraz »Svet«, poklici »amen«, »aleluja«, »hosana«, i »s duhom tvojim« te polaganje ruku i mazanje uljem (6). Što se pak helenističkih elemenata tiče: »Molitveni su obrasci podvrgnuti zakonima antičkog govorništva. Iz grčkog su jezika izrazi: liturgija, euharistija, doksologija, anamneza, epikleza, agape, misterij. Tu je i litanjski oblik molitve, te poklik Kyrie eleison. Konačno, još u 3. st. u rimskoj je liturgiji u uporabi bio grčki jezik.« (7)

Timothy C. J. Quill ističe kako unatoč tome što Biblija izričito ne propisuje ceremoniju liturgije, tijekom svih je ovih stoljeća ona ipak ostala vjernim izričajem čiste doktrine i vjere koju je Krist otkrio kroz svoje proroke i apostole. U skladu s time, tradicionalne ceremonije prisutne u liturgiji nude razumijevanje bogoštovlja koje seže sve do Staroga i Novoga zavjeta. U odgovoru na pitanje propisuje li Biblija točni obred i ceremoniju koje današnja Crkva treba koristiti, Quill smatra da je točan odgovor i da i ne. Da u smislu da je ritual ili tekst jest propisan, liturgija se koncentrira na čitanje Božje Riječi i propovijedanje, a bogoslužje također uključuje pjevanje i moljenje nadahnutih psalama. Krist je također Crkvi naložio Gospodnju Večeru i Sveto Krštenje i stoga su i to ceremonije. S druge strane, Biblija ne propisuje današnjoj Crkvi točan red bogoslužja, crkvene godine, naputke za izradu crkvenog ruha ili kako graditi crkve. No pregled starozavjetnih ceremonijalnih bogoslužnih obrazaca detaljno propisanih od Gospodina, prema Quillu otkriva principe bogoslužja koji ostaju prikladni za današnju Crkvu. Jer, starozavjetno bogoslužje uključivalo je ceremonijalne elemente poput oltara, svijeća, tamjana, liturgijskog kalendara, ruha, gesti, klanjanja. (Quill 2009, 32)



Što se tiče samog korištenja izraza »liturgija« u Bibliji, ono ima dosta široko značenje i koristi se u različitim kontekstima, a Ruth A. Meyers nam daje dobar uvid korištenja ovog izraza.<sup>3</sup> Prema njoj, kada je hebrejsko Pismo bilo prevedeno na grčki, »liturgija« se gotovo isključivo koristila za kultno štovanje Boga izvedeno od svećenika i levita u hramu. U drevnom mediteranskom svijetu liturgija se prinosila za dobrobit drugoga, a činiti liturgiju značilo je služiti. Novozavjetna uporaba riječi *leitourgia* (i srodnih riječi) također je na tom tragu. Pa tako će Pavao prikupljanje novca za crkvu u Jeruzalemu (Rim 15,27; 2 Kor 9,12) nazvati »službom«. U poslanici Hebrejima autor stavlja u kontrast stalnu službu svećenika u hramu i Isusovo vlastito samo-davanje. Isus je postigao »uzvišeniju liturgiju« (Heb 8,6; fraza koja se često prevodi kao »uzvišenija služba«), pri čemu on sam jest »liturgist« (*leitourgos*, Heb 8,2). S ispunjenjem svećeničke službe, to jest, liturgije, u Kristu, kršćani mogu sada s pouzdanjem ući u svetište (Heb 10,19). Meyers također navodi i jedno novo, produhovljenije značenje »liturgije« koje se javlja u Novome zavjetu, a povezuje ga s Pavlom koji u Rimljanima sebe opisuje kao »liturgistu« (*leitourgos*, katkada se prevodi kao »službenik« ili »sluga«) poganima, koji provodi »svećeničku službu evanđelja« u kojoj su pogani prinos Bogu, postignut kroz Krista (Rim 15,16). Dakle, jezik svećeničkog kulta hrama sada je primijenjen na naviještanje evanđelja. Izričitija uporaba »liturgije« u odnosu na bogoslužje pojavljuje se u Dj 13,2 gdje je skupina proroka i učitelja u Antiohiji uključena u »liturgiju« (*leitourgounton*, koja se različito prevodi kao »štovanje« ili »služenje«), što je rezultiralo misionarskim pozivom koji šalje Barnabu i Savla na putovanje (2010, 45–46).

Kako bismo shvatili što liturgija uistinu jest, moramo razumjeti što se općenito misli pod pojmom »liturgija« i koje su karakteristike liturgijskih bogoslužja.<sup>4</sup> Pojam »liturgija« može se shvatiti na nekoliko načina, pa tako Jacobus Bezuidenhout donosi koristan presjek uvriježenih shvaćanja liturgije različitih teologa. Pa tako James White ističe kako riječ »liturgija« opisuje službu bogoslužja u prvome stoljeću. Izvedena je od grčke riječi

3 Usp. i Adam 1993, 11.20–22; Pažin 2007, 1–2.

4 Ovdje ne nastojimo teološki definirati liturgiju, niti dokazati ili pobiti njezinu ispravnost. Kao što je ranije istaknuto, liturgija kao forma neminovno je odraz određenih teoloških shvaćanja, ali ipak smatramo kako u neku ruku možemo odvojiti formu i naglaske koje liturgija ima od teologije koja ju prožima.



*leitourgia*, koju čine riječi za »djelo« (*ergon*) i »narod« (*laos*) što doslovno znači da je služba bogoslužja čin naroda, a ne jedne osobe. Stoga nazvati službu liturgijskom, prema Whiteu, znači naznačiti kako je osmišljena tako da svi štovatelji imaju aktivan udio u zajedničkom prinosu štovanja. Fink pak vjeruje kako liturgija nije djelo naroda, već prije svega djelo Boga »usred i iz naroda«. Bog »donosi plan« za liturgiju i u ovoj liturgiji Bog je onaj koji nas preoblikuje za zadatak svojeg »plana te redefinira taj zadatak«. Crichton pak smatra je kako se liturgija ne da definirati, no ako bi trebala biti definirana, može biti opisana kao »proslava Crkve, koja je Kristovo tijelo i u kojoj je on aktivan sa svojim Svetim Duhom, pashalnog otajstva«. U liturgiji, dakle, štovatelji odgovaraju Bogu, bilo »slavljenjem, zahvaljivanjem, prošnjom ili kajanjem, bilo Euharistijom ili krštenjem, ili liturgijskom molitvom ili proslavom crkvene godine«. U svemu tome, krajnja svrha liturgije je dati slavu Bogu. (Bezuidenhoudt 2010, 2-3)

Dakle, bez obzira na različita viđenja i tumačenja pojma liturgije, ona nije samo nekakav skup ceremonija i bogoštovnih čini, niti je skup nekih bogoslužnih pravila. Naprotiv, liturgija je dvosmjerna i dijaloška jer u tom događaju Bog nudi dar svojega spasenja, a taj dar Božji zahtijeva čovjekov odgovor predanja. Liturgija je bogoslužje Boga zajednici i ujedno je služba zajednice pred Bogom. (Adam 1993, 14-16)

Što se tiče strukture liturgijskog bogoslužja, ono ima dva glavna dijela: službu riječi i euharistijsku službu (služba stola) koje su usko povezane tako da tvore jedan bogoštovni čin. Ako, recimo, promatramo liturgiju Katoličke Crkve,<sup>5</sup> onda uviđamo kako ona sadrži uvodne obrede gdje okupljena crkvena zajednica pristupa bogoštovlju s pokajanjem, zazivom, himnom i zbornom molitvom. Nakon toga slijedi služba riječi koja se sastoji od tri čitanja (Starog zavjeta, apostolskih spisa i Evanđelja), propovijedi, molitve i vjeroispovijedanja, a nakon nje pristupa se službi stola ili euharistijskom slavlju. Bogoslužje završava čitanjem obavijesti, blagoslovom i otpustom, odnosno, završnim obredima (151-175). Nešto slično nalazimo i u protestantskim reformiranim crkvama srednjeg vijeka za koje je temelj bogoslužja bila Calvinova *Genevan Service Book*. Ondje nalazimo

5 Ovdje ne dajemo cjelokupni pregled ni strukturu bogoslužja Katoličke Crkve, već samo one liturgijske dijelove i naglaske koje smatramo značajnima za ovu raspravu.



neke slične naglaske koje sadrži liturgija Katoličke Crkve jer bogoslužje ima dva dijela: liturgiju riječi i liturgiju gornje sobe – Euharistiju. Služba započinje čitanjem Pisma, ispovijedanjem grijeha i molitvom za oprost, a potom slijedi propovijed. Nakon toga slijedi Euharistija koja je popraćena čitanjem Pisma, a bogoslužje završava blagoslovom iz Br 6,22-26. (Segler i Bradley 2006, 34–35)<sup>6</sup>

No, bez obzira na teologiju koja prožima bogoslužja liturgijskih crkava, potrebno je istaknuti da liturgijsko bogoslužje ima neke prepoznatljive elemente koji mogu varirati od tradicije do tradicije, ali su unatoč tome prepoznatljivi: a) zajednička molitva gdje cijela crkva sudjeluje u molitvi na početku bogoslužja, kroz euharistijsku molitvu, završnu molitvu i pastoralne molitve koje se odnose na potrebe zajednice, b) čitanje/slušanje Božje Riječi gdje ima mjesta i za propovijedi, ali i za samo čitanje Božje Riječi, na način da se sama snaga pročitane Božje Riječi ne zanemaruje zbog propovijedi, c) priznavanje grijeha kao duhovna disciplina koja potiče poniznost srca pred Bogom i drugima gdje pojedinačno i zajednički okupljeni vjernici priznaju Bogu svoje grijeha i propuste, d) davanje mira kao trenutak u liturgiji gdje vjernici jedan drugoga mogu blagosloviti Kristovim mirom, e) Euharistija kao trenutak bogoslužja u kojem vjernici mogu iskusiti bit Evanđelja te f) crkvena godina kao sustav nedjeljnih bogoslužja koja su organizirana oko najvažnijih kršćanskih blagdana i struktura koja omogućuje vjernicima da u jednoj kalendarskoj godini budu upoznati te da ih se podsjeti na važne aspekte kršćanske vjere prateći Isusovu priču i poruku Evanđelja, i dr. (Bratcher i Stephenson-Bratcher 2012)

## 2 Slobodne i liturgijske crkve – međusobno (ne)shvaćanje

### 2.1 Kritika liturgije

Bogoslužje liturgijskih crkava kritizira se od strane slobodnih crkava primarno na teološkoj osnovi jer način i oblik na koji se liturgija prakticira odražava teologiju koja stoji iza određene forme i prakse. Tako Ligon

6 Treba napomenuti da je Calvin izbacio naziv »svećenik« i uveo pojam »službenik«, a pojam »oltar« zamijenio je pojmom »stol«. Također, misu je zamijenio nazivom »Gospodnja Večera«, a ukinuo je i posebne dane u kojima su se slavili određeni sveci. (usp. Segler i Bradley 2006, 34)



Ducan tvrdi kako praksa liturgijskih crkava počiva na teološkoj pogrešci, te kao primjer navodi postojanje oltara: »Ako je Krist umro na križu jednom za svagda za naše grijeha, i više nema nikakve potrebe za žrtvom (Heb 10,1-18), zašto bismo onda imali oltare u našim crkvama?« (2009, 82) On smatra kako je to zbunjujuće za vjernike jer se time nedostojno ukazuje na Kristovu neponovljivu žrtvu. Dakle, prema njemu, postojanje oltara, kao dio bogoštovne prakse, govori o pogrešnom teološkom razumijevanju (2009, 82). Nadalje, Ducan ističe kako prevelika složenost liturgije može kod vjernika stvoriti osjećaj samozadovljstva koje počiva na nesvjesnom sudjelovanju u liturgiji. Iako je liturgija dinamična, kroz vrijeme upoznatost sa svime što u liturgiji slijedi može kod vjernika učiniti to da on sudjeluje u liturgiji samo po navici, bez da uključi svoje srce i um u štovanju Boga. Kod novih vjernika složenost liturgije može stvoriti osjećaj izgubljenosti i zbunjenosti jer osoba ne zna kako pratiti liturgijske obrasce (2009, 83–4). Ducan također kritizira liturgiju zato što smatra da u njoj nema mjesta za spontane (nepripremljene, nepisane) molitve vjernika. On je svjestan da su molitve vjernika ponekad nebiblijske, čovjekocentrične i površne, ali smatra da se takvim molitvama ostavlja mjesto za slobodu djelovanja Božjeg Duha. Jednako tako, spontane molitve imaju pastoralnu ulogu jer se kroz takve molitve može osvrnuti na trenutne okolnosti u životu crkve (2009, 85).

Dan Wilt također kritizira liturgiju ističući kako shvaćanje liturgije kao bogoštovnog djela kojeg se čini »za narod« jest zapravo racionalizacija tradicionalne podjele na kler i laike koja se protivi biblijskom idealu »svećenstva svih vjernika«, jer se na taj način uvodi koncept sakrosanctnog vodstva koje posreduje između običnih vjernika i Boga (Wilt 2009, 86–87).

Michael Lawrance i Mark Denver smatraju da se liturgijsko bogoslužje protivi subjektivizmu i iskustvenoj dimenziji koja je prisutna u modernom evanđeoskom bogoslužju tako što nastoji dati objektivne odgovore na pitanja gdje i na koji način je Krist danas prisutan.<sup>7</sup> Međutim, naglašavajući objektivno Božje djelovanje u određenoj bogoslužnoj formi uništava se subjektivnost odgovora od strane vjernika. Razlog tome leži u činjenici

7 Naglasak na iskustvenoj dimenziji bogoštovlja možemo promatrati kao plod čovjekove potrage za smislom života i potrebe za odnosima koja se pak onda očituje u stvarima kao što su molitva, liturgija, pjevanje itd. Za više o ovoj temi vidi Avsenik Nabergoj, 2019.





da liturgija pretpostavlja kako sudionici liturgije imaju vjeru i razumiju što je Evanđelje (2009, 92). Nadalje, Lawrance i Denver ističu kako su elementi liturgijskog bogoslužja kao što su tamjan, klanjanje, klečanje, znak križa i tome slično, zapravo stvar adijafore jer Pismo nigdje izričito ne propisuje formu bogoslužja (osim krštenja i Gospodnje Večere), što znači da jedini temelj opravdanja liturgijske forme jest povijesnost (zato što su to činili vjernici prije nas) ili pragmatizam (zato što je korisno za ovu ili onu svrhu). No, da argumentacija za liturgiju ne bude samo stvar nečije sklonosti, bogoštovlje se treba temeljiti na autoritetu koji nadilazi nečije sklonosti, a taj autoritet je, prema njima, Sveto Pismo (2009, 93-94).

Liturgija se također može kritizirati sa stanovišta njezine učinkovitosti gdje joj se može pripisati ispraznost i mrtvilo. Tako Michelle Ferguson izjavljuje kako je u prošlosti pohađajući samo »neliturgijske« crkve bila poučena kako je »liturgija« dosadna, mehanička i besmislena. Liturgija je nešto u čemu nema mjesta za Duha te može se opisati kao nešto je »unaprijed zapisano« i »isprazno«. Takvo poimanje liturgije Ferguson pripisuje svojoj protestantskoj pozadini i anti-katolicizmu. Jer, to što katolici rade je mrtvi obred, a Luther i njegovi suvremenici oslobodili su nas od toga zatvora. (2007, 5)

Na tragu Ferguson, Ante Crnčević iznosi potencijalni prigovor liturgiji Katoličke Crkve koji se odnosi na neaktualnost liturgije, a kojim ćemo ujedno i zaključiti ovu podcijelinu:

Čest prigovor Crkvi i njezinu bogoslužju nakon Drugoga vatikanskog sabora može se svesti na govor o »neaktualnosti« bogoslužja, pri čemu se površno pokušava konstatirati nesuvremenost bogoslužnih oblika i njihova nedovoljna prilagođenost potrebama suvremenoga čovjeka. U takvim prigovorima »aktualnost« bogoslužja mjeri se bliskošću obrednoga sadržaja i izraza sa *sadašnjim* povijesnim trenutkom. Nedovoljno vrednujući otajstvenu stvarnost bogoslužja, današnja gibanja u crkvenoj praksi sve više traže bogoslužje koje će biti *actualis*, ali ne s obzirom na njegovu spasenjsku zbilju, nego obzirom na privlačnost i modernost(!) njegova izvanjskoga obrednoga izraza.... U nedostatku takvoga »spasenjskoga« viđenja i iskustva bogoslužja, analitičari se znaju zaustaviti na tvrdnjama da je suvremeni čovjek sve manje kadar



razumijevati obredni jezik kojim liturgija pokušava komunicirati spasenje. Vjerničke se zajednice okupljaju na bogoslužje, ali ne bivaju zahvaćene spasenjem, te sve češće tragaju za izvanliturgijskim oblicima kulta koje prepoznaju kao »aktualne« i suvremene. (2005, 781–782)

## 2.2 Kritika bogoslužja slobodnih crkava

Kritika bogoslužja slobodnih crkava je zanimljiva stvar jer kritike dolaze i od strane liturgijskih crkava i od pojedinih frakcija ili pripadnika slobodnih crkava koji su nezadovoljni formom i sadržajem bogoslužja vlastitih crkava. No za sada ćemo ostati usredotočeni na kritiku koje liturgijske crkve upućuju slobodnim crkvama, a u sljedećoj podcjelini dotaknut ćemo se problematike bogoslužja slobodnih crkava i pokušati procijeniti koliko su kritike koje dolaze od strane liturgijskih crkava opravdane ili ne, te ćemo tome pridodati i kritičke glasove koji se javljaju iz samih redova slobodnih crkava.

Govoreći o liturgiji, Rebecca Dinovo ističe kako većina crkava ima neku vrstu obreda u svome bogoslužju, iako ga možda tako i ne zovu, no činjenica je da postoji određena forma koja se ponavlja iz tjedna u tjedan. Ona ističe kako ne postoji apsolutno »pravi« i apsolutno »krivi« način štovanja, no štovanje mora biti ugodno Bogu, a ne biti usmjereno ka udobnosti i stimuliranosti pojedinca. U skladu s time, problem suvremenog bogoslužja<sup>8</sup> je taj što se često fokus stavlja na ljude, umjesto na Boga (Dinovo).

N. T. Wright donosi kritiku bogoslužja slobodnih crkava s novozavjetnog stanovišta. Govoreći o Otkrivenju 4–5, Wright ističe kako nam ta dva poglavlja donose sliku nebeske dimenzije *trenutne stvarnosti*, a ta stvarnost nam donosi prikaz štovanja Boga koje obuhvaća čitavu spasenjsku povijest. Stoga Wright zaključuje: »Kršćansko štovanje kako je ovdje prikazano u potpunosti je o pričanju priče o tome što je Bog učinio, što čini i što će učiniti. Poput velikih psalama i pjesama Staroga zavjeta ono proslavlja Božja moćna djela i, samom činjenicom da to čini, pomaže napredovanju sljedeće faze Božje svrhe.« (2002) Drugo, na temelju poslanice Rimljanima,

8 Izraz »suvremeno bogoslužje« ovdje se odnosi na crkve koje nemaju liturgijski način bogoslužja.



Wright, između ostalog, opaža kako je srce štovanja u tome »da trebamo u ljubavi i zahvalnosti gledati na našega stvoritelja i otkupitelja, i tako biti obnovljeni kao istinska ljudska bića i time biti Božjim agentima za iscjeljenje stvaranja« (2002). Treće, Wright opaža da je motiv »nove pashe« snažno prisutan u Novom zavjetu i da taj motiv od samih početaka prožima kršćansko bogoslužje.

Na temelju rečenog, Wright zaključuje kako je jedan od ciljeva kršćanskog štovanja da postanemo poput Krista i da tu sliku odražavamo svugdje gdje se nalazimo. Žrtva koja je Bogu ugodna sastoji se od istinskog štovanja u kojemu zajedno sa svojim tijelom i umom dolazimo zajedno Bogu u poslušnosti i ljubavi, a upravo je liturgija ona koja u svojoj strukturi i sadržaju naviješta kako smo mi ljudi stvorena pred svojim Stvoriteljem, grešnici pred našim svetim Bogom i otkupljenici pred našim Otkupiteljem. Na temelju toga, Wright ustvrđuje: »Jako je ironično da u nekim protestantskim krugovima izostanak službene liturgije, i oslanjanje na ono što određeni ljudi odluče činiti u bilo kojem danom trenutku, nije prepoznato kao nešto što ima *formu* (iako očigledno ne nužno kao nešto što ima sadržaj): prakticiranje veseloga pelagijanizma.« (2002)

Nastavljajući u ovome tonu, Wright ističe kao zagovaranje neformalnosti u bogoslužju zapravo nema ništa s Evanđeljem, a ima puno toga s duhom vremena u kojem živimo. To ne znači da neformalno bogoslužje u različitim kontekstima nije ispravno, prikladno i Bogu na čast, ali Wright ističe da je neformalnost, ako postane pravilo, jednako opasna kao i pogrešna vrsta formalnosti. On pojašnjava kako su reformatori s pravom podigli svoj glas protiv liturgije koja je od strane srednjovjekovne Crkve bila pretvorena u neku vrstu kvazi-poganskog magijskog rituala koja je povećavala moć onih koji su njome upravljali te nije dopuštala da kroz nju zasja istinsko Evanđelje. No, on smatra kako je naše današnje promatranje Reformacije djelomično uvjetovano trima velikim kulturnim pokretima koja su se dogodila nakon Reformacije. Prvo, tu je prosvjetiteljstvo koje je stvorilo jaz između ideja i činjenica, religije i stvarnoga života, ističući kako su u religiji bitne ideje koje osoba ima, a ne stvari koje se događaju, uključujući ono što osoba radi sa svojim tijelom i kroz svoje tijelo. Drugo, tu je romantizam koji u središte stavlja osjećaje umjesto forme, i srce umjesto glave ili tijela. »No, ono što je romantičarski pokret govorio bilo je suptilno drugačije od onoga što je Novi zavjet govorio: pozivao te je da pogledaš iznutra,



da pogledaš koje osjećaje imaš, i da ih učiniš središtem svojega svijeta, umjesto da vidiš ljubav srca za pravoga Boga kao dar Božji kroz evanđelje, riječ i duh.« (Wright 2002) Treće, egzistencijalizam kao pokret 20. st. ponovo nas je vratio u gnosticizam koji nas je usmjerio da istinu potražimo u sebi, a ne negdje izvan nas.

Na temelju navedenoga Wright ustvrđuje nekoliko stvari. Prvo, ustanovljene forme bogoslužja ne protive se Evanđelju, a ukidanje ruha, liturgija, službenih položaja u crkvi i tome slično, nema nikakve veze s povratkom na novozavjetni obrazac štovanja. Jednako tako, spontanost i nedostatak pripreme, iako Bogu korisni, mogu vrlo lako odražavati lijenost i zarobljenost lažnim filozofijama.

Kao drugo, Wright ističe kako je kršćansko bogoštovlje dramatično, performativno te ono iznosi i proslavlja Božju priču sa svijetom. Biblijska je priča od Postanka do Otkrivenja jedna velika drama te dramska predstava napisana od živoga Boga i postavljena na scenu u njegovom divnom stvaranju. Sukladno tome u liturgiji, bila ona sakramentalna ili ne, postajemo na trenutak voljni sudionici u njoj, no Wright ističe kako to nije naša dramska predstava; to je Božja dramska predstava, i mi nemamo slobodu prerađivati scenarij (2002).

I konačno, ako je liturgija nešto poput drame, poput pričanja Božje spasenjske priče, iz toga slijedi da:

ono što nosimo, gdje stojimo, kako se krećemo (ruho, držanje i geste), sve je važno, ne zato što smo mi ritualisti, već zato jer je ovo Božja drama i mi lako možemo zasmetati [...] Ono što radiš sa svojim tijelom govori nešto o tome što radiš s ostatkom sebe. Naravno, klečanje, podizanje ruku u slavljenju, križanje, zauzimanje određenog položaja, sve to može postati ritualima i pretvoriti se u magiju. No, inzistirati na sjedenju dok se moli – jedini položaj tijela koji Biblija nikada ne spominje u povezanosti s molitvom – jer je klečanje »ritualistično«, jest nanošenje samome sebi više štete nego koristi. Inzistirati na slobodnome tijeku reda pjesama po volji jednoga vođe slavljenja ne znači zadati udarac ritualizmu, već staviti toga vođu slavljenja točno na ono mjesto gdje su Reformatori vidjeli srednjovjekovnoga svećenika, između štovatelja i Boga.



Dobra liturgija nas očuvava od kultova ličnosti, bilo katoličkih, bilo protestantskih. (Wright 2002)

I kao posljednjeg kritičara bogoslužja slobodnih crkava navodimo Timothy C. J. Quilla. On ističe kako su pokreti pijetizma i racionalizma u 18. i 19. st. iznijeli lažnu tvrdnju da rana Crkva nije bila liturgijska, već da je imala jednostavan, neformalan i spontani stil bogoslužja. No, razlog odbacivanja liturgije nalazi se u teologiji tih pokreta. Pijetizam je umanjio ulogu vanjskih sredstava milosti i zamijenio ih s direktnim iskustvom Boga u ljudskom srcu. Racionalisti su pak zamijenili autoritet Pisma s autoritetom ljudskog razuma što ih je dovelo do odbacivanja svega nadnaravnoga i do netoleriranja liturgije. U skladu s time, crkve koje vjeruju u prebivanje i djelovanje Duha neovisno od Riječi i sakramenata sklone su odbacivanju liturgije i ceremonije u zamjenu za više ekstatičke i emocionalnije oblike bogoštovlja (Quill 2009, 20–21).

### 3 Problematika bogoslužja slobodnih crkava

Iako slobodne crkve u svojem nazivu imaju pridjev »slobodne« to ne znači da te iste crkve nemaju liturgiju u nekom obliku. Prije svega radi se o semantici, jer semantički, liturgija je u biti isto što i bogoslužje. Naravno, ono što čini razliku jesu teologije koje prožimaju ili stoje iza liturgijskih bogoslužja za razliku od teologija koje stoje iza bogoslužja slobodnih crkava.<sup>9</sup> Tako Clayton J. Schmit predlaže da se naziv »liturgija« može primijeniti na bilo koji organizirani oblik štovanja te pravi razliku između »tradicionalne liturgije« i »slobodne liturgije« (Schmit 2009, 31). Ovo potonje odnosi se, naravno, na opis bogoslužja slobodnih crkava. Dakle, nije upitno imaju li slobodne crkve liturgiju (neku organiziranu formu bogoslužja), već kakva je ona.

Michelle Ferguson ističe kako je liturgija itekako prisutna u slobodnim crkvama jer već nakon dva tjedna boravka u nekoj crkvi moguće je nazrijeti raspored bogoslužja, kako i kada pastor moli i što crkva treba činiti

9 Različiti soteriološki i ekleziološki pogledi prožimaju liturgijske i slobodne crkve i otuda i razlike u formi i sadržaju njihovih bogoslužja.



za vrijeme bogoslužja. Jednako tako, svaka promjena u bogoslužju može kod vjernika izazvati osjećaj nemira i nelagode. Čak i u naizgled slobodnim karizmatičkim crkvama ritam pjesama slavljenja i naizgled spontanih molitava mogu postati rutina i neka vrsta liturgije (Ferguson 2007, 6). Stoga, u ovom dijelu članka želimo na temelju Novoga zavjeta istaknuti neke potencijalno problematične aspekte bogoslužja slobodnih crkava i pokazati moguću pogrešnost tih praksi te predložiti u kojoj mjeri i na koji način slobodne crkve mogu prihvatiti pozitivne naglaske bogoslužja koje nalazimo u liturgijskim crkvama.

### 3.1 Problematika Riječi Božje na bogoslužjima

Možda čudno zvuči izjava da slobodne crkve imaju problem s Riječju Božjom na svojim bogoslužjima, posebice zato jer su od Reformacije baštinitelje naglasak na Pismu, no problematika je višestruka: a) često nedostaje ili izostaje čitanje Riječi Božje poradi samoga čitanja Riječi Božje, jer čitanje Riječi Božje primarno služi kao uvod u propovijed, b) veliki dio Pisma ostaje netaknut i neotkriven u propovijedima i c) propovijedi su primarno fokusirane na ono što vjernici moraju ili ne smiju činiti, a ne na proklamaciju Božjeg djelovanja (ono što *je* Bog učinio, što čini i ono što će *učiniti*).

Govoreći iz sjevernoameričkog konteksta (a čini se da je i u Hrvatskoj situacija slična), James White primjećuje da, iako američki protestanti stavljaju naglasak na Riječ, praksa je čitanja Riječi na koju nalazimo u Pismu dugo vremena bila zanemarivana, jer čitanje Riječi obično služi kao uvod u propovijed (White 1983, 23). Whiteu je čudno što na katoličkoj misi postoje tri čitanja iz Pisma te psalam, dok se na protestantskim evanđeoskim bogoslužjima tekst čita pretežno kao uvod u propovijed te postavlja pitanje: »Što se u stvari govori na ovim službama? Misa naviješta kako je Pismo osnovni dio kršćanskoga života; evanđeoska služba naznačava kako je Pismo opcija koja se koristi po potrebi. Ovo 'kad je zgodno' korištenje Pisma na većini evanđeoskih bogoslužja teško da se razlikuje od sličnog korištenja Pisma u najliberalnijim protestantskim crkvama.« (1986, 14) Stoga je potrebno na bogoslužjima vjernicima čitati Pismo kao Riječ Božju upućenu Božjem narodu, jer propovijed ne može zamijeniti slušanje Božje riječi (14).

Slobodne crkve su zahvaljujući svojoj »slobodi« često slobodne izostaviti značajan dio Pisma iz svojih propovijedi. I dok Katolička Crkva i neke



protestantske crkve praktciraju primjenu lektionara, a neke druge protestantske crkve njeguju tradiciju *lectio continua*, slobodne crkve uglavnom nemaju sklonosti takvoj praksi, a posljedica toga je to da svaki pastor u svojim propovijedima djeluje unutar svojeg malog privatnog kanona, tj. biblijskih tekstova unutar kojih se osjeća sigurnim ili je sklon o njima govoriti. Uz to, White opaža i sljedeće:

Uvjerili smo sami sebe kako takva metoda odabira tekstova osigurava relevantnost. Međutim, zaboravljamo da je to suptilni oblik ugnjetavanja; ono oblikuje Bibliju na našu vlastitu sliku dok propovijedamo na naše omiljene ideje i čitamo tekstove koji im odgovaraju. Narod nema mogućnost kako izbalansirati ovo ugnjetavanje. Koristeći pristup »kad je zgodno« liberali mogu propovijedati o problemima socijalne pravde, a konzervativci mogu zagovarati različite oblike individualne moralnosti. Korištenje Pisma »kad je zgodno« previše odgovara našim osobnim ukusima, a isključuje sve ostale. (1983, 24)

White smatra kako je ovakva sloboda od izostavljanja velikog dijela Pisma iz propovijedi ili crkvenog čitanja dovela do toga da su propovijedi uglavnom tematske ili usmjerene na rješavanje određenih pitanja i problema. U ovakvoj shemi redak ili dva iz Pisma dovoljan je za propovijed, ali Božji narod treba jaku i raznoliku hranu Božje Riječi koja će se čitati i naviještati. Stoga nije ni čudo da su mnogi suvremeni vjernici biblijski nepismeni kad sve što čuju u crkvi jest tek u stvari nekoliko redaka Svetog Pisma. (1986, 14)

Nadalje, čini se kako slobodne crkve ponekad imaju pogrešan fokus u svojim propovijedima, a o čemu možemo govoriti vrlo načelno i subjektivno na temelju onoga što opažamo iz svojeg vlastitog crkvenog iskustva. No, moguće je govoriti o pogrešnom fokusu u propovijedima, ako govor o ovoj temi podignemo na općeniti nivo i kažemo kako postoje određene karakteristike koje ukazuju na pogrešan fokus u propovijedima, a one su prisutne kada je fokus propovijedi usmjeren na čovjeka, njegovu grešnost, pokvarenost i potrebu za donošenjem boljih životnih odluka. Evo što o tome kaže Watkins:

Od najranijih je vremena euharistijska liturgija uključivala propovijed. Njezina svrha nije bila izlaganje Pisma samo zbog poučavanja,



нити zbog pobožnog moraliziranja koje je danas toliko zastupljeno na našim propovjedaonicama. Nije bilo namjere potaknuti braću i izazvati ih na revnije napore za Crkvu! Naprotiv, propovijed postoji u svrhu naviještanja silnih Božjih djela koja kulminiraju u Isusu iz Nazareta i nastavljaju se i u naše vrijeme. Iznova suočavajući zajednicu s božanskim djelovanjem u povijesti i našim vlastitim iskustvom, propovjednik priprema zajednicu dovršiti svoju proslavu ovog djelovanja u držanju sakramenta Euharistije. (1962, 6)

Iako se nužno ne slažemo sa svime što Watkins tvrdi, vrijedno je istaknuti kako je uistinu primarna svrha navijestiti Božja moćna djela. O tome progovara i Paul Scott Wilson kada u svojoj knjizi *The Four Pages of the Sermon* izjavljuje kako se većina današnjih propovijedi bavi istraživanjem dubine ljudskih problema i poticanjem članova crkve da u svojoj snazi i sposobnostima proizvedu potrebne promjene bez da im se govori o pomoći koju Bog nudi. Zato središnji dio propovijedi treba govoriti o Božjoj čudesnoj prirodi i spasonosnim djelima bez da se nastavlja s daljnjim stavljanjem tereta na ljude ne bi li ih se potaknulo na djelovanje. To ne znači da slušatelji nemaju dužnost djelovati u skladu s Božjom Riječju ili da mogu zanemarivati Božje zahtjeve. Naprotiv, to je način da se o ljudskoj problematici govori iz perspektive onoga što je Bog napravio za nas. Na taj je način Božje djelovanje u fokusu, a ne ljudska aktivnost. Nažalost, čini se kako mnogi propovjednici stavljaju sav teret na vjernike jer malo govore o Božjem djelovanju, a više naglašavaju »ti moraš«, »ti ne smiješ«, »učini nešto«, i sl. (Wilson 1999, 111)

### 3.2 Svrha bogoslužja

Možda ključno pitanje u ovoj raspravi jest »što je ili koja je svrha bogoslužja? Sudeći prema naglasku i mjestu koje propovijed ima u bogoslužju slobodnih crkava, White nije daleko od istine kada kaže: »Kada je propovijed postavljena blizu kraja bogoslužja, ona postaje glavnim fokusom. Narod dolazi štovati kako bi čuli pastora Smitha, umjesto da zajedno prinesu molitvu i slavljenje, kao u biblijskim izvještajima.« (1986, 13) Ako je White u pravu, to onda znači da se vjernici slobodnih crkava većinom okupljaju »da čuju što im Bog ima reći danas«. Možda neki vjernici dolaze doživjeti neko iskustvo s Bogom ili su u potrazi za duhovnim probuđenjem te posjećuju određena mjesta ne bi li i sami doživjeli probuđenje. Motivi su različiti,





ali svi ovi motivi su manje ili više usmjereni na čovjeka. No, čini se kako u tradiciji slobodnih crkava to nije ništa novo:

U svojim je počecima, dakle, bogoslužje slobodnih crkava u suštini bilo oblikovano prema Bibliji. No, iako tradicije mogu očuvati mnogo izvornih karakteristika one ne ostaju statične. Glavna je promjena u posljednja dva stoljeća u bogoslužju slobodnih crkava bio kretanje ne u više biblijskome smjeru, već u više praktičnome: bogoslužje je učinjeno korisnim. U povijesti su Crkve, s vremena na vrijeme, kršćani pokušavali pronaći praktičnu svrhu bogoslužja, umjesto štovanja zbog samog štovanja. Bogoslužje je korišteno kako bi poučilo doktrinu, poboljšalo moralnost, čak i zabavilo. (White 1986, 12)

Pokreti probuđenja su uvelike uvjetovali formu i sadržaj bogoslužja prema kojoj je bogoslužje podijeljeno u tri glavna dijela: preliminarni dijelovi službe – propovijed – žetva. U skladu s time, bogoslužje postaje sredstvom za mijenjanje ljudi, a takvo bogoslužje teško dovodi do predanja samog sebe kao živu žrtvu (Rim 12,1). Usmjeravanjem na ljude kao objekte, većina evanđeoskog bogoslužja promašuje centar biblijskog štovanja, a to je proslava onoga što je Bog učinio, što čini i onoga što je obećao učiniti. Usmjeravanjem na ljude takvo bogoslužje promašuje svoj glavni objekt štovanja, a to je Bog (13). Stoga, bogoslužje treba imati Boga kao glavni objekt svojeg štovanja: »Štovanje je dramatično proslavljanje Boga u Njegovoj vrhovnoj vrijednosti na takav način da njegovo 'vrhovništvo' postaje normom i nadahnućem ljudskoga življenja.« (Martin 1994, 4) To znači da je štovanje bogocentrično, a osoba ne dolazi na bogoslužje da zadovolji svoje potrebe ili da se osjeća bolje, već dolazi iskazati Bogu Njegovu vrijednost (17).

### 3.3 Antropocentričnost bogoslužja

Posljedica neprecizne, neispravne ili nejasne svrhe bogoslužja može imati za rezultat to da bogoslužja u slobodnim crkvama katkada mogu biti usmjerena prema čovjeku, da budu čovjekocentrična, što je vjerojatno puno rijeđe slučaj u liturgijskim crkvama. Zapravo, vjerojatno i jedino mjesto u liturgijskom bogoslužju gdje do posebnog izražaja dolazi predvodnik bogoslužja (kako god se on zvao) jest propovijed. Tu do izražaja



dolazi govornikova jakost ili slabost. Međutim, u svemu ostalome, zadana forma bogoslužja ne dopušta predvodniku preveliku ekspanziranost. No, u slobodnim crkvama, situacija često zna biti drugačija. Prije svega, u slobodnim crkvama naglasak može biti na emocionalnosti i procjeni bogoslužja na temelju osjećaja. Također, uloga pastora ili predvodnika zajednice izrazitije je naglašenija ovdje nego u liturgijskim crkvama.

Katkada se među vjernicima slobodnih crkava u Hrvatskoj može čuti govor kako je u crkvi »suša,« kako je slavljenje bilo »loše« ili pak kako je bilo »pomazano Duhom Svetim,« kako je propovijed bila »dosadna,« »pomazana« ili »blagoslovljena«, itd. Sve to samo po sebi nije ništa loše, ali ukazuje na činjenicu da se temeljna vrijednost bogoslužja često procjenjuje na temelju osjećaja i osobnog dojma. Evo što o tome zaključno kaže Ferguson:

Crkve koje sam pohađala dok sam bila na fakultetu (nedenominacijske i slobodne evanđeoske) uvele su me u novi crkveni jezik: one su prepoznale svoja okupljanja kao »službe slavljenja«. Ovaj bi naziv odmah informirao ljude koja je svrha ove službe i kako će se odvijati: glazba bi uzela centralnu pozornicu; naglašeno je osobno (individualno) iskustvo. Često su ove službe bile tematski vođene, usmjerene više k sadržaju, nego k formi. Okupili bismo se kako bismo osjetili nešto u slavljenju i čuli nešto ohrabrujuće s propovjedaonice. U ovome slučaju osjećaji su pojedinca odlučivali o tome je li to bila ili pak nije bila »dobra« služba slavljenja. Svrha crkve je imala samožive tendencije. Ova služba nije davala puno drugog smjera, osim okretanja prema unutra. Kako se crkve poput ovih čuvaju od toga da budu narcisoidne? Kako ovakve službe pomiču ljude izvan njih samih i prema svijetu? Postaje li učenništvo u ovakvim okruženjima njegovanje osjećaja i iskustva, umjesto žrtve i službe? Što se događa kada osjećaji ne surađuju, kao u slučajevima ljudi koji pate od depresije? (2007, 6-7)

### 3.4 Nedostatak »zajedničkog« u zajedničkim bogoslužjima

Prirodna posljedica antropocentričnosti bogoslužja, prije svega, odražava se u činjenici da se okupljena crkvena zajednica više doživljava kao skup pojedinaca okupljenih na jednome mjestu, nego kao zajednica. White smatra kako je »jedan od velikih gubitaka 19. st. bio izostanak bilo kakvog



jakog osjećaja crkve kao zajednice ‘onih koji su spašeni’«, te da je u stvari jedinstvo Tijela Kristovog na neki način zanemareno, a do izražaja dolazi jaki individualizam. Dakle, pokretima probuđenja nastojalo se dovesti ljude do vjere, ali crkva kao zajednica te vjere gotovo da je bila ignorirana. Glavna je briga bila dovesti ljude do individualnog odnosa s Bogom, pri čemu je model crkve i njezinog djelovanja u stvari bilo proklamiranje, a ne zajednički život u Tijelu Kristovom. (1986, 11–12)

Ralph Martin smatra da je za ovakvo stanje zaslužna forma bogoslužja gdje je propovijed stavljena u prvi plan što može dovesti do intelektualiziranja bogoslužja gdje se vjernika tretira samo kao razumno biće koje treba biti informirano i upoznato s nekim informacijama, propovijedi postaju sve više ekspozicijske i didaktičke te se zanemaruje mnogostruka osobnost ljudskih bića.<sup>10</sup> »Individualizam je uzeo svoj danak jer je štovanje postalo usko personalizirano. Svaka osoba u crkvenim klupama počela je osjećati njeovu ili njezinu individualnu vrijednost (što je samo po sebi vrijedno i nužno otkriće), ali po cijenu društvenog konteksta i odgovornosti.« (Martin 1994, 8) Nadalje, Martin upozorava kako je »bogoslužje« po definiciji zajednički poduhvat koji je puno više od skupa pojedinih aktivnosti poput molitve, proučavanja Pisma i sl. Jednako tako crkva je puno više od pojedinaca koji se zbog istih interesa i vjerskog iskustva okupljaju zajedno na bogoslužje, ali ostaju odvojeni jedni od drugih. Naprotiv, »crkveno štovanje znači pulsiranje ‘zajedničkog života’ (*koinonia*) koji teče kroz tijelo Kristovo i u kojemu pojedinci sudjeluju svojim krštenjem od jednoga Duha u jedno tijelo (1 Kor 12,13)« (Martin 1994, 13).

Da bi se izbjegla zamka gdje jedan pojedinac dominira bogoslužjem (pastor) ili »korintski sindrom« gdje su pojedinci skretali pažnju na sebe u okviru bogoslužja, potrebno je napraviti paradigmatički pomak od »štovanja zajedno« prema »zajedništvu u štovanju,« a to bi zajedništvo u štovanju, između ostalog, trebalo značiti aktivnije uključivanje cjelokupne zajednice u bogoslužje.

10 Martin pod ovime podrazumijeva da bogoslužje obuhvaća cijelu osobu, no protestantizam je dao primat aspektu govora i slušanja, ali je zapostavio ostale aspekte ljudske osobnosti (1994, 8).



## Zaključak

Govoreći o karakteristikama bogoslužja u Pavlovim crkvama (isključujući crkve o kojima govore Pastoralne poslanice), Ralph P. Martin ističe kako su Pavlove crkve primjer idealnog spoja »neformalnosti i forme, slobode i reda, spontanosti i suzdržanosti« (1989, 77.82). Ovaj bismo opis mogli proširiti na sve novozavjetne crkve i ustvrditi da je to ideal kojem slobodne crkve trebaju težiti. No, kako spojiti »slobodu« slobodnih crkava i »rigidnost« liturgijskih crkava? Watkins zapaža da su moguća četiri pristupa ovom pitanju. Prvo, slobodne crkve mogu u potpunosti odbaciti bogoslužje koje ima imalo veze s bogoslužjem liturgijskih crkava. Drugo, moguće je da slobodne crkve u potpunosti prihvate način liturgijskog bogoslužja, no prema Watkinsu takvo usvajanje (bez dubokog povijesnog i teološkog promišljanja takvog postupka) često za posljedicu ima izdaju vlastite tradicije i kvari tradiciju koju se prihvaća. Treći pristup jest povezivanje obaju tradicija na neki smisleni način, no Watkins primjećuje da to često ima za posljedicu preuzimanje nekih dekorativnih liturgijskih elemenata bez stvarne promjene u strukturi bogoslužja. Umjesto toga, Watkins predlaže četvrti pristup koji se sastoji od spajanja središnje biti (živog središta) obaju načina bogoslužja, a ne perifernih elemenata:

Što god drugo da je rečeno o njemu, liturgijsko štovanje naglašava djelovanje čitavoga naroda Božjega. Kada se crkva okupi njezina je svrha proslavljati moćna Božja djela u povijesti. Čini to u dramatičnoj rekonstrukciji ovih događaja na način koji vremenski prethodi kršćanskom dobu zbog svojih korijena. Drugim riječima, liturgijsko štovanje je fundamentalno potpuno zajedništvo službe riječi i službe sakramenta. To je pristajanje uz veliko naslijeđe kršćanskog štovanja od svojih najranijih početaka. Dugo prije nego što je napisan Novi zavjet, kršćani su se okupljali u štovanju. Čitali su svoje starozavjetne spise, održavali homilije, i zajedno lomili kruh »meni na spomen«. Ova jedina tradicija, neprekršena do post-reformacijskih vremena, mora biti obnovljena na razini cijele Crkve, ako će kršćansko štovanje biti vjerno svojoj povijesti i svrsi. To je ovo jedinstvo Riječi i sakramenta koje čini živo srce liturgijskog štovanja. (1962, 5-6)



Dva izraza su izrazito značajna u ovom navodu: »djelovanje čitavoga naroda Božjega« i »proslavljati moćna Božja djela u povijesti.« Upravo posebno ti elementi bogoslužja liturgijskih crkava trebaju naći mjesto u bogoslužjima slobodnih crkava.

Na kraju je potrebno sažeti osnovnu misao ovoga članka koja glasi: slobodne crkve trebaju smoći snagu da formu i sadržaj svojih bogoslužja učine cjelovitijim i potpunijim. Potrebno je pronaći mjesta za očitovanje darova Duha Svetoga (1 Kor 12-14; Dj 13,2-3), a da to ne remeti liturgiju ili bogoslužje. Potrebno je pronaći način kako da bogoslužja slobodnih crkava odražavaju zajedništvo u štovanju, a ne da vjernici tih crkava budu samo manje ili više slušači i promatrači (da ne kažemo »taoci«) jedne dominantne osobe koja upravlja bogoslužjem. Potrebno je smoći snage da se na bogoslužjima pronađe mjesta za prakticiranje onih 59 redaka »jedan drugoga« od strane cijele zajednice, a ne samo da to čine izabrani pojedinci (voditelj službe, vođa slavljenja i pastor). Samo zato što neke liturgijske crkve smatraju da je Krist na ovaj ili onaj način prisutan u elementima vina i kruha ne znači da slobodne crkve mogu zanemariti Gospodnju Večeru (u njezinoj formi i sadržaju) i učiniti je »Pepeljugom« bogoslužja. Potrebno je istaknuti da duge propovijedi nužno ne znače da se s propovjedaonice naviješta Riječ Božja, niti su one zamjena za čitanje Riječi Božje. Možda je Pavao mogao izjednačiti svoju poruku s Riječju Božjom (1 Sol 2,13), no pitanje je koliko je današnjeg propovijedanja ljudska, a koliko Božja Riječ. Potrebno je dati mjesta za cjelovitost biblijske poruke, a to se može postići ako će propovjednici biti prisiljeni da se odmaknu od svojih omiljenih tema. Potrebno je u bogoslužjima naći mjesta za slaviti Boga za sva njegova djela u povijesti, a ne samo za križ, jer Evanđelje nije samo poruka o Isusovoj smrti na križu, nego i o njegovom rođenju, životu, smrti, uskrsnuću, uzašašću, njegovoj trenutnoj vladavini i drugom dolasku. Ili kao što to kaže jedna pjesma »It's all about Jesus«, a ne o tome kako mi možemo postići spasenje. U skladu s time, čini se kako liturgijske crkve, barem u ovom pogledu, rade puno bolji posao jer slave, ili barem ističu, cijelu spasenjsku povijest. I zadnja stvar, možda i najvažnija – u središtu bogoslužja treba biti Bog, a ne čovjek. Svaki dio bogoslužja treba biti u funkciji navješćivanja, otkrivanja i pokazivanja tko i kakav je Bog, što zauzvrat dovodi do vjerničkog odgovora Bogu kroz zahvalnost, proslavljanje i predanje.



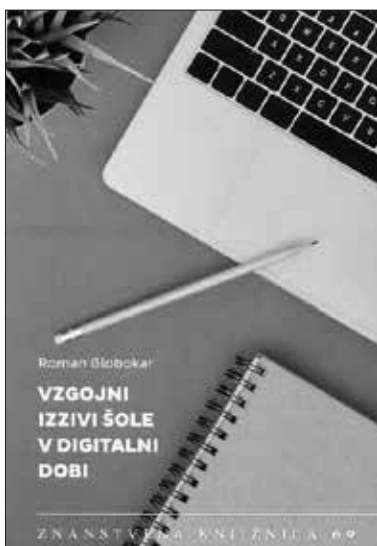
## Reference

- Adam, Adolf.** 1993. *Uvod u katoličku liturgiju*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74/1: 213–237. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/avsenik>.
- Bezuidenhoudt, Jacobus.** 2010. Liturgy and Spirituality in the Ecumenical Movement: A Systematic-Theological Evaluation. Doktorska disertacija. University of Stellenbosch.
- Bratcher, Dennis, in Robin Stephenson-Bratcher.** 2012. What is Liturgy? Evangelicals and Liturgical Worship. *The Voice: Biblical and Theological Resources for Growing Christians*. <http://www.criovoice.org/whatisliturgy.html/> (pridobljeno 30. 4. 2021).
- Crnčević, Ante.** 2005. Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta. *Bogoslovska smotra* 74/3: 781–805.
- Dinovo, Rebecca.** Zašto liturgija. Samo Pismo, <http://www.Samo.pismo.com/2012/05/zašto-liturgija-rebecca-dinovo.html/> (pridobljeno 30. 4. 2021).
- Ducan, Ligon.** 2009. Responses to Timothy C.J. Quill. V: *Perspectives on Christian Worship: 5 Views*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.
- Ferguson, Michelle.** 2007. Anabaptist Liturgy: An Oxymoron? *Direction* 36/1: 5–19.
- Jambreč, Stanko.** 2007. *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*. Zagreb: Bogoslovni institut i Prometej.
- Lawrence, Michael, in Mark Denver.** 2009. Responses to Timothy C.J. Quill. V: *Perspectives on Christian Worship: 5 Views*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.
- Martin, Ralph P.** 1989. Patterns of Worship in New Testament Churches. *Journal for the Study of the New Testament* 37: 59–85.
- . 1994. *The Worship of God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Meyers, Ruth A.** 2010. Missional Church, Missional Liturgy. *Theology Today* 67: 36–50.
- Payne, Ernest A.** 1965. The Free Church Tradition and Worship. *Baptist Quarterly* 21/2: 51–63.
- Pažin, Zvonko.** 2007a. *Povijest liturgije*. Nacrt predavanja. Đakovo: KBF.
- . 2007b. *Teologija liturgije*. Nacrt predavanja. Đakovo: KBF.
- Quill, Timothy C. J.** 2009. Liturgical Worship. V: *Perspectives on Christian Worship: 5 Views*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.
- Schmit, Clayton J.** 2009. *Sent and Gathered: A Worship Manual for the Missional Church*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Segler, Franklin M., in Randall Bradley.** 2006. *Christian Worship: Its Theology and Practice*. Nashville: B&H Academic.
- Snyder, Graydon F., in Doreen M. McFarlane.** 2005. *The People are Holy: the History and Theology of Free Church Worship*. Macon: Mercer University Press.
- Watkins, Keith.** 1962. Liturgy and the Free Church: Renewal by Word and Sacrament. *Encounter* 23/2: 196–203.
- White, James F.** 1983. Recent Developments in Worship. *Review & Expositor* 80/1: 19–31.
- . 1986. The Missing Jewel of the Evangelical Church. *The Reformed Journal* 36/6: 11–16.
- . 2008. Worship 4. *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 5. Grand Rapids; Leiden: Wm. B. Eerdmans Publishing Company; Brill.
- Wilson, Paul Scott.** 1999. *The Four Pages of the Sermon*. Nashville: Abingdon Press.
- Wilt, Dan.** 2009. Responses to Timothy C.J. Quill. V: *Perspectives on Christian Worship: 5 Views*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.



**Wright, N. T.** 2002. Freedom and Framework, Spirit and Truth: Recovering Biblical Worship. *Studia Liturgica* 32/2: 176–195. <https://ntwrightpage.com/2016/04/05/freedom-and-framework-spirit-and-truth-recovering-biblical-worship-2/> (prijeto 30. 4. 2021).





*Znanstvena knjižnica 69*

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 itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola 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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 10. 4. 2021; Sprejeto Accepted: 16. 7. 2021*  
UDK UDC: 27-46:929Vesenjak J.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Skafar  
© 2021 Škafar CC BY 4.0

Vinko Škafar

## Jože Vesenjak (1920–1991), apostol krščanske edinosti in zavzet pastoralni delavec

*Jože Vesenjak (1920–1991), an Apostle of Christian  
Unity and a Devoted Pastoral Worker*

**Izvelek:** Predstavljamo Jožeta Vesenjaka (27. 8. 1920, Moškanjci, župnija Sv. Marjeta nižje Ptuja – 23. 6. 1991, Maribor), duhovnika, kaplana, župnika, spirituala bogoslovcev in enega od pionirjev ekumenskega gibanja na Slovenskem. S posebnim navdušenjem je sprejel napoved drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, z radostjo njegovo prvo konstitucijo o bogoslužju *Sacrosanctum Concilium*, pozneje druge koncilске dokumente, predvsem odlok o ekumenizmu *Unitatis Redintegratio* in tudi pokoncilске cerkvene dokumente o ekumenizmu. Predlagal je ustanovitev Slovenskega ekumenskega sveta (SES), kjer je bil dolgo tajnik, nekaj časa predsednik. Dolga leta je urejal *Ekumensko zbirko Srečanja*, ki je bila v pomoč duhovnikom po Sloveniji pri oblikovanju Tedna molitve za edinost kristjanov. Udeležil se je vseh devetih jugoslovanskih medfakultetnih (Ljubljana, Zagreb in Beograd) ekumenskih simpozijev in večkrat o njih poročal, tudi kritično, v ekumenskem zborniku *V edinosti*. V škofu Antonu Martinu Slomšku, ki je leta 1851 ustanovil molitveno Bratovščino sv. Cirila in Metoda, je imel vzornika za svoj duhovni in pastoralni ekumenizem. Žal Slomškove beatifikacije leta 1999 ni dočakal, saj je umrl leta 1991. Prav tako je kot goreč pastoralni delavec oznanjal pastoralne in liturgične članke v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*. Bil je član uredniškega odbora dveh revij: od leta 1970 ekumenskega zbornika *V edinosti* in od leta 1977 pastoralne revije *Cerkev v sedanjem svetu* vse do smrti. V članku je predstavljena predvsem pisna in tiskana ekumenska pa tudi pastoralna zapuščina Jožeta Vesenjaka.

**Ključne besede:** Jože Vesenjak, duhovnik, tajnik Slovenskega ekumenskega sveta, ekumenski zbornik *V edinosti*, *Ekumenska zbirka Srečanja*, revija *Cerkev v sedanjem svetu*

**Abstract:** We present Jože Vesenjak (August 27, 1920, Moškanjci, Parish of St. Marjeta nižje Ptuja – June 23, 1991, Maribor), priest, chaplain, pastor; spiritual theologian and one of the pioneers of the ecumenical movement in Slovenia. He accepted the announcement of the Second Vatican Ecumenical Council with special enthusiasm and was delighted about its first constitution on worship *Sacrosanctum Concilium* and other following conciliar documents, especially the Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio* and also post-conciliar ecclesiastical documents on ecumenism. He proposed the establishment of the Slovenian Ecumenical Council (SES) and became its long-time secretary and for a while even the president. For

*many years he had edited the Ecumenical Collection Meetings, which was useful for priests in Slovenia for organizing the Week of prayer for Christian unity. He attended all nine Yugoslav interfaculty (Ljubljana, Zagreb and Belgrade) ecumenical symposia and often reported on them, sometimes critically, in the ecumenical collection In unity. His role model for his spiritual and pastoral ecumenism was bishop Anton Martin Slomšek, who in 1851 had founded the prayer Brotherhood of St. Cyril and Methodius. Unfortunately, he did not live to see Slomšek's beatification in 1999, as he had died in 1991. He, as an ardent pastoral worker, also wrote pastoral and liturgical articles in the pastoral magazine Church in the present world. He was a member of the editorial board of two journals: the ecumenical collection In unity from 1970, and the pastoral journal The church in the present world from 1977 until his death. The article mainly presents the written and printed ecumenical as well as the pastoral legacy of Jože Vesenjak.*

**Keywords:** *Jože Vesenjak, priest, secretary of the Slovenian Ecumenical Council, ecumenical anthology In unity, Ecumenical Collection Meetings, magazine Church in the present world*

## Uvod

Ob tridesetletnici smrti Jožeta Vesenjaka (1991–2021) je prav, da ga predstavimo kot enega izmed pionirjev slovenskega pokoncilskega, predvsem pastoralnega ekumenizma, sodelavca in člana uredniškega odbora ekumenskega zbornika *Vedinosti*, pastoralne revije *Cerkev v sedanjem svetu* in dolgoletnega urednika *Ekumenske zbirke Srečanja*, priročnika za oblikovanje Tedna molitve za edinost kristjanov. V članku bo zato predstavljena predvsem Vesenjakova pisna ekumenska in pastoralna dediščina.

## 1 Vesenjakova življenjska pot

Jože Vesenjak, duhovnik mariborske škofije, je bil rojen 27. avgusta 1920 v Moškanjcih, župnija Sv. Marjete niže Ptuja, umrl pa je 23. junija 1991 v Mariboru. Pogreba se je v njegovi rojstni župniji pri Sv. Marjeti niže Ptuja udeležilo okrog 180 duhovnikov.

Po osnovni šoli pri Sv. Marjeti niže Ptuja (danes Gorišnica) je osem let preživel v dijaškem semenišču v Mariboru, dve leti v mariborskem bogoslovju in tri leta v Ljubljani pri jezuitih kot mariborski bogoslovec med vojno, kjer je obiskoval Teološko fakulteto. Mariborskega duhovnega vzdušja ne hvali, bolj ljubljansko: »Na moj poklic so najbolj vplivali Mladci Kristusa Kralja, čeprav se nisem vedno v vsem strinjal z njimi. Srečanje z njimi je bilo moja življenjska spreobrnitev, od tedaj mi je vedno živo pred očmi le Kristusovo



kraljestvo v dušah vseh ljudi.« (Petrič 1991, D 8,7;<sup>1</sup> Zupančič 1990, 13–15.18–20) Kot bogoslovec je leta 1943 po naključju doživel znane krvave dogodke v turjaškem gradu in ostal živ (Griesser-Pečar 2005, 59–64).

V duhovnika je bil posvečen 11. junija 1944 v Ljubljani. Kot duhovnik je deloval najprej kot vikar namestnik, neke vrste začasni »župnijski upravitelj«, v župniji Devica Marija v Polju pri Ljubljani, nato je bil kaplan po raznih župnijah mariborske škofije: v Šmartnem pri Slovenj Gradcu, v Brežicah, pri Sv. Rešnjem telesu v Mariboru /Radvanje/, v Ljutomeru in Šoštanju, kamor je prišel 2. 3. 1955. Še istega leta, 23. 11. 1955, je bil na Okrožnem sodišču v Novem mestu obsojen na 14 mesecev zapora (Griesser-Pečar 2005, 589). V zaporu se je srečal z mladim duhovnikom Francem Perkom, poznejšim ekumenskim sodelavcem, profesorjem ekumenske teologije in beograjskim nadškofom. Po odsluženem zaporu je bil najprej začasno duhovni pomočnik v svoji rojstni župniji Sv. Marjeta niže Ptuja, nato se je 1. novembra 1957 vrnil v Šoštanj, kjer je kmalu, že leta 1957, postal župnijski upravitelj župnije Sv. Mihaela v Šoštanju, od koder je soupravljal župniji Zavodnje nad Šoštanjem in od 24. oktobra 1958 Razbor pri Slovenj Gradcu. »V šestih letih njegovega plodnega delovanja se je veliko fantov iz šoštanjske župnije odločilo za bogoslovje.« (SSŠ 1991, 8,101)<sup>2</sup> V letih 1963–1976 je bil spiritual v ljubljanskem bogoslovju in tako duhovni usmerjevalec bodočih slovenskih duhovnikov iz vseh treh slovenskih škofij, omenjajo jih nad 350. »Po končani službi v bogoslovju sem si najbolj želel, da bi se mogel posvetiti mladini v domači škofiji, saj je bilo možnosti za načrtno in široko delo dovolj. To mi ni bilo dano.« (Petrič 1991, D 8,7) Po 13 letih službe spirituala je bil imenovan za častnega kanonika mariborskega stolnega kapitlja in je prevzel župnijo Sv. Andraž nad Polzelo, kjer je deloval 12 let. Zaradi bolezni se je leta 1989 preselil v župnijo Ljubljana Ježica, kjer je pomagal župniku in bil asistent v svetni ustanovi Družina Kristusa Odrešenika. Sredi maja 1991 se je preselil v Dom upokojuencev v Mariboru, kjer je bolniška postelja postala njegov zadnji oltar. Ob sodelovanju z revijami in zborniki, kar bo posebej predstavljeno, moramo

1 Franci Petrič ima o Jožetu Vesenjaku isto leto v tedniku *Družina* dva prispevka. Zato sem se odločil, da bom prispevke iz *Družine* tako navajal: Petrič 1991, D 8,7 = (Franci) Petrič 1991, D(ružina), (Številka) 8, (stran) 7.

2 V času Vesenjakevega župnikovanja v Šoštanju ter souprave Zavodnja in Razborja se je sedem fantov odločilo za duhovništvo.



omeniti vsaj še Vesenjaka leposlovna in vzgojna dela ter povesti (*V kra-  
ljestvo sonca*, 1984; *Mladi smo – Kam*, 1985; *Najdenček*, 1989, itd.). Pri  
Rakovniških knjižicah je leta 1984 objavil knjižico *Nedelja naše znamenje*,  
pred smrtjo leta 1989 še knjižico *Moja župnija*, kjer govori o laiškem apos-  
tolatu. Revija *Ognjišče* je občasno objavljala njegove izbrane misli. Tukaj  
nas predvsem zanima Vesenjak kot pionir ekumenizma na Slovenskem,  
kot tajnik Slovenskega ekumenskega sveta ter pisni animator in spremlje-  
valec ekumenskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem in v takratni državi  
Jugoslaviji ter njegov pisni pastoralni in liturgični prispevek k pastoral-  
ni prenovi na Slovenskem (Janežič 1991, 71–74; Petrič 1991, D 8,7.27,5;  
Smolik 1991, 129; Škafar 1992, 165–167; 2000, 194–197; Zupančič 1990,  
13–15.18–20).

## 2 Apostol krščanske edinosti

Jože Vesenjak ni imel, kot njegova najbližja sodelavca Stanko Janežič  
in Franc Perko, formalne podiplomske »ekumenske« izobrazbe  
na Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu ali kje drugod, toda pripadal  
je pionirjem ekumenizma v Sloveniji, predvsem je želel po Slomškovem  
vzoru, ki ga je srčno želel videti kot blaženega in svetega na oltarju, čeprav  
beatifikacije leta 1999 ni dočakal, delati za krščansko edinost v luči drugega  
vatikanskega cerkvenega zbora.

Ves se je razdajal [...] za edinost med kristjani. Kot predsednik (prej  
kot tajnik, op. V. Š.) Slovenskega ekumenskega sveta, odslej tudi  
kratica SES, je leto za letom pripravljajl gradivo za ekumensko os-  
mino, se udeleževal ekumenskih pogovorov, romanj in simpozijev.  
Posvečal se je delu za Slomškovo beatifikacijo. Kot namestnik glav-  
nega postulatorja je leto za letom pripravljajl knjižico za tridnevno  
pred Slomškovo nedeljo. (SSŠ 1991, 101)

Najbolj je njegova duša celostno ekumensko, pastoralno in domoljubno  
zazvenela v Metodovem letu, 1985, v sicer na videz skromnem priročniku  
*Slomšek apostol cerkvene edinosti*, za Slomškovo tridnevje – ekumenski  
dan 1985. V uvodu je med drugim zapisal:



Slomšek je njuno delo (delo sv. Cirila in Metoda) zgodaj spoznal, ju vzljubil in iskreno častil. Ni dvoma, da je že mlad sklenil prav njiju posnemati, saj je med njim in svetima bratoma toliko podobnosti. [...] Slomšek je zgodaj sklenil služiti svojemu ljudstvu v vsem, kar sta delala sveta brata. Zato je Slomšek zares svetnik, pravi ljudski apostol, pospeševalec celotne kulture in obenem tudi apostol cerkvene edinosti. (Vesenjak 1985, 2-3)<sup>3</sup>

Za osvetlitev Vesenjakove notranje drže do ekumenizma sem izbral nekaj navedkov iz njegovih pogovorov, ki so navadno najbolj pristni in najbolj osebni. Izgnanstvo v Srbijo med drugo svetovno vojno ga je za trajno zaznamovalo z odprtostjo, ljubeznijo in razumevanjem nekatoških krščanskih Cerkev in skupnosti, predvsem Srbske pravoslavne cerkve.

Potem sem kot bogoslovec drugega letnika prišel v Srbijo na deželo – kot izganec med vojno za pol leta – in sem tam živel z domačini. S tamkajšnjim srbskim duhovnikom sva bila velika prijatelja. Tam sem videl, da so vendar ti ljudje prav tako kristjani kakor mi. Svojih verskih dolžnosti sicer ne spolnjujejo tako kakor mi, o veri pa so vedno govorili. Vera je bila nekje duša njihovega življenja. Od takrat naprej sem začel gledati čisto drugače. To, kar je [katoška, op. V. Š.] Cerkev z drugim vatikanskim cerkvenim zborom uzakonila, sem takrat začel čutiti. Nas vendar vse druži, vsi živimo Kristusa; mi ne moremo živeti Kristusa brez delovanja Svetega Duha. Če je Sveti Duh pri njih in pri nas, smo vendar edini. Samo nekatere stvari nas še ločijo, te je treba počasi odpravljati. Pomembno je, da se zavemo, kaj vse nas druži. (Zupančič 1990, 2,15)

Nad koncilom je zavladal Sveti Duh in nas ni razočaral. Najprej čudovito lepa konstitucija o bogoslužju in še bolj radikalna izvršitvena navodila. Odlok o ekumenizmu pa me je tako navdušil, ko da

3 Tu omenimo, da je Jože Vesenjak pripravil med letoma 1982 in 1990 pred Slomškovo nedeljo vse tridnevne razen ene, ki jo je leta 1984 pripravil Viljem Pangerl. Vesenjakove »Slomškove« tridnevne so: *Slomšek nam je luč vere, upanja in ljubezni* (1982), *Slomšek – apostol slovenskega ljudstva* (1983), *Slomšek – apostol cerkvene edinosti* (1985), *Slovenski kristjan, narodna kultura in škof A. M. Slomšek* (1986), *Slomšek nas uči prav obhajati sveto evharistijo* (1987), *Slomšek – dušni pastir Božjega ljudstva* (1988), *Slomšek – učitelj po Jezusu Kristusu* (1989) in *Družina – Slomškova skrb* (1990).



je bil napisan naravnost iz mojega srca. Vse tisto, kar sem čutil, kako smo že v večini edini, kako se naj spoštujemo, nehamo obkladati z žaljivkami, sodelujemo, ljubimo, si pojasnujemo in pomagamo pri širjenju Jezusovega evangelija ljubezni, vse je notri. Kako ne bi bil srečen! Dal sem pobudo [že pred zadnjim koncilskim zasedanjem leta 1965, op. V. Š.], da se nas je zbralo nekaj duhovnikov v Ljubljani ter smo predlagali škofom, naj ustanovijo Slovenski ekumenski svet, ki bo delal, spodbujal in tudi pazil, da bo res šlo naše življenje v duhu ekumenskega odloka. (Petrič 1991, D, 8,7)

Pri ekumenskem delu je pogumno premagoval ovire in kazal smer tistim, ki so morda zaradi človeških razlogov omahovali. Zavedal se je, da pri ekumenizmu ne gre za dobro voljo ali ljubiteljstvo, marveč za Jezusovo naročilo v velikoduhovniški molitvi.

Njegova zapisana ekumenska razmišljanja so ohranjena v ekumenskem zborniku *V edinosti* (1970–1991), v katerem je sodeloval in bil vse do smrti član uredniškega odbora. *Ekumenska zbirka Srečanja*, ki jo je dolgo urejal, je neke vrste letni ekumenski priročnik, četudi navidezno skromen, za obhajanje Tedna molitve za edinost kristjanov po slovenskih župnijah in drugih cerkvenih skupnostih. Poglejmo ju podrobneje.

## 2.1 Sodelavec in član uredništva ekumenskega zbornika *V edinosti*

Stanko Janežič (1920–2010), Vesenjakov sošolec v mariborski klasični gimnaziji in kolega v semenišču v Mariboru, je po vrnitvi iz Italije v Slovenijo takoj povabil Jožeta Vesenjaka (1920–1991) za sodelavca ekumenskega zbornika *V edinosti*. Od leta 1970 do 1991, od prve številke ekumenskega zbornika *V edinosti*, ki je izšla v Sloveniji leta 1970, pa do smrti leta 1991, je bil ob Stanku Janežiču in Francu Perku član uredništva.

Jože Vesenjaka, tajnik SES, je v ekumenskem zborniku *V edinosti*, ko je leta 1970 prvič izšel v Sloveniji, izčrpno predstavil Slovenski ekumenski svet, njegov nastanek in delo. V svojem prispevku omenja, da so pobudo za ustanovitev Slovenskega ekumenskega sveta dali duhovniki iz vseh treh slovenskih škofij, ki so se zbrali 1. 6. 1965 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Predloge za razpravo je pripravil Vesenjaka, ki je bil dejansko pobudnik in gibal za ustanovitev Slovenskega ekumenskega sveta. Po daljšem



posvetovanju so poslali posebno vlogo na vse tri ordinariate, ki so jo začeli: »Podpisani prosimo, da se pod vodstvom hierarhije poživi ekumensko delo med slovenskimi katoličani, kakor ga priporoča koncilski dekret o ekumenizmu.« (EZ 1970, 98) K vlogi so priložili predlog, ki konkretno razdela poživitev dela za edinost kristjanov po slovenskih župnijah, redovnih hišah in semeniščih in je tudi objavljen v *Ekumenskem zborniku* (EZ 1970, 99-100). Slovenski škofje so že 7. 7. 1965, na god slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda, izdali odlok o ustanovitvi Slovenskega ekumenskega sveta, ki je že prinesel tudi splošne odločbe. SES, ki se je kmalu sestel, je za širšo sejo, 7. 10. 1966, pripravil program za prihodnje leto, na predloženi program je v imenu slovenskih škofov 18. 11. 1966 odgovoril Maksimilijan Držečnik, mariborski škof (EZ 1970, 102-103). Nato je Vesenjajk še v istem zborniku objavil *Pravilnik SES* in predstavil dosedanje delo (EZ 1970, 103-108). Članek prinaša dragoceno dokumentacijo in poročilo, ki ga prežema Vesenjajkova krščanska in pastoralna ljubezen do konkretnega in praktičnega ekumenizma. V tem prispevku nam je Vesenjajk ohranil zelo dragoceno in natančno genezo Slovenskega ekumenskega sveta.

Naslednje leto je Vesenjajk v *Ekumenskem zborniku* objavil načelen članek *Katoliška ekumenska načela in navodila glede reformiranih Cerkva* (EZ 1971, 75-80). V tem prispevku je s pomočjo odloka o ekumenizmu in apostolskega pisma papeža Pavla VI. o mešanih zakonih iz leta 1970 nakazal ekumensko smer Katoliške cerkve do reformiranih Cerkva in cerkvenih skupnosti, predvsem glede mešanih zakonov.

Ob desetletnici molitve za krščansko edinost je v članku *Teden krščanske edinosti 1975 v Sloveniji* v ekumenskem zborniku *V edinosti* (EZ 1975, 130-132) predstavil obhajanje Tedna in nakazal želje in priporočila za prihodnost. Omenil je, da so že leta 1975 slovenski škofje sodelovali s slovensnim bogoslužjem in primernim nagovorom v začetku ali na koncu Tedna. Predstavil je priročno brošuro *Da v Kristusu spet zedinimo v eni glavi vse*, ki jo je tudi tega leta pripravil Slovenski ekumenski svet (seveda Vesenjajk) s pomočjo gradiva, ki ga je škofovska konferenca dobila od papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov. Po predstavitvi brošure, ki je izšla v 1200 izvodih, je še pripisal, da je brošura namenjena predvsem župnijam in samostanom, poslali pa so jo tudi slovenskim župnijam v tržaški,



goriški in celovški škofiji ter slovenskim sestram po Jugoslaviji,<sup>4</sup> ki jih je takrat bilo veliko, saj redovnice desetletja po vojni v Sloveniji od oblasti niso bile zaželene. Vsako leto – omenja – je vse več župnij in krajev, kjer pripravijo skupno ekumensko bogoslužje z zastopniki ločenih Cerkev. V glavnem so povsod sodelovali pravoslavni, evangeličani, pa tudi baptisti in binkoštniki.

Leto pozneje je Vesenjak v *Ekumenskem zborniku 1976* objavil razpravo *Ekumenska razsežnost oznanjevanja*, v kateri je najprej predstavil predpogoje za ekumensko oznanjevanje, nato ekumenski pogled na namen oznanjevanja ter ekumenski pogled na osebe, ki jim oznanjamo, in nato ekumenski pogled na različne priložnosti oznanjevanja, izbiro snovi in obdelavo snovi z ekumenskega vidika (EZ 1976, 23–38).

Vesenjak se je vse do smrti rad udeleževal jugoslovanskih medfakultetnih ekumenskih simpozijev in o njih večkrat tudi poročal. V *Ekumenskem zborniku 1977* je objavil kar dva zapisa o ekumenskem simpoziju v Lovranu, ki je imel naslov *Evangelizacija v našem prostoru in času*. V prvem prispevku *Ekumenski simpozij v Lovranu*, ki ga je pripravila Teološka fakulteta v Zagrebu od 20. do 23. septembra 1976, je naštel vseh 73 udeležencev z imeni, priimki in službami. Razen gostitelja nadškofa Josipa Pavlišića je bil ves čas navzoč tudi škof Maksimilijan Drževnik, gostitelj prvega simpozija v Mariboru in predsednik ekumenske komisije pri Škofovski konferenci Jugoslavije. Predstavil je tudi potek simpozija, predavatelje in predavanja (EZ 1977a, 10–18). Drugi prispevek, *Debata na II. ekumenskem simpoziju*, je sklenil tako:

Trezen pogled na debato vseh treh dni pričuje, da je bila ves čas na dostojni višini; ni prehajala v osebne napade, ni podtikala kakšnih tujih misli in trditev, ampak je skušala biti stvarna. [...] Gotovo

4 Bilo bi dobro raziskati izjemen ekumenski prispevek slovenskih redovnic v Srbiji, Črni gori in Makedoniji, ker bo sicer ta bogati ekumenski prispevek slovenskih katoliških redovnic pozabljen. Ekumenski prispevek hrvaških redovnic Sv. Križa v Srbiji in Makedoniji pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom je prikazan v članku Ivana Armanda *Lik i djelovanje redovnice Armande Pavlović (1895–1971) iz družbe milosrdnih sestara Sv. Križa*, Tkalcic 16 (2012), 9–58, skozi dopisovanje med verjetno prihodnjo svetnico s. Armando Pavlović, provincialko sester Sv. Križa iz Đakova in srbskim pravoslavnim škofom sv. Barnabom (Varnavom) Nastićem (1914–1964), ki je bil kanoniziran za svetnika Srbske pravoslavne cerkve leta 2005. Iz njunih ohranjenih pism izhajajo izjemno medsebojno spoštovanje, hvaležnost, globoka vera in krščanska ljubezen.





je debata pripomogla k sproščenosti, medsebojnemu spoznavanju in resničnemu uspehu II. jugoslovanskega ekumenskega simpozija. (EZ 1977b, 91–94)

V *Ekumenskem zborniku 1979* je predstavil *Ekumenski simpozij v Arandjelovcu*, ki je imel naslov *Cerkev v sodobnem svetu* in je bil od 12. do 15. oktobra 1978. Organizirala ga je Pravoslavna teološka fakulteta iz Beograda (EZ 1979b, 90–96). V istem zborniku je objavil še članek *Ekumensko delo v župniji*, ki ga je obdelal s treh vidikov: razdelitev župnij (po stvarni ekumenski problematiki, po pastoralni oskrbljenosti in možnostih ter po dejanskem ekumenskem duhu), ekumenske možnosti in dolžnosti župnije ter dejanske pastoralne koristi od ekumenskega dela (EZ 1979a, 31–35). Članek je izzivalen in operativen.

Vtise udeleženca vseh dotedanjih simpozijev je Vesenjaj objavil ob šestem medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki je bil od 27. do 30. septembra 1984 v samostanu Studenica in ga je organizirala Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu z naslovom *Čas Svetega Duha – čas Cerkve*. Svojim vtisom je dal naslov *Pogled na ekumenski simpozij v Studenici* (EZ 1985, 72–75).

Simpozij v Studenici mi je bil od vseh simpozijev najbolj všeč iz mnogih razlogov. Imel je po zunanosti najbolj izrazit duhovni značaj. [...] Mislim, da je takšno okolje najprimernejše za teološke simpozije, ki morajo imeti predvsem cerkveni značaj. [...] Razprave so bile odlične, globoke in iskrene, kakor doslej na nobenem simpoziju. Seveda so name naredili poseben vtis Šagi<sup>5</sup> in Duda<sup>6</sup> iz Zagreba ter Radović<sup>7</sup> in Bulović<sup>8</sup> iz Beograda. S tem nočem podcenjevati drugih. [...] Višek simpozija pa je bila zame debata. Včasih je skoraj postajala malo glasna in vroča, toda vedno

5 Tomislav (Janko) Šagi-Bunić (1923–1999), OFMCap, koncilski teolog kardinala Franja Šeperja na vseh zasedanjih drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki ga je Vesenjaj izjemno cenil, kar omenja v intervjujih.

6 Bonaventura (Roko) Duda, OFM (1924–2017), hrvaški bibličist.

7 Amfilohije (Risto) Radović (1938–2020), pravoslavni teolog, metropolit črnogorske-primorske Srbske pravoslavne cerkve.

8 Irinej (Mirko) Bulović (1947), pravoslavni teolog in bački škof (Novi Sad).



polna bratske spoštljivosti in duhovniške vneme. [...] Če bo tudi v prihodnje tako iskrena in pogumna, bodo simpoziji gotovo veliko koristili čim boljšemu medsebojnemu zaupanju. [...] Ponovno pa sem dobil občutek, da pravoslavni teologi nas katoličane zelo slabo in napačno poznajo. Rad bi, da se pošteno varam, a zdaj pač tako občutim: mnogi nas gledajo skozi očala svojega velikega duhovnega očeta Justina Popovića in škofa Nikolaja Velimirovića, ki sta imela oba skrajno negativno mnenje o katolicizmu. Zanju smo odpadniki, zgolj zunanji in posvetni racionalisti, brez resnične krščanske duhovnosti. Ko naši vzhodni bratje razlagajo svojo vero, čutim z razumom in srcem, to je tudi moja vera, razen seveda nekaterih dovolj malih razlik. Ko pa govorijo o naši veri, pa z vsem bitjem čutim, da to ni moja katoliška vera. Seveda sem jim to tudi iskreno povedal. (EZ 1985, 74)

*Za Ekumenski zbornik 1989* je Vesenjaki napisal dva prispevka, ki se nanašata na jugoslovanske medfakultetne ekumenske simpozije. V članku *Ob ekumenskih simpozijih* (EZ 1989a, 49–51) je predstavil svoje »opombe« s štirih vidikov:

1. Ekumenski čut, ekumenska usmerjenost je premalo navzoča na teoloških fakultetah, ker mnogi profesorji naredijo vtis, da pač izpolnijo svojo dolžnost, pripravijo naloženo jim predavanje ali sporočilo ter si najbolj želijo, da bi se smeli čim prej vrniti. [...] Vse manj je stalnih udeležencev, ki bi zagotovili rast ekumenskega ozračja, bili poroštvo vsestranske dobrohotnosti in odprtosti ter posredniki mlajšim kolegom. [...]
2. Ekumensko pričevanje simpozijev je preskromno, kar je seveda posledica gledanja na simpozije. Podoba je, da fakultete gledajo na simpozije kot na izključno znanstveno srečanje strokovnjakov, ekumenski delavci pa bi radi videli v njih pogumno dejanje teologov za rast cerkvene edinosti. [...]
3. Simpoziji naj bi prerasli v pravi teološki dialog, saj se ne moremo zadovoljiti le z dialogom na najvišji ravni. [...]
4. Ekumenski simpoziji so verska dejanja, zato bi morali biti čim bolj povezani z obilno molitvijo in različnimi bogoslužji. (EZ 1989a, 49–50)

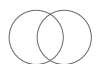
Drugemu prispevku v istem zborniku je dal naslov *Slovenski in jugoslovanski ekumenizem* (EZ 1989b, 73–76). Tudi ta prispevek ima štiri poudarke:



1. Ekumensko delo je za nas novo, te novosti pa mnogi niso dovolj uvideli. [...] Odlök o ekumenizmu, Ekumenski pravilnik, izjave Pavla VI. in sedanjega papeža (Janeza Pavla II., op. V. Š.) je treba preiščevati in študirati brez predsodkov, z odprtim srcem, le tako bomo zares razumeli in sprejemali katoliška načela o ekumenizmu. 2. Katoliška cerkev je povedala jasna načela ekumenizma, Sveti sedež in vsi, ki iskreno poslušajo vodstvo Cerkve ter želijo poslušati nagibe Svetega Duha, se teh načel držijo, vsaj trudijo se, da bi se jih držali. 3. Pravoslavna Cerkev ni izrazila svojih načel ekumenizma, verjetno jih tudi ne more, ker so posamezne avtokefalne Cerkve preveč odvisne od dobre volje vseh posameznih Cerkva, vedno se najde kdo, ki nasprotuje. [...] 4. Za resnični ekumenizem je najvažnejše, da ostanemo na verskem in cerkvenem področju, čeprav vsi vemo, da nihče ni le vernik in svetnik, ampak tudi človek svojega kraja, naroda, raznih pogojenih interesov, pa tudi grešnik. (EZ 1989b, 73–76)

Tudi v *Ekumenskem zborniku 1991*, ki je izšel jeseni, ko je bil Vesenjak že mrtev, umrl je 23. junija 1991, je še napisan kot član uredniškega odbora, sicer s križcem, in tudi v tem zborniku je še izšlo njegovo poročilo o zadnjem, 9. medfakultetnem ekumenskem simpoziju, ki ga je organizirala Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu od 23. do 24. septembra 1990 v samostanu Kaona (pri Šabcu) in v hotelu »Termal« v Vrdniku na Fruški gori. Na tem simpoziju, ki je govoril o zakramentu sv. krsta, je Vesenjak, četudi je bil že bolan, imel koreferat *Slavje krsta v Rimskokatoliški cerkvi – sedanja praksa v Sloveniji*. Pravoslavni niški škof Irinej (Gavrilović), poznejši patriarh (2010–2020), pa je imel koreferat *Kanonski vidiki krščevanja*, v katerem je omenil tri načine, kako Srbska pravoslavna cerkev zaradi (ne) veljavnosti krsta izven Cerkve sprejema heretike in razkolnike:

a) S prekrščevanjem (pri čemer se spreobrnjenci sprejemajo kot Grki, tj. kot brezbožci), b) z »miropomazanjem« (maziljenjem s krizmo, birmo, brez krsta) in c) z odpovedovanjem vsaki hereziji in z izpovedjo prave vere, brez krsta in birme (miropomazanja). Iz te prakse ob sprejemu ljudi v skupnost Cerkve ne izhaja sklep, da Cerkev priznava realnost krsta, izvršenega izven nje, od heretika ali razkolnika, ker krst ne more biti objektiviran in absolutiziran



sam po sebi kot dejanje izven eklezialnega, »sabornega« (občestvenega) konteksta. (EZ 1991b, 126)

Vesenjak je v svojem poročilu ob 9. medfakultetnem simpoziju v Srbiji, zadnjem »jugoslovanskem« simpoziju, ki mu je dal naslov *Pravoslavni in katoličani v prijateljskem pogovoru* (EZ 1991b, 128–130), na neki način napisal svojo ekumensko oporoko.

Kakor se je simpozij začel z nekakšnim strahom, ker je zagrebška fakulteta zaradi medsebojnih napetosti na Hrvaškem zahtevala preložitvev, beograjska pa ni privolila, saj je bilo že vse pripravljeno, in zato ni bilo hrvaških predavateljev in teologov, tako pa je potekal v resnično bratskem ozračju, sproščenosti in tudi obzirnosti do odsotnih. To se je pokazalo tudi v uradnem sporočilu, ki smo ga po stalnem običaju pripravili za javnost. Z ljubljanske strani se je največ trudil dr. Tone Štrukelj, zelo pa smo pogrešali dekana fakultete; od vseh ima največ zaslug za ozračje na simpoziju beograjski dekan arhimandrit dr. Atanasije Jevtić. Prihodnji simpozij čez dve leti bo posvečen krščanskim Cerkvam in zedinjevanju Evrope. Pripravila naj bi ga ljubljanska fakulteta. Upamo, da bo spet v bratskem duhu združil teološke fakultete in visoke šole (hrvaških je 6), zastopnike drugih fakultet in ekumenske delavce v Kristusovi molitvi in naročilu: Naj bodo vsi eno! (EZ 1991b, 129–130)

Žal do novega ekumenskega medfakultetnega simpozija, tudi zaradi razpada Jugoslavije, do danes ni prišlo.

Omenimo še, da je Vesenjak leto pred svojo smrtjo na ekumenskih pogovorih, ki so bili 14. in 15. junija 1990 v Bogojini v Prekmurju, imel predavanje *Mladi, ljubezen, družina, mešani zakoni*, ki ga je prav tako objavil v ekumenskem zborniku (EZ 1990, 59–69). Govoril je praktično ter konkretno in se skliceval na pogovor dušnih pastirjev Evangeličanske in Katoliške cerkve v januarju 1990 v Murski Soboti, kjer so prišli do nekaterih ugotovitev, ki jih je navedel v sklepu predavanja (EZ 1990, 68–89).



## 2.2 Urednik in sodelavec knjižic *Ekumenska zbirka Srečanja* (EZS)

Jože Vesenjajk je jeseni 1963 postal spiritual slovenskih bogoslovcev v ljubljanskem semenišču, kamor je prišel odprt za koncilsko ekumensko misel. Po smrti Franca Grivca (1878–1963) je Franc Perko, ki je Vesenjajka poznal že iz zapora, prevzel Grivčeva predavanja o Cerkvi in ekumenizmu na Teološki fakulteti. Vesenjajk in Perko sta svoj odnos do pravoslavnih in drugih kristjanov prenašala na slovenske bogoslovce, ki so študirali v Ljubljani. Stanko Janežič, ki se je decembra 1969 vrnil s Tržaškega, se jima je nato pridružil s prenosom uredništva ekumenskega zbornika *V edinosti* (prej se je ekumenski zbornik imenoval *Kraljestvo božje* in je prvič izšel v Rimu 1957, tiskan v Celovcu) v Slovenijo.

Leta 1964 je izšel prvi zvezek poznejše *Ekumenske zbirke Srečanja* (EZS) z naslovom *Srečanja*, »Dogodki, misli in pobude ob stikih pravoslavnih in slovenskih katoliških bogoslovcev« (EZS 1964, 1),<sup>9</sup> ki je sicer bil ekumenski, ni pa še bil izraziti priročnik za Teden molitve za pospeševanje edinosti kristjanov. Kljub temu so to prvo številko vzeli kot prvi zvezek za poznejšo vsakoletno izdajo *Ekumenska zbirka Srečanja*. Zgolj naslov *Srečanja* imajo samo tri številke, pozneje vsakoletni zvezki, knjižice ali priročniki dobijo ime, ki ga imajo še danes: *Ekumenska zbirka Srečanja*. Ta zbirka je kmalu postala ekumenski priročnik za »Teden molitve za edinost kristjanov« in še vedno izhaja, saj ima letnik 2021 že številko 56.

Drugo številko brošure *Srečanja* z naslovom *Vzhodne Cerkve*<sup>10</sup> je za svetovno molitveno osmino za edinost kristjanov leta 1967 napisal dr. Franc Perko, uvodnik je podpisal Slovenski ekumenski svet, izdalo jo je Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev »kot pomožni skript za vzhodno bogoslovje«. Franc Perko, avtor druge številke, je razdelil brošuro na osem poglavij: 1. Mozaik krščanskega vzhoda; 2. Raznovrstnost vzhodnih Cerkva; 3. Od Perzije do Kitajske; 4. Od Kavkaza do izvirov Nila; 5. Ponosni Bizanc; 6. Moskva tretji Rim; 7. Dediščina sv. Save in 8. Od Balkana do Baltika.

9 Zaradi poenotenega in lažjega navajanja imamo za vse letnike isto kratico EZS (= Ekumenska zbirka Srečanja).

10 Druga številka brošure *Srečanja* je ohranjena v Škofijski pastoralni knjižnici v Ljubljani na Poljanski 4.



Vzhodne Cerkve so nam po nauku in liturgičnem izročilu ter še po marsičem najbližje, zato smo jim večji dolžniki in bolj bratje, zato smo jih postavili na prvo mesto. Posebej pa moramo čutiti s katoličani vzhodnih obredov, saj so bili v zgodovini deležni mnogega trpljenja in zapostavljanja. (EVS 1967, 3)

Tretja številka *Srečanj* (1968) je prinesla Vesenjakov Uvod v ciklostirano brošuro *Pota k edinosti po smernicah Ekumenskega direktorija*, v katerem je Vesenjak, tajnik SES, zapisal: »Za svetovno molitveno osmino za edinost kristjanov od 18. do 25. januarja 1968 je Slovenski ekumenski svet pripravil te preproste razlage smernic *Ekumenskega direktorija*, ki ga je sv. oče potrdil, objavljen pa je bil na binkošti 1967.« (EVS 1968, 1) Razlaga *Ekumenskega direktorija*, ki jo je, kot lahko domnevamo, pripravil Vesenjak, čeprav ni podpisan, je razdeljena na 8 poglavij za osem dni molitvene osmine. Na koncu brošure, po razlagi *Ekumenskega direktorija*, so dodana *Navodila za obhajanje molitvene osmine brez maše* po načinu bogoslužja Božje besede in zato tudi prinašajo za vsak dan izbrana starozavezna ali novozavezna berila in evangeljski odlomek.

Četrty zvezek z naslovom *Za edinost kristjanov* (1969) imenuje zbirko brošur *Ekumenska knjižnica Srečanja* (zvezek IV). Temu zvezku, ko dobi zbirka brošur naslov »ekumenska«, je napisal kvaliteten uvodnik Franc Perko, takratni tajnik Slovenskega ekumenskega sveta in profesor ekumenske teologije. V kolofonu je zapisano, da je ta zvezek *Ekumenske knjižnice Srečanja* tudi »pomožen skript za ekumensko teologijo«. Ta zvezek, ali bolje, že kar priročnik za bogoslužje Božje besede v tednu svetovne molitvene osmine za pospeševanje edinosti kristjanov prinaša izbor Božje besede za vseh osem dni in molitvene razlage, ki jih je pripravila posebna komisija Ekumenskega sveta Cerkva v sodelovanju s katoličani in z odobritvijo, kar je prvič omenjeno, Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti.<sup>11</sup>

Brošura petega zvezka ali priročnika *Ekumenizem za vsak dan* ima že kot zbirka naslov *Ekumenska zbirka Srečanja* (1970) in najprej prinaša

11 Papež Janez XXIII. je 5. 6. 1960 ustanovil Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov kot pripravljalo koncilsko komisijo, ki ji je prvi predsedoval kardinal Avguštin Bea, DJ. Leta 1966 je papež Pavel VI. potrdil Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov kot samostojen dikasterij v Rimski kuriji. Papež Janez Pavel II. pa je 28. junija 1988 Tajništvo preimenoval v Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.



pripravljena besedila, namenjena ekumenizmu za vsak dan, ki naj bi jih duhovniki uporabljali med dnevnim mašnim bogoslužjem in tako pospeševali ekumensko ozaveščanje med katoliškimi verniki. Na koncu pa je dodan *Načrt molitvene osmine*, piše v uvodniku Vesenjaj, tajnik Slovenskega ekumenskega sveta,

kakor ga je za ves svet pripravila komisija Svetovnega sveta Cerkev in katoliških zastopnikov. Najprej je povedana osnovna misel dneva, za kateri namen naj molimo. Nato je svetovano dvojno branje Svetega pisma. Potem je še misel kratko razložena. Po 8. dnevu pa je osnutek bogoslužja Božje besede, kakor ga svetuje ista komisija. Ta besedila smo prevedli iz francoščine. (EVS 1970, 3–4)

Šesti priročnik *Srečanja za Teden molitve za pospeševanje edinosti kristjanov* je pripravil p. Franc Svobljak in mu dal naslov *Marija in krščanska edinstvo*. V njem je predstavil odnos do Marije v grški teološki šoli in v različnih protestantskih cerkvenih skupnostih (EVS 1971, 44). Priročnik ne prinaša nikjer Vesenjajevga in tudi ne Perkovega imena.

Za sedmi priročnik, ki ima naslov *Tako delamo za edinstvo*, je napisal uvodnik Jože Vesenjaj in v njem med drugim zapisal:

Člani celotnega Ekumenskega sveta so na svoji seji predlagali, da bi v premišljevanjih letos predstavili velike ekumenske delavce današnjih dni. V prvih dveh dneh bi bilo primerno razmišljati skupaj z vsemi kristjani, ki sodelujejo pri skupnem ekumenskem delu, o Kristusovi novi zapovedi, čemur je posvečen letošnji teden, in o spodbudah za poživitev našega dela za edinstvo kristjanov. Ostale dni pa smo skušali preprosto predstaviti Janeza XXIII., kardinala Bea, patriarha Atenagora, priorja Rogerja Schutza, delo Rusov in papeža Pavla VI. Ti veliki ekumenski delavci so nam kakor velike luči, kot svetli kresovi na temnem nebu krščanske razdeljenosti in odtujenosti. (EVS 1972, 3–4)

Osmi priročnik ima naslov *Oče naš, ekumenska molitev*, daljši uvodnik je napisal Jože Vesenjaj, tajnik SES, ki omenja, da so



zastopniki papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti in Svetovnega sveta Cerkev izbrali misel: »Gospod, nauči nas moliti« (Lk 11,1). Ta skupna komisija je za letošnja razmišljanja predlagala očenaš. Obenem je izbrala odlomke Svetega pisma Stare in Nove zaveze, ki nam posamezne dele očenaša živo ponazorijo. Primerno je, da tudi pri nas te odlomke beremo vsak dan pri ekumenskih mašah ali opravi Božje besede. (EVS 1973, 3)

Deveti priročnik ima naslov *Osnovna ekumenska načela (Jesus je Gospod vseh)* in izhaja – kot piše Jože Vesenjaj, tajnik SES, – iz besedila papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov v Rimu, da bi naj vsi priznali, da je

Jezus Gospod, kakor je to razložil apostol Pavel Filipljanom (Flp 2,1-13). [...] Vse predlagane uvode in molitve smo prevedli in vsa branja so navedena v začetku vsakega dneva. [...] Obenem smo zbrali preprosto razlago osnovnih ekumenskih načel, da bi se delo za edinost kristjanov spet poživilo in poglobilo. Razlaga se ne ozira vedno na prebrane odlomke Svetega pisma, ker smo skušali združiti kratko šolo ekumenizma in namene svetovne molitvene osmine. (EVS 1974, 3)

Desetemu priročniku, ki nosi naslov *Da v Kristusu spet zedini v eni glavi vse*, je uvodno misel prav tako napisal Jože Vesenjaj, ki omenja, da je priročnik pripravljen po skupni predlogi komisije papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovnega sveta Cerkev (EVS 1975, 13), čeprav je v njem veliko »slovenskega«, verjetno Vesenjajkovega.

V enajstem priročniku, ki ima naslov *Božji otroci smo in to postanimo*, je pod uvodnikom napisan Slovenski ekumenski svet, »zanj odgovarja dr. Stanko Janežič« (EVS 1976, 11,2), iz česar lahko sklepamo, da ga je napisal Janežič. Priročnik temelji na besedilih, ki so jih pripravili papeško Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov in zastopniki Svetovnega sveta Cerkev. Ob dnevnih geslih je odbrano trojno svetopisemsko branje: iz Stare in Nove zaveze in Evangelij. »Sami smo dodali za vsak dan preprost uvod v bogoslužje, razmišljanje ali nagovor in prošnje za vse potrebe.« (EVS 1976, 4)





Dvanajstemu priročniku je v imenu Slovenskega ekumenskega sveta uvod verjetno napisal Jože Vesenjaj, župnijski upravitelj pri Andražu nad Polzelo, ki tudi odgovarja za knjižico z naslovom *Upanje ne vara* (Rim 5,1-11). Zastopniki papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti med kristjani in predstavniki Svetovnega sveta Cerkev so namreč napisali primeren uvod v obhajanje letošnje molitvene osmine ter določili trojno branje za vsak dan pod skupno glavno mislijo »Upanje ne vara«. »Na koncu so dodali precej obširne vzorce za različne oblike obhajanja Božje besede in razne molitve.« (EVS 1977a, 2)

Trinajsti priročnik, *Niste več tujci* (Ef 2,19), je za Teden molitve za edinost kristjanov podobno kot prejšnja leta pripravil Slovenski ekumenski svet po predlogi papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti med kristjani in zastopniki Svetovnega sveta Cerkev v Ženevi. Jože Vesenjaj, tajnik SES, v uvodniku piše, da je Slovenski ekumenski svet dal vsa besedila po že ustaljeni navadi prirediti za naše potrebe in razmere (EVS 1978, 3).

Štirinajsti priročnik z naslovom *Služite drug drugemu v Božjo slavo* je tudi tokrat, piše Jože Vesenjaj, tajnik SES, pripravil Slovenski ekumenski svet po predlogi papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Ekumenskega sveta Cerkev v Ženevi. Vesenjaj piše: »Zelo koristno je združiti s to pobožnostjo še kakšna medcerkvena srečanja, predavanja s slikami, vzhodno bogoslužje in podobno.« (EVS 1979, 2)

Petnajsti priročnik *Pridi k nam tvoje kraljestvo* je prav tako pripravil Slovenski ekumenski svet po predlogi papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovnega sveta Cerkev. V uvodu Jože Vesenjaj, tajnik SES, piše:

Tajništvo je poslalo tudi obširen uvod, kjer poudarja, da so bila šestdeseta leta na vseh področjih polna optimizma, sedaj pa je vse nekako zamrlo. Krivice rastejo, nasilje raste, orožje se večja, človek je ogrožen v svojem okolju, vedno bolj pa celo v obstoju. Mnogi izgubljajo pogum. [...] Če res hočemo Božje kraljestvo, je edinost kristjanov nujna. (EVS 1980, 3-4)

V šestnajstem priročniku, ki ima naslov *Eden je Duh, različni so darovi, eno je telo* (1 Kor 12,3b-13), je Vesenjaj v daljšem uvodu omenil, da ga



povzema po besedilu papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovnega sveta Cerkev ter dodaja slovensko prireditev. Vesenjajk piše:

Po petnajstih letih načrtnega dela sme Slovenski ekumenski svet upravičeno računati, da je sodobna ekumenska misel, ki je samo naobračanje evangelijskih načel na resnično krščansko stvarnost sedanjosti, večini vernikov domača in v župnijah sprejeta. Podobno kot druge ljudske pobožnosti, npr. šmarnice ali razne tridnevnice ali devetdnevnice. Delo za edinost Cerkev in kristjanov je skupno delo vesoljne Cerkev in krajevnih Cerkev in vseh udov. (EVS 1981, 8)

Tudi za sedemnajsti priročnik *Skupni dom v Bogu* je uvod napisal (»Knjižici na pot«) Jože Vesenjajk, tajnik SES. Kot vsako leto sta Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov in Ekumenski svet Cerkev s pomočjo prvega osnutka, ki ga je pripravila skupina iz Kenije v Afriki, napisala priročnik, ki je upošteval »predlagane misli in mnogo primerov iz afriške kulture«. K temu Vesenjajk dodaja, da je »slovenska priredba ohranila vsa predlagana branja, vse misli razlage in vse napotke za razmišljanje. Prav tako seveda vse spodbude iz afriške kulture.« (EVS 1982, 4–5)

Osemnajsti priročnik ima naslov *Jezus Kristus – Življenje sveta*, ki je kot osnovna misel povzet po začetku Prvega pisma apostola Janeza. Prvi osnutek letošnjih molitev in razmišljanj je pripravila delovna skupina na Irskem, sestavljena iz predstavnikov Ekumenskega sveta Cerkev in katoliškega Irškega ekumenskega sveta. Ta osnutek je predelal poseben pripravljalni odbor, ki sta ga izbrala Ekumenski svet Cerkev in katoliško Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov. Vesenjajk piše:

V tej knjižici je vse, kar so skupaj pripravili za ves svet, dodali pa smo uvode v bogoslužje in prošnje za vse potrebe ter razširili nekoliko razmišljanja, kakor je na Slovenskem sprejet običaj. Slovenski ekumenski svet srčno želi, da bi jo uporabile prav vse župnije in da bi bilo sodelovanje vernikov čim lepše, obširnejše in čim bolj v Duhu in Resnici. [...] Knjižico naj bi koristno uporabili tudi v redovnih in semeniških skupnostih, v malih skupinah vernikov in tudi v družinah. (EVS 1983, 3–4)



Devetnajsti priročnik *Jezusov križ nas kliče k edinosti* je pripravil Slovenski ekumenski svet, katerega tajnik je bil Jože Vesenjaj, po skupni predlogi papeškega Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Ekumenskega sveta Cerkev za uporabo za bogoslužje v cerkvi in na domovih. »Ohranjeno je skupno besedilo, dodano in razširjeno pa je, kot vsako leto, vse, kar je potrebno za lahko uporabo pri bogoslužju.« (EVS 1984, 2) Na koncu brošure so dodani »Različni predlogi za teden edinosti« (EVS 1984, 43), ki jih je sedem in jih tu ni mogoče naštevati. Z gotovostjo lahko rečemo, da jih je zbral in zapisal Vesenjaj.

Tudi za dvajseti priročnik *Iz smrti v življenje* je Vesenjaj, tajnik SES, prispeval uvodnik (»Knjižici na pot«) in omenil, da je prvi predlog izdelala skupina ekumenskih delavcev z Jamajke na Karibih, čeprav sta kot vsa leta po koncilu dokončno obliko, snov, razpored po dnevih, biblična branja in nasvet za vsebino prošnji pripravila Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov Rimu in skupina izvedencev Ekumenskega sveta Cerkev (EVS 1985, 3).

Za enaindvajseto številko priročnika *Vi boste moje priče* je prvi načrt izdelala

pokrajinska ekumenska skupina v Sloveniji v Jugoslaviji. Sodelovali so: dva katoličana, dva pravoslavna, po en evangeličan in binkoštnik. Mešani mednarodni odbor predstavnikov Katoliške cerkve in ustanove Vera in Ustava pri Ekumenskem svetu Cerkev se je sestel oktobra 1984 v opatiji Stična. Bil je gost ljubljanskega nadškofa msgr. Alojzija Šuštarja. Srečanje je bilo tem bolj uspešno tudi zaradi bratskega sprejema in molitvenega ozračja, s katerim je meniška skupnost obdajala člane sestanka (EVS 1986, 3),

je zapisal Pierre Duprey, tajnik Tajništva za edinost kristjanov. Kot prejšnja leta je pri nas po predlogi Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov v Rimu in Ekumenskega sveta Cerkev (ustanova Vera in Ustava) v Ženevi pripravil knjižico Slovenski ekumenski svet, ki je k predlogu dodal »obširnejši nagovor, vse uvode pri bogoslužju, prošnje za vse potrebe in vrstico za alelujo«, piše Jože Vesenjaj, predsednik SES (EVS 1986, 4).



V dvaindvajsetem priročniku *Združeni v Kristusu smo nova stvar* je Jože Vesenjaj v uvodu (»Knjižici na pot«) predstavil nekakšno genezo ekumenizma od leta 1740. »Komisija, ki je na Angleškem pripravila prvi osnutek za letošnje predlogo, je na koncu dodala obširnejše poročilo o krščanskem življenju in ekumenskem delu v njihovi deželi.« (EVS 1986<sup>12</sup>, 4-5)

Za triindvajseti priročnik *Božja ljubezen izžene strah* je Jože Vesenjaj, predsednik SES, v uvodu med drugim zapisal: »Teden krščanske edinosti je priložnost za srečanja, prijateljski pogovor, medsebojno izmenjavo misli pa tudi za večje spoznavanje s predavanji, diapozitivi in filmi. Ljubezen bodi iznajdljiva.« (EVS 1987/8, 3)

Štiriindvajseti priročnik ima naslov *Gradimo občestvo – eno telo v Kristusu*. »Osnova dela je bil osnutek iz Kanade, ki ga je pripravila mešana ekumenska komisija Škofovske konference in kanadskega sveta Cerkev.« (EVS 1989, 4) Kanadski osnutek sta predelala in potrdila posebna komisija Tajništva za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovni svet Cerkev. Slovenski ekumenski svet, piše Jože Vesenjaj, jo je priredil za naše slovenske potrebe v župnijah, samostanih, semeniščih in drugih verskih skupnostih (EVS 1989, 3). Papeško Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov, ki ga je leta 1960 ustanovil papež Janez XXIII., je papež Janez Pavel II. leta 1988 preimenoval v Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.

Zadnji priročnik, petindvajseti, ki mu je Jože Vesenjaj napisal uvodnik, nosi naslov *Naj bodo vsi eno, da bo svet veroval*. Vesenjaj, predsednik SES, med drugim piše, da je Slovenski ekumenski svet pripravil priročnik po skupni predlogi Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovnega sveta Cerkev v Ženevi. »Letos so skoraj vsa besedila njihova, skupna za ves svet in vse kristjane, tako da je našega prirejanja mnogo manj kot druga leta.« (EVS 1990, 3) Na koncu knjižice je tudi predlog za »Ekumensko opravilo Božje besede« brez maše, ki je še vedno veljaven (EVS 1990, 37-38) in je na neki način oporoka Jožeta Vesenjaja, ki je umrl 23. junija 1991. Za leto 1991 je zaradi Vesenjajkove hude bolezni šestindvajseti priročnik *Hvalite Gospoda vsi narodi* (Ps 117; Rim 15,5-13)

12 Ima letnico 1986, čeprav gre za Teden molitve za pospeševanje edinosti za leto 1987.



pripravil Bogdan Dolenc; za leto 2021 je pripravil že enaintrideseti priročnik, ki je skupaj že šestinpetdeseti.

Jože Vesenjaj je veliko večino priročnikov *Ekumenske zbirke Srečanja* pripravil po predlogi, ki sta jo ponudila Tajništvo oz. pozneje Papeški svet za pospeševanje edinosti in Svetovni svet Cerkev v Ženevi. Tudi večina uvodov je njegovih in prav tako številni dodatki s prilagoditvijo slovenskim razmeram, kar je omogočilo rast duhovnega in praktičnega ekumenizma na Slovenskem.

### **3 Član uredniškega odbora in sodelavec pastoralne revije *Cerkev v sedanjem svetu***

Jože Vesenjaj kot duhovnik ni bil nikoli samo mariborski, ampak je bil vseslovenski. Svojo pastoralno službo je začel v Župniji Devica Marija v Polju pri Ljubljani, danes Župnija Ljubljana Polje. Tudi Brežice je Sava z Dolenjsko bolj povezovala kot ločevala. Predvsem pa je Vesenjaj s Slovenijo popolnoma povezal prihod v Ljubljano za spirituala bogoslovcev vseh treh slovenskih škofij. Najprej sem hotel ostati pri predstavitvi Vesenjaja kot ekumenskega pionirja in delavca, pozneje pa sem ugotovil, da bi bila predstavitev pomanjkljiva, če ne bi vsaj nakazal njegovega pisnega prispevka v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu* (CSS), saj je od leta 1977 pa do smrti, 1991, bil član uredniškega odbora CSS. Kot zanimivost naj omenim, da je v Ekumenskem zborniku *V edinosti* za leto 1991 še napisan kot član uredniškega odbora in označen s križcem (†), prav tako je do konca letnika 1991 v CSS.

Že za prvo številko pastoralne revije *Cerkev v sedanjem svetu*<sup>13</sup> je napisal članek *Liturgične slabosti – ceremonizem* (Popotna opazovanja) (CSS 1967, 17-19), v drugi številki *Zakristijski slog življenja* (Popotna opazovanja liturgičnih slabosti) (CSS 1967, 71-73), v tretji številki *Juridizem* (Pismo o liturgičnih slabostih) (CSS 1967, 116-117), v četrti številki *Prva stopnja – misli ob liturgičnih slabostih* (Misli ob liturgičnih slabostih) (CSS 1967,

13 Revija *Cerkev v sedanjem svetu* bom navajal s kratico CSS, letnico in stranmi, saj je ves čas izhajanja vsak letnik imel od prve do zadnje številke zapovrstne strani. Zato številke revije ne bom navajal.



164–166). V drugem letniku revije CSS je Vesenjak napisal članek *Edinost, enotnost in različnost v bogoslužju* (CSS 1968, 46–49). Leta 1969 je objavil članek *Neposluhar o neposluharjih* (CSS 1969, 110–112), v številki CSS istega leta, ki je bila posvečena ekumenizmu, je imel Vesenjak tri prispevka: *Ekumenizem – da ali ne?, Slovenski ekumenski svet – središče našega ekumenskega dela in Slovenska Cerkev – preozka?* (CSS 1969, 149–151.156–157.171–172), prav tako istega leta je med mnogimi drugimi odgovarjal na anketo o morebitni slovenski sinodi v posebni prilogi *Anketa o sinodi* (CSS 1969, 4–5). Leta 1970 je napisal članek *Obnavljanje liturgičnih prostorov in novo bogoslužje* (CSS 1970, 140–142). Leta 1971 je Vesenjak napisal članke: *Marijanizem* (CSS 1971, 76–79), *Liturgija zahteva nenehno poglobljanje* (CSS 1971, 114–116) in *Skupnostna duhovnost zahteva skupnostne kreposti* (CSS 1991, 142–144). Leta 1973 je objavil članek *Različni duhovni poklici* (CSS 1973, 69–71), leta 1975 članek *Pomen ljudskih pobožnosti za pastoračijo* (CSS 1975, 73–75) in ob izdaji novega slovenskega misala *Po katerih načelih smo slovenili* (CSS 1975, 166–168). V članku *Maše z otroki* (CSS 1976, 21–22) je predstavil pastoralne izkušnje in probleme. V številki o apostolatu v pluralistični družbi je napisal razmišljanje *Vzgoja za strpnost in širokosrčnost* (CSS 1976, 54–56). Leta 1978 je objavil razmišljanje *Oznanjevanje ob zakramentih* ob upoštevanju duhovnega položaja poslušalca in oznanjevalca. V številki CSS, ki je obravnavala trpeče brate in sestre, je razmišljal o *Obhajilu na domu* (CSS 1979, 13–15). V številki, ki je obravnavala župnijo z novim obličjem, se je spraševal: *Gospodje, očetje, bratje, strici ali kaj v župniji?* (CSS 1979, 148–150), v številki o bogoslužni prenovi pa njegov prispevek nosi naslov *Župnija je središče bogoslužja* (CSS 1979, 174–175). Leta 1980 je za številko, ki je obravnavala povezanost slovenskega pastoralnega prostora, napisal članek *Cerkev v Sloveniji je tudi »slovenska« Cerkev* (CSS 1980, 129–131). Leta 1981 napisal dva članka: *Naša velika in množična ljudska slavlja* (CSS 1981, 135–138) in *Odločitev za duhovništvo* (CSS 1981, 166–168). Leta 1982 pa je v rubriki liturgična vprašanja napisal kar nekaj odmevov: *Pogovor o bogoslužju* (CSS 1982, 47–48), *Napredek in nazadovanje* (CSS 1982, 87–88), *Živo bogoslužje* (CSS 1982, 123–125) in *Okvir našega bogoslužja* (CSS 1982, 152–153) ter pogovor s Pavletom Puckom *Pričevanje poznejšega poklica* (CSS 1982, 125–127). Leta 1983 je v številki, ki je obravnavala katehezo in bogoslužje, napisal članek *Kateheza in bogoslužje v dialogu* (CSS 1983, 100–103), leta 1984 pa v številki, ki obravnava pluralnost v družini in Cerkvi, *Razpeti med starim in novim* (CSS 1984, 39–41). Leta 1986 je za rubriko



pastoralna vprašanja napisal prispevke *Duhovnik in evharistija* (CSS 1986, 20–22), *Evharistija in redovniki* (CSS 1986, 87–89), *Evharistično leto in župnija* (CSS 1986, 116–118), *Spogledovanje s kom* (CSS 1986, 190–192) in samostojni članek *Sprava v vsakdanjem življenju* (CSS 1986, 133–135). Leta 1987 je v številki na temo »biti kristjan tu in sedaj« za tematski del te številke zbral in uredil gradivo ter napisal uvodnik *Tudi danes je lepo biti kristjan* (CSS 1987, 33). V rubriki *Marijino leto* je v tem letniku objavil poročilo *Naša župnija v Marijinem letu* (CSS 1987, 159–160), v rubriki katehetska vprašanja pa prispevek *Praznovanje in bogoslužje – soodnosno uvajanje* (CSS 1987, 174–176). Leta 1989, ko je bil v Ljubljani na Ježici, je v številki, ki je obravnavala pastoralno svetovanje, objavil članek *Spovedni pogovor* (CSS 1989, 13–15), v številki, ki je obravnavala živa krščanska občestva, članek *Vizija nove župnije* (CSS 1989, 37–39), v številki, ki je obravnavala duhovno podobo slovenskega človeka, *Poskus orisa slovenske vernosti* (CSS 1989, 134–138), v rubriki pastoralna vprašanja *Ob srebrnem jubileju konstitucije o svetem bogoslužju* (CSS 1989, 113–115), v rubriki dialog pa *Ponovno obhajilo isti dan – liturgično razmišljanje* (CSS 1989, 60). Leta 1990 je v številki, ki je govorila o vrednotah krščanske in slovenske kulture, zbral in uredil gradivo ter napisal dva prispevka: uvodnik *Ali je res potrebno pisati o kulturi?* (CSS 1990, 133–134) in *Prevrednotenje vrednotenja kulture* (CSS 1990, 136–137) ter še dva prispevka v rubriki o pastoralnih vprašanjih: *Kdo je oklestil liturgijo?* (CSS 1990, 86–87) in *Kako naj podpremo narodno spravo* (CSS 1990, 191–193). V letu smrti je za številko, ki je obravnavala žgoča vprašanja duhovništva danes, napisal prispevek *Duhovniški celibat – vstajenje ali padec?* (CSS 1991, 14–16), ki je zadnji Vesenjakov članek v reviji *Cerkev v sedanjem svetu*.

Že iz naštetih objavljenih člankov v CSS se vidi, da je Vesenjake ob ekumenizmu bil zaljubljen v pastoralno dejavnost, predvsem v bogoslužje, in je o tem pisal v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*. Zato je razumljivo, da je ob Vesenjaku smrti prof. Marijan Smolik v CSS objavil hvaležen prispevek *Jože Vesenjake in bogoslužje – in memoriam* (CSS 1991, 129).

## Sklep

Kljub bolezni so bila zadnja tri leta (1989–1991) Vesenjakevega življenja ekumensko in pastoralno, predvsem pisno, še vedno dejavna, kar izhaja



iz prejšnjih navedkov. Jože Vesenjaki ostaja eden od ekumenskih pionirjev na Slovenskem med drugim vatikanskim cerkvenim zborom in predvsem po njem. Pri ekumenskem delu je pogumno premagoval ovire in kazal smer tistim, ki so morda zaradi človeških razlogov omahovali, ter jih sočasno spodbujal, da ne bi omagali. Zavedal se je, da pri ekumenizmu ne gre za dobro voljo ali ljubiteljstvo, marveč za Jezusovo naročilo v velikoduhovniški molitvi, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21), za kar se je navdušil v pregnanstvu v Srbiji, kjer je med drugo svetovno vojno preživel pol leta. S tamkajšnjim pravoslavnim duhovnikom sta bila prijatelja. To mu je tudi pomagalo, da je prerasel določeno miselnost Tomčevih Mladcev Kristusa Kralja, ki so sicer na njegov duhovniški poklic najbolj vplivali, čeprav niso imeli Vesenjakeve ekumenske širine. Vesenjakevo ohranjeno ekumensko pisno sporočilo in predvsem njegova ekumenska drža sta še danes zgovorna in tudi izzivalna, saj je ob teoriji želel biti tudi ekumenski praktik. Bil je ekumenski mislec in vztrajen pokoncilski ekumenski delavec. To, kar je govoril, je tudi živel. Zato je prav, da ostane o njem v reviji *Edinost in dialog* vsaj nekaj zapisanega in evidentiranega. Kratka predstavitev člankov v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu* pa nam predstavlja Vesenjaka kot razmišljajočega in pisanja veččega pastoralnega delavca ter predvsem gorečega liturga in ljubiteljskega liturgika, saj je živel iz cerkvenega bogoslužja in se je pisno ponovno vračal k bogoslužju Cerkve na Slovenskem.





## Kratice

|             |   |
|-------------|---|
| <b>CSS</b>  | <i>Cerkev v sedanjem svetu</i> , revija za pastoralna vprašanja (1967–1991) <sup>14</sup> |
| <b>D</b>    | <i>Družina</i> , slovenski katoliški tednik   |
| <b>ESC</b>  | Ekumenski svet Cerkev   |
| <b>EZ</b>   | Ekumenski zbornik <i>V edinosti</i> (1970–1991; 2000)                                     |
| <b>EZS</b>  | <i>Ekumenska zbirka Srečanja</i> (1964–1990)  |
| <b>SES</b>  | Slovenski ekumenski svet  |
| <b>SSŠ</b>  | Sporočila slovenskih škofij   |
| <b>TEK</b>  | (Papeško) Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov (1960–1988)                       |
| <b>PSEK</b> | Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov (1988–)                                  |

## Reference

- Griesser-Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na za- tožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- Janežič, Stanko.** 1991. Jože Vesenjajk – apos- tol krščanske edinosti. V: EZ, 71–74.
- [S. n.]. 1991. Jože Vesenjajk. *Sporočila sloven- skih škofij* 8: 101–102.
- Petrič, Franci.** 1991. Polena za ogenj ljubez- ni in sreče: Pogovor z duhovnikom Jožetom Vesenjajkom. *Družina* 8,7.
- Petrič, Franci.** 1991. *Umrl Jože Vesenjajk*, du- hovnik Slomškovega duha. *Družina* 27,5.
- Smolik, Marijan.** 1991. Jože Vesenjajk in bogo- služje – in memoriam. 129.
- Škafar, Vinko.** 1992. Jože Vesenjajk, (1920–1991). *Mohorjev Koledar*, 165–166 Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko.** 2000. *Jože Vesenjajk (1920–2000)*. Ob osemdesetletnici rojstva. V: EZ, 194–197.
- Vesenjajk, Jože.** 1970. Slovenski ekumenski svet. V: EZ, 97–108.
- . 1971. Katoliška ekumenska načela in navodila reformiranih Cerkev. V: EZ, 75–80.
- . 1975. Teden krščanske edinosti 1975 v Sloveniji. V: EZ, 130–132.
- . 1976. Ekumenska razsežnost oznanje- vanja. V: EZ, 23–38.
- . 1977a. Ekumenski simpozij v Lovranu. V: EZ, 10–16.
- . 1977b. Debata na II. ekumenskem simpoziju. V: EZ, 91–94.
- . 1979a. Ekumensko delo v župniji. V: EZ, 31–35.
- . 1979b. Ekumenski simpozij v Arandjelovcu. V: EZ, 90–96.
- . 1985a. Pogled na ekumenski simpozij v Studenici. V: EZ.
- . 1985b. *Slomšek apostol cerkvene edinosti: Priročnik za Slomškovo tri- dnevsje; Ekumenski dan 1985*. Maribor: Škofjski ordinariat.
- . 1989a. Ob ekumenskih simpozijih. V: EZ, 49–51.
- . 1989b. *Slovenski in jugoslovanski eku- menizem*. V: EZ, 73–76.
- . 1990. *Mladi, ljubezen, družina, meša- ni zakoni*. V: EZ, 59–69.
- . 1991a. Ali je ekumenizma konec? *Družina* 3,3.
- . 1991b. *Pravoslavni in katoličani v pri- jateljskem pogovoru*. V: EZ, 128–130.
- Zupančič, Jože.** 1990. Jezus Kristus – moj pri- jatelj. *Prijatelj* 2: 13–15.18–20.

14 Člankov Jožeta Vesenjajka, ki jih je objavjal v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, ne navajamo med viri, saj jih je preveč, navajamo pa jih natančno v samem članku in so možne vse primerjave.





*Znanstvena knjižnica 68*

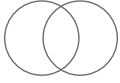
Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

## **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 vzemirja. 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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Marija Stanonik

## Etnološki oris in folklorni paberki o svetem Hieronimu na slovenskih tleh

*Ethnological Outline of Folklore Fragments  
on the World of Hieronymus in Slovene Lands*

**Izvleček:** Članek skuša najprej predstaviti sv. Hieronima v slovenski zavesti, kakor pričajo o njem redki filološki viri. Naključni viri iz starejših obdobj in narečna poimenovanja Hieronimovega imena – Heron (*Heruon*), Ronko ali Rone, Jeruman – pričajo, da je bila v preteklosti zavest o njem veliko bolj živa kot danes. Tretji, etnološki razdelek je tik pred pozabo še prestregel pričevanje, da je bilo nekdaj zatekanje k sv. Hieronimu veliko bolj živo, danes pa ohranja spomin nanj le še cerkveni koledar z bledimi spomini na nekdanja praznovanja ob podružničnih cerkvah, ki so posvečene sv. Hieronimu (*Petkovec, Čelje, Bošamarin /pri Kopru/, Topolovec, Tabor nad Vranskim*), in romanja (*Nanos, Koritnice pri Knežaku, Petkovec, Topolovec*), v Ljubljani pa so oživele t. i. Hieronimove maše v latinščini vsako leto ob emonski krsilnici 30. septembra.

Nobenega slovenskega niti vremenskega pregovora ni, ki bi bil povezan s svetim Hieronimom, čeprav je nekdaj v vinorodnih krajih njegov god vsako leto zaznamoval rok, do katerega naj bi bilo obrano grozdje. Prav to, da je bilo pri romarskih cerkvah sv. Hieronima na razpolago vipavsko grozdje, se je romarjem v Koritnice pri Knežaku in v Čelje pri Ilirski Bistrici zelo vtisnilo v spomin.

Najbogatejši je osrednji razdelek s starodavno pravljico in raznovrstnimi povedkami, kar je pravo malo odkritje, spominskimi pripovedmi, uverami in priprošnjami, v katerih je zaznati predkrščansko mitološko plast pod krščansko odejo, v katero se vrivajo novodobni pojavi. Metanje darov v vodo pomeni pravzaprav darovanje vodi, t. i. sladkorčki pa so očiten dokaz sodobne socialne kulture, saj jih nekdaj niso poznali. Dejstvo je, da zbrano folklorno terensko gradivo ni pripomoglo k razrešitvi vprašanja o kraju (in času) Hieronimovega rojstva.

Ob obeh še kolikor toliko živih Hieronimovih romarskih cerkvah na Notranjskem (Koritnice, Čelje) povzroča začudenje, da je v bližini tudi cerkev, posvečena sv. Antonu Puščavniku, na Taboru pri Vranskem pa so kar v cerkvi sv. Hieronima dodali še oltar sv. Antona Puščavnika in informatorji nesramežljivo in po pravici navajajo, da so se verniki že nekdaj, danes pa se sploh zatekajo bolj k sv. Antonu kot k sv. Hieronimu.

**Ključne besede:** sveti Hieronim, slovensko etnično ozemlje, zgodovina, slovstvena folklor, šege, romanja

**Abstract:** *The article tries first to present St. Hieronymus, or St. Jerome, in the Slovene consciousness, as evidenced by rare philological sources. Coincidental sources from older periods and dialectal versions of Hieronymus' name: Heron (Heruon), Ronko or Rone, Jeruman, testify that awareness of him in the past was much more alive than it is today. Testimony that recourse to St. Hieronymus was much more alive in the past than it is today was rescued just before falling into oblivion by the third, ethnological section. Today only the church calendar retains the memory of him with faint reminders of former celebrations beside succursal churches dedicated to St. Hieronymus (Petkovec, Čelje, Bošamarin /near Koper/, Topolovec, Tabor above Vransko) and pilgrimages (Nanos, Koritnice near Knežak, Petkovec, Topolovec), and in Ljubljana, the Hieronymus Mass in Latin has been revived every year on September 30 at the Emona baptistery.*

*There is no Slovene or weather proverb connected with St. Hieronymus, although his name day was once marked in wine-growing regions every year as the time by which the grapes were supposed to be harvested. Pilgrims in Koritnice near Knežak and in Čelje near Ilirska Bistrica were very impressed by the fact that Vipava grapes were available at pilgrimage churches of St. Hieronymus.*

*The central section is the richest, with an ancient fairy tale and a variety of stories, which are little treasures, memoirs, beliefs and intercessions, in which a pre-Christian mythological layer can be seen under the Christian blanket infiltrated by the modern phenomena. Throwing gifts into the water actually means giving to water, and sweets are an obvious proof of modern social culture, since they were formerly unknown. In fact, the collected folklore field material did not help to resolve the question of the place (and date) of Hieronymus' birth.*

*In addition to the two still vital pilgrimage churches of Hieronymus in Notranjska (Koritnice, Čelje), it is surprising that there is also a church dedicated to St. Anton Puščavnik, and at Tabor near Vransko, an altar to St. Anton Puščavnik was added in the church of St. Jerome and the informants shamelessly but rightly state that believers formerly more often, and today in general, turned to St. Anton than to St. Jerome.*

**Keywords:** *St. Hieronymus, St. Jerome, Slovene ethnic territory, history, literary folklore, jokes, pilgrimage*

## Uvod

Slovenska legendna dediščina je na splošno in tudi pri strokovnih obravnavah, za katere je odgovorna slovstvena folkloristika, najbolj zastopljeno področje. Nekaj pozornosti sta bila deležna sveta brata *Ciril in Metod* in *sveti Martin*, veliko manj *sveta Ema*, medtem ko *sveti Hieronim* doslej še ni doživel nobene pozornosti.

Članek želi zbrati na enem mestu motiviko svetega Hieronima v slovenski slovstveni dediščini, jo sistemizirati in interpretirati – tudi z vidika pričevalnosti o njegovem rojstnem kraju. Odpira se vprašanje, kakšnega izvora je: ali je primarna in potrjuje stališča o Hieronimovem rojstnem kraju na tleh, kamor so se pozneje naselili Slovani > Slovenci, ali je drugotna, pač posledica, npr. pozidanih cerkva njemu v čast.



Edina župnijska cerkev svetega Hieronima na slovenskih tleh (Stanonik 1985, 250) je bila nekdanj v Kozani v Goriških brdih (Zuljan, 31. 5. 2020),<sup>1</sup> a je s preureditvijo župnij v škofiji Koper leta 2018 (Zuljan, 14. 6. 2020) postala podružnična, tako da danes v Sloveniji svetemu Hieronimu ni posvečena več nobena župnijska cerkev.

Devet podružničnih cerkvá se vrsti od vzhoda proti zahodu: *Tabor* nad Vranskim iz celjske škofije; *Petkovec* v župniji Rovte in *Ivanje Selo* v župniji Unec v ljubljanski škofiji ter šest v koprski škofiji: *Nanos* v župniji Podnanos v Vipavski dolini, *Kozana* v župniji Biljana v Goriških brdih, *Koritnice* v župniji Knežak, *Čelje* v župniji Ilirska Bistrica, *Topolovec* v župniji Sočerga in *Bošamarin* v župniji Koper.

Nekdanj sta v ta krog spadali še dve cerkvi; prva je danes posvečena sv. Joahimu (*Jasen* pri Ilirski Bistrici) in druga sv. Katarini (*Branica* na Vipavskem).<sup>2</sup>

## 1 Ugibanja o kraju in času Hieronimovega rojstva

Oblikovale so se naslednje domneve:

- *Istrska, Panonska, Dalmatinska, Liburnijska, Kraška*: na območju današnje Pivke (Krasa) med Snežnikom in Nanosom. Rafko Valenčič liburnijsko domnevo dopolnjuje z lastno na podlagi dotlej v Hieronimovem pisanju neupoštevanih zgodovinskih in zemljepisnih dejstev, kot so rimski limes/zapora, Julijske Alpe,<sup>3</sup> Emona.

Upošteva najzgodnejšega hrvaškega kronista Toma Arhidiakona Splitskega iz 13. stoletja, danes nekateri, med njimi akademika Mate Suić in Rajko Bratuž, domnevajo, da je bil Stridon med Trsatom (Tarsatica)

1 Uredniška opomba: ko je naveden avtorčin osebni intervju, sledi omembi priimka neposredno vejica, npr. »(Novak, 1. 10. 2021)«, da bi način navajanja intervjuja ločili od navajanja preostalih virov. Poimenski seznam intervjuvancev je na koncu članka.

2 Podatek je z zadnje strani podobice z napisom: SV. HIERONIM \*Stridon 347 †Betlehem 419/420 / Ob 1600. obletnici smrti. Poslal mi jo je Tomaž Kodrič, župnik v Podnanosu.

3 »Ne Dalmacija ne Panonija ne prideta v pošteve kot Hieronimov rojstni kraj, pač pa je treba iskati Stridon v območju Julijskih Alp.« (Valenčič 2007, 92)



in Oglejem (Aquilejo). Na tem območju je izpričanih troje še neodkritih antičnih gradišč nad Šapjanami in Pesjakom (na Hrvaškem) ter Gradina nad Starodom (v Sloveniji).

Zgodnje krščansko izročilo z dvema zelo starima pražupnijama Slavina in Jelšane na slovenskem narodnem ozemlju ter ohranjena tradicija češčenja sv. Hieronima, posebno v tistih krajih, upravičujeta misel, da utegne biti Hieronimov Stridon ob današnji prometnici med Reko in Trstom, v t. i. Matarskem in Podgrajskem podolju (Petrič 1996, 16).

Strokovnjaki čas Hieronimovega rojstva umeščajo v desetletje med 340 in 350 po Kristusu, najverjetneje v leto 347. Utemeljene domneve so spodbudile prebivalce iz Staroda, da so 28. septembra 1997 slovesno obhajali spomin na 1650-letnico rojstva sv. Hieronima.

## 2 Sveti Hieronim v naključnih, a dragocenih virih

Med Slovani, ki so se po sili razmer izseljevali na apeninski polotok, je nastalo več cerkvenih bratovščin. Med njimi slovensko zgodovinopisje omenja slovansko bratovščino sv. Hieronima (*Fraternitas Sancti Hieronymi Illiricorum terre Lanciani*), kjer se pri nekem popisu leta 1488 omenja štiriinšestdeset Slovanov<sup>4</sup> in Albancev (Gestrin 1978, 18).

Sv. Hieronima sta na novo začela odkrivati humanizem in renesansa. Malokateri svetnik je tako pogosto in na tako različne načine upodobljen v likovni umetnosti kot prav on (Valenčič 2007, 52). Med drugim so v 15. stoletju nastali »neki sveti Hieronimi«, s katerimi umetnostna zgodovina povezuje najdbo slike *Sveti Hieronim*, ki naj bi jo Leonardo da Vinci naslikal v času 1480–1482.<sup>5</sup>

4 Slovani so bili prvenstveno iz dalmatinskih in drugih primorskih krajev, iz slovenskih dežel jih je bilo malo (Gestrin 1978, 237).

5 »[L]eta 1820 naj bi jo kardinal Fesch, Napoleonov stric, odkril pri nekem rimskem starinarju, ki jo je uporabljal kot pokrov zaboja, vendar brez srednjega dela s svetnikovo glavo (morda je bilo tega lažje prodati). Manjkajoči del je nato našel pri svojem čevljarju, temu je služila za delovno površino, položeno na pručko (na hrbtni strani tega dela slike, na kateri so vidni sledovi žaganja in ponovnega pritrjevanja, so odkrili zareze, narejene s čevljarjskim krivcem.« (Scaletti 2019, 76.78)



Najzgodnejši vir o svetem Hieronimu, ki se nanaša na Slovence, je konec štirinajstega ali v začetku petnajstega stoletja v cerkvi Treh Kraljev v Kölnu posvečen oltar štirim cerkvenim učiteljem (sveti Hieronim, sveti Avguštín, sveti Ambrož, sveti Gregorij), kar je bil tisti čas vsakdanji patrocínij; toda tedaj morda zavestno izbran – zaradi sv. Hieronima (Stegenšek 1905, 216) – kar bi govorilo o nekakšnem lokalpatriotizmu<sup>6</sup> v širšem smislu (Pavlič 1886, 207).

Prvi zgodovinar slovenskega rodu (Mihelič 1977, 299) jezuit Martin Bavčer<sup>7</sup> v kronikalni<sup>8</sup> *Zgodovini Norika in Furlanije* (1663) v sedemnajstem stoletju omenja prevajalca Svetega pisma v latinščino kot izhodišče za merjenje časa, češ, dolgo po smrti sv. Hieronima, leta 870, je filozof Konstantin izumil glagolski črkopis, ki sta ga sv. Ciril in Metod začela uporabljati za prevajanje svetih knjig, cerkvenih obredov, duhovniških molitev in obredov svete maše v slovanski jezik, in naklonjeno poroča o papeževi uzakonitvi slovanskega bogoslužja (Bratina 2008, 324).

Da je Hieronim avtor glagolice, nima nikakršne znanstvene osnove (Valenčič 2007, 78).

Marcel de Serres, profesor na Znanstveni fakulteti Univerze v Parizu (Prijatelj 1911, 130), ki je spremljal Napoleona na njegovih vojnih pohodih, je prišel z njim tudi v Ljubljano. Ko razlaga nastanek cirilice in opisuje zgodovino preganjanja cirilmetodijske cerkve, se sklicuje na Dobrovskega, da je

neki dalmatinski duhovnik iz ljubezni do jezika in liturgije slovanske premotil sovraštvo Antislovanov z genialno prevaro. Premenil je cirilske črke in svojo iznajdbo pripisal sv. Hieronimu, (domnevno) dalmatinskemu rojaku. Tako da so nastali glagoljaši in glagolske črke, ki jih je kurija dovolila. Te črke, imenovane bukvice ali divinica, niso sicer elegantne, a najbolj odgovarjajo potrebam

6 O njem obstaja izročilo, da je bil po eni domnevi doma s slovenskega Krasa, po drugi pa iz Dalmacije.

7 Doma s Primorske, pripadal je avstrijski provinci. Izobraževal se je in pozneje poučeval v latinščini, takrat univerzalnem jeziku Evrope, in se gibal med Prago, Reko, Dunajem in Gorico. To je bil še čas neozaveščenih kultur malih narodov.

8 Ostala je v rokopisu – prvič je izšla v Ljubljani 1991.



slovanščine. Oni menihi, ki so pozneje poizkušali pisati »naše jezike« z latinico, niso sledili Cirilu. Mesto da bi za posebne slovanške glasove ustvarjali posebne nove črke, so po vzgledu Romanov kombinirali po dve črki za en glas. S to sestavljeno pisavo so pričeli pisati katoliški Slovani: Poljaki, Čehi, Lužičani, Slovenci (*les Slowiniens*). (136)

V drugi verziji Hieronim nastopa celo kot prevajalec Svetega pisma v slovanski jezik (starocerkvenoslovanščino) (Valenčič 2007, 57).

Matija Naglič (1799–1854), gorenjski bukovnik, strastni bralec slovenskih knjig in vztrajen prepisovalec pobožnih besedil (Stanonik 1999, 215–232), se je posebno z užitkom zadrževal pri štirih poslednjih rečeh in vire za to témo črpal tudi iz svetega Hieronima (NUK, Ms 1390/197, 14 listov).

V vaški kroniki je ohranil živ utrinek iz Hieronimovega bivanja v Sveti deželi: »Sveti Hieronimus od Betlehemskih kmetov perpoveduje, en pravi, da je na Betlehemskem v eni jami prebival, se mu je *nejzrečenu fletno* zdelo, ko je Kmeteške ludi po polju inu po vinogradih Psalme, Aleluja inu druge svete pesmi prepevati slišal.« (NUK, Ms 1390/197 *Pridga ob godu Lucije*, 11)

### 3 Narečna poimenovanja Hieronimovega imena

Ime *Hieronima* Megiserja (Baucer 1991, 147.149.150) v drugi polovici 16. stoletja priča, da omenjeno ime na naših tleh ni bilo pozabljeno.

V slovenskih narečjih so njegovo izgovorjavo poenostavili. Žirovsko (Žiri) se izgovarja »Heron«, dobesedno »Heruon«, v Rovtahn pri Logatcu pa so prvi zlog preprosto izpustili in informatorja za tukajšnji članek začeli klicati *Ronko* ali *Rone*.

Daleč naokrog znano starodavno, zgodovinsko zaščiteno drevo v Stranah pod Nanosom na Pivki pa se še zmeraj imenuje »*Hieronimova tisa*«. <sup>9</sup>

9 Hieronimova tisa naj bi bila stara okrog 1500 do 1600 let; njen premer je 120 cm, višina 13 m, obseg 380 cm. V iglah naj bi bila posebna zdravilna moč, pa tudi strup, v katerega so namakali konice puščic. (Valenčič 2007, 148)





V konkretnem okolju levi prilastek ne določa lastništva, temveč starost in lokacijo.

Najbrž so glede na to, da je Hieronim na Hrvaškem zelo priljubljen, prebivalci v bližini južne meje, na Notranjskem v Koritnicah pri Knežaku, prevzeli romansko obliko izgovorjave imena, od tod sv. *Jeruman* (Pavlovič, 2. 6. 2019).

## 4 Hieronim v žanrskem sistemu slovstvene folklore

Besedna umetnost je razdeljena na dve veji. Medtem ko veliko mlajša literatura temelji na zapisani besedi, starejša, prva in prvotna, slovstvena folklor izhaja iz agrafične, predpismenske kulture (Stanonik 2001, 137–146), katere fragmenti obstajajo še danes.

V nasprotju z nekaterimi drugimi svetniki, ki so se udomačili v pesmih ali folklornih obrazcih, predvsem v raznih vremenskih pregovorih, sta ti dve vrsti tu komaj omembe vredni.

### 4.1 Folklorni obrazci

Splošno znanemu pregovoru »Klin se s klinom izbija« v Franciji dodajajo: »je dejal že sveti Hieronim.« Ta t. i. wellerizem, tj. vrsta pregovora, ki mu je obvezno dodano (zaresno ali fiktivno) ime tistega, ki ga podaja: »Klin se s klinom izbija, je dejal že sveti Hieronim« (Gilson 2017, 154), se je utegnil v francoščini ohraniti prek latinščine.

Ni znano, od kdaj se Hieronimu pripisuje izrek »Parce mihi, Domine, quia Dalmata sum! [Prizanesi mi, Gospod, ker sem Dalmatinec!]<sup>10</sup> Pogosto ga upodablja s kamnom v roki, ker da se je z njim bil po prsih v znamenje spokornosti ob zavesti lastne grešnosti in težkega značaja (Scaletti 2019,

---

10 »Verjetno je zaradi tako razburljivega, zbadljivega in občutljivega značaja nastal znani rek, ki ga Hieronim ni nikdar izrekel.« (Valenčič 2007, 49)



76.78), tako tudi na upodobitvi Jožefa Antona Lerchingerja (ok. 1720 – po 1787).<sup>11</sup>

#### 4.2 (Folklorne?) pesmi

Kadar farani Knežaka in sosednjih krajev že mnoga desetletja ali pa še več poromajo k podružnici sv. Hieronima nad Koritnicami, prepevajo pesem:

Radostno pojo zvonovi,  
vabijo vse na goro.  
Hčere, matere, sinovi  
in očetje vsi gredo.

Svet' Jeronim, varuh fare,  
mlade varuj vse in stare.  
Kdor Jeronima časti,  
se nikdar ne pogubi.

(Pavlovič 2019, natančnega datuma ni.)

Navedena pesem se je udomačila med lokalnim prebivalstvom, ker pa ima vlogo himnične pesmi ob svetnikovem prazniku, se je zaradi spoštovanja proces folklorizacije ni prijel.

Zgolj zaradi vezane besede – od štirih vrstic se kar tri ujemajo v dosledni ženski rimi – spada v to rubriko tudi naslednji, sicer novejši napis v cerkvi na Nanosu:

CERKEV SV. HIERONIMA  
PRVIČ OMENJENA 1360  
POSVEČENA 15. 9. 1624  
BLAGOSLOVLJENA 16. 9. 1990

---

11 Sliko hrani Narodna galerija v Ljubljani. Objava: *Magnifikat* 6, št. 3 (marec 2019), notranji zavihek zadaj.



### 4.3 Folklorne pripovedi

V nasprotju z zgodovinopisjem, ki raziskuje, kaj se *je* zgodilo, slovstvena folkloristika sledi le temu, *kar se pripoveduje* – ne glede na to, ali se je zgodilo ali ne.

V žanrskem sistemu slovstvene folklore so folklorne pripovedi krovni pojem za vse prozne žanre: pravljica, povedka, anekdota, šala itd.

#### 4.3.1 Pravlјica

1) Hieronim z levom je zelo pogost motiv upodobitve svetnika. Legenda pravi, da se je med popoldansko molitvijo betlehemskega samostanu približal ranjen lev. Menihi so zbežali, Hieronim pa ga je sprejel, kot so tedaj sprejemali romarje, mu očistil rano in ga nahranil. Lev se je udomačil. Da ne bi bil brez dela, so mu naložili nalogo, naj varuje osla na paši. Med opoldanskim počitkom so trgovci ukradli osla. Lev je moral odslej za pokoro opravljati opravila ugrabljenega osla. Ko je nekega dne prišla karavana s kamelami in ukradenim oslom mimo samostana, je lev mimoidoče napadel in jih prisilil, da so prišli v samostan. Menihi so prepoznali ukradenega osla, trgovci pa so priznali svoj greh. Nekateri razlagajo, da lev simbolizira Hieronimovo duhovno moč, pred katero so bili tudi njegovi nasprotniki nemočni. (Valenčič 2007, 54–55)

2) Ta pravljica ni z naših tal, morda pa so kdaj le vedeli zanjo na Taboru nad Vranskim. Če drugi ne, naročnik, vsekakor pa avtor kipa v podružnični cerkvi sv. Hieronima, saj je pregovorno najbolj izobraženemu krščanskemu svetniku dodal počivajočega leva. (Brezovnik 1919, 274)

Danes na Vranskem o tem menda nobeden ne ve nič,<sup>12</sup> čeprav je župnik (Turinek, 12. 8. 2020) zgodbo lepo obnovil:

12 Informatorke so bile, milo rečeno, začudene, kaj jih sprašujem. Ena od njih je na vprašanje, ali ve, zakaj ima svetnik zraven leva, iskreno odgovorila, da nima pojma, toda dodala: »Je že bil heroj.« Najbrž gre zaradi zvočne analogije za ljudsko etimologijo imena.



3) Siromak [lev] je okrog hodil s trnom in ni nič žalega naredil. Hieronim mu je trn izdrl. Zato ga lev ni ne napadel ne zapustil. Ljudje nič ne vedo o tem.

Pošteno je priznal, da jo tudi on pozna iz knjižnega vira (Miklavčič in Dolenc 1972, 678–686).

Prav gotovo pa so bile na naših tleh nekdanje žive variante, v katerih leva zamenjuje medved ali volk (Matiččetov 1987, 163–200).

#### 4.3.2 Povedke

Glede na status osebe bi pričakovali samo *legendne* povedke, a jih ni mogoče tako imenovati, ker so zelo sprofanizirane in ne dajejo nikakršnega odgovora na vprašanje o Hieronimovem rojstnem kraju. Prej so drugotnega nastanka, kot posledica, npr. pozidanih cerkva njemu v čast.

*Bajčna povedka* v eni sami povedi z dodanim komentarjem je vpletena v spominsko pripoved izseljenega domačina.

4) Kot smo prebrali, je bila pred koncem 19. stoletja pred cerkvico že takrat klonica, vendar z majhnim stolpom, ki so mu pravili lajblec in v katerem sta bila majhna zvonova, znotraj cerkve pa je bil leseni oltarček. V vežnih vratih je bilo malo okence brez šipe, ki je bilo dolgo približno 10 cm in visoko 5 cm. *Nekateri so čenčali, da skozi to okence ob enajstih ponoči pridejo duhovi v cerkev in jo zapustijo dve uri pozneje.* Namen omenjene reže je bil v tem, da so lahko romarji ali drugi popotniki dar oddali tudi med tednom (Koritnice).<sup>13</sup>

5) Pravili so, da je v njej zakopano veliko bogastvo, zato so vso okolico prekopali. Najbolj je sogovornika prizadelo, ko je prišel v cerkev in videl, kako so vandali odkopali tlak cerkve in sredi nje pustili odprto grobnico z okostnjakom.

13 O nekdanjem videzu je eden od izseljencev v Združene države Amerike z značilnim koriškim imenom Anton Tomšič, čigar oče je bil starešina ali ključar, pisal pred več kot 70 leti v časopisu *Ameriški Slovenec*. Gradivo za podružnično cerkev sv. Hieronima je zbral Gregor Budal. Posredovala Cecilija Pavlovič.



Prekopali in porušili so tudi oltar.

Ljudje vedo povedati, da so se ponoči videle luči, ko so hodili vandali prekopavat. (Kocjančič, julij 2020)

Dvakratno *razlagalna* je povedka o sv. Hieronimu na Taboru v župniji Vransko. Najprej zaradi starega ledinskega imena *Jeromen*. Vse vransko zaledje so domačini ali najbrž že predniki poimenovali po tem svetniku, kakor bi se dalo sklepati iz veljavnega imena katastrske občine. To bi seveda morali potrditi etimologi. Ali za to ledinsko ime vendar ne obstaja kaka druga bolj verjetna etimološka razlaga. Tudi nekatere hišne številke v bližini cerkve nosijo to ime. Nekateri med omenjenim ledinskim imenom Jeromen in zavetnikom cerkve sv. Hieronimom vidijo povezavo, a je ne znajo utemeljiti.

Pomenljiv je podatek, da je bila cerkev zgrajena v prvi polovici 15. stoletja, tj. v poznem srednjem veku v obdobju renesanse, ko se je Hieronimova veljava na splošno povečala. Zanimivo pa je, kaj je vplivalo na samcato štajersko lokacijo njemu posvečene cerkve (Zadravec 1993, 6).

Topografski povezavi se pridružuje zgodovinska:

6) Podružnična cerkev sv. Hieronima na Taboru blizu Vranskega stoji na razvalinah nekdanjega gradu oz. trdnjave in je še danes zavarovana s taborskim obzidjem. Že ime kraja pove, da je tako ali drugače povezana s Turki. Od tam se vidi skoraj vsa Savinjska dolina. Prvotno, še leta 1631, je imela le oltar sv. Hieronima.<sup>14</sup>

Največ *legendnih povedk* je povezanih z Nanosom:

7) Lokev je po številu prebivalcev (čez 1000) največja vas v Sloveniji: nahaja se 449 m nad morjem in je tako tudi najvišje ležeča vas na spodnjem Krasu, dobre pol ure hoda od Lipice. [...] Že od davnine je vas znana po staroslovenskih gradiščih na Vročah, ki so jih raziskovali arheologi.

<sup>14</sup> Nato še oltar sv. Antona in sv. Jožefa. Prvotna cerkev je že iz prve polovice 15. stoletja.



Legenda pripoveduje, da je tam stal grad s kapelo, ob kateri je živel sv. Hieronim. Na neko pepelnično sredo so ljudje tam kar naprej v noč popivali, plesali in razsajali. V berača preoblečen svetnik jih je svaril, naj neha jo s tako brezbožnostjo, a so tega nadležnega tujca s kamenjem nagnali. Pozno po polnoči, ko so najbolj veseljačili, je završala strahovita nevihta, nebo se je razklalo, švigale so ognjene strele, zemlja se je stresla in zamažala. Naslednjega dne sta bila grad in kapela zravnana z zemljo in pod ruševinami se je še čulo žalostno tarnanje. Od velike žalosti je sv. Hieronim odšel na Nanos in tam živel kot puščavnik. V spomin na tega svetnika so Vipavci okoli l. 1730 začeli graditi na Nanosu cerkev sv. Hieronima (Lokev v Vipavski dolini). (Možina 1997, 88)

8) Na pobočju Nanosa, pod Plešo, stoji še danes cerkvica brez strehe in njeno kamenje je prav belo in izprano od sonca in zimskih viharjev. Pred več sto leti, ko tu še ni bilo cerkve, je imel na tem mestu svojo kolibo menih Hieronin [= Hieronim]. Bil je samotar, a dober človek. S tega mesta se še danes v jasnem vremenu vidi do morja. Zvečer je prižgal ogenj, da je mornarjem, ki so pluli, dajal znamenje, da se bližajo obali.

Bil je vremenar. Prebivalce Podnanosa in okolice je obveščal in svaril pred nevarnostjo toče in burje.

Po njegovi smrti so mu zgradili cerkvico, ki nosi njegovo ime (Vipava). (Stanonik 2003, 133–134.243)

9) Na Nanosu, kjer danes stoji cerkev, je v borni koči bival puščavnik Hieronim. K njemu se je po navete zatekalo obubožano ljudstvo, ki se je Hieronimu oddolževalo s hrano in najnujnejšimi življenjskimi potrebščinami. Hieronim pa je v zameno svojo hvaležnost izkazoval s tem, da je zanetil kres na Grmadi, kadar se je bližala huda nevihta. V zahvalo naj bi mu pod Grmado ljudstvo postavilo cerkev (Nanos). (TIC Podnanos 2016; Kodre, 13. 6. 2020)

10) Izročilo pravi, da je cerkev sv. Hieronima stala v »borštu« pri Slavini, vendar jo je svetnik odnesel na Nanos, kjer so se tihotapci iz Čičarije v nji skrivali in jo večkrat oskrunili (Nanos). (TIC Podnanos 2016; Kodre, 13. 6. 2020)



11) Legenda govori, kako je svetnik skrival tihotapce v njej, in on naj bi jo tudi odnesel pod Nanos. (Lepote Slovenije 2020; Kodre, 13. 6. 2020)

12) Hieronim naj bi potoval v Rim in na hrbtu nosil kapelico; pot naj bi ga vodila čez strmi Nanos, kjer je počival ob neki skali ter se z roko naslonil nanjo, zaradi česar naj bi se poznali odtisi njegovih prstov, kapelico pa je pustil na kraju, kjer danes stoji cerkev (Nanos). (TIC Podnanos 2016; Kodre, 13. 6. 2020)

13) Skozi naše kraje naj bi po izročilu potoval sv. Hieronim. Ko je bil utrujen, se je ustavil in počival. Tako naj bi na kraju njegovega počitka nastala cerkev sv. Hieronima na Nanosu. Pred njo pa lahko vsakdo vidi kamen z odtisom njegove roke, kamor naj bi se ob počitku naslonil (Nanos). (Kodre 1999, 247)

14) Pivka – Hieronim. Odtis Hieronimove roke, nesel [kapelico?] od Razdrtega na Nanos.<sup>15</sup>

15) *Sv. Hieronim je poskrbel zase*. Je bilo tisti bot, ko se je zidalo pri sv. Hieronimu na Nanosu. Šembidski župnik zna povedat, kako je bilo en bot, ko so mu pripeljali pesek, v blagajni sv. Hieronima pa niti ficka. Župnik jih je povabil noter, da bi jih zamotil v pogovoru, zraven pa se je še z Bogom posvetoval, kakšen izgovor bi bil najbolj prepričljiv. V tistem času pa je še enkrat pozvonilo na vratih in noter je stopila ena neznana ženska in povedala, da bi rada darovala nekaj za cerkev sv. Hieronima. Župnik se jo je razveselil, preštel denar in bilo je do tolarja toliko, kolikor je bil dolžan delavcem. (Kodre 1999, 209)

16) Glede na ustno izročilo je bila [cerkev] postavljena že sredi 15. stoletja, torej še pred turškimi vpadi, in sicer na mestu, kjer naj bi neki pastir našel svetinjo omenjenega cerkvenega očeta (Koritnice pri Knežaku).<sup>16</sup>

15 Neznani pripovedovalec, posređoval Božidar Premrl, 26. 11. 1994.

16 Gradivo za podružnično cerkev sv. Hieronima zbral Gregor Budal. Posređovala Cecilija Pavlovič.



17) Legenda pravi, da so se v nebesih sv. Hieronim, sv. Miklavž in sv. Ahac vedno kregali. Bog se je zaradi tega razjezil in rekel: »Za kazen, ker se med seboj kregate, vas bom raztresel po Gori tako, da si boste sicer blizu, pa se vendar ne boste mogli gledati med sabo.« In zato so cerkve sv. Hieronima, sv. Miklavža in sv. Ahaca razporejene tako, da se med seboj ne gledajo (Nanos). (Kodre 1999, 250)

18) Bili so trije vitezi, ki so bili v vojski čudežno rešeni. Zaobljubili so se, da bo vsak zgradil svojo cerkev. Eden je zgradil cerkev sv. Hieronima na Nanosu, eden najbrž eno cerkev nekje v Dalmaciji, eden pa še nekje drugje. Ah, človek da stvari iz glave ... (Nanos). (Kodre 1999, 248)

19) Legenda pravi, da so zaradi nerazumevanja med sv. Hieronimom (njemu je posvečena cerkev na Nanosu), sv. Bricem (cerkev je sezidana nad Stranami) in sv. Lovrencem (cerkev nad Studenim) postavili cerkve za kazen tako, da se ne vidijo med seboj. (Pavlovič, 3. 6. 2020)

20) V zgurni dulini, ne, kukær je Juršče, Palčje, Kuritænce, tudi Bæč, te vøice tle, de naj ne bi jømejli takeh velikeh katast... teh nesriæ, e, næravneh, de kaj næs varje ... næd Kuritæncami je svetnik *sviet Jerumæn* [podčrtala M. S.], tømle næd Tørnæm jø sviæta Trujica spiat, ne? Spiat ta svetnik – sviæta Trujica, in naj bi bli mi tle v enmi takmi varnæmi zavejtji, češ dæ næs te svetniki varjejo (Juršče). (Žužek 2016, 95)

*Zgodovinske povedke* so razvrščene kronološko glede na čas objave. Presenetljivo je, da v najstarejši varianti tedaj še Milko Ukmar [= Matičetov]<sup>17</sup> govori o figi – kot da bi tu še ne ravnal po strogih filoloških pravilih terenskega zapisovanja, temveč je v skladu z *licentio poetico* ustvaril samo-svojo zgodbico:

21) Nekdaj, ko še ni odtekala, je bila vsa Pivka krasno jezero, obrobjeno z gozdovi; saj je znano, da sta se sveta brata Ciril in Metod

---

17 Najbrž zaradi fašističnega nasilja skrit pod psevdonimom.





od Postojne do Razdrtega prepeljala v čolnu. *Sveti Hijeronim se je raje ognil jezera in šel okrog po rimski cesti. Morda ni imel občem plačati brodnika, morda se mu ni mudilo, morda pa ga je gnala skrb za duše in si je želel pridigati v Stranah pod figo,*<sup>18</sup> *ki jo je bil zasadil njegov oče.* (Kajč 1939, 70–71)

22) Kraj cerkve [sv. Križa] dve tisi; zelo staro drevo, kjer je po legendi pridigal sv. Hieronim, in mlajše[.] (Savnik 1968, 265)

23) Tisa je največja in najpomembnejša znamenitost Stran. Po ustnem izročilu naj bi jo zasadili leta 350. Več kot 1600 let stara tisa je visoka 12 m, njen obseg je 384 cm in premer 122 cm, je druga najstarejša, toda najdebelejša v Sloveniji. *Po pripovedi naj bi jo posadil oče sv. Brica, sv. Hieronima in sv. Lovrenca. Sv. Hieronim naj bi pod njo tudi pridigal.* (Brovč 2002, 5)

24) Tisa v Stranah bi po mnenju gozdarjev na obseg debla utegnila biti stara od 900 do 1100 let. Ljudsko izročilo pa vendarle trdi, da je bila zasajena že leta 350 našega štetja. *Pod njo naj bi okoličane pokristjanjeval že sv. Hieronim, doma iz Stridona na Pivškem, kar bi lahko bila sedanja vas Starod ob cesti med Kozino in hrvaško Rupo).* Živel je v ne preveč oddaljenem Ogleju in v resnici je veliko potoval. (Kolenc 2002, 82; 2006, 288)

25) Tiso redko srečamo v teh krajih, pa tudi sicer na Slovenskem. Pod njo naj bi pridigali tako sv. Hieronim kot tudi sv. brata Ciril in Metod na poti v Rim (slednja okrog 865). Starost tise ni znana, vsekakor pa gre za redek primer skrbno ohranjenega drevesa, ki so ga zaradi zdravilnih in tudi strupenih učinkov občudovali že Kelti in Rimljani. Najbrž ni naključje, da je drevo ohranjeno na tem mestu, in sicer ravno v povezavi z izročilom o sv. Hieronimu. (Valenčič 2007, 148)

26) V letih 1560 so prišli Turki čez Petkovec. Ljudje so se zbalii za zvonove, zato so jih sneli in jih zakopali. Zakopali so jih med

---

18 Poznejši popravek na roko Milka Matičetovega.



dvema lipama, ki sta stali v ravni črti med zvonikom in Špekлом, blizu Brenčičeve in Ruparske meje. Turki so oskrunili cerkev in zakopali zadaj za cerkev enega izmed tovarišev, zaradi tega cerkev ni bila več romarska, ampak samo še podružnica vrhniške fare.

Na zvoniku je vklesana letnica 1721, ker je bil zvonik kasneje dograjen. (Kavčič in Bogataj, 2010, natančnega datuma ni.)

27) Topolovec v župniji Sočerga: Sv. Hieronimu posvečena cerkev je najstarejša na tem območju<sup>19</sup> in je bila nekdanj pokopališka. Tja so nosili pokopavat z velikega območja redko poseljene Istre. To kažejo tudi zemljevidi. (Kocjančič, julij 2020)

28) V inventarju cerkve leta 1886 beremo, da je bila cerkev restavrirana in blagoslovljena ter da je imela en zvonik. Okrog cerkve so sledi hiš starega Topolovca. Prva hiša novega Topolovca je bila zgrajena 1713. leta. (Kocjančič, julij 2020)

Pri arheološkem raziskovanju se je videlo, da je bila cerkev večkrat porušena in predelana, enkrat celo požgana. Prebivalci so se umaknili zaradi pogostih napadov. S topovi naj bi jih napadali Hrpevci (naselje pri Borštu). (Kocjančič, julij 2020)

29) Področje je v sedemdesetih letih še spadalo pod hrvaško cerkveno oblast (poreška biskupija). Leta 1970 je pripovedovalec še hodil k hrvaškemu verouku. Ljudje so se uprli in zahtevali slovensko bogoslužje in verouk, ker so hodili v slovensko šolo. 1972 so dobili slovenskega duhovnika Antona Ličana. (Kocjančič, julij 2020)

30) Maša naj bi bila nazadnje 1952. Vzrok točno ni definiran. Ljudje pravijo, saj veste, kakšni časi so bili. (Kocjančič, julij 2020)

Naslednjo povedko je imeti za *razlagalno*, *legendno* ali *šaljivo*:

---

19 Geološka izkopavanja so pokazala ostanke keramike. Cele vreče so jih odnesli v muzej.



31) Govori se, naj bi sv. Hieronim hodil iz Zrenja do Topolovca petnajst dni in naj bi se ustavil v Topolovcu en teden. Na praznik sv. Hieronima je bilo vsa leta bogoslužje ne v cerkvi v Topolovcu, ker je bila zapuščena, pač pa v cerkvi v Hrvojih v cerkvi sv. Zenona drugo nedeljo v oktobru, ker naj bi v tem času tukaj [= v Topolovcu] bival sv. Hieronim. (Kocjančič, julij 2020)

Praviloma se god sv. Hieronima praznuje 30. septembra, najbrž tudi v Zrenju. Če je v Topolovcu oz. v cerkvi sv. Zenona v Hrvojih maša v ta namen šele drugo nedeljo v oktobru, je nastala šaljiva opazka, da hodi sv. Hieronim od Zrenja (na Hrvaškem) do Topolovca petnajst dni.

Prav tako je polivalentna naslednja povedka, po eni strani *zgodovinska*, po drugi *legendna*.

32) Gospodar Ugo Segre je bil dober in pošten. Ob razpadu Italije je nemška vojska prihrumela iz Kopra proti Bošamarinu 30. septembra, na god sv. Hieronima, ko je ravno potekala trgatev na posestvu in so možje stiskali grozdje. Bili so že pri kraju. Gospodar jih je zaprl v klet in jim naročil, naj tropine namočijo nazaj v vino in stiskajo naprej. Vedel je nemško, govoril z njimi in jih prepričal, da so to njegovi delavci, ki jih rabi za delo. Delavci so verjeli, da jih je rešil sv. Hieronim, ki so se mu priporočili. (Urbanaz in Rožac, julij 2020)

Ob variantah, ki so zbrane na enem mestu, smo priče motivni in oblikovalni pestrosti pa tudi dejstvu, da se je z leti motiv že tako izčrpal, da je od njega komaj še kaj ostalo.

*Socialne povedke* o romanju bi skoraj lahko uvrstili med navadne spomine nanj, vendar vsebujejo vsaj minimalno sled folklornega dogodka.

33) Štorija od *Jerumana*. En dan pred mašo sta šla Vipavka in mož po grozdje v Vipavo sama in vozičkom. Enkrat ponoči sta se odpravila nazaj u Knežak, da dá za mašo. Stari uoče je obljubo Toneti in Ireni (vnuku in vnukinji), da jima kupi grozdje pr Jerumani, in taku so se peš odpravili k maši. Pri maši sta bila z Ireno malu prisotna, saj sta skuzi misla na gruzdje. In taku sta



pršla Vipavka in muož k Jeruma maši na hitro prodala tu gruzdje (Koritnice pri Knežaku). (Pavlovič, 2. 6. 2019)

34) Moja prijateljica je povedala, da se spominja romanj pred letom 1964, ko še ni hodila v šolo. Ata je pripravil manjši voz legnar (nič lojtranc ni imel, samo ploh na sredi in pri strani dva količka) in napregel konja. Tete in ona so se postrani usedle na voz tako, da so jim noge visele dol. Na majhni ravnici pred cerkvijo sv. Hieronima se je voz pustilo. Konju se je dalo žakelj (vrečo) s senom okoli vratu, voz se je prižlajfalo. Konj je jedel in stal pri miru. Včasih so bili postavljeni trije vozovi skupaj. En človek je pazil, da se konji niso premikali. (Pavlovič, 2. 6. 2019)

35) Petinsedemdesetletna gospa z Juršč je rekla, da je kot majhna deklica z mammo parkrat poromala peš čez hrib Gradec k sv. Hieronimu nad Koritnicami. Tam so bili postavljeni trije štanti, na katerih so prodajali kič. (Pavlovič, 2. 6. 2019)

#### 4.3.3 Anekdota

36) Tončka Kotnikova s Klenka je povedala, da je prvič poromala kot 10-letna deklica s svojo mammo k sv. Hieronimu nad Koritnicami. Takrat je bilo zelo polno ljudi na romanju, stali so tudi po griču. Na začetku je prišel župnik na cerkveni prag (ne spomni se njegovega imena) in zakričal: »Sveti Hieronim je bil hud mož.« Ona se je tega kričanja zelo ustrašila. Pa jo je mama potolažila in rekla, da je župnik to zakričal samo za začetek maše (*Koritnice*). (Pavlovič, 16. 6. 2019)

## 5 Spominske pripovedi

Z žanrskega vidika je naslednje pripovedi mogoče opredeliti kot spominske pripovedi, ki so iztočnica za folklorne pripovedi, vendar se še niso toliko sfolklorizirale, tj. obrusile, da bi jih lahko uvrstili v slovstveno folkloro, in po svoji funkciji spadajo v ustno zgodovino:

37) Leta 1930 je takratni župnik na shodu ob godu svetega Hieronima oznanil spremembo pri eni najbolj znanih molitev,



in sicer, da se bo namesto Češčena Marija molilo Zdrava Marija. Kot je še zapisal, so se ljudje novosti hitro prijeli. (Pavlovič, 2019/2020)

38) Če bi zidovi govorili, bi lahko povedali še marsikaj, a žal nimamo toliko časa, da bi našteli, kaj vse je Jeromen od tu videl in doživel: Februarja 1944 so vas obstreljevala nemška letala. Pri tem so bili ubiti trije vaščani, več je bilo ranjenih, zgorelo je nekaj hlevov in hiš. Med njimi s slamo krita Klemenova, v kateri je bilo ob drugem letalskem napadu tistega dne na Koritnice 15 ljudi, med njimi zdravnik in župnik. Vsi bi zgoreli, če ne bi ognja zaustavili oboki v kuhinji in sobah. (Pavlovič, 2019/2020)

39) Maja 1944 so nemški vojaki vdrli sem in pri tem polomili zunanja vrata cerkve in zakristije. (Pavlovič, 2019/2020)

40) Po vojni so nove oblasti tako kot drugod po državi pritiskale na župnike. »Leta 1946 ni bilo nič maše za shod pri svetem Jeromnu, ker so v Koritnicah naredili javen ples. Zaradi tega je bil župnik klican na OZNO – policijsko strahovlado – ker da ne privoščiči ljudem ene maše.« (Pavlovič, 2019/2020)

41) Med ljudmi, ki so se v stiskah zatekali tudi k priprošnjam Magdaleni Gornik, je bila namreč tudi ženska iz Koritnic, ki je bila obsedena osem let. Čeprav je obsedenka obredla številne božje poti – predvidevamo, da tudi nad rodno vasjo – ji je pomagala šele molitev omenjene mistikinje, s katero nista imeli drugega stika. Po besedah takratnega župnika v Sodražici, ki je sprva dvomil v pristnost obsedene Koričanke, je bila po posredovanju Gornikove odrešena zla. (Pavlovič, 2019/2020)

42) Otroci iz Koritnic so se skrivaj hodili kopat v majhno jezerce pri cerkvi sv. Hieronima nad Koritnicami. Če jih je pri kopanju dobil mežnar, so bili okregani in zapodil jih je domov. Zdaj je pri cerkvici zelo majhna lužica.<sup>20</sup>

20 Povedala znanka, ki je doma iz Koritnic in je poročena v Trnje.



Spominski utrinki iz Bošamarina so le posredno navezani na slovensko zgodovino, saj je bila kapelica tesno povezana z italijanskimi prebivalci.

43) Ko je umrla gospodarjeva prva žena, so raztegnili od hiše do cerkvice rdečo preprogo, da so krsto nesli po preprogi v cerkev. (Urbanac in Rožac, julij 2020)

44) Začetki obnove cerkve segajo že dolgo, približno dvajset let, nazaj, v čas župnika Bogdana Vidmarja, ko so očistili njeno okolico. Obnovitev cerkve je finančno podprla škofija Koper.

## 6 Uvere in priprošnje

45) Pri cerkvi je izvir vode, ki je že od zdavnaj še posebej cenjena pri romarjih. Pravijo, da ima zdravilno moč, zato je šega, da mora romar pri njej poklekniti in si s to vodo umiti oči, pa bo bolje videl. Ta voda naj bi imela posebno moč tudi pri tistih, ki bi radi imeli otroke. Če si želijo deklco, morajo vanjo vreči sladkorček, če pa bi radi dečka, naj vržejo v tolmunček kepico soli ... (Petrič 2005)

46) Pri cerkvi je izvir vode. Ta voda naj bi imela posebno moč tudi pri tistih, ki bi radi imeli otroke. Če si želijo deklco, morajo vanjo vreči sladkorček, če pa bi radi dečka, naj vržejo v tolmunček kepico soli [...] Koritnice med Knežakom in Mašunom. (Pavlovič, 2019/2020)

47) Še po letu 1970 se je veliko deklet zaobljubilo in potem peš odšlo do sv. Jeronima prosit ga za dobrega moža. (Pavlovič, 2. 6. 2019)

48) Če je punca hotela dobiti fanta, je poromala k sv. Hieronimu, Jerumen rečemo v Kleniku. (Pavlovič, 16. 6. 2019)

49) Kot je zapisal prej omenjeni ameriški Slovenec, so se pred prvo svetovno vojno fantje, ki so odhajali na služenje vojaškega roka, shoda udeležili s klobuki, za katerimi so imeli pisane trakove,



segajoče do tal. Na prsih so imeli šopke dehtečih cvetic, ki so jim jih pripela ljubljena dekleta (*Koritnice*). (Budal in Pavlovič, 2019/2020)

50) V suši gredo s procesijo h cerkvi svetega Brica na Nanos. Mladina pa hiti k svetemu Hieronimu, tudi če ni suše. Dekleta prosijo za fante, fantje za dekleta. Trikrat je treba na to božjo pot, da je prošnja uslišana, samo Francka Zadretova je že prvič dobro naletela. (Kajč 1939, 69–72)

V tukajšnjih pripovedih in povedkah se prepletata mitološka/bajčna in predkrščanska<sup>21</sup> verovajska plast. Metanje darov<sup>22</sup> v vodo pomeni prav-zaprav darovanje vodi (Stanonik 2017, 174–178). T. i. sladkorčki pa so očiten dokaz sodobne socialne kulture, saj nekdanji sladkorčkov niso poznali.

51) Sveti Hieronim je bil zavetnik otrok. Mama je molila k sv. Hieronimu, ko so bili otroci bolni, in ker je bila njihova družina številna, je bil vedno kdo bolan. (Pugelj, 9. 1. 2020)

52) Po prepričanju častilcev je sv. Hieronim tako mogočen priproš-njik, da ima moč izprositi milost v še tako hudi težavi ali stiski. Tako je že od nekdanj veljalo, da morajo domači, če kdo težko in dolgo umira, za »lažjo« smrt zanesti k sv. Hieronimu tri darove: olje ali svečo, žveplenke in denar. Potem se bo duša težko umirajočega lažje poslovila s tega sveta. (Petrič 2005)

53) Včasih so ob njih romali k svetemu Hieronimu, da bi se mu priporočili za srečno smrt in zdravje. Ob tem je imel pomembno vlogo tudi izvir ob cerkvi, češ da ima tamkajšnja voda zdravilno moč, še posebno za vid. Veljalo je, da je treba ob njem poklekniti in si umiti oči. (Budal in Pavlovič, 2019/2020)

54) Moji spomini segajo v otroštvo, ko sem še ministriral v naši lepi cerkvi na gričku. Ministranti smo bili zadolženi, da smo po sv. maši, ki je bila enkrat tedensko, pazljivo pogasili sveče, še posebej

21 Včasih bi najbrž dejali: poganska.

22 Danes najpogosteje denarnih kovancev.



tiste na stopnici, katere so prinesli ljudje in so gorele na posebnem mestu. (Oblak, 24. 9. 2019)

55) Celo trgovka v vaški trgovini se je večkrat pošalila na račun teh sveč, češ da gredo najbolj v prodajo. Ko je 1984 umrl mežnar Novak, sem za njim prevzel to službo. Njegova žena je skrbela za cerkev še dve leti po njegovi smrti, tako da me je dobro vpeljala; med drugim mi je povedala, da vaščani prižigajo te sveče, ker se priporočajo k sv. Hieronimu za srečno zadnjo uro. Če je kdo dolgo ali težko umiral, so pa prinesli dari (darove) sv. Hieronimu. Te je prevzel mežnar ali so jih pustili kar pred cerkvenimi vrati. Darovi so vključevali liter jedilnega olja, nekaj sveč (običajno šest, za svečnike na oltarju) in nekaj denarja. Olje je potem pripravil na mizico v stekleno posodo z nekaj vode, oljem ter dušico, ki je plavalala na plutovini. To je bila kot večna lučka, ki se je ni ugašalo, mežnar je dolival olje, dokler ni pošlo, in skrbel za čistočo (Unec). (Oblak, 24. 12. 2019)

Za to šego so vedeli širše, moji stari starši izvirajo iz Mahnetov in Otanice, kjer so tudi vedeli zanjo. (Oblak, 24. 12. 2019)

56) Tudi cerkev na Nanosu je menda v davnih časih z oljem oskrbovala bogata družina iz Trsta. Ta šega je počasi ugasnila. Pod zvonikom včasih gori kakšna svečka v čast sv. Hieronimu. (Pavlovič, 24. 12. 2019)

## 7. Šege

Še najbolj ohranjajo prvotno cerkveno podlago za ohranjanje spomina na sv. Hieronima. Oboje, praznovanja v domačem kraju in romanje v drug kraj, je povezano s sveto mašo.





## 7.1 Praznovanja

Sv. Hieronim je zavetnik teologov, učenjakov, učiteljev, študentov, prevajalcev<sup>23</sup> in znanstvenih ustanov (*Petkovec*) (Kavčič in Bogataj, 2019).

### *Petkovec*

Praznuje se slabo, ker je pred njim sveti Mihael, ki je farni zavetnik rovtarske cerkve. Na tisti dan, ko je god svetega Hieronima, je sveta maša v cerkvi na Petkovcu. Žegnanja pa tedaj ni, je namreč 10. avgusta Lovrencova nedelja. (Kavčič in Bogataj, 2019)

Žegnanje se praznuje v nedeljo, najbližjo 10. avgustu, godu sv. Lovrenca. Takrat se v zvoniku že zgodaj zjutraj (ob 4. uri) zberejo penkarji, ki udarijo nežno melodijo, in veselje jih je poslušati.

Na Petkovcu se penka [= pritrkava] še posebno slovesno na prvo *petkousko nedeljo*, tj. na četrto velikonočno, in na žegnanje, tj. 10. avgusta, na sv. Lovrenca dan. (Kavčič in Bogataj, 2019)

### *Čelje*

Hieronim je sicer zavetnik naše cerkve (Čelje v Brkinih), so se pa vaščani dosti bolj priporočali in častili Antona Puščavnika kot Hieronima. Imamo tudi njegovo kapelico in spomladi je bilo k njej »romanje« in »zaljubljen« (zaobljubljen) dan. Za sv. Hieronima poteka procesija okoli cerkve (za shod) prvo nedeljo po godu sv. Hieronima. (M. Krebelj, 8. 12. 2019)

Pred [drugo svetovno] vojno je procesija potekala do kapelice sv. Antona Puščavnika, ki stoji zunaj vasi, na križišču poti proti Ilirski

---

23 Prim. Napis v cerkvi na Nanosu:  
ZAVETNIKU PREVAJALCEV  
SV. HIERONIMU  
ČAST IN SLAVA  
DRUŠTVO ZNANSTVENIH  
IN TEHNIŠKIH PREVAJALCEV  
SLOVENIJE  
NANOS 1. oktobra 1994. (Napis s fotografijo posredovala Cecilija Pavlovič.)



Bistrici, Premu, Brcam. Kapelica je bila postavljena v zahvalo za trgovanja (jabolka, slive, slivovec) in srečne poti domov. (Pugelj, 30. 12. 2019)

Stara mama pravi, da ni bilo nobenega posebnega obredja. Spekli so potico, kot za vsak večji praznik, se lepo oblekli (včasih je bila kaka nova oblekica za punce), šli k maši in nato pili, jedli in plesali.<sup>24</sup>

### *Bošamarin (pri Koprju)*

Po zanesljivih podatkih naj bi bila cerkvena zgrajena 1738, v času škofa Agostina Brutija in generalnega vikarja Don Andrea, kot zasebna kapela koprške družine Grisoni.<sup>25</sup> Nazadnje je bila zasebna last premožne družine Segre<sup>26</sup> iz Trsta. Gradič oz. vilo zraven je družina uporabljala poleti in ob spravilu pridelkov (vina) ter v času vojne, ker je bilo bolj varno kot v Trstu. Kadar je bila družina Segre v njej, so prihajali v kapelico maševat duhovniki iz Koprja. (Urbanaz in Rožac, julij 2020)

Da se je ohranila, sta bila zaslužna Laura in Nazario Urbanaz,<sup>27</sup> ki sta zanjo skrbela dolga leta, ko je bila pozabljena. Po vojni je bila cerkvena opuščena in je propadala. Veliko so iz nje pokradli in med poskusi kraje marsikaj poškodovali. Njegova mama je ves vrednejši inventar (svečniki, kelih) na kolesu odpeljala na župnijo v Koper, kjer so ga shranili v cerkvi sv. Blaža.

Leta 1962 je bila kapela že v zelo slabem stanju. Leta 1968 so jo domačini ob pomoči celotne župnije in skupine prostovoljcev iz Belgije začeli obnavljati in jo pri tem obrnili za 180°. Še danes

24 Za sv. Antona pravi, da je bil »mali shod« in so ga Čeljani zelo »obrajali«. Malo ven iz vasi je tudi njegova kapelica. Po pripovedovanju sporočila M. Krebelj (8. 12. 2019).

25 Družina Grisoni je imela posest tudi v Topolovcu (Rožac, 28. 7. 2020).

26 Družina Segre je judovska družina, ki je bila spreobrnjena ali so se samo delali. Med fašizmom je gospodar prevzel mamin priimek. Podatke posredovala Ana Rožac, Rakitovec, Črni Kal, po zaslugi informatorjev: Mario Urbanac, Bošamarin 36, Koper, in župnikov: Bojan Ravbar, Župnija Strunjan, Jože Pegan, Župnija Lokavec, in Primož Krečič, Koper, ter objave: *Naša družina*, Oznanila, Koper, XXXVIII/33, 30. september 2012. (Arhiv župnije Marijinega vnebovzjetja)

27 Gospa Laura je živila z njo od zaposlitve na posestvu leta 1937 do smrti leta 2019 (Urbanaz + Rožac, 2019/2020).



je tlakovana z enakim tlakom kot najlepša dvorana v gradiču. Leta 2012 je bila na novo restavrirana slika sv. Hieronima.

Zadnja leta je v kapeli maša na božič, veliko noč in na god sv. Hieronima (30. 9.).<sup>28</sup>

### *Topolovec*

Praznik sv. Hieronima so vsa leta praznovali, ne glede na to, da ni bilo bogoslužja v cerkvici, ker je bila zapuščena, v cerkvi v Hrvojih (posvečena sv. Zenonu) drugo nedeljo v oktobru, ker naj bi v tistem času tukaj [= v Topolovcu] bival sv. Hieronim. (Kocjančič in Rožac)

### *Tabor, Vranksko*

Glede na to, da je god sv. Hieronima 30. septembra, bi morala biti maša v ta namen prvo nedeljo v oktobru. Toda takrat je rožnovenska nedelja, ko je slovesna maša v romarski cerkvi na Čreti. Zato je »lepa nedelja« z mašo na Taboru nad Vranskim drugo nedeljo v oktobru, poleti pa četrto nedeljo v juniju, na nedeljo svetega Rešnjega telesa (Turinek, 12. 8. 2020).

Posebej sv. Hieronima pravzaprav nič ne praznujejo. Informatorji (družini Pečovnik, Vovk) imajo bolj v zavesti sv. Antona Puščavnika, ker se takrat prodajajo krače.

### *Ljubljana*

Hieronimove maše v latinščini so vsako leto ob emonski krstilnici 30. septembra. Prim.:

Praznovanje godu »cerkvenega očeta s Krasa« v arheološkem parku Mestnega muzeja: V arheološkem parku Zgodnjekrščansko

28 Podatke posredovala Ana Rožac, Rakitovec, Črni Kal (po zaslugi informatorjev: Mario Urbanac, Bošamarin 36, Koper, in župnikov: Bojan Ravbar, Župnija Strunjan, Jože Pegan, Župnija Lokavec, in Primož Krečič, Koper, ter objave: *Naša družina*, Oznanila, Koper, XXXVIII/33, 30. september 2012.



središče na Erjavčevi cesti v Ljubljani je bila na god sv. Hieronima, 30. septembra, maša v čast temu svetniku, ki ga povezujejo z današnjim slovenskim ozemljem. Ob emonski krstilnici iz 5. stoletja je mašo v latinščini, torej Hieronimovem jeziku, daroval frančiškan p. Miran Špelič. (Hočevar 2018, 19)

## 7.2 Romanja

Medtem ko se praznovanja tičejo domačinov, se romanja nanašajo na ljudi od drugod, vsaj iz sosednjih far oz. župnij:

### *Nanos*

Kapelica (na pol poti za na Nanos), posvečena sv. Hieronimu. Po maši pripravijo pogostitev. Ljudje se zadržijo dolgo gor. (Pavlovič, 11. 6. 2019)

Cerkev svetega Hieronima spada v župnijo Knežak (Pavlovič, 4. 7. 2016). Ker je romarjev dosti, se zatekajo na binkoštni ponedeljek k vipavskemu svetemu Hijeronimu na Nanos, septembra meseca pa k onemu nad Koritnicami. (Kajč 1939, 71)

### *Koritnice pri Knežaku*

Ob vznožju snežniških gozdov na zgornjem robu Pivške kotline sta kar dve cerkvi; prva sredi vasi, ob pomembni povezavi med Knežakom in Ložem, je posvečena sv. Antonu Puščavniku, druga, »Jeromnova«, pa je postavljena na pobočju za vasjo, da se vidi daleč po vsej kneški fari in Pivški kotlini. To cerkev imajo vsi župljani, ne le Koritničani, za svojo. (Petrič 2005) Največ ljudi se od nekdanje tako je ostalo do danes – pri Jeromnu zbere na njegov god, to je 30. septembra oz. na prvo oktobrsko nedeljo (Budal in Pavlovič, 2019/2020).

Koričani imajo namreč tri shode. Za sv. Jerumana, sv. Antona in sv. Marjeto. V vasi je namreč cerkev sv. Marjete, cerkev sv. Jerumana



je višje, takoj nad vasjo.<sup>29</sup> Omenja jo že Valvasor v *Slavi vojvodine Kranjske* (1689) in po ustnem izročilu je bila postavljena že sredi 15. stoletja, še pred turškimi vpadi. Češčenje sv. Hieronima na Notranjskem in Primorskem je živo že dolga stoletja in sega morda prav v pozno antiko. Starost cerkve potrjuje preprost kamnit križni obok s sklepnikom v prezbiteriju. Morda je iz stare romanske cerkvice, saj bi ga sicer, takrat ko so delali prezbiterij, prav gotovo »posodobili« v duhu gotike.

Stara slika, ki jo hranijo v kneškem župnišču, kaže skalnato po-bočje brez drevja. Le ob izviru stoji drevo. V letih po vojni, ko se je od tod izselilo veliko domačinov, je nekdanje pašnike zaraslo grmičevje in drevje.

Cerkev sv. Hieronima in tolmun z izvirov vode ob njej obdaja kamnit zid. Pred vhodom je lopa in ob njej prizidana kašča, kjer so, kakor povedo domačini, shranjevali krače, olje, moko in druge darove, ki so jih nekoč polagali romarji in čistilci na Jeromnov oltar.

Obisk sv. Hieronima je lep ob vsakem času, posebno ob jasnem vremenu, ko se odpre pogled na vrhove daleč tja do Triglava in še dlje. (Petrič 2005)

K sv. Hieronimu romajo ob »marčnih petkih« (vseh petkih v marcu) verni iz okoliških vasi, da na priprošnje velikega cerkvenega učitelja prosijo za zdravje, počastijo trpečega Odrešenika z molitvijo križevega pota in se udeležijo mašne daritve.

V Koritnice so romali za shod iz Merč,<sup>30</sup> Trnovega, Ilirske Bistrice, Šembij ... (Pugelj, 30. 12. 2019) Iz Klenika so romali peš čez Hrib, mimo Drskovč do Bča. Od cerkve na Bči so šli čez Tuščak do cerkvice sv. Hieronima. Na romanje k sv. Hieronimu so hodili vsi iz Kastava, njim so domačini rekli

29 Jožica Samsa, Šembije. Zapisala Cecilija Pavlovič, Klenik, 2. 6. 2019.

30 »Moja 98-letna sosedja Ida je bila rojena v Merečah. Pogosto je šla k stari mami v Knežak in romala k sv. Hieronimu (Jeronimu). Od Mereč do sv. Hieronima je 7 kilometrov.« (Pavlovič, 2. 6. 2019)



Čiči. Tisti poti, po kateri so prihajali, so domači pravili Čičkova pot. Tudi romarji iz Zabič so prihajali po tisti poti.

Iz spomina se še utrne kakšno drobno doživetje:

57) Stric Žepanov iz Trnja je peljal z vozičkom ženo in sorodnico k sv. Hieronimu.

58) Preden sem se poročila, sem poromala zadnjič. To je bilo leta 1957. S sestro sva se peljali s kolesom. V hrbet nama je pihala tako močna burja, da sva prišli kar s kolesom gor. (Pavlovič, 16. 6. 2019)

59) Romarji so z vrha vzpetine gledali ljudi, ki so prihajali z vseh strani. Pri izviru so si umili oči. To je bila lepa romarska pot. Steze so vodile do tja, prečkati je bilo potrebno ograde. Tisti čas je raslo veliko gob – kukmaki, marele. Sčasoma so se poti zabrisale, saj se danes na romanje pripeljejo z avtomobili. (Pugelj, 30. 12. 2019)

#### *Petkovec*

V letu 1150 so že naredili cerkev sv. Hieronima na Petkovcu, ki se je takrat še imenoval Kozji parkelj. Kip sv. Hieronima so kupili v Vidmu (Udine). Ta cerkev je postala romarska cerkev. Romarji so hodili od vseh strani. Vsako leto jih je bilo več in s tem se je množilo število hišic po Kozjem parklju. V Rupih so napravili veliko hišo, gostilno, da so tam prenočevali. Desetino so dajali kmetje vrhniškemu graščaku vsako leto na kvatrni petek v jeseni. Zato imenujemo danes ta kraj Petkovec namesto Kozjega parklja. Cerkvi se od tedaj reče sv. Hieronim na Petkovcu. (Kavčič in Bogataj, 2019)

#### *Topolovec*

Po obnovi cerkve so se odločili, da bodo imeli majhno romanje k sv. Hieronimu vsako leto na zadnjo nedeljo v avgustu. Kar je bilo storjenega, je bil v vseh letih iniciativna sila moj sogovornik. (Kocjančič, julij 2020)



Ob obeleževanju smrti svetega Hieronima (419–2019) so bili v koprski škofiji sklicani naslednji romarski shodi:

24. 4. 2019: *Koritnice* (župnija Knežak): bralci božje besede in člani svetopisemskih skupin;

25. 5. 2019: Čelje (župnija Ilirska Bistrica): pevci cerkvenih in posvetnih zborov;

29. 6. 2019: *Kozana* (župnija Biljana): vzgojitelji, učitelji, profesorji;

27. 7. 2019: *Bošamarin* (župnija Koper): katehistinje in katehisti;

31. 8. 2019: *Topolovec* (župnija Sočerga): romarji in pohodniki;

29. 9. 2019: *Nanos* (župnija Podnanos): vsi verniki.

## 8 V premislek

1. Če je pravilno sklepanje, da je kapelica sv. Jeronima le narečni izgovor za sv. Hieronima, prvo mesto kronološko in motivno vsekakor pripada naslednji zgodovinski povedki:

59) Iz listin Ivanovych pozorno pročitanych se vidit, da jest vladikovina Metodova segnula iz jedne strany překo Dravy i Savy přema Dalmacii, iz druge překo Dunaja. Vslěd toga razmatranja se mi napokon verôjatna činit pripovědka, která se do sadašnjega stolětja vzdizaše medju Slovenci, naime: da jest sv. Metod misu čital v kapelici *sv. Jeronima* [= Hieronim] upravo poleg župnoe crkvy Jereninské v Slovenskyh goricah, no ta kapelica jest žalibože zapuščena. (Raić 1853, 101–102)

Glede na to, kako Božidar Raić naslavlja staro kapelico zraven jareninske cerkve, se ni mogoče otresti vtisa, da je iz nje izpeljano krajevno ime, ki mu



botruje slavni Hieronim. Prim. *sv. Jeronim* < Hieronim.<sup>31</sup> Štiri leta pozneje se ta kapelica še omenja, vendar žal brez poimenovanja. »Žadi za cerkvo stoji stara kapela iz močnega zidovja.«<sup>32</sup> Nepodpisani dopisovalec v *Novice*, najbrž kar Davorin Trstenjak, kot zavetnika kapelice namesto Jeronima omenja Mihaela.

To dejstvo utegne potrditi sporočilo, da so na svodu jareninske cerkve štirje klasični cerkveni očetje: sv. Avguštin, sveti Hieronim, sveti Ambrož in sveti Gregorij.<sup>33</sup> Seveda bi bilo treba ugotoviti, kdaj so bili vsi navedeni štirje očetje prvič naslikani.

2. Nobenega slovenskega niti vremenskega pregovora ni, ki bi bil povezan s svetim Hieronimom, čeprav je nekdam v vinorodnih krajih njegov god vsako leto zaznamoval rok, do katerega naj bi bilo obrano grozdje. Tako izročilo se je ohranilo iz goriških Brd: »Na god našega zavetnika svetega Hijeronima pa je bilo še do *šestdesetih* let 20. stoletja treba spraviti glavni pridelek – grozdje za vino. Danes je trgatev 30. septembra praviloma že končana, zavetnika pa počastimo s slovesnejšo mašo.«<sup>34</sup>

Prav to, da je bilo pri romarskih cerkvah sv. Hieronima na razpolago vipavsko grozdje, se je romarjem v Koritnice pri Knežaku in v Čelje pri Ilirski Bistrici zelo vtisnilo v spomin:

60) Včasih so za sv. Jerumana jedli v Koritnicah prvo grozdje.

61) Z Vipavskega so pripeljali z majhnimi vozički grozdje, breskve in fige in jih prodajali pod cerkvijo. To vse se je dogajalo za časa Italije.

31 Jezikoslovcem predlagam, da preverijo to trditev.

32 Starinar [= arheolog] Knafel trdi, da je stara čez tisoč let, in stari ljudje pomnijo maše v njej, drugi trdijo, da je le »kostnjak [shramba za kosti, ki so jih izkopal iz grobov pokojnih] 'karner' in pravljica dvomljiva«. Vendar ta steber propade, »ker se omenjena pravljica težko bode dala dokazati, ali nam ni vsak govorec Slovenec in vsak slovensko govoreč kristjan živa priča in dokaz, da imamo tudi mi Slovenci sveta Cirila in Metoda praznovati« (1862, 392).

33 Sporočilo in priponka z omenjeno fresko na svodu, e-mail 13. 1. 2020. Za pomoč se zahvaljujem Neži Neuvirt iz Jarenine.

34 Praznovanje 1600. obletnice smrti svetega Hijeronima (Zuljan, 31. 5. in 29. 6. 2020).





62) Spomnila se je tudi na Vipavce, ki so prodajali grozdje (Pavlovič, 16. 6. 2019).

63) Vsako leto so bili pri cerkvi postavljeni štanti. Marija iz Vipave je nosila prodajat tisto sadje, ki je bilo zrelo jeseni. (Pavlovič, 21. 6. 2019)

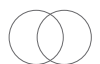
64) Pred vojno je procesija potekala do kapelice sv. Antona Puščavnika, ki stoji zunaj vasi, na križišču poti proti Ilirski Bistrici, Premu, Brcam. Kapelica je bila postavljena v zahvalo za trgovanja (jabolka, slive, slivovec) in srečne poti domov. (Pugelj, 30. 12. 2019)

65) Ob razpadu Italije je nemška vojska prihrumela iz Kopra proti Bošamarinu 30. septembra, na god sv. Hieronima, ko je ravno potekala trgategv na posestvu in so možje stiskali grozdje. Gospodar je znal nemško in jih prepričal, da so to njegovi delavci, ki jih rabi za delo. Delavci so verjeli, da jih je rešil sv. Hieronim, ki so se mu priporočili. (Urbanaz in Rožac, julij 2020)

Za pravo vzhičenje nad tem se je treba vživeti v okoliščine, da tedaj ni bilo velikih trgovskih središč, v katerih je bolj ali manj celo leto na voljo sadje s kateregakoli konca sveta:

Po drugi svetovni vojni se je vse spremenilo, ni bilo več toliko ljudi za praznik k Jeronimu (Pavlovič, 2. 6. 2019).

3. Ob dveh še kolikor toliko živih Hieronimovih romarskih cerkvah na Notranjskem (Koritnice, Čelje) povzroča začudenje, da je v bližini tudi cerkev, posvečena sv. Antonu Puščavniku, na Taboru pri Vranskem pa so kar v cerkvi sv. Hieronima dodali še oltar sv. Antona Puščavnika in informatorji nesramežljivo in po pravici navajajo, da so se verniki že nekdanj, danes pa se sploh zatekajo bolj k sv. Antonu Puščavniku kot k sv. Hieronimu.



4. Do danes se je ohranila navada, da so v njegovi cerkvi<sup>35</sup> svete maše vsak petek v marcu. Zanje se je udomačilo ime »marčni petki« (Pavlovič, 21. 6. 2019). »Petkovska nedelja« pa je v pravkar omenjeni župniji Rovte prvo nedeljo po godu sv. Hieronima, navadno je to prva nedelja v oktobru (Kavčič in Bogataj, 2019).

Če bi se ugotovilo, da je takega ali drugačnega prepletanja med dvema starodavnima svetnikoma še več, bi se kazalo vprašati, kaj, kdaj in zakaj je do tega prišlo in kaj je na to vplivalo. Res je, da sta si bila časovno narazen zgolj za slabi dve stoletji in da je bil v zadnjem obdobju Hieronimovega življenja njun življenjski stil deloma podoben, saj je Antonovo zatajevanje nanj napravilo velik vtis (Valenčič 2007, 24.43), sicer pa sta si bila zelo različna.

Skratka, vsaka raziskava res skuša na kaj odgovoriti, navadno pa le odpre kopico novih vprašanj. Npr., zakaj je sv. Hieronima prekrilo praznovanje sv. Antona Puščavnika? So temu res botrovale svinjske krače?

## Sklep

Hieronim je mož, ki je živel v naših krajih in je bil ponosen na rojaka Viktorina Ptujskega, ki je živel stoletje in še malo pred njim. Rekel mu je *Victorinus noster*.

Po dosedanjem védenju je zelo malo folklornega gradiva o sv. Hieronimu na naših tleh. Zato je v tukajšnjem prispevku upoštevano prav vse, kar je bilo po zaslugi štiriindvajsetih navedenih informatork in informatorjev mogoče dobiti na terenu od razpisa za simpozij jeseni leta 2019 do priprave tega članka, četudi ni vse prav kvalitetno.

Iz razpršenih folklornih drobcev ni mogoče trditi, da kaj pripomorejo k reševanju vprašanja o umeščenosti Hieronimovega rojstnega kraja.

---

35 Že pred koncem 19. stoletja je bila pred cerkvico »klonica« z majhnim stolpom, ki so mu pravili »lajblc«, v katerem sta bila majhna zvonova, znotraj cerkve pa je bil leseni oltarček (Koritnice). O nekdanjem videzu je eden od izseljencev v Združene države Amerike z značilnim koriškim imenom Anton Tomšič, čigar oče je bil starešina ali ključar, pisal pred več kot 70 leti v časopisu *Ameriški Slovenec* (2019, natančnega datuma ni). Gradivo za podružnično cerkev sv. Hieronima je zbral Gregor Budal (Pavlovič, 2019/2020).



Omogočajo pa slutnjo, da bi bilo mogoče na to misliti nekdam, ko je zagotovo še obstajalo bolj bogato folklorno gradivo.

Iz navedenega terenskega gradiva, ki pa ne zajema vseh lokacij, koder so cerkve sv. Hieronima, se dá slutiti, da je bil sveti Hieronim nekdam cenjen priprošnjik za »lahko smrt« in srečno zadnjo uro. Mogoče bo ta objava obudila še kakšen globlji spomin nanj.

Izhodišče za raziskavo je bilo pri vseh omenjenih podružničnih cerkvah sv. Hieronima enako, le pripravljenost za sodelovanje in odziv s terena sta bila zelo različna, najbrž tudi glede na še ohranjeno živo izročilo. To se snovno deloma prepleta s siceršnjo folklorno tradicijo, deloma pa se navezuje na ustaljene cerkvene pobožnosti. Nikakor pa ni mogoče ničesar iz zbranih folklornih drobcev vključevati v odgovore na vprašanje o kraju Hieronimovega rojstva.



## Terenski viri

Za sodelovanje in požrtvovalnost se zahvaljujem naslednjim informatorjem/informatorkam:

**Bogataj, Metka:** Rovte.

**Budal, Gregor:** Radio Slovenija.

**Cek, Danijel:** Podgrad, Hrušica.

**Čeligoj, Vojko:** Ilirska Bistrica.

**Kavčič, Hieronim:** Rovte.

**Kerševan, Nada:** Koper.

**Kocjancič, Miro:** Topolovec.

**Kodre, dr. Petra:** Ajdovščina.

**Kodrič, Tomaž:** Podnanos.

**Krebelj, Jana:** Ljubljana.

**Krebelj, Marija:** Ljubljana.

**Neuvirt, Neža:** Jarenina.

**Oblak, Jože:** Unec.

**Pavlovič, Cecilija:** Klenik, Košana.

**Pečovnik, (družina) Jože:** Jeronim, Vransko.

**Pugelj, Sabina:** Ilirska Bistrica.

**Rožac, Ana:** Rakitovec, Črni Kal.

**Samsa, Jožica:** Šembije.

**Šrimpf Valentan,** Katarina: Goriška brda.

**Turinek, Jože:** Vransko.

**Urbanaz, Mario:** Bošamarin.

**Vovk (družina), Jože:** Jeronim, Vransko.

**Zuljan, Irena:** Kozana, Goriška brda.

**Zupancič, Urška:** Tabor, župnija sv. Jurij, Savinjska dolina.

## Objavljeni primarni viri

**Brezovnik, Katja.** 2019. *Vransko skozi čas*. Vransko: Občina Vransko.

**Brovč, Gabriela.** 2002. *Strane. Prestop: časopis za obveščanje in prijetno branje* 9/82.

**Kajč, Milan [= Matičetov, Milko].** 1939. *Petrov sin in drugi spisi*. Biblioteka za pouk in zabavo 23. Gorica: Unione Editorale Goriziana.

**Kodre, Petra.** 1999. *Slovstvena folklor* v Podnanosu. Diplomski naloga. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.

**Kolenc, Drago.** 2002. *Kraji, kjer je prepil doma*. Postojna: Galerija 2.

---. 2006. *Dober dan, Krpanova dežela*. Postojna: Notranjsko-kraški regionalni zavod za turizem.

**Možina, Boris.** 1997. *Lokev na Krasu, čudežni oreh (Iz naše preteklosti). Jadranski koledar*.

**Petrič, Franci.** 2005. *Sv. Hieronim pri Knežaku. Kam.si*. 28. 6. [https://www.kam.si/sv\\_hieronim\\_pri\\_knezaku/](https://www.kam.si/sv_hieronim_pri_knezaku/) (pridobljeno 19. 12. 2019).

**Raič, Božidar.** 1853. *Ciril i Metod: Prva je roučitelja slovenskaja. Zora jugoslaven-ska* 2: 101–102.

**Stanonik, Marija.** 1985. *Sveti Hieronim. V: Letopis Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

---. 2003. *Slovenske povedke iz 20. stoletja*. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2012. *Sveti Hieronim. Naša družina* 37: 33–30.

---. 2019. *Magnifikat* 6/3: [zavihek od znotraj zadaj].



## Sekundarna literatura

- Baucer, Martin.** 1991[1663]. *Zgodovina Norika in Furlanije*. Sveta Gora nad Gorico; Ljubljana: Slovensko bibliofilsko društvo.
- Bratina, Lojze.** 2008. *Skozi svetlobo dni in temo noči*. Ljubljana-Dravljje: Župnijski zavod.
- Brezovnik, Katja, ur.** 2019. *Vransko skozi čas*. Zbornik prispevkov. Vransko: Občina.
- Gestrin, Ferdo.** 1978. Migracije Slovanov v Italijo. *Zgodovinski časopis* 32, št. 1-2.
- . 1978. Migracije Slovanov v Fanu. *Zgodovinski časopis* 32, št. 4.
- Gilson, Étienne.** 2017. *Heloiza in Abelard*. Prev. Andrej Capuder. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Hočevar, Ksenja.** 2018. Hieronimovi smo. *Družina* 67, št. 41: 19.
- Lepote Slovenije.** 2020. Cerkev svetega Hieronima. <https://www.lepote-slovenije.si/cerkev-svetega-hieronima/> (pridobljeno 13. 6. 2020).
- Matičev, Milko.** 1987. Po sledovih medveda s Križne gore. *Loški razgledi* 34: 163-200.
- Mihelič, Darja.** 1977. Karantanija v očeh zgodovinarjev od konca 15. do 18. stoletja. *Zgodovinski časopis* 31/3: 287-328.
- Miklavčič, Maks, in Jože Dolenc.** 1972. Sveti Hieronim. *Leto svetnikov*, Zv. 3, 678-686. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Pavlič, Ivan.** 1886. Češčenje ss. Cirila in Metoda. V: Anton Žlogar, ur. *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*. Ljubljana: [samozaložba].
- Petrič, Franci.** 1996. Sveti Hieronim. *Družina* 45/37: 24.
- Prijatelj, Ivan.** 1911. Slovenščina pod Napoleonom. *Veda* 1: 125-137.
- Scaletti, Fabio.** 2019. *Leonardo genij: 500 let*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Savnik, Roman, ur.** 1968. *Krajevni leksikon Slovenije*. Zv. 1. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Stanonik, Marija.** 1999. Matija Naglič, gorenjski bukovnik, med nebom in zemljo (Zg. Bela pri Preddvoru 1799-1854). V: *Preddvor v času in prostoru*, 215-232. Preddvor: Občina Preddvor.
- . 2001. *Teoretični oris slovstvene folklo-re*. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2017. *Etnolingvistika po slovensko*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Stegenšek, Avguštin.** 1905. *Dekanija Gornjegrajska: Cerkveni spomeniki lavantinske škofije*. Maribor: [samozaložba].
- Škunca, Stanko Josip.** 2018. *Sveti Jeronim naš zemljak iz Stridona*. Reka: Ogranak Matice hrvatske u Rijeci.
- TIC Podnanos.** 2016. Podružna cerkev sv. Hieronima na Nanosu. *TIC Podnanos* <http://www.tic-podnanos.si/podnanos/cerkev/podruzna-cerkev-sv-hieronima-na-nanosu/> (pridobljeno 13. 6. 2020).
- Valenčič, Rafko.** 2007. *Sveti Hieronim – mož s Krasa: Prispevek k ubikaciji Stridona, rojstnega kraja sv. Hieronima*. Ljubljana: Družina.
- Zadravec, Jože.** 1993. Vrh gore taborske kot bela golobica: Nad taborskim obzidjem pri Vranskem spet vsa lepa cerkev sv. Jeronima. *Družina* 42 (18. 7.): 6.





*Znanstvena knjižnica 66*

Tanja Pate

## **Kronična bolezen v družini**

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljen vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

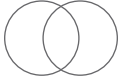
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

ISBN 978-961-6844-72-7, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 18. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 30. 8. 2021*  
UDK UDC: 141.319.8Lotarij  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Scek  
© 2021 Šček CC BY 4.0

Jernej Šček

## Med bedo in dostojanstvom: neuresničeni antropološki diptih Lotarija iz Segnija (papeža Inocenca III.)

*Between Misery and Dignity: Unrealised Anthropological Diptych of Lothar of Segni (Pope Innocent III)*

**Izvleček:** Priročniki srednjeveške filozofije Lotarija iz Segnija (1161–1216), papeža Inocenca III., obravnavajo kot prvaka najhujše ljudomrznosti in mračnjaštva. Ta razprava postavi utemeljitelja srednjeveškega asketskega krščanstva v povsem novo luč, saj ga s historično natančnostjo in primerjalno analizo poveže z duhovnim in miselnim kontekstom visokega in poznega srednjega veka, poudarjajoč njegovo ključno vlogo za zgodovino (humanističnih) idej. Odkrili bomo duhovno nemirnega in miselno razdvojenega pisca, ki je že res razčlovečil človeka s poudarjanjem njegove bede (*miseria humanae conditionis*), a je hkrati postavil referenčni okvir za drugačno, prometejsko pojmovanje človeškega dostojanstva (*dignitas hominis*) ter celo načrtoval, pa čeprav nikdar uresničil, optimistično hvalnico človeka (*laudatio hominis*). Eden največjih pesimistov v zgodovini zahodne misli je in potentia uresničil krščanski antropološki optimizem.

**Ključne besede:** človeška beda, askeza, prezir do sveta, beg od sveta, protihumanizem

**Abstract:** *The handbooks of medieval philosophy consider Lothar of Segni (1161–1216), pope Innocent III, as a violent misanthropist and obscurantist. The article sheds a new light on the founder of medieval ascetism in Christianity, relating his work with the spiritual and conceptual context of the High and Late Middle Ages and highlighting his key role for the history of (humanistic) ideas. This will reveal an uneasy spirit of ambivalent thoughts, who actually mortified man stressing his misery (miseria humanae conditionis), but simultaneously set the references for a new, prometheic conception of human dignity (dignitas hominis) and, even more, planned – but never accomplished – an optimistic encomium of human being (laudatio hominis). One of the greatest pessimists of western thought attained in potentia the Christian anthropological optimism.*

**Keywords:** *human misery, ascesis, contempt for the world, escape from the world, antihumanism*

## Uvod

Idejni topos človeške bede (*miseriae humanae conditionis*) ni izum niti izključna last krščanskega asketizma visokega in poznega srednjega veka, čeprav je zagotovo njegova idealnotipska značilnost. Miselni tok, ki zagovarja človekovo približevanje presežnemu z oddaljevanjem od posvetnosti (*saeculum*), je buril občutljive duhove zelo različnih prostorov in časov, kar mora sodobni, z orodji zgodovinske analize opremljeni bralec previdno upoštevati. Čeprav bi lahko za začetnika te zvrsti srednjeveške traktatistike imeli milanskega učitelja in Avguštinovega krstitelja Ambroža z uspešnico *De fuga saeculi* [Beg od sveta], lahko plodove in sadove dveh možnih izhodov iz bede človeškega stanja – prezira do sveta (*contemptus mundi*) in bega od sveta (*fuga mundi*) – odkrivamo prej in potem. Oče Evherij Lyonski (4.–5. stoletje) je napisal dve asketski apologiji, *De contemptu mundi* in *De laude eremi* [Hvalnica puščave]. Odkrivanja vredni so pojmovni dragulji Kolumbana iz Bobbia (6.–7. stoletje) in Evgenija iz Toleda (7. stoletje) ter miselni prebliski karolinškega misleca Pavlina Oglejskega. Da ne govorimo o sholastičnih predstavnikih t. i. renesanse 12. stoletja, od Bernarda iz Clunyja, Nikolaja iz Clairvauxa in pisatelja Hélinanda iz Froidmonda tja do poznosrednjeveškega *Doctor Christianissimus* Jeana Charlierja de Gersona. Sklepno dejanje še zdaleč ne obrobnega kulturnega fenomena je, če naj se izrazimo po šolsko, v 16. stoletju odigral španski dominikanec in protireformator Luis iz Grenade, toda drobljanci prezira do sveta segajo – četudi zrcalno – globoko v modernost. Dotikajo se krščanskih eksistencialističnih tokov od Pascala do Kierkegaarda, literarnih vrhov, kot je Mannova *Čarobna gora* (Mann 1959, 59–61), socioloških razprav, kot je Webrova *Protestantska etika* (Weber 2002, 88–208) ter filozofskih aforizmov Friedricha Nietzscheja, ki na vprašanje »Kaj pomenijo asketski ideali?« odgovarja z lapidarnim »Čisto nič!« (Nietzsche 1988, 287).

V tem članku bomo predstavili na Slovenskem spregledano delo srednjeveškega misleca Lotarija iz Segnija (1161–1216), kasnejšega papeža Inocenca III., z vidika zgodovine (humanističnih) idej. Nadejamo se dokazati nedokazljivo: če je res, da je bil zastavonoša asketskega krščanstva radikalno negativno usmerjeni protihumanist, je prav toliko res obratno, in sicer, da je ne le postavil referenčni okvir za prometejsko pojmovanje človeškega dostojanstva (*dignitas hominis*), temveč da ga je sam že umislil in načrtoval. Aristotelovsko rečeno, krščanski antropološki optimizem





(Gilson 2002, 117–139) je *in potentia* uresničil eden največjih pesimistov v vsej zgodovini zahodne misli, stereotipni predstavnik mračnih stoletij« (*secoli bui*), kakor je ovenčani pesnik Francesco Petrarca (Mommsen 1942, 227–228; Thompson 1996, 13) imenoval »srednjo« dobo (*media aetas*) med antiko in renesanso, dobo (za predstavnike renesanse) modernih, ki »so vse pobarbarili!« (Garin 2010, 16; Škamperle 1999, 18). Seme človeškega dostojanstva je posadil junak asketske mizantropije, budnica državljansko dejavnega življenja (*vita activa*) je zrastle iz miljeja sholastičnega aristotelovstva. Brez tragiške obsedenosti srednjega veka bi se renesančni optimizem ne mogel (tako) razcveteti. Lotarijevo delo je pedagoški primer za uvid: dvojica nasprotij »mrak« in »svetloba«, srednji vek in renesansa, protihumanizem in humanizem, je resnici pretesna. Človeška beda in dostojanstvo nista le bregova iste reke, temveč se v leonardovskem vrtincu prepletata in prehitevata, bodisi tematsko bodisi časovno. Srednji vek in renesansa ne moreta drug brez drugega. Kdor presoja o ugankah zemeljskega bivanja, mora tvegati pogled onkraj njegovih prepadnih previsov: brez smrti ni življenja, brez dolžnosti ne svobode, brez dejavnosti ne kontemplacije. Antropološki problem je dvogoriščen: *miseria* in *dignitas*, veličastnost in ničevost osebe, blišč in beda (de Balzac 1953) posvetnosti, ambicija in propad, upanje in vera.

Če ne ohranimo sonavzočnosti obeh polov, med katerima neizčrpno niha drama človeškega vprašanja v svoji historičnosti, tvegamo, da človeka uporabimo kot pretvezo za prazno zatrapanost, če enoznačno proslavljamo njegovo veličino, ali za stokajočo, morda celo očitajočo lamentacijo, če poudarjamo le njegovo bedo. (Pellegrini 2015, 23)

Večno plavtovski enigma »Quis es, tu, homo?« (Plavt 1991, IV.2) moramo raztegniti med obe gorišči človeškega bitja. Lotarijev manifest kot ničelna točka človečnosti – čim manj človeka za čim več Boga – je *condicio sine qua non* za filozofsko in teološko teoretizacijo krščanskega humanizma, ki antropološko skrivnost ohranja odprto z značilno renesančnim pesimističnim optimizmom (Pellegrini 2015, 23) ali, bolj natančno, s pesimizmom razuma in optimizmom volje.



## 1 Oris paradigmatnega konteksta

Videz dihotomije med srednjeveškim teocentrizmom in humanističnim antropocentrizmom bralca ne sme zavesti. Vsebinski par Lotarij-Salutati in Lotarij-Manetti v tem članku postavljamo nasproti predvsem z didaktičnim namenom, da bi kultiviranemu bralcu odprli pregledno, doslej priprto okence v svet na duhovnem prelamljanju vekov. Pa vendar je, kot se nadejamo dokazati v sestavku, dvojica nasprotij resnici pretesna. Srednjeveški človek (Le Goff 1987) je ves čas, predvsem pa od *duecenta* naprej, po malem doživljal notranji nemir in progresivno vrenje, kakor je res, da se bo kasnejša renesansa vseskozi soočala s konservativnimi sencami. Lotarijev čas so zaznamovali političnih pretresi, začeni s krizo lokalnih oblasti (fevdalizma, cerkvenih dostojanstev, mestnih državic), ki je okrepila moč vladarskih suverenov, predvsem pa posvetno oblast papeštva. Boj za investituro je vrhunec dosegel ravno z našim prvakom, 176. naslednikom na Petrovi stolici, ki je s teokratskimi reformami utrdil neodvisnost papeštva od laiških oblasti (*libertas ecclesiae*). Centralistični krč se je vzročno vklapljal v dobo gospodarskega in trgovskega razcveta, demografske rasti, kmetijskega razvoja, rojevanja mest in urbanih družb. Z močno politično oblastjo in umikom redovništva v kontemplacijo je vzniknil nov razred srednjeveških intelektualcev (Le Goff 1998), ki so bili »moderni« toliko, kolikor so se z intelektualno dejavnostjo ukvarjali poklicno in specialistično. Strokovnjaki kulture so začeli ustanavljati šolske ustanove in nastale so srednjeveške univerze v intelektualnih prestolnicah Evrope (Salerno, Pariz, Neapelj, Chartres, Bologna). Zadnja papeža 12. stoletja, Celestin III. (1191–1198) in naš Inocenc III. (1198–1216), sta obiskovala teološko *schola* v Parizu, kjer so se kadrovale ključne osebnosti rimske kurije in nova intelektualna družbena elita nasploh.

Filozofsko in teološko ozadje Lotarijevega dela moramo nedvomno iskati v času in prostoru miselno-duhovnega prebujanja, ki mu danes pravimo renesansa 12. stoletja. Kot pričajo ilustracije nemške mistikinje in opatinje Hildegarde iz Bingna (1099–1179) iz *Liber divinatorum operum*, se obnovljeno zanimanje za človeški mikrokozmos odraža v prebujanju zavesti v smislu subjektivnega samozaznavanja in samozavedanja. Evropska kultura je začela odkrivati človeka kot posameznika (individuuma). Ta subjektivistični živec veže avtorje, kot so Peter Abelard, Ivan iz Salisburija, Honorij Augustodunensis, učenec Anzelma iz Aoste, Bernard iz Toursa in Alan



iz Lilla, z renesančnimi humanisti (Fazio, Manetti, Pico) in Descartesom. V tem smislu smemo upravičeno govoriti o humanizmu 12. stoletja, pa čeprav se na središčno vlogo človeka v stvarstvu pokaže lotarijevsko, z negativnim predznakom. Avtorjevo zanimanje za človeka – njegova krščanska antropologija – vsebuje, kakor smemo trditi za *flos florum* Danteja Alighierija, zametke in kali neantropocentričnega krščanskega humanizma, ki stremi za globoko teocentričnimi smotri: razumeti in opisati človekovo središčno vlogo v stvarstvu zato, da bi prek božjega otroka povzdignili vseмирnega Stvarnika. Odkritje aristotelizma prek muslimanskih virov je bil ključni teoretični pogoj za razvitje ne le sholastike, ki bo kmalu zatem postregla z znamenitimi razpravami, temveč samega (proto)humanističnega duha. Aristotel je vendar tisti, ki z roko kaže k nam!<sup>1</sup>

## 2 Oris biobibliografskega konteksta

Razprava *De miseria humanae conditionis* [O bedi človeškega stanja] Lotarija iz grofovske družine Segni (1161–1216) je eno najbolj emblematičnih besedil krščanskega srednjega veka, nemara celo bolj od ekscentrično mističnih hvalnic Jacoponeja iz Todija (iz Todija 2018). Eden najbolj prefinjenih duhov svojega časa je manifest krščanskega asketskega pesimizma sestavil med decembrom 1194 in aprilom 1195, ko je na papeževem dvoru služboval v vlogi kardinala diakona. Rojen je bil v kraju Gavignano pri starodavnem mestu Anagni, v pogorju Lepinov južno od Rima leta 1161, kot sin notarja Trasimoda *de comitibus Signiae* in matere Clarisse Scotti iz vplivne rodbine rimskih kuratov. Zgodaj je vstopil v *schola* samostana svetega Andreja na rimskem griču Celij (*ad clivium Scauri*), kjer se je pod strogim vodstvom patra Petra Izmaela učil svetopisemskega jezika, liturgičnega petja in psalmodije. Prejel je dobro klasično izobrazbo (Horacij, Juvenal, Ovidij). Kot mlad redovnik je študiral teologijo v Parizu in kanonsko pravo v Bologni, škrlatna oblačila pa si je nadel septembra 1190 pod pokroviteljstvom Klementa III. pol leta pred papeževo smrtjo. Po smrti Klementovega naslednika Celestina III. je še istega dne – 8. januarja 1198 – na Petrov prestol stopil 37-letni Lotarij z imenom Inocenc III. Rigorozni

1 Kajpak merimo na stvarnega Aristotela in idejnega Platona, arhetipska lika na sredi Rafaelove freske Atenska šola (1509–11), ki krasi prostore Stanze della Segnatura vatikanskih Apostolskih palač.



teokrat je vzdrževal tesne odnose z evropskimi cesarji, na Apeninskem polotoku predvsem s siciljskim kraljem Friderikom II., s čimer je krepil papeško upravno-gospodarsko hegemonijo. Leta 1198 je bil pobudnik četrte križarske vojne (1202–1204), ki bi ne stekla brez koristoljubnega diplomatskega dogovora z dožem Henrikom Dandolo. Prvi postanek po izplutju iz Markovega mesta je bil pred mestom v zalivu: topovski špalir beneških karavel pred nabrežjem je iz tržaških patricijskih družin izsilil podpis podložnosti osovraženi sosedi. Slovanska prisotnost v Trstu je pustila neizbrisno sled v dokumentih.<sup>2</sup> Inocenc III. je idejno in finančno podpiral zametke dominikanskega in frančiškovega reda v uporabi proti krivoverskim valdežanom, katarom in joahimitom, kar lahko imamo za predigro leta 1233 uzakonjenega delovanja inkvizicije. Novembra 1215 je dosegel višek kariere cerkvenega reformatorja z organizacijo četrtega lateranskega koncila, ki je utrjeval zemeljsko moč Cerkve. Umril je leta 1216 v Perugii, tedanjem domovanju rimske kurije, v 55. letu starosti.

Slovenskemu bralcu še nedostopna Lotarijeva mojstrovina je za čas pred Gutenbergom požela izjemen uspeh med ciljnim bralstvom: kleriki in redovniki (*scholares*). Da gre za eno največjih knjižnih uspešnic na prelomu iz visokega v pozni srednji vek, dokazuje Lewisova raziskava, po kateri naj bi se do danes ohranilo okrog 672 rokopisov (Di Segni 1978). Pravi unikum v zahodni misli je, da je knjižici uspelo preživeti preobrate duha časov. Uvodoma naj opozorimo na nerešeno (in nerešljivo) diatribo glede naslova. Lotarijeva razprava je namreč v starih in modernih izdajah zaslovela pod naslovom *De contemptu mundi* [Prezir do sveta], pod katerim jo še danes srečamo med temeljnimi poglavji priročnikov zgodovine filozofije. Pri zmedbi z naslavljanjem gre bolj kot za literarnokritičski (filološki) problem (ne)zvestobe do izvornika kot za vprašanje (ne)skladnosti naslova s programsko vsebino dela. Lotarij je človeško bedo obravnaval (kot sredstvo) zato, da bi zagovarjal prezir do sveta (smoter). Oklevanje modernih izdaj (Di Segni 1855; 1955; 1978; 1984; 1994; 1999; 2004; 2011) nam ni v pomoč: če gledamo kvantitativno, so uredniki od bede prestopali

2 Pomembna listina iz leta 1202 vsebuje spisek družinskih glavarjev in polnopravnih tržaških meščanov, med katerimi je veliko slovansko zvenceh imen, kar dokazuje – če bi že bilo treba – našo prisotnost v srcu mesta. Boris Pahor je v Tržaškem mozaiku trdil, da je med 370 podpisov razbrati skoraj tretjino slovanskih imen in priimkov, kar se nam kljub vsemu zdi pretirano. Dokument je prepisal in objavil Slovencem nenaklonjeni Peter Pavel Kandler s pripisom »una turba di persone di ogni condizione« (1858, 28–30).



k preziru in se nazadnje vrnili k izhodišču. Ker sami izbiramo kvalitativno, bomo sledili »programski« liniji D'Antigovih izdaj (Di Segni 1994; 1999).

Lotarijevo mojstrovino sestavljajo tri knjige s posvetilnim predgovorom. Avtor v prvi z naslovom *De miserabili humane conditionis ingressu* [Beda človeškega stanja] obravnava človekovo ujetost v ječo telesnih bolečin, v drugi knjigi, *De culpabili humane conditionis progressu* [Razvoj človeškega stanja v krivdi], se razpiše o duševnih pregrehah, tretjo, *De dampnabili humane conditionis egressu* [Pogubni konec človeškega stanja], pa posveča peklenskim mukam pričakovanja sodnega dne v naslovnem in vsebinskem stopnjevanju apokaliptične retorike (*ingressu – progressu – egressu*). Kot že rečeno: pri Lotariju je bistveno to, kar manjka. Čeprav je bil obseden z enim od dveh robov, med katerima se razpleta *vexata quaestio* človečnosti, se avtor z razumsko treznostjo in duhovnim navdihom zaveda nujnosti nadaljevanja. V predgovoru (Predgovor, 2) odkrito razkriva, da namerava napisati drugi del, ki naj bi s hvalnico človeškega dostojanstva (Kristeller 1978, 3–27) kronal dihotomni značaj antropološkega problema. »Toda če me bo vaše očetovstvo podprlo [v tej nalogi], bom pod Kristusovim okriljem opisal [še] dostojanstvo človeške nara-ve z namenom, da bi bil po zaslugi prve razprave prevzetnež ponižan, po zaslugi druge pa ponižni povzdignjen.«<sup>3</sup> (Di Segni 1994, 28–29) Čemu ni uresničil drugega dela kot *pendant* prvega? Zgodovinar idej Marco Pellegrini (2015, 25–26) trdi, da ni šlo ne za naključje ne za opustitev zaradi neskončnih papeških obveznosti: pomoč ali nalogo bi vendar lahko poveril kakemu od zvestih sodelavcev. Kako naj si torej razlagamo ta molk (*silentium*)? Morda je hotel, a ni mogel vsega napisati zaradi kulturnega ozračja ali svoje načelne rigoroznosti: poskus rehabilitacije človeške vloge v stvarstvu bi tedaj – na prelomu iz 12. v 13. stoletje! – nemara zvenel antropocentrično, kar je – mimogrede – še danes osrednja (neutemeljena) kritika humanistični antropologiji. Na površni *aut-aut* (Bog ali človek) humanisti že stoletja odgovarjamo z vprašanjem: kot kristjani ne moremo izbrati pravilno, kajti napačna je alternativa sama.

3 Ker besedilo dela *Prezira do sveta* še ni dostopno v našem jeziku, je za prvi slovenski prevod izbranih odlomkov poskrbel avtor članka. Enako velja za odlomke iz Petrarkovih del.



### 3 Od bede k preziru

Vprašanje človekove bede je konceptualno izhodišče Lotarijevega dela. Moderni semantični redukcionizem je pojmovno kompleksni pojem (*miseria*) zožil na golo socioekonomsko kategorijo: v Lotarijevih časih je beda pomenila tudi in predvsem duhovni propad, kronično nagnjenost k zlu, torej človeka, ki pred svetlobo izbere temo – prostovoljnega sužnja (Boétie 2014, 9.10–11.14) in nedoletnika (Kant 2006, 23), če naj se izrazimo novodobno. Literarni prisposodbi sta na mestu, biblijska iz uvoda *Evangelija po Janezu* (Jn 1,10-11), in laična iz poglavja *Bratov Karamazovih* »Veliki inkvizitor« (Dostojevski 2010, 301). Lotarij takole piše (I.XI.1): »Ptica se rodi za letenje, človek za trpljenje. Vsak njegov dan je poln žalosti in tegob, njegova misel se niti ponoči ne more odpočiti. Kaj je vse to, če ne bahavost? Nič, kar je pod soncem, ni brez bolečin, nič, kar je pod luno, brez pomanjkljivosti. Vse, kar je toku časa podložno, je nečimrnost.« (Di Segni 1994, 46–47) Nič čudnega, da v delu prednjačijo sklici iz *Pridigarja (Koheleta)*, kot je pozivni »Vanitas vanitatum et omnia vanitas« (Prd 1,2; 12,8).

Lotarijev *Prezir* bralca po osmih stoletjih še vedno osuplja z obliko in vsebino. Izvrsten pridigar spretno izbira jezikovni kod, zavedajoč se, da nič ni bolj magičnega kot radikalni realizem (I.I.3):

Človek je sestavljen iz prahu, iz blata, pepela, in kar je najslabše, iz svinjsko umazane sperme. Spočet v gonjenju mesa, v ognju strasti in zaudarjanju pohote ter, kar je najhujše, v sramotnem madežu greha. Človek je rojen za trpljenje, za strah in bolečino ter, kar je najbolj bedno, za smrt. Zagreši zlobna dejanja, ki žalijo Boga, bližnjega in njega samega. Zakrivlja sramotna dejanja, ki omadežujejo njegovo ime, njegovo osebnost in njegovo vest. Deluje brez učinka, saj zanemara vse, kar je pomembno, koristno in nujno. Postal bo hrana za ogenj, ki bo vedno gorel in žgal in nikdar ugasnil; živilo za črva, ki vselej gloda in golta brez konca in kraja; kup gnilobe, ki vselej smrdi in je ogabno zasvinjan. (Di Segni 1994, 30–33)

Retorični in deklamatorni, bolje rečeno opominjajoči značaj dela (pareneza), ki s povzdignjenim prstom opozarja in grozi, bolj kot k miselni ali duhovni spreobrnitvi poziva k čustveni reakciji. Strah in trepet, tesnoba,



občutek majhnosti in ničvrednosti: popolna anihilacija človeškosti v iskanju Božje zvestobe. Srednjeveška pastorala z načrtno strategijo uporablja vsebinsko in retorično pretiravanje kot ojačevalec čustev, kot »šok terapijo«: ali z Najvišjim ali proti njemu (in posledično proti nam, Cerkvi). Retorična inflacija je značilnost militantnega pojmovanja dušnega pastirstva (Di Carpegna 2011). Kardinal s silovito pridigarsko-apokaliptično govornico zareže v problem *in medias res*, s spekulacijo brez spekulativnosti, z retoriko brez retoričnosti: lakonsko jedrnat jezik odmeva v resnobnem in nekoliko nametanem slogu svetopisemske eksegeze, iz katere izstopa naklonjenost do katalogizacije in pojmovne sistematike. Mračna, a nikdar mračnjaška, na trenutke celo sarkastična refleksija je bolj kot bralcem namenjena poslušalcem (nepismenim).

Avtor nadomešča pomanjkanje globine s širino: svetopisemske aforizme kopiči kot argumente avtoritete, kot sholastični *ipse dixit* (Galilei 2009, 108.110). Našteli smo več kot 400 biblijskih sklicev, pravi cvetober svetopisemskih vrstic (Pellegrini 2015, 18; Baldassarri 2018, 28). Uporablja tudi izposojenke iz laične antične literature, ki jih pragmatično uporabi za to, da na prižnico postavi pravi spektakel smrti (Gigliucci 1994). Morbidna, mrtvaška, ostudna, kruta, pošastna in surova krvava grozljivka, pravo mravljišče ali črvišče telesnih in duševnih bolečin, »spektakel razpadanja človeškega stanja« (Pellegrini 2015, 21), je na meji med pitoresknostjo, grotesko in patetiko. V delu ni sledu duhovne avličnosti, pojmovne metafizike ali abstraktnih motrenj o smrti, minljivosti zemeljskega bivanja, minevanju časa. Zaznamuje ga srhljivi, halucinirani, surovo nasilni realizem: obstaja le bitje, ki telesno in moralno razpada, gnije, trohni v gnilobi, sluzu, v sokovih in gnoju življenja. Papež, ki je hotel biti – če naj se izrazimo z dvojnim saltom – bolj papeški od papeža, je uresničil profanacijo, svetoskrunstvo, bogokletstvo, nezaslišano zmerljivko Božjega stvarstva, ki ne bo ostala nekaznovana.

Kljub skrajni oddaljenosti od »zemeljskega mesta« ima delo nedvomno politično dimenzijo. Avtor z njim opravičuje reformna prizadevanja za krepitev papeštva in Rimske cerkve, ki je korak za korakom izgubljala svojo svetno, fevdalno moč. Kot v spremni besedi zapiše strokovnjak Renato D'Antiga, Lotarij »sekularizira nauk sedmih smrtnih grehov in ga iz zmernosti redovniškega življenja prenese v posvetni spektakel« (Di Segni 1994, 17).



Delo ima močno pedagoško dimenzijo: zadušiti skuša vsakršen zdrs v solipsizem, zatreti sleherno zagledanost vase, zadržati avtofilijo in samoljubje, ljubezen do samega sebe, danes bi rekli narcizem, kakor navaja eno najlepših svetopisemskih mest o starogrškem pojmu *philautia* po besedah svetega Pavla: »Ubi caritas et amor.« (1 Kor 13,1-13) Drugič, delo napiše prelat pedantnega, rigoroznega duha, avtoritaren, brezkompromisen in nepopustljiv. Avtorja pred prevzemom Petrovega nasledstva in po njem zaznamuje neomajna *auctoritas*. Tretjič, Lotarijev prezir do sveta ni izjema, temveč značilnost evropskega *duecenta* in *trecenta*, časa, ki je obrnil hrbet (po)svetnosti (*saeculum*) in izbral duhovno ter fizično osamitev (*secessus*), samoto kot varno zavetje, skrivališče pred pregrehami in pohujšanj polno zemeljskostjo. Askeza je idealna realizacija srednjeveškega pojmovanja človečnosti: človeka je največ takrat, ko ga je najmanj. Asketsko krščanstvo (kot protihumanizem) razčlovečuje in mortificira človeka, da bi ga katarzično usmerilo k izvornemu bistvu; humanizem nasprotno investira človeški vir k življenju kot delovanju, ustvarjanju, celostnemu razcvetu človečnosti (*homo faber, homo artifex*). Vsaka smer predlaga svojo vrednostno lestvico človečnosti: prva odšteva (kot kipar), druga sešteva (kot trgovec). Beda in dostojanstvo, askeza in civilni angažma, kontemplacija in dejavnost: gre za edinost Herkulovega junaštva *ora et labora*.

Beg (*fuga*) in prezir (*contemptus*) sta razvojni stopnji istega historičnega fenomena. Prvega srečamo pri puščavništvu cerkvenih očetov in velikih asketov prvega tisočletja, ki so sovraštvo do telesnosti dokazovali z odpovedjo svetnim dobrinam in duhovnim bojem proti notranjim demonom v iskanju duhovnega miru (*hesychia*). Puščavnik beži pred svetom zato, ker išče čisto molitev (*cathará proseuchê*) in nebeško kontemplacijo. S prelomnico milenija<sup>4</sup> pa doživimo *naissance* angažiranega gibanja, ki poganja, oplaja in legitimira prezir do sveta kot bolj ali manj zavestno, po pomenu reaktivno kulturno-politično gibanje proti zametkom odčaranja sveta (sekularizacije). Z izbruhom antropološkega pesimizma in propadanjem srednjeveške hierarhične družbe se razbohoti imaginarij smrti, kot

4 Tisoč in nikdar več tisoč, it. »mille e non più mille« (Raz 10,1-3).





ga razvijata ikonografija triumfa smrti<sup>5</sup> in mrtvaškega plesa.<sup>6</sup> Visoko- in poznosrednjeveška motivika *ars moriendi* se torej od 11. stoletja preoblikuje v kulturnopolitični fenomen.

Prvenstvo najbolj togega, ostrega in trpkega asketizma je tedaj prevzel benediktinski teolog in kardinal Pier Damiani (okr. 1007–1072/73). Sto let kasneje je duhovno dediščino prevzel rimski papež, ki ga Dante v *Peklu* citira (XI.91–93) kot prvega, ki je (leta 1210) soglašal s trdo frančiškovo etiko: »kot kralj prikazal trdno je namero / pred Inocencem in iz njega roke / prejel naprej pečat za svojo vero.« (Dante Alighieri 2005c, 86) Na tem mestu ne moremo poglobiti razmišljanja o razmerjih med naukom *contemptus mundi* in Frančiškovo apoteozo odpovedi oz. njegovo »poroko z revščino« (XI.64–72 [Dante Alighieri 2005c, 85]), lahko pa zatrdimo, da je del srednjeveške asketske redovniške pedagogike glorificiral mortifikacijo (*mortificare*, povzročiti smrt, mrtvičiti) v smislu telesnega trpinčenja in dušnega poniževanja. Lotarijevo dediščino je prevzel eden največjih pridigarjev *quattrocenta*, frančiškan Bernardin iz Siene (1380–1444), humanist, ki je vplival na humaniste (Garin 1975, 45–51). Frančiškanski duhovnik Bernardin iz Felter (1439–1494) bo svoje pridige začel s pozivom k preziranju sveta: »Nolite diligere mundum.«

#### 4 Uresničitev antropološkega diptiha

Lotarijev *Prezir* prekrije človeško delovanje s sajami in pepelom nesmisla, v začaranem krogu determinizma, v osami, ki postane osamljenost. Prezir zveni kot predaja lastne človečnosti (I.XII.1–3):

Naj modreci kar preiskujejo in proučujejo nebesne višave, zemljine širjave in morske globočave. Naj kar razpravljajo o posamičnem, naj vse obravnavajo v celoti, pa naj bo to z učenjem ali poučevanjem. V tem odvečnem početju ne bodo našli drugega kot trpljenje, bolečino in duševno stisko. [...] Preiskovalci, prenehajte torej

5 Istoimensko olje Pietra Bruegla starejšega (okr. 1562, Muzej Prado v Madridu) je odlična uvertura v bogato ikonografsko tradicijo.

6 Za nas je to freska Janeza iz Kastva (okr. 1490) v cerkvi sv. Trojice v Hrastovljah, ki jo po drugi svetovni vojni naključno odkrije domačin, akademski slikar Jože Pohlen.



preiskovati: človek naj svoje srce usmeri navzgor, in Bog bo povečan. (Di Segni 1994, 48–49)

Če je svetnost nič in zavest o njej cinična odčaranost, postane socialni nauk vere utopična iluzija: Lotarij, tako kot Alberti, bo nasprotnik napredka, odkrivanja sveta, spoznavne radovednosti in karitativnega delovanja (I.XIII.1–2):

Tekajo in tavajo smrtniki, ko preskakujejo ograde in prehodijo steze, ko se vzpenjajo v hribe, prečkajo prelaze, preskakujejo čeri, prekoračijo gore, prestopajo jarke, prodirajo v votline, brskajo po drobovju Zemlje, po brezenskih morjih, nevarnih rekah, po gozdih črnih in nedostopnih puščavah, predajajo se vetrovom in deževju, grmenju in bliskanju, valovom in nevihtam, prepadam in breznom. Tolčejo in talijo kovine, klešejo in gladijo kamenje, sekajo in redčijo les, navijajo votek in tkejo platna, izrezujejo in šivajo oblačila, gradijo hiše in gojijo vrtove, obdelujejo polja, kopljejo v vinogradih, netijo peči, postavljajo mline, ribarijo, lovijo živali in ptice. Premišljujejo in mislijo, odločajo in ukazujejo, pritožujejo se in prepirajo, plenijo in ropajo, goljufajo in barantajo, pričkajo se in tekmujejo ter še veliko drugih reči počnejo, da bi nakopičili bogastva, pomnožili dobiček, da bi zaslužili in zasloveli, da bi razkazovali častne naslove in razširili svojo oblast. Koliko žalosti in preglavic za naše misli! (Di Segni 1994, 50–51)

Družbeno angažirani humanizem vznikne iz sholastičnega aristotelizma (Garin 1939) ne kot prevratniški obrat, temveč kot preseganje z ohranjanjem (*Aufhebung*). Uresničitev vizije človeškega dostojanstva vzklije iz ljudomrznosti, kakor v slovenščini krasno imenujemo mizantropijo (*mísos*, sovražstvo, in *ánthrōpos*, človek). Lotarijevski fenomen slikovito upodablja nizozemski renesančni slikar Pieter Bruegel starejši v znameniti temperi na platnu (1568, Muzej Capodimonte, Neapelj): ostareli bradač, odet v dolgo haljo s povešeno kapuco, se umika svetu, ki ga kot spaček zasleduje zato, da bi ga okradel. Pripis v flamščini krona mrtvaško hladni prizor: »Svet je tako zahrbtn / Oblečem se v črnino.«

Kot nas uči Petrarikov življenjepisc Leonardo Bruni, je »delo gospoda Francesca zora novega dne, ki se je zdanila iz srednjeveškega barbarstva



in temè« (Garin 1993, 25). A do rehabilitacije antropološke etike ni prišlo linearno in brez težav: sam Petrarka je čutil (in opisal) to notranjo razpetost. Odlomek iz druge knjige (II.93) njegovih dialogov *De remediis utriusque fortune* [O zdravlilih za tako in drugačno srečo, 1360–1366] bi bil lahko napisal Lotarij dve stoletji prej:

Ne zanikam, da je beda človeškega stanja velika in mnogotera; o njej je preteklo že veliko črnila. A če na to vprašanje pogledaš z nasprotnega gledišča, boš uvidel marsikaj, kar življenje dela srečno in prijetno, pa čeprav se o tem, če se ne motim, ni nihče temeljito razpisal; in kakor je kdo s tem začel, tako je tudi prenehal, zavedajoč se zahtevnosti in odljudnosti vsebine, ki neenako ponuja veliko več slabih kot dobrih zgledov. Človeška beda s svojo mnogovrstnostjo namreč povsem očitno izstopa, medtem ko je sreča tako neznatna in prikrita, da jo mora pisatelj iskati veliko globlje, če jo hoče razkriti nevernikom. (Petrarka 2009, 227)

Petrarka je resda drugič v zgodovini zahodnih idej – po predsokratskem razsvetljenjskem obratu (Sovré 2002, 133) – odprl vrata odkritju človeka, a dovolj je prelistati dnevniško mojstrovino *Secretum* (Moja skrivnost, 1347), da privre na dan notranji nemir (*travaglio interiore*), eksistenčna tesnoba in duhovni konflikt, ki preganja duhovno občutljivega človeka. Prenovljeno občutje smrti omogoči polno zavest in ljubezen do življenja (*amor mundi*) (Tenenti 1987). Duh *miseriae* in spektakel smrti s prihodom humanistov ni izginil (Cappelli 2006), umaknil se je v latentnost in iz nje postopoma vdiral. Naj spomnimo na znamenito paskalovsko prispodobo mislečega trsa (frg. 247), smo na pragu 17. stoletja:

Človek je le trst, v vsej naravi najšibkejši; in vendar trst, ki misli. Da se zlomi, ni treba, da se vse sile vesolja zgrnejo nadenj: sapi-ca, kapljica vode ga more ubiti. A tudi če bi vse vesolje zgrmelo nanj, bi bil človek še vedno odličnejši od tega, kar ga ubija, ker ve, da umira in da ima vesolje premoč nad njim. Vesolje pa o tem ne ve ničesar. (Pascal 1980, 122)

Ali niso naslednje Lotarijeve besede vizionarsko eksistencialistične? (I.XIV.1)



Koliko tesnobe smrtnike duši, koliko razburjenja jih muči, koliko skrbi jih nadleguje, koliko strahov jih plaši, koliko trepéta jih trese, koliko groze jih stran vleče, koliko bolečin jih uničuje, koliko žalosti jih trapi, kolikšen nemir jih žalosti. Revez in bogataš, služabnik in gospodar, poročenec in vzdržnež, naposled še dober in hudo-ben človek. Vse [ljudi] raztrgavajo zemeljske nadloge in mučijo zemeljske tegobe. (Di Segni 1994, 52–53)

Renesančni humanizem je večkrat napačno začel. Florentinski kancler Coluccio Salutati (Šček 2021b) je v znamenitem pismu s 23. aprila 1398 (Salutati 1896, 3:285–308) prijatelja Pellegrina Zambecarija odvrčal od redovništva, saj naj bi svobodna volja premagovala determinizem, dejavnost kontemplacijo, dobrota resnico (beg je poraz). Toda v razpravi *De seculo et religione* (*O posvetnosti in religiji*) iz leta 1381 je pozival k spoštovanju redovnega življenja: prijatelj Niccolò iz Uzzana, ki je 23. februarja 1379 z imenom Girolamo [Hieronim] vstopil v kamaldulenski red, naj zvesto služi uglednemu samostanu Santa Maria degli Angeli. Omenimo lahko moralno razpravo Poggia Bracciolinija *De miseria humanae conditionis* (*O človeški bedi*) iz leta 1455 kot renesančno nadaljevanje miselnega toka, ki z Ariadnino nitko veže Lotarija z Leonejem Battisto Albertijem. Vzporednic med *Prezirom* in dialoško razpravo *Theogenius* (*Teogenij*) (1939–42) ne manjka: oba primerjata klenost in obrambna orožja flore in favne s šibkostjo človeka, ki je volk med volkovi (*homo homini lupus*). Lotarij piše (I.XIX.3):

Volk in medved, leopard in lev, tiger in onager, krokodil in jastreb, kača in gož, bazilisk in laški gad, rogati gad in zmaj, škorpion in strupenjače; a tudi gnide in bolhe, stenice in uši, komarji in muhe, sršeni in ose, in ribe in ptiči. Čeprav smo bili ustvarjeni, da bi vladali ribam morja in pticam neba in vsej živadi, ki lazi po zemlji, smo zdaj postali njihov plen in obrok. (Di Segni 1994, 66–67)

Humanisti in renesančniki se torej ne odpovedo prevpraševanju bede človeškega življenja, temveč jih za razliko od srednjeveških asketov ta uvid ne potre, zakrči, premami. Humanisti ostanejo trezni: kakšni so in kje iskati prostore veselja, če že ne sreče, v zemeljskem življenju? »Kako naj torej bomo *v svetu*, ne da bi bili *od sveta*?« (Gilson 1996, 67)



Sredi 15. stoletja se antropološki diptih končno uresniči. Zamisel za optimistično razpravo krščanske antropologije naj bi dobil olivetanski benediktinec Antonio iz Barge (1390–1452), ki je okrog leta 1447 v pisemski obliki zbral najlepše odlomke iz *Božičnih pridig* papeža Leona I. Velikega (okr. 390–461). Osnutek je kmalu posredoval zgodovinopiscu na neapeljskem dvoru Bartolomeu Faziu, ki mu je prispeval slogovno izboljšavo. Redovniška kultura je globoko vplivala na renesančni antipesimizem (Kristeller 1992; Guidi 1999; 2013). Fazievo delo *De excellentia et praestantia hominis* (*O človeški odličnosti*), ki nastane v letih 1447/48 na pobudo aragonskega mecena Alfonza V. Plemenitega (1396–1458), zapolni dvestoletno praznino. Zaradi spremenjene konjunktura ga posveti papežu Nikolaju V. (1397–1455), s katerim se je »humanizem ustoličil na prestol svetega Petra« (Pellegrini 2015, 44). Ko je leta 1611 izšlo, je bilo sicer zmotno pripisano toskanskemu humanistu Eneju Silviju Piccolominiju, papežu Piju II. (Šček 2021a). Fazio je sicer »skromen mislec [...], ki izstopa po čistosti latinščine in elegantnosti slovničarja ter govornika; ni se uspel dokopati ne do visokih stališč ne do globokih in genialnih zamisli.« (Garin 1944, 211) Pa vendar je postavil referenco za nedosegljivi hvalnici *dignitas hominis*, mojstrovini Manettija (1452) in Pica (1486).

Antropizacija življenja pomeni prehod *dignitas hominis* v *vita activa*, posameznika v družbo, svobode in dostojanstva v polje socialnih pravic: hvalnica človečnosti (*laudatio hominis*) je hvalnica Božjega stvarstva. Ta renesančni »Laudato si, missignore« (Frančiček 1990) izstopa iz literarnega podviga Giannozza Manettija, razprave v štirih knjigah *Dignitas et excellentia hominis* [Dostojanstvo in odličnost človeka] s konca leta 1452. Staremu motivu je avtor vdihnil novo, laično obliko. Delo, ki je »inovativno bolj po govorici kot po vsebini« (Pellegrini 2015, 62), s pomenljivo navezavo na Vallov dialog *De voluptate* (O užitku, 1431), je po poročilu zgodovinopisca Vespasiana iz Bisticcija (Vespasiano 1839, 444–472) začelo nastajati, preden je avtor kot predstavnik florentinske republike obiskal neapeljski dvor. Aragonski kralj Alfonz mu je zaupal razočaranje nad hvalnico Bartolomea Fazia ter ga izzval z vprašanjem, katero je po njegovem specifično mesto človeka v stvarstvu. Manetti je odgovoril s ciceronsko diktologijo *agere et intelligere*. Delovati in spoznavati, to je poklicanost bitja, ki za seboj pušča sledove človečnosti.



Avtor z epidiktično prozo dokazuje bogato erudicijo z bolj ali manj eksplicitnim sklicevanjem na grško-latinske vire. Prve tri knjige so poskus filozofsko-teološke rekonstrukcije antropološkega dualizma (integralnost telesa in duše), četrta knjiga pa neposredno odgovarja Lotariju – četrto stoletje kasneje: Manettijeva *dignitas* proti Lotarijevemu *contemptus*. A če bolje pogledamo, humanizem človeških hvalnic ni izumil, temveč je krščanskim vrlinam le obrnil predznak. Manettijev neobvladljivi antropološki optimizem je sicer sredi 16. stoletja udarila inkvizicijska obtožba: Lotarij in Giannozzo, začetek in vrhunec diatribe, združena na spisku prepovedanih knjig (*Index librorum prohibitorum*).

## 5 Od mučenca do grešnika

V brezizhodnem vzdušju Lotarijevega *Prezira* je konec tako rekoč *ab initio*. Grešniki smo, preden bi grešili, pokvarjeni smo, preden bi se motili. Človek je *artifex* svojih smrtnih muk: zlo za prvaka krščanske askeze ni toliko vprašanje psihomahije kolikor javni spektakel, tragedija človeške bednosti. Zagledan je tako rekoč nazaj in navzdol,<sup>7</sup> medtem ko si humanisti s Petrarko drznejšo pogledati naprej in navzgor. Res je, kar pravi strokovnjak D'Antiga, da je v Lotarijevem delu čutiti »nerazločen gnostičen priokus« (Di Segni 1994, 20) kot nekakšno eksistencialno ali ontološko, v osnovi versko razočaranje: v razčlovečenju človeka se bistvu zrcali dvomljivo razjedanje Božje avtoritete same. Dokazati to slutnjo je nemogoče, a dvom o njegovem solipsizmu se je nemara vzbudil tudi katalonskemu teologu Nikolasu Eymerichu (1320–1399), ki je izvod knjižice prejel iz rok avignonskega prelata. Med listanjem mu je v oči naključno padla opombica ob robu: »Nonnulla male assonantia prima facie«. Začetek konca: po podrobni analizi je inkvizitor v besedilu našel to, kar je iskal: teološke netočnosti in zablode pesimističnega krščanstva, kot razkriva v spisu *Correctorium corruptorii* (1396).

Ljudomrzniški teocentrizem je Lotarija odnesel toliko dlje od cilja, kolikor bolj se je k njemu priganjal. Bolj ko je iskal Boga, bolj se mu je oddaljeval

7 Glej fresko Sveta nedelja slikarja iz kroga Janeza Ljubljanskega (okr. 1460), cerkev Marijinega oznanjenja v Crngrobu.



in nazadnje priplul na nasprotni breg reke, kar so doslej najbolj izrazili stoiki: »Človek, ki zgreši pot, zaide toliko dlje od cilja, kolikor bolj goreče se poganja k njemu.« (Seneka 2001, 13) Spisku grešnikov in krivovercev ni konca (III.I.4):

Svet je prepoln takšnih ljudi in še hujši se najdejo: heretiki in shizmatiki, verolomneži in tirani, simonisti in hinavci, ambiciozneži in lakomniki, plenilci in roparji, podivjanci in izsiljevalci, oderuhi in ponarejevalci, brezbožci in bogokletniki, izdajalci in goljufi, podrepniki in lažnivci, jezikavci in škodoželjneži, požeruhi in pijanci, prešuštniki in krvoskrunci, mehkužci in gnusobe, lenuhi in malomarneži, bahači in zapravljivci, nasilneži in koleriki, neučakanci in vetrnjaki, zastrupljevalci in jasnovidci, krivoprisežniki in preklinjevalci, domišljavci in predrzneži, neverniki in obupanci; vsi so z grehom zapeljani. Kajti kakor se razprši dim, jih razpršiš, kot se stopi vosek na ognju, tako krivičniki izginajo pred Bogom. (Di Segni 1994, 144-145)

V zaključnih vrsticah razprave (III.XX.3) Lotarij upodobi osupljiv apokaliptični prizor:

Sin človekov bo poslal svoje angele, ki bodo iz njegovega kraljestva pobrali vse, kar je v spotiko, in vse tiste, ki ne ravna po postavi. Zvezali jih bodo kot butare in jih odvrgli v vročo peč. Tam bo jok in škripanje z zobmi, stok in jek, žalovanje, tuljenje in križanje, vreščanje in kričanje, strah in trepet, bolečina in kazen, ogenj in smrad, tema in tesnoba, trpkost in kislost, katastrofa in beda, stiska in potrnost, pozaba in zmeda, upogibi in vbodi, grenkoba in grozotnost, glad in žeja, mraz in vročina, žveplo in plamteč ogenj na veke vekov. (Di Segni 1994, 180-181)

Avtor je zgorel na grmadi, ki jo je sam zakuril: njegov krvavi kres je večno opozorilo nevarnosti fundamentalizma.

Avtorjeva vera je napol prazna: brez odrešenja je krščansko oznanilo pohabljen. Če namreč antropološki pesimizem lotarijevsko absolutiziramo, proizvedemo strupeni sadež, sedmi smrtni greh – duhovno lenobo (*acedia*). Ti grešniki so se odločili za duhovno mrtvilo, so izbrali bivanjsko



žalost, želijo si zla: malodušje je njihova hrana, samodestrukcija prihodnost. Žalostne »duše, ki jih jeza je potrla« (Dante 2005a, 66), stočejo v petem krogu *Pekla*, kjer (VII.121–124) se utapljajo v blatu samopomilovanja: »V neba jasnini, / ki sonce jo zlati, smo žalovali / in skriti bes nosili smo v notrini, / da tukaj v črni brozgi smo končali.« (66) Za razliko od duš duhovnih omahljivcev (*ignavi*), ki jih Dante uvršča v predpekel (III.36) zato, ker so »svoje zemske čase / brez graje preživele in brez hvale« (24), so lenuhi grešniki zato, ker so izbrali mrak. Lotarij iz Segnija je Božje stvarstvo izpraznil svetle polovice in razvrednotil lepoto življenja: ker grešnik negativnosti ne zmore ljubiti, zaničuje ljubezen samo, ker ne zna živeti, noče, da bi drugi zaživel.

## Sklep

Spokorniško sporočilo *Prezira* – greh, sram, strah Božji – je višek srednjeveške pridigarske retorike. Saj že Dante pri opisu požrešnežev v šestem krogu *Vic* (XXIII.72–75) pravi, da je trpljenje pokora in pot k odrešenju: »če pravim kazen, menim s tem veselje, / saj ista volja tira nas v te veje / kot Kristusa, ko vzkliknil je brez jeze.« (Dante Alighieri 2005b, 186) Krščanski humanizem uči, opozarja, kot pravi pregovor iz *Malega princa*, da je bistvo Lotarijevega dela očem nevidno. Njegovo delo je (vsaj v načrtu) dvogoriščno (beda in dostojanstvo), ker je tako človeško bitje. Poskus globinskega razumevanja in kontekstualizacije tako pomembnega avtorja ne sme spregledati njegovega manjkajočega spisa, njegove jasnovidne, a neizpolnjene vizije.

Demokritov aforizem pravi (frg. 255): »Kdor išče dobro, ga le trudoma najde, húdo pa te sreča, dasiravno ga ne iščeš.« (Sovre 2002, 222) Brezčasno lepa slovenska ljudska modrost uči, da »nesreča nikoli ne počiva« ali, še lepše, »nesreča ne orje in ne seje, a zmeraj žanje«. Pa vendar nas staro teodicejsko načelo opozarja: »Če nam manjka tega upanja, ne smemo njega obtoževati pesimizma, temveč sebe.« (Gilson 2002, 135) Lotarij grozi, Manetti bodri. Krščanski humanizem je po definiciji transhumanizem (Stegu 2019; Strahovnik 2019; Pohar 2019), a ne v smislu tehnološkega »izpopolnjevanja« človekove telesnosti, temveč v »vertikalnem« smislu iskanja presežnosti. Srednjeveški teocentrizem in humanistični antropocentrizem se stikata v poskusu prečlovečenja – »transumanar«





(Dante Alighieri 2005c, 10) – človekovega preseganja k boljšemu. Odisejev klic iz *Pekla* (XXVI.106–120) odmeva kot blagovest: »Premislite, čemu ste se rodili, / ni vaš namen živeti kot živali, / kreposti, znanju naj bi vi služili!« (Dante Alighieri 2005a, 223)



## Reference

### Historični viri

- Dante Alighieri.** 2005. *Božanska komedija: Pekel (a), Vice (b), Raj (c)*. Celje: Mohorjeva družba.
- De la Boétie, Étienne.** 2014. *Razprava o prostovoljnem suženjstvu*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Bracciolini, Poggio.** 2019. *De miseria humanae conditionis*. Ur. Serena Olivieri. Lecce: Milella.
- Francišek, Asiški.** 1990. *Sončna pesem: hvalnica stvarstva*. Ljubljana: Kapucinski, frančiškanski in minoritski provincialat.
- Galilei, Galileo.** 2009. *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Petrarca, Francesco.** 2009. *Rimedi all'una e all'altra fortuna*. Ur. Enrico Fenzi. Neapelj: La Scuola di Pitagora.
- Plavt [Tito Maccio Plauto].** 1991. *Anfitrione*. Benetke: Marsilio.
- Salutati, Coluccio.** 1891–1991. *Epistolario di Coluccio Salutati*. 4. zv. Fonti per la Storia d'Italia. Ur. Francesco Novati. Rim: Istituto storico italiano.
- Di Segni, Lotario.** 1855. *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres* [lat.]. Ur. Johann H. Achterfeld. Bonn: Weber.
- . 1955. *De Miseria humanae conditionis*. [lat.] Ur. Michele Maccarone. Lugano: Thesaurus Mundi.
- . 1978. *De Miseria conditionis humanae*. [lat./angl.] Ur. Robert E. Lewis. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- . 1984. *De contemptu mundi*. [lat./ital.] Ur. Guido Battelli. Siena: Cantagalli.
- . 1994. *Il disprezzo del mondo*. [lat./ital.] Ur. Renato D'Antiga. Parma: Pratiche editrice.
- . 1999. *Il disprezzo del mondo*. [lat./ital.] Ur. Renato D'Antiga. Rim: Carocci editore.
- . 2004. *La miseria della condizione umana. De contemptu mundi*. [lat./ital.] Ur. Carlo Carena. Milan: Berlusconi editore.
- . 2011. *La miseria della condizione umana*. [ital.] Ur. Stanislao Fioramonti. Segni: ED.IVI.
- Seneka, Lucij Anej.** 2001. *O srečnem življenju in druge razprave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Sovre, Anton,** ur. 2002. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Iz Todija, Jacopone.** 2018. *Brezmerje*. Ljubljana: KUD Logos.
- Vespasiano Fiorentino.** 1839. *Vite di uomini illustri del secolo XV*. Rim: Bernardini Baldi.

### Sekundarna literatura

- Baldassari, Stefano U.** 2018. Introduzione [Spremna beseda]. V: Giannozzo Manetti. *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, 9–36. Ur. Giuseppe Marcellino. Milan: Bompiani.
- Capelli, Guido,** ur. 2006. *La dignità e miseria dell'uomo nel pensiero europeo, 20. – 16. maj 2004: zbornik*. Rim: Salerno editrice.
- Di Carpegna Falconieri, Tommaso.** 2011. *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*. Einaudi: Turin.
- Garin, Eugenio.** 1939. Aristotelismo e platonismo del Rinascimento. *La Rinascita* 2/8–9: 641–671.
- . 1944. *Filosofi italiani del Quattrocento*. Firenze: La Monnier.
- . 1975. *Educazione umanistica in Italia*. Rim: Laterza.

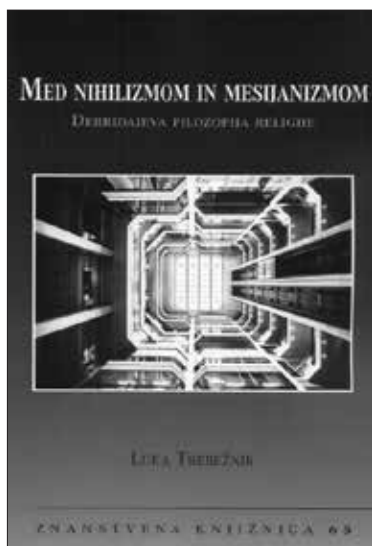


- . 1993. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Rim: Laterza.
- . 2010. *La cultura del Rinascimento*. Rim: Laterza.
- Gigliucci, Roberto**. 1994. *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*. Anzio: De Rubeis.
- Guidi, Remo L.** 1999. *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*. Rim: Tielle media.
- . 2013. *Frati e umanisti nel Quattrocento*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Kristeller, Paul Oskar**. 1978. *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1992. The contribution of religious orders to Renaissance thought and learning. V: *Medieval aspects of Renaissance learning*, 95–198. New York: Columbia U.P.
- Mommsen, Theodore E.** 1942. Petrarch's conception of the 'Dark ages'. *Speculum* 17/2: 226–242.
- Papež, Viktor**. 2010. Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja. *Bogoslovni vestnik* 70/3: 309–319.
- Pellegrini, Marco**. 2015. *Umanesimo: Il lato incompiuto della modernità*. Brescia: Morcelliana.
- Pohar, Borut**. 2019. Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 643–656. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/pohar>.
- Strahovnik, Vojko**. 2019. Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 601–610. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/strahovnik>.
- Stegu, Tadej**. 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 683–692. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/stegu>.
- Šček, Jernej**. 2021a. Piccolominijevo Pismo Mehmedu in krščanska lectio civilnega humanizma. *Res Novae* 6/1: 129–174.
- . 2021b. Salutati, Ficino in Machiavelli: Od jajca do jabolka civilnega humanizma. *Clotho* 3/1: 41–75. <https://doi.org/10.4312/clotho.3.1.41-75>.
- Škamperle, Igor**. 1999. *Magična renesansa*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tenenti, Alberto**. 1987. *Občutje smrti in ljubezen do življenja v renesansi*. Ljubljana: ŠKUC.
- Thompson, Bard**. 1996. *Humanists and Reformers: A history of the Renaissance and Reformation*. Grand Rapids, Michigan: Erdmans.

## Moderni spisi

- De Balzac, Honoré**. 1953. *Blišč in beda kurtizan*. Ljubljana: DZS.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič**. 2010. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Gilson, Étienne**. 1996. *Ljubezen filozofov*. Ljubljana: Družina.
- . 2002. *Duh srednjeveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Kandler, Pietro**. 1858. *Storia del Consiglio dei Patrizi di Trieste dall'anno 1382 all'anno 1809*. Trst: Tipografia Lloyd Adriatico.
- Kant, Immanuel**. 2006. Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? V: *Zgodovinsko-politični spisi*, 23–29. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Le Goff, Jacques**. 1987. *L'uomo medievale*. Roma-Bari: Laterza.
- . 1998. *Intelektualci v srednjem veku*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mann, Thomas**. 1959. *Čarobna gora*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Nietzsche, Friedrich**. 1988. *Onstran doberga in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pascal, Blaise**. 1980. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Weber, Max**. 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.





*Znanstvena knjižnica 65*

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. Tako je zato, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od tod sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

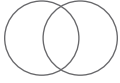
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 26. 5. 2021; Sprejeto Accepted: 17. 8. 2021*  
UDK UDC: UDK 257.2(430Pomeranija)  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Dragnea  
© 2021 Dragnea CC BY 4.0

Mihai Dragnea

## Shaping Religious Identity on the Northern Edge of the *Christianitas*: Portraits of Pagans and Idolaters in the Twelfth Century Pomerania<sup>1</sup>

*Oblikovanje verske identitete na severnem robu christianitasa: podobe poganov in malikovalcev v Pomeraniji dvanaajstega stoletja*

**Abstract:** *This study analyses the image of pagans and paganism in Pomerania during the first half of the twelfth century. It also analyses the relationship with idolatry known since early Christianity. The conversion of Pomeranians to Christianity took place by giving up the worship of idols and submission to the Christian faith. It was the obedience to the German ecclesiastical authorities and the Polish duke that caused the Pomeranians to be regarded as real Christians. This study shows that Pomeranian paganism appears as a Christian construct of a socio-religious identity, created to be an antithesis to Christianity.*

**Keywords:** *Pomerania, Paganism, Idolatry, Christianization, Apostasy, Crusading*

**Izvleček:** Ta študija analizira podobe poganov in poganstva v Pomeraniji v prvi polovici dvanaajstega stoletja. Analizira tudi razmerje z malikovanjem, kot je znano vse od zgodnjega krščanstva dalje. Pomeranijci so se spreobrili v krščanstvo, s tem ko so prenehali častiti malike ter se predali krščanski veri. Zaradi svoje poslušnosti nemškim cerkvenim avtoriteta ter poljskemu vojvodi so veljali za prave kristjane. Ta študija pokaže, da je pomeranijsko poganstvo izvorno krščanski konstrukt družbeno-verske identitete, ki je bil ustvarjen kot antiteza krščanstvu.

**Ključne besede:** Pomeranija, poganstvo, malikovanje, pokristjanjenje, odpadništvo, križarstvo

---

1 This study is based on research conducted in 2021 at the Faculty of Theology, University of Copenhagen, and was supported through a grant given by the Eugen Lozovan Foundation in Copenhagen.

## Introduction

The historiography regarding the construction of a pagan identity in relation to idolatry and apostasy in medieval north is very rich. In this approach, historians have shown interest both in the theological arguments used by chroniclers to define pagan identity on the Southern Baltic coast (Dragnea 2021b; Goetz 2015, 103–118; Cusack 2011, 33–51; Ingrao and Szabo 2008; Kaljundi 2008, 113–127; Lübke 2008, 189–203; Jensen 2002, 173–193; Scior 2002), the authenticity of the Slavic mythology (Rosik 2020; Hardt 2015, 263–268; Müller-Wille 1999) and in the political, social and cultural interaction between pagans and Christians (Dragnea 2019, 7–34; Hardt 2005, 35–49; Zaroff 2003, 5–36; Petersohn 2003, 99–139; Lübke 2002, 91–110; Althoff 1999, 267–292; Hoffmann 1998, 23–49). The influence of crusading ideas in the discourse of the chroniclers (Dragnea 2021, 41–61; Dragnea 2019; von Güttner Sporzyński 2014; Gładysz 2012; Fonnesberg-Schmidt 2007; Lotter 1989, 267–306), the justification of warfare against the apostates and the forced conversion in relation to the canon law was also analysed (Jensen 2016, 227–250; Becher 2013, 23–52; Hen 2006, 33–51; Warner 2006, 11–35; Kahl 1955, 161–193, 360–401).

In the last decades historians have focused on the role of ethnicity in the development of pagan identities in Northern Europe.<sup>2</sup> It was also analysed how the pagans became »the others« and what theoretical background accompanied this transformation. Such kind of ideas are of course debatable but one thing is certain. Articles with this topic have stimulated the latest research on pagan identity in the Latin periphery. However, in this discussion from the last two decades the influence of theology in relation to the political matters has been underappreciated. There are in fact no specialized studies dealing with apostasy and the role of canon law and ecclesiastical authority in shaping the profile of the Pomeranians.<sup>3</sup> Therefore this article will attempt to correct the lack of discussion on church affairs as an important aspect of how the ecclesiastical writers

---

2 See the special thematic issue of the *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31 (2001), with special attention to the studies of Hahn, 1–37, Bartlett, 39–56, and Jordan, 165–173. A fundamental work on expansion of the Latin Christian frontiers is Bartlett (1993).

3 There are only a few studies that focus on the whole Baltic region in a broad sense: Janson 2010, 11–30; 2009, 171–191; 2005, 141–154.



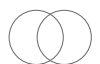
from the northern fringe of the Latin Christianity described the pagan identity. It will also explain why and how labels such as »pagans« and »apostates« were equated.

Scholars have wondered over time to which extent the image of the pre-Christian cults and beliefs was distorted. In certain cases, labels assigned to the Pomeranians as other northerners did not concern real pagans, but rather apostates. The Pomeranians had not left any tangible proof of their genuine religion. The ecclesiastical narratives on pagan practices were nothing more than motifs collected from classical literature. In a broad sense the concept is known as *interpretatio Romana*.<sup>4</sup>

This article will take a strong position on an ongoing historical debate about whether conversion accounts produced by Christian authors in the Middle Ages tell us anything real about the native paganism of northern Europe or are simply a concoction of tropes, clichés and literary borrowings. It will examine the question of what elements constituted the pagan identity in twelfth-century Pomerania, and how this image had been created by the ecclesiastical writers according to the canon law. They depicted Pomerania as a pagan realm beyond the Christian mental frontier, whose inhabitants were in need of salvation through conversion, even if they were already Christians. In order to decrypt the clerical information about the Pomeranians' religiosity in theory and practice, it is necessary to place the narrative within the political context of the time. It is also appropriate to explore the intellectual life of the medieval authors who wrote about the supposed Pomeranian idolatry. The condemnation of Pomeranian idolatry was not only a theological endeavour meant to strengthen the authority of the church on the Christian periphery. It could also be seen as an individual or collective attempt to interpret certain events on the basis of the political background. Therefore our investigation will focus on medieval literary perception of Pomeranian idolatry, its nature and its relation to Christianity.

---

4 For the *interpretatio Romana* of Slavic pre-Christian religion in the historiography of the last century, see Rosik 2020, 10–38.



## Who were the Pomeranians?

Pomeranians (*Pomerani*), who inhabited the region called Pomerania between the Oder and the Vistula, were among the most important Wendish tribes, along with the Obotrites, Luticians, and Rugians.<sup>5</sup> The distinct character of the Wends was emphasized by chroniclers from the tenth century onwards.<sup>6</sup> According to the eleventh-century chronicler Adam of Bremen, there were about thirteen Wendish tribes stretching over a vast territory mostly across the Elbe. For Germans, the Wends (*Wenden*) were speakers of Slavic languages, living in a large area between the Elbe and the Baltic Sea (Graus 1980, 74). For Scandinavians, the Wends (*vinder* in skaldic poetry) were neighbours living on the southern coast of the Baltic Sea (*Vindland*). Their eastern neighbours were called *Austr-Vinðir* (»East Wends«) with the synonym term *Læsir*. This is in fact an exonym which could designate the »Wends« living close to the western boundary of Rus' (e. g. Lendians).<sup>7</sup>

## The Conquest and Conversion of the Pomeranians

The earliest description of Pomeranian paganism in connection to idolatry in the twelfth century was given by a Benedictine monk known as Wolfger. He is one of the three biographers of Bishop Otto of Bamberg (d. 1139). His biography was written between 1140 and 1146 at Prüfening, a Bavarian abbey founded by Otto on 12 May 1119.<sup>8</sup> The second biography was written between 1151 and 1159 by another clergyman named Ebo from St. Michael's Abbey in Bamberg. His source of information was Wolfger's hagiography, Otto's correspondence (eight letters, of which only three were written by the bishop) and other information from Udalricus (Ulrich), one

5 Adam of Bremen 1876, I. 1; II. 18–19; III. 19,21; IV. 13,18. For the diversity of the Wendish *gens* and *populus* and the geographical distribution of the tribes in the narratives of Adam of Bremen, see Dragnea 2021b, 12.

6 For a brief analysis of the cultural and social interactions between Germans and Wends in the second half of the tenth century, see Dragnea 2019, 5–33.

7 For the participation of the Norwegian King Harald Hardrada (d. 1066) in Yaroslav's campaign against the Poles in 1031, see Lubik 2020, 12.

8 For the inscription documenting the consecration of Prüfening Monastery in 1119 to St. George, see Brekle 2005, 8.





of the Otto's collaborators and a priest at the church of St. Aegidius. His work contains information from the memoirs of the bishop's companions on missions in Western Pomerania (e. g. Udalricus and others). The third biography was written in 1158 by Herbord (d. 1168), a *magister* at the St. Michael's Abbey School in Bamberg.<sup>9</sup>

As we know, the central character of the three *vitae* is the missionary bishop Otto of Bamberg, the second son of a Swabian noble family. After 1082 he served at the court of Duke Władysław I Herman of Poland (1079–1102) as chaplain to Judith of Swabia, second wife of the duke and sister of the emperor Henry IV. Later Otto became chancellor of the emperor, who also appointed him as bishop of Bamberg in 1102. Otto supported the emperor in his conflict with the papacy over the issue of the Investitures. His episcopal appointment was confirmed by Pope Paschal II in 1111 (Álvarez-Pedrosa 2020, 114).

The conversion of Pomerania was carried out by Otto and his clergy, but it took place in the political context of the time. A precondition was the submission of the Pomeranians. The main *urbes* and *civitates* of Pomerania were a considerable source of wealth for the Piast dynasty. The region has been under the influence of the dynasty since the time of Mieszko I. His successor, Bolesław I (992–1025), conquered some Pomeranian strongholds up to the Baltic coast and founded a diocese at Kołobrzeg around 1000 (Buko 2007, 214).

Christianity in Poland was maintained at ecclesiastical level only in territories where the Piasts were able to exercise power. The Pomeranian nobles under Polish domination were the first to revolt. Following Mieszko II's death in 1034, the inhabitants of some dependent regions within Poland rebelled against Piast domination and the Church. This resulted in the destruction of the ecclesiastical infrastructure in Greater Poland, Silesia, and the northern parts of Lesser Poland (Berend, Urbańczyk and Wiszewski 2014, 162). The most important record comes from an anonymous author, commonly referred to as Gallus since the sixteenth century.

---

9 For the ecclesiastical activity of Otto described by the three authors, see Álvarez-Pedrosa 2020, 113–114; Dragnea 2015, 25–48; Morrison 1977, 131–156, here 143; Demm 1972, 49–74, here 55.



From his narrative we find out that first bishops and then priests were targeted by the rebels. Their actions were described as a deviation from the »Catholic faith«<sup>10</sup> and therefore the death penalty for apostates was legitimate.<sup>11</sup> However, the order in which the victims (bishops first) are presented and the category of victims (only clergy) confirms that the rebellion was not driven by a zeal against Christian doctrine, but rather had an anti-clerical character. This attitude could be explained as a sign of disobedience to ecclesiastical authorities and denial of ecclesiastical hierarchy.<sup>12</sup> Social considerations are added to these. The payment of a tribute from certain nobles such as the Pomeranians, or tithing, would have burdened the hard life of the peasantry who would have seen the clergy as the main oppressor.

The Pomeranians and other neighbouring enemies took advantage of the internal conflicts and invaded Poland. So did the Czechs, who sacked Gniezno and Poznań. What we know is that this situation did not last long. The liberation of the occupied territories is presented as a mixture of courage and divine support. It was Duke Casimir I (1040–1058) who, with only five hundred knights,<sup>13</sup> managed to crush the rebellion and to increase his control over the territories which were occupied. The Czech, Pomeranian, and other neighbouring invaders were defeated, and the duke became the rightful ruler of all the occupied territories.<sup>14</sup>

It seems that during the centuries the Pomeranians caused a lot of trouble to the neighbours. The Poles and the Saxons were attacked mostly on land by the Pomeranian *milites*. According to Herbold, all soldiers were horsemen, which means that the Pomeranian ground forces consisted

---

10 »A fide catholica deviantes, [...] adversus episcopos et sacerdotes Dei seditionem inceperunt.« (Gallus Anonymus 2003, I. 19 [78])

11 »Eorumque quosdam gladio quasi dignos peremerunt, quosdam vero quasi morte dignos viliori lapidibus obruerunt.« (Gallus Anonymus 2003, I. 19 [78])

12 For the Wendish idolatry in relation to disobedience in the tenth and eleventh centuries, see Dragnea 2021b, 45–67.

13 »Et assumptis secum militibus quingentis Polonie fines introivit, ulteriusque progrediens, castrum quoddam a suis sibi redditum acquisivit.« (Gallus Anonymus 2003, I. 19 [80])

14 »Totam Poloniam a Pomoranis et Bohemicis aliisque finitimis gentibus occupatam liberavit, eamque suo dominio mancipavit.« (Gallus Anonymus 2003, I. 19 [80])



exclusively of cavalry made up of *milites*.<sup>15</sup> Since each *miles* received only one horse, the number of *milites* was given by the number of horses which his lord had (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 23 [75]). However, the military power of the Pomeranians did not consist only of the cavalry. The Pomeranian magnates from Szczecin and Wolin possessed a remarkable fleet, which also endangered neighboring states, especially the Scandinavians. Military shipment of horses is also recorded. Perhaps the most important mention of cavalry transportation is related to the raids organized on the Norwegian coast in 1135 or 1136. According to the Icelandic politician, poet, and historian, Snorri Sturluson (d. 1249), the port settlement of Konungahella (Konghelle) was sacked by an army composed of Pomeranians and other Wendish allies who possessed a naval fleet, perhaps the Rugians.<sup>16</sup> The Pomeranians have certainly raided Norwegian coasts since the second half of the tenth century. When they were in good shape, the Norwegian kings and jarls organized punitive raids on the Pomeranian shore of the Baltic. The German chronicler Adam of Bremen stated that around 1043, King Magnus the Good of Norway (d. 1047), St. Olav's son,<sup>17</sup> burned the Pomeranian *civitas* of Wolin (Adam of Bremen 1876, II. 75, [92]).

Polish attempts to extend control of some parts of Pomerania took place in the first decade of the twelfth century. In 1109, the Polish Duke Bolesław III (r. 1107–1138) managed to capture Naclam (Nakło), one of the most important Pomeranian strongholds. Records on this famous battle are found in *Gesta principum Polonorum* (c. 1115), written by Gallus Anonymus to restore Bolesław's undermined authority and to legitimate his power.<sup>18</sup> There it was stated that the defeat of the much larger Pomeranian armies was possible only with divine help. God's miraculous intervention on Bolesław's behalf meant the Christian triumph over the pagan Pomeranians. The victory was part of God's plan and took place

---

15 In Pomerania, the power of a nobleman was estimated by the number of horses he owned (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 23 [75]).

16 For the raid, including the cavalry transportation, see Zaroff 2014, 6–22.

17 For the Varangians in Constantinople and Olaf's cult, see Dragnea 2020, 145–167.

18 For the narrative of Gallus Anonymus about the Piasts as the sole rightful rulers of Poland, see Dalewski 2011, 145–166.



on a special day, namely the one of the martyr St. Lawrence.<sup>19</sup> Since it was a miraculous battle, it was decided not by the hands of the Polish knights who bore swords and shields, but by the »hand of God«.<sup>20</sup>

In the following decades, Bolesław III sought to expand his realm in eastern and central Pomerania. Between the years 1102/1103 and 1121/1122 there are records of many attacks on Białogard, Kołobrzeg, Czarnków, Ujście, Wieleń, Wyszogród and several other Pomeranian castles.<sup>21</sup> The inhabitants of some of these castles became Christians. According to Gallus Anonymus, after they captured Czarnków, the Poles managed to baptize many Pomeranians, including the lord of the castle.<sup>22</sup>

The Polish attacks targeted not only the northern part of Pomerania. The Polish knights crossed the Oder and marched further west. The Pomeranians were again defeated and sometime between 1119 and 1122, the dukes of western Pomerania were forced to accept dependence on Bolesław III (Wiszewski 2010, xl). This was the case of the Pomeranian duke Wartislaw I (d. 1135), who became a tributary of Bolesław. Among the commitments made by Wartislaw and other Pomeranian *principes* was the acceptance of baptism and the conversion of his subjects (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 21 [74]).<sup>23</sup> Before 1124, when Otto came to preach in Western Pomerania, few Pomeranians were baptized, including the duke and the *milites* from his personal guard.<sup>24</sup> The duke,

19 St. Lawrence is known as an important figure in Ottonian proselytism. His image was linked to martyrdom, protection of the Saxon Church and the struggle against pagans and apostates (i. e. the Wends across the Elbe). He was the patron of the church monastery in Calbe, Anhalt, who was sacked by the Wends during the 983 uprising. (Dragnea 2021b, 48.101)

20 »Non humana, sed manu divina.« (Gallus Anonymus 2003, III. 1 [220–227]) This is not the only case of a battle won by divine aid. The pagan Cumans who invaded Poland were also crushed as a divine intervention (Gallus Anonymus 2003, II. 19 [154–155]).

21 For the Polish military campaigns in Western Pomerania campaigns in the years 1102/1103 and 1121/1122 and capture of the Pomeranian castles, see Wybranowski 2017, 67–111.

22 »Ad fidem multos ab infidelitate revocavit, ipsumque dominum castelli de fonte baptismatis elevavit.« (Gallus Anonymus 2003, II. 44 [200–201])

23 The demands of the Polish duke were sent to the Pomeranian *principes* through *comes* Paulicius. According to him, the tribute paid by the whole of Pomerania (»tota terra Pomeranorum«) to Bolesław III was 300 silver marks each year. Furthermore, in time of war the Pomeranians had to support the Polish duke by creating an auxiliary army financed with arms and money. (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 30 [87])

24 »Milites ergo, qui cum duce venerant, catehezati statim et baptizati sunt, multique ex eis qui prius christiani fuerant.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 21 [74])



his family and a part of the nobility were no doubt Christians, but regular Pomeranians and probably some other nobles were labelled as unbelievers. Because they lived in the same community with the *increduli*, they were seen as a group detached from Christianity, i. e. the Church, represented by the ecclesiastical authorities. Their reintegration into it did not require a new baptism, but only confession of sins, penance, and the promise to give up everything that harmed the Christian name.<sup>25</sup>

Kołobrzeg was a suffragan of Gniezno and had only one residential bishop, Reinbern, who would have led the diocese for only seven years (1000–1007) (Krzystek 2016, 72.75). According to Thietmar, he preached among the Pomeranians (Thietmar of Merseburg 1935, VII. 72 [487]), but most likely failed to attract too many adherents, especially among the Pomeranian upper class. There are no mentions of the existence of Pomeranian Christian clerics subordinated to the diocese. The Pomeranians revolted against Polish domination, remaining outside the ecclesiastical network for more than a century. The first known attempt to bring back the Pomeranians into the Christian fold was initiated at the beginning of the second decade of the twelfth century by Bolesław III. With the approval of Pope Callixtus II (d. 1124), in 1122, a Spanish Benedictine monk known as Bernard, who was appointed as bishop of Pomerania, travelled to Pomerania to correct the »error of paganism and idolatry«. With great zeal, Bernard tried unsuccessfully to convert the Pomeranians by preaching.<sup>26</sup> The bishop might have been active in Pomerania even earlier, since in 1120 he could have arrived at the court of Bolesław. What we know is that Bernard did not receive any kind of military assistance from Bolesław, who at the time was engaged in war with Vladimir II Monomakh of Kievan Rus' (r. 1113–1125). Bernard's target was Wolin, where he travelled as a hermit to spread the »seed of the Catholic faith with constancy«.<sup>27</sup> That is why we should not

25 »Ex consortio incredulorum metas christianitatis excesserant, ex quorum numero ducem ipsum fuisse constat, per confessionem et poenitentiam ecclesiae reformati sunt, promittentes se deinceps omnia quae christiano inimica sunt nomini respuere, et ea quae sunt apta sectari.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 21 [74])

26 »Pomeraniam adhuc gentilitatis errori deditam, zelo pietatis armatus illuc euangelizandi gratia diuertit [...] ut illos ab errore idolatriae ad uiam ueritatis reducat.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 1 [39–40]) For the missionary activity of Bernard in Pomerania, see Masalski 2017, 59–72.

27 »Despecto habitu et nudis pedibus urbem Iulin ingreditur, ibique constanter fidei catholicae semina spargere coepit.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 1 [40])



be surprised when Ebo mentions that at Wolin, Bernard was attacked by the Pomeranians when he wanted to chop down a wooden idol with an axe. The idol was worshiped as a god by the Pomeranians and wrongly mentioned by the biographer as a column dedicated to Julius Caesar, from whom the *urbs* had supposedly taken its name (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 2 [41]). Furthermore, his appearance barefoot and wearing poor clothes astonished the Pomeranian *sacerdotes* and elders of the villages where he travelled. They all considered him mad and desperate.<sup>28</sup>

### The Pomeranian Apostasy

Christian ethics has been defined since late antiquity by the Church Fathers. In *De rudibus catechizandis*, the well-known catechetical treatise, St. Augustine of Hippo (d. 430), emphasized that a true Christian is a person who before baptism renounces any kind of non-Christian socio-cultural customs. Furthermore, he warned the new converts that certain habits and practices such as drunkenness, greed, gambling (dice-players), adultery, fornication, and the attendance of public games, will not bring salvation (Augustine 1969, 7.11). Refusal to follow the norms of proper conduct was seen as a sort of religious deviance, or theologically as a rejection of the true faith (Augustine 1969, 7.11; 25.48).

In his catechetical treatise known as *De correctione rusticorum*, the Iberian bishop Martin of Braga (d. 580) stressed that the integration of converts into Christianity also concerned moral behaviour. Their acceptance was not limited to baptism and basic faith (Martin of Braga 1991, 15) but was also conditioned by the renunciation of certain pagan customs such as veneration of sacred spaces or the practice of divination by birds (Ornithomancy). A person who practiced such demonic things (*cultura daemonum*) after baptism was labelled an idolater (Martin of Braga 1991, 9–10.16.17). In *Scarapsus*, a Frankish catechetical manual, the abbot Pirmin (d. 753) emphasized that obedience to God was a duty as part of »the

---

28 »Hiis auditis sacerdotes et seniores plebis multam inter se conquisitionem habentes aiebant: *Iste insanus et desperatus est.*» (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis*, II. 2 [41])



agreement made with God during baptism«. A violation of this agreement would be regarded as a defection from the Christian faith and an association with »the devil and his works« (*diaboli opera*) (Pirmin 1850, 1035–1036). In Pirmin's eyes, obedience to God meant several duties, including the payment of tithes and obedience and reverence to clergy (1850, 1042.1044.1048.1049).<sup>29</sup>

Certainly, things were the same in the twelfth century. For Bernard of Clairvaux (d. 1153), the rebellious Irish were »Christians only in name, but pagans in fact«, and only St. Malachy, the Archbishop of Armagh (d. 1148), could reintegrate them into Latin Christianity.<sup>30</sup> The Pomeranians were regarded in a similar way. Most probably they were dissatisfied with the heavy tribute and tithe. Their aggressively anti-ecclesiastical attitude was based not necessarily on negative feelings towards Christian doctrine, but was rather a spontaneous act motivated by social and political reasons. The Polish presence in Pomerania did not last longer than previous decades. The Pomeranians revolted again and attacked the ecclesiastical authorities and probably Christians who were obedient to them. The Pomeranians from the two main *civitates*, Szczecin<sup>31</sup> and Wolin (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 1 [72–73]), were labelled as apostates by the biographers.<sup>32</sup> The apostasy was a *casus belli* for the Polish duke, who organized two main punitive campaigns across the Oder in 1124 and 1128 (Kruszewski 2018, 31).

Bolesław's objectives were to restore Christianity among the Pomeranians and to ensure political control over the western part of the region. Since

---

29 A similar vision was shared by Boniface (d. 754), for whom »paganiae« were certain Christian rituals practiced in proximity to the churches, »under the name of the holy martyrs and confessors«. See Boniface, *Epistolae*, no. 56, and Karlomann's capitulary of 742, Pertz 1835, 17.

30 It is worth mentioning a study emphasizing the importance of ecclesiastical affairs in shaping the pagan barbarian identity of the Irish, Wends, Scandinavians and Orthodox Russians in the twelfth century. For instance the refusal of the Irish people to pay tithes and their »diabolical« disobedience to the Anglo-Norman lords and ecclesiastical authorities. Such kind of negative portraits were made by several ecclesiastical figure, including Bernard of Clairvaux. (Perron 2009, 467–492)

31 In 1126, when a nobleman from Szczecin named Witscacus (Wyszak) sailed to Denmark, the inhabitants of the *civitate* were already apostates. (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 2, [75–76])

32 Their official conversion took place in 1124 when some of them accepted the Christian »faith and doctrine« (»fide et doctrina Domini«). For Szczecin, see *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1868, II. 8 [55]. For Wolin, see *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 15 [65].



it was considered an apostate Polish region, its permanent submission had to be justified by religious aims. The protection of Christian community and obedience to German and Polish ecclesiastical authorities were the main reasons to justify warfare. The Polish military campaigns against the Pomeranians were acts of vengeance. Moreover, this was a religious warfare promoted with zeal, which was intimately connected with the ideas of justice and punishment for disobedience to God and his servant on earth, the Polish duke. The rage of the Polish knights was justified by analogy with certain biblical passages regarding the Maccabees. Boleslaw's knights who marched into Western Pomerania were depicted as the Israelite heroes from the Old Testament. In a similar manner to the Maccabees,<sup>33</sup> the Polish duke was able to defend Poland and avenge its wounds<sup>34</sup> inflicted by its enemies both Christians (Czechs) and pagans (Pomeranians).<sup>35</sup> One of the most important vengeful campaigns against the apostate Pomeranians labelled as pagans<sup>36</sup> was led by Magnus, the *comes* of Mazovia. Again with divine aid, having a small army, Magnus managed to kill 600 Pomeranians, to seize their booty previously stolen from Mazovia and to liberate the Mazovian captives (Gallus Anonymus 2003, II, 49 [206]).

The emotional discourse of the chronicler shows that this religious warfare was an expression of both royal power and Christian values. This was an essential element within the Polish kingship and has its explanation in the history of relations between Poland and the papacy, and of course in the ideological influence of crusading in Poland. In order to avoid ecclesiastical dependency on the Saxon church and to maintain a low level of political obedience to the Ottonians, Mieszko I placed his realm under the protection of the pope and pledged himself a vassal of Saint Peter

---

33 »Tandem sicut Machabeorum imitator, diviso exercitu et patrie defensor extitit et iniurie vindicator.« (Gallus Anonymus 2003, II, 34 [180])

34 »Tum vero Boleszlauus in dubio magno pependit, utrum prius de recenti contumelia se debeat continuo vindicare, an ab invasoribus suam patriam liberare.« (Gallus Anonymus 2003, II, 34 [180])

35 »Hoc eventu Boleszlauus cum eodem exercitu de Pomoranis se vindicare disposuit, iamque cepta via Bohemos in Poloniam exire fama precurrens innotuit.« (Gallus Anonymus 2003, II, 34 [180])

36 The expeditions against the pagan Wends as acts of divine vengeance and justice influenced by the crusading ideas were analysed in Dragnea 2016, 49–82.





in Rome.<sup>37</sup> Pope John XV (d. 996) accepted the legitimacy of the Polish dukes for the territory they ruled. Furthermore, the pope recognized the sacred character of the Piast dynasty. From the early eleventh century onwards, the Piasts were called »natural princes« of Poland (*domini naturales*) (Gallus Anonymus 2003, I. 19 [80]).<sup>38</sup> If Bolesław was chosen by God to exercise his royal prerogatives, than his *regnum* was also a chosen<sup>39</sup> land beloved by God and supported by Him in certain cases. Through the association with God, Poland appears as a blessed land, whose welfare God watches over. As part of the Polish *regnum*, western Pomerania was also considered a sacred region through the missionary of Otto of Bamberg and the presence of ecclesiastical authorities. The campaigns against the Pomeranians, a »savage nation of pagan barbarians,«<sup>40</sup> were described as a kind of »holy wars«<sup>41</sup> meant to punish the frequent apostasy and disobedience of the Pomeranian dukes.<sup>42</sup>

The apostasy took place in both rural and urban areas, but it only lasted a few years. The integration of the Pomeranians into the Church had to be made through another conversion, which took place in the context of the punitive campaigns organized by the Polish duke. In 1128, bishop Otto managed to baptize the inhabitants of the main Pomeranian *civitates*.<sup>43</sup> Most likely they remained Christians in the sense of obedience to the

---

37 The vassality to the Holy See and the military campaigns in Pomerania were the pillars of the Piast policy because it legitimized their rule. For the interference between the two with the crusading ideas in the first half of the twelfth century, see von Güttner Sporzynski 2011, 255–268.

38 This term was also used in the late twelfth century by Vincent of Kraków 1994, I. 1 [5].

39 The idea of divine election (chosen rulers, land and people) in connection to Israel first appears in the Early Middle Ages, when the Franks were depicted as the chosen people of »New Israel« (Garrison 2000, 114–161). Over the centuries it turned out to be a powerful political tool to legitimize a reign and to strengthen the ties between the royal power and the loyal noble families. In the twelfth century, the idea of the crusaders as a chosen group appeared, by analogy with the people of Israel. (Riley-Smith 1991, 130–52)

40 This dichotomy of Christians and pagans or Christians and barbarians was used not only for the Pomeranians, but also for the Prussians and Cumans. (Gallus Anonymus 2003, III. 1 [220–225])

41 »Ad mare autem septemtrionale vel amphitrionale tres habet affines barbarorum gentilium ferocissimas naciones, Selenciam, Pomoraniam, et Pruziam, contra quas regiones Polonorum dux assidue pugnat, ut eas ad fidem convertat.« (Gallus Anonymus 2003, Prohem [12])

42 »Sepe tamen principes eorum a duce Poloniensi prelio superati ad baptismum confugerunt, itemque collectis viribus fidem christianam abnegantes contra christianos bellum denuo paraverunt.« (Gallus Anonymus 2003, Prohem [12])

43 For example the inhabitants of the island of Usedom were not converted in 1124 and this is why in 1127 they were described as a separate group from the apostates in Szczecin. (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 3 [77])



ecclesiastical organization for at least a few decades. Not all important Pomeranians manifested their disobedience and disrespect to the German ecclesiastical authorities. According to Ebo, in 1127, the rich wife of the prefect of the wealthy *civitas* of Wolgast accepted with honour two priests sent by Otto (Udalricus and Albwinus). The woman showed her humility and devotion for the German clergy, washing their feet and organizing a rich meal for the two priests. Moreover, the woman offered to provide protection for the two, as they could be killed by the local magistrates, who were most likely apostates (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 7 [83–84]).

### **The Annihilation of Pomeranian Idolatry and the Victory of the Cross**

Medieval authors, like their ancient predecessors, from whom they drew inspiration, often tended to use pejorative epithets for various peoples on the periphery of Christianity. In the twelfth century, the writers sharpened the rhetoric of paganism to describe any group or individual who was disobedient to the Church or the pope. Some sort of a mental map was developed, in which certain populations have been described (not necessarily perceived) according to the age of their Christian identity and their degree of obedience to the secular and ecclesiastical centres of power.<sup>44</sup> We should not be surprised to see that the Pomeranian apostasy was described as evil in both theory and practice. In some cases, biographers equated terms such as gods, pagans, and idols, which were associated with biblical demons (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 30 [87–88]; *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 12 [58–59]; III. 18 [100]).

The Pomeranian attacks against Christians were seen as diabolical actions, fuelled by an idolatrous faith; the Polish reprisals were therefore legitimate because they were to divert the Pomeranians from the belief in false idols. This divine task is related to the memory of the pagan past in the

---

<sup>44</sup> Such kind of mental maps were often transposed in medieval *mappae mundi*. For more details, see Dragnea 2021a, 726–750.



narrative of Gallus Anonymus. Since the ancestors of the Piasts were »stained by error and idolatry«, the Christian Piasts were aware of the religious dimension of the »error« among their subjects and knew how to correct it.<sup>45</sup> Poland became Christian relatively late comparing to other states, and its Christianity had not yet been solidly rooted. This is why rulers like Bolesław I, who defeated the Pomeranians<sup>46</sup> and converted them to the Christian faith,<sup>47</sup> had a special place in the narrative of Gallus Anonymus. With the help of the pope, Bolesław I founded the diocese of Kolobrzeg around 1000, ordained bishops<sup>48</sup> and perhaps built other churches within the diocesan limits, which are not mentioned by Gallus by name or location.<sup>49</sup> Through Mieszko I's baptism and obedience to the Holy See,<sup>50</sup> the Piasts were placed within *Christianitas* and became the earthly defenders of Christianity against the enemies of the church. The Piasts were to play a special role in God's plan on earth. Their *regnum* was surrounded mostly by pagan peoples, and because of that they had to fight to convert them and to expand the borders of the Christianity.

Pomerania could be conquered by the Polish knights without great difficulties. Yet its incorporation within the Polish realm was a more complex action. Bolesław III was aware of the fact that in order to be legitimate, the conquest needed the approval of the papacy. To avoid possible quarrels with the Empire, the support had to come not from Gniezno, which at that time was still a suffragan of Magdeburg, but from a German bishop who was in good relations with both the emperor and the pope. The right person for this task was none other than Otto of Bamberg, whom

45 »Memoriam oblivio vetustatis abolevit et quos error et ydolatria defedavit, memorare negligamus et ad ea recitanda, que fidelis recordatio meminit, istos succincte nominando transeamus.« (Gallus Anonymus 2003, I. 3 [24])

46 »Quid igitur est necesse victorias et triumphos de gentibus incredulis nominatim recitasse, quas constat eum quasi sub pedibus conculcasse.« (Gallus Anonymus 2003, I. 6 [32])

47 »Ipse namque Selenciam, Pomoranium et Prusiam usque adeo vel in perfidia persistentes contrivit, vel conversas in fide solidavit.« (Gallus Anonymus 2003, I. 6 [32])

48 According to Thietmar, the only residential bishop was Reinbern, an educated Saxon cleric from Hassegau (Thietmar of Merseburg 1935, VII. 72 [487]). His successors could have been German or even Polish »hird-bishops« who acted as the duke's advisers in ecclesiastical affairs.

49 »Quod ecclesias ibi multas et episcopos per apostolicum, ymmo apostolicum per eum ordinavit.« (Gallus Anonymus 2003, I. 6 [32])

50 It has been emphasized that Mieszko's baptism is one of the clearest examples of »empirical religiosity« as the central motif for a ruler's conversion. (Steele 2020, 185–217)



Bolesław had known since childhood and who was so dear to his father, Duke Władysław I Herman (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 6 [56]).

In Western Pomerania, Otto preached as papal legate. Furthermore, he wanted to create a bishopric there. Most probably Bolesław sought to place the bishopric under the ecclesiastical jurisdiction of the papacy, and Otto could have lobbied for this political move. In this way Bolesław would have prevented Pomerania from becoming a suffragan of Magdeburg via Gniezno.

The missionary teams who were active in Western Pomerania were composed of German and perhaps Polish clergy.<sup>51</sup> The entire missionary activity was coordinated by Otto. His aim was to disconnect the Pomeranians from the temples and from the »impostors« who deceived them (probably the Pomeranian priesthood). They followed »deaf and mute« gods, whose power was absent because they were nothing more than »carved images«. The Pomeranians worshiped »unclean spirits«, and their stained souls could be purified only after having received the sign of the cross (status of catechumen).<sup>52</sup> The idols were the source of the idolatrous faith spread by the priesthood called »sorceresses« (*phitonissas*) and »soothsayers« (*sortilegi*) (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 12 [59]).

This action was nothing more than a cleansing process that targeted both symbols and humans. Otto targeted not only the temples (*fanis*) and idols (*simulacris*) but also the priests (*sacerdotes*) in Szczecin. Neither Herbord nor Ebo mentions that the priests were punished by the Polish knights urged on by Otto. Herbord for example stated they were punished by God (*mulctato divinitus sacerdote*) without explaining how the punishment took place (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 36 [96]). In this sense, it is possible that the divine punishment was based on miraculous interventions that caused death, such as various diseases or accidents. The

51 The architects of the conquest of Pomerania were not laymen but prelates who acted as Bolesław III's close advisers (Archbishop of Gniezno, Jakub of Żnin, Bishop Aleksander of Płock, and chancellor Michał Adwaniec) (Von Güttner-Sporzyński 2011, 256).

52 »Et primo ipsi deceptoribus, diis vestris surdis et mutis, sculptilibus et immundis spiritibus qui in eis sunt, signo Crucis armati, quanto citius renunciate, fana diruite, simulachra conterite...« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 30 [88])



destruction of temples and idols and death of *sacerdotes*, who might have been stubborn in their own faith, was regarded as a triumph of Christianity. The »victorious Cross« was erected probably in a place that was previously considered sacred by the Pomeranians. Moreover, an entire religious infrastructure was built, which made mass baptism possible.<sup>53</sup> This allowed the missionaries to offer catechetical instructions and then to baptize a part of the population. The clergy opposed themselves to Pomeranian idolatry, which still had supporters among both lower and upper class. The Pomeranians who had been baptized received the Holy Spirit, the sacrament of baptism which brought them a »shining ray of joy«.<sup>54</sup> The unbaptized Pomeranians were depicted as agents of »the demon of darkness«.<sup>55</sup> The baptized Pomeranians distinguished from the idolaters »as light from darkness« (*veluti lux a tenebris*) (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 36).

The fiercest fighters against the Pomeranian idolatry were the German and Polish clergy. However, in ecclesiastical authority, Germans took the lead. This was due to the fact that the whole missionary expedition was led by Bishop Otto, who acted as a papal legate. According to the biographers, in 1124–1125 and 1128, 14 churches were founded by Otto in both western and eastern Pomerania. The churches were built along the Baltic coast and on the Oder in Pyrzyce, Szczecin, Gridiz, Wolin, Lubin Kamień, Clodona, Kołobrzeg, Białogard, Gützkow, Wolgast, and Usedom.<sup>56</sup> The Germans came from monasteries subordinate to the diocese of Bamberg, and preached among the Pomeranians. Between June 1124 and February 1125, Bishop Otto and his companions undertook a complex missionary campaign in Pomerania.<sup>57</sup> Before baptism, the clergy annihilated the source

53 »Victoria crucis erigitur, construuntur baptisteria, dolia humo infodiuntur, cortinis velantur, omnibusque religiose ac sancte aptatis...« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 36 [96])

54 »Quendam iocundum et spiritualis gratiae rutilare fulgorem.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 36)

55 »Quidve tenebrosus demon suis cultoribus.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 36)

56 The distribution of the churches founded by Bishop Otto of Bamberg has been outlined in a map and can be consulted at Rebkowski 2020, 106 (Figure 3).

57 For the missionary activity of Otto and the conquest of Pomerania, see Guth 1992, 13–23; Bartlett 1985, 185–201.



of faith (idols) and the idolatrous network (temples or other sacred places and castles), which were interconnected.<sup>58</sup>

The first known example of desacralization of a sacred natural space in the Baltic region goes back to the early eleventh century. Thietmar of Merseburg (d. 1018) tells us that Bishop Reinbern of Kołobrzeg (d. 1013) not only destroyed the Pomeranian temples (*fana idolorum*) with fire, but also desacralized the Baltic Sea. His intention was to purify the water by chasing away the demons that were living there. The purification ritual took place by sprinkling holy water on the waves and throwing four stones anointed with holy oil into them.<sup>59</sup> Desacralization of castles are recorded not only in Pomerania but in the Eastern Baltic as well. According to Henry of Livonia, after the German knights conquered a Selonian castle (Selburg) in 1207, the bishops who accompanied them blessed the building by sparkling holy water on its walls. This act turned the castle into a Christian sacred space. The faith of Selones in idols was »washed« from their souls through baptism, and their living space where they probably performed religious rituals, was purified (*Heinrici Chronicon Lyvoniae* 1874, 3.11.6, [48]).

Desacralization had considerable effects on Pomeranian society. The Pomeranian gods were defeated on both the spiritual and material battlefield. After having celebrated mass and receiving communion, Otto and his priests armed themselves with axes and hoes and destroyed the wooden idols and temples in Szczecin (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 31 [89]). This way the demons were driven from the souls of the Pomeranians and their sacred places. Throughout this process, water played the main role. It was not only a weapon used against demons, but also a vehicle for spiritual regeneration and integration into the Christian society (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 9, [53–54]; *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 28 [84–85]). The spiritual phase is known as *abrenuntiatio diaboli* (Urbańczyk and Rosik 2007,

58 »Si, inquit, aliquid divinae virtutis haberent isti, quorum sacra et templa convelluntur, utique defenderent se.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 31 [89])

59 »Fana idolorum destruens incendit et mare demonibus cultum inmissis quatuor lapidibus sacro crismate perunctis et aqua purgans benedicta.« (Thietmar of Merseburg 1935, VII. 72 [487])



276).<sup>60</sup> After baptism, the clergy aimed to strengthen the Christian faith (*confessio fidei*) through consolidation of the Christian doctrine and the social norms inspired by the Christianity. The architect of this plan was none other than Bishop Otto of Bamberg, a close friend of the duke's family, who contributed to his education since his childhood (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 6 [56]).

## Visible and Hidden Christians

All Christian Pomeranians were part of a single flock, but their submission to the German church and Polish duke was not always manifested in public. The core of the flock was composed of neophytes who were Christians in both theory and practice. They were obedient to the ecclesiastical authorities, attended churches and received the sacraments. This could be possible only with protection from the Pomeranian duke or from certain high-rank nobles who were loyal to him. There were also Christians who manifested their faith in secret. Most probably they did not have protection and were therefore afraid to publicly express their obedience. According to Ebo, the Pomeranian duke Wartislaw was baptized as a child while a captive in Merseburg, Saxony (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 6 [82]). Herbord described him as a »wholehearted Christian«<sup>61</sup> who received Otto with great respect and who hid his faith from his pagan subjects.<sup>62</sup> All three biographers mentioned another well-known Christian named Domislaw, a noble from Szczecin, who was baptized in Saxony, and later became an apostate (*Vita Prieflingensis* 1999, II. 9 [92]; *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 9 [55]; *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 27 [83]). Ebo and Herbord give us a more explicit example, that of Nedamir (Nedamer), the wealthiest

60 The generic name comes from an early ninth-century Saxon baptismal vow that was found in a monastery library in Mainz. The text within was used as an incantation to remove the devil and implicitly idolatry from a person's soul before baptism. The text mentions three Germanic pagan gods that the catechumen is to forsake. For more details, see *Abrenuntiatio diaboli et confessio fidei*, Wadstein 1899, 119–121.

61 »Dux terrae Wortizlaus, toto corde christianus.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, III. 3 [109])

62 »Et quia christianus erat, occulte autem propter metum paganorum, corde magis quam ore locutus, in amplexu pontificis diu pendens, alta devotione super viae causa Dei clementiam collaudat.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 11 [60])



nobleman in the *civitas* of Wolin, also baptized in Saxony. Although his Christianity was »clandestine«, Nedamir was described as a Christian because in 1124 he helped Bishop Otto to arrive in Szczecin and treated him with devotion (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 8 [54]; *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 26 [81]).

It must be emphasized that in Wolin it was not the Pomeranian nobility who opposed Otto's preaching of the »true doctrine«, but the »perverse council of their priests«. <sup>63</sup> The existence of a hierarchy within the Pomeranian priesthood is confirmed by Ebo. According to him, those responsible for the apostasy in Szczecin in 1127 were the »chiefs of the idols« (high priests), who unanimously sent the Pomeranians to perdition. <sup>64</sup> The *pontifices idolorum* could refer to a sort of apostate high priests in Szczecin and Wolin, who coordinated the activity of the *sacerdotes*.

The idolaters appeared following the revolt of the Pomeranian nobility against the Christian authorities. When they wanted to highlight their disobedience to the Polish duke or towards the apostolic authority of Otto, the biographers labelled them as pagans or worshippers of idols (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 30 [87–88]; *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 12 [58–59]). They received these labels because they had not »submitted to the Christian law« (*christianam subissent legem*) (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 23 [107]). We can assume that a large part of the subjects of the Pomeranian nobles became apostates, while some remained Christians. There were also few unbaptized subjects from isolated places such as the island of Usedom. Around the year 1127 they were described as a separate group from the apostates in Szczecin. All were targeted by the German King Lothair of Supplinburg

---

63 From Wolin, Otto was forced to go to Szczecin, where the Pomeranian duke resided and where he could receive protection. »Sed illi prauo sacerdotum suorum consilio seducti, nullatenus sanae doctrinae praeconem recipere uolebant, quin immo de finibus suis cum ignominia eum perturbantes, ad Stetinenses ire compulerunt.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 7 [53])

64 »Ad Stetinenses, qui a fide, ut supra diximus, apostataverant [...] Nam pontifices idolorum plebem apostatam in necem eius unanimiter concitauerant.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 15 [95])





(emperor from 1133 until 1137) who, assisted by Pope Honorius II, wanted to »subdue them to the yoke of faith«. <sup>65</sup>

Some Pomeranian nobles could have been apostates as well. This way they would have fulfilled their obligations to their subjects more easily. The tribute paid to the Polish duke by Wartislav was taken from each noble, who in turn collected it from his subjects. In addition, they had to pay tithes to ecclesiastical authority. Therefore, the Pomeranian subjects put pressure on their nobility, who had no choice but to follow their concerns. Through the association with the apostates, sometimes called »unbelievers«, the Pomeranian duke was seen as an apostate as well.

### The Importance of Baptism and Catechetical Education

Herbord stated that not only Wartislav was a Christian, but also the *milites* of his personal guard, who were first catechumens (persons who received the sign of the cross), and were then baptized. <sup>66</sup> This category depended on a series of norms of social conduct that were different from the indigenous ones. The status of catechumen involved religious training and social education in accordance with apostolic »christiane fidei et religionis doctrina«. In order to cleanse the catechumen's soul, priests would have read prayers to drive away the devil. After the catechumen had been aligned with the apostolic virtues, he could be baptized. <sup>67</sup>

To receive baptism, the Pomeranians had to prove their faith in God, which was based on knowledge of his existence (Romans 10:14). The knowledge also included the Sacraments and the Christian doctrine. This was possible only after the catechetical education. Otto probably did not impose a rigorous selection of converts, and catechesis must have been rather poor,

65 »Barbarorum fines rursus adire disposuit, tam pro apostatis ad sinum ecclesie revocandis quam etiam pro alia gente Uznoim dicta, que necdum nomen Christi audierat, iugo fidei subigenda.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 3 [77])

66 »Milites ergo, qui cum duce venerant, cathezizati statim et baptizati sunt, multique ex eis qui prius christiani fuerant, sed ex consortio incredulorum metas christianitatis excesserant, ex quorum numero ducem ipsum fuisse constat.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 21 [74])

67 For more details on posthumous baptisms and catechesis in medieval Scandinavia and Rus', see Uspenskij 2009, 9–22.



since many of the Pomeranians became apostates. The apostasy must be understood not as a total or partial renunciation of the Christian sacraments and doctrines, but as a rebellion against the ecclesiastical authorities. The Pomeranians could have been Christians in their own style. The main practice they rejected was tithing. The Pomeranian duke and other Christian nobles saw this as a crisis, which they did not want to deal with, at least for the time being. We may assume that beside tithes, the ecclesiastical authorities also collected tribute. This is the only way we can explain the nobles' fear of publicly displaying their Christian identity and their ties to ecclesiastical authorities.

The apostasy was considered a defection from faith, which was equivalent to the breakup of the »Catholic Mother Church«. A reconciliation was possible only through the »sacrament of faith« (i. e. baptism). The prayers and blessed water were used to purify the souls of apostates, allowing the infusion with »baptismal grace«. <sup>68</sup> According to Herbord, in 1124, Otto preached the Gospel to a large number of »ignorant« Pomeranians in Pyritz (Pyrzyce). <sup>69</sup> After the Pomeranians had accepted the »holy faith« in theory, they were instructed by the bishop and his companions for seven days on how this should work in practice. <sup>70</sup> The catechetical training was succeeded by three days of fasting, at which point the bishop ordered them to wash their bodies in water to purify themselves and be able to receive »holy baptism«. <sup>71</sup>

---

68 »Deinde eos, qui a fide apostataverant, benedictione sacrati fontis et manuum impositione purificans, vivifice crucis vexillo et orationis virtute katholice matri cum gaudio reconciliavit; aliis vero baptismi gratiam et fidei sacramenta contradidit.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 17 [17])

69 »Haec et his similia, quae inserere studio brevitatis omitto, populo rudi simpliciter euangelizante pontifice, omnis illa multitudo, quasi unus homo, fidei sanctae concordantes, illius doctrinae se commiserunt.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 15 [65])

70 »At ille cum clericis et sacerdotibus 7 diebus eos cathezans, et de omnibus quae christianae religioni conveniebant.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 15 [65])

71 »Diligentissime instruens, indicto trium dierum ieiunio, iussit, ut corpora sua balneis mundarent, et lotis albisque induti vestibus, mundo corde et corpore mundoque habitu ad sanctum baptismum concurrerent.« (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 15 [65]) In other cases, catechetical instruction included the concept of peace, certain specifications about Christian feasts, Jesus, apostles, saints, martyrs, and the Christian calendar (*Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 17 [67]). For more details on how the baptism was organized and officiated in Pomerania at the urging of Otto, see *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis* 1868, II. 16 [65–67].



The Pomeranians of Wolin were ignorant as animals because they had no knowledge of their creator, about whom Otto preached the *sacra verba*.<sup>72</sup> Since they worshiped material things with no spiritual powers (i. e. wooden idols), the Pomeranians could be compared to the »naive beasts«. Due to the lack of spiritual essence they were unable to follow God's path in a rational way.<sup>73</sup> Most likely this depiction is related to the medieval perception of memory.<sup>74</sup> Since the man was created by God in his own image (Genesis 1:27), he should always remember his Creator, to whom he should be grateful for his existence. A true Christian was a good man, who, according to Augustine, was defined by three distinct »powers« of the soul: memory (*memoria*), intellect (*intelligentia*), and will (*voluntas*). Augustine also believed that even though the three »powers« are distinct, they have only one (spiritual) essence. Of course, for Augustine and other theologians this was an image of the Holy Trinity. This association was discussed in the thirteenth century by theologians such as Duns Scotus.<sup>75</sup>

### **The Pomeranian Church: the apple of discord between Germans, Poles and the Papacy**

Two years before Bolesław III's death, the archdiocese of Gniezno became independent of Magdeburg.<sup>76</sup> In 1140, Pope Innocent II founded the diocese of Wolin (later moved to Cammin; today Kamień Pomorski), which was placed under the protection of the see of the St. Peter.<sup>77</sup> The first episcopal see was the church of St. Adalbert at Wolin. Its first bishop was Adalbert of Pomerania, a former chaplain of Otto who assisted him in the missionary tours. Preserving the ecclesiastical independence of his

72 »Absque noticia creatoris sui omnis homo pecus est.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, III. 11 [57]; 25 [139].

73 »Pro ignorantia creatoris et cultu rei insensibilis comparatos iumentis insipientibus et similes factos illis, ad rectum tramitem perduxit et rationabile Deo vivo obsequium exhibere edocuit.« (*Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis* 1869, II. 11 [57])

74 For the relationship of the neophytes to the past in the medieval Baltic region, based on both written sources and archaeological material, see Ščavinskas 2017, 354–383.

75 For the Augustinian notion of the mind in connection to the Holy Trinity, see van den Bercken 2015, 199–240.

76 For the conflict between Magdeburg and Gniezno for primacy over the Polish church in the 1130s and the papal bull *Ex commisso nobis*, see Kosonowski 2014, 41.

77 For the context in which the bishopric as founded by Pope Innocent II, see Labuda 1992, 15–28.



bishopric seems to be a hard task after the death of Innocent II in 1143. Since Otto I, Pomerania was under the jurisdiction of the archbishopric of Magdeburg. Therefore, the German claims materialized a few years later. In the crusader army led by the Margrave Albert the Bear of the North March (d. 1170) in the so-called Wendish Crusade of 1147, were several prelates from Magdeburg, including its Archbishop Frederick and Bishop Anselm of Havelberg (papal legate), who sought for a pretext to place the Pomeranian diocese under his jurisdiction (Lees 2015, 289).

By the 1140s, the main Pomeranian *civitates* – Wolin and Szczecin – had already been integrated into the ecclesiastical network. The Christian identity of Szczecin was confirmed by Vincent of Prague (d. 1170), the author of *Annales Palidenses*, written at the Premonstratensian monastery of Pöhlde. According to him, during the Wendish Crusade of 1147, a compact group detached from the crusader army led by Albert the Bear, who attacked Demmin.<sup>78</sup> The crusaders from this group, probably Bohemians led by Bishop Henry of Olomouc, marched to »pagan« Szczecin aiming to capture it.<sup>79</sup> Unfortunately for those who manipulated them in this regard, Szczecin was already Christian.<sup>80</sup> Residents were extremely surprised to discover that they were attacked by manipulated knights bearing the sign of the cross.<sup>81</sup> To avoid an unforeseen attack, they placed banners with the sign of the cross on the walls of the fortress. Furthermore, they opened the doors and Bishop Adalbert of Pomerania, who converted the Pomeranians together with Otto, questioned the Saxons about their unwarranted attack.<sup>82</sup> The bishop was puzzled why swords, and not preaching,

---

78 Demmin (Dimine) was a Circipanian *civitas*, located on Peene, on the eastern ecclesiastical border of Hamburg-Bremen, in western Pomerania. According to Vincent, it belonged to the Billung March. (Dragnea 2021b, 14–15)

79 »Dominus autem Henricus, Moraviensis episcopus, pro nomine Christi cruce assumpta cum plurimis Saxoniae episcopis et plurima Saxonum militia ad fidem christianam pro convertendis Pomeranis Pomeraniam adiit.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)

80 »Verum ubi ad metropolim eorum Stetin nomine perveniunt, illud prout possunt armata militia circumdant.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)

81 »Pro nomine Christi cruce assumpta, cum plurimis Saxonie episcopis et plurima Saxonum militia.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)

82 »Pomerani autem cruces super castrum exponentes, legatos suos una cum episcopo suo nomine Alberto, quem dominus felicis memorie Otto Bambergensis ecclesie episcopus, qui primo eos ad fidem christianam convertit, eis dederat, ad eos mittunt: quare sic armata manu venerint, causam exquirunt.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)



were used to strengthen the supposed weak faith of the Pomeranians.<sup>83</sup> Hostilities were avoided through diplomacy of Bishops Henry of Olomouc and Adalbert of Pomerania, but the key point was the public affirmation of the Pomeranian duke Ratibor I (r. 1135–1156) of the Christian faith.<sup>84</sup>

## Conclusion

The ecclesiastical authorities condemned Pomeranian idolatry because its source of faith was evil. As in Christianity, faith was the central element that legitimized idolatry. This acted in both theory and practice. Adherence to the Christian faith meant obedience to secular and ecclesiastical authorities, and this had to be publicly acknowledged. Adherence to the faith in idols meant the opposite, namely disobedience. Most probably, Church property in Pomerania did not enjoy the same status as in Poland or the Empire and was regularly expropriated by the Pomeranian apostate nobles. The Pomeranian apostasy was associated with demonic disobedience and its consequences. God's servants on Earth were the ecclesiastical authorities, and the denial of their authority meant a sort of Satanic rebellion against Him and His divine order.

Ecclesiastical writers often mentioned that the Pomeranians relapsed from the true faith and joined in idolatry. For the Christian writers the Pomeranians were true heathens worshipping genuine gods or Christ alongside other gods. The Pomeranian idols were the biblical idols whose power came from demonic spirits. The Pomeranians left no written testimonies regarding their cults and beliefs. The narratives on their so-called paganism and idolatry were nothing more than »ancient superstitions« rooted in classical Greco-Roman ethnographic works. Paganism became associated not only with the superstitions practiced by improperly converted Pomeranians, but also with a variety of other immoral behaviours, lack of discipline, and above all disobedience. These were presented

---

83 »Si pro confirmanda fide christiana venerunt, non armis sed praedicatione episcoporum hoc eos facere debuisse referent.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)

84 »Sed quia Saxones potius pro auferenda eis terra quam pro fide christiana confirmanda tantam moverant militiam, episcopi Saxoniae hoc audientes cum Ratibor principe et cum Alberto terrae illius episcopo consilio de his, quae ad pacem sunt, habito, plurimis amissis militibus, una cum principibus suis ad propria redeunt.« (*Vincenti Pragensis Annales* 1861, 663)



in the literature as public testimonies for the Christian audience. The aim of the clergy was to justify the military campaigns and forced conversion in Western Pomerania, meant for bringing the relapsed apostates into the fold.

The missionary expeditions in Western Pomerania were experiences with the demonic. The Pomeranians were described as pagans because they worshiped idols. Their idolatry was justified by demonic rituals condemned by Church officials over the centuries, which were well known in the *Christianitas*. To be labeled as a pagan, it was necessary to worship idols in temples and to attend certain sacred places. These were not separate from the temples, but connected to them (*sacra et templa*). This connection ensured the integration of the Pomeranian community with the *sacrum*. Furthermore, the label also implied the connection of the cult practices with magic. A pagan had to practice various rituals and perform sacrifices to the idols according to the local custom. As the primary sources have shown us, the Pomeranian idolatry was far from a primitive, unorganized cult. The priestly attributions also included socio-political aspects that were exercised according to the hierarchy. The Pomeranian priests were well organized and prominent in religious matters, but still not appropriately disciplined. Their rituals contradicted canon law.



## Abbreviations

|                |   |
|----------------|---|
| <b>BRG</b>     | <i>Bibliotheca rerum Germanicarum</i>                               |
| <b>CC</b>      | <i>Corpus Christianorum</i>   |
| <b>MGH</b>     | <i>Monumenta Germaniae Historica</i>                                |
| <b>MGH SRG</b> | <i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum</i> |
| <b>MGH SS</b>  | <i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores</i>                    |
| <b>MPH NS</b>  | <i>Monumenta Poloniae Historica, Nova Series</i>                    |
| <b>PL</b>      | <i>Patrologia Latina</i>  |

## References

### Primary sources

- Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio.** 2020. *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*. Leiden: Brill.
- Bauer, I. B., ed.** 1969. *Augustine: De catechizandis rudibus*. CC, Series latina 46. Turnhout: Brepols.
- Brekle, Herbert E.** 2005. *Die Prüfeningerverweiheinschrift von 1119. Eine paläographisch-typographische Untersuchung*. Regensburg: Scriptorium.
- Holtzmann, R., ed.** 1935. *Thietmar of Merseburg: Chronicon*. n.s. 9. MGH SRG. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Jaffe, Philip, ed.** 1869. *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis*. BRG. Berlin: Weidmannos.
- Köpke, Rudolf, ed.** 1868. *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis*. MGH. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Lappenberg, J. M., ed.** 1876. *Adam of Bremen: Adami gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum*. MGH SRG. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Migne, J.-P., ed.** 1850. *Pirmin: Scarapsus*. PL, 89. Paris: Migne.
- Naldini, Mario, ed.** 1991. *Martin of Braga: Contro le superstizioni: Catechesi al popolo (De correctione rusticorum)*. Biblioteca Patristica 19. Florence: Nardini Editore.
- Pertz, G. H., ed.** 1874. *Heinrici Chronicon Lyvoniae*. MGH. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- , 1835. *Boniface: Epistolae no. 56, and Karlomann's capitulary of 742, Capitularia regum Francorum*. MGH Leges in folio, 1. Hannover: Hahn.
- Petersohn, Jürgen.** 1999. *Vita Prieflingensis: Die Prüfeningerverweiheinschrift von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*. MGH SRG. Hannover: Hahnische Buchhandlung.
- Plezia, Marian.** 1994. *Vincent of Kraków. Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*. MPH NS. Cracow: Polska Akademia Umiejętności.
- Schaer, Frank and Knoll, Paul W., eds.** 2003. *Gallus Anonymus: Gesta Principum Polonorum*. Budapest and New York: CEU Press.
- Wadstein, E.** 1899. *Abrenuntiatio diaboli et confessio fidei, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler*. In: *Niederdeutsche Denkmäler* 6, 119–121. Norden: Soltau.
- Wattenbach, Wilhelm.** 1861. *Vincenti Pragenses Annales*. MGH SS 17, 658–683. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.



## Secondary literature

- Althoff, Gerd.** 1999. Saxony and the Elbe Slavs in the Tenth Century. In: *The New Cambridge Medieval History*. Vol. 3, ed. Timothy Reuter, 267–292. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartlett, Robert.** 1985. The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages, *History* 70/229: 185–201.
- . 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950–1350*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1: 39–56.
- Becher, Matthias.** 2013. Der Prediger mit eiserner Zunge. Die Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen. In: Hermann Kamp and Martin Kroker, eds. *Schwertmission*, 23–52. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Berend, Nora, Przemysław Urbańczyk and Przemysław Wiszewski.** 2014. *Central Europe in the High Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland, c. 900–c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buko, Andrzej.** 2007. *The Archaeology of Early Medieval Poland: Discoveries – Hypotheses – Interpretations*. Leiden/Boston: Brill.
- Cusack, Carole.** 2011. Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission: 'Indigenous' Religion and 'World' Religion in the Early Middle Ages. *The Pomegranate* 13/1: 33–51.
- Dalewski, Zbigniew.** 2011. A New Chosen People? Gallus Anonymus's Narrative about Poland and its Rulers. In: Ildar H. Garipzanov, ed. *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, 145–166. Turnhout: Brepols.
- Demm, Eberhard.** 1972. A program for revolution in a medieval monastery: Herbord's *Vita* of Bishop Otto of Bamberg. *Studia monastica* 14: 49–74.
- Dragnea, Mihai.** 2015. Otto din Bamberg: Reformă Monastică și Misiune Apostolică. In: I. Căzan and B. Mateescu, eds. *Timp, societate și identitate culturală. „Miniaturi» istorice*, 25–48. Cluj/Napoca: Academia Română/Centrul de Studii Transilvane.
- . 2016. Divine Vengeance and Human Justice in the Wendish Crusade of 1147. *Collegium Medievale* 29: 49–82.
- . 2019. The Saxon expeditions against the Wends and the foundation of Magdeburg during Otto I's reign. *The Romanian Journal for Baltic and Nordic Studies* 11/2: 7–34.
- . 2019. *The Wendish Crusade, 1147: The Development of Crusading Ideology in the Twelfth Century*. London: Routledge.
- . 2019. Verbal and Non-Verbal Communication Between Germans and Wends in the Second Half of the Tenth Century. *Journal of the Institute of Latvian History* 110/2: 5–33.
- . 2020. The Cult of St. Olaf in the Latin and Greek Churches between the Eleventh and Twelfth Centuries. *Hiperborea* 7/2: 145–167.
- . 2021a. Constructions of Christian Identity in the Northern Periphery: The Sawley World Map in Twelfth-Century England. *The Journal of Ecclesiastical History* 72/4: 726–750.
- . 2021b. *Christian Identity Formation Across the Elbe in the Tenth and Eleventh Centuries*. New York: Peter Lang.
- . 2021c. Crusade and Colonization in the Wendish Territories in the Early Twelfth Century: An Analysis of the So-Called Magdeburg Letter of 1108. *Mediaevalia* 42: 41–61.
- Fonnesberg-Schmidt, Iben.** 2007. *The Popes and the Baltic Crusades: 1147–1254*. Leiden: Brill.





- Garrison, Mary.** 2000. The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne. In: Yitzhak Hen and Matthew Innes, eds. *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, 114–16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gładysz, Mikołaj.** 2012. *The Forgotten Crusaders: Poland and the Crusader Movement in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Leiden: Brill.
- Goetz, Hans-Werner.** 2015. Die Slawen in der Wahrnehmung Thietmars von Merseburg zu Beginn des 11. Jahrhunderts. *Ľetopis* 2: 103–118.
- Graus, František.** 1980. *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen: Jan Thorbecke.
- Guth, Klaus.** 1992. The Pomeranian Missionary Journeys of Otto I of Bamberg and the Crusade Movement of the Eleventh and Twelfth Centuries. In: *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. M. Gervers, 13–23. New York: Palgrave.
- Hahn, Thomas.** 2001. The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1: 1–37.
- Hardt, Matthias.** 2005. The Limes Saxoniae as Part of the Eastern Borderlands of the Frankish and Ottonian-Salian Empire. In: Florin Curta, ed. *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, 35–49. Turnhout: Brepols.
- . 2015. Gentilreligion und christliche Mission bei den Sorben (10–12 Jahrhundert). In: Christiane Ruhmann and Vera Brieske, eds. *Dying Gods: Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation. Neue Studien zur Sachsenforschung*, 5, 263–268. Hannover: BWH GmbH.
- Hen, Yitzhak.** 2006. Charlemagne's Jihad, *Viator* 37: 33–51.
- Hoffmann, Erich.** 1998. Beiträge zur Geschichte der Obotriten zur Zeit der Nakoniden. In: E. Hübner, E. Klug, and J. Kusber, eds. *Zwischen Christianisierung und Europäisierung*, 23–49. Stuttgart: Franz Steiner.
- Ingrao, Charles W., and Szabo, Franz A. J.** 2008. *The Germans and the East*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Janson, Henrik.** 2005. Making Enemies. Aspects on the Formation of Conflicting Identities in the Southern Baltics around the Year 1000. In: Tuomas Lehtonen et al., eds. *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, 141–154. Helsinki: Finnish Literature Society.
- . 2009. Pagani and Christiani - Cultural Identity and Exclusion Around the Baltic in the Early Middle Ages. In: Jörn Staecker, ed. *The Reception of Medieval Europe in the Baltic Sea Region*, 171–191. Visby: Gotland University Press.
- . 2010. What Made the Pagans Pagans? In: Stepanov and G. Kazakov, eds. *Medieval Christianitas. Different Regions, Faces, Approaches*, 11–30. Sofia: Voenno izdatelstvo.
- Jensen, Kurt Villads.** 2002. The Blue Baltic Border of Denmark in the High Middle Ages: Danes, Wends and Saxo Grammaticus. In: David Abulafia and Nora Berend, eds. *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, 173–193. Aldershot: Ashgate.
- . 2016. Holy War - Holy Wrath: Baltic Wars between Regulated Warfare and Total Annihilation around 1200. In: Kirsi Salonen and Sari Katajala-Peltomaa, eds. *Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders*, 227–250. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jordan, William Chester.** 2001. Why Race? *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1: 165–173.
- Kahl, Hans-Dietrich.** 1955. *Compellere intrare* im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts. *Zeitschrift für Ostforschung* 4: 161–193; 360–401.



- Kaljundi, Linda.** 2008. Waiting for the Barbarians: Reconstruction of Otherness in the Saxon Missionary and Crusading Chronicles, 11th–13th Centuries. In: Erik Kooper, ed. *The Medieval Chronicle*, 113–127. Amsterdam: Rodopi.
- Kosonowski, Mateusz.** 2014. Gniezno czy Magdeburg? Ze studiów nad rywalizacją o prymat nad organizacją diecezjalną Kościoła katolickiego w Polsce w latach 30. XII wieku. *Nasza Przyszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce* 121: 5–56.
- Kruszewski, Tomasz.** 2018. Wpływ wojen polsko-pomorskich na status prawny Pomorza do XIII wieku. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa* 21: 15–42.
- Krzystek, Andrzej.** 2016. *Depositio episcoporum* – katalog biskupów misyjnych, pomorskich, kamieńskich i szczecińsko-kamieńskich. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1: 69–89.
- Labuda, Gerard.** 1992. Początki biskupstwa wolińskiego w bulli papieża Innocentego II z dnia 14 X 1140 roku. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 61: 15–28.
- Lees, Jay T.** 2015. ‘Why Have You Come with Weapons Drawn?’ The Leaders of the Wendish Campaign of 1147. In: J. T. Roche and J. M. Jensen, eds. *The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom*, 273–301. Turnhout: Brepols.
- Lotter, Friedrich.** 1989. The Crusading Idea and the Conquest of the Region East of the Elbe. In: Robert Bartlett and Angus MacKay, eds. *Medieval Frontier Societies*, 267–306. Oxford: Clarendon Press.
- Lubik, Maciej.** 2020. Harald Sigurðarson’s arrival in Rus’ and his participation in the campaign against Poland in 1031. *Historisk tidsskrift* 99/1: 6–20.
- Lübke, Christian.** 2002. Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion. In: Michael Borgolte, ed. *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den »Akt von Gnesen«*, 91–110. Berlin: Akademie.
- . 2008. Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers. In: I. H. Garipzanov, P. Geary, and P. Urbanczyk, eds. *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, 189–203. Turnhout: Brepols.
- Masalski, Robert.** 2017. Metody misyjne Bp. Bernarda Hiszpana I Bp. Ottona z Bambergu. Analiza porównawcza. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1: 59–72.
- Morrison, Karl F.** 1977. The Structure of Holiness in Othloh’s *Vita Bonifatii* and Ebo’s *Vita Ottonis*. In: Kenneth Pennington and Robert Somerville, eds. *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, 131–156. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Müller-Wille, Michael.** 1999. *Opferkulte der Germanen und Slawen*. Stuttgart: Theiss.
- Perron, Anthony.** 2009. The Face of the ‘Pagan’: Portraits of Religious Deviance on the Medieval Periphery. *Journal of The Historical Society* 9/4: 467–492.
- Petersohn, Jürgen.** 2003. König Otto III. und die Slawen an Ostsee, Oder und Elbe um das Jahr 995. *Frühmittelalterliche Studien* 37/1: 99–139.
- Rębkowski, Marian.** 2020. The Beginnings of Christianity in Pomerania. In: I. Kąkolewski, Ch. Lübke and P. Urbańczyk, eds. *The Dawning of Christianity in Poland and across Central-Eastern Europe: History and the Politics of Memory*, 91–109. Berlin: Peter Lang.
- Riley-Smith, Jonathan.** 1991. *The First Crusade and Idea of Crusading*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rosik, Stanisław.** 2020. *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau): Studies on the Christian Interpretation of Pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages*. Leiden and Boston: Brill.



- Ščavinskas, Marius.** 2017. The Christianisation of the Past (the Example of the Baltic Society in High Middle Ages). *Quaestiones Medii Aevi Novae* 22: 354–383.
- Scior, Volker.** 2002. *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*. Berlin: De Gruyter.
- Steele, Philip E.** 2020. *Homo religiosus: the phenomenon of Poland's Mieszko I*. In: I. Kąkolewski, Ch. Lübke and P. Urbańczyk, eds. *The Dawning of Christianity in Poland and across Central-Eastern Europe: History and the Politics of Memory, 185–217*. Berlin: Peter Lang.
- Urbańczyk, Przemysław and Rosik, Stanisław.** 2007. The Kingdom of Poland, with an Appendix on Polabia and Pomerania between paganism and Christianity. In: Nora Berend, ed. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, 263–318. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uspenskij, Fjodor.** 2009. The Baptism of Bones and Prima Signatio in Medieval Scandinavia and Rus'. In: L. P. Słupecki and J. Morawiec, eds. *Between Paganism and Christianity in the North*, 9–22. Rzeszów: WUR.
- Van den Bercken, H. L.** 2015. John Duns Scotus in two minds about the Powers of the Soul. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 82/2: 199–240.
- Von Güttner Sporzynski, Darius.** 2011. Poland and the Papacy Before the Second Crusade. In: Michel Balard, ed. *La Papauté et les croisades / The Papacy and the Crusades: Actes du VIIe Congrès de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East/ Proceedings of the VIIth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, 255–268*. Farnham: Ashgate.
- . 2014. *Poland, Holy War, and the Piast Monarchy, 1100-1230*. Turnhout: Brepols.
- Warner, David A.** 2006. Saints, Pagans, War, and Rulership in Medieval Germany. In: Robert C. Figueira, ed. *Plenitude of Power: The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*, 11–35. Aldershot: Ashgate.
- Wiszewski, Przemysław.** 2010. *Domus Boleszlai: Values and Social Identity in Dynastic Traditions of Medieval Poland (c. 966–1138)*. Leiden/Boston: Brill.
- Wybranowski, Dariusz.** 2017. Jeszcze raz o taktyce wojen pomorskich Bolesława Krzywoustego oraz okolicznościach ich finału. *Przegląd Zachodniopomorski* 2: 67–111.
- Zaroff, Roman.** 2003. Study into the Socio-political History of the Obodrites. *Collegium Mediaevale* 16: 5–36.
- . 2014. Slavic Raid on Konungahella. *Collegium Mediaevale* 27: 6–22.





*Znanstvena knjižnica 64*

Matjaž Ambrožič (ur.)

## **Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)**

Kaj ima Krek danes povedati svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko svoj danes in jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

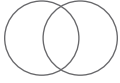
Ljubljana: TEOF, 2018.

ISBN 9789616844611, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Strokovni članek Professional paper (1.04)*  
*Besedilo prejeto Received: 8. 6. 2021; Sprejeto Accepted: 29. 6. 2021*  
UDK UDC: 78(497.4):929Tartini G.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Kriznar  
© 2021 Križnar CC BY 4.0

Franc Križnar

## Repertoar in recepcija Tartinijeve glasbe na Slovenskem: po 250-letnici Tartinijeve smrti<sup>1</sup>

*The Repertoire and the Reception  
of Tartini's Music in Slovenia: After the 250<sup>th</sup>  
Anniversary of Tartini's Death*

**Izveček:** *Repertoar in recepcija Tartinijeve (1692–1770) glasbe na Slovenskem* prinaša podroben pregled in analizo arhivskega zvočnega gradiva Tartinijevega opusa: *koncertov, sonat, trio sonat* idr. Največji vir omenjenih izhodišč – raziskave in arhivov je bila Fonoteka RTV Slovenija. Pokazala pa so se še dodatna hranišča: koncerti – programski listi, muzeji, knjižnice, diskografija, elektronski mediji, splet, solisti, ansambli, orkestri in drugi relevantni tovrstni naslovniki. Na podlagi raziskovalnih izhodišč se je ugotovila prisotnost (vseh) Tartinijevih del na koncertih, posnetkih in v diskografiji. Z analizo smo lahko opravili več primerjav: kakšno je razmerje med domačo (slovensko) in tujo tovrstno prisotnostjo Tartinijeve glasbe?

**Ključne besede:** analiza, Fonoteka RTV Slovenija, mediji, primerjave, razmerje

**Abstract:** *The Repertoire and the Reception of Tartini's (1692–1770) Music in Slovenia brings a detailed survey and an analysis of the archived sonorous material of Tartini's opus: concerts, sonatas, trio sonatas etc. The main source of the mentioned research starting-points and archives was the Sound Archive of RTV Slovenija. However, there are some additional sources, including concert programs, museums, libraries, discographies, electronic media networks, soloists, ensembles, orchestras as well as other relevant sources. On the basis of the scientific results the presence of (all) Tartini's works at concerts, recordings and discography was established. Several comparisons were made with the analysis: what is the relation between domestic (Slovene) and foreign such presence of Tartini's music?*

**Keywords:** *analysis, Sound Archive of RTV Slovenija, media, comparison, relating*

---

1 Ta članek posvečam prvemu slovenskemu violinistu Črtomirju Šiškoviču (roj. 1956), ki živi in deluje v italijanski Parmii. V namen tele raziskave mi je tako rekoč odprl svoj diskografski atelje in mi postregel z vso svojo diskografijo na temo G. Tartinija.

## Uvod

Skladatelja, violinista in glasbenega teoretika Giuseppeja Tartinija se danes spominjamo predvsem po njegovih delih, skladbah na koncertih in posnetkih ter ohranjeni diskografski zapuščini, po delih na različnih nosilcih zvoka (in slike). Toda koliko pravzaprav poznamo in izvajamo njegova dela? Koliko poznamo njegovo virtuozno tehniko igranja na violino? Koliko smo seznanjeni z njegovimi dognanji na področju glasbene teorije, kompozicije in akustike?

Tartinija imamo Slovenci za svojega. Ali se mu potemtakem dovolj posvečamo, tako znanstveno (raziskovalno) kot umetniško (poustvarjalno)? Ali ga imajo tudi v tujini za našega? Zaradi italijanskega priimka ga viri skoraj dosledno navajajo kot italijanskega glasbenika: rodil se je v Piranu, ki je bil takrat del Beneške republike in vsekakor tudi del italijanskega kulturnega prostora, ki pa je hkrati imel slovanski del prebivalstva in slovansko zaledje. Tartini je živel v času, še preden se je med evropskimi ljudstvi razvila definirana narodna zavest. Poudariti moramo, da narodnost nikakor ni kriterij, po katerem bi ocenjevali kvalitete umetnika. Moramo se zavedati, da Tartini pravzaprav ni bil prisoten in vpleten v dogajanje na današnjem slovenskem ozemlju, zaman bi ga iskali med protagonisti glasbenega življenja slovanskih dežel njegovega časa. Večino življenja je preživel v krajih, ki so danes del Italije, v času Tartinijevega življenja pa so bili večinoma del ozemlja Beneške republike. Zato je treba Tartinija kot »slovenskega« skladatelja obravnavati z močnim skepticizmom. Temo omenjamo zgolj z vidika potrebe po ozaveščanju prisotnosti Tartinija v današnjem slovenskem geografsko-kulturnem prostoru ter po ozaveščanju prisotnosti njegove duhovne in materialne zapuščine v našem spomeniškem fondu.

Tartini se je rodil v Piranu 8. aprila 1692. Njegov oče, trgovec Giovanni Antonio, je bil doma iz Firenc. V Piranu, takrat živahnem in pomembnem pristanišču znotraj Beneške republike, je opravljal ugledno in donosno službo nadzornika solin. Mati Caterina Zangrando je bila piranska domačinka, potomka ene najstarejših tamkajšnjih plemiških družin, katere korenine bi lahko bile vsaj deloma slovanske. Mladi Tartini se je sprva šolal v Collegiu dei padri delle scuole Pie v Kopru. Po vsej verjetnosti je obiskoval tudi piransko akademijo I virtuosi, ki je bila zbirališče piranskih



izobražencev in razgledanih patricijev.<sup>2</sup> V tem okolju se je Tartini zagotovo navzel svetovljanstva, kajti na srečanjih akademije se je razpravljalo o glasbi, gledališču, slikarstvu, literaturi ... Njegov oče je želel, da bi se Giuseppe posvetil duhovniškemu poklicu, vendar je mladega in vedoželjnega Tartinija nemirna narava gnala k drugačnim izzivom. Študij je nadaljeval na pravni fakulteti Univerze v Padovi. Po nevšečnosti, ki jo je povzročil, ko se je na skrivaj ter brez odobranja staršev poročil z Elisabetto Premazore, nečakinjo padovanskega škofa, je moral Padovo zapustiti, da bi se izognil ječi. Zatekel se je k minoritom<sup>3</sup> v Assisiju. V tamkajšnjem samostanu je našel mirno okolje ter idealne razmere, v katerih se je lahko intenzivno posvetil samostojnemu študiju violine in kompozicije, pri čemer se je prvič srečal tudi z akustiko – področjem, ki ga je pozneje tudi zanimalo. Rezultati Tartinijevega truda so se kmalu začeli odražati pri njegovem delovanju: igral je v raznih gledaliških orkestrih in gradil prepoznavnost s solističnimi nastopi. Svojo igro pa je izboljševal tudi v Anconi, kjer je študiral dve leti. Tja se je domnevno odpravil, potem ko je ob neki priložnosti leta 1716 slišal igrati slavnega violinista in skladatelja Francesca Mario Veracinija (1690–1768). Mojstrova izjemna tehnika in muzikalnost sta mlademu Tartiniju postali zgled ter postavili visok kriterij, ki ga je ambiciozni samouk v naslednjih letih dosegel ter po mnenju mnogih presegel. V tistem obdobju je Tartini vadil in koncertiral na sijajnih glasbilih: od leta 1711 je posedoval violino iz delavnice Antonija Stradivarija, danes znano kot Ex-Vogelweith, leta 1715 pa je postal prvi lastnik še slovitejše Stradivarijeve violine, danes znane kot *Lipinski Stradivari*. Zahvaljujoč zaslugam in slovesu izjemnega virtuoza na violini, je padovski škof Tartiniju dovolil, da se vrne k ženi v Padovo. Tartini se je leta 1721 odzval povabilu na mesto prvega violinista in koncertnega mojstra kapele (orkestra) cerkve sv. Antona v Padovi. Dejstvo, da je bil na to visoko pozicijo imenovan brez predhodne avdicije, priča o velikem ugledu, ki ga je Tartini užival, še preden je dopolnil 30 let. Med letoma 1723 in 1726 je deloval v Pragi. Ustanovil in vodil je Tartinijevo praško violinsko šolo. Na vrhuncu svoje izvajalske kariere pa je bil v Padovi, kjer je služboval kot vodja glasbene kapele tamkajšnje stolnice. V Padovi se je spoprijateljil s skladateljem in glasbenim teoretikom Francescom Antonijem

---

2 Veljavni meščani, aristokrati (v starem Rimu).

3 Menihi, redovniki, člani katoliškega reda »malih bratov« sv. Frančiška.



Vallottijem (1697–1780). Leta 1728 se je Tartini intenzivneje posvetil poučevanju in je ustanovil violinsko šolo, katere sloves je kmalu dosegel vso Evropo. K Tartiniju so prihajali študenti iz različnih dežel, zato se ga je prijel vzdevek »Il maestro delle nazioni« (Mojster narodov), šole pa La scuola delle nazioni/Šola narodov (Kokole 2002). 1740 se je odpravil na koncertno turnejo po Italiji. Zadnji dve desetletji svojega življenja se je posvetil predvsem poučevanju ter raziskovanju zakonitosti glasbene teorije, zlasti harmonije in akustike. Rezultate je objavil v obliki več traktatov. Umril je v Padovi 26. februarja 1770, pokopan pa je v tamkajšnji cerkvi sv. Katarine. (*Britannica* 2020; Sivec 2012)

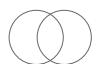
## 1 Glasbena dela

Skladateljska zapuščina Tartinija priča o umetniku s smislom za poetično, elegantno in spevno. Priča o mojstru skladnega in barvitega nizanja harmonij ter spretnega tkanja polifonih tekstur (čeprav v premišljenih odmerkih, povsem v skladu s splošno estetiko takratnega časa, ki ga danes opredeljujemo z izrazi, kot so pozni barok, rokoko, galantni slog ipd.); o umetniku s svežim, na videz neizčrpnim navdihom, ki je glasbene misli iskal tako med velikimi govorniki svoje in polpretekle dobe (npr. pri delih Arcangela Corellija; 1653–1713) kot tudi v starodavni glasbeni govorici podeželja, mestnega zaledja (morda celo rojstnega Pirana), kot se kaže v nekaterih njegovih stavkih pastoralnega značaja. Za Tartinijev skladateljski opus je značilno, da njegova ustvarjalnost v veliki meri sloni na Tartiniju kot mojstru poustvarjalcu – veljal je in ga še danes lahko imamo za enega najvidnejših violinistov svoje dobe. Odlikovala ga je tako izpopolnjena, izvirna (in v njegovem času skoraj nepresežena) tehnika lokovanja kot tudi izjemna muzikalnost ter zgovornost glasbe. Vse to bi lahko razumeli napačno, površno, kot zgolj razkazovanje virtuozne tehnike, s čimer pa bi mojstra interpretirali krivično in brez poznavanja širšega estetskega in zgodovinskega konteksta. Tartini je zapustil obsežen opus, v katerem odločno prevladujejo dela, namenjena violini kot solističnemu ali ansambelskemu glasbilu. V svojih delih je uveljavil nekatere lastne tehnične prijeme, ki so bili tedaj novost pri obvladovanju tega v 18. stoletju čedalje bolj priljubljenega in vsestransko uporabljanega glasbila. Med njimi je tudi dvojni trilček, kakršnega najlažje prikličemo v spomin iz njegove najbolj znane violinske *sonate* z več kot sugestivnim





naslovom – *Vražji trilček*. Tartinijev opus obsega več kot 130 *koncertov* za violino in orkester ter skoraj 200 violinskih *sonat* s spremljavo ali brez nje (a cappella). Vsaj delno v zvezi s svojim delovnim mestom vodje glasbene kapele v padovanskih cerkvah sv. Antona in Marijinega vnebovzvetja (stolnice) je napisal tudi nekaj vokalno-instrumentalnih del sakralnega značaja, kot so *Salve regina*, *Stabat mater* ter *Miserere* po naročilu papeža Klemna XII. Raziskovanje Tartinijevega opusa strokovnjakom precej otežuje dejstvo, da skladatelj svojih del praviloma ni datiral, jih je pa pogosto večkrat revidiral, tudi tista, ki so pred leti že izšla v tisku, ali pa jih je izdal šele leta po nastanku, pogosto v spremenjeni različici. Zato je kronološko razporejanje Tartinijevih del izjemno težavno, opravimo ga lahko le na podlagi slogovne analize posameznih del, kar je seveda manj oprijemljiv pristop v primerjavi s trdnimi arhivskimi podatki. Veliko Tartinijevih del se je ohranilo v rokopisu. Kar 62 rokopisov z njegovimi skladbami hranijo v Mestni knjižnici Luciana Benincase v Anconi. Poleg številnih violinskih *koncertov*, izmed katerih so nekateri pozneje doživeli priljubljene priredbe za druga solistična glasbila, predvsem za trobento, so najbolj znana in danes najpogosteje izvajana Tartinijeva dela nekatere njegove violinske *sonate*. Najbolj slovita in s skladateljevim imenom nemudoma asociirana je *Sonata* za violino in basso continuo v g-molu s kataloško oznako *B.g5*, ki se je je v 18. stoletju oprijel naslov *Hudičev/Vražji trilček (Il trillo del Diavolo)*. *Sonate* se drži legenda, nastala na podlagi pričevanja skladatelja samega, točneje na podlagi njegove razlage nastanka dela oz. vira navdiha: neke noči naj bi se mu v sanjah prikazal vrag, ki je ob vznožju skladateljeve postelje igral izjemno zahtevno skladbo. Ko se je skladatelj prebudil, je zapisal motiv. S tem je odgovornost za virtuožno delo na meji izvedljivega prestaval na hudiča ter se spretno (morda nalašč, premišljeno?) izognil očitkom violinistov. *Sonata* je bila znana že v Tartinijevem času, verjetno v njegovi lastni izvedbi, prvič pa je izšla v tisku kot del zbirke oz. učbenika *L'Art du Violon ou Collection choisie dans les sonates des écoles italienne, française et allemande (Umetnost igranja violine oz. zbirka izbranih sonat italijanske, francoske in nemške šole)*, ki je izšel v Parizu leta 1799. Sestavil ga je takrat sloviti violinski virtuoz in pedagog Jean-Baptiste Cartier (1765–1841). V času Tartinijevega življenja, leta 1734, je v Londonu prvič izšla njegova zbirka *13 sonat* (12 zgolj oštevilčenih, brez naslovov, ter dodatne z naslovom *Pastorala*), označena kot op. 1, kar pa zagotovo nima zveze s časom nastanka teh *sonat*. Iz zbirke, naslovljene *XII Solos for a Violin with a Thorough Bass for the Harpsichord or Violoncello*



*Compos'd by Giuseppe Tartini (12 sonat za violino in spremljavo za čembalo ali violončelo, ki jih je napisal Giuseppe Tartini)*, danes najpogostejše zazveni *Sonata* št. 10 v g-molu s kataloško oznako B.g10, ki je pozneje (ni znano natančno, kdaj in od koga) dobila naslov *Didone abbandonata (Zapuščena Didona)*. Še bolj znana je zadnja *sonata* iz iste zbirke, *Sonata* št. 13 oz. *Pastorale (Pastorala v A-duru)* z oznako B.a16. Z ostalimi *sonatami* iz te zbirke deli enako večstavčno strukturo, razlikuje pa se po slogu – motiviko črpa iz ljudske glasbe, katere izvor bi bilo težje (a vsekakor vredno) natančneje geografsko in slogovno opredeliti. Tartini je sestavil tudi precej odmevno zbirko oz. ciklus *variacij*, pri katerih je kot temo uporabil sklepni stavek iz *Sonate* v F-duru, op. 5, št. 10 Arcangela Corellija. Ni dokazov o tem, kako je sam naslovil zbirko, vendar je obdržala naslov, s katerim je izšla prvič, in to v Parizu leta 1757: *L arte del arco o siano 50 variazioni per violino, e sempre collo stesso basso composte dal Sigr. Giuseppe Tartini sopra alla più bella gavotta del Corelli (Umetnost lokovanja oz. 50 variacij za violino s spremljavo basa, ki jih je napisal g. Giuseppe Tartini na temo najlepše Corellijeve gavote)*. Delo danes znotraj Tartinijevega opusa najdemo pod kataloško oznako B.f11. Predstavlja dragocen dokument Tartinijeve bravurozne tehnike in enako bogate invencije, čeprav strokovnjaki pogosto dvomijo o avtorstvu posameznih *variacij* (Tartiniju jih z gotovostjo pripisujejo le okrog 40; Höfler 2020; Kokole 2014)

## 2 Teoretična dela

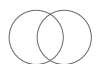
Tartini je že od mladosti in začetkov ukvarjanja z glasbo kazal veliko zanimanje ne le za svoje izbrano glasbilo, violino, temveč tudi za glasbeno teorijo. Raziskovanju zakonitosti glasbe, od kompozicijskih do fizikalnih, se je intenzivneje posvetil v zadnjih desetletjih svojega življenja. Tartini je imel kot teoretik v središču svojega ukvarjanja tudi glasbeno prakso. Lahko torej rečemo, da je bil teoretik praktične narave. Danes Tartiniju zgodovina glasbe in fizika priznavata odkritje *kombinacijskih in diferenčnih tonov*, odkritje, do katerega je prišel sočasno z nemškim teoretikom Georgom Andreasom Sorgejem (1703–1778) in francoskim skladateljem Jean-Philippom Rameaujem (1683–1764) in neodvisno od njiju. Odkriti akustični fenomen je poimenoval *terzo suono, tretji ton*, svoja dognanja pa objavil v publikaciji *Trattato di musica secondo la vera scienza dell'*



*armonia* (*Glasbeni traktat na osnovi prave znanosti o skladju*), ki je izšla leta 1754 v Padovi. Uporabnost tretjega tona (ki zazveni, ko sočasno in s primerljivo intenziteto zvenita čista tona s čim manj alikvotov) je Tartini slišal predvsem pri uglasčevanju strun na godalih. Zbirko lastnih razmišljanj in dognanj s področja glasbene teorije, predvsem kompozicijskih tehnik in načel, je predstavil v razpravi *Dissertazione dei principi dell' armonia musicale contenuta nel diatonico genere* (*Disertacija o načelih harmonije, vsebovanih v diatoničnem rodu*), ki je leta 1767 izšla v Padovi. Tartini je napisal razpravo o okraševanju, ki je v tiskani obliki in pod naslovom *Traité des agréments de la musique* (*Traktat o okraskih v glasbi*) prvič izšla leta 1771 v Parizu, in sicer v francoskem prevodu izpod peresa Pierra Denisa. V času izida, verjetno desetletje ali dve po samem nastanku, je bil ta traktat z vidika estetike spreminjajočega se glasbenega sloga že nekoliko zastarel, vendar gre vseeno za edinstveni nabor tovrstnega znanja, namenjenega izvajalcem na violini in preostalih godalih. Delo je prvo sodobno izdajo doživelo leta 1956, ko ga je v angleškem prevodu uredil Sol Babitz, 1961 pa je doživelo trijezično izdajo, katere osnova je francoski »izvirnik,« angleški prevod je pripravil Cuthbert Girdlestone, urednik izdaje Erwin Jacobi pa je poskrbel še za prevod v nemščino. Ta izdaja vsebuje tudi dragoceni faksimile pravega, italijanskega izvirnika, ki so ga leta 1957 odkrili v Benetkah in je prepis Tartinijevega prvotnega rokopisa izpod peresa Tartinijevega študenta violinista Giovannija Nicolaja (1802–1856). Ta Tartinijev traktat je dragocen vir za raziskovanje historične izvajalske prakse in nudi vpogled v dober glasbeni okus sredi 18. stoletja. (*Slovensko muzikološko društvo* 2020)

### 3 Materialna zapuščina

Kot omenjeno, Tartini večino svojega življenja ni bil prisoten na današnjem slovenskem ozemlju, prav tako ni pustil sledi v glasbenem življenju takratnega slovenskega kulturnega prostora (o katerem pred razvojem sodobnega koncepta nacionalnosti v 19. stoletju lahko govorimo le pogojno). Ker pa se je rodil v Piranu, imamo danes v našem spomeniškem fondu vendarle nekaj artefaktov njegove materialne zapuščine. Še vedno je ohranjena Tartinijeva rojstna hiša, ena najstarejših stavb, ki tvorijo stavbno kuliso Tartinijevega trga, glavnega mestnega trga v Piranu. Hiša je kot Casa Pizagua prvič omenjena v listini iz leta 1384. Prvotno je torej šlo



verjetno za gotško stavbo, a je bila pozneje večkrat temeljito predelana, današnje neoklasicistično pročelje pa je dobila v 19. stoletju. V notranjosti hiše so med prenovo v letih 1985–1991 odkrili baročne stenske poslikave. V stavbi je danes sedež Skupnosti Italijanov (*Skupnost Italijanov v Sloveniji* 2020), namenjena pa je predvsem kulturnim prireditvam, razstavam in različnim umetniškim in pedagoškim delavnicam. V prvem nadstropju je spominska soba, ki je od leta 1992 predstavljena kot stalna muzejska zbirka s predmeti, ki so nekoč pripadali Tartiniju ter jih je zapustil v Piranu živečim članom družine Tartini. Od leta 1699 je družina Tartini lastnica grobnice v prezbiteriju župnijske cerkve sv. Frančiška v piranskem minoritskem samostanu, ki je bila odkrita 1992. V Strunjanu pa še dandanes v funkciji državnega protokolarnega objekta RS stoji družinska Vila Tartini (1700 →).

Osrednja zanimivost zbirke je Tartinijeva violina, ena izmed treh, omenjenih v skladateljevi oporoki, ter edina, ki jo hranijo v skladateljevem rojstnem mestu. Sprva so jo hranili Tartinijevi sorodniki, nato piranska Mestna knjižnica, leta 1954 pa je postala muzejski eksponat Pomorskega muzeja »Sergeja Mašere« Piran, ki še danes skrbi za Tartinijevo spominsko sobo kot del svojih zbirk. Violino je v Bologni približno med letoma 1715 in 1725 izdelal Nicolò Marchioni (1662–1752), bolj znan pod psevdonimom Nicolò Amati. Izdelovalec godal, sicer tudi duhovnik, je priimek prevzel od veliko slavnejše družine izdelovalcev violin, ki je v 17. stoletju delovala v Cremoni, čeprav z njo ni bil v sorodu. Marchionijeve violine so (bile) znane po nihajoči kakovosti izdelave, vendar dosledno dodelanem videzu. Identiteta te Tartinijeve violine je bila potrjena leta 1937, ko so zanj v Cremoni izdali certifikat. Izdelana je kakovostno. Je pa žal skozi svojo dolgo zgodovino doživela nekaj poškodb in predelav, zato še zdaleč ni v izvirnem stanju. Restavratorske posege na glasbilu so opravili Maksimilijan Skalar (1954), Vilim Demšar (1991), László Lakatos (2005), od leta 2016 pa zanj skrbi Bruce Carlson iz Cremona, sicer tudi varuh violine, ki je nekoč pripadala velikemu virtuozu Niccolòju Paganiniju (in je delo delavnice Bartolomea Giuseppeja Guarnerija del Gesùja). Carlson je Tartinijevo violino pripravil za praktično uporabo, muziciranje, zato je danes ne obravnavajo več zgolj kot razstavni eksponat. Nanjo so v zadnjih dvajsetih letih igrali številni priznani violinisti, med katerimi v slovenskem prostoru najbolj odmevajo imena Anje Bukovec, Nadežde Tokareve, Žige Branka, Žige Faganela, Lane Trotovsšek, Stefana



Milenkovića in Črtomirja Šiškoviča. Šiškovič je na tem glasbilu posnel ploščo s Tartinijevimi *sonatami*. Tartinijeva violina vsekakor predstavlja atrakcijo tudi za glasbenike iz tujine; mnogi izmed njih nastopajo v sklopu Tartini festivala ali si preprosto pridejo ogledat in preizkusit častitljivo glasbilo. Poleg violine je v Piranu in Kopru ohranjene še nekaj skladateljve zapuščine, predvsem pisno gradivo v lasti Pokrajinskega arhiva Koper oz. njegove piranske enote, ki hkrati tvori del zbirke v Tartinijevi hiši. V koprskem arhivu je ohranjeno tudi pismo, ki ga je Tartini namenil svoji učenki, slavni violinistki Maddaleni Lombardini, in v katerem razlaga pravila tehnike lokovanja. Pismo je zanimiv primer (prvega) dopisnega poučevanja (na daljavo) violine iz sredine 18. stoletja. (Žitko 2017)

#### 4 Znamenja, upodobitve

Osebnost in podoba Tartinija sta bili skozi stoletja predmet številnih likovnih upodobitev, njegovo ime pa nosi tudi osrednji piranski trg. Tartinijev trg je bil nekoč del mestnega pristanišča, namenjenega manjšim plovilom – mandrač. V srednjem veku je bil zunaj mestnega obzidja. V 19. stoletju so mandrač zaradi pomanjkanja prostora v mestu in zaradi potrebe po bolj reprezentativnem osrednjem javnem prostoru zasuli ter uredili kot trg. Trg danes obdajajo nekatere arhitekturno najbolj razkošne stavbe v Piranu, med njimi edina še ohranjena gotska stavba na trgu, slavna Benečanka, pa tudi že omenjena Tartinijeva rojstna hiša. Današnjo podobo tržne ploščadi je ob 300-letnici skladateljevega rojstva zasnoval arhitekt Boris Podrecca (roj. 1940). Središče trga od konca 19. stoletja krasi spomenik Tartiniju. Na kamnitem podstavku stoječi monumentalni celopostavni bronasti portret v nadnaravni velikosti iz leta 1896 je delo, opus beneškega kiparja Antonia dal Zotta (1841–1918). Skladatelj je upodobljen kot stoječa figura z violino v levi, z lokom v desni roki ter pogledom, zazrtim proti svoji rojstni hiši. Kip je bil od postavitve do leta 2016 praktično nedotaknjen in je bil zaradi izpostavljenosti vremenskim razmeram ter občasnemu vandalizmu nujno potreben prenove in zaščite. Strokovnjaki Restavratorskega centra ZVKDS so pri raziskavah spomenika odkrili napis, ki se nahaja na robu bronaste upodobitve violine; gre za izjemno čustveno posvetilo kiparja pokojni ženi Idi Lessiak dal Zotto, ki je z mnenji in nasveti sodelovala pri nastanku skulpture, umrla pa je ravno med nastajanjem tega dela. Antonio dal Zotto je zelo osebno in z žalovanjem prežeto



sporočilo spretno skrnil na težko dostopnem in za opazovalca kipa nevidnem mestu, sam kip pa oblikoval kot delo, skladno v lastni podobi in v ubrani urbanistični komunikaciji z okoljem. V Piranu najdemo še nekaj likovnih upodobitev Tartinija: v njegovi spominski sobi so razstavljeni skladateljeva mavčna posmrtna maska, oljni portret neznanega slikarja s konca 19. stoletja ter marmorni doprsni portret, ki ga je leta 1846 izdelal beneški kipar Francesco Bosa (1803–1870). Dokumentarno vrednost ima predvsem grafika s Tartinijevim portretom, ki jo najdemo na naslovnici drobne knjižice z nagrobnim nagovorom opata Francesca Fanzage, ki je ob Tartinijevi smrti (1770) izšla v Padovi in je edini znani Tartinijev portret iz časa, ko je bila njegova resnična podoba še v spominu živečih umetnikov. Na ogled je tudi znana upodobitev Tartinijevih sanj oz. *Vražjega trilčka*, grafika Jamesa Marchalla. V Padovi najdemo dve znamenji, posvečeni Tartiniju: na pročelju cerkve sv. Antona, v kateri je deloval kot vodja glasbene kapele, je violinistov doprsni portret, na pročelju cerkve sv. Katarine, v kateri je pokopan, pa še spominska plošča. Tartinijevo ime nosijo Festival Tartini, najstarejša zasebna glasbena šola v Sloveniji – ljubljanski Glasbeni atelje Tartini, Conservatorio di musica (Konservatorij za glasbo Giuseppe Tartini) v Trstu ter ena najbolj prepoznavnih, najdlje delujočih komornih zasedb v Sloveniji, Godalni kvartet Tartini. Ta je v sezoni 1983/84 začel delovati z imenom Godalni kvartet Slovenske filharmonije, in sicer na pobudo takratnega umetniškega vodje Slovenske filharmonije, skladatelja Iva Petriča. Odtlej se je zasedba delno spreminjala: prva violinista Darka Linariča in Črtomirja Šiškoviča je nasledil Miran Kolbl, od začetka kot drugi violinist deluje Romeo Drucker, violist Aleksandar Milošev je nasledil Cvetka Demšarja, violončelist Miloš Mlejnik pa je prav tako član Kvarteta od samega začetka. Kvartet je 30-letnico umetniškega delovanja obeležil s ciklom koncertov novembra 2014.

## 5 Koncerti

Festival Tartini je mednarodni festival komorne glasbe, ki od leta 2002 vsako poletje poteka v Piranu in Kopru. Festival ponuja sporede, na katerih so zastopana dela Tartinija in drugih slovenskih in tujih ustvarjalcev, tako klasičnih kot sodobnih. Poseben poudarek je vsekakor na historično avtentičnih interpretacijah baročne glasbe. Koncertni sporedi skoraj nujno vsebujejo vsaj eno delo izpod Tartinijevega peresa. Festivalaska atrakcija



je poleg tega že omenjena Tartinijeva violina, ki na koncertih zazveni v rokah mednarodno priznanih violinistov. Na Festivalu so že nastopili violončelist Mario Brunello, pianist Pierre-Laurent Biucharlat in zasedbe, kot so I Solisti Veneti, Academy of St. Martin in the Fields, London Symphony Orchestra in Camerata Academia Salzburg. Od leta 2005 deluje festivalski ansambl Il terzo suono, ki se je predstavil tako na Festivalu Tartini kot tudi z nastopi v tujini. Koncertom s Tartinijevo glasbo lahko prisluhnemo tudi sicer. Na mojstrovi violini je ob 324. obletnici njegovega rojstva nastopila violinistka Nadežda Tokareva. S pianistom Evgenijem Sinajskim sta 8. aprila 2017 predstavila spored Tartinijevih, Paganinijevih, Vitalijevih in Bazzinijevih del. Dogodek je organiziralo Uredništvo za resno glasbo Tretjega programa Radia Slovenija – Programa Ars, in sicer v sodelovanju z italijansko skupnostjo Giuseppe Tartini Piran, Samoupravno skupnostjo italijanske narodnosti Piran in Pomorskim muzejem »Sergeja Mašere« *Piran*. Da Tartinijeva dela zvenijo tudi izven Pirana, priča med drugim koncert, ki sta ga 9. aprila 2019 na Konservatoriju za glasbo Giuseppe Tartini v Trstu priredila violinist Črtomir Šiškovič in čembalist Luca Ferrini. Tartinijev obsežni skladateljski opus je v precejšnji meri neraziskan, številna dela so pozabljena in v sodobnem času niso doživela izvedb, po drugi strani pa so nekatera njegova dela zelo pogosto na repertoarju tudi najboljših violinistov našega ali polpreteklega časa. Številni med njimi so svoje interpretacije Tartinijevih del ovekovečili na nosilcih zvoka, med njimi svetovni virtuoz, kot so violinisti Itzhak Perlman, Isaac Stern, Anne Sophie Mutter, Julia Fischer, Andrew Manze, David Plantier, Chiara Banchini in *Ensemble 415*.

## 6 Raziskave in simpoziji

Tartini je še vedno predmet znanstvenega raziskovanja. Še posebno v zadnjih letih narašča zanimanje muzikološke stroke za njegov glasbeni in teoretični opus, a tudi za manj znana poglavja mojstrove življenjske poti.

7. in 8. aprila 2001 je v Piranu potekal simpozij z naslovom *Tartini »maestro« narodov in kulturno življenje v obalnih mestih današnje Slovenije med 16. in 18. stoletjem*. Prispevki s simpozija so dostopni v zborniku referatov, ki je leta 2002 izšel pri Založbi ZRC SAZU v Ljubljani. Muzikološki inštitut ZRC SAZU je leta 2013 v sodelovanju z Univerzo v Padovi priredil



mednarodni simpozij, ki ga je obogatil spremljevalni program v Piranu – od koncertov in razstave do ogledov skladateljeve rojstne hiše. Na simpoziju z naslovom Giuseppe Tartini in raziskave njegovega življenja, dela in časa, posvečenem nedavno umrlemu italijanskemu muzikologu Pierluigiju Petrobelliju (1932–2012), doslej najpomembnejšemu raziskovalcu Tartinijevega življenja in dela, so sodelovali predavatelji iz Italije, Nemčije, Slovenije, Velike Britanije in Združenih držav Amerike.

## 7 Raziskovalna izhodišča

V ta namen smo raziskali razpoložljivo diskografijo, na podlagi katere lahko ugotavljamo tako prisotnost kot frekventnost, pojavnost določenih del iz Tartinijevega opusa tudi na Slovenskem (Križnar 2006). Poleg Arhiva-Diskoteke-Fonoteke RA SLO sta to še diskografija na ploščah in repertoar (nekaterih specializiranih) festivalov za zgodnjo glasbo doma, na Slovenskem. Na posnetkih prevladujejo (inštrumentalne) *sonate* (solo ali s spremljavo) pa še nekaj *koncertov* in drugih del. Med izvajalci ima glavno vlogo, največ posnetkov in (diskografskih) izdaj violinist Črtomir Šiškovič (sam ali/in s spremljavo) Luce Ferrinija. Gre za vodilnega slovenskega violinista onkraj državnih meja, ki živi in deluje v Parmi v Italiji (Tartini 2016; Šiškovič 2020). Sicer pa lahko v tem sklopu zabeležimo po en *koncert* in eno *sonato* na LP, kar 63 *sonat* (od tega jih je 5 Tartinijevih učencev!), 8 *koncertov*, 2 *simfoniji* in en samostojni stavek (*Larghetto*); skupaj torej »le« 76 Tartinijevih del, pa še tu je katero od njih ponovljeno.

## 8 Rekapitulacija

|                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| Fonoteka, diskoteka RTV Slovenija | 1.743' 58" = 29 <sup>h</sup> 58"                     |
| in diskografija (LP in CD)        | 982' 44" = 16 <sup>h</sup> 22' 44"                   |
| <u>S K U P A J :</u>              | <u>2.726 min., 41 sek. = 45 ur, 23 min., 42 sek.</u> |

V vsej predstavljeni in dosegljivi arhivistiki Tartinijevih del lahko povzameмо (148 + 64) 212 *sonat*, (44 + 9) 53 *koncertov*, (10 + 2) 12 *simfonij* = *simfonij* in še (12 + 1) 13 posamičnih stavkov. V celotnem spisku v Tartinijevi beri to še zdaleč ne pomeni vsega skladateljevega opusa, daleč od tega; saj je prenekatero delo v tej in oni ohranjeni obliki povrh še ponovljeno.





Kljub temu pa lahko ugotovimo, da je tako ali drugače ohranjenih 290 Tartinijevih del in nekaj del njegovih učencev v skupnem trajanju 45<sup>h</sup>, 23' in 42" = 2726' in 41".

## 9 Drugo: festivali, koncerti ...

Na Slovenskem moremo najti tovrstni Tartinijev repertoar na koncertih (abonmajskih ali zunajabonmajskih) in na (specializiranih) festivalih za zgodnjo glasbo. V tem smo Slovenci dovolj bogati, saj imamo kar tri take: v Radovljici, Brežicah in Piranu.

Festival Radovljica (1983 →) je izšel iz predhodne Mednarodne poletne glasbene akademije za staro glasbo, ki jo je v okviru Glasbene šole Radovljice in prav tako na novo ustanovljenega Društva za staro glasbo ustanovil eden njihovih pedagogov, Klemen Ramovš (roj. 1956; 1982), flavtist, glasbeni pedagog in danes menedžer. Tudi že takoj z violinami, saj je bila med prvimi somentorji avstrijska družina violinistke Gertraud Gamerith. Klemen Ramovš je bil tudi gonilna sila festivala, ki je sledil že naslednje leto (ust. 1983 do 1996), ko je odšel v Brežice in tam (1997 →) ustanovil ter še danes vodi nedvomno najuglednejši tovrstni evropsko in svetovno afirmirani festival; radovljiškega z današnjim imenom Festival Radovljica (od edicije 15 dalje, 1997 →) pa sta za Ramovšem vodila še Tjaša Krajnc (1997–2006) in Domen Marinčič (2007 →).

Ramovšev festival v Brežicah je bil kot Festival Brežice najprej lociran v Viteški dvorani Gradu Brežice (1997–2002), kjer so še dandanes najprestižnejši koncerti in druge priredive (trajal od 2003 do 2006) do dandanašnjega *Seviqč Brežice* (2007 →), kar je krajšava za *Semper Viva Quam Creata (Vedno živa kakor ustvarjena)*. Zanimiva zunajglasbena povezava se kaže v likovni umetnosti med Radovljico in Brežicami, saj je npr. v Radovljici rojeni slikar Karel Francišek Remb (roj. 1674 – umrl na Dunaju 1718) dal poslikati Viteško dvorano v Brežicah.<sup>4</sup> Glasbena koincidenca »Ramovševih« Radovljice in Brežic je tako tudi tovrstno skoraj »naključno nenaključna«.

4 Remba je v Rim poslal grof Attems (Ignacij Marija, 1652-1732), ki je po vrnitvi (verjetno okoli 1700) poslikal omenjeno Viteško dvorano gradu v Brežicah »od vrha do tal«.



V Tartinijevem Piranu pa je še Tartini festival, ki ga od leta 2002 dalje neprekinjeno vodijo in organizirajo flavtistka Jasna Nadles (ustanoviteljica, umetniška voditeljica in članica mednarodnega festivalskega ansambla *Il terzo suono*; ust. 2005 →), violončelist Milan Vrsajkov (programski vodja in ustanovitelj Festivala ter član festivalskega ansambla *Il terzo suono*) in Mateja Dimnik (marketing Festivala). Tako kot preostala omenjena festivala tudi Tartini festival kot najmlajši tovrstni festival na Slovenskem vsako leto prinaša kakovostne koncerte, na katerih lahko prisluhnemo glasbenikom z mednarodnimi referencami (Tartini festival 2020). V povezavi s slovensko glasbeno dediščino skladatelja Tartinija stremi k širitvi obzorja in načrtno skrbi za ustrezno vrednotenje kulturne dediščine, ki nam jo slikovito ter radodarno ponuja že samo okolje. Prav ta Festival kot edini tovrstni pri nas (in edini v evropskem kontekstu) vsako leto poskrbi tudi za predstavitev Tartinijeve violine (glasbila), ki jo na koncertih igrajo izbrani svetovni violinisti prav v Križnem hodniku minoritskega samostana ž. c. sv. Frančiška v centru Pirana, v katerega grobnici še vedno počivajo Tartinijevi predniki. To je edini tovrstni festival na Slovenskem, ki vsako leto izvede najmanj eno Tartinijevo delo, največ pa jih je bilo v jubilejnem Tartinijevem letu 2020 ob 250-letnici njegove smrti.

Specializirani slovenski ansambel za zgodnjo glasbo *Musica cubicularis*<sup>5</sup> (2004 →) v obliki in zasedbi consorta<sup>6</sup> se posveča izvajanju starejše glasbe na ustreznih zgodovinskih glasbilih ali njihovih rekonstrukcijah, kopijah. Mdr. skrbi tudi za reprodukcijo starejše slovenske glasbe in pri tem sodeluje s številnimi domačimi in tujimi pevci ter inštrumentalnimi solisti. Ker so specialisti za izvedbo baročne glasbe, je na njihovem repertoarju redno tudi Tartinijeva glasba. Ta se redno pojavlja na koncertih ciklusa *Harmonia concertans – Stare glasbe na Novem trgu* v Ljubljani,<sup>7</sup> ploščah in zaključenih programskih koncertih. Taka je bila npr. tudi *Tartinijeva glasba po Evropi: Neapelj – Benetke – London – Amsterdam – København – Uppsala, Stara*

5 Po latinskem izrazu za komorno glasbo, ki ga je leta 1649 uvedel italijanski baročni kapelnik, skladatelj in pisec Marco Scacchi (1600–1662). Italijanski teoretik je pri tem mislil na vokalno glasbo ob spremljavi glasbil, ki je bila takrat namenjena predvsem izvajanju v komornem vzdušju plemiških soban ali »principes cubicula« (Claudio Monteverdi, 1610).

6 Skupnost; v Angliji od konca 16. do začetka 18. stoletja majhen inštrumentalni ansambel pa tudi glasba, komponirana za tak ansambel; danes največkrat sinonim za ansamble za zgodnjo glasbo.

7 Po tem ciklusu bi ansambel lahko imenovali za »rezidenčnega« pri Muzikološkem inštitutu ZRC SAZU.



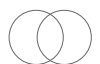
*glasba po Sloveniji* (spletni koncert, 16. novembra 2020).<sup>8</sup> Tam so bili izvedeni Tartinijevi *koncerti* in *trio sonate*: redko slišana skladateljeva dela iz rokopisov in tiskov v Angliji, na Danskem, v Italiji, na Nizozemskem in na Švedskem.

## Sklep

Izkaže se, da je prisotnost Tartinijeve glasbe na Slovenskem še najbolj dokazljiva v glasbeni arhivistiki: posnetki RTV Slovenija in diskografija, LP in CD. Na koncertih in (prikazanih) festivalih je tega veliko manj, razen takrat, ko gre za enega od (svetovnih) tovrstnih violinskih specialistov, Črtomirja Šiškoviča. Ta ima za seboj sam ali skupaj s čembalistom/organistom Lucom Ferrinijem kar deset zgoščenk z izključno Tartinijevim ali še katerim drugim, s Tartinijem neposredno povezanim opusom in z njegovimi učenci. V vsej predstavljeni in dosegljivi arhivistiki Tartinijevih del lahko povzamemo (148 + 64) 212 *sonat*, (44 + 9) 53 *koncertov*, (10 + 2) 12 *sinfonij* = *simfonij* in še (12 + 1) 13 posamičnih stavkov. V celotnem spisku to še zdaleč ne pomeni vsega skladateljevega opusa, saj je prenekatero delo v tej in oni ohranjeni obliki povrh še ponovljeno. Zato lahko ugotovimo, da je tako ali drugače na posnetkih ohranjenih (v analogni ali/in digitalni tonski tehnologiji, mediju) kar 290 Tartinijevih del in nekaj del njegovih učencev v skupnem trajanju 45<sup>h</sup>, 23' in 42" = 2726' in 41."

Na koncertih oz. na vseh treh specializiranih slovenskih glasbenih festivalih pa je s programiranjem in predstavitvami Tartinijeve glasbe precej slabše. Razen izjem (Tartini festivala v Piranu in specializiranega ansambla za zgodnjo glasbo *Musica cubicularis*) je to zgolj slučajno in sporadično. Je že tako, da se visoko baročno slogovno orientirana Tartinijeva (ustvarjena) instrumentalna glasba z okoli 125 *koncerti* (največ violinskih), 200 violinskimi *sonatami* in še 50 *trio sonatami* še dandanes meri po svoji virtuoznosti, tehnični zahtevnosti in glasbeni poglobljenosti. Četudi se je Tartini v svojih *koncertih* opiral na Vivaldijeve klasične vzore, je orkestru posvečal manj pozornosti. Zlasti je treba poudariti Tartinijevo nagnjenost

8 V okviru 4. dnevo slovenske muzikologije na spletu 16. in 17. novembra 2020 z naslovom *V iskanju popolne harmonije: Tartinijeva glasba in glasbena teorija v lokalnem in evropskem okviru*.



do programskega. Ta je očitna v literarnih naslovih ali (celo) podloženih besedilih. Najbolj značilen tovrstni primer je Tartinijeva violinska *sonata Vražji trilček*, okoli katere se je spletla prava legenda. Tudi zato je *Vražji trilček* najbolj prisoten fragment Tartinjevega opusa in še poseben izziv za vse violiniste. Tako je sin uglednega Firenčana in matere Slovenke, eden najbolj znanih inštrumentalistov svojega časa in prostora, posredno zagotovo eden od prvakov visokega ali poznega glasbenega baroka, uspel še kot violinist in pedagog.

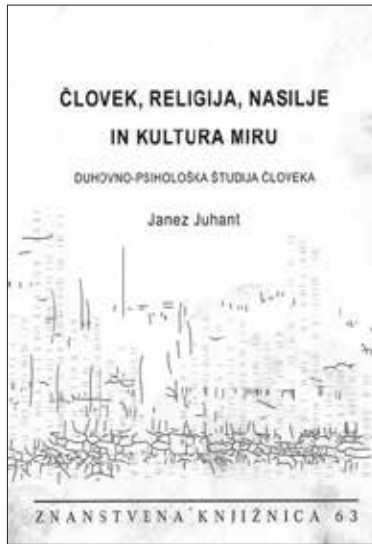
Karakteristika Tartinijevega opusa je izvajalsko skrajno težavnostna. Zato se izvajalci – solisti, spremljevalci, ansambli, orkestri in dirigenti – njegovih del redko lotevajo. Temu primerna je tudi refleksija njihovih rezultatov (izvedb in posnetkov), kar vsekakor pomembno (in negativno) vpliva na prisotnost Tartinijeve glasbe v trajnih (tonskih) zapisih in izdajah (diskografiji). Zato so morda tovrstni in povsem nasprotni rezultati oz. dosežki našega violinista Črtomirja Šiškoviča še toliko vrednejši.



## Reference

- Britannica, The Editors of Encyclopaedia.** 2020. Giuseppe Tartini. *Encyclopedia Britannica*, 4. 4. <https://www.britannica.com/biography/Giuseppe-Tartini> (pridobljeno 1. 11. 2020).
- Höfler, Janez.** 2020. Tartini, Giuseppe (1692–1770). Slovenska biografija. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi683588/> (pridobljeno 10. 11. 2020).
- Kokole, Metoda, ur.** 2002. *Tartini »maestro« narodov in kulturno življenje v obalnih mestih današnje Slovenije med 16. in 18. stoletjem*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kokole, Metoda, in Michael Talbot, ur.** 2014. Giuseppe Tartini in raziskave njegovega življenja, del in časa. *De musica disserenda* 10, št. 1.
- Križnar, Franc.** 2006. Repertoar samospeva na Slovenskem ali/in slovenskega samospeva v 19. stol. v fonoteki-glasbenem arhivu Radia Slovenija in njegovi izvajalci. *Muzikološki zbornik* 42/2: 111–155.
- Sivec, Ivan.** 2012. *Moj ljubljeni Tartini*. Kamnik: Ico.
- Skupnost Italijanov v Sloveniji.** 2020. *Piran*. [s.l.]: [s.n.].
- Slovensko muzikološko društvo.** 2020. V iskanju popolne harmonije: Tartinijeva glasba in glasbena teorija v lokalnem in evropskem okviru. Slovensko muzikološko društvo. <http://www.slomd.si/prireditve/simpozij-tartini/> (pridobljeno 8. 11. 2020).
- Šiškovič, Črtomir.** 2020. Osebni arhiv. Parma, Italija.
- Tartini festival.** 2020. Domača stran. Tartini festival. <https://www.tartinifestival.org> (pridobljeno 31. 10. 2020).
- Tartini, Giuseppe.** 2016. *Tartini's violin – Sonatas for violin and b.c.* Izv. Črtomir Šiškovič, Luca Ferrini. Piran: Pomorski muzej Piran; Skupnost Italijanov Giuseppe Tartini.
- Žitko, Duška.** 2017. *Giuseppe Tartini: 1692–1770*. Piran: Pomorski muzej.





*Znanstvena knjižnica 63*

Janez Juhant

## **Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija človeka**

Delo dr. Janeza Juhanta je aktualno in znanstveno poglobljeno, onstran cenениh, običajnih črno-belih ideoloških odločitev za religijo ali proti njej. Že v samem naslovu in podnaslovu sta podana oba vidika študije. Po eni strani osvetljuje, kako posamezne religije v doktrini obravnavajo vprašanje nasilja oziroma miru, po drugi strani pa je to duhovno-psihološka obravnava človeka, saj je navsezadnje človek tisti, ki dojema, razlaga in izvaja religijo tako ali drugače.

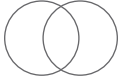
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.

ISBN 978-961-6844-65-9, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Vinko Škafar

## **Trije govori papeža Frančiška med njegovim nedavnim romanjem na Madžarsko in Slovaško**

*Three Speeches of Pope Francis Delivered During His Recent Pilgrimage to Hungary and Slovakia*

### **Papež Frančišek se je na Madžarskem in Slovaškem srečal z nekatoliškimi kristjani in J/ Judi**

Papež Frančišek je v nedeljo, 12. septembra 2021, obiskal Madžarsko in še istega dne Slovaško, kjer je ostal tri dni. V obeh državah se je srečal s predstavniki nekatoliških kristjanov in s predstavnikom judovske skupnosti. Prinašamo tri papeževe govore na teh srečanjih.

#### **1 Govor papeža Frančiška v Budimpešti ob srečanju s predstavniki nekatoliških Cerkva in judovske skupnosti (12. 9. 2021)**

Papež Frančišek se je v Budimpešti srečal s predstavniki Ekumenskega sveta Cerkva in nekaterih judovskih skupnosti na Madžarskem. V svojem govoru je izpostavil, da Bog naših očetov vedno odpira nove poti: kot je puščavo spremenil v pot proti obljubljeni deželi, tako nas želi popeljati iz suhih puščav sovraštva in brezbriznosti v tako zeleno domovino občestva. Od nas se zahteva, da pustimo za seboj nesporazume iz preteklosti

in domišljavost, da imamo prav in krivimo druge, ter se odpravimo proti njegovi obljubi miru.

Papež je pozval k skupnemu prizadevanju za vzgojo za bratstvo, da sovraštvo ne bi prevladalo, pri čemer je posebej opozoril na nevarnost antisemitizma, ki se še vedno širi. Kot je dejal, Bog zaveže od nas zahteva, da ne podležemo logiki osamitve in delnih interesov. Ne želi zavezništev z nekaterimi na račun drugih, ampak želi osebe in skupnosti, ki so mostovi občestva z vsemi.

Predstavniki večinskih verstev imajo na Madžarskem nalogo, da ustvarijo pogoje za spoštovanje in spodbujanje verske svobode za vse. So zgled, zato da nihče ne bi mogel reči, da iz ust Božjih mož prihajajo razdiralne besede, ampak le sporočila odprtosti in miru. V svetu, ki ga razdvajajo številni konflikti, je to najboljše pričevanje tistih, ki so prejeli milost, da poznajo Boga zaveže in miru.

Papeža sta najprej nagovorila kalvinski škof József Steinbach in rabin Zoltán Radnóti, ki je prebral govor glavnega madžarskega rabina Róberta Fröhlicha.

Dragi bratje!

Vesel sem, da sem vas srečal. Vaše besede, za katere se vam zahvaljujem, in vaša navzočnost drug ob drugem izražajo veliko željo po edinosti. Pripovedujejo o poti, ki je včasih strma, včasih naporna, a se je lotevate s pogumom in dobro voljo ter se med seboj podpirate pod pogledom Najvišjega, ki blagoslavlja brate in sestre, ki živijo skupaj (prim. Ps 133,1).

Vidim vas, bratje v veri v Kristusa, in blagoslavljam pot občestva, po kateri hodite. V mislih sem usmerjen v opatijo Pannonhalma, živo duhovno središče te države, kjer ste se pred tremi meseci srečali, da bi skupaj razmišljali in molili. Skupaj moliti drug za drugega in v ljubezni delati drug z drugim za ta svet, ki ga Bog tako ljubi (prim. Jn 3,16): to je najbolj konkretna pot k popolni edinosti.





Vidim vas, brate po veri našega očeta Abrahama. Zelo cenim vašo zavzetost, o kateri ste pričevali in s katero rušite zidove ločevanja iz preteklosti; Judje in kristjani v drugem ne želite več videti tujca, ampak prijatelja; ne več nasprotnika, ampak brata. To je od Boga blagoslovljena sprememba pogleda, spreobrnjenje, ki odpira nove začetke, očiščenje, ki obnavlja življenje. Slovesna praznika roš hašana in jom kipur, ki sta v tem času in ob katerih vam voščim vse dobro, sta milostni priložnosti za obnovitev spoštovanja teh duhovnih pozivov. Bog naših očetov vedno odpira nove poti: kot je puščavo spremenil v pot proti obljubljeni deželi, tako nas želi popeljati iz suhih puščav sovraštva in brezbržnosti v tako zeleno domovino občestva.

Ni naključje, da morajo tisti, ki so v Svetem pismu poklicani, da na poseben način sledijo Gospodu, vedno iti ven, hoditi, doseči neraziskane dežele in še neznane prostore. Pomislimo na Abrahama, ki je zapustil dom, sorodstvo in domovino. Kdor sledi Bogu, je poklican, da odide. Od nas se zahteva, da pustimo za seboj nesporazume iz preteklosti in domišljavost, da imamo prav in krivimo druge, ter se odpravimo proti njegovi obljubi miru, kajti Bog ima vedno načrte miru, nikoli nesreče (prim. Jer 29,11).

Z vami bi se rad dotaknil sugestivne podobe Verižnega mostu, ki povezuje dva dela tega mesta: ne staplja ju, ampak ju drži povezana. Takšne morajo biti vezi med nami. Kadarkoli je obstajala skušnjava, da bi se drugega absorbiralo, se ni gradilo, temveč uničevalo; podobno je bilo, ko se ga je hotelo getoizirati namesto integrirati. Kolikokrat v zgodovini se je to že zgodilo! Biti moramo budni in moliti, da se to ne bi ponovilo. In se skupaj zavzemati za vzgojo za bratstvo, da prekipevanje sovraštva, ki ga želi uničiti, ne bi prevladalo. Mislim na grožnjo antisemitizma, ki se še vedno širi v Evropi in drugod. To je zažigalna vrvica, ki jo je treba ugasniti. Najboljši način, da ga dezaktiviramo, pa je skupaj pozitivno delovati in spodbujati bratstvo. Most nas ponovno poučuje: podpirajo ga velike verige, sestavljene iz številnih členov. Mi smo ti členi in vsak člen je temeljnega pomena: zato ne moremo več živeti v sumničenju in nevednosti, oddaljeni in nesoglasni.



Most povezuje dve strani. V tem smislu spominja na pojem zaveze, ki je v Svetem pismu temeljnega pomena. Bog zaveze od nas zahteva, da ne podležemo logiki osamitve in delnih interesov. Ne želi zavezništev z nekaterimi na račun drugih, ampak želi osebe in skupnosti, ki so mostovi občestva z vsemi. V tej državi imate vi, ki predstavljate večinska verstva, nalogo, da ustvarite pogoje za spoštovanje in spodbujanje verske svobode za vse. Imate zgledno vlogo pred vsemi: zato da nihče ne bi mogel reči, da iz ust Božjih mož prihajajo razdiralne besede, ampak le sporočila odprtosti in miru. V svetu, ki ga razdvajajo številni konflikti, je to najboljše pričevanje tistih, ki so prejeli milost, da poznajo Boga zaveze in miru.

Verižni most ni le najbolj znan, ampak tudi najstarejši most v mestu. Številne generacije so ga prečkale. Vabi nas, da se spomnimo preteklosti. Našli bomo trpljenje in temo, nerazumevanje in preganjanje, a če bomo šli h koreninam, bomo odkrili še večjo skupno duhovno dediščino. Ta zaklad nam omogoča, da skupaj gradimo drugačno prihodnost. Z veliko ganjenostjo mislim tudi na mnoge Božje prijatelje, ki so izžarevali njegovo luč v nočeh sveta. Med mnogimi omenjam velikega pesnika te dežele, Miklósa Radnótiya, čigar bleščečo kariero je prekinilo slepo sovraštvo tistih, ki so mu samo zato, ker je bil judovskega rodu, najprej preprečili poučevanje, nato pa ga odtrgali od družine.

Zaprto v koncentracijskem taborišču, v najtemnejšem in najbolj pokvarjenem breznu človeštva, je vse do smrti pisal poezijo. Njegova pesniška zbirka *Borova beležnica* je edina pesniška zbirka, ki je preživela holokavst: priča o moči verovanja v toplino ljubezni sredi mraza taborišča in o luči vere, ki osvetljuje temo sovraštva.

Avtor, ki so ga dušile verige, ki so mu stiskale dušo, je v višji svobodi našel pogum in zapisal: »Kot zapornik sem si vzela mero za vsako upanje« (*Borova beležnica*, Pismo ženi). In je zastavil vprašanje, ki odmeva danes tudi za nas: »In ti, kako živiš? Ali tvoj glas najde odmev v tem času?« (*Borova beležnica*, Prva ekloga) Naši glasovi, dragi bratje, ne morejo ne biti odmev tiste Besede, ki nam jo je dalo nebo, odmev upanja in miru. Tudi če nismo slišani ali smo



napačno razumljeni, z dejanji nikoli ne zanikajmo Razodetja, ki smo mu priča.

Nazadnje je Radnóti v zapuščeni samoti koncentracijskega taborišča, ko se je začel zavedati, da življenje usiha, zapisal: »Tudi jaz sem zdaj korenina [...] bil sem cvet, postal sem korenina« (*Borova beležnica*, Korenina). Tudi mi smo poklicani, da postanemo korenine. Pogosto iščemo sadove, rezultate, potrditve. Toda On, ki svoji Besedi daje sadove na zemlji z enako nežnostjo kot dež, da vzklije polje (prim. Iz 55,10), nas spominja, da so naše poti vere semena: semena, ki se spremenijo v podzemne korenine, korenine, ki hranijo spomin in omogočajo, da vzklije prihodnost. To od nas zahteva Bog naših očetov, kajti – kot je zapisal neki drugi pesnik – »Bog čaka nekje drugje, čaka ravno na dnu vsega. Spodaj. Kjer so korenine.« (R. M. Rilke, *Vladimir; slikar oblakov*) Vrh lahko dosežemo, samo če smo globoko ukoreninjeni. Ukoreninjeni v poslušanju Najvišjega in drugih bomo pomagali našim sodobnikom, da se sprejmejo in ljubijo. Samo če bomo korenine miru in poganjki edinosti, bomo verodostojni v očeh sveta, ki nas gleda s hrepenenjem po razcvetu upanja. Hvala in srečno skupno pot!

**Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan**

## **2 Govor papeža Franciška na ekumenskem srečanju Cerkva in cerkvenih skupnosti v Bratislavi (12. 9. 2021)**

Prvo srečanje po prihodu v Bratislavo je imel papež Frančišek z Ekumenskim svetom Cerkva na Slovaškem v apostolski nunciatuuri.

Dragi člani Ekumenskega sveta Cerkva v Republiki Slovaški!

Iz srca vas pozdravljam ter se vam zahvaljujem, da ste sprejeli povabilo in mi prišli naproti. Jaz sem kot romar na Slovaškem, vi pa kot dragi gostje na nunciatuuri. Zadovoljen sem, da je prvo moje srečanje z vami. Gre za znamenje, da krščanska vera je in tudi hoče biti v tej državi poganjek edinosti in kvas bratstva. Hvala blaženosti, bratu Rastislavu za Vašo navzočnost; hvala, dragi škof Ivan,



predsednik Ekumenskega sveta, za besede, ki si mi jih namenil, saj pričujejo o prizadevanju za hotenje po nadaljevanju skupne poti v prehodu iz spora v občestvo.

Pot vaših skupnosti se je ponovno začela po letih ateističnega preganjanja, ko so versko svobodo preprečevali ali pa postavljali na trdo preizkušnjo. Potem pa je končno prišla. Zdaj pa vam je skupen odsek poti, na katerem okušate, kako je lepo, a istočasno težko živeti vero kot svobodni človek. Pojavlja se namreč skušnjava po vrnitvi v suženjstvo, tokrat ne nekega režima, temveč v še hujše suženjstvo, in to je notranje.

In to je tisto, pred čimer je svaril Dostojevski v svoji znani pripovedi *Legenda o velikem inkvizitorju*. Jezus se je vrnil na zemljo in so ga zaprli. Inkvizitor mu nameni ostre besede obsodbe, da je dal preveliko pomembnost svobodi ljudi. Pravi mu: »Ti hočeš iti v svet in greš tja s praznimi rokami, a z obljubo o svobodi, ki si je oni v svoji preprostosti in v svojem prirojenem neredu ne morejo niti zamisliti, se je pa bojijo in jih je groza, saj za človeka še nič ni bilo tako neznosnega, kot je za človeka svoboda!« (*Bratje Karamazovi*) In da bo mera polna, še doda, da so ljudje pripravljani zamenjati svojo svobodo za bolj udobno suženjstvo, torej podvrženost nekemu, ki namesto njih odloča, čeprav imajo kruh in varnost. In tako očita Jezusu, da ni hotel postati cesar in ukloniti vesti ljudi, da bi z močjo vzpostavil mir. Namesto tega je imel za človeka rajši svobodo, medtem ko ljudje zahtevajo kruh in še nekaj malega drugega.

Dragi bratje, naj nas to ne doleti. Pomagajmo si, da ne bomo padli v zanko biti zadovoljni s kruhom in še nekaj malega drugega. Kajti to tveganje pride, ko se stvari uredijo, ko se ustalimo in se prepustimo ohranjanju mirnega življenja. Tedaj to, kar se želi doseči, ni več svoboda, ki jo imamo v Jezusu Kristusu (Gal 2,4), njegova resnica, ki nas osvobaja (prim. Jn 8,32), temveč ohranjanje mest in privilegijev, kar je po evangeliju »kruh in še malo drugega«. Tukaj, v osrčju Evrope, si postavimo vprašanje: Smo kristjani malo izgubili gorečnost oznanjevanja in preroškost pričevanja? Nas osvobaja resnica evangelija ali pa se čutimo svobodne, ko dosežemo comfort zone (varnost znanega), ki nam omogoči voditi same sebe in iti



naprej brez posebnih posledic? In še, če se zadovoljimo s kruhom in varnostjo, smo morda izgubili zagon za iskanje edinosti, za katero je prosil Jezus, edinosti, ki prav gotovo zahteva zrelo svobodo za pomembne odločitve, odpovedi in žrtve, saj je premisa, da bo svet veroval (prim. Jn 17,21)? Ne zanimajmo se samo za to, kar lahko koristi našim posameznim skupnostim, saj je svoboda brata in sestre tudi naša svoboda, kajti naša svoboda ni popolna brez njega in brez nje.

Tukaj se je evangelizacija zgodila na bratski način, saj ima vtisnjen pečat svetih solunskih bratov Cirila in Metoda. Onadva, ki sta bila priči, sta še vedno enotna in osredotočena na gorečnost oznanila, da nam bosta pomagala nadaljevati pot ter gojiti bratsko občestvo med nami v Jezusovem imenu.

### **3 Govor papeža Franciška na srečanju z judovsko skupnostjo v Bratislavi na Trgu Rybné námestie (13. 9. 2021)**

Papež je slovaškim J/judom spregovoril o mirnem sobivanju J/judov in kristjanov v preteklosti ter poudaril pomen spomina, ki ga je po njegovih besedah treba tudi prečistiti. Jude na Slovaškem je povabil, naj še naprej gojijo poklicanost, da so znamenje blagoslova za vse rodove zemlje.

#### **Kraj, blagoslovljen zaradi bratstva v imenu Najvišjega**

Dragi bratje in sestre, dober večer!

Zahvaljujem se vam za vaše besede dobrodošlice in za vaši pričevanji, ki ste nam ju podarili. Tukaj sem kot romar, da bi se dotaknil tega kraja ter da bi se ta kraj dotaknil mene. Trg, na katerem smo, je za vašo skupnost zelo pomenljiv. Ohranja živ spomin na bogato preteklost: stoletja je bil del judovske četrti; tukaj je deloval znani rabin Chatam Sofer. Tukaj je bila sinagoga, prav poleg katedrale Kronanja. Kakor je bilo rečeno, je arhitektura izražala mirno sobivanje dveh skupnosti; bila je redek in izredno zgovoren simbol, čudovito znamenje edinosti v imenu Boga naših očetov. Tukaj tudi jaz, kakor mnogi izmed njih, čutim potrebo, da si »sezujem



sandale«, saj sem na kraju, ki je blagoslovljen zaradi bratstva ljudi v imenu Najvišjega.

### **Ime Boga onečaščeno v norosti sovraštva med vojno**

Nato pa je bilo ime Boga onečaščeno: v blaznosti sovraštva je bilo med drugo svetovno vojno umorjenih več kot 100.000 slovaških judov. In ko so se kasneje sledi skupnosti želele izbrisati, je bila tukaj sinagoga porušena. Pisano je: »Ne izgovarjaj v prazno imena Gospodovega.« (2 Mz 20,7) Ime Boga, tj. njegova osebna resničnost, se izgovarja v prazno, kadar se oskruni edinstveno in neponovljivo dostojanstvo človeka, ki je ustvarjen po njegovi podobi. Tukaj je bilo ime Boga onečaščeno, saj je najhujše možno bogokletje to, da se to ime uporabi za lastne namene, ne pa za to, da bi spoštovali in ljubili druge. Tukaj, pred zgodovino judovskega ljudstva, ki je zaznamovana s to tragično in neizmerno žalitvijo, nas je sram priznati: kolikokrat je bilo neizrekljivo ime Najvišjega uporabljeno za nezaslišana nečloveška dejanja. Koliko zatiralcev je izjavljalo: »Bog je z nami,« vendar pa so bili oni tisti, ki niso bili z Bogom.

### **Vaša zgodovina je naša zgodovina**

Dragi bratje in sestre, vaša zgodovina je naša zgodovina, vaše bolečine so naše bolečine. Za nekatere izmed vas je spomenik žrtvam holokavsta edini kraj, kjer lahko počastite spomin na svoje drage. Tudi jaz se vam pridružujem. Na spomeniku je v hebrejščini zapisano »Zachor«: »Spominjaj se!« Spomin ne more in ne sme dati prostora pozabi, saj ne bo dolgotrajne zarje bratstva, ne da bi prej podelili in razgnali temino noči. Tudi za nas odmeva prerokovo vprašanje: »Stražar, kako dolga je še noč?« To je za nas čas, v katerem se ne sme več očrniti podoba Boga, ki blesti v človeku. Pomagajmo si pri tem. Tudi danes namreč ne manjka praznih in lažnih malikov, ki skrunijo ime Najvišjega. To so maliki oblasti in denarja, ki prevladata nad človekovim dostojanstvom; ravnodušnosti, ki obrne pogled na drugo stran; manipulacije, ki instrumentalizirajo religijo tako, da postane vprašanje prevlade, ali pa jo zreducirajo na nekaj nepomembnega. Maliki so prav tako poza-ba preteklosti, nepoznavanje, ki vse upraviči, jeza in sovraštvo.



Povezani smo – to poudarjam – pri obsojanju vsakršnega nasilja, vsakršne oblike antisemitizma ter v prizadevanju za to, da Božja podoba v človeškem bitju ne bi bila oskrunjena.

### **Trg je tudi kraj, kjer sije luč upanja**

Vendar pa je ta trg, dragi bratje in sestre, tudi kraj, kjer sije luč upanja. Sem vsako leto pridete, da prižgete prvo svečo na svečniku za hanuko. Tako se v temi pokaže sporočilo, da zadnje besede nimata smrt in uničenje, ampak prenova in življenje. In če je bila sinagoga na tem kraju porušena, je skupnost še vedno prisotna. Živa je in odprta za dialog. Tukaj se naši zgodovini ponovno srečata. Tukaj skupaj pred Bogom odločno izražamo pripravljenost, da nadaljujemo po poti približevanja in prijateljstva.

### **Nadaljevati po bratski poti prečiščevanja spomina**

V zvezi s tem v sebi ohranjam živ spomin na srečanje s predstavniki vaših judovskih in krščanskih skupnosti v Rimu leta 2017. Vesel sem, da je bila zatem ustanovljena Komisija za dialog s Katoliško cerkvijo in da ste skupaj objavili pomembne dokumente. Dobro je podeliti in posredovati to, kar nas združuje. In dobro je nadaljevati, v resnici in iskrenosti, po bratski poti prečiščevanja spomina, da bi ozdravili pretekle rane, pa tudi da bi se spominjali dobrega, ki smo ga prejeli in podarili. Talmud pravi, da kdor uniči enega samega človeka, uniči ves svet, in kdor reši enega samega človeka, reši ves svet. Vsakdo šteje, in veliko šteje to, kar delate s svojo dragoceno podelitvijo. Zahvaljujem se vam za vrata, ki ste jih odprli z obeh strani.

### **Biti znamenje blagoslova za vse rodove zemlje**

Svet potrebuje odprta vrata. So znamenja blagoslova za človeštvo. Bog je očetu Abrahamu rekel: »V tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji.« (1 Mz 12,3) To je odpev, ki narekuje življenja očetov (prim. 1 Mz 18,18; 22,18; 26,4). Jakobu, to je Izraelu, je Bog rekel: »Tvojega zaroda bo kakor peska zemlje. Razširil se boš proti zahodu in vzhodu, proti severu in jugu, in vsi rodovi zemlje bodo



blagoslovljeni v tebi in v tvojem zarodu.« (1 Mz 28,14) Tukaj, na tej slovaški zemlji, zemlji srečanja med v/Vzhodom in z/Zahodom, naj družina Izraelovih sinov še naprej goji to poklicanost, poziv, da bi bili znamenje blagoslova za vse rodove zemlje. Blagoslov Najvišjega se izliva na nas, ko vidi rod bratov, ki se spoštujejo, se ljubijo in sodelujejo. Naj vas Vsemogočni blagoslovi, da boste mogli biti sredi tolikih sporov, ki onesnažujejo naš svet, vedno, skupaj, priče miru. Šalom!

**Prevod: s. Leonida Zamuda, SL**





## Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor<sup>1</sup> pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika ([samo.skralovnik@teof.uni-lj.si](mailto:samo.skralovnik@teof.uni-lj.si)) oz. na naslov revije ([edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si)). Objave v reviji se ne honorirajo.

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

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

### 1 Vrsta in velikost pisave

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

---

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



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

## 2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

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

## 3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,



npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

### 3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

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

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

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

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

Pri **parafrazah** stoji ločilo

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

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



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

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

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

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

### 3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.).<sup>2</sup> Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

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

|                           |   |
|---------------------------|---|
| 2 Mz 20,17<br>Mr 4,35     | ena vrstica                               |
| Ezk 11,22-25<br>Jn 1,2-3  | več neprekinjenih vrstic v istem poglavju |
| 2 Mz 24,3.7<br>Mt 5,1.5.7 | več prekinjenih vrstic v istem poglavju   |

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



|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| Jer 7,1-5; 12,5-6<br>Jn 1,2-3; 4,2-6 | več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih |
| Mih 2<br>Apd 12                      | eno poglavje                                   |
| 5 Mz 32-34<br>Mr 3-6                 | več neprekinjenih poglavij                     |
| 5 Mz 4,44-28,68<br>Mr 3,1-4,45       | več neprekinjenih poglavij z vrsticami         |

#### 4 Seznam referenc oz. literature

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

En avtor:

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

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

Dva avtorja:

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

Trije avtorji:

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



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

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

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



## ***Instructions for contributors***

The text submitted by the author<sup>1</sup> to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief ([samo.skralovnik@teof.uni-lj.si](mailto:samo.skralovnik@teof.uni-lj.si)) or the address of the journal ([edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si)). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

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

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

### **1 Font type and size**

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

---

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



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

## 2 Abstract, key words, scope

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

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

## 3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety





only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

### 3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

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

In **paraphrases**, the punctuation is placed

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

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

### 3.2 Citing the Holy Bible

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

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



#### 4 List of references/literature

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

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







*Znanstvena knjižnica 61*

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 ne veruje ali ne more verjeti nereligiozna oseba.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018.

ISBN 9789616844611, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## **Edinost in dialog**

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

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

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov [edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si).

## ***Unity and Dialogue***

*is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.*

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

*In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: [edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si).*



Univerza v Ljubljani  
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča  
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog