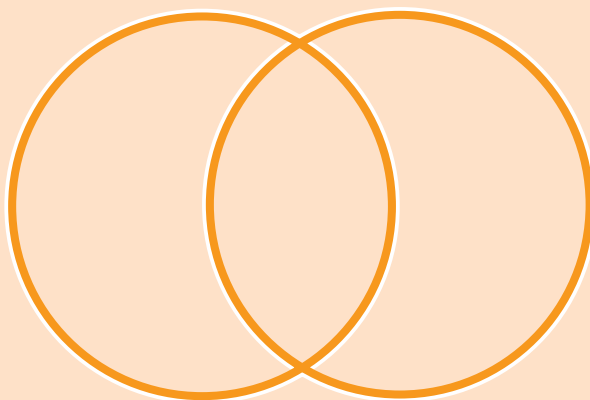


ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija <i>New Series</i>	
Letnik <i>Volume</i>	77
Številka <i>Number</i>	1
Maribor	2022

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
religiologijo 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 Stuhec, 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*
Slomškov 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)
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
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

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* **77**

Številka *Number* **1**

Maribor **2022**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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

RAZPRAVE ARTICLES

- ROK MIHELIČ, EDVARD JAKŠIČ IN ERIKA ZELKO 9
Podobnosti in razlike med judovsko, katoliško in islamsko versko skupnostjo ob etičnih dilemah ob koncu življenja v paliativni oskrbi
Similarities and Differences Between the Jewish, Catholic and Islamic Religious Communities in Ethical Dilemmas at the End of Life in Palliative Care
- HÜSEYİN HALİL 45
A Humanistic and Naturalistic Approach to the Dialogue Between Heavenly Monotheistic Religions
Humanistični in naturalistični pristop k dialogu med monoteističnimi religijami
- PHILIP SUCIADI CHIA 83
The Problematic Word of מִדְּבָרִים: A Dialogue Between Biblical Studies and Christian Education
Problematična beseda מִדְּבָרִים: dialog med bibličnimi študijami in krščansko vzgojo
- IVAN MACUT 99
Carta oecumenica (Charta Oecumenica): Origine e principali temi teologici
Charta Oecumenica: Origin and Main Theological Themes
Charta Oecumenica: Nastanek in glavne teološke teme
- METKA FUJS 109
»Kako zvonijo zvonovi sobočki?« Murska Sobota v sobivanju med katoličani, evangeličani in judi
»How do the Sobota Church Bells Ring?« Murska Sobota in Coexistence Between Catholics, Lutherans and Jews
- NINA HORVAT 135
Katoliška pridigarska tradicija v Prekmurju
Catholic Preaching Tradition in Prekmurje
- BOGDAN KOLAR 167
O dr. Antonu Korošču (1872–1940) – duhovniku Lavantinske škofije
Anton Korošec (1872–1940), a Priest of the Lavant (Maribor) Diocese



MATIC KOCIJANČIČ	191
Heideggerjevi Črni zvezki: »samoanihilacija« filozofove dediščine? <i>Heidegger's Black Notebooks: The »Self-Annihilation« of the Philosopher's Legacy?</i>	
BOGDAN RUS	203
Osnovne značilnosti judovske dobrodelnosti v antiki prvih stoletij po Kr. (predstavitev po študijah F. M. Loewenberga in G. E. Gardnerja) <i>Basic Patterns of Judaic Filantropy in First Centuries AD (Presentation Based on F. M. Loewenberg and G. E. Gardner Studies)</i>	
MILENA MILEVA BLAŽIČ	227
Holokavst v izobraževanju – izločitev Dnevnika Ane Frank iz učnega načrta za slovenščino (2019) <i>Holocaust in Education – Culling The Diary of Anne Frank from the Curriculum for Slovene Language (2019)</i>	
MATEJA PEVEC ROZMAN	245
An Attempt to Percept the Searching of God in Unknown Work and Poetry of Zdenka Serajnik <i>Poskus vpogleda v neznano delo Zdenke Serajnik in njeno iskanje Boga v poeziji</i>	
IVAN PLATOVNJAK	259
Rest in God – The Spirituality of Rest <i>Počitek v Bogu – duhovnost počitka</i>	
POROČILI REPORTS	
VINKO ŠKAFAR	279
Makedonska pravoslavna cerkev postala avtokefalna <i>The Macedonian Orthodox Church Became Autocephalous</i>	
VINKO ŠKAFAR	287
Pogovor s Tomom Vukšićem, novim sarajevskim nadškofom metropolitom <i>An Interview with Tom Vukšić, the new Metropolitan Archbishop of Sarajevo</i>	

Milena Mileva BLAŽIČ

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Pedagoška fakulteta *Faculty of Education*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Kardeljeva ploščad 16, SI-1000 Ljubljana
 milena.blazic@pef.uni-lj.si

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

Nina DITMAJER

raziskovalna asist. dr. *PhD, Research Assist.*
 Inštitut za slovensko literaturo *Institute of Slovenian Literature and*
 in literarne vede *Literary Studies*
 ZRC SAZU *ZRC SAZU*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
 nina.ditmajer@zrc-sazu.si

Metka FUJS

Pomurski muzej Murska Sobota *Pomurje Museum Murska Sobota*
 Trubarjev drevored 4, SI- 9000 Murska Sobota
 metka.fujs@guest.arnes.si

Roman GLOBOKAR

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

Hüseyin HALIL

dr. *PhD*
 Uludag University
 Görükle Kampüsü, TR-16059 Bursa
 huseyinhalil1990@gmail.com

Nina HORVAT

mlada raziskovalka *Junior Researcher*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*
 Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
 nina.horvat7@um.si



Edvard JAKŠIČ

viš. pred. mag. zdr. neg. *M.S. Nursing, Sen. Lect.*
 Evropski center *European Centre*
 Alma Mater Europaea *Alma Mater Europaea*
 Slovenska 17, SI-2000 Maribor
 edvard.jaksic@almamater.si

Branko KLUN

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

Matic KOCIJANČIČ

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana
 matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Aljaž KRAJNC

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

Slavko KRAJNC

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

Boža KRAKAR VOGEL

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana
 boza.krakar@guest.arnes.si



Ivan MACUT

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Splitu *University of Split*
Ul. Zrinsko Frankopanska 19, HR-21000 Split
ivanmacut@libero.it

Simon MALMENVALL

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
Fakulteta za pravo in poslovne vede *Faculty of Law and Business Studies*
Katoliški inštitut *Catholic Institute*
Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Rok MIHELIČ

univ. dipl. teol., dipl. zn. *B.A. Theology, B.S. Nursing*
Evropski center *European Centre*
Alma Mater Europaea *Alma Mater Europaea*
Slovenska 17, SI-2000 Maribor
rok.mihelic85@gmail.com

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

Ivan PLATOVNJAK

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

Renato PODBERSIČ

dr. *PhD*
Študijski center za narodno spravo *Study Centre for National Reconciliation*
Tivolska 42, SI-1000 Ljubljana
renato.podbersic@scnr.si

Andrej RAHTEN

prof. dr. *PhD, Prof.*
Zgodovinski inštitut Milka Kosa *Milko Kos Historical Institute*
ZRC SAZU *ZRC SAZU*
Topniška 29, SI-1000 Ljubljana
andrej.rahten@zrc-sazu.si



Bogdan RUS

dipl. teol., doktorski študent *BA in Theology, Doctoral Student*
 Destradijev trg 10a, SI-6000 Koper
 bogdan.rus@rkc.si

Philip SUCIADI CHIA

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Evangelical Theological Seminary of Indonesia
 Jl. Solo Km. 11,1 PO.BOX 4/YKAP, ID-55571 Kalasan Yogyakarta
 pchia275@students.sbts.edu

Vinko ŠKAFAR

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

Marjan TURNŠEK

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

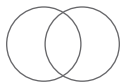
Terezija Snežna VEČKO

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
 terezija.vecko@guest.arnes.si

Erika ZELKO

doc. prim. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Inštitut za splošno medicino *Institute for General Medicine*
 JKU Linz *JKU Linz*
 Huemerstraße 3-5, AT-4020 Linz
 erika.zelko@jku.at





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 6. 6. 2022; Sprejeto Accepted: 25. 6. 2022
UDK UDC: 2-154:616-036.8-083
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Mihelic
© 2022 Mihelič, Jakšič & Zelko CC BY 4.0

Rok Mihelič, Edvard Jakšič in Erika Zelko

Podobnosti in razlike med judovsko, katoliško in islamsko versko skupnostjo ob etičnih dilemah ob koncu življenja v paliativni oskrbi

Similarities and Differences Between the Jewish, Catholic and Islamic Religious Communities in Ethical Dilemmas at the End of Life in Palliative Care

Izvleček: Etične dileme se v zdravstveni negi najbolj izražajo v paliativni oskrbi in oskrbi ob koncu življenja, kjer se srečamo z najzahtevnejšimi in najkompleksnejšimi potrebami zdravstvene oskrbe. Raziskava razpravlja o pomenu etike, religije in duhovnosti v paliativni oskrbi s stališča treh monoteističnih religij in poudarkom na etičnih dilemah ob koncu življenja ter o tem, kako lahko verska prepričanja vplivajo na medicinsko oskrbo in zdravstveno nego ob koncu življenja. Pomen etike, religije in duhovnosti smo v raziskavi predstavili v okviru treh temeljnih etičnih načel, kot so opustitev in odtegnitev zdravljenja, neutemeljeno zdravljenje in zdravljenje s paliativno sedacijo, ter skušali utemeljiti njihovo presojo v luči judovske, katoliške in islamske perspektive.

Metode: Uporabljeni sta bili kvalitativna metodologija raziskovanja in deskriptivna metoda dela. Za instrument raziskave je bil uporabljen delno polstrukturirani odprt intervju. V raziskavo je bilo vključenih devet udeležencev, med katerimi so bili po trije udeleženci judovske, katoliške in islamske verske skupnosti, od tega po en uradni predstavnik verske skupnosti. Ostali udeleženi pripadniki omenjenih verskih skupnosti so zaposleni v zdravstvenih institucijah.

Rezultati: V raziskavi smo identificirali štiri glavne teme: prepoznavanje pomena religije v paliativni oskrbi, zagotavljanje duhovne (verske) oskrbe, pomen religije pri etičnih vprašanjih in dilemah ter ozaveščenost pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik v paliativni oskrbi.

Razprava: Religija vstopa v paliativno oskrbo kot branik neodtujljivega človekovega dostojanstva, zagovornica koncepta svetosti življenja in kot nosilka zagotavljanja duhovne oskrbe. Oskrba ob koncu življenja ob različnih etičnih dilemah zahteva strukturiran pristop skozi različne vrednostne sisteme vsakega bolnika. Doprinos verskih skupnosti k organizacijskim strukturam paliativne oskrbe je nepogrešljiv tudi pri prepoznavanju in ozaveščanju o kulturnih in verskih razlikah. Glede na naraščajočo raznolikost je potreben večji poudarek na razvijanju kulturnih in etičnih kompetenc pri zagotavljanju paliativne oskrbe. Pandemija nam

je ponudila priložnost za razmislek o resničnem pomenu paliativne oskrbe in odločitvah pri oskrbi ob koncu življenja, vključno s pomenom duhovne oskrbe, ki za zdravstvene delavce predstavlja dodaten izziv.

Ključne besede: paliativna oskrba, etične dileme, religija, svetost življenja, opustitev zdravljenja, odtegnitev zdravljenja, paliativna sedacija

Abstract: *Ethical dilemmas in nursing are most pronounced in palliative and end-of-life care, where we meet the most demanding and complex needs of nursing care. The research discusses the importance of ethics, religion and spirituality in palliative care, from the perspective of three monotheistic religions and the emphasis on end-of-life ethical dilemmas and how religious beliefs can affect end-of-life medical care and nursing. The importance of ethics, religion and spirituality is presented in the research within three basic ethical principles, such as withholding and withdrawal of treatment, unjustified treatment and treatment with palliative sedation, and tried to justify its assessment in light of Jewish, Catholic and Islamic perspectives.*

Methods: *The research used a qualitative research methodology and descriptive method of work. A partially semi-structured open interview was used as the research instrument. The research included nine participants, among whom three were from the Catholic, three from the Jewish and three from the Islamic religious community, including an official representative of each religious community. Other participants, members of the mentioned religious communities, were employees of the health care institutions.*

Results: *The research identified four main topics: recognizing the importance of religion in palliative care, providing spiritual (religious) care, the importance of religion in ethical issues and dilemmas, and awareness in recognizing cultural and religious differences in palliative care.*

Discussion: *Religion enters palliative care as a defender of inalienable human dignity, as an advocate of the concept of the sanctity of life and a carrier of the provision of spiritual care. End-of-life care with different ethical dilemmas requires a structured approach across each patient's different value systems. The contribution of religious communities to the organizational structures of palliative care is also indispensable in recognizing and raising awareness of cultural and religious differences. With regard to the increasing diversity, more emphasis needs to be placed on cultural and ethical competences in the provision of palliative care. The pandemic offered us an opportunity to reflect on the true importance of palliative care and end-of-life care decisions, including the importance of spiritual care, which poses an additional challenge for health professionals.*

Keywords: *palliative care, ethical dilemmas, religion, sanctity of life, withholding treatment, withdrawal of treatment, palliative sedation*

Uvod

Epidemiološki izziv koronavirusne bolezni, vojni konflikti in gospodarska kriza zahtevajo v načinu življenja posameznika številne prilagoditve. Te spremembe niso le družbene, temveč vplivajo tudi na odnos do umiranja. Ves čas se krepijo prizadevanja za ohranitev načela spoštovanja človekovega življenja, čeprav vemo, da je v spremenjenih razmerah temeljno načelo močno ogroženo in njegovo spoštovanje na temeljni preizkušnji. Z medicinskega vidika je zdravstvena kriza koronavirusne bolezni

povečala pomen in nujnost paliativne oskrbe tako za bolnike, ki trpijo za neozdravljivo boleznijo, kot njihove družine in vse vpletene zdravstvene delavce. Tak pomen oskrbe najizraziteje ponazarja področje intenzivne medicine, ki se srečuje z najkompleksnejšimi cilji zdravljenja: kritično bolnim omogočiti preživetje življenjsko ogrožajoča bolezenska stanja, izboljšati trenutno in poznejšo kakovost zdravja ali zgodnje prizadevanje za izboljšanje kakovosti umiranja in smrti (Bishop in Eberl 2021; Ferrell idr. 2020). V tem kontekstu pandemija v svetovnem merilu osvetljuje prednosti in slabosti zagotavljanja kakovostne paliativne oskrbe in hkrati ponuja možnost za razmislek o zmogljivostih in priložnostih, ki jih kakovostna paliativna oskrba zahteva. Etične dileme se ob tem pojavljajo vsakodnevno. Mnoge od njih so povezane z odločitvami o nadaljevanju, omejevanju ali prekinitvi zdravljenja, ki vzdržuje življenje (Wiegand idr. 2015). Slaba napoved izida kritične bolezni, pravilna nadaljnja obravnava teh bolnikov in zdravljenje ob koncu življenja zahtevajo celosten in multidisciplinaren pristop (Andres idr. 2021; Ećimović, Lahajnar-Čavlović in Kompan 2009; Picollo in Fachini 2018). Holistični pristop v paliativni oskrbi je bistven, saj na ta način zagotavljamo zdravstveno varstvo večdimenzionalnih potreb bolnikov in njihovih družin (Rochmawati, Wiechula in Cameron 2018). Bistven in sestavni del tega pristopa je tudi duhovna oskrba. Temu pritrjujejo številne mednarodne študije, ki poudarjajo vključenost in pomen duhovne oskrbe v celostni obravnavi paliativne oskrbe (Gijsberts idr. 2019; Puchalski idr. 2009; Best idr. 2020). Kljub vsem nastajajočim dokazom in statusu duhovne oskrbe kot osrednje dimenzije paliativne oskrbe ostaja ta najmanj razvit in najbolj zanemarjen del oskrbe (Astrow idr. 2007; Balboni idr. 2013; Jones 2018; Phelps idr. 2012), in sicer predvsem in tudi zato, ker prihaja do zapletov pri standardizaciji in konceptualizaciji religije in duhovnosti ter njuni opredelitvi v samem procesu zdravljenja znotraj paliativne oskrbe (Rogers in Wattis 2015; Harrad idr. 2019). Ob tem različne etnične in verske identitete, ki smo jim priča v vsakodnevnem kliničnem okolju, postajajo nov izziv in novo merilo v medicinski in zdravstveni etiki ter zahtevajo dodatno strukturiran pristop k prepoznavanju, analizi in reševanju vsakodnevnih odločitev ter zagotavljanju oskrbe ob koncu življenja (Khorfan in Padela 2010).

Namen naše raziskave je bil oceniti pomen etike, religije in duhovne oskrbe v paliativni oskrbi s poudarkom verskih pogledov na etične dileme ob koncu življenja in pomen verskih prepričanj na medicinsko oskrbo



in zdravstveno nego ob koncu življenja. Osredotočili smo se na tri monoteistične religije, in sicer judovstvo, krščanstvo in islam. Želeli smo ugotoviti podobnosti in razlike v konceptu razumevanja pomena paliativne oskrbe in etičnih dilem pri odločanju o zdravljenju ob koncu življenja. Pri vprašanih etičnih dilemah smo izhajali iz treh temeljnih načel, s katerimi se srečujemo pri odločanju o prekinitvi zdravljenja pri neozdravljivo bolnih: opustitev in odtegnitev zdravljenja (angl. withholding and withdrawing treatment), neutemeljeno zdravljenje (angl. futile treatment) in zdravljenje s paliativno sedacijo (angl. palliative sedation).

1 Etika, religija in duhovnost ob koncu življenja

Razprave o koncu življenja, ki vključujejo razlikovanje moralnega pomena med dejanji in opustitvami, se zastavljajo v različnem bioetičnem kontekstu (Rodríguez-Arias idr. 2020). Večina moralnih teorij je mnenja, da je pustiti bolnika umreti (angl. letting die) z etičnega vidika v določenih primerih etično sprejemljivo in obenem bistveno različno od aktivnega prenehanja človeškega življenja (Grošelj idr. 2013; Asscher 2008). Spet drugič koncept svetosti življenja, ki predstavlja temelj krščanske, judovske in islamske etike, poudarja pomembnost zavedanja moralne enakovrednosti ubijanja in puščanja umreti (Alanazi in Alanzi 2015). Intenzivnost razprave narašča v kontekstu vprašanja evtanazije (Bishop 2006; Ellershaw in Gilhooly 2007; McLachlan 2008; Sprung idr. 2014). A večina etičnih sistemov zavzema stališče, da je ohranjanje človeškega življenja vrh moralne dolžnosti, zato namerna povzročitev smrti bolnika v nobenem primeru ne more biti etično opravičljiva (Globokar 2004; Grošelj idr. 2013; Pellegrino 2000; Trontelj 1997; 2003).

Neredko se področja etike, duhovne oskrbe in zdravljenja v paliativni oskrbi prekrivajo, posebej ob odločitvah o prenehanju zdravljenja in umiku podaljševanja življenja. Zato ob vprašanih ob koncu življenja postaja vloga religije in duhovnosti vedno bolj pomembna (McCormick idr. 2012; Nelson-Becker 2006; Puchalski idr. 2009). Paliativna oskrba torej zahteva veliko različnih kompetenc, ne le kliničnih, temveč tudi odnosnih, komunikacijskih in etičnih (Sepulveda idr. 2002). Medsebojno klinično sodelovanje različnih strokovnih področij tako pomeni uresničitev merila najboljše kakovosti oskrbe ob koncu življenja (Snyder idr. 2017).



Ker v današnjem postmodernem in sekulariziranem času uporaba besede duhovnost ni vedno povsem jasna, tudi zato, ker je vedno bolj ločena od religijskih tradicij in institucij, lahko pri različnih avtorjih beremo, da se beseda nanaša na mnoge dimenzije človekovega življenja (McSherry in Jamieson 2013; Platovnjak 2019). Spraševanje po bistvu religije in razumevanju religioznega in duhovnega izkustva za sodobnega postmodernega človeka je v sodobnem globalnem postmodernem svetu, kjer se priznava različnost posameznih simbolnih sistemov, ključnega pomena za razumevanje njenega pomena in vloge (Pevce Rozman 2017, 289). Po drugi strani pa sekularna duhovnost, kot jo imenuje sodobna sekularna družba, ne zmora človekovega dostojanstva tako močno zasidrati v temelje etičnega razmišljanja, kot je to zmogla religiozna (krščanska, judovska in islamska) znotraj svojega nauka in tradicije (Žakelj 2012, 13). Ključno vprašanje, ki se na tej točki zastavlja, je, kakšen je odnos med religijo in duhovnostjo. Zdi se, da odnos med duhovnostjo in religijo ostaja nejasen zaradi skupne/kolektivne narave religije in individualizirane/subjektivne narave duhovnosti (Koenig 2002). Po eni strani je duhovnost izrazito religiozološki pojem, po drugi strani pa zanimanje za duhovnost ne izhaja nujno iz verskih iskanj. Duhovnost se dotika smisla in namena življenja, ki morda ne vključuje nujno verskih prepričanj (Long 2011). Mnogi danes raje uporabljajo pojem duhovnost kakor religija, tudi zato, ker je širši, manj konkreten in manj vezan na institucijo (Platovnjak 2017, 339). S pojmom religija (lat. *religare*) navadno označujemo sistem verovanja, etičnih vrednot in dejanj, s katerimi človek izraža svoj odnos do svetega, do svete resničnosti. Na subjektivni ravni pomeni verovanje, na objektivni pa religijsko institucijo, ki povezuje človeka z nadnaravnim in svetim skozi določen sistem vedenja in prakse, teologije in etike. Ti dve ravni sta komplementarni, občasno pa sta si lahko nasprotni ali celo izključujoči. Medtem ko duhovnost (lat. *spiritualitas*) pomeni način, s katerim vernik ponotranja duhovna in moralna načela vere, kar navadno označujemo kot molitev, askezo, versko prakso, meditacijo ali duhovno branje, oziroma pomeni dinamiko notranjega življenja, celotno živeto vero na osebni in skupnostni ravni (Splošni religijski leksikon 2007, s. v. »religija«; »duhovnost«).

V okviru teorije zdravstvene nege so se pri razumevanju duhovne oskrbe v zgodovini oblikovala tri obdobja, za katera so značilni posamezni pristopi: verski, znanstveni in eksistencialni pristop. Vsak od teh pristopov ima elemente, ki opredeljujejo lastnosti duhovne oskrbe v okviru zdravstvene



nege. Kljub raznoliki teoretični in empirični literaturi obstaja malo soglasja o tem, kaj vključuje obravnava intervencij zdravstvene nege v duhovni oskrbi (Sawatzky in Pesut 2005; Timmins in Caldeira 2017). Vprašanja duhovne oskrbe se posebej pogosto zastavljajo ob hudo bolnih in umirajočih bolnikih. Na zdravje in dobro počutje bolnikov pomembno vpliva izpolnjevanje duhovnih potreb (Burkhart, Schmidt in Hogan 2011). Za veliko bolnikov je vera v nadnaravnost (duhovnost) pomembna v zdravju in (posebej) v bolezni. Vera daje njihovem življenju smisel, zagotovi varnost, ko v življenju ne gre vse dobro, in ostaja tudi takrat, ko se izčrpajo druge možnosti (Fosarelli 2009, 45). Kot navajata Teoli in Kalish (2020), je pogosto napačna predstava, da se zdravstvena in paliativna oskrba osredotoča le na fizične potrebe, razmisliti je treba o številnih vprašanjih, ki se dotikajo psiholoških, kulturnih, etičnih, pravnih, psihiatričnih, verskih in socialnih potreb. To je posebej pomembno takrat, kadar se verska vprašanja odpirajo ob vprašanjih etičnih dilem. Svetovna zdravstvena organizacija v svoji definiciji paliativne oskrbe priznava duhovni oskrbi pomen, enakovreden drugim aktivnostim paliativne oskrbe (World Health Organization 2004). Evropsko združenje za paliativno oskrbo (EAPC) opredeljuje duhovnost kot »dinamično dimenzijo človeškega življenja, ki se nanaša na način, kako osebe (posameznik in skupnost) doživljajo, izražajo in/ali iščejo pomen, namen in transcendenco, ter način, kako se povezujejo s trenutkom, s samim seboj, z drugimi, z naravo, s pomembnim in/ali svetim« (Nolan, Saltmarsh in Leget 2011, 88). Mnogi avtorji tako znotraj paliativne oskrbe opredeljujejo pojem duhovnosti v najširšem pomenu besede, kot intuitiven, medoseben, altruističen in integrativen izraz, ki vključuje temeljna bivanjska vprašanja, življenjska načela, vrednote, prepričanja, moralne vrednote pa tudi odnos do Boga ali višje sile – ali kot religiozno živeto duhovnost (Unruh, Versnel in Ker 2002; Clarke 2009; Nolan, Saltmarsh in Leget 2011).

V paliativni oskrbi oziroma pri zdravljenju ob koncu življenja religija in verska tradicija opravljata dve glavni funkciji, in sicer zagotavljanje niza temeljnih življenjskih prepričanj in vzpostavljanje etičnega temelja za klinično odločanje (Daaleman in VandeCreek 2000). Tako religija kot duhovnost podpirata človekov občutek varnosti in pripadnosti in sta lahko pomembni pri oskrbi ob koncu življenja, saj bolniku ponujata način, kako najti smisel tako v umiranju kot tudi v življenju (Chater in Tsai 2008; Daaleman in VandeCreek 2000). Na eni strani religija in duhovnost

pomagata bolniku in svojcem, da se ob težki bolezni ali umiranju soočijo z upanjem, iskanjem smisla in namena pri vseh prilagoditvah in življenjskih spremembah, ki jih življenjsko ogrožajoča bolezenska stanja zahtevajo (Ferrell in Munevar 2012). Po drugi strani pa je lahko vpliv bolezni in življenjsko ogrožajočih bolezenskih stanj na religijo in duhovnost negativen zaradi izkušenj, ki vključujejo negativno soočenje z boleznijo, jezo, tudi na Boga, in izgubo verskega prepričanja (Byrne 2007; Puchalski idr. 2009). Raznolikost religij in verskih prepričanj v sodobnem svetu ustvarja izzive pri prepoznavanju kulture občutljivosti, ki omogoča razumevaje, kako bodo bolniki v paliativni oskrbi razumeli svojo bolezen ali navsezadnje tudi svojo smrt. Religija in duhovnost imata v svoji najvišji obliki velik vpliv na razvoj človeške kulture (Platovnjak 2017, 342). Širšega konteksta kulture namreč ne določata le narodnost in rasa, temveč nanj vplivajo določena duhovnost, religija, stopnja izobrazbe, spol, starost, spolna usmerjenost, država izvora in priseljenjski status. Kultura je ob religiji in duhovnosti pomemben koncept v paliativni oskrbi, saj posameznikova kultura vpliva tudi na to, kako se bo odločal o zdravljenju ob koncu življenja (Mitchell in Mitchell 2009; Swihart, Yarrarapu in Martinidr 2022).

2 Metode

V raziskavi smo uporabili kvalitativno metodologijo in kot instrument raziskave uporabili polstrukturirani odprti intervju. Posamezni intervju smo označili z oznako »IN« kot intervju in dodali pripadajočo številko izvedene intervjuja od 1 do 9. Proces pridobivanja podatkov je bil poenoten pri vseh udeležencih v raziskavi. V intervju smo vključili 6 oblikovanih vprašanj s podvprašanji, ki so opisana v nadaljevanju. Intervjuvali smo devet udeležencev, med katerimi so bili trije udeleženci predstavniki katoliške verske skupnosti, trije judovske verske skupnosti in trije islamske verske skupnosti. Pri vsaki verski skupnosti smo upoštevali, da smo med tremi udeleženci vključili po enega uradnega predstavnika verske skupnosti, rabina za predstavnika judovske verske skupnosti, duhovnika za katoliško versko skupnost in imama za islamsko versko skupnost.

Upoštevali smo tudi, da so ostali udeleženci verskih skupnosti, vključeni v raziskavo, zaposleni v zdravstvenih institucijah bodisi kot zdravniki, diplomirane medicinske sestre oziroma zdravstveniki bodisi kot farmacevti.



Na ta način smo zagotovili relevantnost poklicnega in strokovnega poznavanja področja vsebin paliativne oskrbe, nepristranskost in enakovreden objektivni prikaz podatkov.

Prav tako smo upoštevali kriterij, da so udeleženci, ki so sodelovali v raziskavi, omejeni na območje Republike Slovenije, pri čemer smo morali tovrsten kriterij za judovsko versko skupnost zaradi relevantnega števila vzorca razširiti na najbližjo judovsko skupnost z območja Zagreba, pri tem pa smo izhajali iz dejstva, da je bila, zgodovinsko gledano, pred nastankom in ustanovitvijo judovske skupnosti v Republiki Sloveniji ta tradicionalno vedno bolj povezana z judovsko skupnostjo v Zagrebu.

Opis orodja – vprašanja in podvprašanja za polstrukturirani intervju

1. Kakšen pogled ima verska skupnost na paliativno oskrbo? Kakšna je vloga duhovnosti v paliativni oskrbi?
2. Na kakšen način verske skupnosti znotraj svojih institucionalnih oblik zagotavljajo duhovno oskrbo pri ljudeh, ki so neozdravljivo bolni ali drugače del paliativne oskrbe?
3. Kakšno vlogo ima religija ob etičnih dilemah, kot so vprašanja svetosti življenja, opustitve zdravljenja ali zdravljenja s paliativno sedacijo?
4. Ali lahko pride do nepričakovanega spopada etičnih vrednot? Lahko religija ovira kakovostno paliativno oskrbo oziroma je po mnenju verskih skupnosti ob etičnih dilemah (z vidika religijske perspektive) paliativna oskrba takrat premalo kakovostna?
5. Ali verske skupnosti menijo, da so zdravstveni delavci dovolj ozaveščeni o različnih vrednostnih sistemih bolnikov, in ali se jim zdi, da ob srečevanju z bolniki, ki izražajo svoja verska prepričanja, teoretično dovolj dobro poznajo bolnikovo versko prepričanje?
6. Kaj verske skupnosti menijo o tem, kakšna je lahko njihova vloga in kakšno vlogo si želijo imeti pri zagotavljanju duhovne oskrbe v organizacijski strukturi paliativne oskrbe?

3 Rezultati

V okviru opravljenih intervjujev in kvalitativne analize podatkov smo identificirali štiri glavne teme oziroma štiri vsebinske sklope: 1) prepoznavanje



pomena religije in duhovnosti v paliativni oskrbi, 2) zagotavljanje duhovne (verske) oskrbe v paliativni oskrbi, 3) pomen religije pri etičnih vprašanjih in dilemah v paliativni oskrbi in 4) ozaveščenost pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik v paliativni oskrbi. Glavne teme ter podteme sekundarnega in primarnega nivoja so prikazane v tabeli 1.

Tabela 1: Glavne teme ter podteme sekundarnega in primarnega nivoja.

Teme	Podteme sekundarnega nivoja	Podteme primarnega nivoja
Prepoznavanje pomena religije in duhovnosti v paliativni oskrbi	Človeško dostojanstvo	Svetost življenja
		Kakovost življenja
		Pravica in dolžnost do zdravljenja
	Duhovnost kot del celostne obravnave bolnika v paliativni oskrbi	Duhovnost kot dimenzija odnosa
		Duhovnost kot dimenzija odrešenja
		Duhovnost kot enakovreden pristop v celostni paliativni oskrbi
Duhovna (verska) oskrba v paliativni oskrbi	Institucionalna ureditev zagotavljanja duhovne (verske) oskrbe v paliativni oskrbi	Verske skupnosti v javnih in zasebnih ustanovah
	Neinstitucionalna ureditev zagotavljanja duhovne (verske) oskrbe v paliativni oskrbi	Družina, prijatelji, sorodniki
		Druge institucije
Pomen religije pri etičnih vprašanjih in dilemah v paliativni oskrbi	Paliativna oskrba brez religijske perspektive premalo kakovostna	Multidisciplinarna obravnava pacienta
		Humana in strokovna oskrba
	Religija kot izziv za kakovostno paliativno oskrbo	»Trk vrednot« med religijsko in medicinsko etiko
		Različno kulturno in vrednotno okolje
Ozaveščenost pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik med zdravstvenimi delavci, bolniki in njihovimi svojci	Individualna odgovornost	Osebnostne kompetence
		Strokovne kompetence
	Družbena odgovornost	Pomen verskih skupnosti
		Pomen izobraževalnih institucij



3.1 Prepoznavanje pomena religije in duhovne oskrbe v paliativni oskrbi

Na podlagi opravljenih intervjujev lahko izpostavimo, da udeleženci pomen religije in duhovnosti v paliativni oskrbi prepoznavajo najprej kot branik načela 1) človeškega dostojanstva in nepogrešljivo vlogo 2) duhovnosti v celostni obravnavi bolnika. Načelo človekovega dostojanstva smo na podlagi opravljenih intervjujev udeležencev prepoznali znotraj treh različnih sklopov: načela svetosti življenja, kakovosti življenja in pravice ter dolžnosti do zdravljenja.

Najprej prepoznavajo, da religija in duhovnost v paliativni oskrbi pomeni zagotavljanje načela svetosti življenja. Udeleženec katoliške veroizpovedi navaja: »[V] Katoliški cerkvi je absolutna vrednota svetost življenja, to pomeni nedotakljivost življenja od spočetja pa vse do smrti« (IN2), in podobno islamske veroizpovedi: »[V] islamu je življenje sveto in se nikakor ne sme skrajšati.« (IN8) Nekateri udeleženci so v raziskavi uporabili tudi izraz človeško dostojanstvo: »[P]aliativna oskrba skrbi za dostojanstvo človeškega življenja vse do zadnjega trenutka« (IN1); podobno razberemo, da je paliativna oskrba »odraz skrbi za dostojanstvo in zdravje osebe« (IN5) oziroma »zagotovitev paliativne oskrbe pomembno pripomore k ohranjanju človeškega dostojanstva« (IN6). Eden od udeležencev v razpravi izpostavi pomembno razlikovanje, ko pravi, da »v javnem diskurzu redko govorimo o svetosti življenja, raje pa o dostojanstvu človeške osebe in človeškega življenja« (IN1), kar pomeni, da je tudi znotraj našega raziskovanja mogoče ugotoviti polemičnost (uporabe) izraza ali načela »svetosti življenja«. To, da je poskus rekonstruirati zgodovinskost verske ideje, da bi razumeli njen prvotni pomen, ena stvar, zagovarjanje temeljnih verskih argumentov pa čisto nekaj drugega, ugotavlja tudi eden od udeležencev, ko izpostavlja nujnost prepoznavanja in razumevanja verskih tradicij ob etičnih vprašanjih: »Ko gre za etične dileme, pa je seveda treba tudi ohraniti širok spekter in na (krščansko) etiko gledati kot nekaj razumskega, pogosto danes veliko bolj razumskega, kot pa je ideologija neomejene svobode, ki misli, da je vse, kar je v medicini danes možno, kar samo po sebi tudi prav. Če torej kdaj krščanstvo postavi mejo sprejemljivega v etičnih dilemah, to ni ideološko nasprotovanje, ampak razumski argument proti ideologiji napačno razumljene svobode, ki bi žrtvovala karkoli, celo človeško življenje, samo zato, da bi potrdila samo sebe.« (IN1)

V paliativni oskrbi religija načelo človeškega dostojanstva prepozna tudi ob zagotavljanju načela kakovosti življenja. Udeleženec katoliške veroizpovedi navaja, da »paliativna oskrba skrbi za dostojanstvo človeškega življenja vse do zadnjega trenutka« (IN1), podobno navajajo tudi udeleženci judovske veroizpovedi: »[Z]di se mi izjemno pomembno, da ljudem omogočimo dostojno življenje do konca« (IN6), in islamske veroizpovedi: »[V]saka religija ima različna stališča ali pravila, ki tako ali drugače vplivajo na kakovost paliativne oskrbe.« (IN9) Pomembno je izpostaviti, da sogovorniki v intervjuju ob prepoznavanju zagotavljanja kakovosti življenja nasprotujejo sodobni antropološki utilitaristični perspektivi, ki je pretežno povezana z ekonomskimi možnostmi, z blaginjo, lepoto in uživanjem telesnega življenja in ki življenje šteje za vredno, samo če dosega neko sprejemljivo raven kakovosti. Temu potrjuje udeleženec, ko pravi, da »če torej razumemo, da paliativna oskrba nima namena upočasniti ali pohitriti nastopa naravne smrti, se razume, da je treba poskrbeti, da bo to dostojanstvo slabotnega, bolnega, umirajočega človeka – ki pa zato ni nič manjše – čim bolj zaščiteno in da bo takšen človek imel priložnost živeti svoje življenje v čim večji kakovosti vse do zadnjega trenutka« (IN1). Na tem mestu lahko poudarimo, da sogovorniki v raziskavi nasprotujejo t. i. etiki kakovosti življenja, ki jo zagovarja avstralski moralni filozof in bioetik Peter Singer. Pravi namreč, da bi morali načelo posebne vrednosti človeškega življenja ali svetosti življenja opustiti, saj je po njegovem mnenju to načelo zastarelo, neznanstveno in irelevantno za razumevanje etičnih vprašanj sodobne bioetike (Singer 2003). Čeprav ni veliko bioetikov, ki bi zvesto sledili Singerju in zagovarjali skrajno pozicijo utilitaristične in pragmatične bioetike, njegovega vpliva ne gre podcenjevati. Blizu je sodobni potrošniški logiki, ki zagovarja, da je vse, kar obstaja, na razpolago človeku, in odpira vprašanje, zakaj ne bi izvedli določenih poskusov, če nam tehnične možnosti to omogočajo. Relativnost razumevanja človeške osebe odpira vrata neskončnim možnostim manipulacije in zlorab (Globokar 2004; 2007). V raziskavi potrjujemo, da udeleženci oziroma monoteistične veroizpovedi v svojih etičnih izhodiščih in stališčih sledijo tradicionalni etiki, temelječi na spoštovanju nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja, kot med drugim navaja tudi eden od udeležencev: »[Z]a katoličana je jasno, da ima človeško življenje dostojanstvo, ki ga pridobi s samim obstojem – torej ob spočetju – in ga ohrani vse do naravne smrti.« (IN1) Zagotavljanje najboljše kakovosti življenja je alternativa prej opisani utilitaristični ekonomski in pragmatični miselnosti ter hkrati cilj



in temelj paliativne oskrbe, kot jo prepoznavajo verske skupnosti: »[E]den od temeljev paliativnega pristopa je razumevanje, da pri zdravljenju hudih bolezni [...] postaja prednostna naloga zmanjševanje trpljenja in izboljšanje bolnikove kakovosti življenja.« (IN4)

Udeleženci izpostavljajo, da je z vidika monoteističnih veroizpovedi temelj človekovega dostojanstva poleg zagovarjanja načela svetosti življenja in zagotavljanja maksimalne kakovosti življenja tudi uresničitev pravice in dolžnosti do zdravljenja. Udeleženci muslimanske veroizpovedi navajajo, da »velja koransko pravilo: 'Kdor ubije enega človeka, je enako, kot če bi ubil ves svet, in kdor reši enega človeka, je enako, kot da bi rešil ves svet.' Zato se je potrebno za vsako življenje boriti, saj je Božje darilo, ki smo ga prejeli. Zato smo kot verniki dolžni skrbeti za svoje zdravje« (IN7); »[V] naši religiji ne poznamo nekih navodil/pravil, ki bi specifično predpisovala, da se mora vernik odreči ali zavrniti določen medicinski poseg. Nasprotno, musliman se je dolžan zdraviti.« (IN8) Podobno utemeljuje udeleženec judovske verske izpovedi: »[Z]animivo je omeniti, da je v judovstvu eden glavnih svetopisemskih virov, na katerem se zdravnik obvezuje, da bo zdravil svoje paciente, svetopisemska zapoved 'in vrnite (izgubljeni predmet) njemu (njegovemu lastniku)' (5 Mz 22,4).« (IN4) Udeleženec katoliške veroizpovedi tovrstno dolžnost opisuje kot nalogo zagotavljanja duhovne oskrbe: »[P]ri tem izhajam iz svoje duhovnosti, religije, vere. 'V trpljenju brat naj bratu roko da.' Tudi ko vse odpove, tudi ko vsa medicina odpove ali se izčrpajo možnosti, dejansko strokovno tudi kdaj več ni kaj 'za narediti', to lahko vedno storiš.« (IN2) Udeleženci prepoznavajo pomen duhovnosti v paliativni oskrbi kot nepogrešljivi del celostne obravnave bolnika.

V raziskavi smo ugotovili, da se duhovnost v paliativni oskrbi izraža na tri načine, in sicer kot dimenzija odnosa, kot dimenzija odrešenja in kot enakovreden pristop znotraj holistične paliativne oskrbe. Udeleženci vlogo duhovnosti v paliativni oskrbi razumejo na način, da ta izhaja iz religije same oziroma religija duhovnosti zagotavlja temeljno identiteto. Zato duhovnost, kot jo opisujejo, ne predstavlja le temeljnih bivanjskih vprašanj, načel, vrednot in prepričanj, temveč predvsem odnos do Boga oziroma njeno eshatološko razsežnost. Udeleženec katoliške veroizpovedi takole opisuje: »[O]bčutek sprave z bližnjimi in Bogom, iskren pregled lastnega življenja z vidika večnosti, poglobljena duhovnost, ki marsikdaj spremlja zadnje trenutke [...] vse to in še mnogo več so elementi duhovnosti

v paliativni oskrbi« (IN1), in zaključuje: »[Z]a to, da ima človeško življenje za katoličana tako veliko vrednost, je veliko razlogov, med drugim tudi ta, da verujemo, da se po času življenja na tem svetu le-to nadaljuje v neki drugi obliki v večnosti.« (IN1) Podobno navaja tudi udeleženec judovske veroizpovedi: »[D]uhovnost je v zadnjem stadiju življenja zelo pomembna. Judovstvo na življenje gleda kot na neki cikel, na začetek in konec. [...] Ob koncu življenja je pomembno, predvsem za paliativne bolnike, da je nekdo ob njih, nekdo, ki bo razumel tudi njihove verske in kulturne potrebe.« (IN6) Temu podobno dodaja tudi udeleženec islamske veroizpovedi: »[V]era nam daje občutek upanja, zato je za vernika, ki je v paliativni oskrbi, pomembno, da ima možnost se posvetiti Bogu oz. da mu nekdo pri tem pomaga. Ljudje, ki so v tem stanju, imajo lahko samo upanje.« (IN7) Udeleženci v raziskavi bolj kot pojmovanje duhovnosti izpostavljajo lastnosti duhovnosti kot take, duhovnosti, ki ji religije, kot so judovstvo, krščanstvo in islam, zagotavljajo identiteto. Duhovnost pogosto ni vključena v paliativno oskrbo bodisi zaradi pomanjkanja usposabljanja, časovnih omejitev in pomanjkanja besedišča okoli duhovnih vprašanj med zdravstvenimi delavci bodisi, kot navaja eden od udeležencev, »pri nas še nimamo razvitega področja paliativnih oddelkov in strokovnjakov, zato je govor o duhovnosti kot enakovrednem in strokovnem pristopu k umirajočim nekaj, kar se gleda od daleč« (IN3). Čeprav na ta način udeleženci izpostavljajo duhovnost kot pristop, enakovreden vsem drugim področjem v paliativni oskrbi, je s strokovnega vidika potrebno, da zdravstveni delavci ločujejo med institucionalnimi, verskimi in navsezadnje tudi političnimi vplivi duhovnosti v vseh sodobnih sekulariziranih družbenih sektorjih, kjer se srečujejo z zapletenostjo duhovnih vprašanj.

3.2 Duhovna (verska) oskrba v paliativni oskrbi

Drugo izpostavljeno temo smo v raziskavi oblikovali kot duhovno (versko) oskrbo v paliativni oskrbi. S pomočjo podtem, ki smo jih opredelili kot institucionalne in neinstitucionalne ureditve zagotavljanja duhovne (verske) oskrbe v paliativni oskrbi, smo oblikovali tri oblike načina zagotavljanja duhovne oskrbe, in sicer: 1) verske skupnosti v javnih in zasebnih ustanovah, 2) družina, prijatelji, sorodniki ter 3) druge institucije. Katoliška, judovska in islamska verska skupnost imajo v svojih dokumentih izdelane etične obveznosti, zakonske usmeritve in verska stališča ob posameznih etičnih dilemah, posebej tistih, ki se dotikajo področja verske pripadnosti



pacienta. Po drugi strani pa je pravna ureditev paliativne oskrbe v Sloveniji še vedno nesistemska, zato je tudi vidik religioznosti ali duhovnosti v najširšem pomenu neustrezno umeščen v zakonske predpise in zdravstvene kodekse. V Sloveniji imajo katoliška, judovska in islamska verska skupnost različne izkušnje, bodisi pozitivne bodisi negativne. Za katoliško versko skupnost velja, da duhovno oskrbo v praksi izvajajo predvsem duhovniki kot (formalni) predstavniki verske skupnosti: »[V] Katoliški cerkvi, največji verski skupnosti v Sloveniji, s ponosom lahko zatrdim, [imamo] zelo dobro organizirano duhovno oskrbo, ne samo težko bolnih in umirajočih v paliativi in hiši hospica, ampak tudi za vse ostale bolnike. Imamo nekaj duhovnikov – bolniških duhovnikov, ki so prav zadolženi za obiske, deljenje zakramentov in spremljanje vseh bolnikov po vseh bolnišnicah.« (IN3) Na drugi strani islamska verska skupnost, kjer podobno duhovno (versko) oskrbo zagotavlja imam, predstavnik verske skupnosti, izpostavlja negativno izkušnjo, kjer udeleženec navaja, da »nikoli nismo uspeli zagotoviti majhnega prostora v največjih kliničnih centrih ali bolnišnicah za opravljanje molitev na način, kot je urejena kapelica. Ni bilo razumevanja za ureditev tega vprašanja.« (IN7) Judovska verska skupnost izpostavlja, da je številčno manjša od drugih verskih skupnosti in je zato stopnja tovrstne oskrbe odvisna predvsem od številčnosti skupnosti oziroma obsega pomoči: »[G]lavni rabin Slovenije je pooblaščen za reševanje teh vprašanj v okviru javnega zdravstva v Republiki Sloveniji. Stopnja srečanja teh vprašanj po navadi odraža gostoto prebivalstva katere koli judovske skupnosti.« (IN4) Pozitiven primer v eni od ustanov Hospic oskrbe navaja udeleženec katoliške veroizpovedi, ko pravi: »[L]eta 2016 je na pobudo direktorja [...] pet verskih skupnosti – Katoliška cerkev, Islamska verska skupnost, Srbska pravoslavna cerkev, Protestantska verska skupnost, Makedonska pravoslavna cerkev – podpisalo zavezo, v kateri so se obvezale, da bodo vedno imele na voljo svojega verskega predstavnika, če ga bodo umirajoči potrebovali.« (IN2) Ob tem prepoznavamo, da se tovrstna oblika zagotavljanja duhovne (verske) oskrbe izvaja v okviru posameznih samoiniciativnih pobud določenih ustanov, kar pomeni, da sedanja paliativna oskrba v Sloveniji ne zagotavlja nepretrgane celotne paliativne oskrbe tudi zato, ker ne obstajajo sistemsko zagotovljene povezave med različnimi zdravstvenimi in drugimi ustanovami. Udeleženci v raziskavi so izpostavili pomen družine, prijateljev in drugih oblik, ki v tem kontekstu vstopajo ali izvajajo pomoč duhovne (verske) oskrbe, kajti »v judovstvu ni nujno, da je vedno rabin tisti, ki je prisoten ob koncu življenja posameznika. Lahko

je prisoten predstavnik verske skupnosti, lahko so to svojci itd., ki potem opravijo zadnji obred. V judovstvu je specifična zadeva, t. i. skupnost, ki se ji reče Chevra kadisha (Hevra kadishah)« (IN6); in podobno: »[O]bstaja tudi več skupin žalujočih, v katere se lahko vključijo vsi, ki potrebujejo pomoč v tem težkem času.« (IN3)

3.3 Pomen religije ob etičnih vprašanjih in dilemah v paliativni oskrbi

Kot tretjo večjo temo v raziskavi izpostavljamo, kakšen je pomen religije ob etičnih vprašanjih in dilemah v paliativni oskrbi. Prepoznavamo dve različni izhodišči, ki na eni strani postavljata vprašanje, ali je lahko paliativna oskrba dovolj kakovostna, če ne vključuje religijske perspektive, in na drugi strani, kako pomemben izziv predstavljata religija in duhovnost oziroma duhovna oskrba kot del enakovrednega pristopa k celostni paliativni oskrbi. Religijska perspektiva paliativni oskrbi prav gotovo prinaša kakovostno 1) multidisciplinarno timsko obravnavo ter 2) humano in strokovno oskrbo ob koncu življenja. Udeleženec tako navaja, da »če se vzame celostni pogled na bolnika, če se ga sreča na vseh področjih, potem bo tim lahko našel skupno najboljšo rešitev« (IN3), in nadaljuje, da »če v paliativni oskrbi zdravnik pristopa k bolniku ne samo kot strokovnjak, ampak kot nekdo, ki mu želi nuditi pomoč [...] če smo vsi najprej ljudje, če v središču našega tima stoji bolnik, potem ni težave, da bi bila religija ovira za delovanje v paliativni oskrbi« (IN3). Na drugi strani pa se lahko zgodi 3) »trk vrednot« med religijsko in medicinsko etiko, posebej takrat, kadar se pojavijo dvomi o pravilnosti ali nepravilnosti posameznih odločitev in kadar obstajajo zakonsko dovoljeni postopki in posegi, ki so v nasprotju z načeli določene religijske oziroma verske etike. Zakonodaja je v Sloveniji urejena na način, da verske skupnosti na splošno ne prepoznavajo nasprotij z uradno medicino, predvsem ko izpostavljajo vprašanje evtanazije. Udeleženec katoliške veroizpovedi navaja, da »v naši državi ne prihaja do težav, ker naša zakonodaja ustreza etičnim standardom. Ob uzakonjenju evtanazije, na primer, bi se to spremenilo in versko prepričanje bi ob tem igralo veliko vlogo, vendar ne zaradi vere same, ampak zaradi razumnosti argumentov, ki govorijo proti etično spornim medicinskim praksam« (IN1); podobno udeleženec islamske verske skupnosti navaja, da »etični pomisliki, kar se tiče islama, niso nikoli v nasprotju z uradno medicino. Vsaj kar se tiče npr. našega slovenskega prostora in zakonodaje na tem področju



(npr. evtanazija)« (IN7), medtem ko udeleženec judovske verske skupnosti navaja, da »med zdravljenjem pacienta lahko zdravniki naletijo na dvome o upravičenosti dajanja določenih zdravil posamezniku. O takšnih vprašanjih bi se bilo treba vedno pogovarjati z rabinom.« (IN4) Vse monoteistične veroizpovedi zavzamejo jasno odklonilno stališče v razmerju do evtanazije: »Katoliška cerkev je proti evtanaziji, v vsaki obliki; ni pa proti opustitvi zdravljenja, a to se razlikuje od primera do primera« (IN2); »Judaizem človeško življenje in njegovo ohranjanje šteje za absolutno vrednoto, zato je treba bolnika ohranjanjati pri življenju« (IN4); »V islamu se je potrebno za vsako življenje boriti, saj je to Božje darilo, ki smo ga prejeli. Zato smo kot verniki dolžni skrbeti za svoje zdravje.« (IN7)

Napačno dojemanje pojma sočutje lahko predstavlja etično vprašanje, ki je v tem delu teoretične narave, pa je vendar pomembno pri razumevanju določenega verskega izhodišča. Udeleženka tovrstno razmišljanje opisuje ob razumevanju izročila: »[Z]aradi Kristusovega zgleda, Njegovega nauka ljubezni, osebnega izkustva te ljubezni v svojem življenju želim biti Kristusu podobna v odnosu do ljudi, posebej najbolj trpečih. On oblikuje moje življenje, moje delo, ravnanje. Pacient pa ni nujno, da v svojem življenju daje poudarek duhovnosti. Če je zanjo odprt, če izrazi določena vprašanja, potem se lahko tudi neposredno pogovarjava (ali s svojci). Sicer pa ostajajo vprašanja, odgovori, pogovori neizrečeni.« (IN2)

3.4 Ozaveščenost pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik

Kot zadnjo temo izpostavljam pomen ozaveščenosti pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik v paliativni oskrbi. Temo smo na podlagi intervjujev razdelili na dva dela, in sicer: individualna in družbena odgovornost pri prepoznavanju kulturnih in verskih razlik v paliativni oskrbi. Na eni strani prepoznavanje teh razlik odraža osebno naravnost ter individualno angažiranost spoznavanja ali prepoznavanja verskega, religijskega ali duhovnega področja, na drugi strani pa se vprašanje zastavlja kot vprašanje družbene skupnosti tako v verskih skupnostih kot drugih izobraževalnih institucijah. Znotraj individualne odgovornosti udeleženci najprej izpostavljajo pomen 1) osebnih kompetenc. Udeleženec katoliške veroizpovedi poudarja, da »duhovnik ali drugi duhovni sodelavec ne vidi bolnika kot človeka, ampak vidi le osebo, ki je verna in rabi pomoč« (IN3). Podobno navaja tudi udeleženec judovske verske skupnosti: »[Z]agotavljanje

paliativne oskrbe zahteva izredno veliko zavzetosti osebe, ki jo zagotavlja, pod pogojem, da želi svoje delo opravljati častno« (IN5), in tudi islamske veroizpovedi: »[Z]dravstveni delavci bi morali biti bolj odprti za religijo, saj je od tega odvisna kakovost paliativne oskrbe.« (IN9) Po drugi strani pa udeleženci izpostavljajo pomen 2) strokovnih kompetenc pri prepoznavanju duhovnih in verskih potreb pacientov. Udeleženci vseh treh veroizpovedi se strinjajo, da v praksi primanjkuje strokovnega znanja s področja kulture in vere. Udeleženec katoliške veroizpovedi utemeljuje: »[M]islím, da na splošno v Sloveniji primanjkuje kulturno-verske izobrazbe. To je širok okvir, ki presega izbrano temo, je pa dejstvo, da premalo poznamo tako lastno državo, lastno kulturo, in smo zato tudi manj dojemljivi za vsakršno globlje poznavanje kulture, kaj šele vere.« (IN1) Podobno utemeljuje udeleženec judovske veroizpovedi: »[M]oje osebno mnenje je, da zdravstveni delavci niso dovolj ozaveščeni o posameznih verskih prepričanjih in se nekateri tega tudi zelo branijo.« (IN9) Z drugimi besedami, udeleženec judovske verske skupnosti izpostavlja pomen ustrezne izobrazbe in navsezadnje zakonodaje, ki bi urejala to področje: »[V]si pričakujejo, da bodo ob vstopu v bolnišnico obravnavani z ustreznim spoštovanjem, to spoštovanje sega tudi do verskih prepričanj ali drugih vrst prepričanj in mnenj. Na splošno je judovski zdravstveni delavec, ki je tudi vernik, do pacienta vedno ravnal z dolžnim spoštovanjem [...] ob upoštevanju absolutne vrednosti človeškega življenja in njegovih posledic. Potrebno je na kakršen koli način spodbujati z ustrezno izobrazbo in zakonodajo.« (IN4) V slovenski strokovni literaturi primanjkuje objavljene literature, ki bi prikazala sistematično profiliranje poklicno pomembnih temeljnih kompetenc ali kompetenc, ki bi temeljile na programih usposabljanja, specifičnih za specializirano področje duhovne oskrbe v paliativni oskrbi, tako za zdravstvene delavce kot tudi za preostale pastoralne delavce in druge sodelavce pri zagotavljanju duhovne oskrbe. Zato je tudi za strokovno javnost nedvomen izziv, kako se na področju specialistične paliativne oskrbe osredotočiti in združiti nacionalne smernice ter klinične in strokovne standarde v okvir, ki bi spodbudil razpravo in razvoj okvirja kompetenc duhovne oskrbe v paliativni oskrbi, vključujoč tudi versko prakso, ki jo v trenutno danih razmerah izvajajo določeni pastoralni delavci posameznih verskih skupnosti. Ob temeljni individualni angažiranosti je zato pomemben tudi oblikovan model ali standard kompetenc o družbeni odgovornosti do prepoznavanja človekove religiozne ali verske naravnosti v paliativni oskrbi. Ob intervjujih udeležencev izpostavljamo



pomen 1) verskih skupnosti in 2) izobraževanih institucij ter njuni vlogi pri sooblikovanju okvirja prepoznavanja verske, duhovne in kulturne raznolikosti v paliativni oskrbi. Udeleženec katoliške veroizpovedi o vlogi verskih skupnosti tako izpostavlja, da »katoliška skupnost za to formacijo skrbi tudi z raznimi dokumenti s strani Vatikana ali lokalne Cerkve, papeške akademije za življenje, ki preučuje vprašanja bioetike in daje tudi smernice« (IN2); podobno nadaljuje drugi udeleženec: »[M]enim, da bi Cerkev lahko storila več tudi za ustanavljanje hospicev. Najbolj nujno pa je duhovno spremljanje bolnikov, ki je pri nas močno razvito in se šteje med bistvene krščanske dolžnosti.« (IN1) Udeleženec judovske veroizpovedi poudarja, da bi morala »vsaka judovska skupnost (ali katera koli druga verska skupnost) [...] pomagati zdravstvenim delavcem in strukturam, da bi neozdravljivo bolnim zagotovili izpolnitev osnovnih verskih potreb. To bi moralo biti vključeno tudi v nacionalno zdravstveno zakonodajo.« (IN4) Na drugi strani udeleženci poudarjajo pomen izobraževalnih institucij in pomen duhovne oskrbe kot sestavnega dela paliativne oskrbe in njeno ustrezno vključitev v izobraževalne dejavnosti ter nujnih metod usposabljanja za zagotavljanje duhovne oskrbe v paliativni oskrbi. Udeleženec katoliške veroizpovedi navaja, da »če v Belgiji ena gospa [...] eno leto predava študentom zdravstva, bodočim zdravnikom, o duhovni oskrbi, potem bi morali mi nujno uvesti to tudi v naš izobraževalni sistem. Hočeš ali nočeš se zdravstveni delavci, posebej ob težkih situacijah, srečajo s temi vprašanji in so pogosto prvi, včasih pa tudi edini, ki nudijo duhovno oskrbo.« (IN3) Podobno udeleženec judovske veroizpovedi poudarja odgovornost vseh vključenih v izobraževanje do vprašanj vere in kulture: »[V] današnjem svetu moramo biti previdni, da nas religije ne bodo oddaljile [med seboj]. Mislim, da imajo vsi (spoštovani) učitelji, tisti, ki delajo v šolah, in tisti, ki pridigajo v svetih domovih, veliko odgovornost, da generacije od zgodnjega otroštva naprej vodijo k dobremu.« (IN5) Kritično se na to vprašanje odziva tudi udeleženec islamske veroizpovedi in pravi, da »ne bi bilo dobro, če bi bilo to vprašanje prepuščeno samo verskim skupnostim. Menim, da je to dolžnost države, ki mora to urediti in zagotoviti.« (IN7) V raziskavi ugotavljamo, da verske skupnosti z (lahko tudi različnimi) verskimi, duhovnimi in kulturnimi vrednotami z uporabo virov iz pastoralne teologije, antropologije in multikulturnega sodelovanja edinstveno prispevajo k svetovanju in izobraževanju o kulturni, religiozni in duhovni raznolikosti v prostoru pluralističnega in globalnega konteksta, v katerem delujejo zdravstveni delavci. Poznavanje lastne kulturne in duhovne

osnove pa je prvi korak k odprtemu iskanju, kakor navaja tudi eden od udeležencev: »[V] Sloveniji zaradi žalostne polpretekle zgodovine to seveda ni očitno, po svetu pa je jasno, da je eden od osnovnih delov vere tudi življenje caritas in diakonije, torej dobrodelnosti. To so najstarejši krščanski principi. Zato je Cerkev, kot vemo iz zgodovine, vedno skrbela za uboge, ustanavljala šole, bolnišnice, hiralnice in vse mogoče ustanove, namenjene najšibkejšim. Potem ko se je v naši lokalni zgodovini zgodilo, kar se pač je, je Cerkev v tem oziru precej ovirana, ampak to k sreči velja samo za (ne)normalnost našega prostora. Čeprav je tudi slovenska Cerkev, kljub vsemu, v zadnjih desetletjih močno pomnožila število domov za starejše. To je tipičen, običajno spregledan ukrep, ko vera kristjane sili, da skrbijo za najbolj uboge.« (IN1) Na drugem mestu pa velja omeniti tudi smernice Evropskega združenja za paliativno oskrbo, ki v svoji Beli knjigi posebej obravnava vprašanje izobraževanja o duhovni oskrbi za vse strokovnjake, ki sodelujejo v paliativni oskrbi. Izobraževalne kompetence duhovne oskrbe za vse izvajalce paliativne oskrbe spremljajo modeli najboljše prakse in raziskovalni dokazi, ki pa hkrati vsebujejo različne razvojne stopnje storitev paliativne oskrbe v evropski regiji. Pridobljena izobrazba verske, religijske ali kulturne raznolikosti lahko zdravstvenemu delavcu pomaga, da se izogne različnim lastnim predstavam, predsodkom ali zadržkom. Na ta način Evropsko združenje za paliativno oskrbo spodbuja k visokokakovostnemu, multidisciplinarnemu in akademskemu izobraževanju o duhovni oskrbi za vse vključene deležnike paliativne oskrbe (Nolan idr. 2011; Best idr. 2020).

4 Razprava

Raziskava prikazuje pomen etike, religije in duhovnosti v paliativni oskrbi, s poudarkom na verskih pogledih etičnih dilem ob koncu življenja. Udeleženci naše raziskave prepoznavajo pomen religije v paliativni oskrbi, predvsem v zagotavljanju duhovne oskrbe v sklopu celostne oskrbe bolnika. Poudarjajo, da religija prepozna paliativno oskrbo kot skrb za zagotovitev in ohranitev neodtujljivega dostojanstva bolnika, ki v razumevanju koncepta svetosti življenja, ki ga zagovarjajo vse izbrane verske skupnosti, pomeni prepoznavanje pomena dostojne smrti v razmerju do zagotavljanja največje mere kakovosti življenja. V raziskavi dalje ugotavljamo, da doprinos verskih skupnosti k organizacijski strukturi paliativne



oskrbe kljub številnim pravnim mehanizmom, ki varujejo temeljne pravice in svoboščine, med drugim tudi versko svobodo, iz načela zagotavljanja enakih pravic za različne verske skupnosti, v zagotavljanju posebnih prostorov, namenjenih molitvi in drugim verskim obredom v različnih javnih zdravstvenih in bolnišničnih ustanovah, v Republiki Sloveniji ni ustrezno urejen, denimo za judovsko (ki je sicer maloštevilna) in islamsko versko skupnost. V raziskavi smo ugotovili, da verske skupnosti skozi svoje etične kodekse opredeljujejo stališča do posameznih etičnih dilem. Slednje potrjujejo tudi udeleženci. V raziskavi udeleženci ne izpostavljajo primera, ko bi se versko prepričanje postavilo ob rob strokovnemu delu medicine, ker tudi zakonodaja v Republiki Sloveniji ne nasprotuje etičnim standardom, ki jih zagovarjajo verske skupnosti. Udeleženci opozarjajo, da religiozni etični temelji niso arbitrarni, samovoljni ali naključni, v napredek medicine in znanosti pa prinašajo etične dileme, ob katerih ni preprostih pravih ali napačnih stališč. Udeleženci raziskave v večji meri ugotavljajo, da je v Republiki Sloveniji med zdravstvenimi delavci ozaveščenost v prepoznavanju kulturnih in verskih razlik na nezadostni ravni. Razlogov, ki jih navajajo, je več, na eni strani so družbeni, na drugi povsem individualni. Izziv za razumevanje različnih sistemov vrednot in prepričanj bolnikov, občutljivost za kulturne in verske razlike pa terja odgovornost za večjo ozaveščenost tako verskih skupnosti kakor države in širše družbene skupnosti. Predstavljeni teoretični pregledi in rezultati raziskave nudijo izhodišča za nadaljnji razvoj tega področja – v prepoznavanju medsebojne povezanosti etike in religije, v bolj vključujoči in celostni praksi prevzemanja odgovornosti do ljudi. V zdravstveni negi lahko k temu procesu deloma pripomoremo tako, da uvedemo ustrezne učne vsebine v izobraževalni kurikulum, nudimo možnost pridobivanja specialističnih znanj s področja etike, religije in duhovnosti ter izvajanja strokovnih ocen posameznikovih duhovnih potreb.

Izčrpni prikaz monoteističnega pogleda na odločitve ob koncu življenja je skoraj nemogoč, tudi zato ker obstajajo različne teološke in filozofske metodologije, ki razmejujejo stičišča ob določenih vprašanjih. V naši razpravi smo izpostavili pomembna stališča, ki zaznamujejo judovsko, katoliško in islamsko veroizpoved.



4.1 Judovska perspektiva

Izraz judovstvo izhaja iz besede *Iudaismus*, latinizirane oblike grške besede *Ioudaismos*. Grška beseda je izpeljanka samostalnika *Ioudaios*, etnonima, ki se v klasični in svetopisemski literaturi običajno prevaja kot »jud«, »judovski«, ali iz glagola *ioudaizein*, »živeti kot jud, živeti po judovsko«. Hebrejska ustreznica izraza »judovstvo« je *Jahadut*. Judovstvo je religija judovskega naroda, najstarejša monoteistična religija, na temeljih katere sta nastala krščanstvo in islam. V najširšem pomenu zajema vero judovskega naroda od babilonskega izgnanstva naprej, vključno s skupno zgodovino, izoblikovano miselnostjo ter kulturo. V iskanju globljega odgovora, kdo je jud, se moramo zavedati, da na to vprašanje ni preprostega odgovora. Identiteto juda določajo trije elementi: Tora (Postava), izvoljeno ljudstvo (kolektivnost) in obljubljeni dežela. Omenjeni elementi so se oblikovali skozi čas in tako začeli ustvarjati judovstvo. Različne oblike in smeri judovstva obstajajo prav zaradi različnih odnosov med temi tremi elementi. Sodobno judovstvo je kljub zavesti o skupni judovski kulturi in veri močno pluralno. Nastanek številnih denominacij, delitev, je pogojevalo več dejavnikov. Judovstvo nikoli ni bilo enolično in je skozi stoletja pokazalo izredno sposobnost prilagajanja različnim okoliščinam in družbenim izzivom. Z ozirom na to obstajajo tri oblike judovstva: reformno, ortodoksno in konservativno judovstvo. (Skralovnik 2018; de Vaux 2022; Zupet 2002)

Tradicionalno judovsko pravno in etično razmišljanje temelji na branju in razlagi treh glavnih virov, od katerih je vsak obsežen, raznolik in zapleten. Judovska medicinska etika kot povezano področje ni obstajala do sodobnega časa. Razprave o medicinski etiki so bile raztresene v vseh delih judovske zakonodaje, strokovnih priročnikih in komentarjih o verskih besedilih. Z napredkom medicine so se tudi v judovski skupnosti pojavili izzivi, da bi utrdili obstoječa dela na področju medicinske etike in ustvarili nova, ki ostajajo utemeljena v verski tradiciji. Tako lahko bolniki in zdravniki najdejo dela, ki jim pomagajo odkriti judovski pogled na različna vprašanja v medicini in zdravstvu, vse od vprašanja splava do presaditve organov. Vsa ta dela temeljijo na bogati tradiciji judovske zakonodaje. V judovstvu sta bioetično raziskovanje in preučevanje del *halake* (judovske zakonodaje). Kot taka črpata svoja načela iz ostalih judovskih besedil in njihovih komentarjev ter uporabljata dodelan sistem pojasnjevanja *halake*. Med tremi tokovi judovstva ni razlike v tem, da bi imel vsak svoj pravni sistem



(*halaka*), temveč stopnjo spoštovanja do njega (Padela 2006). *Halaka* (iz hebr. gl. *halak* 'hoditi') pomeni 'pot', po kateri je treba hoditi, se pravi zakonodajo, ki se je je treba v življenju držati. *Halaka* predstavlja korpus judovske zakonodaje, običajev in tradicije (Skralovnik 2018). Osnovno razumevanje pojasnjevanja *halake* in virov judovske zakonodaje je sestavni del razprave o judovski medicinski etiki (Padela 2006). Obstajajo trije viri judovskega pravnega in etičnega razmišljanja: hebrejski spisi antičnega Izraela, Talmud in Responsa. (1) Hebrejski spisi vsebujejo pisno izročilo (zapisana Tora »tora še bi-ktab« ali Peteroknjižje, zapisana Postava, v tradicionalnem smislu pet Mojzesovih knjig) in ustno izročilo (ustna Tora »tora še-be-al peh«), katerega korenine segajo vse od Mojzesa in se je prenašalo iz roda v rod, dokler ni končno dobilo svoje pisne oblike v midraših, Mišni in Talmudu. V judovskem izročilu je zato najstarejši način prenašanja ustnega izročila s pomočjo midraša (iz hebr. glagola *daraš* 'iskati, preiskovati, preučevati'). Gre za razlago Svetega pisma, ki hoče prodreti globoko v njegovo vsebino in potegniti iz njega kar največ pomenskih odtenkov. Obstajata dve vrsti midraša: *halaka* (normativna pot, pravila) in *hagada* (homiletična in razlagalna pripoved). Če *halaka* razlaga, kaj mora veren jud storiti, pa *hagada* pove, zakaj mora to storiti. *Halaka* in *hagada* kažeta na veliko pluralnost v judovstvu, saj sta pisani na podlagi diskusij in sta odraz kontrastnih mnenj med različnimi šolami. Peteroknjižje ima v judovstvu najvišjo raven prava. Mišna se je okrepila s komentarji, ki so postali znani kot Gemara (obstajata dve: palestinska in babilonska). Mišna in Gemara skupaj sestavljata (2) Talmud, ki je drugi vir prava, vendar je njegov vpliv na judovsko pravo in moralne kodekse celo večji od vpliva hebrejskih spisov. Talmud (hebr. talmud 'študij, nauk') je v judovstvu zbirka zakonov, predpisov verskega izročila, razprav pravnih izvedencev in njihovih razlag Tore. Posebej je pomemben, ker osvetljuje proces in strukturo halahičnega sklepanja, ki vključuje utemeljeno analizo, logiko in analogijo. Talmud je verska literatura, ki je v primerjavi s Svetim pismom in Koranom najobsežnejša. (3) Tretji vir pravne avtoritete je literatura Responsa. V judovstvu predstavlja zbirko odgovorov (hebr. *šeelot utešuvot* 'vprašanja in odgovori') na zahtevna vprašanja iz religijskega prava, filozofije in sorodnih panog, ki so postale najpomembnejši vir *halake*. Gre pravzaprav za zbirko mnenj o sodobnih zadevah, ki jih razlagajo hebrejski spisi in Talmud. Literatura obsega stoletja misli in vsebine mnenj ter predstavlja nadaljevanje 2000 let stare interpretacijske tradicije, ki ustvarja

intelektualno povezavo s preteklostjo in pomaga ohranjati relevantnost in bistvenost zakonodaje za sedanjost (Goldsand idr. 2001; Padela 2006).

Omenili smo, da tradicionalno judovsko pravno in etično razmišljanje temelji na branju in razlagi treh glavnih virov, od katerih je vsak obsežen, raznolik in zapleten. Judovski avtorji bioetična vprašanja obravnavajo na različne načine, ki odražajo različne usmeritve k judovstvu in stopnje strogosti pri razlagi talmudskih besedil in primerov. Pionirsko delo v sodobni judovski medicinski etiki je v šestdesetih in sedemdesetih letih pretežno izhajalo iz ortodoksnega judovstva, v katerem je božja avtoriteta, izražena s Toro in Talmudom, osnova posvetovalnega procesa. Veliko judovske bioetične literature izhaja iz te perspektive, ki predpostavlja, da je z ustrezno interpretacijo talmudskih besedil in komentarjev mogoče najti odgovore na najtežja vprašanja. V praksi rabin, čigar mnenje se zahteva za etični odgovor, služi zdravniku in bolniku kot »strokovni svetovalec«, ki razlaga halaški zakon za zadevno situacijo. Lokalni rabin ali kaplan se lahko v težkih primerih obrne na bolj učene halaške oblasti. Čeprav tradicionalni judovski spisi izražajo številna načela, vredna etičnega premisleka, obstaja nekaj temeljnih načel, ki utemeljujejo velik del judovske bioetične tradicije (Goldsand idr. 2001). Obstajajo tri temeljna načela: Človeško življenje ima neskončno vrednost; Staranje, bolezni in smrt so naravni del življenja; in Izboljšanje bolnikove kakovosti življenja je stalna zaveza. Druga pomembna načela so, da morajo biti ljudje »odgovorni skrbniki« pri ohranjanju svojih teles, ki dejansko pripadajo Bogu, in da so dolžni kršiti katero koli drugo zakonodajo, da bi rešili človeško življenje (razen umora, incesta ali javnega malikovanja). V primerjavi s sekularnimi vrednotami ta načela kažejo na manjšo vlogo avtonomije bolnika. Dolžnost zdravljenja bolezni ali ohranjanja zdravja prevlada nad vsako domnevno pravico do prepovedi zdravljenja ali do samomora (Goldsand idr. 2001). Načelo svetosti življenja pomeni, da je prepovedana vsaka odločitev, ki lahko posredno ali neposredno povzroči pospešitev smrti (Jahn Kassim in Alias 2016). Tradicionalno judovstvo na splošno prepoveduje samomor, evtanazijo, zadrževanje ali ukinitve zdravljenja, splav, kadar materino življenje ali zdravje ni ogroženo, in številne tradicionalne »pravice«, povezane z močnim konceptom avtonomije. Težava, s katero se judje srečujejo pri odločitvah ob koncu življenja, običajno ni v določanju ustrezne *halake*; večji izziv je določiti trenutek, ko se izgubi upanje za nadaljnje življenje in začne proces smrti. Judovska zakonodaja je sorazmerno jasna, da se življenje



ne sme vzeti, preden ne nastopi naravni čas smrti. Jasno je tudi, da nihče ne sme ovirati ali podaljševati smrtnega procesa po njegovem začetku. Prizanesljive sodbe v takih primerih lahko temeljijo na istih besedilih kot stroge sodbe; en organ lahko vidi nadaljevanje zdravljenja kot podaljšanje življenja, drugi pa kot podaljšanje smrti. Odpravljanje te dileme je skupna značilnost judovskega odločanja ob koncu življenja (Goldsand idr. 2001).

Glede vprašanja zadrževanja in ukinitve zdravljenja, ki ohranja življenje, judovski zakon dovoljuje, da se takšno dejanje ali opustitev izvede, le če je takšno zdravljenje ponavljajoče se in pod pogojem, da je bolnik vanjo jasno privolil. To vključuje zadrževanje kakršnih koli dejavnosti, ki podaljšujejo življenje, kot so intubacija, kirurški poseg, kemoterapija ali dializa, tudi po začetku zdravljenja, ker se tako dejanje šteje za opustitev naslednjega zdravljenja, in ne za umik (Bülow idr. 2008). Če predstavlja neprekinjeno obliko vzdrževalnega zdravljenja, na primer respirator ali srčni spodbujevalnik, je tak odvzem prepovedan. Najstrožji položaj v judovstvu omejuje dovoljenje za umik ali prekinitev zdravljenja na primere, ko zdravniki domnevajo, da bo bolnik umrl v 72 urah (Dorff 2005; Jahn Kassim in Alias 2016). Bolniki in zdravniki lahko prekličejo ali umaknejo klinično zdravljenje v primerih, ko ima bolnik diagnozo neozdravljive kronične bolezni, če je to v najboljšem interesu bolnika. Poleg tega *halaka* opredeljuje, da so kisik, hrana in tekočine bistveni sestavni deli življenja, do katerih je upravičen vsak človek. Umirajočemu bolniku zato ni mogoče odreči teh osnovnih potreb, umik umetne prehrane in hidracije pa ni dovoljen, saj gre za dejanje, ki vodi v smrt. V primerih, ko nadaljevanje umetne prehrane in hidracije povzročata trpljenje in zaplete pacientu, ki se približuje smrti, se taka podpora lahko na njegovo zahtevo ali če se ugotovi, da je bila to bolnikova želja, umakne (Bülow idr. 2008). Kar zadeva paliativno sedacijo, v judovski zakonodaji obstaja splošno soglasje, da je to dovoljeno kljub tveganju, da lahko uporaba takih zdravil skrajša življenje na podlagi načela dvojnega učinka (2008).

4.2 Katoliška perspektiva

Katolištvo v splošnem za kristjane pomeni univerzalnost krščanskega evangelijskega sporočila, ki je namenjeno vsakemu človeku, narodu, jeziku, vsaki kulturi, civilizaciji in družbi. V ožjem pomenu pa pomeni skupno dostojanstvo vseh kristjanov, ki temelji na enakosti vseh vernikov, ki se



izraža tako v skupnem kot v hierarhičnem (službenem) oziroma zakramentalnemu služenju. Počelo Katoliške cerkve, na katero se nanašajo naslednji odstavki, predstavlja papeževo prvenstvo, ki ima vodstveno prvenstvo in primat jurisdikcije nad celotno Cerkvijo. Katoliška cerkev je organizirana kot vidna krščanska cerkev s hierarhijo in laiki. Obstajajo t. i. tri hierarhije: duhovniška, kanonska in častna. Katoliška cerkev ne predstavlja monarhije, ne oligarhije in ne demokracije, predstavlja pa hierarhično urejeno skupnost, v kateri ima vsak svojo vlogo in nalogo v korist celote. Po katoliškem nauku se narava in nadnaravno, človeška svobodna volja in Božja milost predpostavljata in dopolnjujeta. Zato so v katoliški morali tri teološke kreposti (vera, upanje, ljubezen) in štiri naravne kreposti (razumnost, pravičnost, zmernost in srčnost) komplementarne. Viri katoliške morale so Stara zaveza (deset Božjih zapovedi, osebna odgovornost), Nova zaveza (ljubezen do Boga in bližnjega) ter naravna etika. Sistematično jo preučuje nauk o morali oziroma moralna teologija, v skupnosti pa jo podrobno regulira kanonsko pravo (Splošni religijski leksikon 2007, s. v. »katólišťvo«, »Katólišťka Cérkev«).

Za Katoliško cerkev je papež Janez Pavel II. izrazil uradno stališče Cerkve o vrednosti in nedotakljivosti človeškega življenja leta 1995 v okrožnici *Evangelium vitae – Evangelij življenja*. Omeniti velja tudi *Novo listino zdravstvenih delavcev*, ki jo je leta 2017 izdal Papeški svet za zdravstvene delavce in predstavlja posodobljeno izdajo iz leta 1995 ter velja za teološki, moralni in medicinski pripomoček, kjer je v ospredje postavljena svetost življenja. Prav tako omenimo pismo Kongregacije za nauk vere, ki ga je objavila septembra 2020 z naslovom *Usmiljeni Samarijan* in predstavlja doktrinalne temelje in pastoralne smernice o skrbi za ljudi v kritičnih in končnih obdobjih življenja. Omenjeni dokumenti so eni izmed pomembnejših, ki obravnavajo in odgovarjajo na etična vprašanja, ki se dotikajo tudi etičnih odločitev ob koncu življenja.

Znotraj katoliške etike, moralne teologije oziroma katoliške bioetike obstajata dve temeljni vrednoti, to sta človekovo dostojanstvo in medsebojna povezanost vsakega posameznika v smislu odgovornosti drug do drugega. Vse druge vrednote izhajajo iz teh dveh (Markwell 2005; Padela 2006). Minimalistično je definirati dostojanstvo človeka, ki je zaščiten v demokratičnih pravnih ureditvah in hkrati tudi pravno iztožljivo, saj ne zajema vseh možnosti, v katerih je človek lahko izpolnjen na različnih področjih



življenja. Nemški moralni teolog Schockenhoff (2013, 213–214) pravi, da je trdno jedro človekovega dostojanstva usmerjeno v to, kar človeka dela človeka, v njegovo zmožnost za svobodno delovanje in v odgovornost za samoodgovorno avtonomijo. Kar z drugimi besedami pomeni odkriti vzajemni življenjski prostor, ki ljudem omogoča, da se medsebojno spoštujejo kot racionalna bitja. V skladu s tem krščanstvo prednostno poudarja pomen avtonomnosti in pacientove navzočnosti pri etičnem odločanju oziroma zdravljenju (Markwell 2005).

Vprašanje opustitve ali odtegnitve zdravljenja je dovoljeno, če je obremenjujoče, nevarno, izredno in nesorazmerno s pričakovanimi rezultati medicinskih postopkov (Bülow idr. 2008). Gre za t. i. odklonitev terapevtske zagrizenosti, kar pomeni, da odgovorni človek s tem noče zadržati smrti, pač pa sprejme dejstvo, da je ne more preprečiti. Odločitev mora sprejeti bolnik, če je za to pristojen ali zmožen, če pa ni, to odločitev sprejmejo tisti, ki imajo po zakonu to pravico, vedno spoštujoč bolnikovo razumno voljo in njegove zakonite koristi (KKC, tč. 2278). Leta 1980 je *Deklaracija o evtanaziji* (*Declaration on Euthanasia*) dovolila lajšanje bolečin z zdravili oziroma uporabo analgezije in sedacije pri umirajočih, vključno s skrajšanjem življenja kot nenamernim stranskim učinkom (zdravljenje z dvojnim učinkom). Velja pa poudariti, da ima vprašanje bolečine in trpljenja za katoliško bioetiko poseben pomen, saj pomeni tudi priložnost in pomen sodelovanja pri Kristusovem trpljenju (Bülow idr. 2008; Jahn Kassim in Alias 2016). Katoliška tradicija bolečine in trpljenja ne predstavlja kot dobrotno samo po sebi. Na tej točki se spomnimo izjave papeža Pija XII., ko ga je skupina anesteziologov vprašala, ali je treba bolniku ponuditi zdravila za lajšanje bolečin, če bi se s tem bolniku nenamerno skrajšalo življenje. Papež je odgovoril, da je treba ponuditi zdravila proti bolečinam, če ne obstajajo nobena druga sredstva, tudi če to vodi v nezavest in nezmožnost izpolnjevanja bolnikovih moralnih dolžnosti in družinskih obveznosti. Ta sodba odraža načelo dvojnega učinka, ki ima ključno vlogo pri oskrbi umirajočih, in tako določa, da je dejanje z dvojnim učinkom, enim dobrim in enim slabim, moralno dovoljeno, če dejanje: 1) ni samo po sebi nemoralno, 2) se izvaja samo z namenom doseči možen dober učinek, ne da bi se predvidel možen slab učinek, čeprav je to mogoče predvideti, 3) ne povzroči morebitnega dobrega učinka z možnim slabim učinkom in 4) se izvaja iz sorazmerno težkega razloga (Bülow idr. 2008; Malik 2012; Markwell 2005). Umik umetne prehrane in hidracije

pri pacientih ob koncu življenja in za ljudi v trajnem vegetativnem stanju pa je v krščanski veri vprašanje, ki je v zadnjem času vzbudilo mnogo pomislekov in razmišljanj. Leta 2004 je tedanji papež Janez Pavel II. izdal izjavo, v kateri je dejal, da prenehanje prehranjevanja in hidracije, ki imata za posledico smrt zaradi lakote, pomeni evtanazijo, ki je strogo prepovedana (Bülow idr. 2008). Večina bioetikov in organizacij za medicinsko etiko je to stališče sprejela s kritiko, ker je v nasprotju z večino katoliške doktrine o zadevah oskrbe ob koncu življenja (Jahn Kassim in Alias 2016). Pismo *Usmiljeni Samaritan* ob tem pojasnjuje:

Če oskrba s hranilnimi snovmi in fiziološkimi tekočinami ne kaže nobene koristi za bolnika, ker jih njegov organizem ni več sposoben absorbirati ali metabolizirati, je treba njihovo dovajanje prekiniti. Na ta način smrti ne pospešimo nezakonito zaradi pomanjkanja hidratantne in prehranske podpore, ki sta bistveni za življenjske funkcije, ampak gre za spoštovanje naravnega teka kritične ali končne bolezni. V nasprotnem primeru odvzem teh podpor postane neupravičeno dejanje in lahko postane vir hudega trpljenja za trpečega. Obveznost skrbi za bolnika s primerno hidracijo in hranjenjem lahko v nekaterih primerih zahteva uporabo umetnega načina dovajanja, pod pogojem, da bolniku ne škoduje ali mu ne povzroča nesprejemljivega trpljenja. (Kongregacija za nauk vere 2020, 32)

Omenimo še, da aktivna evtanazija v Katoliški cerkvi ni nikoli dovoljena, nasproti temu se poudarjata nujnost in pomen paliativne oskrbe (Jahn Kassim in Alias 2016; Bülow idr. 2008).

4.3 Islamska perspektiva

Islam (arab. *islām* 'predanost Bogu' oziroma 'vstop v Božji mir') je mono-teistična religija, ki je nastala v 7. stoletju v Arabiji in pomeni religijo (*din*), stališče predanosti Bogu (*iman*) in civilizacijo, tj. posvetno ureditev skupnosti po islamskih zakonih. Ustanovitelj je Mohamed, pripadniki se imenujejo muslimani, kar pomeni 'tistega, ki se pokori oz. preda' (Bogu). Izviri islama so štirje: koransko razodetje (Koran), Mohamedovi napotki in praktični zgledi (*suna*), enodušna soglasnost velikih islamskih zakonodajalcev (*idžma*) in teološko razmišljanje, logično sklepanje po analogiji (*kijas*)



(Splošni religijski leksikon 2007, s. v. »islam«). V islamu razlikujemo med pojmom religija (*din*) in vera (*iman*), ki se pomensko ne prekrivata in ju tudi ni mogoče omejiti na zahodno, s krščanstvom pogojeno in določeno razumevanje teh izrazov. *Din* (religija) obsega vse, kar je razodeto v Koranu in je zato od Boga. Za muslimansko misel bo pojem islama imel dvojni pomen: islam kot opravljanje božjih predpisov (eden od elementov *dina*) in islam kot skupnost (*uma*), ki pa pomeni po eni strani pokorščino *šariji*, po drugi strani pa politiko (*dawla*). *Iman* (vera) pomeni pričevanje o tem, kar človek verjame. Pričevanje se imenuje *šahada*, verodostojna, resnična priča, če je treba do mučeništva, pa je *šahid*. Ta beseda označuje tako islamsko izpoved vere kot izpoved vere v islam (Osredkar 2011, 366). Islam se naslanja na monoteistično tradicijo svetopisemskega očaka Abrahama, zato ga skupaj z judovstvom in krščanstvom uvrščamo med Abrahamove religije. Po muslimanskem izročilu vsa našeta verstva podajajo isto poslanico boga človeštvu, pri čemer podaja Koran, sveta knjiga islama, poslednje razodetje boga. V večini islamskih verskih praks verniki ne potrebujejo duhovnika kot posrednika za stik z bogom in naj bi sami brali sveto knjigo Koran. Islam obsega tri glavne veje verovanja, ki si medsebojno nasprotujejo glede nasledstva Mohamedovega sporočila, to so sunitska, šiitska in haridžitska veja. Nekateri priznavajo sufizem, mistični islam, kot četrto vejo islama (Splošni religijski leksikon 2007, s. v. »islam«). Dogma v islamu vsebuje pet stebrov: *kelime* in *šehadet* – izpovedovanje, da ni drugega boga poleg Alaha in da je Mohamed njegov Poslanec; opravljanje molitve – Muslimanom je zapovedano, da petkrat dnevno opravljajo obvezno molitev; post v mesecu ramadanu – post je verski obred (*ibadet*), ki pomeni, da se vzdržiš od hrane, pijače, spolnega odnosa in drugih stvari, ki kvarijo post, od zore do sončnega zahoda; dajanje *zekata* – vsak musliman, ki ima določeno količino imetja, ima obveznost, določen delež od imetja dajati kot *zekat*; opravljanje *hadža* (romanje v Meko) – *hadž* mora opraviti vsak musliman, če je tega zmožen (Ocvirk 2006; Splošni religijski leksikon 2007, s. v. »islam«). Šeriatska ali islamska zakonodaja temelji na dveh glavnih virih, na Koranu (arab. *Al-Qur'ān*, iz *qur'ān* 'podajanje, recitiranje' je sveta muslimanska knjiga, ki vsebuje duhovna, dogmatska in pravna načela islama) in suni preroka Mohameda (arab. *suna* 'običaj, predpis', pomeni izročilo, besede in dela preroka Mohameda, zapisane v *hadisu* in tako tudi prenašane). Šeriatsko pravo je islamsko pravo, ki je med 7. in 12. stoletjem nastalo na podlagi islamskega verskega zakona (*šariat*). Sekundarni vir šariata najdemo v *idžtihadu*. Vodilna načela, pravila in predpise v glavnih virih

urejajo islamski način življenja in skupaj z *idžtihadom* zagotavljajo celovit moralni in pravni okvir za obravnavo in prilagajanje vprašanj, povezanih s človeškimi razmerami (Jeglič in Osredkar 2018; Gatrad in Sheikh 2001). V islamski sodni praksi mora vsako posvetovanje pri reševanju katerega koli vprašanja upoštevati naslednjih pet temeljnih načel: ohranjanje življenja, zaščita posameznikove svobode ali prepričanja, vzdrževanje intelekta, zaščita časti in integritete in zaščita lastnine. Vprašanja ob koncu življenjske dobe v islamski bioetiki vključujejo etična razmišljanja o svetosti človeškega življenja. Ta sodba je v Koranu določena v naslednjem verzu: »Ne jemljite življenja, ki ga je Bog posvetil, razen v času pravičnosti.« (Koran 6, 151) V skladu s tem je prepovedano, da kdo namerno konča svoje življenje: »Kdor koli vzame človeško življenje, razen umorov ali pokvarjenosti na zemlji, je, kot da je vzel življenje celotnega človeštva.« (Koran 5, 32) Reševanje življenja velja za eno največjih zaslug in imperativov islama. Zdravniki morajo storiti vse, da preprečijo prezgodnjo smrt. Vendar to ne pride v poštev takrat, kadar je smrt neizogibna in je klinično ocenjeno zdravljenje očitno zaman, takrat to načelo preneha biti obvezno. Islam priznava, da morajo ljudje včasih prepoznati svoje meje in pustiti naravi svojo pot (Koran 39, 42). Zatekanje k neutemeljenemu zdravljenju, da bi odvrnili smrt, v islamu ni sprejemljivo (Jahn Kassim in Alias 2016).

Muslimanski pravniki se strinjajo, da lahko zdravnik, bolnik in družinski člani sprejmejo kolektivno odločitev na podlagi informirane privolitve, da zavrnejo medicinske posege in prekinejo zdravljenje, če takšni postopki na noben način ne izboljšajo stanja ali kakovosti življenja (Bülow idr. 2008). Če je bilo uvedeno invazivno zdravljenje, da bi rešilo bolnikovo življenje, so muslimanski pravniki presodili, da v tem primeru medicinske opreme, ki vzdržuje bolnikovo življenje, ni mogoče izklopiti, če zdravnik ni prepričan o neizogibnosti smrti (Sachedina 2005). Islam zagovarja stališče, da bolnikom tudi ob koncu življenja ne bi smeli odpovedati pravice do prehrane in hidracije. To je posledica dejstva, da bi nezadovoljevanje takšnih potreb pospešilo smrt, to pa je v islamu prepovedano (Bülow idr. 2008). Vendar pa je uporaba paliativne sedacije za zmanjšanje trpljenja ob koncu življenjske dobe dovoljena, tudi če se pri tem pospeši smrt, saj islam uči, da je »dejanja treba presoјati po njihovih namenih« (2008; Sachedina 2005). V islamu velja, da je bolečina oblika preizkušnje vere in duhovnosti (Koran 2, 153-157). Muslimani bi tako morali potrpežljivo in vztrajno prenašati bolečino, vendar to ne pomeni,



da jim je prepovedano iskati sredstva za lajšanje trpljenja. Koran navaja, da »bodo dobra dela zagotovo pregnala hudobna dejanja [ki povzročajo trpljenje]« (11, 114); to pomeni, da si posameznik prizadeva premagati bolečino (Sachedina 2005). V islamski etiki je dobrobit posameznika tesno povezana z njegovo družino in skupnostjo (2005). Zato niti avtonomija niti paternalizem nista odločilna dejavnika pri odločanju o poteku zdravljenja ob koncu življenjske dobe, temveč skupna odločitev vseh strani, vseh tistih, povezanih z bolnikom, kar lahko zahteva tudi sodelovanje verskih oblasti, če je treba (Bülow idr. 2008; Sachedina 2005). Poudariti velja, da se lahko dve glavni veji islamske vere, šiitska in sunitska, nekoliko razlikujeta v interpretacijah, metodologiji in avtoritativnih sistemih, ne pa bistveno v bioetičnih rabsodbah. Vendar je treba opozoriti, da se bo večina islamskih skupnosti držala mnenja svojih priznanih verskih učenjakov, ker islamska vera ni monolitna, temveč v njej obstajajo različna stališča (Bülow idr. 2008).

Sklep

Na vprašanje, kako naj razumemo mesto religije med bolnikom in zdravstvenim osebjem, ni preprosto odgovoriti. V sodobni Evropi, v vsaki državi in skupnosti srečamo različne verske pripadnosti. V vsaki verski skupnosti so prisotne delitve, na primer na šiitske in sunitske muslimane, ortodoksne in reformirane jude ter katoliške, pravoslavne in protestantske kristjane. Ob tem so prisotni še raznolikost stopnje verske pripadnosti, različna prepričanja in verske prakse. Posebej v času velikih sprememb, pretresov in iskanj, ki smo jim priča tako v družbi kot v okviru medverskega sožitja in dialoga, je naloga teologije posameznih verskih skupnosti, da prispevajo svoj delež k uresničevanju konfliktov in iskanja edinosti (Matjaž 2019; Osredkar 2021). Kompleksni kontekst razkriva prostor, v katerem delajo zdravstveni delavci, vsak bolnik je drugačen glede na svojo versko prepričanje, vsak zdravstveni delavec je drugačen glede na svojo versko pripadnost in vsak odnos med bolnikom in zdravstvenim delavcem poteka v luči globoke in spreminjajoče se verske raznolikosti (Torry 2017). Različne etnične, rasne in verske identitete znotraj populacije bolnikov vodijo do nešteto vrednostnih sistemov, ki so prisotni v klinični praksi (Khorfan in Padela 2010). Povedano drugače, večkulturnost in z njo povezana pluralnost verskih sistemov postaja nov izziv, novo mišljenje



oziroma merilo v sodobni medicinski praksi in praksi zdravstvene nege. Glede na naraščajočo raznolikost je potreben večji poudarek na kulturni in etični usposobljenosti pri poklicu zdravstvene nege, da se zagotovita kulturna občutljivost in neoporečna etična oskrba bolnikov. Religiozne vrednote oblikujejo etične kodekse, ki so prisotni ne samo v vsaki religiji, temveč velikokrat izraženi v različnih kulturnih normativih v družbi. Zato je pomembno razumevanje verskih vrednot, ki lahko oblikujejo takšno kulturno srečanje (Padela 2006).

Dejstvo je, da nobena religija v zahodnem svetu ne more biti obča podlaga za etično razmišljanje. Skupnega temelja za etično razmišljanje ne predstavlja vera, ampak razumski razmislek o človekovem življenju, o njegovi vrednosti in dostojanstvu. Toda samo dejstvo, da religija ni obča podlaga za etiko, še ne pomeni, da religija ne bi mogla doprinesiti svojega deleža k etičnemu diskurzu v pluralni družbi. Pluralna družba, pluralizem religij, nas spodbuja, da so vsi, ki sodelujejo v zdravstvenih storitvah, bolj ozaveščeni in razumejo različne sisteme vrednot in prepričanj bolnikov, ki vstopajo v zdravstveni sistem. Občutljivost za kulturne in verske razlike vodi do večjega zaupanja med medicinskim osebjem in bolnikom, kar ima za posledico sočutno in kakovostno okolje za zagotavljanje zdravstvene oskrbe oziroma paliativne oskrbe ob koncu življenja. Številne etične dileme zahtevajo strukturiran pristop skozi različne vrednostne sisteme vsakega posameznika oziroma bolnika. Eno glavnih etičnih vprašanj v svetu danes – kako zagotoviti paliativno oskrbo vsem bolnikom ne glede na to, od kod prihajajo in kje so obravnavani – je izziv, ki pravzaprav presega vse etične dileme in zahteva od nas razmislek, kako zagotoviti takšno strukturo kakovostne paliativne oskrbe, da bo dostop do nje omogočen čim večjemu številu bolnikov.



Kratici

KKC Katekizem Katoliške Cerkve 2008
IN Intervju

Reference

- Alanazi, Mohammed, in Mansour Alanzi.** 2015. Is there a moral difference between killing and letting die in healthcare? *International Journal of Research in Medical Sciences* 3/1: 1–10. <https://doi.org/10.5455/2320-6012.ijrms20150101>.
- Andres, Silvana Carloto, Liane Bahú Machado, Fábio Piazer Franco, Daniel Santos dos Santos, Rafaella França Torres in Silvana Urrutia Pedroso.** 2021. Nursing care for patients in palliative care. *Research, Society and Development* 10/6: e55910616140. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i6.16140>.
- Asscher, Joachim.** 2008. The moral distinction between killing and letting die in medical cases. *Bioethics* 22/5: 278–285. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00616.x>.
- Astrow, Alan B., Ann Wexler, Kenneth Teixeira, M. Kai He in Daniel P. Sulmasy.** 2007. Is Failure to Meet Spiritual Needs Associated With Cancer Patients' Perceptions of Quality of Care and Their Satisfaction With Care? *Journal of clinical oncology: official journal of the American Society of Clinical Oncology* 25/36: 5753–5757. <https://doi.org/10.1200/jco.2007.12.4362>.
- Balboni, Michael J., Adam Sullivan, Adaugo Amobi, Phelps C. Andrea, Daniel P. Gorman, Angelika Zollfrank, John R. Peteet, Holly G. Prigerson, Tyler J. Vanderweele in Tracy A. Balboni.** 2013. Why is spiritual care infrequent at the end of life? Spiritual care perceptions among patients, nurses, and physicians and the role of training. *Journal of clinical oncology: official journal of the American Society of Clinical Oncology* 31/4: 461–467. <https://doi.org/10.1200/jco.2012.44.6443>.
- Best, Megan, Carlo Leget, Andrew Goodhead in Piret Paal.** 2020. An EAPC white paper on multi-disciplinary education for spiritual care in palliative care. *BMC Palliative Care* 19/1: 9. <https://doi.org/10.1186/s12904-019-0508-4>.
- Bishop, Jeffrey P.** 2006. Euthanasia, efficiency, and the historical distinction between killing a patient and allowing a patient to die. *Journal of Medical Ethics* 32/4: 220–224. <https://doi.org/10.1136/jme.2005.013839>.
- Bishop, Jeffrey P., in Jason T. Eberl.** 2021. POINT: Is It Ethically Permissible to Unilaterally Withdraw Life-Sustaining Treatments During Crisis Standards of Care? Yes. *CHEST* 159/6: 2165–2166. <https://doi.org/10.1016/j.chest.2021.01.029>.
- Burkhart, Lisa, Lee Schmidt in Nancy Hogan.** 2011. Development and psychometric testing of the Spiritual Care Inventory instrument. *Journal of Advanced Nursing* 67/11: 2463–2472. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2011.05654.x>.
- Bülow, Hans-Henrik, Charles L. Sprung, Konrad Reinhart, Shirish Prayag, Bin Du, Apostolos Armaganidis, Fekri Abroug in Mitchell M. Levy.** 2008. The world's major religions' points of view on end-of-life decisions in the intensive care unit. *Intensive Care Medicine* 34/3: 423–430. <https://doi.org/10.1007/s00134-007-0973-8>.
- Byrne, Marjory.** 2007. Spirituality in palliative care: what language do we need? Learning from pastoral care. *International Journal of Palliative Nursing* 13/3: 118–124. <https://doi.org/10.12968/ijpn.2007.13.3.23273>.
- Chater, Keri, in Chun Tsai.** 2008. Palliative care in a multicultural society: A challenge for western ethics. *Australian Journal of Advanced Nursing* 26: 95–100.



- Clarke, Janice.** 2009. A critical view of how nursing has defined spirituality. *Journal of Clinical Nursing* 18/12: 1666–1673. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2008.02707.x>.
- Daaleman, Timothy, in Larry VandeCreek.** 2000. Placing religion and spirituality in end-of-life care. *JAMA* 284/19: 2514–2517. <https://doi.org/10.1001/jama.284.19.2514>
- de Vaux, Roland.** 2022. *Stari Izrael: življenje in družbena ureditev*. Ljubljana: Družina.
- Dorff, Elliot N.** 2005. End-of-life: Jewish perspectives. *Lancet* 366/9488: 862–865. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)67219-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)67219-4).
- Ėcimović, Patricija, Slavica Lahajnar-Čavlovič in Lidija Kompan.** 2009. Paliativna oskrba v intenzivni medicini – prikaz primera in pregled literature. *Zdravniški vestnik* 78/5: 255–259.
- Ellershaw, John, in Louise Gilhooley.** 2007. Evtanazija in paliativna oskrba – neprijetno partnerstvo? *Časopis za kritiko znanosti* 35/227: 53–62.
- Ferrell, Betty R., George Handzo, Tina Picchi, Christina Puchalski in William E. Rosa.** 2020. The Urgency of Spiritual Care: COVID-19 and the Critical Need for Whole-Person Palliation. *Journal of Pain and Symptom Manage* 60/3: e7–e11. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2020.06.034>.
- Ferrell, Betty, in Carla Munevar.** 2012. Domain of Spiritual Care. *Progress in Palliative Care* 20/2: 66–71. <https://doi.org/10.1179/1743291X12Y.0000000013>.
- Fosarelli, Pat.** 2008. Medicine, Spirituality, and Patient Care. *JAMA* 300/7: 836–838. <https://doi.org/10.1001/jama.300.7.836>.
- Gatrad, Abdul Rashid in Aziz Sheikh.** 2001. Medical ethics and Islam: principles and practice. *Archives of disease in childhood* 84/1: 72–75. <https://doi.org/10.1136/ad.84.1.72>.
- Gijsberts, Marie-José H. E., Anke I. Liefbroer, René Otten in Erik Olsman.** 2019. Spiritual Care in Palliative Care: A Systematic Review of the Recent European Literature. *Medical sciences (Basel, Switzerland)* 7/2: 25. <https://doi.org/10.3390/medsci7020025>.
- Globokar, Roman.** 2004. Bioetika – etika življenja [Bioethics – Ethics of Life]. *Bogoslovni vestnik* 64/3: 423–436.
- . 2007. Ali potrebujemo novo etiko?: Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja. *Bogoslovni vestnik* 67/3: 455–466.
- Grošelj, Urh, Miha Oražem, Jože Trontelj in Štefan Grosek.** 2013. Etične dileme ob koncu življenja v intenzivni medicini [End-of-life ethical dilemmas in intensive care unit]. *Zdravniški vestnik* 82/9: 589–601.
- Goldsand, Gary, Zahava R. S. Rosenberg in Michael Gordon.** 2001. Bioethics for clinicians: 22. Jewish bioethics. *Canadian Medical Association journal [Journal de l'Association medicale Canadienne]* 164/2: 219–222.
- Harrad, Rachel, Chiara Cosentino, Robert Keasley in Francesco Sulla.** 2019. Spiritual care in nursing: an overview of the measures used to assess spiritual care provision and related factors amongst nurses. *Acta bio-medica: Atenei Parmensis* 90/4-S: 44–55. <https://doi.org/10.23750/abm.v90i4-S.8300>.
- Jahn Kassim, Puteri Nemie in Fadhlin Alias.** 2016. Religious, Ethical and Legal Considerations in End-of-Life Issues: Fundamental Requisites for Medical Decision Making. *Journal of Religion and Health* 55/1: 119–134. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9995-z>.
- Jeglič, Urška, in Mari Jože Osredkar.** 2018. Pravni sistemi islama. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 1075–1086.
- Jones, Kate Fiona.** 2018. Spirituality: more than just religion. *Journal of the Australasian Rehabilitation Nurses' Association* 21/2: 12–14.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Khorfan, Rhami, in Aasim I. Padela.** 2010. The Bioethical Concept of Life for Life in Judaism, Catholicism, and Islam: Abortion When the Mother's Life is in Danger. *Journal of Islamic Medical Association of North America* 42/3: 99–105. <https://doi.org/10.5915/42-3-5351>.



- Koenig, Harold G.** 2002. A Commentary: The Role of Religion and Spirituality at the End of Life. *The Gerontologist* 42/3: 20–23. https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.20.
- Kongregacija za nauk vere.** 2020. *Pismo Usmiljeni samarijan: o skrbi za ljudi v kritičnih in končnih fazah življenja*. Cerkevni dokumenti 163. Ljubljana: Družina.
- Koran.** 2004. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Long, Carol.** 2011. Cultural and spiritual considerations in palliative care. *Journal of Pediatric Hematology/Oncology* 33: S96–S101. <https://doi.org/10.1097/MPH.0b013e318230daf3>.
- Malik, Mohamed.** 2012. Islamic and Catholic bioethics of pain medication: A response to mercy argument. *Journal of Islam in Asia* 9/1: 213–227.
- Markwell, Hazel.** 2005. End-of-life: A Catholic view. *The Lancet* 366/9491: 1132–1135. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)67425-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)67425-9).
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9) [Communion in Spite of Diversity: Paul's Understanding of Koinonia in the Letter to Galatians (Gal 2,9)]. *Edinost in dialog* 74/1: 175–93.
- McCormick, Thomas, Faith Hopp, Holly Nelson-Becker, Amy Lee Ai, Schlueter in Jessica K. Camp.** 2012. Ethical and Spiritual Concerns Near the End of Life. *Journal of Religion, Spirituality, and Aging* 24: 301–313. <https://doi.org/10.1080/15528030.2012.698385>.
- McLachlan, Hugh V.** 2008. The ethics of killing and letting die: active and passive euthanasia. *Journal of medical ethics* 34/8: 636–638. <https://doi.org/10.1136/jme.2007.023382>.
- McSherry, Wilfred, in Steve Jamieson.** 2013. The qualitative findings from an online survey investigating nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *Journal of Clinical Nursing* 22/21–22: 3170–3182. <https://doi.org/10.1111/jocn.12411>.
- Nelson-Becker, H. B.** 2006. Voices of resilience: older adults in hospice care. *Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care* 2/3: 87–106. https://doi.org/10.1300/J457v02n03_07.
- Mitchell, Bruce L., in Leana C. Mitchell.** 2009. Review of the literature on cultural competence and end-of-life treatment decisions: the role of the hospitalist. *Journal of the National Medical Association* 101/9: 920–6. [https://doi.org/10.1016/S0027-9684\(15\)31040-3](https://doi.org/10.1016/S0027-9684(15)31040-3).
- Nolan, Sharna, Philip Saltmarsh, in Carlo Leget.** 2011. Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. *European Journal of Palliative Care* 18/2: 86–89.
- Ocvirk, Drago.** 2006. *Islam: zgodovinske, fenomenološke religiozološke teme*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- Osredkar, Mari Jože.** 2011. Teološki in kulturnološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 71/3: 357–367.
- . 2021. Nastajanje dokumenta Nostra Aetate [Creating of the Document Nostra Aetate]. *Edinost in dialog* 76/1: 17–29.
- Padela, Aasim.** 2006. Medical Ethics in Religious Traditions: A Study of Judaism, Catholicism, and Islam. *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 38: 106–117. <https://doi.org/10.5915/38-3-5245>.
- Pellegrino, Edmund D.** 2000. Decisions to Withdraw Life-Sustaining Treatment: a Moral Algorithm. *JAMA* 283/8: 1065–1067. <https://doi.org/10.1001/jama.283.8.1065>.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77/2: 289–302.

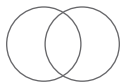


- Phelps, Andrea C., Katharine E. Lauderdale, Sara Alcorn, Jennifer Dillinger, Michael T. Balboni, Michael Van Wert, Tyler J. Vanderweele in Tracy A. Balboni.** 2012. Addressing spirituality within the care of patients at the end of life: perspectives of patients with advanced cancer, oncologists, and oncology nurses. *Journal of Clinical Oncology: Official Journal of the American Society of Clinical Oncology* 30/20: 2538–2544. <https://doi.org/10.1200/JCO.2011.40.3766>.
- Piccolo, Daiana Paula in Mérlim Fachini.** 2018. A atenção do enfermeiro ao paciente em cuidado paliativo. *Revista de Ciências Médicas* 27/2: 85–92. <https://doi.org/10.24220/2318-0897v27n2a3855>.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77/2: 337–344.
- — —. 2019. The Role of (Christian) Spirituality in the Economy in the Light *Laudato si'*. *Synthesis Philosophica* 67/1: 73–86. <https://doi.org/10.21464/sp34106>.
- Rochmawati, Erna, Rick Wiechula in Kate Cameron.** 2018. Centrality of spirituality/religion in the culture of palliative care service in Indonesia: An ethnographic study. *Nursing & Health Sciences* 20/2: 231–237. <https://doi.org/10.1111/nhs.12407>.
- Rodríguez-Arias, David, Blanca Rodríguez López, Anibal Monasterio-Astobiza in Ivar R. Hannikainen.** 2020. How do people use 'killing', 'letting die' and related bioethical concepts? Contrasting descriptive and normative hypotheses. *Bioethics* 34/5: 509–518. <https://doi.org/10.1111/bioe.12707>.
- Rogers, Melanie, in John Wattis.** 2015. Spirituality in nursing practice. *Nursing Standard* 29/39: 51–57. <https://doi.org/10.7748/ns.29.39.51.e9726>.
- Puchalski, Christina, Betty Ferrell, Rose Virani, Shirley Otis-Green, Pamela Baird, Janet Bull, Harvey Chochinov, George Handzo, Holly Nelson-Becker, Maryjo Prince-Paul, Karen Pugliese in Daniel Sulmasy.** 2009. Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. *Journal of Palliative Medicine* 12/10: 885–904.
- Sawatzky, Rick, in Barbara Pesut.** 2005. Attributes of spiritual care in nursing practice. *Journal of Holistic Nursing* 23/1: 19–33. <https://doi.org/10.1177/0898010104272010>.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja: temeljna načela in konkretna vprašanja*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Sepulveda, Cecilia, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida in Andreas Ullrich.** 2002. Palliative Care: the World Health Organization's global perspective. *Journal of Pain and Symptom Management* 24/2: 91–96. [https://doi.org/10.1016/s0885-3924\(02\)00440-2](https://doi.org/10.1016/s0885-3924(02)00440-2).
- Singer, Peter.** 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Swihart, Diana L., Siva Naga S. Yarrarapu in Romanie L. Martin.** 2020. Cultural Religious Competence in Clinical Practice. V: *Statpearls*. Treasure Island, FL: StatPearls Publishing. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK493216/> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Skratovnik, Samo.** 2018. *Judovstvo: krščanstvo in islam: izvirnost in prepletenost*. Ljubljana: Maribor.
- Sachedina, Abdulaziz.** 2005. End-of-life: the Islamic view. *Lancet* 366/9487: 774–9. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)67183-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)67183-8).
- Snyder, Scott Howard, Nneka Sederstrom, J. Keith Mansel in Hunter Groninger.** 2017. Palliative Care, Spiritual Care, and Clinical Ethics: Widely Available, but Underused. *CHEST* 151/6: 1404–1406. <https://doi.org/10.1016/j.chest.2017.03.034>.
- Splošni religijski leksikon.** 2007. Ur. Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Prev. Miro Bajt, Bogdan Gradišnik in Maja Breznik. Ljubljana: Modrijan.



- Sprung, Charles L., Robert D. Truog, J. Randall Curtis, Gavin M. Joynt, Mario Baras, Andrej Michalsen, Josef Briegel, Jozef Kesecioglu, Linda Efferen, Edoardo De Robertis, Pierre Bulpa, Philipp Metnitz, Namrata Patil, Laura Hawryluck, Constantine Manthous, Rui Moreno, Sara Leonard, Nicholas S. Hill, Elisabet Wennberg, Robert C. McDerimid, Adam Mikstacki, Richard A. Mularski, Christiane S. Hartog in Alexander Avidan.** 2014. Seeking worldwide professional consensus on the principles of end-of-life care for the critically ill: The Consensus for Worldwide End-of-Life Practice for Patients in Intensive Care Units (WELPICUS) study. *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine* 190/8: 855–866. <https://doi.org/10.1164/rccm.201403-0593CC>.
- Teoli, Dac, in Virginia B. Kalish.** 2020. Palliative Care. V: *StatPearls*. Treasure Island, FL: StatPearls Publishing. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK493216/> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Timmings, Fiona, in Silvia Caldeira.** 2017. Understanding spirituality and spiritual care in nursing. *Nursing Standard* 31/22: 50–57. <https://doi.org/10.7748/ns.2017.e10311>.
- Torry, Malcolm.** 2017. Ethical religion in primary care. *London J Prim Care (Abingdon)* 9/4: 49–53. <https://doi.org/10.1080/17571472.2017.1317407>.
- Trontelj, Jože.** 1997. Pojasnila k stališču državne komisije za medicinsko etiko: o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji. *Zdravniški vestnik* 66/5: 270–271.
- . 2003. Razmišljanja o evtanaziji v Evropi in v Sloveniji [Euthanasia debate in Europe and in Slovenia]. *Obzornik zdravstvene nege: strokovno glasilo Zveze društev medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije* 37/4: 253–258.
- Unruh, Aanita M., Joan Versnel in Natasha Kerr.** 2002. Spirituality unplugged: a review of commonalities and contentions, and a resolution. *Canadian Journal of Occupational Therapy* 69/1: 5–19.
- Wiegand, Debra, Julia MacMillan, Maiara Santos in Regina Bousso.** 2015. Palliative and End-of-Life Ethical Dilemmas in the Intensive Care Unit. *AACN advanced critical care* 26: 142–150.
- World Health Organization.** 2004. *Palliative Care – Solidfacts*. Geneva: World Health Organization.
- Zupet, Janez.** 2002. *Izreki očetov: talmudski traktat Pirke abot*. Ljubljana: KUD Logos.
- Žakelj, Tone.** 2012. Medical ethics and spirituality [Medicinska etika in duhovnost]. V: *Spirituality and health: program and abstracts, International Conference, 1st June 2012, Ljubljana* [Duhovnost in zdravje: program in povzetki, mednarodna konferenca, 1. junija 2012, Ljubljana], 11–14. Ljubljana: Teološka Fakulteta.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 19. 10. 2021; Sprejeto Accepted: 10. 1. 2022
UDK UDC: 2-154-23
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Halil
© 2022 Halil CC BY 4.0

Hüseyin Halil

A Humanistic and Naturalistic Approach to the Dialogue Between Heavenly Monotheistic Religions

*Humanistični in naturalistični pristop
k dialogu med monoteističnimi religijami*

Abstract: The earlier encounter of three monotheistic religions (Christianity, Judaism and Islam) dates back to the first quarter of the 7th century AC when the Qur'ān was revealed to Muḥammad, the prophet of Islam, so that he could warn the polytheistic tribes and the people of the book who had allegedly corrupted Abraham's belief system. In the understanding of this new religion that is based on the same religious and cultural roots as the previous two religions (Christianity, Judaism), Qur'ānic theological perspective and narrative are final revisions made by God and revealed to the prophet Muḥammad. So, the first meetings between them began under the shadow of these sorts of challenges. These encounters caused a contention as to which side has more coherent, reasonable and divine understanding of God, rather than providing agreeable, inclusive and egalitarian dialogue. Therefore, in this article, we will firstly examine the role played by the Qur'ānic verses and major exegetes who have represented the interpretative tradition in Islamic culture for centuries. Secondly, with the concept of the human-centrism, we will bring a new approach to the God-centred dialogue which was almost restricted to the theological competition, to sort out the challenges caused by this contention.

Keywords: dialogue, religion, Bible, Qur'ān, humanity

Izleček: Zgodnje srečanje treh monoteističnih religij (krščanstva, judovstva in islama) sega v prvo četrtino 7. stoletja po Kr., ko je bil Koran razkrit islamskemu preroku Mohamedu, da bi posvaril politeistična plemena in kristjane, ki so domnevno izmaličili Abrahamov sistem verovanja. V tej novi veri, ki izhaja iz istih verskih in kulturnih temeljev kot prejšnji dve (krščanstvo, judovstvo), sta koranska teološka perspektiva in pripoved razumljeni kot končna, popravljena različica, ki jo je ustvaril Bog in razkril prerok Mohamed. V senci teh sprememb so se torej začela prva srečanja treh religij, ki pa so kmalu prerasla v prepir o tem, katera stran premore bolj koherentno, smiselno in božansko razumevanje Boga, namesto da bi omogočila strpen, složen in enakopraven dialog. Zato v tem članku najprej preučimo vlogo nekaterih verzov Korana in glavnih eksegetov, ki so skozi stoletja predstavljali interpretativno izročilo v islamski kulturi. Nato s konceptom, ki poudarja človeka in humanost, predlagamo nov pristop k medverskemu dialogu, ki se je že skoraj sprevrgel v tekmovanje med verstvi, da bi rešili težave, ki jih povzroča ta spor.

Ključne besede: *dialog, vera, Sveto pismo, Koran, človeštvo*

1 The short history of the encounter and the introduction to exegesis of relevant verses

In the Islamic sources, the relationship between Islam and other beliefs (Christianity and Judaism) began at very early times. The scriptures contain a number of accounts of argumentative conversations between the Islam and the other religious groups (Ibn Kathīr 1997, 2:47; Trimingham 1979, 305–306; Öztürk, 83–88). Early Islamic hadith corpus and history texts incorporate the speeches made by rival religious authorities and the prophet Muḥammad (al-Buḥārī 2002, *Kitāb al-Mağāzī* 72; Muslim 2006, *Kitāb al-Ādāb* 29; Ibn Hishām 1936, 1:573–576). In the scope of these ancient works, Muslim historians determined certain groups of pagans in Makka, Christians and Jews in Madīna who mostly stood against his recitations and rejected their sacred origin. These rival devout groups who had already completed their religious formation too much earlier than Islam, neither admitted prophecy of the messenger Muḥammad nor recognized his divine authority (Ibn Ishāq 1963, 5:372–412; Ibn Kathīr 1997, 5:55; al-Balāḍurī 1901, 75).

The Islamic sources encapsulate a dozen of evidences picturing argumentative cases between Islam and other groups. Many verses in the Qurʾān pull the reader into the ongoing polemic between Islam and other groups (Q 3:59; al-Buḥārī 2002, *Kitāb al-Mağāzī*, 72; Zebiri 2004, 4: 114). The main claims of the Islam are that the messenger Muḥammad tells truth, he was assigned by God to guide people to the righteousness and happiness, and the Qurʾān is a holy book correcting the monotheistic belief falsified by Christian and Jewish clergymen (*aḥbār* and *ruhbān*) and confirming the holy books, Torah and Gospel, sent down before (Q 3:3.69.98; 4:171). The people who rejected these claims were Jews and Christians that had been principal owners of this Semitic and holy monotheistic culture for hundreds of years. They also did not submit to Muḥammad's prophecy and Islamic concept of belief by implying that he was far from being a prophet (Kermani 2006, 109; Berg 2006, 191; Zebiri 2006, 274).

They alluded that the reciter's message is a fraudulence, consisting of old stories, or fabrication of the imagination (Q 6:89; 3:99). The Qurʾān replied



that the Christians and Jews denied the monotheism (*al-tawḥīd*) by taking the Jesus and Ezra as a Lord, thus intending to accuse them of being polytheistic. This attitude of the Qur'ān eliminated them from being among monotheistic religions, and made itself the only monotheistic religion that is worth believing in. And also, The Qur'ān particularly impeached Christian and Jewish religious leaders (Rabbis and priests) for manipulating the divine words (Q 9:30). On the other hand, the Qur'ān also mentioned similar solemn figures and divine stories found in Bible, thus it has sought to indicate that Qur'ān came from the same provenance as Torah and Gospel did (Q 4:159).

It seems that Qur'ān's rejection of other heavenly religions' concept of deity by positioning Islam at the highest stage of divinity on the one hand and confirming them with similar figures and stories on the other hand, reveals that the Qur'ānic discourse is, to some extent, allusive and elliptical (Q 3:19; Wansbrough 1977, 57). Many Qur'ānic passages mention common ancestors and prophets such as Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob, Moses and Jesus, and some others deal with the joint houses of worship and the holy book stories between heavenly monotheistic religions, which play such a crucial role in the creation of common religious background. Consider the following examples:

We said: »O Adam! dwell thou and thy wife in the Garden; and eat of the bountiful things therein as (where and when) ye will; but approach not this tree, or ye run into harm and transgression.« (Q 2:35)

Glory to (Allah) Who did take His servant for a Journey by night from the Sacred Mosque to the Farthest Mosque (*al-masjid al-aqsā*), whose precincts We did bless, in order that We might show him some of Our Signs (Q 17:1).

So, the Qur'ān dictates Muslims to believe in those holy books (Torah and Gospel) descended long before itself, in which these stories exist, and in prophets who are the precursor of monotheistic religions (Q 3:84). It appears that this kind of approach served Islam in obtaining a legitimate ground among the older religions.



2 The exegesis of the relevant verses

The first verse we will examine here is *al-Mā'ida* 5:51. Taking into consideration the meaning of the verse, the classical Muslim scholars seem to be convinced that taking the people of books for their friends, and being in a close relationship with them is not convenient for a Muslim. Because, in their view, the people of the book seem to be a friend, but they are actually not, as they try to convert Muslims from Islam, making concealed agreements against Muslims, hoping the prophet to be failed, breaking the deals when they have a chance, and being in an effort to change the provenance of the monotheistic religion (al-Rāzī 1981, 12:17; al-Bayḍāwī 1998, 2:131; Ibn 'Aṭīyya 2007, 3:195). For instance, Al-Bayḍāwī writes:

This verse means never count on them, interacting socially and living together by establishing a society or communication with them. Since, they are different community with regard to their religion, and which is why, they only rely on each other. The phrase in the verse »And he amongst you that turns to them (for friendship) is of them« refers to the ultimate necessity of keeping away from them as the hadith of prophet suggests »(be so away that) you shall not see their fire (house) they set« (1998, 3:131)

Conveying the prophet's hadith that instructs Muslims to avoid making contact and living in close proximity to them, Al-Bayḍāwī implies that dialogue between both sides is not advised by Sunnah nor by the Qur'ānic verses (1998, 2:131).

In his description of the verse, Ibn 'Aṭīyya noted that the verse forbade friendship and neighbourliness with the people of the book, for it may result in cooperation and mixture with them. Citing the story of prophet Muḥammad's lending his armour to a Jewish person, he said that the official businesses, like economic and cultural relationships, other than companionship, however, are permitted by The Qur'ān (2007, 3:195).

In his commentary on the verse, al-Ṭabarī suggested something more interesting:



This verse refers to that some Christians and Jews are helpful to one another and cooperated against those who dissent their faith and worship. God informs Muslims that those who take them as a companion are counted among them, and as they take against you (Muslims), you take against them /.../ if one took them for a friend, that explicitly means they waged war against Islam (*li ahli imān*) and was away from Muslims. (1969, 395)

It seems that in al-Ṭabarī's thinking, taking someone for a friend implies backing them up, keeping their secrets and helping them in tough times like war. Furthermore, whoever takes them for a friend and helps them in any way, is considered as being among them and believing in their faith. The formulation in his mind concerning the verse is »Lā yatawallā mutawallin aḥadan illā wa huwa bihi wa dīnihi wa mā huwa alayhi rāḍin. Wa idā raḍiyahu wa raḍiya dīnahu faqad 'ādā mā ḥālafahu wa saḥīṭahu wa sāra ḥukmuhu ḥukmahu« that refers to:

Whoever takes someone for a friend they are considered to be with them and believe in their religion. They agree what their friend agrees and oppose what their friend opposes, thus their friend's religious law becomes their own law. (1969, 396)

In support of his argument, al-Ṭabarī mentions the common practical law between Banū Taglib Christians and some Jewish communions. As he recounts in his commentary, the judges decided on Banī Taglib Christians about marriage and animal sacrifice by the Jewish law, because Banī Taglib agreed with Banī Israil's law beside helping them and taking them for a friend, though their religions' doctrines are substantially different. After firstly presenting the immediately preceding passages, secondly al-Ṭabarī passed on to the status of the one taking the others as a friend: »After Islam's coming, those who convert to another religion (by making a friend from that religion) are permitted to be killed for leaving (*li riddatihi*) the religion of truth.« Thirdly, connecting the beginning of the verse with the end, al-Ṭabarī wrote that taking them for a friend, in spite of their hostility to the prophet and Allah, means waging war on prophet and all Muslims. (1969, 395–402)



The commentary passages described above evidently display the negative attitude of Islamic commentators towards the experience of living in proximity, helping each other and taking companions believing in another religion, most likely for fear of the inclination of Muslims towards other religions through making friend and living together. In addition to this sort of alienation and separation between both communities, some Muslims wearing clothes similar to other religions' adherents were accused of looking like others or being an unbeliever by conservative religious groups with classical Islamic understanding (Scholar Committee 2015, 1:321–325; al-Sanūsī 1976, 122–124). As far as the classical Islamic law corpuses (*al-Kutub al-Fiqhiyyah*) offer, judiciaries agreed that resembling others by wearing similar clothes like hat (*burnīṭa*, *qalanisuwa*, *zun-nār*, *ṭurīṭūr*) or acting like them, either leads to denying their own faith (Islam) or committing something forbidden by religion (*ḥarām*) (Kuwait Scholar Committee 1983, 12:5–10; Indian Scholar Committee 1991, 2:276; al-Mawsili 2015, 4:150; al-Azhari 1960, 2:278). They narrate the tradition attributed to 'Abdallah b. 'Omar, »Whoever imitates a people is one of them« (Abū Dāwūd 2009, *Libās*, 4:4031) as an evidence endorsing their challenge. If one imitates them by wearing the dress specific to Christians and Jews with the intention of loving, approving, venerating and praising it, they are considered as an unbeliever or apostatized by all of Islamic scholars; but, if they do it without honouring and praising it, there are two views; first one: by certain Ḥanafis and Mālikis they are seen as apostatized, because there is the tradition transmitted from the prophet, »Whoever imitates a people is one of them (*Man tashabbaha bi qawmin fahuwa minhum*)«; second one: by the other Ḥanafis, Mālikis, Shāfi'is and Ḥanbalis, they become a sinner committed the one forbidden by religion (*ḥarām*) (Kuwait Scholar Committee 1983, 12:5–10).

Also, some prominent scholars appear to be concerned about the difference between living in the people of the book's land and in the Islamic land. As a Ḥanafī jurist lived in Palestine in 18th century, Aḥmad al-Ramlī challenged that imitating the other religious adherents in Islamic lands by wearing their particular dresses like *burnīṭa* and *qailansuwa* surely results in abjuration (Kuwait Scholar Committee 1983, 12:6–7; al-Anṣārī 2012, 4:11; al-Tamīmī 1928, 266). Born in the last period of 'Abbāsī Empire in the North Syria and studied in Damascus, one of the most outstanding scholar Ibn Taymiyyah argued that imitating them in action, word and behaviour



causes to be apostatized. He, however, still permits it under certain conditions like in the cases of protecting your family from foreigners' ill actions, deceiving the people of the book and snitching on them by disguising yourself or confronting your body by protecting your head and body from excessive heat and cold. In other words, Ibn Taymiyyah allows Muslims to wear dress resembling theirs on condition of benefiting the Muslim community or being at a push (Kuwait Scholar Committee 1983, 7:6). Additionally, a number of Tunisian scholars like Muḥammad Ḥasan al-Najjār, Muḥammad al-Ḥanafiyyah and Muḥammad b. 'Uṭmān al-Sanūsī claimed that wearing *burnīṭa* may lead Muslims to be apostatized. In his book *al-Rihla al-Hijāziyyah*, al-Sanūsī wrote:

We receive news that most of the prominent Muslims go to unbelievers' lands, wearing *burnīṭa* there and mixing with their society. I seek refuge in Allah from such a mistake. However, I have not seen any Christians entering the Islamic land and walking around the streets in turbans, this is one of the reasons Europeans despise Muslims. (1976, 122–124; Halil 2021, 38)

The pioneers of Islamic tradition who were not content with it attempted to remove any factor and possibility leading to socio-cultural interaction, intercourse and similarity between the two societies. Running through the classical *fiqh* books we observe a range of actions prohibited by Islamic jurisprudence to reduce the similarity and interchange which naturally occurs between the two communities. For example, for fear of being similar to the people of the book, they forbid giving any gift or candle to anybody or invitation to their festivity like Christmas day (Kuwait Scholar Committee 1983, 12:8; Ibn al-Hāj 2007, 2:47). Ibn Qāsim Mālikī said:

It is an abominable thing for a Muslim to give a present for a Christian in their feast and honour them venerating their festival. (Ibn al-Hāj 2007, 2:47; al-Jawziyya 1997, 2:725)

On the other hand, the people of the books are required to keep their social and physical distance from Muslims to be able to construct their churches and practice their religion. For that some conditions are set, for instance, the people of the book will never carve the rings or seals by embellishing them with the Arabic letters, imitating Muslims' weapons and



carrying them, fastening their belts as Muslims do, engaging in the business of packsaddle, taking Muslims' nicknames, speaking like them, combing their hair as they do, getting on Muslims' boat and carriages, performing their religious ceremony loudly, ringing their bell noisily and showing their cross on Muslim streets (al-Subkī, 4:174; Ismā'il al-Anṣārī 2005, 1:16).

Ultimately, it seems that Muslim scholars have, for many centuries, basically pushed both sides away from each other regarding a wide range of issues with reference to the following verse:

O ye who believe! take not the Jews and the Christians for your friends and protectors. (Q 5:51)

and the hadith:

Whoever imitates a people is one of them. (Abū Dāwūd 2009, *Libās*, 4:4031)

In this circumstance, when both societies have been separated from each other over the centuries and the perception of the fact that they are fairly different societies and cultures has been etched into their identities, it has been quite difficult to build an experience of living together. However, we will attempt to display it is still fairly possible under certain conditions in the titles *Recent Approaches to the Dialogue* and *My Reflections on the Possibility of Dialogue*.

The second verse we will examine here is *al-Tawba* 9:29:

Fight those who believe not in Allah nor the Last Day, nor hold that forbidden which hath been forbidden by Allah and His Messenger, nor acknowledge the religion of Truth, (even if they are) of the People of the Book, until they pay the *Jizyah* with willing submission, and feel themselves subdued.

This verse revolves around the term 'al-Jizya' which highlights that the people of the book are not equal to Muslims, and commands them to fight the people of the book until they pay the *jizya*. In his distinguished commentary *Mafātīh al-Ghayb*, the 12th-century exegete Faḥr al-Dīn al-Rāzī



(d. 1209/606) inferred from the cited verse that it is religiously obligatory for Muslims to fight them until they convert to Islam or pay the *jizya*, because of four reasons articulated in the verse, which are: »Believing not in God, nor the Last Day, nor holding that forbidden which had been forbidden by Allah and His Messenger, nor acknowledging the religion of Truth.« (1981, 16:28)

From his point of view, al-Rāzī expresses that the first reason basically just refers to their corrupted belief system of God. Accordingly, the first reason that actually requires Muslims to wage a war against them is nothing but their falsified concept of God's existence and unity. He suggested that the people of the book believe in God like *mushabbihas* and *mujassimas*, whose belief is that God entered into all beings, including human-being, thus conceiving the Human as a God (al-Rāzī 1981, 16:29–32). He wrote:

As *mushabbihas* suggest, nothing can exist in the universe, but only the beings allow to be entered into themselves, in other words, a being can exist only if it can be penetrated by another being. However, as the Islamic sources (Qur' ān and hadith) and rational evidence prove that God does not exist as an object, perceptible by five senses and enter in any being, *mushabbihas* might be treated as deniers of the existence and oneness of God. Accordingly, as some Jews believe like *mushabbihas*, they are also counted as a denier. As for the case of the Christians, they firstly divided the godhood into three categories: the Father, the Son and the Holy Spirit, then argued God incarnated in the Jesus, that is, he has got a characteristic of godhood, so this kind of thinking completely constitutes polytheism and literally contradicts God's uniqueness. (28–33)

It seems that because al-Rāzī dealt with the people of the book's belief from Islamic theology's point of view, he argued that they perceived God in human form, and therefore, they disrupted one of the most essential and unique attribute of God, which is his dissimilarity with the created entities (*muḥālafatun li al-ḥawādis*) (28).

According to al-Rāzī and most theologians in the Islamic world, the thinking of »al-tashbih« (Strothmann 1936, 1) leads to his unity being disrupted,



because when God resembles human beings in their attributes and actions, he might turn into a kind of a human, thereby losing his godhood and divinity (Mâturidî, 75.111.118–120).

As for the second reason, al-Râzî wrote:

The people of the book tend to believe in the spiritual resurrection, refuting physical one. The Qur'ân, however, refers to the people doing some earthly actions such as eating, drinking, wandering, etc. in heaven, and being tortured and afflicted in hell. Accordingly, those who denies physical revival become disbeliever. (1981, 16:28)

Therefore, in his mind, the second reason is basically about their wrong understanding of the afterlife and resurrection (28–32).

For al-Râzî, the third reason is about their corruption of the divine words and substitution of their own words for them. He claimed that the people of the book tended to distort their holy books (Gospel and Torah), instead of learning God's sacred orders and teaching them to others. Therefore, they permitted what their book forbade by changing and corrupting their divine scriptures (*lā yuḥarrimūna mā ḥarrama Allāhu*) (al-Râzî 1981, 16:29–30).

The fourth reason in the cited verse is that they do not believe the Islam is a religion of truth and the Qur'ân was revealed by God (*lā ya'taqidūna fî siḥḥati dīn al-Islām*). They maintain that the Muḥammad cannot be a prophet, he is only a reciter of poem or sorcerer. They suggest that the reciter's message (the Qur'ân) is fraudulent, consisting of old stories, or a fabrication of the imagination. For al-Râzî and other Islamic scholars, therefore, they are accepted as disbelievers (*kāfir*) and the verse instructs Muslims to fight against them until they convert to the truest and latest religion or pay the *jizya* (al-Râzî 1981, 16:30–31).

Additionally, the way of paying *jizya* also humiliates the people of the book. According to the Islamic sources, the people of the book should have paid *jizya* under certain conditions, for example, they had to pay it by feeling themselves subdued, standing, not sitting, walking, not riding on a boat, in person, not through someone else, etc. (al-Râzî 1981, 16:31–32).



In other words, it seems that they were pushed to pay it as marginalized citizens throughout the Muslim sovereignty.

In that case, here we observe a challenging matter about paying the *jizya* in regard of modern common life standards between both sides, which is quite noteworthy. As it is seen from the immediately entire preceding context, when Muslims seize the power (democratically or with another way), according to the cited verse (9:29), the people of the book have to pay *jizya* or defend themselves against Muslims just because they believe in God in a different way. In other words, these two religious communities are not able to live side by side unless the people of the book convert to Islam or pay the *jizya* (*al-Islām* and *al-Jizya*) (al-Rāzī 1981, 16:28–32). Although today this is not applied practically, that does not mean it won't in be in the future, because it still exists in the holy scriptures (Q 9:29). So, the question is: can Muslims today learn to live together with others without performing the order of *jizya*, though the verse of *jizya* still stands in the Qur'ān? Accordingly, if Muslim society attempts to practice those norms in the modern communities as a religious requirement, the verse of *jizya*, that will most likely turn into a means of discrimination, humiliation, hostility and inequality for any country in which both sides might live in the modern age. Obviously, the verse of *jizya* can constitute a trouble that should be dealt with by both sides in order to establish a good dialogue or develop fruitful intercourse at the present time.

The third verse we will examine here is *Āl 'Imrān* 3:98-101:

Say: »People of the Book! Why do you reject the signs of Allah when Allah is witness to all that you do?« Say: »People of the Book! Why do you hinder one who believes from the way of Allah, seeking that he follow a crooked way, even though you yourselves are witness to its being the right way?« Allah is not heedless of what you do. Believers! Were you to obey a party of those who were given the Book, they might cause you to renounce the Truth after you have attained to faith.

As al-Ṭabarī, al-Qurṭubī and al-Rāzī report, this verse revolves around the notorious traits of the people of the scripture such as their denying the proofs confirming the prophethood of the Muḥammad foretold in their



books and claiming that the Torah revealed to Moses was not abrogated, thus attempting to convert the Muslims to their religion by casting doubt on the evidences upholding Muhammad's prophecy. And also, according to the exegetical sources, those verses include some narrative accounts about their breaking the relationship between the tribes, al-Ḥazraj and al-'Aws, by spreading gossip and secret. Certain major exegetes like al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, al-Rāzī and al-Zamaḥsharī heavily excoriated and condemned them over their negative actions (al-Qurṭubī 2006, 5:233–240; al-Rāzī 1981, 8:170–181).

Blaming them as being talebearers, al-Zamaḥsharī narrated the story about a Jewish person, Shās b. Qays, which is attributed to Ibn Ishāq:

It is reported that an old and factious Jew named Shās b. Qays was fiercely hostile to Muslim believers, being extremely jealous of them and slandering them all the time. One day, when he saw the young people of two tribes, al-Ḥazraj and al-'Aws, in a very sincere conversation, he was extremely disturbed. Concerned that this alliance between those two Muslim tribes would endanger their own existence, he summoned a Jewish youth and told him to remind both tribes about the past wars between them and the satirical poems that both sides recited against each other. Following his provoking of tribalism, they started quarrelling with one another, bragging about their victories, and thus inciting war by getting angry. That latest news reached the Prophet Muḥammad and he, along with some Muhājir (who emigrated from Mecca to Madinah accompanying Muḥammad) and 'Anṣār (who helped muhajirs in Madinah) immediately came to them and said »You want the tradition of ignorance period (*al-Jāhiliyya*), pursuing the custom of it, while I am among you and God accustomed you to each other.« And finally, both sides figured out that this is a sort of whim that the devil drove and the trap he set for his enemies. They, then, put their guns down and hugged each other. (Al-Zamaḥsharī 1998, 597–603)

In his commentary on *Āl 'Imrān* 3:98, al-Zamaḥsharī insisted on reciting their intrigue and plot, claiming that they obstruct the people from the path of God by deceiving them with casting doubt on it (1998, 1:598), thereby seeking to make it crooked. To crystallize it, al-Zamaḥsharī gives



a number of examples of their noxious words and actions such as their suggesting that the Bible was not abrogated by God, seeking to change the signs in the Bible that indicate the prophethood of Muḥammad and keeping the truth under wraps because of their personal profits and desires. It is noteworthy that while the most prominent exegetes in the East and West like al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, al-Rāzī, al-Zamaḥsharī, al-Tabarsī, etc. challenge one another in plenty of theological issues, here, they completely agree with one another, most likely because of the obvious verses, *Āl ‘Imrān* 3:98-101, that expose the behaviours of the people of the book.

For example, claiming that the people of the book prevent the others to believe in Islam, although they witnessed that the prophet was heralded in the Bible, al-Tabarsī understood the expression »O People of the Book! Why reject ye the Signs of Allah (*Lima takfurūna bi āyātillāhi*)« to signify the people of the book's refuting the miracles prophet displayed and his foretold characteristic signs in the Bible (al-Tabarsī 2006, 2:283–285).

The last verse we will deal with is *Āl ‘Imrān* 3:64:

Say: »People of the Book! Come to a word common between us and you: that we shall serve none but Allah and shall associate none with Him in His divinity and that some of us will not take others as lords beside Allah.« And if they turn their backs (from accepting this call), tell them: »Bear witness that we are the ones who have submitted ourselves exclusively to Allah.«

This verse has been one of the hotspots in the dialogue issue for both sides' recent researchers. Some of them have sought to find a common ground between the two sides by means of *Āl ‘Imrān* 3:64 to bring them closer together. We will deal with their suggestions in the subchapter »Recent Approaches to the Dialogue«, but now we are going to look at the views about the phrase 'common word' in the related verse, which classical Islamic exegetes expressed. Firstly, we need to look at the occasion of revelation (*sabab al-nuzūl*) to comprehend the background of the verse. According to the Islamic history and exegetical sources, Muhammed called on the Najrānites to convert to Islam, sending them a letter with Muḡira b. Shu‘ba, which says:



In the name of the God of Abraham, Isaac and Jacob! This letter is from the Prophet and the Messenger of Allah, Muḥammad, to the people of Najrānite and their bishop! You are people of peace. I praise the God of Abraham, Isaac and Jacob. From now on, I invite you to abandon the worship of the servants (humans) and to leave the guardianship of them and return to the guardianship of Allah. If you don't, then pay tribute. If you don't do that either, I declare war on you. (Ibn Kathīr 2002, 2:52; Ḥamīdullah 1987, 180–185)

When bishop received it, he immediately summoned certain wise people such as Shuraḥbīl b. Wadā'a al-Hamadānī, 'Abdullah b. Shuraḥbīl al-Aṣbāḥī and Jabbār b. Fayḍ al-Hārith to ask their opinions. They said, »You know that God promised prophethood to the descendants of Abraham and Ishmael, so this man may be that promised man, we do not know anything more than that.« After that, the bishop gathered Najrānite people in the church and discussed the letter with them, and at the end they decided to send a delegation to Madinah in order to meet Muḥammad and inquire into Islam (Ibn Kathīr 2002, 2:53–54). The delegation consisted of the fourteen most respected people of Najrān, as well as sixty guards. The delegation was led by 'Abd al-Masiḥ al-'Āqib and their bishop, al-Hārith b. 'Alqama (Ibn Hishām 1936, 2:223; Qurṭubī 2006, 5:159; Ibn Kathīr 2002, 2:50). The prophet Muḥammad recited *Āl 'Imrān* 3:64 to the delegation, calling on them to convert to Islam and believe in God (Ibn Hishām 1936, 2:225). They responded they already believed in God. In response to that the prophet said, »Because of your belief in Jesus as the son of God, in fact you are regarded as disbelievers« (al-Rāzī 1981, 8:95; Ibn Kathīr 2002, 2:51). »Say to us who is his father? Can you show us a man like Jesus raising the dead; healing the blind, the leper and the sick; reporting from the future, creating bird-shaped beings and animating them?« they replied. And then the prophet paused for a moment and said to them, »Today I have nothing to tell you, just wait here for me to let you know what God would reveal about Jesus' status and nature« (al-Rāzī 1981, 8:88).¹ After this argumentation, *Āl 'Imrān* 3:59-60 verses were sent to Muḥammad:

1 As this background shows, the question of Jesus' nature was the main controversial issue between Muslims and Christians.



Lo! the likeness of Jesus with Allah is as the likeness of Adam.
He created him of dust, then He said unto him: Be! and he is.

They were not, however, convinced by those explanations and argued at length with him about his religious argument and its veracity. Muḥammad then revealed the following verse, calling on them to ceremony of *mubāhala* (Mazuz 2012, 44; Ibn Sa'd 1995, 1: 692–693):²

And whoso disputeth with thee concerning him, after the knowledge which hath come unto thee, say (unto him): Come! We will summon our sons and your sons, and our women and your women, and ourselves and yourselves, then we will pray humbly (to our Lord) and (solemnly) invoke the curse of Allah upon those who lie.

According to the Islamic sources, the Najrānites' leader knew that he was telling the truth and could be a prophet heralded by God, and became frightened of the consequences of ceremony of *mubāhala*, thus deciding to remain at their religions and compromise by accepting a protégé status (*dhimma*) and paying the poll tax (*jizya*) (Ibn Kathīr 2002, 2:52).³

To attain a deeper understanding of the verse *Āl 'Imrān* 3:64, we shall look at the Islamic exegetes' attempt to understand its argumentative context. Faḥr al-Dīn al-Rāzī wrote that in *Āl 'Imrān* 3:64, Allah particularly mentioned three things stipulated by monotheistic belief: to serve only God, to associate nothing with Him and not to take each other as exclusive lords of God, however Christians breached them (al-Rāzī 1981, 8:95). He explained:

They believe in someone other than Allah, that is the Messiah. They associate others with God, and that is because they maintain that

-
- 2 According to the Islamic tradition, Allāh ordered Muḥammad to dare the Najrānites to undergo the ceremony of *mubāhala* (lit. mutual imprecation), in which two disagreeing parties take an oath in the name of God. The one on the side of justice stays alive and the other side is taken (i.e. killed) by God.
 - 3 According to the tradition, 'Abd al-Masīḥ al-'Āqīb said to the delegation members, »If someone makes the ceremony of *mubāhala* against a prophet of God, they absolutely become incapable of producing offspring.«



God is three: Father, Son and Holy Spirit. They have asserted three beings are equal (*sawāʾ*), eternal (*qadīm*) and have holy personalities (*dhawāt*). We say they suggest three eternal personalities because they assert the hypostasis (*uqnūm*) of the Word armed itself (*tadarraʿa*) in the humanity (*nāsūt*) of the Messiah. The hypostasis of the Holy Spirit armed itself in the humanity of Mary. Had these two hypostases not been independent and separate, they could not have separated from the Father and armed themselves in Jesus and Mary. Thus, because they asserted three independent divine hypostases, they associated (*ashraka*) others with God. (95–99; Nickel 2009, 171)

There are some signals that indicate that they take the Rabbis and the Monks as lords, firstly, they obey the monks and the Rabbis in the *halal* (religious permission) and *haram* (religious prohibition), secondly, they lie prostrate in front of them, thirdly, as Abū Muslim report, they believe that when someone reached the highest point in praying and the service for God, the sign of divinity attributes' entry in their bodies shows up, and so they are allowed to raise the dead and heal the sick, the blind and the leper. Ultimately, even if the people of the scripture do not name them as lords (*Rabb*), they believe in them as lords. (95–99)

As seen above, al-Rāzī explicitly accused his religious counterparts of associating others with God. This kind of impeachment method, afterwards, was inherited by most traditionalistic scholars and influenced the Islamic theologians who are engaged in defending Islamic theology (*ʿIlm al-Kalām*) (al-Bayḍāwī 1998, 2:21–22; al-Nasafī 1998, 1:263).

In his commentary on Q. 3:64, Ibn Kathīr wrote that this revelation may encapsulate Najrānite Christians by quoting from Ibn Ishāq, »From the beginning up to the eighty odd, this sūrah gave revelation about the Najrānite Christians«. He understood the 'kalima' to refer to meaningful sentences and 'sawāʾ' to refer to fair and just ('*adl* and *inṣāf*'). Then, he said the common word (*kalima sawāʾ*) in the verse, which the people of the book were called on, requires them to serve only God, to associate nothing with Him and not to take the religious leaders as exclusive lords of God. In his understanding, all the prophets assigned by the God among the people



called upon them to believe in only one God and to associate nothing with Him (Ibn Kathīr 2002, 2:55–56).

From the phrase ‘a common word’ al-Ṭabarī understood a ‘just’ (‘*adl*’) word. He supported this view with further traditions, arguments from grammar, and cross-references from other occurrences of *sawā*’ in the Qur’ān. Al-Ṭabarī also drew attention to a textual variant. He wrote that Ibn Ma’sūd understood the text to read *kalima* ‘*adl*’ in place of *kalima sawā*’. Al-Ṭabarī further cited a tradition which asserts that the ‘common word’ has a specific verbal content: ‘no God except Allah’ (al-Ṭabarī 1969, 6:483.487; Nickel 2009, 177).

He discussed the occasion of the revelation (*sabab al-nuzūl*), citing some traditions and narratives. He quoted from Qatāda and Ibn Ḡurayḡ that when prophet Muḥammad called on the Jews of Madinah to ‘common word’ they refuted it and argued with him, and that were the origins of that verse. On the other hand, according to his transmission from Suddī and Ibn Zubayr, this verse originates from Najrānite Christians, which most of the scholars agree with. After that Al-Ṭabarī sought to crystallize the meaning of ‘common word’, citing from some scholars from Tābi‘īn (who followed the Companions of the Prophet Muhammad) such as Qatāde. He understood ‘common word’ as ‘to believe in only one God’ (*an lā na‘buda illā Allah*) and ‘to associate nothing with Him’ (*wa lā nushriq bihī shay*’). And also, reporting from al-Muthannā and Abū al-Āliya, he understood it to refer to »there is no god but Allah (*lā ilāha illā Allah*)« (al-Ṭabarī 1969, 6:487–488).

In *Āl ‘Imrān* 59–61 verses and their narrative setting, we hardly see any dialogue aimed at understanding others’ concept of belief and cult, but rather an attempt to change it. The Qur’ān calls on Christians to abandon their belief that requires them to take Jesus as a God or the son of God, on which Christianity’s principles of faith were built, thus seeming to ask them to change their belief at its very core. That appears to be the main obstacle to the intercourse between the two sides. In this context, Qur’ān’s accusation of Jews and Christians of taking the Jesus and Ezra or Rabbis as exclusive lords of God is a main inhibiting factor in the interfaith dialogue, since that is a kind of a desacralizing attitude towards another side.



Besides, as Salime Leyla Gürkan stated in her article, the Qur'ân considered that the belief in the prophet Muḥammad is a necessary condition for salvation for the people of the scripture on one hand, while accusing them of claiming to have a monopoly on salvation on the other. Therefore, such Qur'ân's monopolistic attitude has also had a relatively negative effect on the intercourse (Gürkan 2016, 197).

In addition to that, inspired and encouraged by such Qur'ân's expressions, the representatives of Islamic interpretative tradition did not hesitate to go to extremes in invaliding Bible's law (*sharī'a*). They suggested that Bible was corrupted by the people of the book, and therefore, God revealed the Qur'ân abrogating (*nash*) Torah and Gospel, though this issue is not clear enough in the Qur'ân (Q 3:3.50.93-94; 5:43).⁴

In this case, to avoid such negative judgement of dialogue partners' principles of faith and religious law (*sharī'a*), we need a new platform where partners can discuss theological and juristic differences without attempting to change others' mind concerning the religious conviction and abrogate their divine law. We predict that the human-centred concept can be this new platform and meet its requirements. For us, the dialogue, on the basis of human love and happiness, allows partners to collaboratively discuss theological matters without dismissing others' religious practices and convictions, and understand how critical it is for people to feel peace in their beliefs and practices.

3 Recent approaches to the dialogue

Here, we are going to present some contemporary researchers' approaches to the issue, discussing them widely. Born in Vancouver and teaching in Canada, USA, Pakistan, Malaysia, and India, Gordon D. Nickel has dealt with the interaction between Islam and the Gospel, specifically the

4 That is, even if Qur'ân asked the people of the book to change their belief system or some principles of faith, it still encouraged them to practice their own rituals related to moral, praying, social ethics, religious law, etc. It even excoriated them for not applying Bible's *sharī'a* and of acting arbitrarily, because it brings the similar *sharī'a* with similar stories, figures and rituals by confirming and correcting Bible. By extension, when we put aside its accusation against their concept of belief, the Qur'ân acted softly towards them and used soft statements about their *sharī'a*.



Qur'ān and the New Testament. His PhD focused on the narratives of tampering in the earliest commentaries of the Qur'ān (Nickel 2020, 11).

His approach to the interfaith conversation and peaceful coexistence seems to be quite temperate and positive. Quoting from Tariq Ramadan, he pointed out that Muslims and their Christian counterparts need to be engaged in faith conversation and open discussions (Nickel 2009, 196). Nevertheless, he was aware of the fact that there are serious theological differences between the respective parties, thus it is hard for Muslim exegetes to understand »a common word« in 3:64 as a theological concept which Muslims, Christians and Jews have in common (Nickel 2009, 172). In his article '*A Common Word*' in context toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam he said:

A verse used today by some to argue that Muslims and Christians have theological understandings 'in common' Q3.64, was understood in the tradition as a polemical challenge to non-Muslims to accept the Muslim concept of deity. (2009, 167)

He is concerned about people of faith progressing from the theological disagreement to antipathy and violence. For him, there is no logical reason for that to happen, so the differences need not lead to violence. Accordingly, he suggests an urgent task for dialogue partners:

Surely one of the most urgent tasks facing these two world communities is to make crystal clear that a link between theological difference and violence is not possible. (2009, 197)

Acknowledging that conversation partners have irreconcilable concept of deity and theological difference, Nickel tended to envisage a reasoned discussion in which theological differences are faced squarely, conversation partners do their best to challenge the thinking of the other through rational discourse and none of the partners holds physical power over the other. According to him, rational discourse and respect for each other in spite of their disagreements characterize the dialogue rather than fear of reprisal on the one hand or political dominance on the other. For him, the conversation should and will continue, and this necessary conversation can be one in which polemic will be a normal component. After



expressing that people who believe strongly in truth and falsehood will naturally make a case for their confessions, he highlighted that the polemic need not lead to acrimony but to rational discourse. (Nickel 2009, 195–196)

He argued against those who underestimate the polemic:

A modernist or postmodern disdain for religious polemic can serve no useful purpose in contexts where people of firm faith need to talk through their differences. These differences of understanding will not be solved by the imposition of the philosophy of religious pluralism by those who may seek to manipulate the situation from the West. (2009, 196–197)

He based his standpoint about the polemic in the story concerning the Christians from Najrān which Muslim scholars narrated. He seemed to imply that given the fact that the strong disagreement over the deity of Jesus in this story did not end in violence and they returned to their home with their faith in Jesus' deity intact, peaceable coexistence and dialogue, hereafter, are possible for both sides (Nickel 2009, 197).

Looking into his arguments about dialogue partners' irreconcilable theological differences and principles of faith, they seem to have parallels with the point of view we have developed. Because we have also stressed the fact that both representatives of the Qur'ānic interpretative tradition and the Qur'ān itself claimed that the Islamic understanding of deity is true, and simply called false whatever differs from that concept (Nickel 2009, 185). Therefore, for both of us, it seems quite hard to compromise the dialogue partners in terms of theological assertions. However, he still maintained that religious polemic should continue in the theological discussions through rational discourses (Nickel 2009, 195). In response to his assertion, we ask: why shall we call the partners to a rational dialogue to question their faiths in terms of logic, even though we already know of their disagreement in the principles of faith? And also, how rational and logical can it be for the belief to be the subject of a rational discussion? We know that researchers working in the field of religion philosophy have not yet reached a clear conclusion on this matter (Pojman 1979, 159–172). Consequently, we would better have this theological dialogue in another platform in which more importance is attributed to the choice of belief



than to the way of defending it rationally. In other words, we suggest a new approach allow the participants to say, »I personally believe that way« without need to defend their beliefs with logical and theological arguments.

Additionally, he argued »theological difference need not lead to violence«, namely, he asked dialogue partners to continue the polite polemic in religious issues and respect each others' theological differences without turning to violence. In support of his argument, he suggested »the strong disagreement over the deity of Jesus in the story of Najrān did not end in violence« (Nickel 2009, 197). For us, it is, however, obvious in the context that the reason why it did not end in violence is not that they learned to respect others' theological differences, but rather that Christians from Najrān submitted to paying the poll tax (*al-Jizya*). According to Islamic sources and the Qur'ān, three options are offered to the people of the book: fight (*al-Qitāl*), conversion to Islam (*al-Islām*) and the paying imposition of the poll tax (*al-Jizya*) (al-Rāzi 1981, 16:31). Accordingly, as the Qur'ān evidently specified, if the imposition of *jizya* is not practiced, then Muslims have to go to war and violence against non-Muslims (Q 9:29). Also, it is quite hard to wane this sort of clear Qur'ānic sentence through commentary. That is because most of major Islamic exegetes have gone for the prevailed and traditionalistic view without much need for specification of a different view (al-Rāzi 1981, 5:24; al-Zamahshari 1998, 3:37; al-Qurṭubī 2006, 8:45).

That is where we argue that the classical polemic way in which conversation partners' holy scriptures and religious traditions fundamentally refuse each other's theological argument can place a serious obstacle in the way of peaceable coexistence and respect of differences (Admirand 2018, 157). So, it seems that it is not a fruitful polemic that both sides approach positively to each other and honour counterpart's conventional belief. That is most likely why the relationship between Muslims and non-Muslims have shown no sign of progression in the years (Nickel 2015, 1–10). Therefore, we need to continue this polemic in another platform calling for humanistic values. We can compare this platform to the citizenship in the country whose boundaries were defined by the law requiring citizens to respect each other, no matter where they come and what their belief is. Similarly, we think that the humanistic approach can provide the partners with a similar ground where they are not pushed to rationalize their belief and none of them holds physical power over the other.



A typical characteristic of Qur'ānic discourse is to refute the non-Muslims' argumentation regarding critical theological issues as a consequence of their denying the Islamic concept of deity and the Qur'ānic narrative about Jesus, and thus becoming perpetrators of corruption (*mufsidūn*) of God's Word. The text of *al-Baqara* 2:139 reads:

Say (unto the People of the Scripture): Will ye dispute with us about Allah, seeing that He is our Lord and your Lord.

As al-Rāzī and al-Zamaḥsharī wrote, this revelation refuses non-Muslims' some assertions such as »None shall enter Paradise unless he be a Jew or a Christian« (al-Rāzī 1981, 1:80; al-Zamaḥsharī 1998, 1:337; Q 2:111), »We are sons of Allah and His loved ones« (Q 5:18) and »we are more deserving of the prophethood vocation than he is« (al-Rāzī 1981, 1:80).

It could be noted that the Qur'ānic method in such discussions is to give definite answers and take a clear stand against the people of the scripture, which all Muslims have to maintain and be contented with. This method goes as follows: when some non-Muslims come to the prophet to discuss a religious matter or ask a challenging question, God suddenly reveals the answer to his prophet. The text of *al-Mā'ida* 5:17 exemplifies this Qur'ānic method:

In blasphemy indeed are those that say that Allah is Christ the son of Mary. Say: »Who then hath the least power against Allah, if His will were to destroy Christ the son of Mary, his mother, and all every – one that is on the earth?« (Q 5:17)

Besides, Islamic culture, books and narrative setting also corroborate such Qur'ānic routine and clichéd answers with rational commentaries (al-Rāzī 1981, 2:91; Q 4:171). Thus, it is understood that Muslims have some holy, definite and stereotyped answers in advance, and therefore having a productive and creative interfaith dialogue can be a bit of a challenge. Accordingly, the question is as to whether the new generation of Muslims, be they conservative Islamist or modernists, is able to let go of such clichéd attitude and break the vicious cycle or not. This question can also address the people of scriptures' modern representatives in their stereotyped actions, words and theological defence.



Considering such clichéd and conventional attitudes, determined by the religion and its tradition, it could be relatively reasonable for both partners to set another course to actualize religious and cultural dialogue goal, focusing on human nature and needs, and emphasizing on human values. Accepting that all religious systems are valuable and contribute to the spiritual salvation of the humanity, the new path can create a common identity for the people within the conversations concerning the religious issues. Those holding to that kind of humanistic sense tend not to insist that their religious concept and theological doctrines are the absolute truth, but instead to confirm that the partners have spiritual experiences as well as rational arguments which are not superior to each other.

To go back to recent theologians' contribution, Salime Leyla Gürkan implicatively criticizes the Qur'ân's concept about salvation, which accuses the people of the book of having a monopoly on salvation. While the Qur'ân accuses them of claiming, »None shall enter Paradise unless he be a Jew or a Christian« (Q 2:111) on the one hand, it considers the belief in Muḥammad to be a condition for salvation on the other. She wrote:

When belief in the Prophet Muḥammad is always considered to be a necessary condition for salvation, even in the case of those who did not have direct or correct contact with the message of the Prophet, such a condition would undermine the Qur'ân's own accusation against Jews and Christians that they claim to have a monopoly on salvation. (2016, 197)

This is a good find with regard to heavenly religions' claim of monopoly on salvation, which can affect the dialogue in a negative way.

Haggai Mazuz from Bar-Ilan University examined the Christians in the Qur'ân. In his article, he highlighted the negative approach of the Qur'anic exegetes to the people of the scripture who do not submit to the Islamic concept of belief, with expressing that »those who did not accept Muḥammad and Islam, thus remaining Christian, were condemned. However, those who acknowledged Muḥammad as a prophet and accepted Islam were therefore not Christians, but Muslims, and were praised.« (Mazuz 2012, 51) We think this is a kind of exclusionary approach against



other religious groups and it can badly affect interreligious and intercultural dialogue.

On the basis of the document *A Common Word* (ACW), the authors of the dialogue appear to show quite optimistic approach to the issue, while skimming over the fundamental differences between conversation partners (Snyder 2018, 124). Although Joseph Lumbard says, »(ACW)'s participants in this initiative have even taken pains to emphasize the need for recognizing the fundamental differences between the two traditions« (Valkenberg 2018, 201), we do not quite see that. For instance, Evangelicals and mainline Protestants do not appear to accept the presupposition of the common ground between dialogue partners by taking theological differences into consideration (203). That is why some authors of the open letter suggested three kinds of objections to the idea of a common ground between the two sides: a practical, a procedural and a theological objection (202). The third objection is to the presupposition that Muslims and Christians worship the same God. For us, as noted previously, even though they have got similar heritage, feelings and some practices, their concept of deity greatly differs. The ultimate God may be one (Madigan 2018, 188), but the point is how to understand him, what attributes are given to him and to what extent the adherents and religious leaders, whose frame of mind is defined by classical theological disputes, can converge and respect each other. Most probably, that is why none of the major signatories of the document was from Diyanet (Directorate of Religious Affairs in Turkey) (Böhm 2018, 258). They were probably worried about that convergence, thinking that embarking on such an attempt could put their own theological defence at risk, therefore they took a vague view of that kind of dialogue.

As a corroborating statement of our argument, the following quotation from Pim Valkenberg is notable:

A dialogue between Muslims and Christians centres on matters of peace and justice rather than on dogmatic statements. I know that dialogues on social justice are often more fruitful than theological dialogues. (2018, 202)



This statement shows that the dialogue in which theological and religious questions are on the agenda is not quite promising for the whole human family. This is probably because, as noted previously, three heavenly religions attempt to maintain their presence with the dismissive attitude towards others. My suggestion is not to hinder the dialogue or discussion of the theological matters, but rather just continue it in another form, humanistic and naturalistic, in order to look at the theological matters under the humanity umbrella without judging others' religious convictions. In this form, we can compare each belief to the families that everyone adheres to and gets spiritual support. Just as families are not superior to each other in terms of giving spiritual support to its members, religions are not superior either.

This point of view can provide partners with empathy, allowing them to see themselves through the others' eyes, and therefore to understand the fact that it is part of being human to embrace any belief, no matter whether it is rational or not, and to resort to it in tough times; and it is not that easy to question deep-rooted religious beliefs and traditional rituals. After gaining this sort of empathy, humanist participants can learn to keep their bigoted and conservative identity of religion in the background. Instead, they can respect others and wish them happiness without despising their principles of faith and depriving them of hope of salvation. So, the partners who embraced humanist and naturalist philosophy in the conversation can show sensitivity to the natural needs of the humanity, such as belief in a powerful creator, messenger and a holy book (Reker 1987, 48; Chan 2019, 457–458).⁵ Humanist partners can even respect others regardless of their beliefs and pray for their peace, happiness and salvation. Consequently, when they enter into a dialogue, they can be aware of the fact that it is kind of unhumanitarian to suggest that their own theology

5 We see that belief in a sacred being (like God) and veracity of his revelation is a kind of natural thing like breathing, eating, sleeping, etc. Human beings psychologically fear sinking into existential vacuum and being pointlessly lost in annihilation, and they are also worried about the present and afterlife uncertainty. Therefore, they are willing to live their life for the sake of a venerable purpose provided by their belief in order for their life and death to have a point. As it is pointed out in the article *Meaning and Purpose in Life and Well-being: a Life-span Perspective*, meaning and purpose in life are associated with positive feelings of mental and physical health; lack of meaning and purpose predicts perceived psychological and physical discomforts (e.g., suicide is strongly influenced by the lack of meaning and purpose in life). Another significant article written by three authors (Chan, Michalak & Ybarra) highlights the importance of having purpose in life, i.e., «having both purpose and meaning contributes to a host of positive health outcomes».



is the most perfect one and the revelation sent down to them is the last word, and to claim to have a monopoly on salvation.

Our humanistic approach requires treating all types of theology equally, because their main objective is to spiritually and psychologically make people happier and enable them to live all together in peace and comfort. Is that not what all religions are supposed to aim at? Accordingly, it could turn out inhumane to dismiss any other religion and claim that their believers will go to the hell. Thus, humanist participants wish for others what they wish for themselves by feeling empathy to them. On the other hand, humanist partners should know that the thing separating humanity from other beings is the difference between them, and that therefore it is quite natural for humans to produce different beliefs. So, the theological difference is a necessary result of this diversity. As it is seen, humanistic sense is able to constitute a common reasonable platform on which the dialogue and pluralist philosophy can be consonantly built.

To return to our discussion, Michael Louis Fitzgerald, who supported ACW document with his article *A Common Word Leading to Uncommon Dialogue* reported something important concerning ACW's recent impact in the Eastern and Western worlds:

I do not think that too much importance should be attributed to this document. It has not revolutionised Christian-Muslim dialogue ... In fact, it could be said that the impact of the ACW has been somewhat limited. It would seem to me that this impact has been felt more within the English-speaking world than elsewhere. Although the document was published in both Arabic and English, and many of its signatories are Arabic-speaking Muslims, it would seem to have had little echo in the Arabic-speaking world. The feeling I had was that the ACW initiative was really designed for the Western World. (2018, 57)

Sarah Snyder seems to inadvertently state the reason why not much attention is given to the ACW initiative in the Arabic-speaking World:

A number of Christian commentators on ACW have maintained that the Qur'an is proclaiming a different God from the one known



in Jesus Christ, and that therefore ACW's call to Christians to affirm along with Muslims belief in the one God is either nonsensical or perhaps disingenuous. (Madigan 2018, 188)

It seems that the main reason for thinking of this ACW initiative as non-sensical can be their follow up of the methodology. The authors of ACW have understood the phrase 'a common word' as a common ground where Islamic and Christian reflections on theological issues might converge, however, as already mentioned, this phrase does not signify the common ground but rather the difference between their principles of faith (al-Rāzī 1981, 2:76; al-Zamaḥsharī 1998, 1:568; al-Qurṭubī 2006, 4:100; al-Bayḍāwī 1998, 2:21). So, the point where ACW falters is that the presupposition of the belief in the common ultimate God and of loving him can be good enough. From our perspective, it takes more than those conditions to make common ground where the participants can converge. For example, it entails a new platform where partners can discuss theological differences without attempting to change others' mind concerning religious conviction, and can gain some insight into others' concept of belief.

This understanding allows to build the dialogue not only on loving ultimate God, but also on loving and respecting humans, namely, theological matters should be discussed on the basis of human needs as well as of the God and his theological attributes. Accordingly, we envision the dialogue on the basis of human love and happiness, which allows partners to understand how crucial it is for people to feel blessed and noble when they believe what they have to believe in and practice their own rituals.

4 My reflections on the possibility of dialogue under the influence of tradition

When the information given above are taken into consideration, a crucial question arises: what is the likeliness for both sides to reach a peaceful agreement or respect one another's theological considerations? In order to be able to answer this question, I think we need to exhibit the difference between Qurān's stance and Islamic scholars who have represented the Islam and Islamic tradition for hundreds of centuries (Bonner 2011, 343–346).



The former (the Qur'ān) evidently asserts that the people of books' creed (especially Christians who perceive Jesus as a Lord) is false and they misunderstood the divine unity of God, thus becoming corrupters (*mufsidūn*) on earth (Q 3:63; Ibn 'Āshūr 1997, 3:267–268; al-Bayḍāwī 1998, 2:21; Nickel 2009, 187), because taking a human-being as a God leads to an association with supreme one God, which is kind of a desanctification of God's holiness, majesty and uniqueness – that is called »ma'ṣiya« in the Islamic exegesis tradition (Zaman 2006, 5:19) – and the people doing this are the worst of the creatures (Q 6:98). The Qur'ān never holds back from dishonouring and disdaining those people, and it immediately assails them severely at sūrah *Bayyina* 98:6:

Those who reject (truth), among the People of the Book and among the Polytheists, will be in Hell-Fire, to dwell therein. They are the worst of creatures.

Christians who attempt to make a case for the deity of Jesus have been specifically charged with infraction of the principles of *tawḥīd* and with hosting of a polytheistic belief (al-Bayḍāwī 1998, 2:120.138). That, consequently, nearly equalized them with the polytheists with regard to their concept of deity. So, they have been partially exposed to the accusations made by Qur'ān against polytheists. Therefore, even though the Qur'ān does not straightforwardly take aim at them since they are the owners of the book, it implicitly and allusively states that punishments allocated to polytheists might be inflicted on them. Some punishments imposed on pagans are as follows: Muslims will never marry them, make them a partner or friend and allow them to go in their sanctuary – as they are filthy in the religious sense – though Ka'aba was also their place of worship (Q 2:221; 4:144; 5:51; 9:28; al-Qaraḍāwī 1977, 245). But in certain verses, the Qur'ān explicitly impose sanctions on those who make friends with the people of book, warning them like that:

O ye who believe! take not the Jews and the Christians for your friends and protectors: They are but friends and protectors to each other. And he amongst you that turns to them (for friendship) is of them. Verily Allah guideth not a people unjust. (Q 5:51)



And another verse which is quite dramatic and striking for those standing for the peaceful dialogue between religions, says:

Fight against those who believe not in Allah, nor in the Last Day, nor forbid that which has been forbidden by Allah and His Messenger, and those who acknowledge not the religion of truth among the People of the Scripture, until they pay the *jizya* with willing submission, and feel themselves subdued. (Q 9:29)

After his long descriptions in the gloss of this verse, al-Razi wrote that:

Christians denied the unity of God (*tawhīd*) maintaining that God's word had penetrated into Jesus, though he is only a human being. This kind of discourse belongs to Mushabbihā wa al-Mujas-sima. So as a matter of fact, we need to declare they are unbelievers. (1981, 16:29–31)

He subsequently said:

Whereas idolators have two options, either to fight or embrace the Islam, the people of scripture have three. They are allowed to keep their religion on the condition of paying *jizya*. If they had believed in the religion of truth (Islam) they would have been equal to Muslims (thus not paying tax of *jizya*). But they would rather have believed in their falsified religion than renounce it, that is why they were pushed to pay *jizya* in the way of feeling themselves subdued. (31)

So, it seems that an agreement or dialogue only carries out when one side obeys another, paying them a sort of a tax or some other economic value. It feels that there is no theological acknowledgement of each other's presence, but rather the political and financial acknowledgement. Similarly, in the case of the meeting between Muḥammad and the Christians from Najrān, it appears that there was no theological agreement or recognition of counterparts' creed but rather political and economic conversation and deal.



While Islam took aim at the rival religions, their representatives also attempted to undermine Islam, refuting its creed by questioning the provenance of the Qur'ān, and denying the prophecy of the Messenger (Q 2:23; 3:21.70; al-Ṭabarī 1969, 1:374). In his book *Tarih al-'Arab Qabl al-Islam*, Jawad Ali wrote that Christians in Najrān gathered an army against Muslim ruling in an effort to avoid paying *jizya* and to free themselves from the dominance of Muslims. That is why 'Omar, the third Caliph, exiled them to Iraq for fear of dissemination of Christianity with Byzantine and Ḥabash's help (Jawād 'Ali 2011, 6:629–630; Fayda 1983, 60).

On the other hand, Islam sees the Jewish community as corrupters: »The Jews say: 'Allah's hand is fettered.' Their hands are fettered and they are accursed for saying so /.../ As often as they light a fire for war, Allah extinguishes it. Their effort is for corruption in the land, and Allah loveth not corrupters.« (Q 5:64), hostiles: »Thou wilt find the most vehement of mankind in hostility to those who believe (to be) the Jews and the idolaters« (Q 5:82), rebels or disobedient: »For those who followed the Jewish Law, We forbade every (animal) with undivided hoof, and We forbade them that fat of the ox /.../ This is recompense for their willful disobedience« (Q 6:146), and infringers of the divine law: »Therefore woe be unto those who write the Scripture with their hands anthem say, This is from Allah.« (Q 2:79)

In recompense for such Islam's negative and offending attitude towards Jews – that they were already suspicious about Qur'ān's origin – they perpetrated some unpleasant actions that breached Madina agreement. For instance, in an account related by Islamic sources, in the period of Muḥammad, Qaynuqa Jews were working in the jewellery business in a district of Madina. One of them attempted to harass a Muslim woman that came to a jewellery shop and embarrassed her, and thereon she cried out to ask for help. A Muslim man who watched the event killed the Jewish man, and then the Jews killed that man in return; therefore, the agreement was broken, and Muḥammad expelled them from Madina (al-Wākidī 1989, 1:166–169; al-Ṭabarī 2012, 2:48–50; Ibn al-Athīr 1987, 2:33–34). And also, before this case, some other problems happened and even clashes broke out between the two sides, which resulted in exiling the two other Jewish community, Banī Qurayza and Banī Nadīr, from Madina; and thus, their relationship became more and more tense (Ibn al-Athīr 1987, 2:30).



So, as can be seen from these early experiences of living together, both sides had some difficulty to understand and respect each other. No matter whether out of religious motives or not, it evidently appears that they did some disagreeable actions (scorn, insult, harassment and attack) to one another in the past encounters, not to mention their disdain of each other's concept of belief and theological argumentation. And it is obvious that their principles of faith – formed both by holy scriptures and the glosses (theological and juridical) dictated in the historical development of the religion – permit that kind of unpleasant actions (e.g., considering most of the Jews as enemies, which is evident from the preceding verses). In that case, it would not be appropriate to start the dialogue initiative on the theological doctrines or religious texts in which both sides are already quite strict, but instead we could design a new essential platform based on humanitarian values, needs and respect for each other's dignity, which allows the dialogue to start more tenderly and properly. That soft approach lets the dialogue partners hold to the thinking of human-centred, honouring human, and principally affirms that human needs another human to live a peaceful life. Those holding to that method of dialogue, consider respecting other religious communities beliefs as a virtue and show no sign of acrimony or violence (like in the past experiences) in the conversation. That allows a cultural, social and theological dialogue in an agreeable and peaceful environment.

To look into the second part (Islamic scholars' stance), first of all, we need to highlight that it is quite hard for scholars to maintain something different from or against their communities' common view that has been intertwined with religious tradition and beliefs for hundreds of centuries. Apart from a few modernist or post-modernist scholars, most of Islamic scholars whose views have been described above (e.g., al-Rāzī, al-Bayḍāwī, al-Qurṭubī, etc.), have followed, in this issue, the prevailing traditional way in order not to look like an opponent, as that might cause them to be ostracized from their societies. Even contemporary modernists allusively expressed their point of views concerning substantial Islamic issues, because they avoided their communities' backlash. The most outstanding figure, for me, is Muḥammad Ibn 'Āshūr who was a disciple of major modernist Muḥammad Abduh. Because of his writings and articles backing up Muḥammad Abduh's fatwas that encapsulate modern perspective and contemporary Islamic point of view regarding the experience of living



together and the dialogue between Muslims and the people of the book (look at the *Transfāliyya Fatwa* of Muḥammad Abduh) (Rashid Rıdā 1920, 6:3; al-Ġālī 1996, 134–137), Ibn ‘Āshūr was suspended many times from deanship at the University of Zaytuna and was targeted by conservative folks (Halil 2020, 134–137).

Therefore, there is no doubt that traditionalists, since the early centuries of Islam, have commanded the greatest authority among large blocks of Muslims in Muslim-majority societies. In this context, Andrew Rippin observes that »the traditionalist group holds to the full authority of the past« (2005, 192). However, the problem is that the so-called traditional way seems to be non-functional and unsuccessful throughout the history of interfaith dialogue. It mostly continued to dispute and engage in strict polemics with the people of the book (Q 3:65–66; al-Bayḍāwī 1998, 2:22; al-Zamaḥsharī 1998, 1:567–568).

For example, in his commentary on the contention about the question whether Abraham was Jew or Christian at 3:65, al-Zamaḥsharī wrote that »the verse explains that those who have disputed about that are foolish ‘hamqā’ and senseless ‘qillat al-‘ukūl’, since they have debated something neither Torah nor Gospel gives information on. So why would you quarrel (*tuḥājjūna*) with the people who did not have any knowledge about the issue.« Al-Nasafi and al-Bayḍāwī agreed with him and transmitted the same passages in their commentaries (al-Nasafi 1998, 1:263).

The scholars (commentators, theologians, jurists, etc.), no matter whether they are rationalists (*ma‘qūlī*) or traditionalists (*manqūlī*), carried the banner for Islamic ideal and seemed to fail to break the status quo on the matter of the people of the book. Their standpoint is, therefore, restricted to the scholastic comments made by classical scholars in the much earlier period of Islam. Accordingly, they could not have developed a distinctive approach about the dialogue that is different from the earlier unpleasant experiences.



Conclusion

On the one hand, the verses and accounts described above apparently display that holy scriptures have some exclusionary concepts of »heathen« and »believer« or »infidel« and »faithful« that might lead to a sort of discrimination of people by their way of belief. Their exclusionary characteristics make the interfaith conversation more difficult for the partners, even if they seek the dialogue. By extension, it seems that the dialogue based on the exclusionary holy scriptures and theological challenges cannot be successful.

On the other hand, as classical Islamic scholars, specifically major commentators such as al-Rāzī, al-Zamahsharī, al-Qurṭubī, al-Nasafī, al-Bayḍāwī, heavily criticized their counterparts through an inspiration they had got from the Qur'ānic verses (holy scriptures), subsequent scholars have had very little chance to revise that understanding radically. That is why, over the past two centuries, the things have not been very different, most conservatives have followed their traditionalist ancestors' sacred way that is a sort of judgement of others for their different theological perspectives, and thus the representatives of Islam have dismissed others' theological argument throughout the history. This attitude has blocked the path of dialogue for centuries and polarized the partners by distancing them from each other. This separation has caused various religious conflicts, particularly in the medieval times, and ended up with a clash of religions. At the beginning of this century, the dialogue initiative appeared for reducing the ingrained tension escalated by political and religious disagreements, but because of the pro-dialogue people's not having a very reasonable method to overcome these theological disagreements, they have faced some serious challenges. Also, they have ignored heavenly religions' theological, historical and religious differences, just focusing on a common word, the loving God and the belief in ultimate God. In time, it has been understood these conditions are not good enough to wane the theological separation and have an agreeable conversation, so there is need for another form of dialogue which should be more humanistic, complying with the nature of human. Consequently, we suggested a new and humanistic platform requiring the human family to honour each other's theological differences by focusing on human happiness, peace and need, and to see the other concepts of belief as respective and precious convictions produced



by human diversity. The classical disputes in this context should be carried out in the human-centric form, so there might be a chance to build more sensible relationships and have respectful dialogues.



References

- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash'as b. Ishāq al-Sijistānī el-'Azdi.** 2009. *Al-Sunan*. Damascus: Dār Risāla al-'Ilmiyya.
- Admirand, Peter.** 2018. Seeking Humility and Self-Critique, A Christological Analysis of A Common Word. In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim-Christian Encounters through A Common Word*, 144–161. Cambridge: Cambridge University.
- Anṣārī, Zakariyyā.** 2012. *Asnā Maqālīb Sharḥu Rawḍi al-Ṭālib*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya.
- Azhari, Šāliḥ 'Abd al-Semī al-Ābī.** 1960. *al-Jawāhir al-Iklīl*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Balāḍurī, Abū al-'Abbās Aḥmad b. Yahya.** 1901. *Futuḥ al-Buldān*. Cairo: Sharika Ṭab'ū al-Kutub al-'Arabiyya.
- Bayḍāwī, Abū Sa'īd 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Alī al-ḥayr Naṣīr al-Dīn.** 1998. *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Berg, Herbert.** 2006. Context: Muḥammad. In: Andrew Rippin, ed. *The Blackwell Companion to the Qur'an*, 187–205. Oxford: Blackwell.
- Böhm, Matthias.** 2018. An Unknown Word. In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim-Christian Encounters through A Common Word*, 249–259. Cambridge: Cambridge University.
- Bonner, Michael, Asad Q. Ahmed, and Behnam Sadeghi.** 2011. *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*. Leiden/Boston: Brill.
- Buḥārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Ismā'il.** 2002. *Šaḥīḥ al-Buḥārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Chan, Todd, Nicholas M. Michalak & Oscar Ybarra.** 2019. When God is your only friend: Religious beliefs compensate for purpose in life in the socially disconnected. *Journal of Personality* 87/3: 455–471. <https://doi.org/10.1111/jopy.12401>.
- Fayda, Mustafa.** 1983. Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayri Müslimleri Çıkarması. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 51–66.
- Fitzgerald, Michael Louis.** 2018. A Common Word Leading to Uncommon Dialogue. In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim-Christian Encounters through A Common Word*, 48–58. Cambridge: Cambridge University.
- Ġālī, Bīlqāsim.** 1996. *Min A'lāmi al-Zaytūna: Shayḥ al-Jāmi Al-A'zām Muḥammad Tāḥir b. 'Ashūr, Hayātuhū wa Āsāruhū*. Beirut: Dāru Ibn Hazm.
- Gürkan, Salime Leyla.** 2016. Jews in the Qur'an: An Evaluation of the Naming and the Content. *İlahiyat Studies* 7/2: 164–205.
- Halil, Hüseyin.** 2020. The Attempt of Renaissance and Reform in Islam: Islamic Modernism Movement in XIX and XX. Centuries and the Handicaps It Faced. *The Journal of Uludağ University Faculty of Arts and Sciences* 21/39: 1009–1058.
- , 2021. *Ibn 'Ashūr And His Work Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*. Bursa: Uludağ University Theology Faculty.
- Ḥamidullah, Muḥammad.** 1987. *Majma'u Wathaiqu al-Siyāsiyya lil 'Aḥdi al-Nabiy wa al-ḥilāfati al-Rāshida*. Beirut: Dār al-Nafā'is.
- Ibn Al-Athīr, Abū al-Ḥasan 'Izzeddīn.** 1987. *El-Kāmil fī al-Tārīḥ*. Edited by Abū al-Fidā Abdullah al-Kādī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Hāj, Abū 'Abd Allah Muḥammad b. Muḥammad al-'Abdarī.** 2007. *Al-Madḥal*. Cairo: Maktaba Dār al-Turāthī.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad.** 1997. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Dār Şahnūn.
- Ibn 'Aṭīyya, Abū Muḥammad 'Abd al-Haq b. 'Aṭīyya al-Andalusī.** 2007. *Tafsīr Ibn 'Aṭīyya*. Qaṭar: Ṭab'atu Vizāra al-Evkāf al-Kaṭariyya.



- Ibn Hishām, Abū Muḥammad Jamāluddīn Abdūmalik.** 1936. *Al-Sira al-Nabawiyya*. Cairo: Maṭba'a Mustafa el-Bābi el-Halel.
- Ibn Ishāq, Abū Abdillāh Muḥammad.** 1963. *Sīrat al-Nabī*. Edited by Muḥammad Muḥiddīn 'Abdulhamīd. Cairo: Maktaba Muḥammad 'Alī Ṣābiḥ wa Awlād.
- Ibn Kathīr, al-Qurayshī al-Dimashqī 'Imād al-Dīn Abī Fidā' Ismā'il.** 2002. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyiba.
- . 1997. *Al-Bidāya wa al-Nihāya*. I–XXI. Cairo: Dār Hijr.
- Ibn Sa'd, Muḥammad.** 1995. *Sunan al-Nabī wa-Ayyāmuhū*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Indian Scholar Committee.** 1991. *al-Fatawa al-Hindiyyah*. [s. l.]: Dār al-Fikr.
- Ismā'il al-Anṣārī.** 2005. *Kitābu Ḥukm Binā al-Kanāis wa al-Ma'ābid al-Shariqiyya fī Bilād al-Islām*. Riyadh: al-Riāsa al-'Amma li Buhūth al-'Ilmiyya wa al-Iftā.
- Jawād, 'Alī.** 2011. *Tārīḥ al-'Arab Qabl al-Islām*. Baghdad: al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī.
- Jawziyya, Ibn Qayyim.** 1997. *al-Aḥkām Ahl al-Dīmma*. Dammam: Ramādī.
- Kermani, Navid.** 2006. Poetry and Language. In: Andrew Rippin, ed. *The Blackwell Companion to the Qur'an*, 107–120. Oxford: Blackwell.
- Kuwait Scholar Committee.** 1983. *Kitāb al-Mawsū'ati al-Fiqhiyya al-Kuwaytiyya*. Kuwait: Vizār al-Awkaf wa Shu'ūn al-Islāmiyya.
- Madigan, Daniel A.** 2018. Our Next Word in Common Mea Culpa? In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim-Christian Encounters through A Common Word*, 177–192. Cambridge: Cambridge University.
- Māturidī, Abū Mansūr.** [N.d.]. *Kitāb al-Tawḥīd*. Edited by Faṭḥ Allah Halif. Alexandria: Dār al-Jāmi'a al-Misriyya.
- Mawsili, 'Abd Allah b. Maḥmūd.** 2015. *al-Iḥtiyār li Ta'līl al-Muḥtār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mazuz, Haggai.** 2012. Christians in the Qur'an: Some Insights Derived from the Classical Exegetic Approach. *Studia Orientalia* 112: 41–53.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn b. Hajjāj.** 2006. *Ṣaḥih al-Muslim*. Beirut: Dār Ṭayyiba.
- Nasafi, Abū al-Barakāt.** 1998. *Tafsīr al-Nasafi*. Vols. 1–3. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Nickel, D. Goron.** 2009. A Common Word in Context Toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam. *Collectanea Christiana Orientalia* 6: 167–200.
- . 2015. *The Gentle Answer to the Muslim Accusation of Biblical Falsification*. Bruton Gate.
- . 2020. *The Quran with Christian Commentary*. Michigan: Zondervan Academic.
- Öztürk, Mustafa.** 2003. Kur'an Bağlamında Hz. Meryem'e İlgili Bir İnceleme. *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/1: 83–88.
- Pojman, Louis P.** 1979. Rationality and Religious Belief. *Cambridge University Press* 15: 159–172.
- Qaradāwī, Yūsuf.** 1977. *Al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*. Indiana: American Trust Publications.
- Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī.** 2006. *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. 24 vols. Beirut: Mu'assasa al-Risāla.
- Rashid Riḍā - Muḥammad Abduh.** 1909–1920. *Majalla al-Manār*. 20 vols. Egypt.
- Rāzī, al-Faḥr al-Dīn.** 1981. *Mafātīḥ al-Ghayb, al-Tafsīr al-Kabir*. 32 vols. Beirut: Dār al-Fiqr.
- Reker, Gary T., Paul T. P. Wong and Edward J. Peacock.** 1987. Meaning and Purpose in Life and Well-being: a Life-span Perspective. *Journal of Gerontology* 42/1: 44–49.
- Rippin, Andrew.** 2005. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London; New York: Routledge.
- Sanūsī, Muḥammad.** 1976. *Al-Rihla al-Hijāziyya*. Tunisia: Sharika Tūnusiyya li Tavzī'.
- Scholar Committee.** [N.d.]. *Kitāb al-Mawsū'ati al-'Alī Akdiyya*. Edited by Shayḥ Alawī b. 'Abd al-Qādir. [S.l.]: Mawki' al-Durar al-Sunniyya.



- Snyder, Sarah.** 2018. An Overview of Christian Responses to A Common Word. In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim–Christian Encounters through A Common Word*, 123–143. Cambridge: Cambridge University.
- Strothmann, R.** 1913–1936. Tashbih. In: *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Subkī, Abū Ḥaseen Taqīy al-dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi al-Tammām.** [N.d.]. *Fatāwā al-Subkā*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr.** 1955–1969. *Tafsīr al-fabarī, Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*. 26 vols. Cairo: Maktaba Ibn Taymiyyah.
- – –. 2012. *Tārīḥ al-Umam wa al-Mulūk*, ed. Muḥammad Ali Bayḍāwī. Beirut: Dār al-Kutubi al-‘Ilmiyya.
- Tabarsī, Abū ‘Alī Aminiuddin.** 2006. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. 10 vols. Beirut: Dār al-‘Ulūm.
- Tamīmī, Abū Maṣṣūr ‘Abdulqāhir b. Ṭāhir.** 1928. *Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Madrasa Ilāhiyya bi Dār al-Funūn.
- Trimingham, J. Spencer.** 1979. *Christianity Among the Arabs*. London & New York: Longman.
- Valkenberg, Pim.** 2018. A Common Word or a Word of Justice? In: Yazid Said and Lejla Demiri, eds. *The Future of Interfaith Dialogue Muslim–Christian Encounters through A Common Word*, 192–204. Cambridge: Cambridge University.
- Wahīdī, Abū al-Ḥasan al-Nisābūrī.** 2006. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Wākidi, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. ‘Omar.** 1989. *Kitāb al-Magāzī*. 3 vols. Beirut: Dār al-‘A‘lami.
- Wansbrough, John.** 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Zamaḥsharī, Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar.** 1998. *Al-Kashshāf ‘an Haqāiqi Ghavāmiḍi al-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 6. Riyadh: Maktaba al-‘Ubaykān.
- Zaman, Muhammad Qasim.** 2006. Sin, Major and Minor. In: J. D. McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 19–28. Boston/Leiden: Brill.
- Zebiri, Kate.** 2006. Argumentation. In: Andrew Rippin, ed. *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, 266–281. Oxford: Blackwell.
- – –. 2004. Polemic and Polemical Language. In: J. D. McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 114–125. Boston/Leiden: Brill.





Znanstvena knjižnica 72

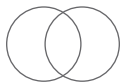
Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 22. 3. 2022; Sprejeto Accepted: 24. 5. 2022
UDK UDC: 81'25=411.16:27
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Chia
© 2022 Chia CC BY 4.0

Philip Suciadi Chia

The Problematic Word of מִכְתֶּם: A Dialogue Between Biblical Studies and Christian Education

*Problematična beseda מִכְתֶּם: dialog med
bibličnimi študijami in krščansko vzgojo*

Abstract: The Hebrew word מִכְתֶּם creates a problem because its meaning is controversial. The Hebrew lexicon, BDB (1906) and TWOT lexicon (2003) confirm this difficulty, saying, »the meaning of this word is unknown«. PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch (2015) states that this word is untranslated, while other sources translate it as song, prayer, or epigram. Allen P. Ross (2012, 48), a Hebrew scholar, indicates that its meaning is disputed. Ibn Ezra (2009, 112) interprets that this word refers to a very precious Psalm. He compares it with ketem paz or the finest gold in Song of Songs 5:11 because both words are derived from the same root. This perplexity also occurs in the ancient texts as they differ in their translations. This article, therefore, attempts to study and solve this dilemmatic word in ancient texts with a textual criticism and a contextual study as its methodology. At the end, the meaning of מִכְתֶּם will be applied into Christian education field.

Keywords: translation, word study, psalms, textual criticism, Christian education

Izleček: *Hebrejska beseda מִכְתֶּם vzbuja vprašanja, ker je njen pomen sporen. Hebrejski leksikon BDB (1906) in leksikon TWOT (2003) potrjujeta to težavo, češ da »pomen te besede ni znan«. PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch (2015) navaja, da ta beseda ni prevedena, medtem ko jo drugi viri prevajajo kot pesem, molitev ali epigram. Allen P. Ross (2012, 48), hebrejski učenjak, navaja, da je njen pomen sporen. Ibn Ezra (2009, 112) razlaga, da se ta beseda nanaša na zelo dragocen psalm. Primerja jo s ketem paz ali najfinejšim zlatom v Visoki pesmi 5:11, saj obe besedi izhajata iz istega korena. Nedoslednost se pojavlja tudi v starodavnih besedilih, saj so različno prevedena. Ta članek torej poskuša preučiti in rešiti to sporno besedo iz starodavnih besedil po metodologiji besedilne kritike in študije primera. Na koncu bo pomen besede מִכְתֶּם uporabljen na področju krščanske vzgoje.*

Ključne besede: *prevajanje, preučevanje besed, psalmi, kritika besedil, krščanska vzgoja*

Introduction

The Hebrew word **מִקְתָּם** appears only in the book of Psalms and it occurs six times (16:1; 56:1; 57:1; 58:1; 59:1; 60:1). The ancient texts, however, disagree on its meaning. The table below summarizes the inconsistent translations of that word from Greek Septuagint (Rahlfs and Hanhart 1935), Hexapla (Field 1875), Latin Vulgate (Weber and Fischer, 2013), Aramaic Targum (Stec 2004), and Syriac Peshitta (The Leiden Peshitta Edition 2012).

1 Methodology

This research uses a contextual analysis to solve this dilemmatic word. Therefore, the article analyses the word **מִקְתָּם** in the context of Psalms 16:1, 56:1, 57:1, 58:1, 59:1, 60:1. Mickelsen (1972, 99) describes the importance of context to avoid the erroneous of interpretation. Although Wisdom Literature—Psalms, Proverbs, Job, and Ecclesiastes—sometimes does not provide historical context, it offers a context from the text. Schwartz and Van Hell (2012, 131–135) emphasize that the lexical meaning could be discerned from language cues in the context. Therefore, to find the meaning of the word **מִקְתָּם**, this article examines this word in the context of six psalms. In other words, five possible translations from the ancient texts are investigated in the context of Psalms 16:1, 56:1, 57:1, 58:1, 59:1, 60:1.



2 The identification of the word מִכְתָּם

2.1 Psalm 16:1

Hebrew Word מִכְתָּם in Psalm 16:1

Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στηλογραφία	Inscription
Hexapla (A)	τοῦ ταπεινόφρος καὶ ἀπλου	Lowly in mind and Sincerity
Hexapla (Σ)	(τοῦ) ταπεινόφρος καὶ τοῦ ἀμώμου	Lowly in mind and Blamelessness
Hexapla (Θ)	ὁμοίως τοῖς Ο΄	Same with O΄ (LXX)
Hexapla (E΄)	μαχθάμ	<i>Maxtham</i>
Hexapla (S΄)	μαχθάμ	<i>Maxtham</i>
Latin Vulgate	<i>Humilis et Simplicis</i>	Humility and Simpleness (Pureness)
Aramaic Targum	גליפא תריצא	Upright Inscription
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)
Syro-Hexapla (ω)	ܡܚܬܡܐ	Praise

The table above reveals that the meaning of מִכְתָּם is certainly disputed. There are five translations amongst ancient texts. First, Greek Septuagint, Theodotion or Hexapla (Θ), and Aramaic Targum translate it as »inscription«. HALOT (2001) states that the word מִכְתָּם might have been מִכְתָּב before. The word מִכְתָּב itself is based on the root כתב or ‘to write’. The addition of *mem* before כתב changes this verb to a noun or ‘writing’. In the context of Psalms, the meaning is inscription. Therefore, LXX, Theodotion and Targum might be influenced by this theory. Holladay lexicon (1971, 195) also supports this translation. *Dictionary of Classical Hebrew* indicates that מִכְתָּם is *perhaps* a designation of a specific type of Psalms and that מִכְתָּם *perhaps* refers to a writing on a tablet (Clines 2011, 276). Notice that *Dictionary of Classical Hebrew* uses the word ‘perhaps’ since there this theory hasn’t been confirmed yet.

Second, Aquila or Hexapla (A), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate communicate the character of David: lowly in mind and his sincerity. There are two major reasons for this translation. The first reason is derived from the context of the Psalms 16:1, 56:1, 57:1, 58:1, 59:1, 60:1. All these Psalms belong to David in the context of his tribulation and sufferings.



Therefore, he pleads before the Lord to rescue him. Seeking God's justice and deliverance is an attitude of humility and sincerity. Secondly, Aquila or Hexapla (A), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate see the word מִכְתָּם as a combination of two words: מוֹד or 'humility' and תָּם or 'perfection or integrity' (BDB 1906, 1070).

Third translation transliterates the word מִכְתָּם. Hexapla (E') and Hexapla (S') transcribe this Hebrew word. The uncertainty in the meaning seems to produce this transliteration.

The fourth translation is 'praise'. It is attested by Syro-Hexapla (ω). Since the Psalm of praise is a major theme in this book, it is possible that the translation of this unknown word simply followed the theme.

The fifth translation is no translation because Syriac Peshitta ignores the word מִכְתָּם. It is possible that this omission is due to unknown meaning of מִכְתָּם.

Investigation

The context of Psalm 16 denotes that the psalmist lives in a difficult time. The psalmist comes before the Lord through prayer for God's protection (16:1-4), praise for God's provision (16:5-8), and trust in God's preservation (Ross 2012, 399-400; Ibn Ezra 2009, 112-119). Longman III also confirms that Psalm 16 starts from the psalmist's lament and ends with his confidence in God's deliverance. The LXX, Theodotion or Hexapla (Θ), and Targum's translation as 'inscription' is possible because of its general translation. The second translation is also possible because this Psalm reveals the psalmist's need to God. The psalmist cries out to God to protect him (16:1). This attitude indicates the humility of the psalmist. The innocence of the psalmist is reflected in verse 2,¹ 4,² 5,³ 7.⁴ Therefore, the translation

-
- 1 As for the saints who are in the earth, they are the majestic ones in whom is all my delight (NAS).
 - 2 The sorrows of those who have bartered for another *god* will be multiplied; I shall not pour out their libations of blood, nor shall I take their names upon my lips (NAS).
 - 3 The LORD is the portion of my inheritance and my cup; Thou dost support my lot (NAS).
 - 4 I will bless the LORD who has counseled me; Indeed, my mind instructs me in the night (NAS).



of Aquila or Hexapla (A), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate could be justified through the context. The transliteration of Hexapla (E') and Hexapla (S') should be abandoned, since it does not communicate the meaning of the word מְכַתֵּם. The translation as 'praise' by Syro-Hexapla (ω) is questionable because praise also consists of Psalm 16:5-8 only. In other words, this fourth translation does not cover the whole message of Psalm 16:1-11. Syriac Peshitta's translation can be put aside since the word מְכַתֵּם is not translated. To sum up, the first translation 'writing' and the second translation 'humility and perfection' are the most possible meanings in Psalm 16.

2.2 Psalm 56:1

Hebrew Word מְכַתֵּם in Psalm 56:1

Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στηλογραφίαν	Inscription
Hexapla (A)	ταπεινοῦ καὶ τελείου	Humility and Perfection
Hexapla (Σ)	τοῦ ταπεινόφρονος καὶ τοῦ ἀμώμου	Lowly in mind and Blamelessness
Hexapla (Θ)	ὁμοίως τοῖς Ο'	(Missing or Lacunae)
Hexapla (E')	στηλογραφίαν	Inscription
Hexapla (S')	μαχθάμ	<i>Maxtham</i>
Latin Vulgate	<i>Humilis et Simplex</i>	Humility and Simplesness
Aramaic Targum	מכיד ושלים	Humility and Perfection
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)

The table above indicates four different translations. First, Greek Septuagint consistently translates מְכַתֵּם as 'inscription'. Hexapla (E') also follows LXX after its transliteration in Psalm 16:1, while Hexapla (S') faithfully transcribes this disputable word. Aramaic Targum, on the other hand, follows Aquila or Hexapla (A), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate to describe the godly character of the psalmist: Humility and Perfection. Syriac Peshitta habitually omits this word and even the whole first verse.

Investigation

The context of Psalm 56 reveals that the psalmist lives in a difficult time. Kirkpatrick discloses that danger is near, and fear is inescapable. However,



the psalmist’s faith overcomes the fear (Kirkpatrick 1900, 315). Despite his haughty enemies seek to destroy him, the psalmist prays to God to crush them. The structure of Psalm 56 is equally divided into two halves of seven verse lines. The pivotal colon is constituted by the three words of verse 9a נָדִי סִפְרָתָהּ אֶתָּה and it represents the rhetorical centre of the poem (Lugt 2010, 137). Therefore, the first half of seven verses writes of Psalmist’s belief in God’s promise (56:1-7) and the second half in His deliverance (56:8-13; Ross 2013, 264). So, the translations ‘inscription’ and ‘humility and perfection’ are reasonable, while the transliteration and no-translation do not shed any information to our study (cf. investigation on Psalm 16:1).

2.3 Psalm 57:1

Hebrew Word מִכְתָּם		
Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στηλογραφίαν	Inscription
Hexapla (A)	ταπεινοῦ τελείου	Humility and Perfection
Hexapla (Σ)	τοῦ ταπεινόφρος καὶ τοῦ ἀμώμου	Lowly in mind and Blamelessness
Latin Vulgate	<i>Humilem et Simplicem</i>	Humility and Simpleness (Pureness)
Aramaic Targum	מִכִּיד וְשִׁלִּים	Humility and Perfection
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)
Syro-Hexapla (ω)	מַחְשַׁב וְעֵלְמָה בְּלִי טָמָא	Low (humble) Thought and without Defect.

The table above reveals three translations. First, Greek Septuagint consistently translates מִכְתָּם as »inscription«. Syriac Peshitta also faithfully omits this word. Aquila or Hexapla (A) in Greek, Symmachus or Hexapla (Σ), Aramaic Targum, Syro-Hexapla (ω), and Latin Vulgate describe the character of the psalmist.

Investigation

Scholars believe that Psalms 56 and 57 are twin poems because they communicate the same message (Ross 2013, 280; Lugt 2010, 139). This psalm also has 14 verse lines. The caesura equally separates this psalm into two halves. Verses 6 and 12 function as a refrain to end the major sections and



separate this psalm into two cantos (Lugt 2010, 145). A thematic approach also endorses this division. Weber, for instance, argues on philological and formeritical grounds: a lamentation (57: 2-6) and a thanksgiving (57:7-12) (2001, 295–305). Ross, also, sees that this poem consists of lament and praise. Psalm 57:1-4 records the Psalmist's prayer. 57:6 functions as a link between prayer (1-4) and praise (7-10). The next section, vv. 7-11, reflects the psalmist's trust to God's deliverance. 57:12 serves as a refrain: expressing Psalmist's desire for God to be glorified (Ross 2013, 282). This Psalm has a similar context to Psalm 16 and 56. As a result, the translations 'inscription' and 'humility and perfection' are favourable. In addition, the table of Psalm 57:1 above unfolds that only two translations are consistently used: 'inscription' and 'humility and perfection'.

2.4 Psalm 58:1

Hebrew Word מִכְתָּם		
Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στυλογραφίαν	Inscription
Hexapla (A)	ταπεινοῦ τελείου	Humility and Perfection
Latin Vulgate	<i>Humilem et Simplicem</i>	Humility and Simpleness (Pureness)
Aramaic Targum	מִכִּיד וְשָׁלִים	Humility and Perfection
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)
Syro-Hexapla (Ⲡ)	ⲙⲥⲕⲁ ⲙⲥⲥⲗⲁ	Humility and Perfection

The table above presents three translations. First, Greek Septuagint consistently translates מִכְתָּם as 'inscription'. Syriac Peshitta faithfully omits this word. Aquila or Hexapla (A) in Greek, Aramaic Targum, Syro-Hexapla (Ⲡ), and Latin Vulgate consistently picture the character of the psalmist.

Investigation

This psalm is concentrically structured. It has 11 verse lines with verse 7 serving as the arithmetic centre: 5+1+5. Verse 7 is the only verse where God is explicitly mentioned and the name of YHWH is communicated. Verse 7 becomes the rhetorical centre of this psalm because the psalter ending the aggression of these unrighteous judges serves as a focal point (Lugt 2010, 152–153). Lund also argues for the centrality of verse 7 by



highlighting its symmetric form in the grammar: a b c – c’ b’ a’ (1933, 310). Verses 4-6 and 8-10 serve as the inner ring that picture the intrinsic wickedness of the judges, and verses 2-3 and 11-12 describe the injustice by those judges (Lugt 2010, 155). The content of Psalm 58 denounces the corrupt judges (vv. 1-5), requests for the Lord’s punishment upon unrighteous judges (vv. 6-9), and expresses the psalmist’s trust that God will judge rightly (vv. 10-11) (Ross 2013, 296–297). Once again, this Psalm has a parallel content to the previous Psalms that we have presented. Consequently, the translations ‘inscription’ and ‘humility and perfection’ are acceptable.

2.5 Psalm 59:1

Hebrew Word מִכְתָּם		
Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στηλογραφίαν	Inscription
Hexapla (A)	ταπεινοῦ τελείου	Humility and Perfection
Latin Vulgate	Humilem et Simplicem	Humility and Simpleness (Pureness)
Aramaic Targum	מִכְדִּי וְשָׁלִים	Humility and Perfection
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)
Syro-Hexapla (ⲛ)	ⲙⲁⲕⲁⲣ ⲙⲁⲕⲁⲣ	Humility and Perfection

The table above states three translations. First, Greek Septuagint consistently translates מִכְתָּם as ‘inscription’. Syriac Peshitta faithfully omits this word. Aquila or Hexapla (A) in Greek, Aramaic Targum, Syro-Hexapla (ⲛ), and Latin Vulgate consistently picture the character of the psalmist.

Investigation

The background of this Psalm also follows the previous Psalms. The psalmist was surrounded by murderers. His prayer is to be delivered from bloodthirsty men. This Psalm is divided into two major sections: 59:1-10 and 59:11-17. Ross (2013, 317–318) argues that each section consists of prayer (59:1-5; 59:11-15), lamentation (59:6-7; 59:14-15), and confidence or promise (59:8-10; 59:14-17). Lugt (2010, 155) argues that this poem is divided into three cantos: verses 2-8 and 9-16, and followed by verses 17-18. The first canto depicts the prayers and the descriptions of trouble (59:2-8). Verse 9 introduces a new canto or a new theme.



Psalmist's hope on God's deliverance is expressed through verses 9-11, while verses 12-14 describe the prayer for the punishment of his adversaries. Verses 15-16 close the second canto and explain the wickedness of his enemies. The last canto (verses 17-18) announces thanksgiving of the psalmist. Based on these divisions and cantos, the translations 'inscription' and 'humility and perfection' fit the context well.

2.6 Psalm 60:1

Hebrew Word מִכְתָּם

Source	Text	Translation
Greek Septuagint	στηλογραφίαν	Inscription
Hexapla (A)	ταπεινοῦ τελείου	Humility and Perfection
Hexapla (Σ)	τοῦ ταπεινόφρος καὶ ἀμώμου	Lowly in mind and Blamelessness
Latin Vulgate	<i>Humilis et Perfecti</i>	Humility and Perfection
Syriac Peshitta	(No text)	(No translation)

The table above presents three translations. First, Greek Septuagint faithfully translates מִכְתָּם as 'inscription'. Syriac Peshitta consistently omits this word. Aquila or Hexapla (A) in Greek, Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate faithfully depict the character of the psalmist.

Investigation

Ross (2013, 332–336) sees this psalm as a communal lament because the nation has suffered great losses in battle, perhaps in Edom. However, Ross continues that this psalm indicates that God will restore them. Again, there are three available translations: 'inscription', 'humility and perfection', and no translation. As a result, the translations 'inscription' and 'humility and perfection' serve the context well.



2.7 Findings of the Hebrew word מִכְתָּם in Psalms

The Summary of Hebrew Word מִכְתָּם in Psalms						
Translation	16:1	56:1	57:1	58:1	59:1	60:1
Inscription	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Lowly in mind and Sincerity / Blamelessness	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<i>Maxtham</i>	✓	✓				
(No translation)	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Praise	✓					

The table above discloses that there are three major translations that have been used consistently to translate the word מִכְתָּם: inscription, lowly in mind and sincerity (character), and no translation. Peshitta’s translation or »no translation« will not be discussed further here since this translation does not shed light on the meaning of מִכְתָּם.

The table below records how many times both ‘inscription’ and ‘lowly in mind and sincerity’ are used throughout these six psalms in ancient texts.

Hebrew Word מִכְתָּם		
Verse	Inscription	Lowly in Mind and Sincerity
16:1	LXX, Hexapla (Θ), and Aramaic Targum	Aquila or Hexapla (Α), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate
56:1	Hexapla (Ε') and LXX	Aramaic Targum, Aquila or Hexapla (Α), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate
57:1	LXX	Aquila or Hexapla (Α), Symmachus or Hexapla (Σ), Aramaic Targum, Syro-Hexapla (Ϟ), and Latin Vulgate
58:1	LXX	Aquila or Hexapla (Α), Aramaic Targum, Syro-Hexapla (Ϟ), and Latin Vulgate
59:1	LXX	Aquila or Hexapla (Α), Aramaic Targum, Syro-Hexapla (Ϟ), and Latin Vulgate
60:1	LXX	Aquila or Hexapla (Α), Symmachus or Hexapla (Σ), and Latin Vulgate



The table above shows that most ancient texts choose the translation of 'lowly in mind and sincerity'. Also, the investigations of these six verses support that translation. In summary, it is reasonable to say that the meaning of מִכְתָּם is 'lowly in mind and sincerity'.

3 Discussion

3.1 The relationship between the Bible knowledge and Christian education

One of the major goals of education is to pass foundational truths and standards to future generations and to shape them (Warfel 1966, 182). The role of education is more essential than preaching the Gospel and creating laws because it is a foundation for both. In A Psalm 78 Perspective on Education, Cox argues that the success of Christian culture depends on its preparation in accordance with God's expectation which manifested in the Bible (2012, 174–187). He further continues that God's holy nation should educate children in sacred writings (2012, 174–187). Nelson also proved that Biblical knowledge was positively related with morality such as moral reasoning and judgment (Nelson 2009, 41–57). His research discloses that there are significant correlations between reasoning and Bible knowledge ($r = 0.38$), between reason and academic skill ($r = 0.33$), and between academic skill and Bible knowledge ($r = 0.53$). In other words, the more advanced Bible students can be considered as more cognitively sophisticated in an integrated manner. In addition to reasoning and academic skill, the students who know their Bible well show to have more sophisticated moral judgments, especially in the universal ethical orientation (Nelson 2009, 41–57).

Three instances unfold the importance of Scripture based education in shaping the individual. 2 Timothy 1:5 demonstrates that Timothy was taught by his grandmother and mother to study and to live by the word of God. This discipline prepared Timothy to be a minister (Santoso 2013, 142–148). Abraham Lincoln, one of the greatest American presidents, is also an example. He lived in poverty, lost his dad and suffered a lot. However, he received his first education through home-schooling with the Bible as his first book to learn how to read and write (Browne and Simon 1995,



42). Charles Spurgeon, one of the greatest evangelists, studied the Bible carefully and he meditated on God's words days and nights (Fritzius 2005, 12–46).

In short, the basis of education should be the Biblical text although the means could differ. Cox Jr. and Haney (2002, 121–159), for instance, develop Christian character curricula based on the Biblical principles. The result is these curricula support the development of Christian character amongst children, although this research neglects foundational information about character and the distinction between good moral character and a unique Christian character. Dougherty, Glanzer, Robinson, Ratchford, and Schnitker (2021, 1–23) researched that these Biblical principles would be highly effective if supported by peer, adult mentoring, and local congregations (Mayhew et al. 2016, 674–700; Schreiner 2010, 2–10; Park 2000; Löfstedt and Westerlund 2021, 79–98).

3.2 The relationship between מִכְתָּם and Christian education

The next question regards the relationship between מִכְתָּם and Christian Education. The discovery of the meaning מִכְתָּם would encourage the readers in the midst of their difficult times. The meaning of מִכְתָּם denotes that lamentation, persecution, and danger are an integral part of Christian life. Although they are blameless, תם, it does not mean that they would not have enemies or suffer from injustice. However, the meaning of מִכְתָּם teaches the readers to humble themselves before the Lord to request and to expect his deliverance. The field of psychology of religion also reveals that this prayer and hope would grant the supplicants resilience and more positive attitude to face their tribulation (Chia 2021a, 1–4). The meaning of מִכְתָּם encourages the readers to remain committed completely to their faith in the middle of injustice (2021b, 1–7).

Conclusion

Although the meaning of מִכְתָּם is debated, this research reveals that the meaning of this word is 'humility and blameless'. This meaning has its impact on Christian education field since research has shown that a good moral and behaviour cannot be separated from the Biblical text itself.



Therefore, the meaning of מִכְתָּם would encourage the readers and the students to stay faithful in the midst of their tribulation. Although they are blameless, it does not mean that their life would be exempted from injustice in the society. Rather, they might suffer more due to their faith, but they should remain humble and blameless.



Abbreviations

- BDB** Brown, Driver and Briggs 1906
TWOT *Theological Wordbook of the Old Testament*

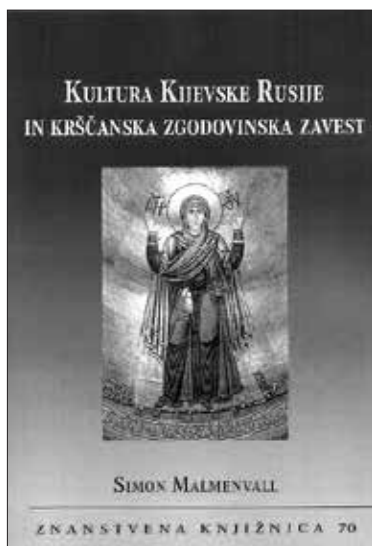
References

- Brown, F. S., R. Driver and C. A. Briggs.** 1906. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- Chia, P. S.** 2021a. An analysis of Isaiah 62: 6–7 – A psychology of religion approach. *Verbum et Ecclesia* 42/1: a2206. <https://doi.org/10.4102/ve.v42i1.2206>.
- – –. 2021b. An irresistible beauty in 1 Peter. *Verbum et Ecclesia* 42/1: a2193. <https://doi.org/10.4102/ve.v42i1.2193>.
- Cox Jr., William F.** 2012. A Psalm 78 Perspective on Education. *Journal of Research on Christian Education* 21/2: 174–187. <https://doi.org/10.1080/10656219.2011.601648>.
- Cox Jr., William F., and Nelda S. Haney.** 2002. Analysis of Christian Character Curricula: Development of Holy Nation Citizens. *Journal of Research on Christian Education* 11/2: 121–159. <https://doi.org/10.1080/10656210209484936>.
- Dougherty, Kevin D., Perry L. Glanzer, Jessica A. Robinson, Juliette L. Ratchford and Sarah A. Schnitker.** 2021. Baylor Faith and Character Study: Methods and Preliminary Findings. *Christian Higher Education* (14. 6.). <https://doi.org/10.1080/15363759.2021.1929564>.
- Field, Fridericus.** 1875. *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta; post Flaminium Nobilium, Drusium et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-hemphari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field*. 2 vols. Oxford: Clarendon.
- Fischer, B. and Weber, R. eds.** 1994. *Biblia Sacra: iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Holladay, W. L., and Ludwig Köhler.** 1971. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Ibn Ezra, Abraham ben Meir.** 2009. *Abraham Ibn Ezra's commentary on the first book of Psalms: Chapter 1–41*. Brighton, MA: Academic Studies Press.
- Kirkpatrick, A. F., ed.** 1902. *The Book of Psalms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm.** 1994. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill.
- Löfstedt, Malin, and Katarina Westerlund.** 2021. Turning to practice in academic theology and religious studies. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 75/1: 79–98. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.1917158>.
- Lund, E., ed.** 1908. *The Psalms: Translation and Commented upon*. Rock Island, IL: Augustana Book.
- Mayhew, M. J., C. Hoggan, A. N. Rockenbach and M. A. Lo.** 2016. The association between worldview climate dimensions and college students' perceptions of transformational learning. *The Journal of Higher Education* 87/5: 674–700. <https://doi.org/10.1080/00221546.2016.11777418>.
- Mickelsen, A. B.** 1963. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nelson, Daniel.** 2004. Bible Knowledge and Moral Judgment: Knowing Scripture and Using Ethical Reasoning. *Journal of Research on Christian Education* 13/1: 41–57. <https://doi.org/10.1080/10656210409484959>.



- Parks, S. D.** 2000. *Big questions, worthy dreams: Mentoring young adults in their search for meaning, purpose, and faith*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch.** 2015. s.v. »מִכְתָּם«. Stuttgart: PONS GmbH.
- Rahls, A., and R. Hanhart, ed.** 2006. *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ross, A. P.** 2012. *A commentary on the psalms*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional.
- – –. 2013. *A commentary on the psalms*. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional.
- Schreiner, L. A.** 2010. The »Thriving Quotient«: A new vision for student success. *About Campus* 15/2: 2–10. <https://doi.org/10.1002/abc.20016>.
- Schwartz, A. I., and Janet G. Van Hell.** 2012. Bilingual Visual Word in Recognition in Sentence Context. In: *Visual Word Recognition*. Vol. 2, 131–150. Edited by James S. Adelman. London Taylor & Francis Group.
- Stec, D. M.** 2004. *The Targum of Psalms*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Ter Haar Romeny, R. B., and W. T. van Peursen, eds.** 1972. *The Old Testament in Syriac: according to the Peshitta Version*. Leiden: E. J. Brill.
- The Dictionary of Classical Hebrew.** 1993. Edited by D. J. A. Clines. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Van der Lugt, P.** 2010. *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II: Psalms 42–89*. Leiden: Brill.
- Warfel, H. R.** 1966. *Noah Webster: Schoolmaster to America*. New York, NY: Octagon Press.
- Weber, Beat.** 2001. Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 57. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15: 295–305.
- Wolf, Herbert.** 1980. מִכְתָּם. In: *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Vol. 2, 1056. Chicago, IL: Moody Press.





Znanstvena knjižnica 70

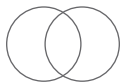
Simon Malmenvall

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**



Ivan Macut

Carta ecumenica (Charta Oecumenica): Origine e principali temi teologici

Charta Oecumenica:
Origin and Main Theological Themes

Charta Oecumenica:
Nastanek in glavne teološke teme

Sommario: Con l'introduzione e la conclusione, l'articolo è suddiviso in due parti. La prima parte mostra quasi schematicamente come sia nato questo documento ecclesiastico. Il secondo capitolo presenta i più importanti temi teologici, e anche altri temi ecclesiastici, importanti per la comprensione di questo documento: la Trinità; i sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia; l'unità visibile dei cristiani che è dono di Dio; annunciare insieme il vangelo nel mondo; incontrarsi; purificazione della memoria storica; pregare gli uni per gli altri; raggiungere l'unità nella fede; responsabilità condivisa per il continente europeo; l'importanza dell'advocacy per i migranti e il mondo creato; l'importanza del dialogo con gli ebrei, l'Islam e i membri di altre religioni.

Parole chiave: *Carta ecumenica*, ecumenismo, Chiese in Europa, Chiesa cattolica, Papa Francesco, teologia

Abstract: *With the introduction and conclusion, the article is divided into two parts. The first part shows in an almost schematic way how this ecclesiastical document came into being. The second chapter presents the most important theological and other ecclesiastical themes that are important for the understanding of this document: the Trinity; the Sacraments of Baptism and the Eucharist; the visible unity of Christians which is a gift of God; the joint proclamation of the Gospel in the world; rapprochement; the purification of historical memory; mutual prayer; the achievement of unity in faith; shared responsibility on the European continent; the importance of the defence of migrants and the created world; the importance of dialogue with Jews, Islam and members of other religions.*

Keywords: *Charta Oecumenica*, ecumenism, Churches in Europe, Catholic Church, Pope Francis, theology

Izvleček: Članek ima poleg uvoda in zaključka dva dela. Prvi del nazorno prikazuje, kako je ta cerkveni dokument nastal, v drugem poglavju pa so predstavljene najpomembnejše teološke in druge cerkvene teme, ki so pomembne pri razumevanju tega dokumenta: Sveta Trojica, zakrament krsta in evharistije, vidna enotnost kristjanov, kar je Božji dar, skupno oznanjevanje evangelija v svetu, zbliževanje, očiščenje zgodovinskega spomina, vzajemna

molitev, doseganje enotnosti v veri, skupna odgovornost Evrope, pomen zaščite migrantov in sveta, ki smo ga oblikovali, pomen dialoga z Judi, islamom in pripadniki drugih ver.

Ključne besede: Charta Oecumenica, ekumenizem, evropske Cerkve, Katoliška cerkev, papež Frančišek, teologija

Introduzione

Dalla sua pubblicazione nel 2001 a Strasburgo, la *Carta ecumenica* (*Charta Oecumenica*) ha suscitato atteggiamenti diversi, da positivi a estremamente negativi. Sebbene non sia un documento ecumenico vincolante per nessuno dei firmatari, crediamo comunque che i temi trattati nella *Carta ecumenica* e le proposte presentate al pubblico della Chiesa siano importanti per tutti i cristiani, non solo in Europa ma anche oltre. Proprio perché la Chiesa Cattolica – cioè il Consiglio della Conferenza Episcopale d'Europa – da un lato è firmataria di questa *Carta ecumenica*, consideriamo importante vent'anni dopo esaminare se e in che modo lo spirito, ma anche i temi specifici di questa *Carta ecumenica*, hanno preso vita nello spazio ecumenico cattolico. La Carta ha preso vita nello spazio ecumenico cattolico. Per Papa Francesco, come per i suoi predecessori, il cammino ecumenico è il cammino irreversibile che la Chiesa cattolica si è impegnata a seguire. (Francesco 2018a, 72)

In questo contributo – che è la prima parte di un più ampio studio delle origini e della percezione cattolica dei temi teologici e pastorali – ci concentreremo sulle origini e sui principali temi teologici della *Carta ecumenica*. Nella seconda parte della nostra ricerca – e in un contributo nuovo – concerteremo la nostra ricerca sulla percezione cattolica di questi temi teologici e pastorali alla luce degli ultimi documenti della Chiesa cattolica e di papa Francesco.

1 Brevemente sull'origine della *Carta ecumenica*

La *Carta ecumenica* (*Charta Oecumenica*) è stata pubblicata il 22 aprile 2001 a Strasburgo. A nome della Conferenza delle Chiese europee (CEC) è stato firmato dal Presidente della Conferenza Metropolitana Jeremie, e a nome del Consiglio delle Conferenze episcopali europee (CCEE) è stato firmato dal Presidente della Conferenza Cardinal Vlk.



Questo documento ecumenico europeo, come molti altri documenti ecumenici creati a vari livelli ecclesiastici, è stato il risultato di molti anni di armonizzazione e, diremmo, di trattative tra le due parti ecclesiali interessate (CEC e CCEE). Qui vogliamo sottolinearne due. In primo luogo, il documento o testo finale della *Carta ecumenica* è essenzialmente un testo »diplomatico« in cui si cercava di evitare tutti quei luoghi che potrebbero interrompere le relazioni tra le Chiese cristiane in Europa o che potrebbero ferire una Chiesa e che si dimette da alcune organizzazioni ecumeniche. Anche in questo modo, il testo concordato all'unanimità non ha riscosso un consenso generale, quindi incontriamo anche reazioni negative da parte dei partner ecumenici. In secondo luogo, questo è testo programmatico e non normativo in termini di impegno nei confronti di qualsiasi Chiesa. Queste due sottolineature sono molto importanti da considerare per comprendere meglio lo scopo della *Carta ecumenica*, ma anche il suo significato sia all'inizio del XXI secolo che oggi, perché anche oggi per le Chiese in Europa la *Carta ecumenica* è molto importante.

Quando si tratta della origine della *Carta ecumenica* molto brevemente vogliamo solo sottolineare alcuni punti chiave.¹ Il Secondo incontro ecumenico Europeo a Graz (Austria), svoltosi dal 23 al 29 giugno 1997, ha affidato alle Chiese d'Europa il compito di redigere un documento congiunto volto ad aiutare le stesse Chiese a costruire relazioni ancora più forti e un dialogo ecumenico (Lingua 1998, 57). Successivamente, l'anno successivo, sia la Conferenza delle Chiese europee che il Consiglio delle Conferenze episcopali europee hanno riaffermato l'importanza di tale documento e hanno dato un forte impulso alla sua realizzazione. È importante sottolineare qui che l'enfasi non era sull'emanazione di un altro documento ecumenico che sarebbe stato uno dei tanti, ma che questo documento avrebbe dovuto essere un documento significativo con il potere di migliorare il dialogo ecumenico tra le Chiese in Europa. (Ionita 2002, 42–43)

La prima bozza del documento è stata presentata nel 1999. Entro il 2000, le Chiese avrebbero dovuto sottoporre le loro strutture a questa bozza. Dopo aver ricevuto le osservazioni e averle attentamente valutate

1 Abbiamo scritto dell'origine della Carta ecumenica in un altro luogo (Macut 2013, 134–155). Qui usiamo la letteratura che abbiamo usato nel nostro lavoro precedente, ma anche i testi nuovi.



e studiate, nel 2001 è stata realizzata una seconda bozza. Questa seconda bozza è stata finalmente confermata da entrambe le Commissioni delle Chiese europee e, come abbiamo già detto, il 22 aprile 2001, dai due Presidenti delle Conferenze e da Strasburgo. (Zečević 2002, 18–20) Da allora ad oggi, questo documento ecumenico è presente nello spazio ecumenico europeo² e per alcune Chiese rappresenta uno stimolo e una sfida per un ulteriore progresso ecumenico, mentre per altre è un ostacolo e non lo vogliono accogliere in pieno.³

2 I principali elementi teologici della *Carta ecumenica*

Riteniamo che sarebbe sbagliato considerare la *Carta ecumenica* come un documento ecumenico dottrinale che fornisce interpretazioni teologiche diverse e chiarimenti di alcuni problemi teologici ed ecclesologici che gravano sui due attori del dialogo. Non è un documento del tale genere. Tuttavia, è anche sbagliato considerare questo documento ecumenico unicamente come una dichiarazione congiunta senza un quadro teologico. Diremmo che la *Carta ecumenica*, per essere adeguatamente compresa, dovrebbe essere vista sotto entrambi questi aspetti in modo che non si escludano a vicenda ma siano complementari. Infine, questo non è un testo normativo e vincolante per nessuna delle parti, ma crediamo che firmando entrambe le parti, in un certo senso, accettino l'obbligo di cercare almeno di seguire le linee guida e gli incentivi di questa *Carta ecumenica* perché altrimenti la loro firma non avrebbe senso. Cioè sarebbe un atto futile senza accettare, e almeno in linea di principio, attuare gli orientamenti di questo documento ecumenico.

Quali sono i principali elementi teologici della *Carta ecumenica*? Principalmente la confessione di fede nel Dio Uno e Trino secondo la credenza »Niceno-Costantinopolita. In conformità al Vangelo di Gesù Cristo, come ci è testimoniato nella Sacra Scrittura ed è formulato nella

2 Anche il teologo ecumenico croato Japundžić lo riconosce come tale (Japundžić, 2017, 5–7).

3 »Nonostante il fatto che la Carta dovesse definirsi chiaramente come una raccomandazione, come un'offerta, le prime posizioni tra le 125 chiese membri della CEC sulla *Carta* firmata coprono l'intero spettro – dall'accettazione alle aspre critiche e al distanziamento. Atteggiamenti critici e negativi sono stati espressi principalmente tra gli ortodossi, ma anche tra alcune Chiese protestanti.« (Zečević 2002, 34)



Confessione ecumenica di fede di Nicea-Costantinopoli (381), crediamo al Dio Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo.» (*Carta ecumenica* 2001, n. 1)⁴ Quando si tratta della Chiesa, si professa la fede nella »Chiesa una, santa, cattolica e apostolica« (*Carta ecumenica* 2001, n. 1).

Inoltre, dovrebbe essere visibile l'unità di cui si parla nel contesto del dialogo ecumenico – »ad operare, nella forza dello Spirito Santo, per l'unità visibile della Chiesa di Gesù Cristo« – e si sottolinea anche che è un dono di Dio (*Carta ecumenica* 2001, n. 1). Il riconoscimento reciproco dei battesimi e della comunione eucaristica sono punti molto dolorosi e mostrano direttamente la misura in cui i discepoli di Cristo sono divisi. Ecco perché la *Carta ecumenica* sostiene che l'unità visibile »trova la sua espressione nel reciproco riconoscimento⁵ del battesimo⁶ e nella condivisione eucaristica⁷, nonché nella testimonianza e nel servizio comune« (*Carta ecumenica* 2001, n. 1).

Il prossimo tema importante, che non è tanto teologico quanto pastorale, ma a nostro avviso estremamente importante, è: annunciare insieme il Vangelo.⁸ Che questo sia importante è dimostrato anche dal fatto che

-
- 4 In questo lavoro utilizziamo il testo di un documento pubblicato sulla rivista *Il Regno: documenti* 9 (2001), p. 315–318. Ricordiamo qui il fatto che nel 1948 il Consiglio Ecumenico delle Chiese ha preso a base la seguente affermazione: »Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una comunità di Chiese che riconoscono nostro Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore«, e nel 1961 questa fondamentale la formula ampliata include la formula trinitaria e recita: »Il Consiglio ecumenico delle Chiese è una comunità di chiese che professano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore secondo le Scritture e cercano quindi di realizzare la loro comune vocazione, in onore di Dio Padre e il Figlio e lo Spirito Santo.« (Beek 2006, 3)
 - 5 »Poiché il riconoscimento reciproco del sacramento del battesimo è fondamentale per la futura processione ecumenica delle chiese in Europa, la *Charta Oecumenica* avverte le chiese che, da un lato, non devono accettare la situazione attuale, mentre, dall'altro, devono fare tutto ciò che è in loro potere per superare finalmente problemi e ostacoli.« (Macut 2013, 147)
 - 6 Il cardinale Kurt Koch ha detto a un certo punto sulla questione del riconoscimento del battesimo da parte delle Chiese ortodosse che ci sono alcune Chiese ortodosse che ribattezzano gli stessi cristiani quando convertono altri cristiani all'Ortodossia, cioè non riconoscono il loro battesimo ricevuto in precedenza, anche quando è diviso nel nome della Santissima Trinità. (2011, 200)
 - 7 Qui dobbiamo notare che esiste una tensione tra la liturgia delle cosiddette chiese liturgiche e le chiese libere. »La liturgia delle chiese liturgiche è criticata dalle chiese libere primariamente sul piano teologico perché il modo e la forma in cui si pratica la liturgia riflette la teologia che sta dietro una particolare forma e pratica.« (Budiselić e Kraljik 2021, 141)
 - 8 È importante sottolineare qui che il movimento ecumenico moderno è nato dall'idea che i cristiani in missione si sono resi conto che stavano portando divisioni in nuove terre e che la loro incapacità di predicare insieme il Vangelo ne diminuisce la potenza, e quindi la forza di testimonianza dell'annuncio di Gesù Cristo e il suo gioioso messaggio di salvezza (Macut 2017a, 20–21). Papa Francesco ricorda anche ai cristiani questo fatto: »Il movimento ecumenico è nato su una forte vocazione missionaria: come possono evangelizzare i cristiani quando sono divisi tra loro?« (2018b, 999)



i firmatari di questa *Carta ecumenica* sottolineano questo come il compito più importante delle Chiese in Europa, e lo scopo è, ovviamente, salvare le persone: »Di fronte alla multiforme mancanza di riferimenti, all'allontanamento dai valori cristiani, ma anche alla variegata ricerca di senso, le cristiane e i cristiani sono particolarmente sollecitati a testimoniare la propria fede.« (n. 2) Insieme a questo annuncio comune, viene sottolineata l'importanza dell'intero popolo di Dio »insieme l'Evangelo all'interno dello spazio pubblico della società, ed a conferirgli valore e credibilità anche attraverso l'impegno sociale e l'assunzione di responsabilità nel politico« (n. 2).

Un rilievo importante in questa *Carta ecumenica* è il luogo in cui si dice che è necessario incontrarsi, e come primo passo si sottolinea che »Nello spirito del Vangelo dobbiamo rielaborare insieme la storia delle Chiese cristiane,⁹ che è caratterizzata oltre che da molte buone esperienze, anche da divisioni, inimicizie e addirittura da scontri bellici« (n. 3). Il rinnovamento del cuore e la disponibilità al pentimento e alla conversione è l'inizio dell'ecumenismo e si dice anche che la riconciliazione è già iniziata nel movimento ecumenico.¹⁰ L'importanza di riconoscere i doni spirituali degli altri cristiani è anche un rilievo estremamente importante della *Carta ecumenica*. Questo, ci permette di donare noi stessi gli uni agli altri in modo più profondo e ci aiuta anche a imparare gli uni dagli altri. (n. 3)

Il Principio di Lund è stato adottato alla Terza Conferenza Mondiale sulla Faith and Order tenutasi a Lund nel 1952. È, semplicemente detto, che le Chiese agiscano insieme in ogni cosa, tranne che in quelle materie in cui profonde differenze le costringono ad agire separatamente. (*Enchiridion Oecumenicum* 2005, 847) Nella *Carta ecumenica* del quarto numero, che parla di azione comune, riteniamo che proprio questo principio sia alla base. »Numerose cristiane e cristiani di Chiese differenti vivono ed operano insieme, come amici, vicini, sul lavoro e nell'ambito della propria famiglia.« (n. 4) Oltre a questa azione comune, lo stesso documento sottolinea l'importanza dei matrimoni interreligiosi, per aiutare i coniugi a vivere

9 Qui viene subito in mente un successivo documento ecumenico estremamente importante *Dal conflitto alla comunione*, in cui se ne parla in modo molto più dettagliato. Ci riferiamo ai seguenti lavori: Macut 2017b; 2017c.

10 Qui non possiamo non citare il gesto di papa Giovanni Paolo II. quando il 12 marzo 2000 chiese perdono per tutti i peccati che la Chiesa cattolica aveva commesso contro altri cristiani nel corso della storia, ma non solo contro di loro (Ioannes Paulus II. 2000, 621-624).



l'ecumenismo nella loro vita quotidiana (n. 4). Vale a dire, in tali matrimoni si esprime tutto il peso della disunione cristiana e i pastori di tutte le Chiese sono chiamati a prestare particolare attenzione e ad offrire loro un particolare aiuto spirituale, affinché la disunità delle Chiese non li porti a non convivere più e le divisioni di Le chiese causano e la disgregazione di tali famiglie.

L'ecumenismo spirituale, che include preghiere comuni o reciproche, è una parte importante del cammino ecumenico. Anche la *Carta ecumenica* lo riconosce come tale. È estremamente importante per l'ecumenismo – vivendo di esso – che i cristiani ascoltino già insieme la parola di Dio e permettano allo Spirito Santo di operare in noi. Per questo ci sono aspirazioni tra i cristiani anche oggi, prosegue lo stesso documento, «attraverso preghiere e celebrazioni, tesi ad approfondire la comunione spirituale tra le Chiese, e a pregare per l'unità visibile della Chiesa di Cristo» (n. 5). La *Carta ecumenica* sottolinea in modo speciale l'assenza della comunione eucaristica come segno doloroso di divisione tra molti cristiani (n. 5).

Il successivo tema teologico importante è il raggiungimento dell'unità nella fede. «Senza unità nella fede non esiste piena comunione ecclesiale» e in questo contesto ecumenico. «Non c'è alcuna alternativa al dialogo.» (n. 6) Questa unità di fede di cui si parla nella *Carta ecumenica* dovrebbe essere raggiunta per consenso.¹¹ Questo non è che il consenso dovrebbe essere raggiunto ad ogni costo – questo sarebbe falso ecumenismo – ma un sano consenso che includa tutte le componenti essenziali e permetta a diversi partner ecumenici di trovare o riconoscere in queste formulazioni ciò che effettivamente credono in un'importante questione teologica.¹²

Nella terza parte della *Carta ecumenica*, l'enfasi è spostata dal discorso puramente teologico e ora si parla più di responsabilità per il continente

11 Un esempio di consenso ecumenico è la dichiarazione di giustificazione tra cattolici e luterani (Maffesi 2000, 7–11).

12 Come possibile esempio di comprensione del consenso su alcune importanti questioni teologiche, citiamo le seguenti parole: «Le singole formulazioni di questa base sono state a lungo dibattute, in particolare la confessione di Gesù Cristo come Dio in cui si parla al tempo stesso del significato della sua umanità. Questa base, tuttavia, non è intesa come una credenza o un dogma autorevole, ma come un consenso cristologico fondamentale, che ciascuna Chiesa interpreterà secondo la propria base confessionale.» (Frieling 2009, 64)



europeo. Sottolinea che le Chiese sono impegnate nell'opera e nella promozione dell'unificazione del continente europeo, e la diversità delle tradizioni regionali, nazionali, culturali e religiose è vista come un tesoro d'Europa. Le Chiese dovrebbero essere quelle che riconciliano i popoli e le culture. In questo contesto, è importante sottolineare che la riconciliazione significa promuovere la giustizia sociale e che i migranti, i rifugiati e i richiedenti asilo dovrebbero essere trattati in modo degno di un essere umano.¹³ Si parla infine di un impegno comune per le condizioni di vita adeguate di tutte le creature, basato sulla fede in Dio, Creatore di tutta la creazione, e si raccomanda che nelle Chiese europee sia introdotta una giornata ecumenica di preghiera per la protezione delle creature. (n. 7-9)

Alla fine della *Carta ecumenica* è stata sottolineata l'importanza del dialogo e dell'approfondimento della comunione con gli ebrei e del rifiuto di ogni forma di antisemitismo e di antiggiudaismo nella Chiesa e nella società (n. 10). Naturalmente si è parlato anche dell'Islam, con il quale è necessario continuare a coltivare buoni rapporti e intensificarli ancora di più (n. 11). Anche altre religioni e visioni del mondo non sono estranee all'Europa moderna e nell'incontrarle vogliono chiarire e dare risposte a tutte le domande che ne derivano. Naturalmente è riconosciuta la libertà di religione e di coscienza di ogni persona e comunità, così come la libertà di praticare liberamente la religione o la visione del mondo (n. 12).

In conclusione, possiamo dire che la *Carta ecumenica* ha coperto un'ampia gamma di importanti temi teologici, ma anche temi che non sono teologici a prima vista, ma sono profondamente intrisi di teologia in modo che le risposte dei cristiani alle varie questioni sociali e ambientali siano basate sulla fede in Dio Creatore. Della stessa dignità di tutte le persone – cristiani, membri di altre religioni, agnostici, atei – il cristianesimo parla giustamente perché tutte le persone sono creature di Dio e per nascita e per il dono della vita che viene da Dio per tutti siamo tutti fratelli e sorelle nello stesso Dio. Inoltre, l'intera creazione merita il nostro rispetto e che la trattiamo con cura, perché tutto è stato creato da Dio.

13 Qui non possiamo non segnalare i forti appelli che giungono quasi quotidianamente da papa Francesco, di cui parleremo più approfonditamente nel prossimo capitolo di questo scritto.

Conclusione

La *Carta ecumenica* del 2001 è un documento importante per il lavoro delle Chiese cristiane in Europa. Se prendiamo in considerazione gli ultimi vent'anni dalla firma della Carta, possiamo tranquillamente concludere che l'Europa e la società europea sono cambiate notevolmente in alcuni segmenti. Il mondo europeo moderno in cui viviamo oggi sta pensando intensamente alla migrazione e al cambiamento climatico. La distruzione sistematica del clima e della natura si riflette in tutto il mondo. Non si può più osservare la natura indipendentemente dalla società e dalla cultura. Oggi è tutto connesso. I cristiani sono tutti chiamati insieme oggi per lavorare su tutti i temi delineati nella *Carta ecumenica* del 2001.

Sebbene la *Carta ecumenica* non sia un documento dottrinale o vincolante per le Chiese che l'hanno firmata come già affermato sopra, i temi che tratta e tocca sono più che vitali per le Chiese cristiane in Europa e nel mondo e quindi ci obbligano a pensare e, soprattutto, urgente e attiva azione concreta. Papa Francesco e altri documenti ecumenici cattolici pubblicati negli ultimi vent'anni testimoniano che questi temi non sono il passato, ma il presente, e molto probabilmente il futuro, di cui si occuperanno le Chiese in Europa. L'ecumenismo non ha alternative, se ne è parlato molte volte. È l'azione comune di tutti i cristiani che può aiutare a migliorare le cose. Gli appelli della *Carta ecumenica* sono oggi più forti di quanto non fossero vent'anni fa quando fu firmata, e le Chiese in Europa a cui erano rivolti questi appelli non devono far loro orecchie da mercante.



Riferimenti bibliografici

Documenti ecclesiali

Carta ecumenica. 2001. *Il Regno: documenti* 9: 315–318.

Francesco. 2018a. Ad Curiam Romanam dum omnia Natalicia significatur. *Acta Apostolica Sedis* 110: 64–74.

---. 2018b. Oecursus Oecumenicus in Aula v.d. Visser's Hooft Instituti Oecumenici genevae. *Acta Apostolicae Sedis* 110: 998–1003.

Ioannes Paulus II. 2000. In basilica Sancti Petri habita. *Acta Apostolicae Sedis* 92/1: 622–624.

Altri riferimenti bibliografici

Beek, Huibert. 2006. *A Handbook of Churches and Councils: Profiles of Ecumenical Relationships*. Geneva: ECC.

Budiselić, Ervin, e Dalibor Kraljik. 2021. »Liturgija« slobodnih crkava? *Edinost in dialog* 76/2: 131–157. <https://www.doi.org/10.34291/Edinost/76/02/Budiselic>.

Enchiridion Oecumenicum. 2005. Vol. 6. *Fede e costituzione: Conferenze mondiali 1927–1993*. A cura di Stefano Rosso e Emilia Turco. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Frieling, Reinhard. 2009. *Put ekumenske misli: Uvod u ekumenologiju*. Zagreb: Teološki fakultet Zagreb.

Ionita, Viorel. 2003. La genesi della Charta Oecumenica. In: *Charta Oecumenica: Un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, 42–53. Torino: Claudiana; Elledici.

Japundžić, Antun. 2017. Ekumenizam i ekologija. *Diacovensia* 25/1: 5–7.

Koch, Kurt. 2011. Sviluppo ecumenici e nuove sfide. *Studi ecumenici* 29: 181–206.

Lingua, Graziano. 1998. *Riconciliazione: Dono di Dio, sorgente di vita nuova*. Verucchio: Pazzini Editore.

Maffesi, Angelo. 2000. *Dossier sulla giustificazione: La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*. Brescia: Queriniana.

Macut, Ivan. 2013. Ekumenska povelja (Charta Oecumenica). *Služba Božja* 53/2: 134–155.

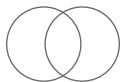
---. 2017a. *Suvremeni ekumenski pokret – Svjetske konferencije (1910 – 2013): Pokret za život i djelovanje – Pokret za vjeru i ustrojstvo Crkve – Ekumensko vijeće crkava*. Zagreb: Glas koncila.

---. 2017b. Od sukoba do zajedništva: Četiri teološke teme dokumenta Luteransko-katoličke komisije o jedinstvu i zajedničkoj komemoraciji reformacije u 2017. godini. *Crkva u svijetu* 52/4: 612–631.

---. 2017c. Važni koraci na ekumenskom putu u Katoličkoj Crkvi s kratkim osvrtom na katoličko-luteranski dijalog. *Diacovensia* 25/3: 475–490.

Zečević, Jure. 2002. *Ekumenska povelja za rast suradnje među crkvama u Europi – Charta oecumenica – Značaj europske ekumenske povelje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 4. 6. 2022; Sprejeto Accepted: 17. 6. 2022
UDK UDC: 27-675(497.4Prekmurje)"18/19"
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Fujs
© 2022 Fujs CC BY 4.0

Metka Fujs

»Kako zvonijo zvonovi sobočki?« Murska Sobota v sobivanju med katoličani, evangeličani in judi

*»How do the Sobota Church Bells Ring?«
Murska Sobota in Coexistence Between
Catholics, Lutherans and Jews*

Izvleček: Med letoma 1908 in 1912 je Murska Sobota dobila tri nove cerkve. Za mesto, ki je na prelomu stoletja svojo podeželsko podobo spreminjalo v urbano okrajno središče, so ti predstavljali izjemen arhitekturni presežek. V duhu secesije celovito prezidana katoliška cerkev sv. Nikolaja, današnja stolnica, je pomemben gradbeni dosežek domačega arhitekta Ladislava Takača. Neogotski kompleks evangeličanske cerkve z župniščem in kantorjevo hišo je obogatil podobo glavne mestne ulice. Nedaleč stran je svoje mesto dobila imenitna sinagoga, ki jo je zasnoval znani arhitekt tovrstnih objektov v ogrskem prostoru Lipót Baumhorn. Nove cerkvene stavbe so bile zunanji izraz moči in pomena treh verskih skupnosti, katerih dostojanstveniki so zasedali pomembne funkcije v mestnih upravnih, finančnih in šolskih institucijah ter bili ena od gonilnih skupin gospodarskega in kulturnega razvoja mesta. Ne glede na število vernikov, med katerimi so prevladovali katoličani, je enakopravno sobivanje treh verskih skupnosti pomembno vplivalo na razvoj Murske Sobote v času od druge polovice 19. stoletja do druge svetovne vojne.

Seveda pa strpno sobivanje ni bilo stalnica. Spreminjajoča politična situacija, izključujoča zakonodaja, ki je sledila politiki, večinsko politično opredeljevanje pripadnikov različnih verskih skupin, njihovo večinsko nacionalno opredeljevanje, zgodovinske zamere, predsodki, neznanje – vse to so elementi, ki jih je treba upoštevati, če si želimo ustvariti celovitejšo podobo teh odnosov. V prispevku posebej izpostavljam odnose med verskimi skupinami glede na njihovo večinsko narodno opredeljevanje. Govorimo namreč o času nastajanja nacionalizmov, povezanih z oblikovanjem nacionalnih držav v 19. stoletju, kar je pripeljalo do razpada večnacionalne monarhije, nastanka nove večnacionalne monarhije, katere del je leta 1919 postalo Prekmurje, in revizionistične madžarske politike, ki se je za doseg svojih nacionalnih ciljev pridružila trojnemu paktu.

Ključne besede: Murska Sobota, 19. in 20. stol., sobivanje katoličanov, protestantov in judov, zakonodaja, uprava

Abstract: *Between 1908 and 1912, Murska Sobota got three new churches. For a town that changed its rural image into an urban district centre at the turn of the century, these represented a remarkable architectural surplus. In the spirit of Secession, the completely rebuilt*

Catholic Church of St. Nicholas, today's cathedral, is an important building achievement of the local architect Ladislav Takač. The neo-Gothic complex of the Evangelical Church, with a rectory and a cantor's house, enriched the image of the main town street. Not far away, a magnificent synagogue, designed by the famous architect of such buildings in the Hungarian area Lipót Baumhorn, got its place.

The new church buildings were an external expression of the power and importance of the three religion communities, whose dignitaries held important positions in the town's administrative, financial and school institutions, and were one of the driving forces of the town's economic and cultural development. Regardless of the number of believers, among whom Catholics predominated, the equal coexistence of three religious communities had a significant impact on the development of Murska Sobota in the period from the second half of the 19th century to the Second World War.

Of course, tolerant coexistence was not a permanent state. Changing political situation, exclusionary and politically based legislation, the prevailing political affiliation of members of different religious groups and their prevailing national identification, historical resentments, prejudices, ignorance – these are all elements that need to be considered if we want to create a more comprehensive picture of their relations. In this article, I especially emphasize the relations between religious groups according to their prevailing national identity. We are talking about the time of the emergence of nationalisms associated with the formation of nation-states in the 19th century. That ultimately resulted in the collapse of one multinational monarchy, the emergence of a new multinational monarchy, part of which Prekmurje became in 1919, and revisionist Hungarian politics, that joined the Triple Alliance to achieve its national goals.

Keywords: Murska Sobota, 19th and 20th centuries, coexistence of Catholics, Protestants and Jews, legislation, administration

1 Pravni in kulturni okvir verske svobode na Ogrskem v 19. stoletju

Murska Sobota je imela v času prvega ljudskega štetja na območju kraljevine Ogrske v letih 1784–1787 637 prebivalcev (*Az első Magyarországi népszámlás /1784–1787/* 1960, 230) in je bila popolnoma katoliški kraj. Kraj, ki se je še komaj kdaj spomnil svoje protestantske izkušnje iz 16. in 17. stoletja, ko so se njegovi prebivalci v veliki večini izrekli za protestante kalvinske in evangeličanske veroizpovedi. Več kot dvajset let po tem, ko je zemljiški gospod Peter Széchy evangeličanom odvzel soboško cerkev, ki so jo ti zasegli v času reformacije, je prva katoliška vizitacija po protireformaciji leta 1698 v Murski Soboti ugotovila med 250 prebivalci le 70 katoličanov (Zelko 1983, 262). Leta 1713 se je npr. kot Murskosobočan na evangeličansko gimnazijo v Banski Bistrici – in naslednje leto na evangeličansko univerzo v Halleju – vpisal Franc Temlin, prevajalec Lutrovega malega katekizma v prekmurski slovenski jezik, ki velja za prvo knjigo v prekmurskem jeziku (Sedar 2017, 35–36). Protireformacija je dejansko zmagala, šele ko so se leta 1732 cesarski zahtevi po rekatolizaciji dokončno

uklonili vsi zemljiški gospodje na območju Prekmurja. Po tem času se prvi protestanti v Murški Soboti ponovno pojavijo šele sredi prve polovice 19. stoletja, kar je pozneje od dokumentirane prve naselitve judov po tolerančnem patentu. Čeprav je bilo s tolerančnim patentom cesarja Jožefa II., ki je bil za Ogrsko razglašen leta 1783, vernikom omogočeno svobodno izpovedovanje vere, je še naprej obstajala npr. prepoved trajnega naseljevanja protestantom in judom na več področjih kraljevine. Šele protestantski patent iz leta 1859/1861 je ukinil prepovedi in protestantom omogočil širšo svobodo pri naseljevanju in ustanavljanju cerkva ter šol.

Dve tretjini protestantov, ki so živeli na območju kraljevine Ogrske, je pripadalo kalvinski in ena tretjina evangeličanski veroizpovedi. Na čelu revolucije leta 1848 je bilo ogrsko kalvinsko plemstvo, zaradi česar si je habsburški državni aparat zelo prizadeval za združitev vseh protestantskih Cerkva v okviru ene Protestantske državne cerkve. Dotlej samostojne evangeličanske in kalvinske Cerkve na Ogrskem in Sedmograškem naj bi bile združene z ostalimi protestantskimi Cerkvami v monarhiji in podvržene enemu nadzoru. Protestantski patent je leta 1859 uvedel enotno ustanovo za protestante in obe protestantski Cerkvi formalno izenačil s Katoliško cerkvijo, omogočil jim je nemoteno delovanje, ustanavljanje cerkvenih občin in šol, ki so dobile status državnih šol, omogočil jim je izgradnjo cerkvenih objektov ter naseljevanje tudi na območjih, kamor se dotlej niso smeli naseljevati. Toda zakon je zaradi cesarjeve pravice do nadzora in ukinjanja samostojnosti Cerkva sprožil velik odpor na Ogrskem, dokler ni bil leta 1861 preoblikovan in je bila na skupni sinodi protestantskih Cerkva leta 1864 sprejeta skupna cerkvena ustava (Rajšp 2019, 164–168).

V letih od sprejetja tolerančnega patenta je bilo tudi veliko prizadevanj, da bi se zakonsko pospešila emancipacija judov. Ker so bili ti najbolj vpeti v gospodarsko dejavnost, je bilo zelo pomembno ukiniti še vedno veljavni sklep ogrskega zbora iz leta 1687, po katerem ljudje, ki niso rimskokatoliške vere, ne morejo imeti premoženja. Sklep, ki ga je uzakonil cesar Leopold I., je bil sicer odraz protireformacije in naperjen proti protestantom, vendar je zajel vse. Tega tudi tolerančni patent ni popolnoma odpravil, saj so se judje lahko npr. ukvarjali le s trgovino dobrin, ki niso bile zajete v cehovskih predpisih. Patent jim je omogočil izpovedovanje vere, enakopravnost pri vpisu na šole in ustanavljanje lastnih šol, vendar je bilo na gospodarskem področju še veliko omejitev, prav tako pa tudi



na verskem. Za nakup zemljišč za izgradnjo svojih objektov so si judovske skupnosti morale pridobiti posebna cesarska dovoljenja, in tudi sicer niso bili zakonsko priznana verska skupnost. Tik pred marčno revolucijo je ogrski parlament veliko razpravljal o judovskem vprašanju, saj so ti zaradi večjega priseljevanja postajali pomemben element v družbi. Rezultat razprav je bil leta 1840 sprejet zakon, ki je judom dovolil opravljanje obrti, in leta 1852 zakon, ki je dovolil ustanovitev judovskih občin. Leta 1860 je bila judom potrjena pravica do posedovanja nepremičnin, v bistvu pa je šele temeljni državni zakon leta 1867, in nato še ogrski zakon istega leta, razglasil državljansko enakopravnost judov, kar se je potem reguliralo na različnih področjih še do konca 19. stoletja. V ogrskem delu monarhije je bila npr. njihova konfesionalna enakopravnost potrjena šele leta 1895 (Katus 2022).

V večnarodni državi je bila verska enakopravnost vedno povezana z enakopravnostjo narodnosti in sta se regulirali skupaj v kontekstu državljsanske enakopravnosti. V kratkem obdobju neodvisnosti je ogrski zbor v Szegedu leta 1849 sprejel Zakon o narodnostih, ki naj bi spoštoval kulturne, jezikovne in verske pravice nemadžarskih prebivalcev znotraj občinskih meja, ne pa na celotnem ozemlju države, kar je pomenilo, da je bil nivo uresničevanja pravic v rokah lokalnih oblasti in temu primerno zelo skromen. Predlog zakona je sledil načelom filozofa, književnika in politika Jozsefa Eötvösa o osebni svobodi kot temeljni vrednoti in o narodni zavesti kot o njeni nujni posledici, pri čemer je mogoče narodnostno vprašanje rešiti z doslednim spoštovanjem osebne svobode, razširjene na vse, ki se počutijo pripadnike kakega naroda (Kemény 1952, 140). Enako je Eötvös razmišljal tudi o verskih skupnostih in verski svobodi, čeprav je kot katoličan nedvomno delal za Katoliško cerkev. V svojih razpravah je pisal o cerkvi, ki naj jo vodijo čisti nameni, o cerkvenem poslanstvu, ki je enako človekovemu poslanstvu, tj. pomagati vedno, kjer je mogoče, ublažiti trpljenje, dvigniti zatirane, nadoknaditi krivico. Pisal je o krščanstvu, ki ni ne poseben narod ne država, zato naj vera ne odloča o obliki države. Izhajajoč iz idealov skupnega izvora, skupnega greha in odrešenja, je enotnost celotnega človeštva tista temeljna ideja, ki naj prežema vse doktrine krščanstva. Vzpostavitev države, v kateri lahko vsi narodi na zemlji mirno bivajo drug ob drugem, v samozavesti svojega bratstva in združeni v eno samo vas, je bil njegov ideal, h kateremu mora stremeti krščanstvo. Zanimiva je prispevka podjetja z več oddelki, ki jim je treba dati skupno točko, na kateri

se lahko sestanejo in se ločeno od svojih drugih pogledov in interesov počutijo kot skupnost, tako da – če konflikta ni več mogoče rešiti – je možno vsaj izenačenje (Trencsényi idr. 2016, 293).

Eötvös je bil edini izmed revolucionarjev, ki se je leta 1867 vrnil na položaj ministra za javno šolstvo in bogoslužje in imel priložnost uresničiti del svojih življenjskih idej. Državni zbor je istega leta potrdil zakon o državljanski enakopravnosti judov, ki pa je bil predvsem zaradi nasprotovanja katoličanov manj uspešen v prizadevanjih za dosego popolne verske svobode in enakopravnosti, kot bi lahko bil. V razpravah o judovski enakopravnosti so se prepletala Eötvöseva verska stališča in politična stališča. Možno judovsko spreobrnitev je obravnaval strogo religiozno. Bil je prepričan, da je bilo poslanstvo judov zaključeno s Kristusovim prihodom in da naravna pot jude vodi proti krščanstvu. Ker pa si je bilo mogoče želeti le iskreno spreobrnjenje v krščansko vero, so lahko kristjani prišli do težko pričakovanega trenutka judovske spreobrnitve le z lastnim zglednim življenjem. Eötvös je kot kristjan upal na spreobrnitev judov, a kot politik k temu ni pozival, kot politika so ga vodili liberalni pogledi o kulturni enakosti vseh. Zavrnili je vse zahteve, ki so bile postavljene kot predpogoj za dosego popolne emancipacije judov, ker pač ni ničesar, kar bi se lahko zahtevalo v zameno za svobodo. Spraševal se je, kako lahko od judov kdorkoli terjaja domovinsko navezanost, če jih ta ista domovina ne želi priznati za svoje sinove (Konrád 2013, 509).

Na koncu je bil Eötvösev največji dosežek sprejetje zakona o organizaciji osnovnega pouka leta 1868, ki je uvedel obvezno ustanavljanje občinskih in državnih osnovnih šol (Kokolj in Horvat 1977, 153–156). Na Ogrskem so bile dotlej le verske šole in zgovorno je, da so bili judje prvi, ki so svoje otroke vpisovali v državne šole, ker pač niso imeli razvejene mreže svojih verskih šol, čeprav je od leta 1850 tudi na Ogrskem obstajal t. i. izraelitski šolski fond, ki je bil namenjen izboljšanju pogojev šolanja judovskih otrok (Toš 2012, 49).

Po zakonu o enakopravnosti judov je bil leta 1868 sprejet še en pomemben zakon, tj. zakon o narodnostih. V oba zakona je bilo vpetih veliko Eötvösevih načel, vendar je bila implementacija obeh zaradi mnogih interesov počasna, predvsem na lokalnem nivoju. Potem ko je z ustanovitvijo



dvojne monarhije ogrsko plemstvo uresničilo madžarsko nacionalno suverenost nasproti centralizmu dunajskega – nemškega – dvora, se je obrnilo k uresničevanju te suverenosti na območju kraljevine. V sedemdesetih letih 19. stoletja so se gospodarski in socialno-liberalni interesi veleposestnikov, lokalnih plemičev in novega meščanstva povezali z madžarskim državnim nacionalizmom v boju za politično in narodno poenotenje Ogrske. Na čelu tega je bil od leta 1875 predsednik vlade, kalvinec Kálmán Tisza, ki je vodil ogrsko državno politiko po dveh tirih: kompromisarskega sporazumevanja z Avstrijo in nenehne gonje proti narodnostim, rezultat pa je bila odkrita politika madžarizacije.

V okviru madžarskega narodnega programa se je najprej skoraj v celoti pomadžarilo plemstvo, nato pa po jeziku ali vsaj po nacionalni zavesti tudi večina nemškega, slovaškega in judovskega prebivalstva v mestih. Ne gre se torej čuditi, da so mnogi Slovenci jude kot nosilce kapitalizma in nekaterih javnih služb enačili z madžarsko upravo, s katero so bili ti tudi dejansko močno povezani. Madžarski kapitalizem in madžarska buržazija sta se razvijala pod zaščito režima in bila politično povezana z njim. Iz povezanosti je nastala liberalna stranka, ki je leta 1878 s sprejetjem novega kazenskega zakonika in možnostjo kaznovanja vsakega delovanja, ki nasprotuje madžarizaciji, zelo omejila možnosti političnega in kulturnega delovanja nemadžarskih narodov, s tem pa tudi uveljavljanje – sicer prvega – evropskega zakona o narodnostih.

Na tedanje stanje v državi se navezujejo zapisi dr. Franca Ivanocija, ki velja za enega najbolj zaslužnih slovenskih narodnih buditeljev med predstavniki Katoliške cerkve v Prekmurju pred vojno, v kroniki tišinske župnije, kjer pogosto precej sovražno piše o judih. Zoprna mu je bila Budimpešta zato, ker se je moral tam povsod srečevati z judi. Budimpešto imenuje »Judapešta« ali »ostudna Sodoma«. Ob prihodu za župnika na Tišino je v kroniko zapisal, da je »judov v župniji zelo malo, najbrž zaradi tega, ker s svojim spretnim štajerskim soseditvom ne morejo tekmovati« (Smej 1975, 27). V enem svojih člankov je spričo dejstva, da so ga oblasti obtoževale panslavizma in ga zaradi tega večkrat klicale na zagovor, leta 1900 zapisal, da »kdor ni liberalen ali Žid, ta velja za pangermana ali panslovana« (Novak 1984, 60). Jožef Smej pravi, da je Ivanocijevo nestrpnost možno povezati s tem, da so bili judje veliki podporniki liberalizma in da se iz istega razloga tudi ni družil z domačimi judi v Prekmurju (1975, 115).

Ivanoci je bil redki predstavnik Cerkve (katoliške in protestantske), ki je zavzel zelo jasno politično stališče do novega meščanstva, ki je zadnja desetletja 19. stoletja na Ogrskem prevzemalo politično in gospodarsko moč in to povežalo z madžarskim nacionalnim programom. Kritiziral je brezobzirno izkoriščanje najrevnejših in rastoči madžarski nacionalizem ter napovedal, da bo to povzročilo vojno in socialno revolucijo, državno politiko je imenoval »dojilja socializma« (Smej 1975, 61). Ivanoci je bil podobno kritičen tudi do voditeljev lastne cerkve, ki so podpirali takšno politiko. Ostro je nastopil tudi proti načrtu oblasti, da uvede civilno poroko, pri čemer so ga predvsem skrbeli mešani zakoni. Po madžarski zakonodaji iz leta 1868 so namreč morali otroci po spolu slediti veri svojih staršev, in če so duhovniki krstili otroke, ki bi morali slediti staršem druge veroizpovedi, so bili kaznovani, kar se Ivanociju ni zdelo prav (Novak 1984, 55). Pridobivanje drugovercev v okrilje svoje vere je bilo pomembno poslanstvo vsake Cerkve in duhovnikov v župnijah. Sicer se je z načinom krsta, kot ga je določal zakon, ohranjalo razmerje med veroizpovedmi, za prestop v drugo vero pa so se načelno odločali le odrasli ljudje. Leta 1906 je bil sprejet novi zakon o verskih odnosih, ki se je nanašal na vse priznane veroizpovedi in je urejal tudi vprašanje prehajanja iz ene veroizpovedi v drugo – v bistvu le v zakonito krščansko veroizpoved, ne pa tudi kristjanov v judaizem. Prestop je bil dovoljen vsakomur, ki je dopolnil 18 let, in je bil običajno povezan s poroko. Pomembno je, da starši pred 18. letom niso smeli spreminjati veroizpovedi svojih otrok.

V prvem delu prispevka sem povzela zakonodajo, ki je na Ogrskem urejala preseljevanje protestantov in judov, versko svobodo, ustanavljanje institucij ter pravico do nepremičnin. Poleg samega upravnega in gospodarskega razvoja Murske Sobote kot okrajnega središča so bili to pomembni vzvodi, ki so omogočili izgradnjo treh novih cerkva v mestu v kratkem obdobju štirih let. Seveda pa je pomembno vedeti tudi, kako številne so bile tri navedene skupnosti v mestu.

2 Verska in narodna podoba Murske Sobote od tolerančnega patenta do priključitve Prekmurja h Kraljevini SHS

Leta 1836 je Elek Fényes objavil statistiko in geografijo Železne županije, v kateri opisuje Mursko Soboto kot trg znotraj Slovenskega okraja (*Tótsági*



járás), katerega prebivalci so pretežno Slovenci (*vinds*), po verski pripadnosti pa je bilo 665 katoličanov, 98 judov in 30 evangeličanov. V trgu je bila tedaj le katoliška cerkev (Fényes 1836 [1991], 50).

Druga največja verska skupnosti v Murski Soboti so bili v prvi polovici 19. stoletja torej judje, ki so se preseljevali predvsem z območja današnje Gradiščanske, ki je tedaj spadala pod Ogrsko, vendar je imela nemško večino. V tem zgodnjem obdobju so v Mursko Soboto prihajali iz nemškega kulturnega okolja in so govorili jidiš. Ob poznejših ljudskih štetjih so se opredeljevali za Nemce ali za Madžare. Kot Madžari so se opredeljevali predvsem poznejši priseljenci, ki so prišli iz notranjosti županij Vas in Zala. Glede verskih obredov so bili vsi vsi priseljeni judje neologi.

Svojo prvo molilnico naj bi si uredili v hiši iz 18. stoletja, ki pa jo je leta 1853 zamenjala nova, zgrajena na zemljišču ob današnji Lendavski ulici. Tedaj je v Murski Soboti živelo že 180 judov, ureditev sinagoge na novi lokaciji pa je bila povezana tudi z dejstvom, da je leto prej (1852) Murska Sobota postala sedež samostojnega rabinata, ki je poleg Murske Sobote povezoval še jude v krajih Andrejci, Bodonci, Cankova, Ivanovci in Tešanovci (Kuzmič 2015, 49).

Peščica soboških evangeličanov je tedaj spadala v evangeličansko župnijo v Puconcih, ki je bila po tolerančnem patentu ena od prvih treh evangeličanskih župnij na območju Prekmurja, ustanovljenih leta 1783.

Leta 1881 je imela Murska Sobota 1786 prebivalcev, od katerih je bilo 1244 katoličanov, 311 judov in 227 evangeličanov, slovensko govorečih jih je bilo 1112 (*hazai nyrlvű* [domači jezik]), nemško govorečih 362 in madžarsko govorečih 231 (*A Magyar Korona Országáiban az 1881 évi végrehajtott népszámlálás* 1882, 347).

Po zadnjem štetju pred prvo svetovno vojno in novo državno razmejitvijo leta 1910 je imela Murska Sobota 2304 prebivalce, od katerih jih je bilo 1922 katoličanov, 534 evangeličanov in 234 judov, od teh je bilo slovensko govorečih 1310, madžarsko govorečih 1305 in nemško govorečih 122 (*A Magyar Szent Korona Országáiban 1910 évi népszámlálása* 1912, 10–11).

Trideset let med enim in drugim štetjem kaže, da se je število katoličanov povečalo sorazmerno s povečanjem števila prebivalstva, da se je več kot podvojilo število evangeličanov, da je nekoliko upadlo število judov, da je število Slovencev ostalo skoraj enako, da se je za dve tretjini zmanjšalo število nemško govorečih in da se je petkrat povečalo število madžarsko govorečih prebivalcev Murske Sobote.

Gospodarske spremembe so se odražale tudi v nacionalni strukturi prebivalstva. Medtem ko so bili mali kmetje, bajtarji in najemni delavci ne glede na narodno pripadnost v enakem socialnem položaju, je bilo novo meščanstvo predvsem madžarsko ali pa se je močno identificiralo z madžarsko kulturo. Uradniki, zdravniki, odvetniki, bankirji so bili v glavnem Madžari. V upravnih odborih bank so bili tudi pomembni možje soboškega cerkvenega življenja. Predsednik leta 1894 ustanovljene Hranilnice južne Železne županije (*Délvasmegyei takarékpénztár*) je bil npr. soboški katoliški župnik Franc Gašpar (Fujs 2015, 25), na tem položaju pa ga je nasledil župnik Janoš Slepec. Predsednik leta 1874 ustanovljene Murskosoboške hranilnice (*Muraszombati Takarékpénztár*), pozneje preimenovane v Prekmursko banko, je bil vrsto let evangeličanski senior Štefan Kovač (Kuzmič 2022a). Trgovci in novi podjetniki so bili v veliki večini judje (Berger, Hirschl, Schönheit, Kardos, Meizner, Fürst, Heiner, Kohn), ki so se v nacionalnem pogledu, kot že rečeno, izrekli bodisi za Nemce ali za Madžare. Do leta 1919 najdemo med mestnim prebivalstvom Murske Sobote malo Slovencev na pozicijah družbene veljave, več jih je najti med različnimi obrtniki. V primerljivi izobrazbeni strukturi jih najdemo le med učitelji ter protestantskimi in katoliškimi duhovniki, kar je povezano z možnostmi izobraževanja in s še zagotovljeno avtonomnostjo Cerkve pri izobraževanju v cerkvenih šolah.

Katoliška osnovna šola je v Murski Soboti delovala od leta 1858, v njej pa so poučevali v prekmurskem, madžarskem in nemškem jeziku. V madžarskem jeziku je poučeval učitelj v leta 1892 ustanovljeni evangeličanski osnovni šoli. V prekmurščini so le peli in pri tem uporabljali stare prekmurske pesmarice (Kuzmič 2015, 38). Zgolj v madžarskem jeziku se je poučevalo tudi v leta 1873 ustanovljeni državni osnovni šoli (Fujs 2015, 26). Leta 1877 so se soboški judje pritožili ministru, da njihove otroke v državni šoli zapostavljajo in da jih celo učiteljica javno zaničuje. Judovska verska občina je imela svojo šolo vsaj od leta 1887, pouk v njej je potekal



v nemškem jeziku, pozneje pa samo v madžarskem jeziku (Kuzmič 2015, 37–38). Vse verske šole so bile blizu matičnih cerkva.

Priča tedanjih verskih razmer v mestu je bil štajerski Slovenec Anton Trstenjak, ki je v letih 1883 in 1903 obiskal kraje današnjega Prekmurja in Porabja ter zbral svoja opažanja v potopisu Slovenci na Ogrskem.¹ Za Mursko Soboto pravi:

Trg Sobota je prilično velik, toda nesnažen, kakor je nesnažno vsako židovsko gnezdo [...] V Soboti se začčenja in odtod dalje sega gospostvo Židov. Židi so tu jedini vladarji. V samem trgu jih je 313, a v bližnji Dolnji Lendavi pa še več, namreč čez 400 duš. V Soboti imajo sinagogo in pokopališče. V rokah imajo vso trgovino. V Soboti je le eden katoličan trgovec, katerega še Židi niso mogli uničiti. Tako ima trg res židovsko lice. Le hišice, katere stoje na zunanji plati trga, kažejo nam, da v njih prebivajo Slovenci. (1883 /2006/, 76)

Trstenjak je morda del tega tudi javno izrazil v kavarni hotela Dobrai, saj naj bi menda moral Mursko Soboto v naglici zapustiti. Trstenjakovo nezaupanje do judov je delno temeljilo na njegovih predsodkih, ki jih je v svojem proslovenskem občutenju povezal s kritiko madžarske uprave v Prekmurju in tistega sloja v tedanji prekmurski družbi, ki je imel v svojih rokah denar in politično moč. Tako je ob obisku Beltincev zapisal: »Brez Židov niso Belotinčarje. Plemič in Žid sta dva činitelja, a obadva imata besedo in veljavo v országu (država). Oba dva sta stebra madžarske državne ideje. Graščaki imajo v Belotincih gradove in denarje, Židi pa umazane koče, toda mnogo denarja.« (76) Na svoji poti po Prekmurju in Porabju je poleg katoliških obiskal tudi evangeličanske župnije v Petrovcih, Križevcih, Bodoncih in Puconcih in z naklonjenostjo pisal o duhovnikih, ki jih je srečal, predvsem pa o književnikih zaradi njihove vloge pri ohranjanju slovenstva. Petrovski pastor Evgen Terplan mu je npr. povedal, »da žive papinci in luterani v najlepši slogi. Verska razlika jih ne moti. Le prazniki jim delajo zmešnjavo.« (63) Razočaral ga je le puconski pastor Rudolf Cipot

1 Anton Trstenjak je del svojega zbranega gradiva objavil med letoma 1901 in 1905 v več člankih v *Ljubljanskem zvonu* in v nekaj drugih izdajah, v glavnem pa je do leta 2006 ostalo v rokopisu.

z izjavo, da se Slovenci moramo pomadžariti in zato ne potrebujemo svoje literature (74).

V času Trstenjakovega obiska so velik del gospodarstva v Murški Soboti še vedno obvladovali grofje Szapáry, ki so soboško zemljiško gospodstvo kupili leta 1687. Grofje so opravljali pomemben državne funkcije, grad v Murški Soboti so bogato opremili z izbranimi umetninami in predmeti umetnih obrti ter z izdatnimi daritvami podpirali gradnje v mestu. Z veliko daritvijo so podprli zidavo katoliške cerkve, katere pročelje krasi njihov grb, enako kot družinsko grobnico ob južni strani cerkve. Grofje so se v prvi četrtini 20. stoletja znašli v težki finančni situaciji, in še preden je bilo vse njihovo premoženje v Murški Soboti dano na dražbo, ki se je začela leta 1930, so na katoliško cerkev prenesli del svojih zemljišč in večjo parcelo z družinsko grobno kapelo na pokopališču.

Katoliški soboški grof Antal Szapáry je v petdesetih letih 19. stoletja judovski skupnosti podaril zemljišče ob današnji Lendavski ulici, kjer so si nato postavili molilnico in kjer je skoraj petdeset let kasneje zrasla nova sinagoga. Zanimivo je, da so se isti grofje odločili, da evangeličanski cerkveni občini ne bodo prodali prvotno dogovorjenega zemljišča za gradnjo molilnice. To je ostalo kot trajna zamera, saj je morala občina za zemljišče, ki ga je nato odkupila od lokalnega gostilničarja, odšteti bistveno več denarja. Šlo je za prestižno lokacijo, direktno nasproti gradu, kjer so leta 1890 postavili molilnico in dvajset let kasneje novo cerkev. Ko je grof zjutraj vstal, stopil na imenitni baročni balkon in pogledal na promenado, imenovano *Szapáry sétány* (Szaparijevo sprehajališče), je pogledal direktno v vhod nove evangeličanske cerkve, in če so bila vrata te odprta, je morda lahko videl tudi odsev Lutrove podobe na vitražu za glavnim oltarjem.

Medtem ko so bili grofje Szapáry zvesti podporniki katoliške cerkve v Murški Soboti, je največjo podporo evangeličanski cerkvi nudila družina plemenitih Berkejev. Jožef Berke se je preselil v Mursko Soboto okoli leta 1850 iz Tešanovcev, v mestu je imel svojo odvetniško pisarno, bil pa je tudi poslanec v državnem parlamentu. Njegov sin Mihael je bil prvi inšpektor evangeličanske cerkvene občine v Murški Soboti, Mihaelova hčerka Irena Marta pa se je poročila s prvim duhovnikom te občine Štefanom Kovačem (Fujs 2015, 23–24), ki je leta 1922 postal tudi prvi senior Prekmurskega seniorata.



Od konca 19. stoletja so v mestu potekala velika gradbena dela, gradili so bolnišnico, železnico, sodišče in tri nove cerkve. Večina tedaj uglednih meščanov je bila v iniciativnih odborih za gradnjo cerkva, skrbeli so za pridobivanje denarja in za izvedbo projektov.

Temeljni kamen za izgradnjo sinagoge je bil položen maja 1907, dokončana pa je bila avgusta naslednje leto. Načrte zanjo je izdelal znani budimpeški arhitekt Lipót Baumhorn, ki je v istem času projektiral tudi obe profani stavbi ob evangeličanski cerkvi, namenjeni župnišču in kantorju. Baumhorn je projektiral 25 sinagog po vsej monarhiji, med njimi leta 1905 tudi svoj najbolj prestižni objekt, sinagogo v Szegedu. Judovska skupnost je za gradnjo najela 60.000 kron kredita (Kuzmič 2015, 49) in poleg sakralnega objekta so na dvorišču sezidali še šolo s stanovanjem za rabina. Soboški rabinat je do razpada monarhije spadal k 8. okrajni izraelitski občini v Sombotelu, vsi okraji pa so bili podrejeni predsedstvu državne izraelitske pisarne v Budimpešti. Do razpada so k soboškemu rabinatu spadali tudi določeni kraji, ki so nato ostali na madžarskem ali v Avstriji. Soboški rabin je bil v času gradnje sinagoge dr. Jožef Frank. Tega je za dve leti (1908–1911) nasledil dr. Albert Schweiger, leta 1913 pa je prišel na mesto rabina dr. Henrik Kis, a je leta 1921 odšel v Novi Sad. (Premk in Hudelja 2014, 80)

Soboški evangeličanski verniki so leta 1886 ustanovili v Murski Soboti podružnico puconske cerkvene občine, v katero so bili vključeni še verniki iz 23 okoliških krajev. Postavili so si molilnico, ki jo je oskrboval kaplan István Balogh (Kuzmič 2015, 38). Samostojna cerkvena občina je bila ustanovljena leta 1890 in je bila povezana v seniorat Železne županije s sedežem v Sombotelu. Ideja za izgradnjo evangeličanske cerkve v Murski Soboti sega v leto 1892, ko je prišel za duhovnika Štefan Kovač in so ustanovili fond za zbiranje denarja. Leta 1903 je cerkvena občina povezovala 2458 evangeličanov, od katerih so v mestu živeli 504. Načrte za novo opečno cerkev v neogotskem slogu je izdelal Ernő Gerey iz Budimpešte, temeljni kamen so položili maja 1909, posvečena pa je bila septembra 1910. Gerey je bil tudi avtor načrta notranje poslikave, ki jo je leta 1933 izvedel Samu Schők iz Murske Sobote (Obal 2002, 88–89).

V Murski Soboti je bila katoliška župnija že v 13. stoletju in je bila sedež širšega cerkvenega okraja najprej v okviru škofije Győr in od leta 1777

škofije Sombotel. Od leta 1893 je bila to Dekanija Murska Sobota. Dogovor o gradnji oz. obsežni razširitvi župnijske cerkve Sv. Nikolaja v Murški Soboti je bil sprejet leta 1905, nadzor gradnje pa je prevzel dotedanji kaplan in od leta 1906 novi župnik Janoš Slepec. Leta 1907 je bilo ob cerkvi v neoklasicističnem slogu zgrajeno novo župnišče po načrtih arhitekta Lajosa Wolfartha iz Murske Sobote (Obal 2002, 94). Leta 1910 so porušili velik del stare cerkve, obdržali so le bazo zvonika in poslikan gotski prezbiterij iz 14. stoletja, ter postavili temelje nove. Načrt nove cerkve je v duhu secesije izdelal domači arhitekt, ki je bil takrat asistent na visoki tehniški šoli v Budimpešti, Ladislav Takač (Takats). Takač je projektiral tudi velik del notranje opreme. Cerkev je bila zgrajena za sprejem 2500–3000 vernikov (Obal 2002, 92), posvetil pa jo je sombotelski škof János Mikes leta 1912.

To je bila cerkvena, verska in narodna podoba Murske Sobote pred priključitvijo Prekmurja h Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev leta 1919. V prvem mesecu po končani vojni je pokrajina doživela velik izbruh antisemitizma, ki so mu botrovali poraz v vojni, oktobrska revolucija v Rusiji, nezadovoljstvo zaradi nerešenih nacionalnih in socialnih konfliktov ter splošno pomanjkanje. Vojaki, ki so se oboroženi vračali s fronte, so skupaj z bojovito razporeženimi skupinami kmetov novembra 1918 vdrli v judovske trgovine v Dolnji Lendavi, Črenšovcih, Beltincih, Veliki Polani, Gomilicah, Turnišču, na Hotizi, ropali in uničevali, v Beltincih so tudi razbijali okna hiš, v katerih so živeli judje. Vendar nezadovoljstvo ni bilo uperjeno zgolj proti judom, ampak na splošno proti bogatašem in oblastem (Kokolj 1981, 74–79). Marca 1919 je urednik slovenskega katoliškega časopisa *Novine* Jožef Klekl še svaril, da naj ljudje na bližnjih volitvah ne volijo socialdemokratov, ker »jih v Soboti vodi Židov«, ampak naj raje volijo krščanske socialiste (23. 3. 1919, 1), kar pa je spričo zmage boljševidkov na Madžarskem postalo nepomembno. Pomembno pa je, da so judje zaradi zavarovanja svojih interesov, predvsem premoženja pred zaplembo, poleg drugih zainteresiranih socialnih slojev podprli novo oblast, ki jo je v Prekmurju predstavljal Vilmoš Tkalec, tedaj namestnik ljudskega komisarja za Slovensko krajino (velik del današnjega Prekmurja). Zaradi tega naj bi se za to kratko obdobje uveljavil ljudski rek: »Tou je nej komunizem, liki jüdizem.« (Kokolj 1981, 140)



3 Med svetovnima vojnama

Vrhovni svet mirovne konference v Parizu je julija 1919 sprejel predlog teritorialne komisije o meji med Madžarsko in Kraljevino SHS na razvodnici med Muro in Rabo in dovolil vojski slednje zasedbo Prekmurja. Civilno oblast je 17. avgusta 1919 v Beltincih prevzel začasni upravnik ali civilni komisar dr. Srečko Lajnšic, ki je najprej uradoval iz Radgone, nato pa se je preselil v Mursko Soboto, kjer je komisarja leta 1921 nadomestil okrajni glavar.

Ob prvem štetju prebivalstva v novi državi, leta 1921, je imelo mesto Murska Sobota 2821 prebivalcev, od katerih je bilo 2205 katoličanov, 533 evangeličanov in 179 judov. V narodnostnem pogledu je preobrat najbolj očiten, saj se je 2261 ljudi izjasnilo za Slovence, kar je skoraj dvakrat več kot ob štetju leta 1910, 427 ljudi se je izjasnilo za Madžare, kar je trikrat manj kot leta 1910, in 133 za Nemce, kar je skoraj enako predhodnemu štetju (Lipovšek 1921).

V celi pokrajini se je zmanjšalo število judov glede na predvojno obdobje, njihovo število v Murski Soboti pa je ostalo enako. Zmanjšanje števila judov v pokrajini gre delno pripisati mešanim zakonom in prestopom v krščansko vero, delno preselitvam v večja mesta na Madžarskem ali v novi državi, pa tudi dejstvu, da je štetje upoštevalo le tiste, ki so se opredelili za pripadnike izraelitske veroizpovedi in judov ni štelo po etnični oz. narodni pripadnosti.

Naslov prispevka sem povzela iz poglavja »Murska Sobota fidelis« v knjižici *Prekmurski profili* Frana Sušnika,² v katerem govori o soboških judih: »Kako zvonijo zvonovi sobočki? Vabijo, vabijo ... A kdo jih bo razumel, če ni čistega srca kakor otrok? Sinagoga nima zvona, in vendar zvoni po vseh ulicah in iz vseh zakotnih židovskih trgovin, zvoni, zvoni: denar ... denar ...« (1929 /1998/, 27) Kot je bilo že navedeno v primeru Trstenjaka, Sušnikovemu podobna razmišljanja ali zapisi o judih niso redkost in največkrat jih lahko povežemo s Slovenci, ki so prišli v mesto iz drugih slovenskih pokrajin. Njihov

2 Dr. Fran Sušnik je prišel v Mursko Soboto leta 1922 kot učitelj na gimnaziji. Leta 1924 je začel v časopisu *Slovenec* objavljati podlistke z naslovom *Prekmurski profili*, ki so leta 1929 izšli v samostojni knjižici.

odnos je izhajal iz dejstva, da sami skoraj niso imeli izkušnje sobivanja z judi ali s protestanti. Katoliki so nosili s seboj dve tisočletji dolgo versko zamero; liberalci so svetohlinstvo očitali vsem cerkvam, sicer pa podpirali prosto, pogosto zelo brezobzirno gospodarstvo; levičarji so vsem zamerili sodelovanje pri vzdrževanju socialne neenakosti. Za Slovence iz širšega slovenskega prostora so bili judje v Prekmurju tujci, pretežno Madžari, kar je bil še eden izmed razlogov, da jim ni bilo mogoče zaupati. Protestanti pa so bili za iste madžaroni, ker so bili zadržani do vključitve Prekmurja v slovenski nacionalni okvir.

Dejstvo je, da prekmurski protestanti v katoliški Sloveniji niso imeli svojega zaledja, kot je bilo ponujeno katoličanom, katerih duhovniki so bili deležni pomembne narodne podpore s strani štajerskih duhovnikov od srede 19. stoletja dalje. Judje se politično niso izpostavljali, so pa z vidika narodne pripadnosti, družinskih in gospodarskih povezav bili bolj naklonjeni temu, da ostanejo v dotedanji državi.

Po priključitvi so se katoliški in evangeličanski duhovniki družno zavzemali za ohranitev vpliva cerkve v šolah. Vsi prekmurski duhovniki so leta 1920 podpisali vlogo, ki so jo naslovili na višji šolski svet v Ljubljani in v kateri so zahtevali, da se uzakonijo obstoječe verske šole z vsemi pravicami, ki so jih imele v prejšnji državi. Zahtevali so, naj veljavnost odlokov državnih šolskih oblasti v verskih šolah potrdi škof. Ko država teh zahtev ni upoštevala, je bilo veliko nejevolje duhovnikov in tudi domačinov uperjene zoper učitelje »prišleke« iz drugih slovenskih pokrajin. Vse šole so bile dokončno podržavljene z zakonom leta 1929 (Kuzmič 2022b). Veliko nejevolje nad ukrepi nove države je bilo povezane tudi z uvajanjem slovenskega knjižnega jezika v urade, šole in katoliško cerkev. Mnogi katoliški in evangeličanski duhovniki so si bili glede rabe jezika precej enotni in so zagovarjali rabo prekmurščine. Tedanji katoliški župnik v Turnišču Jožef Sakovič je leta 1919 celo zahteval, naj bo knjižna slovenščina le učni predmet v šolah (*Novine* 1. 8. 1920, 1). Zadeva je med katoličani dosegla vrhunec, ko je lavantinska škofija, ki je leta 1923 prevzela administraturo nad prekmurskimi župnijami, naslednje leto prepovedala rabo katekizma v prekmurščini. To je privedlo do tega, da so Prekmurci od nuncija zahtevali odstavitev lavantinske administrature. Malo pozno, saj pred priključitvijo k upravi nove škofije nobeden izmed vodilnih prekmurskih duhovnikov ni želel sprejeti



službe škofa, ko je bila Prekmurju ponujena možnost samostojne škofije (Zver 2006, 81).

Evangelikičani so ohranili pravico rabe prekmurščine tudi v šolah. Bili so priključeni k nemški evangeličanski cerkvi v Jugoslaviji in ustava, ki jo je leta 1930 za protestantske cerkve sprejel kralj, je določala, naj se verouk v šolah predava v bogoslužnem jeziku. To je pomenilo, da so pri verouku in bogoslužju uporabljali prekmurščino, bogoslužje pa je občasno potekalo tudi v madžarščini za madžarske vernike. Katoličani so se verouka učili v slovenskem knjižnem jeziku.

Kljub konfliktom glede rabe prekmurščine, predvsem v katoliški cerkvi, in kljub negotovim političnim razmeram v prvih letih po razmejitvi med verskimi skupnostmi v Murski Soboti ni bilo konfliktov oz. ni zaznati kakega organiziranega izključevanja. Odmislimo omenjene predsodke prišlekov, uradnikov in učiteljev, ki so pričakovali tukaj neke druge, bolj narodnoslovenske, morda tudi bolj liberalne razmere, verjetno tudi višji nivo gospodarske in izobrazbene razvitosti. Murska Sobota je veljala za pomadžarjeno mesto, kjer imajo judje pomembne vzvode moči. V Murski Soboti je bila maja 1919 oklicana sovjetska republika, ki je bila prva in edina samostojna boljševistična tvorba na današnjih slovenskih tleh. Čeprav je trajala zgolj šest dni, se je zapisala v spomin kot nekakšen soboški komunistični odmik. Gospodarsko relativno močna judovska skupnost, promadžarska pozicija mnogih evangeličanov pa tudi judov in spomin na komunistično revolucijo – vse to je Murski Soboti zameril tudi Jožef Klekl, ko se je leta 1939 razburjal nad organizacijo Prekmurskega tedna v Murski Soboti, ki je veljal tudi za osrednjo proslavo ob 20-letnici priključitve Prekmurja, češ da gre za organizatorje, ki niso zrasli iz »naših krščanskih tal«, da se v Murski Soboti ne more odvijati takšno praznovanje, ker je bila gnezdo najhujše madžarizacije, ker je tam kraljeval boljševizem in mora šele dokazati stanovitnost narodnega duha. (*Novine* 4. 6. 1939, 1)

V Murski Soboti sta bila župnika katoliške cerkve do druge svetovne vojne Slovenca. Omenjeni Janoš Slepec je bil župnik med letoma 1906 in 1936, od leta 1922 je bil kanonik in od leta 1930 predsednik Lavantinske škofije, tudi pisec in prevajalec. Leta 1936 ga je nasledil Jožef Vojkovič, ki je ostal na tem mestu do leta 1964, pri čemer je čas med letoma 1946 in 1954 preživel v zaporih, obtožen na procesu proti članom in podpornikom

ilegalnih skupin. Pastor evangeličanske cerkve je bil med letoma 1892 in 1946 Madžar Štefan (István) Kovač, rojen blizu Győra in šolan na nemških univerzah v Halleju in Jeni, tudi prvi senior Prekmurskega seniorata od 1922, urednik in pisec. Rabin judovske cerkvene občine je bil med letoma 1926 in 1944 dr. Lazar Roth, sicer rojen v delu Ogrske, ki pripada danes Slovaški. V Mursko Soboto je prišel iz Novega Sada, bil je poliglot, ki je lahko pridigal v več jezikih in je poleg verske službe poučeval verouk tudi na soboških državnih srednjih šolah. Njegovi dobri odnosi z vrhovnim rabinom so botrovali odločitvi, da je postala Murska Sobota leta 1929 sedežna občina vseh judov na Slovenskem (550 vernikov), razen lendavskih.

Franc Bajlec je leta 1929 v *Novinah* tako pisal o verskih razlikah v pokrajini:

Verske nestrpnosti v naši krajini ni, to vsakdo mirne duše pove. Samo po sebi je pa razumljivo, da ne more biti vse tako, kakor je tam, kjer je verska enotnost. Katoličani in evangeličani v naši krajini živijo skupaj, so si sosedje, pomagajo drug drugemu in govorijo med seboj, kakor da ni nobene razlike med njimi, pa vendar so si tuji med seboj. Židov je samo v naši krajini več kot v vsej ostali Sloveniji. Ne rečem, da so tudi nesreča za našo krajino, kakor se to često sliši o kakem kraju, imajo pa veliko trgovin v središčih in po vaseh v svojih rokah in radi njih pridnosti, vztrajnosti in tudi brezobzirnosti njim ne more konkurirati nihče. V trgovskem boju z židom navadno vsak nežid podleže. (18. 8. 1929, 2)

Antisemitizem je možno najti v nekaterih besedilih Miška Kranjca, kar nekateri pripisujejo njegovi katoliški vzgoji, drugi pa njegovi podpori razrednemu boju, v katerem so bili judi na strani kapitala. Sobočan Ali Kardoš, jud, komunist in Kranjčev sodelavec pri častniku Ljudska pravica, naj bi nekoč rekel: »Miško najbrž sam sebi ponavlja, da je komunist in zato nima in ne more imeti protižidovskih predsodkov.« (Čačinovič 1999, 138–139)

Na splošno pa lahko ugotovimo, da so se v času med svetovnima vojnama predstavniki treh soboških verskih skupnosti družno udeleževali javnih dogodkov, sodelovali so pri uradnih praznovanjih in ob državnih praznikih so državni uradniki in vojaški častniki prisostvovali slovesnostim v vseh



cerkvah (Kerec 2000, 598). Običajni predsodki niso dobivali dramatičnih razsežnosti, ker jih nihče ni spodbujal.

Z rastočo nacistično nevarnostjo pa je postajal seveda najbolj negotov položaj judov. Madžarska je npr. že leta 1920 sprejela prvi antisemitski zakon v povojni Evropi, ki je judom omejil vpis na univerzo. Podobno omejitev je leta 1940 uzakonila jugoslovanska vlada z določilom, da število vpisanih judovskih študentov v tekočem letu ne sme presegati odstotka državljanov judovskega rodu (Dolenc 2005, 199). Zaradi nezadovoljstva s trianonsko mirovno pogodbo je na Madžarskem dobival zagon iredentizem, ki si je iskal mednarodnih zaveznikov. Iz gibanja je zrastle madžarska revizionistična liga in s povečanim vojaškim proračunom so sledile priprave na vojno. Nenehno opozarjanje na status madžarske manjšine v sosednjih državah ob istočasnem ponavljanju, da se zavzemajo zgolj za enakopravne odnose med sosedi, sprejetje še enega antisemitskega zakona leta 1939, ki je omejil prisotnost judom v javnem življenju na 20 %, nemška podpora v mednarodni arbitraži, s katero je Madžarska dosegla delno revizijo mirovne pogodbe, in nemška priključitev Avstrije leta 1938 – vse to je v soseščini vzbujalo nelagodje in strah. Ni naključje, da so slovenski predstavniki v tedanji vladni stranki, s Korošcem na čelu, na taboru v Črenšovcih leta 1938 posebej poudarili, da se ne glede na verske razlike v Prekmurju manifestira predvsem bratska ljubezen in da je Jugoslavija država, kjer se upoštevajo želje madžarske manjšine, in ena redkih, kjer ni judovskega vprašanja (Dolenc 2005, 204). Dejstvo je, da je obstajal strah, da bi se zaradi domnevno narodne povezanosti lahko v skupnem interesu našli judje in madžarski revizionizem – da bi torej judje, zato da bi se rešili pred pregonom, podprli politiko ponovnega združenja vseh delov nekoč velike kraljevine Madžarske.

Različni slovenski časopisi, predvsem liberalni, so pisali o narodnih in verskih razmerah v Prekmurju in Murski Soboti, in ton teh člankov je bil protimadžarski in antisemitski. Judje in Madžari so bili nekako povezani v eno skupino, ki ne razume slovensko, ne priznava Slovencev in Jugoslavije in družno podpira iredentizem. Posploševanje je očitno spričo dejstva, da se je večina prekmurskih judov, predvsem pa tistih, ki so živeli v Murski Soboti, do zgodnjih tridesetih let že povsem jezikovno poslovenila (Pančur 2011, 59). Nekateri grede celo tako daleč, da pišejo o fizionomiji enih, o mongolski krvi drugih. Od leta 1938 opozarjajo

predvsem na socialne razlike, na to, da judje svojega kapitala ne vlagajo v okolje, v katerem živijo, ampak si kupujejo palače v tujih prestolnicah oz. nalagajo denar v švicarskih bankah. Socialno pogojeni so tudi odzivi na begunsko krizo, ki jo je sprožil anšlus, in čeprav je Jugoslavija sprejela le peščico judov, ki so šli tudi preko Murske Sobote in so imeli namen iti dalje do Zagreba ali v Palestino, je bil govor o tem, kako bodo zdaj ti pri domačih judih dobili delo namesto drugih domačinov. Seveda je bilo to brez podlage, in sicer zaradi omejenega števila beguncev in tudi zato, ker mnogi soboški judi tedaj niso bili tako premožni, kot se je prikazovalo, in tudi njihova majhna verska občina se je zaradi malega števila članov zelo težko financirala.

Vsekakor je bila socialna kriza v Prekmurju na višku v tridesetih letih, ko sta nekako sovpadli velika ekonomska kriza in likvidacija agrarne reforme. Pritisk na soboško poslovalnico posredovalnice dela je bil izjemen in veliko delavcev je ta poslala na sezonska dela tudi v Nemčijo, kjer so bili v stiku z nacionalsocialistično propagando. Mnogi so si od članstva v Kulturbundu obetali lažjo zaposlitev. Organizacija Kulturbunda je samo v Murski Soboti v začetku leta 1941 štela 232 članov, od teh le 17 Nemcev, ostali pa so bili v glavnem slovenski sezonski delavci (PIŠK, Arhiv sreskega načelstva, I/260).

4 Konec judovske skupnosti in umik krščanstva iz javnega življenja

V času rastoče nevarnosti so se nekateri judje odločili za prestop v evangeličansko vero, o čemer pričajo vpisi v evangeličanskih krstnih matičnih knjigah v Murski Soboti v letih 1940 in 1941 (ECOMS, Krstna matična knjiga 1914–). Vpisi pa so tudi v drugih evangeličanskih knjigah v letih 1939, 1940 in 1941, npr. v Dolnji Lendavi in Križevcih (obe v ECOK, Krstna matična knjiga 1903–). Največ zanimanja je leta 1938 vzbudil prestop družine Nadai, veletrgovcev z vinom iz Murske Sobote, v pravoslavno vero (Kerec 2000, 596). Sicer pa je bil tedaj že v veljavi razglas Ministrstva za notranje zadeve z dne 21. 7. 1938, ki je določal, da se za jude štejejo vsi pripadniki izraelitske vere, ki so po 11. 3. 1938 prestopili v drugo vero. Po razglasu istega ministrstva z dne 15. 8. 1939 pa se za jude štejejo vse osebe izraelitske vere ne glede na svoj rod, pri osebah, ki so prestopile



iz izraelitske v katerokoli drugo vero, pa se upošteva datum 1. 1. 1933 (PMMS, Štubljeva zapuščina, 8/19).

Zgodovina je pokazala, da antisemitski ukrepi, ki jih je pred začetkom vojne sprejela jugoslovanska vlada, niso imeli ne zunanje- in ne notranjepolitičnih učinkov. Nemčija, ki je bila s svojimi zaveznicami že v vojni ali na poti v vojno, je le stopnjevala politični pritisk, vladna kriza v državi pa se je nadaljevala in končala s kapitulacijo in popolnim razsulom države. Okupacija delov Jugoslavije s strani Nemčije, Italije, Madžarske in Bolgarije je takrat zadovoljila revanšistične apetite teh držav in želje hrvaških ekstremnih desničarjev po lastni državi. Med žrtvami, ki jih je terjala, pa je bila tudi skoraj celotna populacija prekmurskih judov.

Aprilska nemška zasedba in divjanje kulturbundovcev, ki so vdirali v njihova stanovanja in trgovine, sta leta 1941 sprožila preplah med soboškimi judi, vendar so se, potem ko so oblast po desetih dneh prevzeli Madžari, razmere umirile. Svečani prevzem oblasti je potekal 16. aprila 1941 na glavnem soboškem trgu in nagovora dobrodošlice madžarski zasedbi sta izrekla tudi katoliški dekan, tedaj župnik na Tišini, Jožef Krantz in evangeličanski senior Štefan Kovač (Fujs 1997, 178). Oba sta bila tudi v skupini uglednih Prekmurcev iz soboškega okraja, ki so bili povabljeni na svečano sejo županijske skupščine v Sombotelu 19. maja 1941, v skupini pa je bil tudi tovarnar Josip Benko, tedaj glavni inšpektor evangeličanske cerkve. Kovač je na seji opisal »radost vendskega ljudstva, da se je po dolgem trpljenju osvobodilo in povrnilo v svojo tisočletno domovino« (MÉV 24. 5. 1941, 6).

Tisti del evangeličanskih duhovnikov, ki so bili Madžari ali so se izobraževali na Madžarskem in so preko svojih tiskov med vojnama tudi delovali promadžarsko, je madžarsko zasedbo Prekmurja sprejel z naklonjenostjo. Med katoliškimi slovenskimi duhovniki je bila prisotna večja povezanost s slovenskim narodnim prostorom. Tisti, ki so v času prevrata delovali za priključitev Prekmurja h Kraljevini SHS ali so aktivno politično delovali med vojnama, so se hitro znašli v nemilosti novih oblasti in so bili po zaslišanjih večinoma premeščeni na župnije v notranjosti Madžarske (Fujs 1997, 182–183). Rabin dr. Lazar Roth je bil zaradi projugoslovanskega delovanja takoj po zasedbi odstranjen z mesta rabina in učitelja, deportiran

je bil z ostalimi prekmurškimi judi aprila 1944 in usmrčen 17. oktobra 1944 v Auschwitzu.

Judje so bili v državi umaknjeni z gospodarskih in družbenih pozicij, vendar madžarska vlada ni pristala na nenehne nemške zahteve po internaciji. Madžarska je med letoma 1938 in 1941 sprejela tri nove antisemitske zakone, in na slednjega, ki je dopolnjeval zakon o sklepanju mešanih zakonskih zvez iz 1894, se navezuje tudi uredba, ki določa julij 1942 kot rok, ko naj bi bila za jude dokončno uvedena prepoved opravljanja pomembnejših del v državi, razen tistih, ki so bili krščeni pred sedmim letom starosti, če sta bila starša krščena do 1. oktobra 1895 (MéV 19. 6. 1942, 2). Ostrejšim ukrepom se je upirala večina političnih predstavnikov države in vidnejših oseb javnega življenja. Zgovorna je vsebina memoranduma, ki ga je več madžarskih uglednežev poslalo predsedniku vlade na božič 1942. Šokirani ob krvavih dogodkih, racijah, likvidacijah in internacijah v Bački in Novem Sadu, so opozorili predsednika vlade, da bodo ob koncu vojne vse napa-ke madžarske države in družbe v celoti prišle pred mednarodno javnost. Opozorili so tudi na nesprejemljiv odnos do judov, češ da so zakoni, ki zadnja leta regulirajo judovsko vprašanje, v nasprotju s krščanskim učenjem o enakopravnosti, da so znak histerije in pritiska, in ne stoletja znane politične daljnovidnosti. V zavesti, da so zakoni, čeprav napačni in nekrščanski, realnost, so menili, da ima vlada vendar dovolj moči, da ob njihovem izvajanju prepreči samovoljo, zaslepljenost, nečlovečnost njej podrejenih organov in posameznikov (*Zbornik dokumenata i podataka o narodno-oslobodilačkom ratu naroda Jugoslavije* 1986, 349–355). Kljub načelno odločnemu odzivu predsednika vlade in podpore, ki jo je imel v visokih slojih družbe, vlada skoraj ni imela druge izbire, kakor da se ukloni nemškemu pritisku in tako plača dejstvo, da je bila za revizijo mirovne pogodbe pripravljena iti v vojno kot zaveznik fašizma in nacizma. Pod pritiskom pa si je prizadevala predvsem za strogo izvajanje že obstoječih zakonov. Na sestanku Stranke madžarskega življa³ v Murški Soboti je predsednik njenega okrajnega odbora, poslanec državnega zbora in župan Murske Sobote Ferdinand Hartner komentiral sprejete protijudovske ukrepe:

3 *Magyar élet párt* (MEP) je bila vodilna madžarska vladna stranka, katere prva organizacija v Prekmurju je bila ustanovljena v Murški Soboti 17. 3. 1942, nato pa še v Dolnji Lendavi in drugih večjih krajih. Kot temelj svojega programa je poudarjala rešitev judovskega vprašanja in v Prekmurju tudi »vendskega vprašanja«, tj. vprašanja Slovencev, ki so živeli v Prekmurju.



Židom se mora odvzeti njihova gospodarska moč, samo ne tako, da bi uničili madžarsko gospodarstvo kot leta 1918 [...] Za kritje vojnih stroškov se navrže visok davek na židovsko premoženje. Židje so hoteli to vojno, zato naj jo tudi plačajo. V kratkem bodo poklicani židovski lastniki na vojaška dela v posebnih delavskih bataljonih. (MéV 20. 11. 1942, 1–2)

V zvezi z judovskim vprašanjem je poudaril, da »predstavlja milijon Židov tuje telo na državnem telesu Madžarskem. Po nečloveški poti jih ne moremo odstraniti. Do konca vojne se moramo zadovoljiti s sprejetimi ukrepi. Zato jim bo omejeno vsako gibanje v državi. MÉP ne more obljubljati paradiža do konca vojne.« (MéV 20. 11. 1942, 1–2)

Razmere pa so se katastrofalno spremenile marca 1944, po nemški zasedbi Madžarske. Minister za notranje zadeve je 7. aprila 1944 objavil posebno uredbo o deportacijah v koncentracijska taborišča in soboški judi so bili 26. aprila 1944 deportirani v Auschwitz–Birkenau skupaj z drugimi prekmurskimi in medmurskimi judi in tam 21. in 22. maja 1944 v veliki večini tudi usmrčeni. Ne rojstvo v mešanem zakonu, ne prestop v krščanstvo, ne zasluge za državo na koncu judom niso pomagali, da bi se rešili pogroma. Potem ko je bil za predsednika vlade imenovan vodja fašistične njilaške stranke (*Njilas keresztes párt*) Ferenc Szálasi in mu je bil regent Horthy 16. oktobra 1944 prisiljen predati svoje regentske obveznosti, so sledile množične aretacije, tudi aretacije preostalih judov. Med zadnjimi umrlimi sta bila Aleksander Balkany in Josip Mayer iz Dolnje Lendave, ki sta bila 31. marca 1945 ustreljena v skupini osmih zapornikov v Črnskih mejah pri Murski Soboti in sta vpisana v Mrliški knjigi evangeličanske cerkvene občine Dolnja Lendava (ECODL, Mrliška matična knjiga 1910–).

Temelj nove socialistične državne in družbene ureditve, ki se je oblikovala v Jugoslaviji z zmago osvobodilnega gibanja in z ljudsko revolucijo, je bila preobrazba zasebne lastnine v državno ali družbeno. Razlastitev, ki je kot posebna oblika represije potekala v ta namen, je bila naperjena proti najpomembnejšim nosilcem predvojnega političnega in gospodarskega življenja, običajno kot dodatna kazen za kakšno očitano kaznivo dejanje ali kot povračilo škode, ki jo je povzročil okupator. V procesu pred vojaškim sodiščem je bil npr. maja 1945 razlašččen Josip Benko in naslednji mesec tudi usmrčen (rehabilitiran na ponovljenem procesu leta 1993). Tudi

premoženje judov je bilo z ukrepi novih oblasti razlaščno, še preden so se preživeli leta 1945 vrnili iz taborišč. Nekateri so se celo – skupaj z drugimi predvojnimi podjetniki, trgovci, posestniki in vidnejšimi pripadniki predvojnega javnega življenja – znašli pred izrednim Sodiščem narodne časti v Murški Soboti in bili obsojeni za sodelovanje z okupatorjem. Te sodbe so bile razveljavljene šele čez nekaj let (Fujs 2001, 70–71).

Druga svetovna vojna je pomenila konec organizirane judovske skupnosti v Murški Soboti. Cerkvene občine so z razlastitvami ostale brez premoženja in tudi brez podpornikov, ki so pred tem finančno pokrivali njihovo delovanje in vzdrževanje cerkva. Cerkveno delovanje in versko življenje sta bila umaknjena na rob družbenega dogajanja in v zasebnost – kadar seveda nista bila predmet nekih drugih, politično motiviranih procesov, kot je bil proces proti soboškem katoliškemu župniku Jožetu Vojkoviču, ki je bil v skupini z drugimi duhovniki leta 1946 obsojen na petnajst let zapora zaradi očitane aktivnega sodelovanja z ilegalnimi skupinami, ki so imele namen zrušiti režim.

Po vojni judje niso bili gmotno sposobni, da bi obnovili zanemarjeno sinagogo, ki je v vojni služila zaporu in konjušnici. Ponudili so jo evangeličanski cerkveni občini, ki pa prav tako ni imela sredstev, da bi vzdrževala dva objekta. Leta 1949 jo je skupaj z zemljiščem kupila občina Murska Sobota. Za sinagogo naj bi zaprosila Binkoštna cerkev iz Veščice, občina pa se je za mnenje glede tega obrnila na komisijo za verske odnose pri vladi. Vlada LR Slovenije objekta ni želela dati za verske namene, občina pa ni imela interesa, da bi ga uporabljala za kulturne ali kakšne druge namene. Na koncu so se odločili, da sinagogo porušijo, kar so leta 1954 tudi storili. Drugi dve cerkvi, zgrajeni v istem času v Murški Soboti, še stojita.



Kratice

ECODL	Evangeličanska cerkvena občina Dolnja Lendava
ECOK	Evangeličanska cerkvena občina Križevci
ECOMS	Evangeličanska cerkvena občina Murska Sobota
MéV	<i>Muraszombat és Vidéke</i>
PIŠK	Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota
PMMS	Pomurski muzej Murska Sobota

Reference

Arhivski viri

Evangeličanska cerkvena občina Dolnja Lendava, Krstna matična knjiga 1903–.

–, Mrliška matična knjiga 1910–.

Evangeličanska cerkvena občina Križevci, Krstna matična knjiga 1903–.

Evangeličanska cerkvena občina Murska Sobota, Krstna matična knjiga 1914–.

Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota, Arhiv sreskega načelstva.

Pomurski muzej Murska Sobota, Štubljeva zapiščina.

Primarni viri

A Magyar Korona Országában az 1881 évi végrehajtott népszámlálás. 1882. Budimpešta: Országos M. Kir. sztatistikai hivatal könyvtára.

A Magyar Szent Korona Országában 1910 évi népszámlálása. 1912. Budimpešta: A Magyar Kir. Központi sztatistikai hivatal.

Az első Magyarországi népszámlás (1784–1787). 1960. Budimpešta: Központi sztatistikai hivatal könyvtára.

Fényes Elek. 1836 [1991]. *Vas Vármegye, Mostani állapota, Statistikai és geographiai tekintetben.* Vas megyei levéltári füzetek 4. Szombathely: VML.

Lipovšek, Gašpar. 1921. *Prekmurje: Seznam občin seznam občin v abecednem redu, razvrščenih po sodnih okrajih z navedbo raznovrstnih podatkov.* Murska Sobota: Okrajno glavarstvo.

Muraszombat és Vidéke. 24. 5. 1941. Št 2: 6.

– – –. 19. 6. 1942. 25: 2.

– – –. 20. 11. 1942. 47: 1–2.

Novine. 23. 3. 1919. 12: 1.

– – –. 1. 8. 1920. 31: 1.

– – –. 18. 8. 1929. 33: 2.

– – –. 4. 6. 1939. 23: 1.

Trstenjak, Anton. 1883; 1903 [2006]. *Slovinci na Ogrskem: Narodopisna in književna črtica.* Viri 5. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

Zbornik dokumenata i podataka o narodnooslobodilačkom ratu naroda Jugoslavije. 1986. Zv. 1, knjiga 1. Beograd; Budimpešta: Vojnoistorijski institut; Vojnoizdavačka organizacija »Zrinji«.



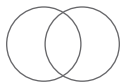
Sekundarni viri

- Čačinovič, Rudi.** 1999. *Zgodbe minulega sveta*. Murska Sobota: samozaložba.
- Dolenc, Ervin.** 2005. Zmaga ali poraz?: Marginalije h Koroščevi antisemitski uredbi leta 1940. V: Dušan Nečak, ur. *Stiplovškov zbornik*, 199–209. Hitora: Znanstvena zbirka Oddelka za zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani 10. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Fujs, Metka.** 1997. Izhodišča madžarske okupacijske politike v Prekmurju. *Prispevki za novejšo zgodovino: Ferenčev zbornik* 37/2: 175–186.
- . 2001. Zaplembe premoženja v Prekmurju. V: Janez Balazič, ur. *Zbornik soboškega muzeja* 6, 63–76. Murska Sobota: Pokrajinski muzej Murska Sobota.
- . 2015. Urbani razvoj Murske Sobote med leti 1850 in 1920. V: Mateja Huber, ur. *Med podeželjem in mestom: Murska Sobota 1850–1920*, 15–29. Čakovec: Muzej Međimurja.
- Katus, László.** 2022. Vallások, egyházak. *Haza és Haladás: A reformkortól a kiegyezésig (1790–1867) – Encyclopedia Humana Hungarica* 7. <https://mek.oszk.hu/01900/01903/html/index5.html> (pridobljeno 21. 5. 2022).
- Kerec, Darja.** 2000. Judje v Murski Soboti v letih 1934–1954. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/4: 591–613.
- Kemény, G. Gábor.** 1952. *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában I. 1867–1892*. Budimpešta: Megjelenési adatok: Tankönyvkiadó.
- Kokolj, Miroslav.** 1981. Prekmurje v prevratnih letih 1918–1919. V: Janko Liška in Miroslav Ravbar, ur. *Revolucionarno vrenje v Pomurju v letih 1918–1920: Zbornik razprav s simpozija v Radencih od 27. do 29. maja 1979*, 53–205. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Kokolj, Miroslav, in Bela Horvat.** 1977. *Prekmursko šolstvo*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Miklós, Konrád.** 2014. Eötvös József és a zsidók. *Történelmi Szemle* 56/3: 495–509.
- Kuzmič, Franc.** 2015. Murska Sobota v obdobju 1873–1914. V: *Med podeželjem in mestom: Murska Sobota 1850–1920*, 31–51. Čakovec: Muzej Međimurja.
- . 2022a. Zgodovina bančništva v Prekmurju. Pomurski muzej. <https://www.pomurski-muzej.si/pages/posts/zgodovinski-pregled-baninitva-v-pomurju-58.php> (pridobljeno 26. 5. 2022).
- . 2022b. Enotnost prekmurske evangeličanske in katoliške duhovščine glede šolstva v Prekmurju. Pomurski muzej. <https://mojsvet.com/muzej/pages/posts/enotnost-prekmurske-evangelianske-in-katoliške-duhovine-glede-olstva-v-prekmurju-40.php> (pridobljeno 30. 5. 2022).
- Novak, Vilko.** 1985. Ivanocyjevo slovstveno delovanje in njegov pomen za prekmurske Slovence. V: *Ivanocyjev simpozij v Rimu*, 51–66. Ljubljana: Slovenska bogoslovna akademija v Rimu.
- Obal, Franc.** 2002. *Arhitektura historicizma in secesije v Prekmurju*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Pančur, Andrej.** 2011. *Judovska skupnost v Sloveniji na predvečer holokavsta*. Celje: Zgodovinsko društvo.
- Premk, Janez, in Mihaela Hudelja.** 2014. *Tracing Jewish Heritage: A Guidebook to Slovenia*. Ljubljana: JAS.
- Rajšp, Vincenc.** 2019. Avstrijski protestantizem v ogledalu svoje pravne zgodovine. *Stati in obstatu* 15, 157–169. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Sedar, Klavdija.** 2017. Franciscus Temlin: vir doctus et eruditus. V: *Zapisana beseda ostane: Littera scripta manet*, 31–43. Murska Sobota: Pokrajinska in študijska knjižnica.
- Smej, Jožef.** 1975. *Pastoralna dejavnost Ivanocyjevega kroga*. Maribor: Škofijski ordinariat v Mariboru.



- Sušnik, Fran.** 1929 [1998]. *Prekmurski profili*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Toš, Marjan.** 2012. *Zgodovinski spomin na prekmurske Jude*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Trencsényi, Balász, Maciej Janowski, Mónika Baár, Maria Falina in Michal Kopeček, ur.** 2016. *A History of Modern Political Thought in East Central Europe*. Zv. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Zelko, Ivan.** 1983. Gradivo za prekmursko zgodovino. V: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 5, 227–320. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani.
- Zver, Stanko.** 2006. Nekaj zgodovinskih silhu-et iz življenja Katoliške Cerkve skozi 20. stoletje v Slovenski krajini. V: Stanislava Zver in Franc Kuzmič, ur. *2006 – Škofija Murska Sobota: Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju*, 79–87. Murska Sobota: Župnijski zavod sv. Miklavža.





Nina Horvat

Katoliška pridigarska tradicija v Prekmurju

Catholic Preaching Tradition in Prekmurje

Izveček: V prispevku dopolnjujem nabor doslej odkritih in evidentiranih prekmurskih katoliških pridig, tako tiskanih kot rokopisnih. Ugotavljam, da je na Slovenskem tej tematiki posvečene le malo raziskovalne pozornosti, medtem ko obsežen korpus pridig, hranjenih v arhivih, župnijah in knjižnicah ter objavljenih v starejšem prekmurskem časopisju, kar kliče po temeljitejši analizi njihovega jezika, sloga, kulture bogoslužnega izražanja in razmerja med prvinami narečja in nadnarečja ter vplivom slovenskega knjižnega jezika. Obenem priča o obsežni in kontinuirani pridigarski dejavnosti prekmurskih katoliških duhovnikov, ki so z bogoslužjem v slovenskem (prekmurskem) jeziku zlasti v začetku 20. stoletja kljubovali madžarskemu raznarodovanju in si prizadevali za kulturni razvoj ter narodnostno ozaveščenost ogrskih Slovencev.

Ključne besede: prekmurske pridige, katoliške pridige, pridigarstvo, Prekmurje, prekmurska duhovščina, homiletika

Abstract: *In this article, I supplement the collection of Prekmurje Catholic sermons discovered and recorded so far, both printed and handwritten. I note that in Slovenia, little research attention is paid to this topic, while an extensive corpus of sermons kept in archives, parishes and libraries and published in an older Prekmurje newspapers, calls for a more thorough analysis of their language, style, culture of worship expression, the relationship between elements of dialect and super-dialect and the influence of the Slovene standard language. At the same time, it testifies to the extensive and continuous preaching activities of Prekmurje Catholic priests, who defied Hungarian denationalization and strived for cultural development and national awareness of Hungarian Slovenes by worship in the Slovene (Prekmurje) language, especially in the early 20th century.*

Keywords: *Prekmurje sermons, Catholic sermons, preaching, Prekmurje, Prekmurje clergy, homiletics*

Uvod¹

Pridigarstvo v Prekmurju še ni bilo predmet obsežnejših in temeljitejših raziskav. Na manko te tematike v strokovno-znanstveni literaturi je opozorila Martina Orožen (2003, 383), ki je opazila, da se raziskovalci prekmurskega slovstva posvečajo le »starim, rokopisnim pesmaricam (katoliško-protestantskim?), njihovi prepisovalni kontinuiteti, tujejezičnim predlogam, tudi vsebinskim jezikovnim vplivom ter povezavam s tovrstnimi kajkavskimi besedili« (383), čemur botruje zlasti nedosegljivost pridig oz. dejstvo, da je večina ohranjena v rokopisni obliki. Prekmurske pridige² so, kot ocenjuje, pogosto obravnavane podcenjeno in bi si zaslužile več raziskovalne pozornosti. Sama jih definira kot »vrhunske jezikovno-umetniške stvaritve« (1989, 107), besedila »z značilno urejeno, razgibano skladnjo in učinkovitim izborom sinonimno-antonimnih besednih nizov«, »na vseh ravneh jezikovnega sestava vidno odmaknjen[a] od sočasne narečne govorice«, a kljub temu »razumljiv[a] in ljudstvu nadvse blizu« (110–111).

Dalje Orožnova našteva doslej javnosti znane katoliške in protestantske prekmurske pridige. Od katoliških navaja dve pridigi, objavljeni v *Zborniku cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, izdanem leta 1886; avtor ene je cankovski župnik Jožef Borovnjak, druga je anonimna. V *Marijinem listu*, katoliškem mesečniku, pa je bila leta 1905 objavljena katoliška pridiga za tretjo postno nedeljo.

Po kratkem opisu razlik med prekmurskimi protestantskimi³ in katoliškimi pridigami (Orožen 2003, 392) je M. Orožen posredovala podatek škofa Jožefa Smeja, da je v arhivih župnij Tišine, Murske Sobote in Turnišča ter

1 Prispevek je nastal v okviru Raziskovalnega programa št. P6-0156: *Slovensko jezikoslovje, književnost in poučevanje slovenščine*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

2 V prispevku se izogibam razlikovanju med pojmom *prekmursko narečje* in (*stari*) *prekmurski knjižni jezik*, saj to za pričujočo analizo ni relevantno niti ni bila med pregledovanjem pridig temu namenjena posebna pozornost. Uporabljam poimenovanje *prekmurščina*, ne glede na to, ali prevladujejo arhaične oz. knjižne (nadnarečne) ali pa narečne govorne prvine. Razmerja med prvinami prekmurskega narečja, starega prekmurskega knjižnega jezika in slovenskega knjižnega jezika bi v pridigah, omenjenih v prispevku, veljalo v prihodnje dognati.

3 Zanimivo bi se bilo podrobneje dotakniti te problematike. Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota hrani veliko število prekmurskih protestantskih pridig, ki so na voljo za jezikovno-vsebinsko primerjavo s katoliškimi pridigami: 14 pridig Franca Berkeja Xaverja (Ro 59), 20 pridig Aleksandra Terplana (Ro 60), 33 pridig Štefana Godine (Ro 61), 12 anonimnih pridig (Ro 121 in Ro 209), 62 pridig Franca Lutharja (Ro 243) in 57 pridig Franca Kúharja (Ro 254).

v PIŠK MS hranjenih več kot tisoč pridig v rokopisih: med njimi pridige Ivana Slepca, Jožefa Sakoviča, Franca Ivanocyja, morda tudi Jakoba Sabarja. Končno avtorica izpostavi pomenljiv sum, da so lahko pridige »nastajale ob starejših rokopisih in gre za podobno pisno tradicijo kot pri rokopisnih pesmaricah« (392). To je zelo verjetno, saj so tudi starejši osrednje- in zahodnoslovenski pridigarji (npr. Svetokriški, oče Rogerij, Jernej Basar) pripravljali ter izdajali pridige, da bi bile v pomoč pri pastoralnem delu mlajšim in manj izkušenim duhovnikom, le da za razliko od njih prekmurski duhovniki, če izvezamo časopisje, pridig niso tiskali. Svoj nabor katoliških prekmurskih pridig je M. Orožen v monografiji *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika* (2010, 467–468) dopolnila s podatkom o objavljenih prekmurskih pridigah v *Letopisu Matice Slovenske* (1874, 1877), ki jih je prispeval Matija Valjavec.

Pregled slovenskih pridigarjev v prvi polovici 19. stoletja po posameznih pokrajinah (Kranjska, Primorska, Štajerska /celjsko okrožje/, vzhodna Štajerska in Prekmurje) je podala Nina Ditmajer (2016), pri čemer je za pridige vsake pokrajine navedla nekaj jezikovnih značilnosti. Za Prekmurje je zlasti povzemala ugotovitve M. Orožen: omenila je pridige črenšovskega župnika Jakoba Sabarja, pridigi, objavljeni v *Zborniku cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu* (1886), in rokopise, hranjene v župnijskih arhivih in murskosoboški knjižnici. Podrobneje je primerjala jezik prekmurskih pridigarjev s pridigarji v kranjskem, kajkavskem in štajerskem jezikovnem območju v doktorski disertaciji *Sprejemanje vzhodno-štajerske knjižnojezikovne norme v rokopisnih pridigah Jožefa Muršca* (2019, 156–158.211–212.274–286.307.313–316).

Cvetka Rezar je v svoji disertaciji (2019, 85–91) analizirala jezik cankovskega župnika Jožefa Borovnjaka na črkopisni, glasoslovni in oblikoslovni ravni. Še podrobnejšo analizo Borovnjakovega pridižnega jezika prinaša prispevek Tatjane Grah (2008), ki je proučila pridigo *Pareneza na čest svetij apoštolov Cirila i Metoda* (1886) in se poleg omenjenih jezikovnih ravni pri C. Rezar (2019) dotaknila tudi besedoslovnih značilnosti. Ugotovila je, da je Borovnjakova pridiga »pomemben pokazatelj značilnosti tedanjega prekmurskega knjižnega jezika, ki je takrat (leta 1886) v vseh jezikovnih ravninah že sprejemal značilnosti enotnega slovenskega knjižnega jezika« (Grah 2008, 216).



S prekmurskim pridižnim jezikom se je ukvarjal še Marko Jesenšek, ki je v svojo monografijo *Prekmurski jezik med knjižno normo in narčjem* (2018, 120–136) vključil prispevek z naslovom *Prekmurski jezik v Ivanocyjevi pridigi iz leta 1883 Na dén sv. Floriana*, v katerem je uvodoma opisal historiat pridig, ki jih je prejel od pokojnega pomožnega škofa msgr. Jožefa Smeja, nato objavil diplomatični prepis pridige tišinskega župnika Franca Ivanocyja ter obravnaval njeno zunanjo zgradbo, vsebino, jezik in slog. Zatem je na kratko predstavil še pridigo *Na szvéti dén*, ki je del iste rokopisne zapuščine kot Ivanocyjeva in za katero domneva, da jo je napisal martjanski župnik Jožef Bagáry. Na tem mestu je razvil prej navedeno misel M. Orožen: »Vsi prekmurski duhovniki niso bili taki jezikovni mojstri kot Ivanocy in Bagáry, zato se zdi, da so si [...] med seboj izposojali Bagáryjeve zapisane pridige, jih prirejali ter uporabljali pri svojih svetih mašah.« (Jesenšek 2018, 134)

Precej temeljite raziskave so bile deležne pridige Jožefa Sakoviča (*Jožef Sakovič – graditelj in buditelj*, 2006), ki bodo v nadaljevanju, kjer sledi pregled doslej evidentiranih in na novo odkritih prekmurskih pridig po avtorstvu oz. mestu hrambe (če avtor ni znan), še omenjane.

S prispevkom želim predvsem opozoriti, da si pridiga – še danes razmeroma podcenjena polliterarna zvrst – zasluži večje zanimanje, in pritegniti raziskovalce, da začnejo zapolnjevati vrzel v prekmurski rokopisni nabozni literaturi, ki trenutno daje vtis, da je v njej na voljo le malo gradiva za preučevanje.

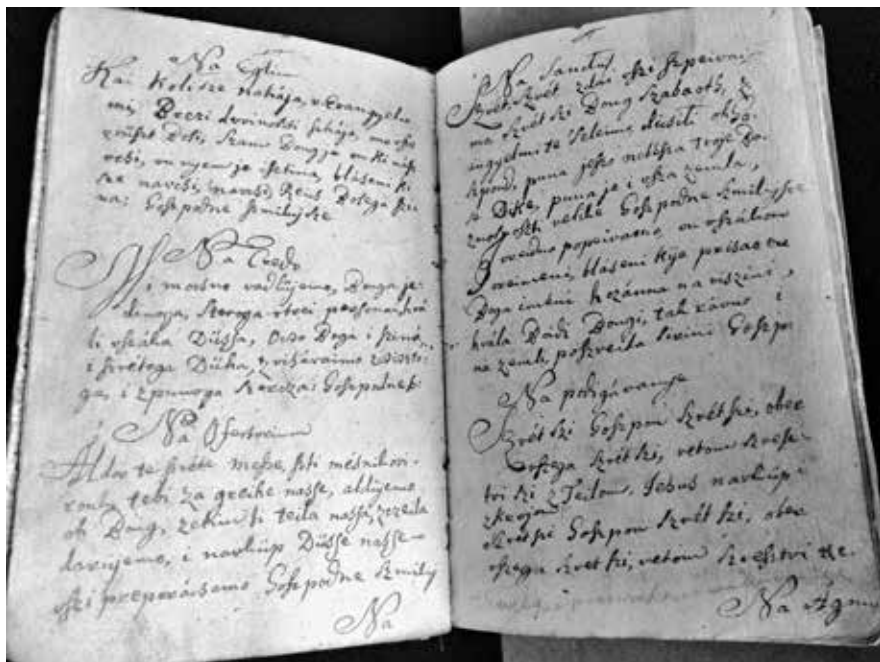
1 Rokopisne pridige v prekmurščini

1.1 Pridige v Zbirki katoliških nabožnih tekstov iz Prekmurja (NUK, Ms 689)

Pregled prekmurskih rokopisnih pridig začnjam z *Zbirko katoliških nabožnih tekstov iz Prekmurja iz 2. polovice 18. in 1. polovice 19. stoletja*, hranjeno v Narodni in univerzitetni knjižnici Ljubljana⁴ pod signaturo Ms 689, ki jo je daroval Janko Šlebinger. V resnici gre za zvezek z že precej poškodovano trdo platnico (slika 2), ki vsebuje večinoma molitve (*Credo in unum Deum, Ad Sanctus*), evangelije in pesmi (*Na Glorio, Na Credo, Na podigávanje, Pred preidgov Pefzen*), nanašajoče se na posamezne dele svete maše, ter nekaj pridig (npr. *Na nouvo leto, Nedela Quinquagesima*). V njem prepoznavam tri različne pisave, besedila so v več jezikih: v prekmurščini, madžarščini in latinščini. Iz začetne povedi pridige *Na nouvo leto*, zapisane na treh straneh in pol, je razvidno, da je bila napisana leta 1849: »Jezero oszem sztou stirdeszét devéto leto, je od roisztva Jezusovoga denesz zacsnjeno, Boug poszlühni da v-Bo'sem sztráhi nyé szprevodimo, i da sze vnyem po szvétom 'sitki Bougi rodimo.« Predhodna besedila so, če sklepamo po tej dataciji, morala nastati že prej. V njih je zaznati kajkavske jezikovne vplive (npr. ohranjeni aorist: *davasfe, neznasfe, besfe*; veznik *kada* 'ko', prislov *onda* 'takrat'), kar priča o večstoletni jezikovnokulturni ter cerkvenopolitični povezanosti prekmurskega in kajkavskega prostora v preteklosti (Jesenšek 2013, 54–56).

4 V NUK-u je pod signaturo Ms 1486 (inv. št. 41/65) hranjen tudi trdoplatnični zvezek, ki na prednji platnici razkriva podatke o avtorstvu in provenienci pridig (Ferenc Gaber iz Serdice), ki jih vsebuje: »Eta kniga sze dosztaja Szkledar Ferencza Szerdicze, Piszao je Gaber Ferencz Vu Letti 18?2.« Iz vsebine pridig je razvidno, da gre za protestantskega pisca.





Slika 1: Zbirka katoliških nabožnih tekstov iz Prekmurja iz 2. polovice 18. in 1. polovice 19. stoletja (Ms 689), prikaz dveh strani

1.2 Pridige Emerika Hanžka

V zborniku *Stopinje* 1972 je škof Jožef Smej (1972, 34–35) objavil elektronsko kopijo prve strani pridige murskosoboškega župnika Emerika (Imreta) Hanžka (roj. 1. 11. 1756 na Gornjem Seniku, posvečen 1780, žup. v Murski Soboti od aprila 1789 do smrti, 9. 11. 1826 [Géfin 1929, 131]). Po Smejevih podatkih gre za Hanžkovo prvo pridigo, ki jo je opravil, ko je začel opravljati službo duhovnika v Murski Soboti, »najbrž na nedeljo Dobrega pastirja [oz. 4. velikonočno nedeljo, op. N. H.], ker v njej na več mestih govori o dobrem Pastirju« (1972, 34). Nastala je leta 1789, kar pomeni, da gre, po moji vednosti, za najstarejšo ohranjeno prekmursko katoliško pridigo. Naslovljena je: *Prvi Gučs Düsevnoga Pasztéra k-szvojjim Fárnikom*. Na začetku pridige je nagovor vernikov: »Bojdi dnefz pozdrávljeni od méne vřzáki Fárnik!«

Hanžkove pridige so hranjene v rokopisni zbirki PIŠK MS pod signaturo Ro 188. Knjižnici jih je podaril Jožef Smej. V Hanžkovi mapi so tudi pridige drugih prekmurskih duhovnikov (skupno okrog 200 pridig, večina anonimnih). Po Smejevem mnenju gre za avtorstvo soboškega župnika Franca Gašparja (1872–1877), ki se je le redko podpisal, po datacijah in krajevnih označbah sodeč, bi jih lahko pisali tudi Franc Hüll (žup. v Murski Soboti 1826–1880), Jožef Bagáry in Franc Ivanocy, vendar je za to potrditve potrebna natančnejša analiza pisave. Smej je pridige dobil – kakor piše v posvetilu – od turniškega župnika Alojzija Flegarja (1920–1980), ta pa od kančevskega župnika Franca Faflika (1886–1951).

1.3 Pridiga Jožefa Košiča

Pridigo Jožefa Košiča (roj. 9. 10. 1788 v Beltincih, posvečen 1811, župnik na Dolnjem Seniku 1816–1829, nato na Gornjem Seniku 1829–1867, u. 26. 12. 1867 na Gornjem Seniku), ki je bila govorjena v Svetem Juriju v Prekmurju (madžarska navedba kraja: *S. Georgii in vizlendva*) leta 1833, hrani župnijski arhiv v Murski Soboti. Njena vsebina izhaja iz evangelijskega citata: »Csi sto v-meni neofztáne, vö fze vr'se, kako rozga, i polzejhne. Jan. XV.« Črkopis pridige je prekmurski (fz = s, 's = ž, s = š, cs = č, cz = c, ny = nj),⁵ jezik je prekmurščina, prepoznavna zlasti po grafemih <ej> in <ou> za narečna dvoglasnika *ej* (*lejpoga, odrezana*) in *ou* (*pouleg, vnouge, bilou*) ter glasovih *ü* (*fzünoti*) in *ö* (*vöide*).

1.4 Pridigi Jakoba Sabarja

O pridigah črenšovskega župnika Jakoba Sabarja (roj. 15. 7. 1802, žup. v Črenšovcih 1859–1863, u. 14. 12. 1863), po rodu gradiščanskega Hrvata iz Horvátzsidánya, je prvi spregovoril Anton Medved v *Zgodovini slovenskega cerkvenega govornišva*: »Jakob Szabar, župnik v Črensovcu ob Muri, je zapustil v ogerski slovenščini pisane pridige pod naslovom *Križev pot*.« (1906, 408) Po moji vednosti te pridige niso ohranjene, razen če je Medved mislil na Sabarjevo tiskano knjižico *Szvéta kri'sna pot* (1870), kar bi pomenilo, da je žanrsko napačno opredelil vsebino knjižice; ne gre namreč

5 Utemeljitev poimenovanja *prekmurski črkopis* namesto dolgo uveljavljenega izraza *madžarski črkopis* je podal Előd Dudás (2012, 49).



za pridige, temveč za molitve in kratka razmišljanja, razdeljena na 14 postaj, ki jih duhovnik in verniki molijo ob spominjanju na Jezusovo trpljenje.

Škofija Murska Sobota hrani dve Sabarjevi rokopisni pridigi: pridigo *Na nedelo quinquagesimae* (prebrana dvakrat: 10. 2. 1861 v Murski Soboti in 2. 3. 1862 v Črenšovcih) in *Na nedelo v-Possti 3.* (3. postna nedelja, Črenšovci, 19. 3. 186?). Pisani sta v prekmurskem črkopisu. Sabarjeve pridige so poznali in večkrat omenjali vzhodnoštajerski duhovniki, npr. Raič o njem piše takole: »Sobar slovi kot najglasovitejši govornik slovenski, akoravno rodom ogrski Hrvat. Zapustil je propovedi, po priliki na pol leta, lepo ino snažno pisane, križni pot in vse drugo, kar crkveni obred veleva opravljati v narodnem jeziku, zloženo jegovim umom in trudom. Ete spise hrani župna knjižnica črensovska.« (1869, 57–84)

1.5 Pridiga iz zapuščine Vida Janžekoviča

V Rokopisni zbirki Univerzitetne knjižnice Maribor je pod signaturno oznako Ms 37 hranjena prekmurska pridiga iz zapuščine svečinskega župnika Vida Janžekoviča (roj. 16. 5. 1860 v Župniji Sveta Marjeta nižje Ptuja (Gorišnica), u. 3. 4. 1919) z naslovom *Predga na Nedelo po Riszálaj 15^o* in podnaslovom (evangeljskim citatom) *Mladénecz tebi právim, sztani gori*. Pisana je na 8 straneh v nelepopsni pisavi, razdeljena je na uvod (*Zacsétek*), jedro (naslov je neberljiv) in zaključek (*Zaprtek*). Črkopis je prekmurski (cs za č, s za š, 's oz. zs za ž, sz za s, cz za c, ny za nj), jezik pa prekmurščina z značilnimi dvoglasniki *ej* (*vrejle szkuzé, vlejva, tejlo, breig*), *ou* (*troust, mourje, ednouk, sztoupí, pomoucs, okoulig*), *űj* (*zaműj-dili*), s tipično glagolsko pripono *-no-* (*zaglednoti, odmeknoti, szklenoti*), trpniškim izražanjem (*nede v-grob dejvani; bode skrinya v-grob polose-na*), deležniki in deležji kot skladijskimi strnjevalci (*plavajoucsa, bodo-ucsa*) in narečnim besedjem (npr. prevzeto: *brütiv, v-püngradaj, kincs*; panonsko: *ešče* 'še', *geto* '1. ker, 2. ko').

Dvomljivo se zdi, da bi štajerski duhovnik v Svečini, ob avstrijsko-slovenski meji, pridigal v prekmurščini. Verjetno je pridigo dobil od duhovnika, ki je večč prekmurščine (kar izkazuje jezik pridige), in jo shranil. Njegovo zapuščino so sorodniki darovali posthumno; ena arhivska škatla, v kateri pa ni pridig (vsebina: popis zvonov v dekanijah Lavantinske škofije,

razglednice), je hranjena tudi v Pokrajinskem arhivu Maribor pod signaturo PAM/1577.

1.6 Pridige Franca Ivanocyja

Pridige tišinskega župnika in narodnega buditelja Franca Ivanocyja so po podatkih Marka Jesenška (2018, 120) hranjene v tišinski župniji. Tri Ivanocyjeve pridige so tudi del zapuščine martjanskega župnika Andreja Berdena⁶ (roj. 1887, u. 1963): kot Ivanócy Ferencs se je podpisal pod eno madžarsko pridigo, zapisano v Murski Soboti 20. 8. 1883 (*Szent István ünnepére = Za praznik sv. Štefana*), prav tako je avtor prekmurske pridige *Na dén sv. Florian*a (4. 5. 1883), ki jo je Jesenšek prepisal in analiziral na jezikovno-slogovni ravni. Ena madžarska pridiga, naslovljena *Primicialis fzt. beszéd*, z datacijo 21. 5. 1884, ni podpisana, iz pisave pa je razvidno, da je Ivanocyjeva. Skupno je torej ohranjenih 36 njegovih pridig, od tega 25 v prekmurskem jeziku, temelječem na severnih govorih, 1 v slovenskem knjižnem jeziku in 10 v madžarščini. Jesenšek (2018, 126) piše o Ivanocyjevih retoričnih sposobnostih in pomembni vlogi njegovih pridižnih stvaritev:

Ivanocy je bil izvrsten pridigar, rojen v slovenski jezik, narodno zaveden in govorniško šolan pri škofu Hidaszyju [...] Ivanocy je pridobival pridigarsko znanje s trdim delom in veliko vaje pred ogledalom, številne njegove večerne priprave pridig pa je spremljal škof Hidaszy, ki je opazoval tudi vsako njegovo kretnjo in »vsak gib na obrazu«. Po takih večernih učnih urah, Ivanocy je moral škofu pridigati na glas, so sledile še analize in dolgi pogovori »o mnogih lepih idealnih načrtih«. (Jesenšek 2018, 126; povz. po Smej 1975, 40)

Prekmurska pridiga je z Ivanocyjem dosegla svoj višek. Pred njim nihče ni bil tak mojster, in če upoštevamo razmere, v katerih se je oblikoval prekmurski knjižni jezik, zlasti močne madžarizacijske pritiske na eni in težnjo po poenotenju slovenske knjižne norme na drugi strani, potem lahko resnično občudujemo izrazno moč Ivanocyjevega jezika in uživamo v njegovi pridigi. Glede na okoliščine nastanka je lahko primerljiva s Slomškovo – predstavlja

6 Berdenovo zapuščino trenutno hrani avtorica tega prispevka.



vrhunec prekmurskega cerkvenega slovstva in hkrati tudi umetnostnega jezika, ki se je oblikoval v prekmurski pridigi; bila je najbolj učinkovit odgovor na raznarodovalno protislovensko politiko, ki jo je madžarska oblast izvajala v Slovenski okroglini. (Jesenšek 2018, 136)

1.7 Pridige Jožefa Klekla st.

Arhiv Pokrajinske knjižnice Murska Sobota hrani zapuščino Jožefa Klekla st. (roj. 13. 10. 1874 na Krajni, u. 30. 5. 1948 v Murski Soboti) v več škatlah. Ob pregledovanju teh je bilo ugotovljeno, da je v njih več Kleklovih pridig in njihovih dispozicij, npr. pridiga za 20. 8. 1903 (Črenšovci), 30. 8. 1903 (Bogojina, *na Angelsko nedelo*), 6. 9. 1903, 13. 9. 1903 (*Nedela po Risálah 15.*), 4. 10. 1908 (*Rožnovenska nedela*) itd. Pod signaturo 33/39 je še več pridig, ki si jih je Klekl zapisoval v snopiče, kakor sam imenuje posebne zvežčice (npr. *II. snopič. Predge. Návuki. Sliši Klekl Jožefi kaplani tišinski*), ali na samostojne pridižne pole. Veliko je osnutkov pridig, ki pričajo o duhovnikovih dobrih retoričnih spretnostih; vanje si je napisal le nekaj svetopisemskih citatov in ključnih besed, ki so mu pomagale, da na prižnici ni izgubil rdeče niti. Iz pridig je razvidno, da je Klekl že leta 1903 pisal v slovenskem črkopisu,⁷ pri čemer je ohranil prekmurska grafema *ü* in *ö*. Mojo pozornost je zlasti pritegnilo dejstvo, da je bil Klekl na prižnici dejaven še v času, ko je bil že upokojen; iz Črenšovcev, kjer je bival, sta npr. ohranjeni pridigi iz let 1908 in 1909, kar mdr. pomeni tudi to, da si je prižnico občasno delil z Jožefom Horvatom, tedanjim črenšovskim kaplanom (1905–1912).

1.8 Pridige Jožefa Sakoviča

Pridige Jožefa Sakoviča (roj. 2. 2. 1874 v Vadarcih, župnik v Turnišču, u. 22. 9. 1930 na Dolnjem Seniku) so hranjene v domačem arhivu sedanjega beltinskega župnika Borisa Kučka. Sakovičeva zapuščina vključuje zvezek s trdo platnico (slika 2), v katerega si je zapisoval latinske naslove pridig, ki jih je opravil v času župnikovanja v Turnišču, ter njihovo

7 Svojo publicistiko (*Marijin list, Kalendar Srca Jezušovega, Novine, Marijikin ogratek*) je v prvih letih izhajanja zaradi zahtev madžarske cerkvene oblasti izdajal v madžarskem črkopisu.

razdelitev na osnovne enote, naslovljene *Themata praedicationum* /ss./ *in Ecclesia Bántornya (Turniscsa) inde ab a. 1913. 20. apr.* Prva navedba je datirana 20. aprila 1913, zadnja pa 22. aprila 1928. Zapisana so tudi imena župnikov gostov, ki so tu in tam pridigali namesto Sakoviča, npr. *Praedicavit RD. Bassa.* (bogojinski župnik Ivan Baša); *Praedicavit RD. J. Csácsics, parochus Cserföldensis* (črenšovski župnik Jožef Čačič); *Praedicavit J. Klekl sen.* (Jožef Klekl st.); prav tako župnije, kjer je kot gost pridigal Sakovič, npr. *Praedicavi in Cserföld* (= Črenšovci).



Slika 2: Zvezek, v katerega si je Sakovič zapisoval latinske naslove pridig.

Oboje – tako zvezek kot pridige – je predstavil Vinko Škafar (2006, 78), ki je popravil škofu Smeju (1972, 21) dostopne podatke o številu vseh ohranjenih Sakovičevih pridig: »Če seštejemo vse ohranjene Sakovičeve pridige, ugotovimo, da jih je 24 v madžarskem, 36 v hrvaškem, 76 v nemškem in 296 v slovenskem [prekmurskem, op. N. H.] jeziku: skupaj 432. Če k pridigam prištejemo še 61 katehez, dobimo skupaj 493 enot. Ta številka pa se že precej približa številu 600, ki ga omenja *Kalendar Srca Jezušovega leta 1933.*« (Škafar 2006, 78) Sakovičeve pridige so pisane v slovenskem črkopisu, v njih pa so na več mestih vidne jezikovno-slogovne korekture drugih rok.

1.9 Pridige Jožefa Bagáryja

V NUK-u je pod signaturo Ms 1449 (IV. del zapuščine Antona Trstenjaka) hranjenih 9 prekmurskih pridig. Dve sta zanesljivo deli Jožefa Bagáryja (roj. 8. 1. 1840 v Murski Soboti, kapl. mdr. v Črenšovcih in Murski Soboti ter na Tišini, žup. v Martjancih od 1874 do 1912, umrl 14. 5. 1919), saj se je pod njiju podpisal: »Bagáry József«. Naslovljeni sta: 1. *Rejcs bozsa na sészto nedelo po Riszálaj*; 2. *Návuk molbe po prejk*.

Ostalih 7 pridig iz iste mape je anonimnih:

1. *Dominica XIX post Pentecost* (19. nedelja po binkošti, 11. 10. 1868, kraj ni določen);
2. *In Parasceve* (pridiga za veliki petek, 10. 4. 1868, *Cserencsócz* = Črenšovci);
3. *Na velko mešso* (Marijino vnebovzetje, 15. 9. 1866, *Muraŷzombat* = Murska Sobota);
4. *Pro Dnic 12 p Pens 84*. (pridiga za 12. nedeljo po binkošti, 24. 8. 1884, kraj ni določen);
5. *Pro Dnica 11 pos. Pens. 873* (pridiga za 11. nedeljo po binkošti, 17. 8. 1873, kraj ni določen);
6. *Pro Dnica 8 p P. 1873* (pridiga za 8. nedeljo po binkošti, 27. 7. 1873; pripis ob strani: *861 Tišsina*, *863* – to pomeni, da je bila pridiga brana trikrat);
7. po zaključku 6. pridige sledi začetek pridige *Pro D. 9 p P. 18??* (nečitljiva letnica – verjetno 1873, torej 3. 8. 1873; gre za pridigo za 9. pobinkoštno nedeljo).⁸

Glede na navedene datacije in kraje pridiganja ter dejstvo, da vse pridige izhajajo iz iste zapuščine, je zelo verjetno, da je avtor nepodpisanih pridig prav tako Bagáry. V Črenšovcih je kaplanoval 1867–1869, s čimer sovпада druga pridiga po vrsti, domač pa je bil tudi v Murski Soboti in na Tišini, od koder izvirata tretja in šesta pridiga. Po datumu sodeč, je bila prva navedena pridiga brana v Črenšovcih, peta po vrsti je nastala v Murski Soboti, kjer je Bagáry kaplanoval 1870–1874, četrta po vrsti pa v Martjancih,

8 Datume nastanka pridig je rekonstruirala avtorica tega prispevka.

kjer je bil od 1874 župnik. Vsekakor bi na vprašanje avtorstva odgovorila analiza pisave.

1.10 Pridige Ivana Slepca

Po podatkih Jožefa Smeja so v arhivu Župnije Murska Sobota hranjene rokopisne pridige Ivana oz. Janoša Slepca (roj. 14. 6. 1872 v Murski Soboti, posvečen 1896, župnik v Murski Soboti 1906–1936, dekan, generalni vikar /1919–1923/ in častni kanonik, u. 29. 6. 1936 v Murski Soboti). Na spletni strani Pomurskega muzeja je zbrana večina njegove bibliografije (Kuzmič 2021a), kjer je na koncu seznama pripisano, »da je Slepce zapustil 894 pridig v rokopisu, od tega 859 slovenskih in 35 madžarskih«. Če to drži, potem imamo opravka z največjim korpusom pridig enega avtorja na Slovenskem.

Smej (1972, 38) je v *Stopinjah 1972* objavil elektronsko kopijo prve strani Slepčeve rokopisne pridige na dan 8. decembra 1897 (praznik Marijinega brezmadežnega spočetja). O njegovem jeziku in govorniškem slogu je zapisal: »Slepčeva slovenščina (prekmurščina) nič ne zaostaja za jezikom Ivana Baše, Jožefa Klekla st. [...] in ml., Jožefa Sakoviča itd. V nekem oziru je še lepša, pristnejša, ni 'papirnata'. Kar ima v srcu, to pove jezik in to tudi zapiše.« (Smej 1998, 49) Iz kopije, objavljene v *Stopinjah 1972*, je kljub slabi resoluciji razvidno, da gre za prekmurski črkopis z nedosledno rabo slovenskih grafemov za šumnike, npr. *czejli szvejt, zsenszki, bláženoszt, žitek*.

1.11 Pridige Jožefa Horvata

V Berdenovi zapuščini je poleg Ivanocyjevih in Bagáryjevih tudi 531 rokopisnih pridig martjanskega župnika Jožefa Horvata (roj. 31. 8. 1880 v Veliki Nardi na Ogrskem, kaplan v Črenšovcih 1905–1912, župnik v Martjancih 1912–1932, u. 1. 5. 1932 v Martjancih), od tega so 3 madžarske in 528 prekmurskih. V Horvatovih začetnih pridigah se jasno kaže, da prekmurščina ni bila njegov materni jezik. Izpričane so namreč značilnosti čakavščine, npr. ikavski refleks jata (*mríti* 'umreti', *vrime* 'čas', *sznig* 'sneg' itd.) in refleks *a* za polglasnik (*tamano* 'temno', *venacz* 'venec'), prav tako so vidne korekture druge roke, ki pričajo o tem, da je duhovniku, neveščemu prekmurščine, nekdo popravljal hrvaške jezikovne prvine



(Horvat 2022a) in mu pomagal pri usvajanju glasovno-oblikovnih ter skladenskih značilnosti prekmurskega narečja.

Zunanjo zgradbo pridig in sociolingvistične značilnosti je podala avtorica tega članka (Horvat 2020), ki pripravlja tudi diplomatični prepis in jezikovno analizo pridig. Nekaj biografskih podatkov o Jožefu Horvatu je na vedenih v *Stopinjah 2022* (Horvat 2022, 99–102).

1.12 Pridige Ferdinanda Hermana

Med raziskovanjem Kleklove knjižnice v Črenšovcih sem po naključju odkrila dva zvezka z rokopisnimi pridigami črenšovskega župnika Ferdinanda Hermana (roj. v Bratoncih l. 1896, ord. v Mariboru 1924, v Črenšovcih župnikoval od 1941 do 1966). Oba imata na začetku na pisalni stroj natipkan seznam, v katerem so pregledno navedeni naslovi pridig ob posameznih priložnostih ter kraji, v katerih je Herman pridige prebral. Pridige so večinoma ročno napisane, vendar so med njimi tudi natipkane. Razvidno je, da je Herman pridigal tako v prekmurskih (npr. Beltinci, Sv. Jurij, Lendava, Dobrovnik) kot hrvaških krajih (npr. Prišlin, Kostel, Čakovec) in da je za pridižni jezik poleg prekmurščine rabil tudi madžarščino (npr. *A bűn 'Greh', Az idő erteke és az emberi élet 'Vrednost časa in človeškega življenja'*) – zlasti na dvojezičnem območju – in hrvaščino (npr. *Obrana čoveskog života, Više ljisova, kao zibka, Grijež ili junaštvo*). Najstarejša pridiga, madžarska, je bila pisana za 19. oktober 1924 (*Dedicatio eccles. cathedral* – praznik posvetitve cerkve, Dobrovnik). Posamezne pridige so bile brane večkrat, o čemer pričajo tudi po tri različne navedbe krajev in datumov na prvih straneh pridig (npr. *Na I. adventno nedeljo. Beltinci, dne 30. nov. 1930. Prišlin, | | 18 nov. 1930. Črensovci | | 19. okt. 1976*). Na koncu pridig je avtor pogosto navedel vire, iz katerih je črpal vsebino (npr. »Viri: Savelova pridga. 'Nedelja' 1932 okt. 16. 42 str. molitvenik: Sv. spoved. 'Istenher visna' dr Spen«). Črkopis je slovenski; prekmurščina se tako na glasoslovno-oblikoslovni kot tudi skladenski in besedni ravni prepleta s knjižnoslovenskimi značilnostmi. Poglejmo samo uvodni del in napoved teme v pridigi za 1. adventno nedeljo, napisani leta 1930:

Pr. Ver.! Listje je spadnolo z dreves. Rožice so odcvele. Ptice so odletele na južne kraje. Na njivah se je vse dozorilo in po spravilo. Solnce že ne sija tako močno in le redko sije. Dnevi so kratki, noči

so dolge. Vse – vse, cela narava kaže da se bliža zima. Vrvenje in življenje izven hiše se konča, in ljudje do skoro že samo po hišah opravljali svoje delo. – In da vse kaže, da se bliža zimsko počivanje, in na minolost, takrat poglejmo sami na sebe, morda mi nigdar nemo dozoreli, morda mi tudi ne ovejnemo, morda na nas ne pride trda zima, spanje. – Odgovor na to nam ne treba dati. Znamo to vse pride na nas, bomo do zoreli, bomo povejnoli, in bomo tudi umrli. Vsaj naše življenje se začne smrtjo. Tü na zemlji živemo 50–60 let. Sveto pismo pravi, da 70 let meja človeškega življenja, 80 let že spada med redkosti, in kak malo jih je, ki se dočakajo 90–100 leta.

Gotovo je, da si bomo umrli. To usodo se vsak more povrčti. To je edina resnica, štero ničče nemre dvoiti, vsi bomo umrli. Zato poglejmo danes besede Ezekiel preroka: »Konec pride, pride konec.« (7,2)

Da je pridige pisal prekmurski duhovnik, ni dvoma; prekmurske značilnosti so denimo otrdel mehki *l'* (*življenje, opravljali, ljudje*), onemel vzglasni *v-* (*si* 'vsi'), poenostavljen sklop *-tl-* (*odcvele*), oziralni zaimek *štero*, glagolska pripona *-no-* (*spadnolo*), skrajšane oblike zanikanega glagola *biti* v prihodnjiku (*nemo* 'ne bomo'). Vpliv knjižne slovenščine je občuten v neuresničeni redukciji (*tako* namesto *tak*), izogibanju preglasa na *u* (*južne* nam. *jüžne*) in *u* < *ol* (*dolge* nam. *duge*). Velelnik *poglejmo* nima običajne prekmurske pripone (*pogled-ni-mo*); besedje prav tako kaže vdore iz knjižnoslovenskega inventarja (*vrvenje, takrat* namesto pkm. *teda* oz. *te*, členek *morda, usoda* nam. *šorš*). Povedi so kratke, večinoma eno- in dvostavčne, medtem ko je za prekmurski knjižni jezik značilna zapletena skladnja na ravni tvorjenja povedi.

V obeh zvezkih je ob pridižnih besedilih najti naknadno dodane rdeče obarvane podčrtave, komentarje (npr. *Novi pridigar*), prevode besedja, npr. v madžarščino (*homály* = *mrak*) in hrvaščino (*utrka* = *dirka*), ter osnutke pridig. Hermanovo gradivo bi si gotovo zaslužilo večje pozornosti, kot mu je namenjena tukaj, saj mdr. dokazuje, da je bila pisna prekmurščina



v tridesetih letih 20. stoletja že skorajda popolnoma stopljena s slovenskim knjižnim jezikom.⁹

1.13 Pridige Janoša Küharja

PIŠK MS hrani pod signaturo Ro 242 celo arhivsko škatlo pridig Janoša Küharja, porabskega narodnega buditelja (roj. 24. 5. 1901 v Gradišču, 1936–1987 žup. na Gornjem Seniku, razen 1952–1957, ko je bil preganjan v madžarsko župnijo Izsákfa, u. 6. 9. 1987 na Gornjem Seniku). Poleg nedeljskih, prazničnih in svetniških pridig, pisanih v madžarščini in prekmurščini, so ohranjeni tudi različni priložnostni sestavki, kot npr. *Oprvin iden vu solo* (22. september 1911), *Predga, gda szam oprvim pripelo decsico k szv. precsiscsavanyi prvokráť, Od oltára* (9. maj 1912, Tišina), *Husvéti elmélkedések* (Velikonočna razmišljanja), Küharjevo študijsko gradivo (*Aszketika, Szentbeszéd a hivatásról 1909–1910, Szentgyakorlatok a felszentelés alkalmával 1911 jun 21–29, Lumina e libro Levcsai S. J. »Mensis Eucharisticus.«, Liturgia, A szentgyakorlatok mibenléte* itd.) in pesmarica (*Szlovenszka Molitvena Kniha sz peszmami*).

1.14 Pridige Alojzija Šoštareca

Beltinski župnik Boris Kučko mi je poleg Sakovičevih dal v pregled tudi pridige Alojzija Šoštareca (roj. 6. 8. 1910 v Sodišincih pri Tišini, turniški župnik in dekan lendavske dekanije od 1953 do 1967, u. 24. 12. 1969), ki jih je nekaj več kot 600. Ker so pisane v slovenskem knjižnem jeziku, in ne v narečju, obenem pa so mlajšega nastanka, naj bo dovolj le njihova omemba.

1.15 Anonimne pridige v zapuščini Andreja Berdena

Najstarejša v zapuščini Andreja Berdena je pridiga, ki je po mnenju Jesenška nastala pod peresom Jožefa Bagáryja, vendar glede na pisavo, ki je podobna tisti v pridigah, pod katere se je podpisal Franc Gašpar, in glede na datacijo ter krajevne navedbe – govorjena je bila leta 1874 v tišinski župniji, v letih 1880, 1888 in 1898 pa še v Murski Soboti – pripada

9 Več o približevanju kranjskega in prekmurskega knjižnega jezika gl. v Jesenšek 2019.

Gašparjevi roki. Gašpar je bil med letoma 1872 in 1877 kaplan na Tišini, v obdobju 1880–1906 pa murskosoboški župnik. Pridiga je pisana v prekmurskem črkopisu, ki ga je Jožef Borovnjak predlagal v 8. natisu Küzmičevih *Szvéti evangeliomov* (1892): *c* = *cz*, *č* = *cs*, *s* = *fz* ali *sz*, *š* = *s*, *z* = *z*, *ž* = *'s*. Njeno zunanjo zgradbo in »visoko kultiviran pridižni jezik« je na kratko predstavil Jesenšek (2018, 135).

V zapuščini martjanskega župnika Andreja Berdena je tudi šest pridig z nedefiniranim avtorstvom. Ena pridiga (bolj očrt pridige) je napisana v slovenskem knjižnem jeziku – po jeziku in tudi po vrsti papirja (črtasta pola) sklepam, da je najmlajša izmed vseh. Štiri pridige, pisane v prekmurskem narečju in slovenskem črkopisu, bi lahko napisal Jožef Klekl st. Ena pridiga nosi naslov *Na szvéti dén: Zakaj je grátao Jézus cslovik* (1903), črkopis je »Borovnjakova« prekmurica z grafemom <'s> za ž, njen avtor bi lahko bil, sodeč po pisavi, Franc Ivanocy. Za vseh šest pridig je značilna nelepopisna pisava; nekatere imajo mnogo korektur drugih rok, kar priča o tem, da so si jih prekmurski duhovniki medsebojno izposojevali, drug drugemu svetovali glede jezika in sloga ter da so se manj retorično sposobni učili od boljših govorcev.

Pot izposojevanja pridig iz zapuščine Andreja Berdena bi bila glede na navedeno povezana takole: Ferenc Gašpar (murskosoboški župnik 1880–1906) → Franc Ivanocy (Gašparjev kaplan v Murski Soboti 1882–1883, tišinski župnik 1889–1913) → Jožef Klekl st. (Ivanocyjev kaplan na Tišini 1897–1902) → Jožef Horvat (črenšovski kaplan 1905–1912, ko je v Črenšovcih že bival Klekl; martjanski župnik 1912–1932) → Andrej Berden (naslednik Jožefa Horvata v Martjancih) → Angela Berden (Berdenova nečakinja – hranila pridige do 2012, ko jih je predala škofu Jožefu Smeju, ta pa Marku Jesenšku).



2 Tiskane pridige v prekmurščini

2.1 Pridige v Letopisu Matice Slovenske (1874, 1877)

V *Letopisu Matice Slovenske* je Matija Valjavec (1874, 102–155; 1877, 92–131) v dveh poglavjih z naslovom Izgledi slovenskega jezika na Ogerskem objavil, kot piše, 29 pridig v prekmurščini; če natančno seštejemo vse naslove pridig, pa dobimo število 30. V *Panonskem zborniku* je podatek o Valjavčevih tiskanih pridigah omenil Jože Ftičar:

Od slovenskih pisateljev in pesnikov je v preteklem stoletju najožje stike gojil Matija Valjavec. Njegovo zanimanje za Prekmurce je predvsem narodopisnega in jezikoslovnega značaja. V času službovanja v Varaždinu je našel tamkaj prekmurske pridige v rokopisu. Z izrazito skrbjo za pravilnim zapisom in obsežnimi komentarji jih je izdal v *Letopisu Matice Slovenske* 1874 in 1877: *Izgledi slovenskega jezika na Ogerskem*. Pridige izvirajo iz začetka 19. stoletja, po številu jih je 29. Njih nastanek Valjavec postavlja v kraje porabskih Slovencev (Gornji, Dolnji Senik), vendar so jezikovno bližje dólinskemu prekmurskemu narečju. (1966, 126–127)

Pridige so datirane, najstarejša z letnico 1802, najmlajša s 1830: »Nekatere imajo samo eno letnico, nekatere pa nosijo po dve in po tri in tedaj je vsaka z razločno drugo tinto zaznamenjana. To je, menim, predgar tako zaznamil, da bi vedel, kdaj je katero predgo govoril in da ne bi pred istimi poslušalci katere prezaporedoma ponavljal.« (Valjavec 1874, 103) Valjavec je poročal, da je pridige napisalo več rok, sam da razločuje tri pisave. Pripisi, kot so *ex Bogzaj*, *ex Schnellera*, *Török*, so po njegovem mnenju »imena predgovalcev, kateri so svoje ogovore natisnili in od katerih so te naše predge posnete« (Valjavec 1874, 104). Ugotavlja, da so lahko naknadne datacije pripisali duhovniki, ki dejansko niso avtorji pridig. Kraji, v katerih so bile brane pridige, so: Dolnji in Gornji Senik, Kančevci (*Szent Benedek*), Grad (Gornja Lendava) in Sveti Jurij na Goričkem (*Jür*). Valjavec ni znal razvozlati okrajšave *Csöp.*: verjetno gre za Čepince, ki so bili do konca prve svetovne vojne del gornjeseniške župnije (Zelko 1981, 89). Vizitacijski zapisnik iz leta 1698 namreč pojasnjuje: »Čeprav se imenuje cerkev in župnija Čepinci, vendar je cerkev in župnišče na ozemlju Markovec.« (Zelko 1981, 90) Zelko piše, da je župnik, ki je bival na Gornjem Seniku,

»prihajal maševat v Markovce vsako tretjo nedeljo in tretji praznik. Dalje vse Marijine praznike, predvsem na praznik Marijinega obiskanja, ko je bilo v kraju proščenje. Razen tega še: – na Štefanovo (26. dec.), na velikonočni in binkoštni ponedeljek ter v nedeljo v osmini Telovega. Na prošnje dneve so šli v procesiji z Gornjega Senika v Markovce in obratno. Tako poročajo viz. zapisniki iz let 1756, 1778, 1808, 1829.« (90) Iz navedenega je jasno, da okrajšava *Csöp* pomeni »Čepinci«.

Pridige je Valjavec omalovaževal. Na začetku poudarja, da je prekmurske literature in s tem priložnosti za raziskovanje »ogrskega« jezika zelo malo, zato »[d]obro doiti mora torej vsaka tudi manje ali malo imenitna in slabejša stvar iz te slovenske okrajine bodi si iz kasnejših časov« (Valjavec 1874, 102–103). V letu 1874 zato priobčuje zgolj »15 predeg, da ta suha stvar ne vzame preveč prostora drugim mastnejšim in slastnejšim stvarim« (105). Kljub slabi oceni pridižnega žanra moramo priznati, da je Valjavec zaslužen za to, da jih je, kot opisuje uvodoma, rešil uničenja – prodajalka v Varaždinu jih je namreč uporabljala za zavijanje kupljenega blaga.

Valjavec je pridige razvrstil od najstarejše do najmlajše, dodal je tudi »Fabrov original, da se vidi, kako je naš pridigar posnemal«. V originalu so pisane v prekmurskem črkopisu, ki ga je Valjavec v objavi zamenjal s slovenico, pri čemer pa je ohranil značilne prekmurske glasove: *ej*, *ou*, *ö*, *ü*; kjer se *i* bere kot *j*, ga je nadomestil z *j*, tako *leip* → *lejp*. Dodal je tudi opuščaj za izglasni *-h* (npr. *šteri* 'šterih').

V nadaljevanju navajam poslovenjene naslove pridig, ki so objavljene v LMS, dodajam tudi letnico in kraj njihovega nastanka, če sta pripisana oz. ju je mogoče ugotoviti:

LMS 1874: 1. *Pridiga za 13. nedeljo po binkoštih* (1807–9, FL = Gornja Lendava), 2. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1804, Csep = Čepinci), 3. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1805, Jur. = Sveti Jurij; 1812, F. Sz. = Gornji Senik; 1816, Csöp = Čepinci), 4. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1807, 1810, 1829, Szol. = Senik); 5. *Pridiga za 12. nedeljo po binkoštih* (1805, 1808); 6. *Pridiga za 6. nedeljo po binkoštih* (1808); 7. *Pridiga za 8. nedeljo po binkoštih* (1808; 1821, Gornji Senik); 8. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1808, Gornji Senik; 1811, 1822, Gornji Senik); 9. *Pridiga za 10. nedeljo*



po binkoštih (1808); 10. *Pridiga za 11. nedeljo po binkoštih* (1808); 11. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1809, Csöp = Čepinci; 1825, F. = Gornja Lendava?); 12. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1809, 1823, Gornji Senik); 13. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1809, Gornja Lendava); 14. *Pridiga za 23. nedeljo po binkoštih* (1809, Lasce J. Szol. = ?¹⁰); 15. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1811, Gornji Senik; 1818, J. Szölur = ?)

LMS 1877: 16. *Pridiga za 13. nedeljo po binkoštih* (1814, Gornji Senik); 17. *Pridiga za 11. nedeljo po binkoštih* (1815, Gornji Senik; Sz. B. = Kančevci); 18. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1815, Gornji Senik); 19. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1815, Gornji Senik); 20. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1816, 1822, Gornji Senik); 21. *Pridiga za 13. nedeljo* (po binkoštih?) (1816, Gornji Senik; 1822, Iss. = ?); 22. *Pridiga za 7. nedeljo po binkoštih* (1817, Csöp. = Čepinci); 23. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1817, Gornji Senik); 24. *Pridiga za 9. nedeljo po binkoštih* (1821); 25. *Pridiga za 8. nedeljo* (po binkoštih?) (1813, Gornji Senik; 1822, F. = Gornja Lendava?); 26. *Pridiga za 11. nedeljo po binkoštih* (1822, Csep. = Čepinci); 27. *Pridiga za 3. nedeljo po binkoštih* (1825); 28. *Pridiga za 4. nedeljo po binkoštih* (1827, Gornji Senik); 29. *Pridiga za 10. nedeljo po binkoštih* (1824); 30. *Pridiga za 12. nedeljo po binkoštih* (1830, Dolnji Senik)

Avtorja oz. uporabnika teh pridig sta bila, sodeč po letnicah nastanka, gornjeseniška župnika Janez Lutar, 1800–1808, in Matija Flisar, ki je župnikoval od l. 1808 do smrti, 26. 4. 1829. Pridigo za 9. nedeljo po binkoštih (zap. št. 4) je morda že prebiral Jožef Košič, ki je nasledil Flisarja in ostal v župniji do smrti, 26. 12. 1867. Odgovor na vprašanje, kako so pridige pristale v varaždinski prodajalni, pa ostaja neraziskan.

10 Morda je Valjavec napačno prepisal črko *J* in gre za *F*, torej Gornji Senik; podobno ugibam za 15. pridigo.

2.2 Pridigi Jožefa Borovnjaka

Ena tiskana pridiga cankovskega župnika in nabožnega pisatelja Jožefa Borovnjaka (roj. 9. 2. 1826 v Ivanovcih, posvečen 1851, župnik na Cankovi 1858–1909, u. 19. 9. 1909) je dostopna v Žlogarjevem (1886, 172–176) *Zborniku cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, izdanem ob tisočletnici smrti sv. Metoda. Njena zapovrstna št. je XXIX, naslov se glasi: *Pareneza na čest svetij apoštolov Cirila i Metoda*. Pod št. XX je objavljena še ena prekmurska pridiga (1886, 117–120), katere avtor pa se ni želel razkriti – podpisal se je kot »Plebanoš na Vogrskom«.

Na voljo nam je še ena Borovnjakova tiskana pridiga, ki jo je prepisal in objavil Ivan Zelko (1977, 104–106) v *Stopinjah* 1977. Napisana je bila za skakovsko proščenje 27. 6. 1858, za nedeljo Svete Trojice. Borovnjak je takrat na Cankovi opravljal službo župnika komaj en teden. Zelko (1977, 105) jo ocenjuje kot zanimivo, »ker govori o koleri, ki je morila na Madžarskem pred letom 1832, dalje zavoljo narečnih besed [...] Po starem [Borovnjak, op. N. H.] imenuje ljudstvo svoje krajine 'Mi Slovenje'«. Original pridige je v prekmurskem črkopisu, Zelko pa jo je objavil v slovenici, pri čemer je ohranil prekmurska glasova *ü* in *ö*.

2.3 Pridigi Franca Ivanocyja

V *Stopinjah* 2015 (Smej 2015, 70–72) in *Stopinjah* 2016 (Smej 2016, 69–70) sta objavljeni pridigi Franca Ivanocyja. Gre za Smejevo aktualizacijo in poslovenjenje dveh Ivanocyjevih pridig v rokopisu, hranjenih v tišinskem župnijskem arhivu. Prva pridiga je pisana za nedeljo Marijinega vnebovzeta v Murski Soboti, 15. 8. 1882, druga pa za binkoštni ponedeljek, 14. 5. 1883, prav tako v Murski Soboti.

2.4 Pridige Ivana Baše

Nekaj pridig Ivana Baše, bogojinskega župnika in narodnega buditelja (roj. 11. 4. 1875 v Beltincih, posvečen 1898, kaplan v Sv. Martinu ob Rabi na Gradiščanskem, v Sv. Juriju, v Rohoncu, župnik v Novi Gori in v Bogojini 1908–1931, u. 13. 2. 1931 v Bogojini), ki je znan kot »dober pridigar« (Sedar 2013), je objavljenih v Kleklovih *Novinah* in *Marijinem listu* (sprva imenovan *Nevtepeno poprijéta Devica Marija*).



V *Novinah* (7. 9. 1924, 3) je objavljena *Predga vlč. g. Bašša Ivana, pleb. v Bogojini*, vendar ne v celoti. Brana je bila 17. avgusta 1924 na slavnosti, posvečeni desetletnici smrti Franca Ivanocyja. Evangeljski citat, na katerem temelji pridiga, je: »Hvalimo dične može i naše oče v njihovom rodi.« (Sir 44,1)

V ML je objavljenih šest Baševih pridig: (1) *Velka meša* (NPDM 8. 8. 1905); (2) *Mala meša* (NPDM 8. 9. 1905); (3) *Naša Velka Gospa* (NPDM 8. 10. 1905); (4) *Govor Bašša Ivana, plebanoša bogojanskoga, držani decembra 15-ga popoldne* (ML 1914–1915i, 436–439); (5) *Govor preč. g. Bašša Ivana pl. pri prvoj sv. meši č. o. Forjan Florenca frančiškana z Beltincih sept. 17-ga* (ML 8. 9. 1916–8. 1. 1917); (6) *Predga g. Bašša Ivana, plebanoša, pri primiciji Herman Ferdinanda v Beltincih jula 20.* (ML 8. 9. 1916–8. 1. 1917).

2.5 Pridige Jožefa Sakoviča

Tri Sakovičeve priložnostne pridige so objavljene v *Zborniku ob devetdesetletnici nove cerkve v Turnišču* (Kuzmič 2006, 175–187). Predvidevam, da jih je prepisal kdo od avtorjev prispevkov, vključenih v zbornik. Na str. 175–179 najdemo pridigo z latinskim naslovom *In benedictione ecclesiae Turniscsa, 26. XI. 1915, brano ob dnevu blagoslovitve nove župnijske cerkve v Turnišču*. Po podatkih, ki jih navaja spletna stran Pomurskega muzeja (Kuzmič 2021b), je ista pridiga objavljena v župnijskem glasilu *Dika boža* (24. 12. 2005, 2–3) in v ML (8. 1. 1916). Druga pridiga, ki jo prinaša zbornik, je naslovljena *Ad benedictionem novae ecclesiae in V. Polana* (Kuzmič 2006, 180–183). Brana je bila v Veliki Polani 30. 11. 1924, ob blagoslovitvi nove polanske cerkve. Tretja prepisana pridiga v zborniku (2006, 184–187) nosi naslov *In assumptione BMV. Alsószölnók, 15. avgust 1928*. Pisana je bila za praznik Marijinega vnebovzetja l. 1928, ko je Sakovič že bil na Dolnjem Seniku.

V zborniku *Stopinje 2004* je objavljena Sakovičeva nastopna pridiga na Dolnjem Seniku 27. maja 1928, ki jo je prepisal p. Donat Kranjec (2004, 123–124).

Stopinje 2006 (2006, 187–189) prinašajo prepis Sakovičeve pridige ob blagoslovitvi temeljnega kamna nove cerkve v Turnišču, 26. aprila 1914. Originalni naslov pridige je *Ad benedictionem et impositionem lapidis*



fundamentalis ecclesiae Turniščae. Avtor prepisa – verjetno gre za Jožefa Smeja – v 2. sprotni opombi dodaja, da je prav to pridigo »Sakovič imel tudi ob blagoslovitvi temeljnega kamna cerkve v Veliki Polani, 22. julija 1923«.

Sakovičeve pridige so objavljene tudi v *Marijinem listu*. Poleg že omenjene pridige za blagoslov nove cerkve je v njem tudi pridiga za slavo ob 10. obletnici izhajanja *Marijinega lista* (1914–1915h, 431–436). V 8. št. 11. letnika je natisnjena *Novomešna predga Sakovič Jožefa, türjanskoga plivanoša v Türnišči pri novoj meši franciskana, Györköš Gilberta, držana julija 18-ga* (ML 8. 8. 1915, 225–233), v 8. št. 29. letnika pa pridiga za veliko mašo (ML 8. 8. 1933, 116–119).

V *Novinah* sta bili odkriti dve Sakovičevi pridigi: v 1. št. 19. letnika novoletna *Predga Sakovič Jožefa, plebanoša v Turnišči* (N 3. 1. 1932, 4–5); v 2. št. 19. letnika *Predga + Sakovič Jožefa, plebanoša v Turnišči* (N 10. 1. 1931, 4–5), pisana za 1. nedeljo po Svetih treh kraljih.

2.6 Pridige Jožefa Klekla st.

Največ Kleklovih pridig (9) je objavljenih v *Marijinem listu*, ena je bila odkrita v *Novinah*:

- *Govor Klekl Jožefa, vrédnika Marijinoga lista, držani dec. 8-ga večer* (ML 1914–1915c, 399–405);
- *Predga g. Klekl Jožefa, vp. pleb. jul. 13. v Dokležovji na novo mešo g. Jerič Ivana* (ML 8. 9. 1924, 2–8);
- *Predga pri novoj svetoj meši č. g. Vojkovič Jožefa 20. jula v Türnišči* (ML 8. 9. 1930, 5–10);
- *Dühovnik je Marijin sin (pridiga za novo mašo Daniela Halasa)* (ML 8. 2.–8. 3. 1934, 17–22);
- *Bože reči pri novoj sv. meši g. Škafar Ivana iz Bratonec v Beltincih julija 28., štero je glaso Klekl Jožef, vp. plebanoš z Črensovec* (ML 8. 9. 1935, 221–231);
- *Predga pri novoj maši g. Kerec Vilija, gorečega sotrudnika naših krščanskih Novin, I. 1938. julija 10. pri Gradi* (ML 8. 9. 1939, 26–33);
- *Predga Klekl Jožefa, urednika Marijinoga Lista pri Sv. Sebeščani ob priliki širitelskoga sestanka okt. 6.* (ML 8. 9. 1940, 227–231);



- novomašna pridiga Jožefa Klekla v Črenšovcih, novomašniku Silvestru Prši (ML 8. 2. 1938, 28–34);
- novomašna pridiga Jožefa Klekla pri Gradu, novomašniku Viliju Kerecu (ML 8. 2. 1939, 26–33);
- *Predga, držana v Beltincih sept. 24-ga pri prvoj sv. meši vlč. g. Knaus Edmunda iz reda sv. Frančiška* (N 1. 10. 1916, 1–2).

2.7 Druge pridige, objavljene v *Marijinem listu*

Poleg prej omenjenih Baševe, Sakovičeve in Kleklove pridige, objavljenih v *Marijinem listu* ob desetletnici njegovega izhajanja (let. 10–11, št. 12–1), najdemo v isti številki tudi pridige nekaterih drugih prekmurskih duhovnikov. Med govorniki so bili:

- Jožef Čačič, »namestnik farnoga Črensovskoga«, 8. 12. 1904 dopoldan (ML 1914–1915a, 392–399) in 13. 12. 1904 dopoldan (ML 1914–1915b, 421–425);
- Franc Faflik, »kaplan törjanski«, 9. 12. 1904 (ML 1914–1915č, 405–408);
- Štefan Kühar, »plebanoš beltinski«, 10. 12. 1904 zvečer (ML 1914–1915d, 408–412);
- Andrej Berden, »beltinski kaplan«, 11. 12. 1904 zvečer (ML 1914–1915e, 412–416);
- Štefan Lejko, »kaplan beltinski«, 12. 12. 1904 zvečer (ML 1914–1915f, 417–421);
- Jožef Horvat, »plebanoš martjanski«, 13. 12. 1904 zvečer (ML 1914–1915g, 426–430).

Pridige drugih duhovnikov, objavljene v *Marijinem listu* oz. NPDM, so večinoma priložnostne:

- novomašna pridiga Franca Rogača na Gornjem Seniku za novomašnika Lovrenca Horvata (NPDM 8. 9. 1906, 262–271);
- novomašna pridiga Ivana Slepca na Tišini novomašniku Jožefu Hauku (ML 8. 7. 1915, 193–202);
- novomašna pridiga dr. Franca Rogača na Tišini novomašniku Ivanu Küharju (ML 8. 8. 1924, 2–7);
- novomašna pridiga Jožefa Radohe v Črenšovcih novomašniku Žerdinu (ML 8. 8. 1926, 4–8);



- pridiga Alojza Žalarja na Brezjah (ML 8. 8. 1929, 2–4);
- pridiga Jožefa Lovrenca na Rakovniku (ML 8. 9. 1929, 3–4);
- pridiga (govor) ob razglasitvi svetnika Ivana Boska (nepodpisana) (ML 8. 6.–8. 7. 1934, 84–88);
- pridiga ob otvoritvi sirotišnice v Turnišču (nepodpisana) (ML 8. 11. 1934, 160–163);
- novomašna pridiga Jožefa Hauka v Bogojini novomašniku Ivanu Camplinu (ML 8. 9. 1935a, 183–185);
- novomašna pridiga Štefana Bakana v Črenšovcih novomašniku Ivanu Zelku (ML 8. 9. 1935b, 187–191);
- novomašna pridiga Franca Kolenca v Turnišču novomašniku Ivanu Kolencu (ML 8. 9. 1935c, 195–199);
- pridiga Ivana Slepca ob zlati maši Ivana Perše v Pečarovcih (ML 8. 9. 1935č, 203);
- novomašna pridiga Štefana Temlina v Črenšovcih novomašniku Francu Ciganu (ML 8. 9. 1935d, 238–241);
- novomašna pridiga Ivana Škafarja v Beltincih novomašniku Štefanu Tratnjeku (ML 8. 10. 1936, 226–232);
- novomašna pridiga v Črenšovcih novomašniku Ivanu Kolenku, pridigal verjetno domači župnik Matija Zadavec (ML 8. 8. 1940, 184–191);
- pridiga Jožefa Radohe ob trojni novi maši v Beltincih (ML 8. 12. 1940, 270–277).

Sklep

Obširen seznam prekmurskih rokopisnih in tiskanih pridig, podan v prispevku, dokazuje, da v starejšem prekmurskem nabožnem slovstvu obstaja bogat retorični opus, ki še ni raziskan, in pomembno priča o ohranjanju slovenskega jezika v cerkvi pod ogrsko vlado. Gradiva je gotovo še več, kot ga je evidentiranega tukaj; ozreti bi se veljalo po vseh prekmurskih župnijskih arhivih, v celoti pa preveriti tudi *Novine*, kjer je Klekl, podobno kot v *Marijinem listu*, objavljaj svoje pridige in pridige drugih duhovnikov.

Najstarejša doslej znana in datirana prekmurska rokopisna pridiga sega v leto 1789, napisal jo je Emerik Hanžek, murskosoboški župnik (1789–1826), katerega rokopisno zapuščino je Pokrajinski in študijski knjižnici Murska Sobota daroval Jožef Smej. Najmlajše odkrite rokopisne



pridige so pridige Alojzija Šoštareca, turniškega župnika v letih 1953–1967, ki pa so že popolnoma prilagojene slovenski knjižni normi, zato jih ne moremo več šteti za prekmurske. Že v pridigi črenšovskega župnika Ferdinanda Hermana iz leta 1930 najdevamo skorajda več knjižnoslovenskih kot prekmurskih jezikovnih značilnosti, kar potrjuje tezo o stapljanju pisne prekmurščine s slovenskim knjižnim jezikom, ki je intenzivno potekalo zlasti od pomladi narodov dalje.

Do tiskane knjige s pridigami v Prekmurju za razliko od osrednje- oz. zahodnoslovenskih piscev (npr. Svetokriški, oče Rogerij, Jernej Basar) ter sosedov gradiščanskih Hrvatov (Kragel: *Četveroverstni duhovni perstan*) in kajkavcev (npr. Vramec: *Postilla*; Habdelič: *Zercalo mariansko*) ni prišlo, zato se je bilo smiselno ozreti v prekmursko publicistiko. Analiza zaobjema celoten *Marijin list*, tj. katoliški mesečnik, ki ga je Jožef Klekl st. izdajal v obdobju od 1904 do 1941. V njem je, najbrž po vzoru Slomškovih *Drobtinic*, kot glavni urednik objavljaj svoje in tudi pridige drugih prekmurskih duhovnikov, med njimi Franca Rogača, Jožefa Sakoviča, Ivana Baše, Andreja Berdena in Jožefa Horvata. Časopis *Novine* se tokrat ni znašel pod raziskovalno lupo, vendar naključne najdbe pridig kažejo, da jih je Klekl objavljaj tudi tam ter jih poimenoval z izrazi, kot so »predga«, »govor« in »bože reči«.

Različne jezikovno-slogovne korekture in drugi dodatki v rokopisnih pridigah pričajo o podobnem izročilu kot v rokopisnih pesmaricah: duhovniki so si jih med seboj izposojali in si verjetno izmenjevali nasvete glede retorike, pisanja in jezika. Ko so bile pridige natisnjene v Kleklovem *Marijinem listu* ali *Novinah*, so dosegle še večji krog ljudi in s tem postale bistveno dostopnejše ter enostavnejše pomagalo za pisanje mlajšim, manj izkušenim ali celo tujejezičnim duhovnikom.

Slovenska pridiga počasi pridobiva pomemben ugled v znanosti (Pavel Glavar 1991; Ogrin 2008; 2009; 2014; 2017; 2018; Rezar 2015; 2019; Ditmajer 2019), medtem ko prekmurska na podrobnejše jezikovne in vsebinske raziskave še čaka. V nadaljnjih preučevanjih bi jo mdr. veljalo primerjati s pridigami sodobnikov iz osrednjeslovenskega prostora in uvrstiti v razvojni lok slovenske homiletike, še pred tem pa se dotakniti vprašanja avtorstva za zdaj anonimnih pridig.

Kratice

ML	<i>Marijin list</i>
NPDM	<i>Neutepeno poprijéta Devica Marija: pobožsen meszecszen liszt</i>
N	<i>Novine</i>
PIŠK MS	Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota
LMS	<i>Letopis Matice Slovenske</i>

Reference

Arhivski viri

- Domači arhiv Borisa Kučka**, Pridige Jožefa Sakoviča.
- Domači arhiv Nine Horvat**, Zapuščina Andreja Berdena.
- Kleklava knjižnica Črenšovci**, Dva zvezka pridig Ferdinanda Hermana.
- Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota**, 33/39 – Pridige Jožefa Klekla st.
- , Ro 59 – Berke Franc Xaver, 14 pridig.
 - , Ro 60 – Šandor Terplan, 20 pridig.
 - , Ro 61 – Števan Godina, 33 pridig.
 - , Ro 71 – Dispozicije pridig v latinščini, 345 str.
 - , Ro 121 – Pridige, sodeč po rokopisu bi lahko bile Štefana Godine, 5 kosov.
 - , Ro 188 – Pridige Emerika Hanžka (1756–1826) in Franca Gašparja (1843–1906), podaril Jožef Smej.
 - , Ro 209 – Pridige, verjetno Š. Terplana in F. X. Berkeja, 7 listov različnega formata.
 - , Ro 242 – Iz zapuščine Janoša Küharja (1901–1987), v kateri so tudi pridige, 1 arhivska škatla.
 - , Ro 243 – Franc Luthar (evangelikiški duhovnik iz Moravcev), 62 pridig.
 - , Ro 254 – Franc Kühar (evang. duhovnik iz Moravcev), 57 pridig.
- Pokrajinski arhiv Maribor**, PAM/1577 – Osebni fond Vida Janžekoviča, 1 arhivska škatla. Vsebina: Popisi zvonov v dekanijah Lavantinske škofije; razglednice.
- Rokopisna zbirka Narodne in univerzitetne knjižnice Ljubljana**, Ms 1449 – Trstenjak, Anton. IV. Tuja dela: 1. Pridige: Bagary Jožef in neugotavljeni avtorji (7).
- , Ms 1486 – Pridige v prekmurskem narečju (4). Inv. št. 41/65.
- Rokopisna zbirka Univerzitetne knjižnice Maribor**, Ms 37 – Predga na Nedelo po Riszálaj 15^o. [Prekmurska pridiga] – [Prekmurje 1. pol. 19. stol.] 4 listi [madž.] (1) Vid Janžekovič v Svečini. Dar 1917.
- , Ms 689 – Pridige. 4. Pridige v prekmurskem narečju.
 - , Ms 1486 – Zbirka katoliških nabožnih tekstov iz Prekmurja. 2. pol. 18. in 1. pol. 19. stol.

Časopisni viri

- Marijin list**. 1914–1915a. Govor Čačič Jožefa, namestnika farnoga Črenšovskega, držani dec. 8-ga predpoldnom. 10–11/12–1: 392–399.
- – –. 1914–1915b. Govor Čačič Jožefa, farnoga namestnika črenšovskega, držani dec. 13-ga predpoldnom. 10–11/12–1: 421–425.
 - – –. 1914–1915c. Govor Klekl Jožefa, vrédnika Marijinoga lista, držani dec. 8-ga večer. 10–11/12/1: 399–405.



- . 1914–1915č. Govor Faflík Ferenc, kaplana törjanskoga, držani dec. 9-ga. 10–11/12–1: 405–408.
- . 1914–1915d. Govor Kúhar Števana, plebanoša beltinskoga, držani decembra 10-ga večer. 10–11/12–1: 408–412.
- . 1914–1915e. Govor Berdén Andraša, beltinskoga kaplana, držani dec. 11-ga večer. 10–11/12–1: 412–416.
- . 1914–1915f. Govor Lejko Števana, kaplana beltinskoga, držani dec. 12-ga večer. 10–11/12–1: 417–421.
- . 1914–1915g. Govor Horvat Jožefa, plebanoša martjanskoga, držani 13-ga decembra večer. 10–11/12–1: 426–430.
- . 1914–1915h. Govor Sakovič Jožefa, plebanoša türniškoga, držani decembra 14-ga večer. 10–11/12–1: 431–436.
- . 1914–1915i. Govor Bašša Ivana, plebanoša bogojanskoga, držani decembra 15-ga popoldne. 10–11/12–1: 436–439.
- . 1914–1915j. Slovesnost v Črensovcih ob priliki desetletnice Marijinoga lista. 10–11/12–1: 372–392.
- . 8. 7. 1915. Novomešna predga (Slepec Ivan). 11/7: 193–202.
- . 8. 8. 1915. Novomešna predga Sakovič Jožefa, türjanskoga plivanoša v Turnišči pri novoj meši franciskana, Györköš Gilberta, držana julija 18-ga. 11/8: 225–233.
- . 8. 1. 1916. Govor Sakovič Jožefa, türniškoga plebanoša ob priliki blagoslavljanja nove farne cerkve. 12/1: 3–8.
- . 1916–1917. Govor preč. g. Bašša Ivana pl. pri prvoj sv. meši č. o. Forjan Florenca frančiškana z Beltincih sept. 17-ga. 12/9–12, 342–345.
- . 8. 8. 1924. Predga g. dr. Franca Rogača, kanonika. Na novo mešo Ivana Kúhar 6. julija 1924. na Tišini. 20/8: 2–7.
- . 8. 9. 1924. Predga g. Klekl Jožefa, vp. pleb. jul. 13. v Dokležovji na novo mešo g. Jerič Ivana. 20/9: 2–8.
- . 8. 10. 1924. Predga g. Bašša Ivana, plebanoša, pri primiciji Herman Ferdinanda v Beltincih jula 20. 20/10: 2–5.
- . 8. 9. 1916–8. 1. 1917. Govor preč. g. Bašša Ivana pl. pri prvoj sv. meši č. o. Forjan Florenca frančiškana z Beltincih sept. 17-ga. 12–13/9–12: 342–345.
- . 8. 10. 1924. Predga g. Bašša Ivana, plebanoša, pri primiciji Herman Ferdinanda v Beltincih jula 20. 20/10: 2–5.
- . 8. 8. 1926. Predga pri novoj sv. meši g. Žerdina v Črensovcih. (Predgali so g. Radoha). 22/8: 4–8.
- . 8. 8. 1929. Predga preč. g. Žalar Alojza, kaplana beltinskoga, na Brezjah. 25/8: 2–4.
- . 8. 9. 1929. Predga Lovrenči Jožefa za naše romare na Rakovniki. 25/9: 3–4.
- . 8. 9. 1930. Predga pri novoj svetoy meši č. g. Vojkovič Jožefa 20. jula v Turnišči. 26/9: 5–10.
- . 8. 8. 1933. Velka meša (avtor Jožef Sakovič). 29/8: 116–119.
- . 8. 2. 1934–8. 3. 1934. Duhovnik je Marijin sin. 30/2–3: 17–22.
- . 8. 6. 1934–8. 7. 1934. Prištetje Ivana Boska k svetcom. Govor pri proslavi v Soboti. 30/6–7: 84–88.
- . 8. 11. 1934. Predga pri otvoritvi sirotišnice »Deteta Marijike« v Turnišči. 30/11: 160–163.
- . 8. 9. 1935. Bože reči pri novoj sv. meši g. Škafar Ivana iz Bratonec v Beltincih julija 28., štero je glaso Klekl Jožef, vp. plebanoš z Črensovec. 31/9–12: 221–231.
- . 8. 9. 1935a. Bože reči pri prvoj sv. meši g. Camplin Ivana. 31/9: 183–185.
- . 8. 9. 1935b. Bože reči pri prvoj sv. meši g. Zelko Ivana. 31/9: 187–191.
- . 8. 9. 1935c. Bože reči pri novoj sv. meši g. Kolenc Ivana z Gomilic, julija 21. v Turnišči, štere je glaso brat novomešnika, g. Kolenc Franc, tajnik kat. akcije v Maribori. 31/9: 195–199.
- . 8. 9. 1935č. Bože reči pri zlatoy sv. meši g. Perša Ivana, jul. 21. pri Sv. Sebeščani, štere je glaso mil. g. Szlepecz Ivan, č. kanonik i dekan iz Sobote. 31/9: 203.



- . 8. 9. 1935d. Bože reči pri prvi sv. meši g. Cigan Franca, salezijanca aug. 28. v Črensovcih, štere je glaslo Temlin Štefan, salezijanec, ravniteo sal. zavoda v Zagrebi. 31/9: 238–241.
- . 8. 10. 1936. Predga Škafar Ivana, kaplana v Prevaljah na novoj meši Tratnjek Štefana v Beltincih 26. julija. 32/10: 226–232.
- . 8. 2. 1939. Predga pri novoj maši g. Kerec Vilija, gorečega sotrudnika naših krščanskih Novin, l. 1938. julija 10. pri Gradi. 35/2: 26–33.
- . 8. 8. 1940. Predga. 36/8: 184–191.
- . 8. 9. 1940. Predga Klekl Jožefa, urednika Marijinoga Lista pri Sv. Sebeščani ob priliki širitelskoga sestanka okt. 6. 36/10: 227–231.
- . 8. 12. 1940. Predga veleč. g. Radoha Jožefa. 36/12: 270–277.
- Nevtepeno poprijéta Devica Marija: pobozen meszeesen liszt.*** 8. 8. 1905. Velka mesa (Ivan Baša). 1/9: 268–271.
- . 8. 9. 1905. Mala mesa (Ivan Baša). 1/10: 292–295.
- . 8. 10. 1905. Nasa Velka Goszpa (Ivan Baša). 1/11: 324–329.
- . 8. 9. 1906. Novomesna predga (Franc Rogáč). 2/9: 262–271.
- Novine.*** 1. 10. 1916. Predga, držana v Beltincih sept. 24-ga pri prvi sv. meši vlč. g. Knaus Edmunda iz reda sv. Frančiška. 3/40: 1–2.
- . 3. 1. 1932. Predga Sakovič Jožefa, plebanoša v Turnišči. 19/1: 4–5.
- . 10. 1. 1932. Predga + Sakovič Jožefa, plebanoša v Turnišči. 19/2: 4–5.

Sekundarna literatura

- Ditmajer, Nina.** 2016. Slovensko pridigarstvo v obdobju purizma na Slovenskem. *Proudy: Středoevropský časopis pro vědu a literaturu*, 2. https://www.phil.muni.cz/journal/proudy/filologie/studie/2016/2/ditmajer_slovensko_pridigarstvo_v_odboju.php (pridobljeno 2. 3. 2022).
- . 2019. *Sprejemanje vzhodnoštajerske knjižnojezikovne norme v rokopisnih pridigah Jožefa Muršca*. Doktorska disertacija. Maribor: Filozofska fakulteta.
- Dudás, Előd.** 2012. Primerjalni zgodovinski razvoj prekmurskega črkopisa. *Jezikoslovni zapiski* 18/2: 149–165.
- Ftičar, Jože.** 1966. Slovenci na levi in desni strani Mure in njihovi kulturni stiki (do 1919). V: Franc Zadavec, ur. *Panonski zbornik*, 117–130. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Géfin, Gyula.** 1929. *A szombathelyi egyházmegye története: (1777-1928)*. Szombathely: Martineum.
- Glavar, Peter Pavel.** 1991. *Slovenske pridige Petra Pavla Glavarja*. Uredil Marijan Smolik. Celje: Mohorjeva družba.
- Grah, Tatjana.** 2008. Jezikovna analiza Borovnjakove pridige Pareneza na čest svetij apoštolov Cirila i Metoda. V: Marko Jesenšek, ur. *Življenje in delo Jožefa Borovnjaka*, 197–217. Zbirka Zora, 55. Maribor: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnosti.
- Horvat, Nina.** 2020. Predstavitev prekmurskih rokopisnih pridig iz 1. polovice 20. stoletja. *Slavia Centralis* 13/2: 50–63.
- . 2022. Pomen Jožefa Horvata za Prekmurje. V: Lojze Kozar ml., ur. *Stopinje* 2022, 99–102. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- . 2022a. Kroatizmi v jeziku pridigarja Jožefa Horvata. *Jezik in slovstvo* 67/1-2: 3–26.
- Jesenšek, Marko.** 2013. *Poglavja iz zgodovine prekmurskega knjižnega jezika*. Zbirka Zora, 90. Maribor: Filozofska fakulteta, Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- . 2018. *Prekmurski jezik med knjižno normo in narečjem*. Zbirka Zora, 129. Maribor: Univerzitetna založba Univerze.



- . 2019. Združitev Prekmurja in poenotenje slovenskega knjižnega jezika. V: Hotimir Tivadar, ur. *Obdobja 38: Slovenski javni govor in jezikovno-kulturna (samo)zavest*, 381–389. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kozar, Lojze ml., Jože Hozjan, in Robert Brest, ur.** 2006. Pridiga turniškega župnika Jožefa Sakoviča. V: *Stopinje 2006*, 187–189. Murska Sobota: Pomurski naddekanat.
- Kranjec, Donat.** 2004. Slavje na Dolnjem Seniku. V: Lojze Kozar ml., Jože Ftičar, Vilko Novak idr., ur. *Stopinje 2004*, 122–124. Murska Sobota: Pomursko pastoralno področje.
- Kuzmič, Franc, ur.** 2006. *Jožef Sakovič – graditelj in buditelj: Zbornik ob desetletnici nove cerkve v Turnišču*. Turnišče: Mežnarski cej.
- . 2021a. Bibliografija Janoša Slepca. Pomurski muzej. <https://www.pomurski-muzej.si/pages/posts/slepce-jano-bibliografija-103.php> (pridobljeno 20. 2. 2022).
- . 2021b. Bibliografija Jožefa Sakoviča – biografska skica. Pomurski muzej. <https://www.pomurski-muzej.si/pages/posts/sakovi-joeff-bibliografija-100.php> (pridobljeno 3. 3. 2022).
- Medved, Anton.** 1906. Zgodovina slovenske cerkvenega govornišva. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 9: 26–43. 163–185. 264–286. 194–408.
- Ogrin, Matija.** 2008. Frančiškanski baročni pisatelj Anton Brešan, Evgen Lauer in Adavkt Nikel ter njihove rokopisne pridige. V: Metod Benedik, ur. *Stohnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*, 124–147. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- . 2009. Baročni frančiškanski pisatelj Anton Brešan (1638–1708) in njegov slovstveni opus. *Slavistična revija* 57/4: 555–562.
- . 2014. Pridiga p. Ferdinanda Ljubljanskega Na veliki petek 1722 v Škofji Loki. *Pasijonski doneski* 9: 94–108.
- . 2017. Slovenska pridiga baročne dobe in redovne province: med retoričnim izročilom in redovniško karizmo. *Arhivi* 40/2: 217–232.
- . 2018. Avguštinec Theophil Schinl, pridigar v ljubljanski križniški cerkvi, in njegova pridiga na god sv. Jurija. V: Luka Vidmar, ur. *Križanke*, 192–205. Ljubljana: Srednja šola za oblikovanje in fotografijo.
- Orožen, Martina.** 1989. Slovenska duhovščina in slovensko jezikoslovje v 18. in 19. stoletju. V: *Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja*, 107–126. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. Pridige v knjižni prekmurščini. *Studia Slavica Savariensis* 1–2: 383–391.
- . 2010. *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.
- Raič, Božidar.** 1869. Prekmurski knjižniki pa knjige. *Letopis Matice Slovenske za leto 1870*, 57–84.
- Rezar, Cvetka.** 2015. Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridige. *Edinost in dialog* 70/1–2: 123–134.
- . 2019. *Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridig*. Doktorska disertacija. Maribor, Filozofska fakulteta.
- Sedar, Klaudija.** 2013. Baša, Ivan 1875–1931. *Novi Slovenski biografski leksikon*. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1017200/> (pridobljeno 3. 3. 2022).
- Slovar stare knjižne prekmurščine.** 2014. Uredil Vilko Novak. <https://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=137&View=1&Query=%2A> (pridobljeno 29. 4. 2022).
- Smej, Jože.** 1972. *Dimenzije oznanjevanja Ivanocyjevega kroga*. Licensiatsko delo. Maribor.
- . 1972. Vrsta soboških katoliških župnikov in vicearhidiakonov. V: Jožef Smej, ur. *Stopinje 1972*, 31–41. Murska Sobota: Dekanijski urad Murska Sobota.
- . 1998. Slovenstvo Ivana Slepca (1872–1936). Ob stoletnici njegovih knjižnih izdaj. V: Jože Ftičar, Lojze Kozar, Lojze Kozar ml., Vilko Novak idr., ur. *Stopinje 1998*, 49–54. Murska Sobota: Pomursko pastoralno področje.



- . 2015. Homilija dr. Franca Ivanocyja in spis Jožefa Klekla st. I. V: Lojze Kozar ml. in Robert Brest, ur. *Stopinje 2015*, 70–72. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- . 2016. Homilija dr. Franca Ivanocyja in spis Jožefa Klekla st. II. V: Lojze Kozar ml. in Robert Brest, ur. *Stopinje 2016*, 69–70. Murska Sobota: Škofija Murska Sobota.
- Škafar, Vinko.** 2006. Rokopisni viri in razsežnosti Sakovičevega oznanjevanja. V: *Jožef Sakovič – graditelj in buditelj: Zbornik ob devetdesetletnici nove cerkve v Turnišču*, 70–106. Turnišče: Mežnarski cej.
- Valjavec, Matija.** 1874. Izgledi slovenskega jezika na Ogrskem, Predge z letnicami 1802–1830. *Letopis Matice Slovenske za leto 1875*, 102–155.
- . 1877. Izgledi slovenskega jezika na Ogrskem, Predge, Konec iz letopisa Matičnega leta 1874. *Letopis Matice Slovenske za leto 1878*, 92–131.
- Zelko, Ivan.** 1977. Borovnjakova pridiga v Skakovcih. V: Jože Smej, ur. *Stopinje 1977*, 104–106. Murska Sobota: Pomursko pastoralno področje.
- . 1981. Starejša zgodovina markovske župnije. V: Jože Smej, ur. *Stopinje 1981*, 89–96. Murska Sobota: Pomursko pastoralno področje.
- Žlogar, Anton, ur.** 1886. *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.





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.

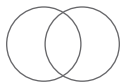
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str.

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 11. 3. 2022; Sprejeto Accepted: 21. 3. 2022
UDK UDC: 929Korošec A.:27-725(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Kolar
© 2022 Kolar CC BY 4.0

Bogdan Kolar

O dr. Antonu Korošču (1872–1940) – duhovniku Lavantinske škofije

*Anton Korošec (1872–1940),
a Priest of the Lavant (Maribor) Diocese*

Izvleček: Pred sto petdesetimi leti (12. maja 1872) se je v Biserjanah pri Sv. Juriju ob Ščavnici rodil dr. Anton Korošec, osrednja osebnost slovenskega političnega življenja v času med svetovnjima vojnoma. Bil je duhovnik lavantinske škofije. Duhovniške službe je opravljal le v začetku svojega javnega delovanja, vendar je bila pripadnost kleriškemu stanu pomembna sestavina njegove celotne življenjske poti in je odločilno zaznamovala tako njegovo politično kariero kot mesto v slovenskem zgodovinoisju. Kot voditelj najmočnejše slovenske politične stranke je imel podporo pri večini svojih stanovskih kolegov. Veljal je za slovenskega narodnega voditelja in bil trn v peti narodnim centralistom in unitaristom. Občasno je prihajal v navzkrižja s škofi, nenaklonjen mu je bil tudi papežev predstavnik v Beogradu.

Ključne besede: Anton Korošec (1872–1940), Kraljevina Jugoslavija, Slovenska ljudska stranka, škof Andrej Karlin (1857–1933), škof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), škofija Maribor

Abstract: *One hundred and fifty years ago (May 12, 1872) Anton Korošec, a leading figure of the Slovene political life between two world wars, was born at Biserjane near Sv. Jurij ob Ščavnici. He was a priest of the Lavant (Maribor) Diocese. He exercised priestly duties only at the beginning of his public activities, but the fact that he was a priest was a significant feature of his whole life and marked both his political career and his place in the Slovene historiography. As the leader of the strongest Slovene political party, he was supported by the majority of his fellow priests. He was considered as the Slovene national leader and a thorn in the flesh of the centralist and unitarian parties. He got in occasional conflicts with the bishops, and the Pope's representative in Belgrade was also not in his favor.*

Keywords: *Anton Korošec (1872–1940), Kingdom of Yugoslavia, Slovene People's Party, bishop Andrej Karlin (1857–1933), Bishop Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), Diocese of Maribor*

Slovenska historiografija je ob različnih obletnicah že zarisala podobo dr. Antona Korošca, čeprav le v obrisih, z nekaj poudarjenimi potezami, pri čemer so bili poudarki bolj rezultat aktualnih političnih razmer, in ne toliko celovitega obravnavanja njegovega opusa. Več pozornosti je veljalo njegovi vlogi v času pripravljanja in propada konkordata. Še najbolj celovito je bilo obravnavano njegovo delovanje v zadnjih letih habsburške monarhije in njenega razkroja. Delo je opravil dr. Feliks J. Bister in ga predstavil v monografiji, ki je izšla pri Slovenski matici v Ljubljani (Bister 1992) ob obhajanju 120-letnice Koroščevega rojstva. Seveda dr. Anton Korošec ni bil edini klerik, ki je v letih pred drugo svetovno vojno aktivno segal na politično (in strankarsko) področje, ne v Sloveniji in ne v državah Srednje Evrope (Maver in Friš 2018). Čeprav cerkvena zakonodaja takšni vlogi duhovnikov (in škofov) ni bila naklonjena, so predstojniki krajevnih Cerkev glede na konkretne razmere v posameznih družbenopolitičnih okoljih lahko naredili izjemo in duhovnikom dovolili aktivno vlogo v političnem življenju.

Uvod

Delovanje dr. Antona Korošca, ki je bil član duhovniškega zbora lavantinske (mariborske) škofije, v strankarski in državni politiki je že v njegovem času povzročalo različne interpretacije in odmeve tako v slovenskem prostoru kot na ravni celotne države. O njegovih političnih stališčih in nastopih so poročali v tujini. Bil je predmet obravnave družboslovnih in zgodovinskih razprav. Kadar je to ustrezalo pristopom posameznih analitikov njegovega dela, so razpravam dodajali fotografije, ki so ga predstavljale v kolarju. Tu in tam je najti tudi fotografijo, na kateri je v kravati.¹ Podobno vplivno moč je imela predstavitev dr. Korošca v krvavem talarju, z žandar-sko kapo na glavi in z okrvavljenim pendrekom, kar je bralcem pokazal

1 Temu vidiku življenja dr. Antona Korošca je bilo v dosedanjih razpravah namenjene manj pozornosti. Kot temo sta Koroščevo duhovništvo na kratko obravnavala Feliks J. Bister v svoji disertaciji ter Andrej Farkaš v svoji poljubni predstavitvi Koroščevega življenja, ki je bila objavljena le nekaj mesecev po njegovi smrti. Nekaj več je bilo o tem delu Koroščeve osebnosti izrečenega ob pogrebu in neposredno po njem, nato je ta vidik za nekaj desetletij izginil izpred oči analitikov njegovega dela. Pozornost dr. Antonu Korošču kot duhovniku je namenil Ivan Ahčin v svojih spominih, ki sta jih našla in za objavo pripravila Bojan Godeša in Ervin Dolenc (Ljubljana 1999). Rudolf Hanzelič, ki je z dr. Antonom Koroščem sodeloval v času svojega kaplanovanja v Celju, je del svojega prispevka o dr. Antonu Korošču namenil predstavitvi njegovega odnosa do duhovščine in kako je sam ravnal kot duhovnik. Janez Juhant je pisal o odnosu škofa Jegliča do duhovnika in politika A. Korošca (1991).

dnevnik *Jutro* po junijskih dogodkih 1928 v beograjskem parlamentu (6. julij 1928). Dodana je bila še razlaga: »Sin božji je trpel za druge in krvavel pod trnjevo krono. To je bilo v Judeji. V Jugoslaviji pa drugi trpe zaradi namestnika božjega, ki krvavi od policijskega pendreka.« Karikature, ki so bile o njem objavljene v tisku po drugi svetovni vojni, so poleg kolarja vsebovale še kakšne duhovniške attribute – biret, koretelj, talar, štolo, kropilnik ... Bralci so morali biti jasno informirani, da je šlo za klerika. To je bilo zlasti pomembno, ko je šlo za interpretacijo predvojne zgodovine, ki jo je dr. Anton Korošec bistveno sooblikoval. V političnem življenju je imel različne funkcije, včasih tudi bolj odiozne, bil je npr. notranji minister (bil je edini Nesrb in edini katoličan predsednik vlade in večkrat notranji minister). Zato je bila njegova predstavitev v polni duhovniški opravi s palico v roki in morda še na prižnici zelo sugestivna in je pošiljala še več stranskih sporočil. Tako je slovenskim bralcem sporočala, kakšni so bili v preteklosti duhovniki in kaj je počela Cerkev.

Nič drugače ni bilo v Beogradu in na Hrvaškem, kjer je bil označen kot »pop« in kot eksponent slovenskih »popov«, ki hočejo vse komandirati (po besedah generala Petra Živkovića, v čigar vladi je bil Anton Korošec minister za gozdove in rudnike). V Srbiji so Koroščevim predstavam dodajali še, da je glasnik Vatikana, ki ima do Jugoslavije negativen odnos, tudi v smislu, da je skupaj z Italijo deloval za razbitje Jugoslavije, in predstavljen je bil kot glasnik takšnih idej, v kritičnih trenutkih pa mu je veljal očitek, da je bolj ubogal papeža kot domačega voditelja države (Maver in Friš 2018, 119–120). Glasovi, ki so bili izraženi v javnosti ob pogrebu dr. Korošca, pa so kazali, da je dobršen del politike v obeh deželah razumel razloge za njegovo ravnanje in da njegovi nastopi niso bili uperjeni proti nobeni od njih, še najmanj pa da bi bili spodbujeni z njegovim kleriškim stanom in s tem z apriorno bolj naklonjenim stališčem do katoliškega dela države. Je pa res, da so bila pričakovanja do katoliškega duhovnika vsaj nekoliko drugačna kot do drugih politikov, ki niso pripadali kleriškemu stanu ali niso deklarativno zagovarjali vrednot določene Cerkve ali druge verske skupnosti (npr. na moralno-etičnem področju). Dr. Anton Korošec je imel zavest katoliškega duhovnika in je temu ustrezno tudi ravnal. »Skrbno je pazil, da ni česa storil, kar bi moglo umazati njegovo duhovniško suknjo,« je o njem zatrdil njegov dolgoletni sodelavec in dober poznavalec I. Ahčin (Godeša in Dolenc 1999, 118). Čeprav so se njegovi



politični nasprotniki zelo trudili, da bi našli kaj, kar ni bilo združljivo z njegovim duhovništvom, in so ga imeli pod drobnogledom, mu niso mogli ničesar dokazati.

V zgodovini, ki jo je pisal dr. Anton Korošec, so bili voditelji lavantinske škofije dr. Mihael Napotnik (do 1922), dr. Andrej Karlin (do 1933) in dr. Ivan Jožef Tomažič (do 1949). Lavantinski škof kot njegov predstojnik mu je izposloval nekatere pravice (oprostitev od dolžnosti brevirja, pravice do nastopanja v civilni obleki ...). Škof Napotnik je Antona Korošca sprejel v semenišče kot kandidata za duhovnika lavantinske škofije, mu podelil duhovniško posvečenje in dodelil prve službe. Čeprav ob začetkih javnega delovanja duhovnik A. Korošec ni imel njegovega soglasja, je velik del svoje politične kariere ustvaril v Napotnikovem času. Prav njegov prvi ordinarij pa naj bi odločilno vplival na način Koroščeve komunikacije s podrejenimi in kako je nastopal v javnosti; obema so bili skupni zastraševalni nastopi do podrejenih in sodelavcev. Napotnikova naslednika v vodenju škofije dr. Andrej Karlin in dr. Ivan Jožef Tomažič sta na to stanje odgovorila vsak na svoj način. Dr. Andrej Karlin, ki je bil poslan v Maribor po izkušnji Trsta in vodenju škofovih šol v Ljubljani, Koroščevemu političnemu delovanju ni bil naklonjen. Domnevati smemo, da je imel glede duhovnikov, ki so bili politično angažirani, na temelju izkušenj iz Kranjske in Trsta negativen odnos. R. Hanželič je o njunem medsebojnem odnosu vedel več, zato je lahko zapisal, da škof Karlin Korošca ni maral in zakaj ne: »Ko je po Napotnikovi smrti šlo za imenovanje novega mariborskega škofa, je mariborski kapitelj imel svoje kandidate, same dobre Koroščeve prijatelje; in Korošec je bil takrat menda prosvetni minister in kot tak je imel po zakonu pravico soodločevanja pri izbiri škofa. Ko so ga o tem vprašali, je odklonil vsak zadevni vpliv, češ, gre za zadevo Cerkve; naj torej odloča Cerkev sama. Škofu Karlinu so pa natvezli, da je bil Korošec proti njegovemu imenovanju.« (1972, 299) Da so bile med njima napetosti, se je pokazalo očitno in v navzočnosti ljudi. Po posredovanju skupnih znancev so se odnosi med obema pred smrtjo škofa dr. Karlina uredili. Dr. Ivan Jožef Tomažič (1876, lavantinski škof od 1933 do 1949) je bil Koroščev študijski tovariš in del skupine bogoslovcev, ki je v semenišče prinesla novega duha. Koroščevo delo je podpiral. 25. julija 1935, ko je obhajal 40-letnico duhovništva, ga je imenoval za častnega kanonika lavantinskega stolnega kapitlja (na kar je bil dr. Anton Korošec ponosen). S svojo matično škofijo je dr. Anton Korošec ohranjal tesne vezi vse življenje in bil član njenega

zbora klerikov. Ko se je mudil v Mariboru, je imel stanovanje v malem semenišču (Koroščeva ulica 12, tu je imel prijavljeno stalno bivališče; ulico ob poslopju so poimenovali po njem). Ko je bival v Ljubljani, je imel sobo pri šolskih sestrach v Marijanišču na Poljanski cesti; ta prostor je ohranil vse do svoje smrti. Ker se je redno ustavljal v Celju, je imel možnost bivanja v opatiji.

1 Priprava na duhovništvo

Anton Korošec, rojen 12. maja 1872 v Biserjanah pri Sv. Juriju ob Ščavnici, je ljudsko šolo obiskoval doma in na Ptuju, prvi gimnazijski razred na Ptuju (1884/85) in vse preostale kot gojenec dijaškega semenišča v Mariboru (1885–1892). Vključen je bil v slovensko dijaško društvo in sodeloval je pri semeniškem literarnem glasilu. Zaradi nasprotij med slovensko in nemško usmerjenimi dijaki in učitelji je imel težave s šolo, učitelji in šolskimi tovariši. Kritične dopise je pošiljal katoliško usmerjenim listom *Slovenski gospodar* v Mariboru in *Slovenec* v Ljubljani. Kot ugotavlja F. J. Bister: »V Korošču je bila že takrat neutajljivo močno razvita narodna zavest. Ni se menil za to, da bi bil moral kot gojenec škofijskega 'Marijanišča' računati z običajnimi zavodskimi kaznimi ali celo s takojšnjo izključitvijo, če bi se razvedelo o njegovem avtorstvu.« (1992, 15) Učitelj verouka mu je bil dr. Jožef Pajk (1843–1901), ugleden preučevalec narodopisja in slovstveni zgodovinar, kasnejši učitelj na teološki šoli in mariborski stolni kanonik. (*Slovenski biografski leksikon* 2009, 2: 250–251) Od desetih maturantov iz leta 1892 cesarsko-kraljeve državne gimnazije v Mariboru se jih je pet odločilo za študij bogoslovja, po dva za medicino in pravo, eden za humanistični študij. Kasneje se je v malo semenišče vrnil kot prefekt, odgovoren za red in spremljanje dijakov pri učenju. Tu je imel na voljo sobo, v kateri je bival kot prefekt, ko je kasneje prihajal v Maribor.

Bogoslovno izobrazbo si je pridobil na škofijski bogoslovni šoli prav tam (1892–1896). Na študij teologije na visoki bogoslovni šoli v Mariboru se je vpisal, star dvajset let, jeseni 1892, to je le kakšen mesec po tistem, ko je bil v Ljubljani pripravljen prvi katoliški shod. Ta dogodek je njega in mnoge njegove tovariše, ki so imeli že kar nekaj izkušenj narodnoobrambnega delovanja, močno spodbudil. V bogoslovnem semenišču je imel za učitelje in vzgojitelje vrsto uglednih voditeljev škofijskih ustanov ter uveljavljenih



javnih delavcev. Rektor semenišča v teh letih je bil dr. Karel Hribovšek (1846–1916), stric bogoslovca Franca Ksaverja Lukmana, ki se je izkazal kot dober vzgojitelj in mentor. Večji vpliv na bogoslovce je imel dr. Ivan Mlakar (1845–1914), ki je predaval na področjih dogmatike in osnovnega bogoslovja in je bil znan kot časnikar. Od 1885 do 1894 je bil glavni urednik *Slovenskega gospodarja*. Kasneje je njegovo urednikovanje prevzel Anton Korošec, zato je mogoče sklepati na sodelovanje med obema. Kakšen vpliv so na Antona Korošca imeli drugi profesorji, je težko ugotoviti (Bister 1992, 20). Domnevati pa smemo, da je imel določen vpliv učitelj cerkvenega prava in cerkvene zgodovine dr. Martin Natek (1860–1930), poznejši mariborski stolni prošt, ki je kot predstavnik cerkvenih oblasti imel pomemben delež pri sprejemanju odločitev, ki so zadevale tako tiskarno sv. Cirila kot naslove, ki jih je pošiljala v svet. Korošec je imel v semenišču dovolj možnosti in svobode, da se je zanimal za družbena in politična vprašanja in začel stopati v javnost. Blizu sta mu bili narodnoprosvetno delo in zanimanje za politiko, o čemer se je seznanjal s spremljanjem dela duhovnikov ljubljanske škofije Janeza E. Kreka in Janeza Kalana. Vodstvo semenišča temu očitno ni nasprotovalo. S prispevki s področja družbenih vprašanj je sodeloval pri bogoslovnem listu *Lipica* in objavljaj besedila z narodno-političnimi vsebinami v dnevniku *Slovenec*.

Po prepričanju dr. Franca Kovačiča (1867–1939), ki je pripravil pregled zgodovine semenišča v Mariboru za *Spomenico ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru*, je s študijskim letom 1892/93 v delovanju semenišča prišlo do preobrata. Ker je bil v dogajanje vključen tudi Kovačič sam, ima pričevanje večjo težo: »Z letom 1892/93 se pa začela v društvenem in literarnem življenju mariborskih bogoslovcev 'novi vek', ki pomeni višek v društvenem in literarnem življenju mariborskih bogoslovcev.« (1929, 34) V tem letu je bila v bogoslovju vrsta študentov, ki so pozneje prevzeli pomembne vloge v lavantinski škofiji in v slovenski družbi nasploh: poznejši lavantinski škof dr. Ivan Jožef Tomažič (1876–1949), univerzitetni profesor in rektor univerze v Ljubljani dr. Matija Slavič (1877–1958), ravnatelj dr. Anton Jerovšek (1874–1932), dr. Anton Korošec (1872–1940) ter dva profesorja teologije, dr. Avguštin Stegenšek (1875–1920) in dr. Franc Kovačič (1867–1939). Prav v letu, ko je v bogoslovje vstopil Anton Korošec, je bila ustanovljena še društvena knjižnica, ki so jo člani s pridom uporabljali, društvo Slomšek pa je postalo osrednje gibalno vseh njihovih dejavnosti. Leta 1894 je bil izbran za predsednika

Društva mariborskih bogoslovcev Slomšek. Kot temelje za njegovo nadaljnje življenje, delo in vrednote gre jemati družinsko okolje, iz katerega je izšel, in vrednote, ki so narekovala tako življenjski ritem kot medčloveške odnose. Vero in njeno praktično izvajanje je prejel od doma. Po besedah škofa dr. Gregorija Rožmana, ki je Korošca dobro poznal, je bila Koroščeva odločitev za duhovništvo zavestna, da bo svoji narodni skupnosti in Bogu lahko bolje služil, če ne bo imel družinskih obveznosti. »Svoboden in vnanje neodvisen, vedno za vsako osebno žrtev pripravljen, je kot duhovnik mogel stati ob svojem narodu v vsaki uri.« (Farkaš 1941, 11)

2 Začetna duhovniška leta

Anton Korošec je duhovniško posvečenje prejel kot bogoslovec tretjega letnika 25. julija 1895; podelil mu ga je škof dr. Mihael Napotnik. Novo mašo je obhajal v domači župniji Sv. Jurij ob Ščavnici.² Da je bil že takrat znan onkraj meja lastne župnije in bogoslovja, kaže dejstvo, da so bili na novi maši trije pomembni voditelji slovenske skupnosti z druge strani Mure: dr. Franc Ivanocy (1857–1913), župnik Ivan Baša (1875–1931) in župnik Jožef Klekl st. (1874–1948) (Bister 1992, 12). V študijskem letu 1895/96 je opravil še zadnji letnik teološkega študija in bil semeniški duhovnik. Anton Korošec je kaplanoval na dveh krajih: na Sladki gori pri Ponikvi (od avgusta 1895 do marca 1897) in v Marenbergu (od aprila 1897 do aprila 1898), bil pa je tudi študijski prefekt v malem semenišču (od aprila 1898 do januarja 1902).

Na Sladki gori so bile župnija in znana romarska cerkev, dvorazredna ljudska šola in ubožnica. Šlo je za podeželsko župnijo, ki ji je nekaj več razgibanosti prinašala le znana romarska pot v kraju. »Za mladega duhovnika je bilo to gotovo hvaležno in sprememb polno delovno področje. Kot kmečki sin je najbrž zlahkoma in hitro našel stik z izključno podeželskim prebivalstvom v župniji in tudi z romarji.« (Bister 1992, 24) Ko je štiri desetletja in pol kasneje župnik na Sladki gori Andrej Stakne zbiral spomine o nekdanjem kaplanu, je zbral samo najboljše. Ljudje so se o kaplanu spominjali, da je bil prijazen, sicer bolj redkih besed, v nastopih resen in strog,

2 Duhovniško posvečenje je bilo v četrtek 25. julija 1895 v mariborski stolnici, nova maša (primicija) pa je bila naslednjo nedeljo v domačem kraju. F. J. Bister navaja dan posvečenja kot dan primicije, kar pa ne ustreza dejanskemu stanju (1891, 12).



zavzet za delo Marijine družbe, pri šolskem verouku je bil potrpežljiv, revne otroke je večkrat obdaroval in sploh bil znan po čutu za socialne potrebe. Dobro je sodeloval tako z župnikom kot z vodjo krajevnih šol. Farani so ga imeli radi in so ga spoštovali. Pokazal je držo, ki je bila zanj značilna kasneje: izklesan značaj, učenost, delavnost, preprostost, prijaznost in dobroto, brez samoljubja, resnost in strogost, ko je bilo to potrebno. Vendar je na Sladki gori ostal le dobrega pol leta (v krstno knjigo je vpisal štiri krste, osem pogrebov, nobene poroke), zato čas ni prinesel kakšnih večjih pastoralnih načrtov in ne sadov (Godeša in Dolenc 1999, 219–222).

Nato je bil kaplan v Marenbergu. Kraj se je v marsičem razlikoval od prve duhovniške postaje. Šlo je za starejši trg, kjer je bil tudi sedež dekanije, prevladovali so tržani, za kraj je bila značilna dvojezičnost in Maribor je bil oddaljen le 43 km. Kraj je bil pomembno središče političnega in gospodarskega življenja v Dravski dolini. Pečat je kraju dajal razpadajoči samostan dominikank, katerega prostori so služili raznim uporabnikom. V kraju so bili štirirazredna ljudska šola, šolski svet, sodišče, davčni urad, pošta in telegraf, orožniška postaja. Tu so delovali notar, dva ranarja, podružnica Kmetijske družbe, prostovoljno gasilsko društvo in moški pevski zbor. To je poleg rednih nalog v župnijski cerkvi in pri katehetskem delu v šoli vsekakor prinašalo dodatne izzive za domačega duhovnika in več možnosti uveljavljanja vloge Cerkve v javnem življenju (Bister 1992, 25). Tudi kot kaplan je nadaljeval svoje sodelovanje s *Slovincem* ter s *Slovenskim gospodarjem*, kamor je pošiljal svoje dopise. Bil je prepričan, da je tisk osrednje sredstvo za ohranjanje narodne zavednosti, kulture in sploh obveščenosti ljudi. Hkrati je že kot kaplan začel po Štajerskem ustanavljati mladeniške zveze in mlade spodbujati k vključevanju v reševanje javnih zadev (Farkaš 1941, 12). Res je, da so bili navadno v tem času kaplani že po svoji službi – poleg poučevanja verouka v šolah – organizatorji društvenega in kulturnega življenja v župnijah. K skrbi župnikov pa so spadali uprava cerkvenega premoženja, gospodarstvo in pravne zadeve.

Ko je v začetku maja 1898 postal študijski prefekt v dijaškem semenišču v Mariboru, se je vrnil v ustanovo, v kateri je sam živel kot dijak sedem let, vendar v drugačni vlogi, že z veliko izkušnjami in tudi jasno postavljenimi cilji. Z vrnitvijo v Maribor je dobil še večje možnosti za delovanje v javnosti. Naloge v malem semenišču ga niso toliko zaposlovale, da mu ne bi uspelo posegati še na druga področja, predvsem kot časnikar, a tudi že kot

politik. Z začetkom maja 1898 je postal tudi urednik tednika *Slovenski gospodar*, »osrednjega glasila katoliško konservativnega tabora v Spodnji Štajerski«, in mu v kratkem času podvojil število naročnikov. Služba urednika naj bi bila kar nekako povezana s službo prefekta v semenišču, kakor pričuje J. Golec (1972). Tednik mu je postal sredstvo za uveljavljanje zahtev Slovencev v pretežno nemškutarskem okolju. Ob Korošcu se je izoblikovala skupina mladih duhovnikov, ki so v tesnem sodelovanju izpeljali vrsto projektov vseslovenskega pomena. V skupini sta bila še dr. Franc Kovačič (rojen 1867, od leta 1897 profesor filozofije in osnovnega bogoslovja na bogoslovnem učilišču v Mariboru) in dr. Anton Jerovšek (rojen 1874, pravnik, od 1900 škofov tajnik v Mariboru in nato profesor verouka na državni realki). Trojice se je oprijelo ime »trije risi« (Farkaš 1941, 13). K sodelovanju pa so želeli pritegniti predvsem mlade in s tedanjim političnim mrtvilom nezadovoljne duhovnike. Maja 1901 so skupaj ustanovili politični štirinajstdnevnik *Naš dom* – urejal ga je A. Korošec – ki je postal glasilo katoliškega mladinskega in narodnega gibanja na Štajerskem proti nemškutarskemu listu Štajerc. *Naš dom* je izhajal kot priloga *Slovenskega gospodarja*, vendar so ga naročniki dobivali samostojno. Poleg tega je leta 1908 začel trikrat tedensko izhajati še list *Stráža*.

V želji, da bi izpopolnil svojo teološko izobrazbo in postal enakovreden drugim voditeljem katoliškega tabora na Spodnjem Štajerskem (med temi so bili v veliki večini člani učiteljskega zbora teološke šole v Mariboru in stolnega kapitlja), se je s podporo sodelavcev in podpornikov – med temi je imel ugledno mesto dr. Ivan Mlakar (1845–1914), kanonik in takrat predsednik Katoliškega tiskovnega društva v Mariboru – odločil za dokončanje doktorskega študija, na kar se je začel pripravljati že v času delovanja v malem semenišču. Prvi rigoroz iz moralne in pastoralne teologije je namreč na teološki fakulteti graške univerze naredil že kot kaplan v Marenbergu 26. januarja 1898. Šestega decembra 1898 je naredil drugi rigoroz iz biblične skupine; vpisan je bil kot »študijski prefekt v škofij-skem semenišču«. Tretji in četrti rigoroz je naredil šele leta 1904; tretji je bil iz apologetike in dogmatike, četrti iz kanonskega prava in cerkvene zgodovine. Disertacija je bila s področja dogmatike, in sicer o zakramentih. Rokopis disertacije obsega 56 v latinščini pisanih strani, razdeljenih na 20



poglavij.³ Za doktorja bogoslovja je bil promoviran 11. julija 1905 v Gradcu. Poglobljen študij na graški univerzi in seznanjanje s teološkimi tokovi tistega časa sta imela vsestranski vpliv na Koroščevo ravnanje. Ni le dosegel najvišje akademske stopnje, temveč je preoblikoval svoje poglede na ljudi in stvari. Bister ugotavlja: »Poprej tako brezkompromisni, togo na načelih zasidrani in skoraj nestrpni Korošec je dobil širše obzorje univerzitetne vsakdanjosti, in to ga je spremenilo njemu v prid. Kot doktor je postal bolj odprt svetu in je nastopal strpneje in spravljiveje, pa čeprav je še naprej enako trdovratno zagovarjal narodne zahteve. Tudi pozneje je skrbneje pazil na verske, ideološke, politične in narodne meje kakor prenekateri njegov rojak ali strankarski sobojevnik v Gradcu in na Dunaju, da se mu pa te meje niso zdele več neprestopne, je posledica duhovno-značajske spremembe v letih od 1902 do 1905.« (1992, 38)

Drugih duhovniških služb dr. Anton Korošec ni imel, vsaj uradno ni bil imenovan zanje. V času delovanja v Mariboru je pomagal po župnijah, kamor so ga povabili domači duhovniki, ali prevzel kakšno pastoralno obveznost, ki je zahtevala daljši čas, npr. vodenje ljudskega misijona, o čemer priča R. Hanželič (1972, 298–299). Grožnja njegovih nasprotnikov iz leta 1918, da bi ga bilo dobro postaviti v vojaško dušno pastirstvo, s čimer bi bil podrejen vojaškemu oblastem in onemogočen pri svojem političnem delovanju, se ni uresničila. Leta 1921 je po smrti Franca Ogradija (1836–1921) kandidiral za celjskega mestnega župnika – opata. Razlogi, ki so ga pripekljali do takšne odločitve, so bili različni, med njimi pa ne gre spregledati, da je prav v času oblikovanja okvirjev nove jugoslovanske državne tvorbe prihajalo do velikih napetosti in da je Slovenska ljudska stranka zaradi neuspehov v Beogradu, za kar so obtoževali prav dr. Korošča, izgubila velik del kapitala, ki si ga je pridobila v času ločevanja od Avstrije. Pristala je v opoziciji – in z njo tudi dr. Anton Korošec. Kakšen od poznavalcev njegovega življenja je v takšni odločitvi videl izraza Koroščevega razočaranja nad razmerami v državi. Njegovi kandidaturi pa ni bil naklonjen niti škof dr. Andrej Karlin (Hanželič 1972, 300; Majcen 1971, 7; pomotoma govori o škofu dr. Ivanu Jožefu Tomažiču). Po Majcnovem pričevanju je kandidatura sam umaknil. Je pa dejstvo, da je sploh kandidiral za službo župnika,

3 Naslov disertacije: *De sacramentorum causalitate seu utrum sacramenta novae legis causent gratiam moraliter an physice*. Teološka fakulteta Gradec. Naslovi doktorskih disertacij, št. 71, str. 20 (Bister 1992, 37–38; 1991, 20).

kazalo na to, da mu je bila takšna oblika pastoralnega dela blizu in da je izkušnja kaplanovanja v njem pustila pozitivne vtise.

3 Dr. Korošec – duhovnik

Za duhovnika je posebno merilo presojanja njegov odnos do Boga in do Božjih stvari. Pri tem imamo v mislih mašo, duhovniške molitve, molitev pred jedjo ali po jedi, različne pobožnosti, tudi stanu primeren način ravnanja, pastoralno vnemo. Težko je govoriti o duhovniku, ne da bi obravnavali te sestavine njegovega življenja. Da je bilo to za dr. Antona Korošča pomembno, se je pokazalo v različnih trenutkih. S. Majcen, ki je z dr. Korošcem sodeloval dolga leta in je imel možnost videti vse plati njegove osebnosti in ravnanja, je v svojih spominih potrdil, da se je trudil za lepo opravljanje obredov. Ko je maševal v Beogradu, je to storil v zgodnjih jutranjih urah, da je nato dan namenil opravljanju funkcij. Maševal je urejeno in zbrano in se ni pustil motiti. V njegovih kretnjah ni bilo pretiravanj in posebnosti, ki bi služile pritegovanju pozornosti (Majcen 1971, 7). Kamor koli je prišel in se je ustavil za določen čas, se je informiral o možnosti maševanja, tudi ko je bil v internaciji. To se je videlo, ko se je pripravljaj na cerkvene obrede in ko jih je obhajal. Pravijo, da je maševal lepo, urejeno, s premišljenimi in izbranimi kretnjami. Da bi se pripravil na cerkveni dogodek, je prišel na kraj pravočasno, se informiral o predpisih in obred začel točno. Obisk v samostanski skupnosti se je začel in zaključil z obiskom v kapeli. Ko se je namenil, da opravi cerkvene obrede, je čas namenil temu in se ni obremenjeval z drugimi stvarmi. Po pričevanju njegovih sodobnikov je znal potegniti ločnico med obveznostmi, ki jih je imel v uradu, in nalogami, ki jih je sprejel v cerkvenem občestvu.

R. Hanželič, ki je bil v Celju kaplan, ko je v mesto prihajal dr. Korošec, je o srečanjih z njim zapisal: »Skoraj vselej, ko je prišel v Celje, je najprej maševal; pri njegovi maši je bilo veliko ljudi; tudi jaz, če sem le utegnil; saj je bilo njegovo maševanje pravo versko doživetje: maševal je počasi, pobožno, mirno in tako dostojanstveno, kot je to zmozel le on.« (1972, 299) Domača mu je bila preprosta ljudska pobožnost, katere sestavni del je bilo obhajanje cerkvenih praznikov skozi leto ter čiščenje Matere Božje in svetnikov. Zelo blizu so mu bili veliki krščanski prazniki in jih je, če je le bilo mogoče, želel obhajati s svojimi v Sloveniji. Tudi ko je bil že polno zaposlen



v Beogradu ali na diplomatskih poteh, si je delo organiziral tako, da je bil lahko za božič v Sloveniji. Na izvirno praznovanje božiča je gledal kot na pomembno sestavino slovenske identitete. Zato se je redno prek radikalnih valov oglašal Slovencem po svetu in jim voščil za božič. Farkaš v svojem orisu življenja navaja, da so slovenski izseljenci znali ceniti pozornost dr. Korošca: »V znak priznanja so mu ameriški Slovenci poklonili zlato uro. Ta dar in škofovski prstan našega Slomška, ki ga je prejel pri svojem imenovanju za častnega kanonika lavantinskega kapitlja, sta mu bila najdražje, kar je imel; in čeprav je vse razdal, je vendar skrbno pazil, da je to dvojce ohranil do konca življenja.« (1941, 48)⁴

Gotovo ne gre izključiti želje staršev, ki so se zgodaj odločili, da bodo svojega sina poslali v šole, da bi morda iz njega nekega dne lahko postal duhovnik. Tudi v tem pogledu bi lahko primerjali Koroščevo družino s številnimi slovenskimi družinami 19. in začetka 20. stoletja.

Dr. Korošec se je v duhovniški družbi dobro počutil in politično delo ga ni oddaljilo od njegovih stanovskih tovarišev. Z njimi ni samo sodeloval, kar so mu nalagale različne okoliščine ali dogodki, temveč je njihovo družbo iskal. Ko je v različnih službah obiskoval kraje, je skoraj vedno obiskal duhovnike, ki so delovali v kraju. Samo z duhovniki je ohranil trajno prijateljstvo; med temi je bila skupina njegovih študijskih kolegov iz mariborskega bogoslovja, npr. dva rektorja ljubljanske univerze, dr. Franc Ks. Lukman in dr. Matija Slavič, ki sta svoje poznanstvo z dr. Korošcem s pridom uporabila za reševanje ljubljanske univerze, za delo pri ustanovitvi AZU ter pri vrsti drugih vprašanj. I. Ahčin, ki je z dr. Korošcem sodeloval dolga leta in ga je dobro poznal, je lahko zapisal, »da se v nobeni družbi ni tako neprisiljeno, zadovoljno in domače počutil kakor v družbi duhovnikov. Stanovski čut je bil pri njem tako razvit, da je v vsakem kraju, ki ga je obiskal, šel najprvo v župnišče pogledat 'gospode'. Drugi krajevni veljaki in dostojanstveniki so prišli šele kasneje na vrsto. Bil pa je občutljiv. Čim je videl, da ga kak duhovnik ne sprejme rad, ali je slutil, da mu ni naklonjen, da ga s svojim obiskom spravlja v zadrego, si je to dobro zapomnil

4 Čeprav gre v življenjepisu dr. Andreja Farkaša za poljudno predstavitev, mu velja dati določeno zgodovinsko vrednost. Dr. Andrej Farkaš (1908–1967) je bil doma iz župnije Križevci pri Ljutomeru in je na dr. Antona Korošca gledal kot na svojega rojaka ter bil z njim tudi osebno povezan. Prim. Kolar 2004, 108–109.

in ni več prišel in ga ni nikdar več nadlegoval s svojim obiskom.« (Godeša in Dolenc 1999, 100)

Veliko sta mu pomenili lepo opravljena liturgija in tudi liturgična oprema. V mnogo primerih je sam pomagal, da je župnijska ali redovna skupnost dobila lepšo opremo, primernejšo za posamezne cerkvene slovesnosti. Razni jubileji takšnih prostorov so mu bili priložnost, da se je izkazal kot dobrotnik. Od redkih ohranjenih izvirnih zapisov ima svojevrstno pričevalno moč o njem in njegovem gledanju na cerkveno življenje spis z naslovom *Mladostna liturgična doživljanja*, ki ga je po vsej verjetnosti pripravil v času priprave na Kongres Kristusa Kralja v Ljubljani leta 1939. Za članek ga je prosil p. dr. Metod Turnšek, cistercijan, ki je urejal liturgično revijo *Božji vrelci* (Korošec 1972). Šlo je za spominsko črtico o doživljanju teleske procesije pri Sv. Juriju ob Ščavnici v njegovih otroških letih. Vsi preučevalci življenja in dela dr. Antona Korošca, ki so njegovo osebnost obravnavali kolikor mogoče celovito, so ugotavljali, da je ohranil izvirne sestavine pobožnosti, ki jih je prinesel od doma in iz domačega okolja. Ohranil je zdravo kmečko pobožnost, tudi njene izrazne oblike, in mesto vere v osebni življenju. Bil je načelen in pobožen duhovnik, ni pa bil pobožnjakar.

Tu gre tudi iskati bistveno sestavino njegovega verskega življenja – zaupanje v Božjo Mater Marijo in spoštljiv odnos do nje. Marijanska sestavina njegove vernosti se je kazala v različnih oblikah, bila je zelo pričevalna in zgovorna ter taka ostala njegovo celotno življenje. Pri tem gre omeniti spoštovanje do molitve rožnega venca, ki so ga našli v njegovih rokah tudi v trenutku smrti. Njegova je bila ideja, da bi brezjansko svetišče razglasili za slovensko narodno svetišče in da bi s tem brezjanska Marija postala kraljica vseh Slovencev. Podoba brezjanske Marije naj bi postala razpoznavno znamenje slovenskih domov in skupnosti, »vidna vez med vsemi Slovenci in njihov duhovni simbol« (Godeša in Dolenc 1999, 57). Menil je, da bo v negotovih zgodovinskih trenutkih, ki so se začeli leto pred njegovo smrtjo z začetkom druge svetovne vojne, nastopil čas, ko ne bo mogoče govoriti o narodnih vrednotah, jih širiti ali braniti. V takšnih trenutkih bo za Slovence rešilna misel in podoba Marije Pomagaj z Brezij. Njegove misli so bile:



Večkrat nastopijo časi v zgodovini narodov, ko narodne misli niti ne moreš več javno ne razširjati ne braniti ne govoriti o njej. Pa mora takrat vendarle vsak narod vzdržati, da se ohrani. Takrat mora Marija biti tista sila, ki varuje in ohranja narod. Tako imajo Poljaki svojo čenstohovsko Marijo, mi imejmo pa brezjansko za svojo Kraljico, ki naj nas vodi in za nas skrbi, ko tega nihče drugi ne bo mogel in smel. Zato pa je že zdaj treba zanesti med vse slovensko ljudstvo veliko misel, da brezjanska Marija ni le Pomočnica in Kraljica Kranjcev ali Štajercev, marveč vseh Slovencev kot naroda. Češčenje Marije, Matere božje, naj postane narodna dolžnost vsakega Slovenca! (*Človek dr. Korošec je bil plemenit značaj* 1940, 6)

V njegovem življenju je med svetniki imela posebno mesto sv. Terezija Deteta Jezusa (1873–1897), karmeličanka, zavetnica Francije in cerkvena učiteljica. Leta 1923 je bila razglašena za blaženo in 1925 za svetnico (to je manj kot 28 let po njeni smrti!). Dve leti zatem je postala še zavetnica misi-jonov. Bila je med najbolj priljubljenimi svetniki že od vsega začetka. Kar težko bi v slovenskem prostoru našli cerkev ali kapelo, v kateri ne bi bila vsaj njena upodobitev, če že ne kip. Glas o njej se je po Evropi razširil zelo hitro po njeni smrti in dr. Anton Korošec je bil o tem gotovo na tekočem in je spremljal prizadevanja, da jo uvrstijo na uradni seznam svetnikov. Iz slovenskega prostora so v Lisieux, kraj njene smrti, že v tistem času organizirali romanja. Ob priložnosti je tja poromal tudi dr. Anton Korošec. Ohranilo se je pričevanje o odnosu, ki ga je imel do te svetnice. Ko so ga njegovi prijatelji posvarili, da se nanj pripravlja atentat in da mu politični nasprotniki strežejo po življenju, jim je odgovoril: »Ne bojte se zame! Meni noben atentator nič ne more, ker imam za seboj sv. Malo Terezijo.« Ob drugi priložnosti je ob srečanju s sogovornikom iz notranjega žepa potegnil podobico z relikvijo te svetnice in dejal: »Vidite, to so relikvije sv. Terezije Deteta Jezusa iz Lisieuxa. Dobil sem jih od njene sestre; vedno jih nosim pri sebi in one me varujejo.« (Farkaš 1941, 65–66; Majcen 1971, 7)

4 Podpora sestrskim skupnostim

Zelo dobre odnose je imel s sestrskimi skupnostmi tako v Sloveniji kot v drugih okoljih. Zaupal je v njihovo delo in molitev, jim priznaval pomen njihovih ustanov in jih podpiral po svojih močeh. Skoraj redno je svojim



sodelavcem, ki so iz Beograda odhajali v Slovenijo, izročal podpore, da so jih predali karmeličankam na Selu ali škofjeloškim uršulinkam, pri tem pa vedno dodal, da ne smejo povedati, kdo je pošiljatelj (Majcen 1971, 6). Še ko je bolj pogosto bival v Mariboru, je rad vodil bogoslužja v materni hiši šolskih sester, podobno tudi v ljubljanskem Marijanišču, kjer so delovale šolske sestre.⁵ Za možnost, da bi šolske sestre prišle v Beograd in se vključile v delovanje tamkajšnjih zdravstvenih ustanov, se je začel zanimati takoj po prevzemu službe v novi prestolnici (Kodrič in Palac 1986, 176-177). V Beogradu je bil reden gost šolskih sester v Zemunu (tu so bile od leta 1928; imele so otroški vrtec, internat za dekleta in pripravljale tečaje ročnih del), Pančevu (od 1934, dnevno zavetišče za otroke) in drugod. Zadnja leta je posebej rad obhajal obrede pri sestrah v Zemunu. Dobro je poznal prispevek, ki so ga na področju šolstva v Mariboru nudile tamkajšnje šolske sestre, in v tem je videl veliko delo, ki ga je na vzgojno-izobraževalnem področju opravljalo njihovo učiteljišče (s svojim posredovanjem pri prosvetnih oblasteh je večkrat pripomogel, da delo učiteljišča ni bilo okrnjeno ali prekinjeno). Zato je podpiral njihove ustanove v Srbiji. Po njegovem prizadevanju so sestre prevzele vodstvo več ustanov (Niš 1935, Paračin 1937 in še Zaječar leta 1938), kjer je pomagal pri nabavi potrebne opreme in učnih sredstev ter skoraj redno pomagal pri pokrivanju stroškov poslovanja. Kadar je bil v Beogradu, je poskrbel, da so sestre v Zemunu imele redno nedeljsko in praznično mašo, včasih tudi med tednom; za to skupnost se je zanimal vse od njene ustanovitve v letu 1928 pa do svoje smrti. Zanimal se je za šolsko delo in se rad srečeval z otroki na raznih stopnjah izobraževanja. Menim, da so mu sestre postavile lep spomenik z zapisom spominov nanj, ki ga je pripravila vrhovna predstojnica s. Terezija Hanželič in ga naslovila *Dr. Korošec – Zemunski župnik* (1941; Krošelj 1966, 182-183). Ker je poznal naloge skupnosti šolskih sester in možnosti, ki jih je ustanova imela, se je zelo zavzemal za to, da so si sestre pridobile izobrazbo na univerzi, zanimal se je tudi za njihov uspeh pri študiju, velikokrat jim je priskrbel literaturo in drugače pomagal, da so se v univerzitetnem okolju bolje znašle. »Točen kot ura, ki je igrala v njegovem življenju tako veliko vlogo, je prišel v Zemun maševat tudi

5 O tem je najti zapise v hišnih kronikah sestrskih skupnosti tako v Mariboru kot drugod. Redna poročila o srečanju z dr. Korošcem je najti v glasilu sester *Glasovi*, ki so ga začele pripravljati v letu 1935. Informacije o povezanosti šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja z materno hišo v Mariboru mi je posredovala s. Mira Rožanc; za uslugo se ji lepo zahvaljujem.



zadnjo nedeljo, na praznik Brezmadežne. Najlepša in najboljša oblačila so mu bila komaj dovolj dobra za dostojno počaščenje Matere Božje. Z iskreno pobožnostjo je opravil Brezmadežni v čast zadnjič sv. daritev.« (Hanželič 1941, 5). Istega dne je nato skupaj s sestrami še opravil romanje na najbolj znano Marijino romarsko pot. Njihova vrhovna predstojnica s. Terezija Hanželič, ki se je ravno tiste dni mudila v Beogradu, je poskrbela, da je bil rajni pripravljen za mrtvaški oder. Sestre so ga tudi spremljale na vlaku, ki ga je odpeljal v Ljubljano. Šolskim sestram v Zemunu je dr. Korošec zapustil več svojih stvari (pohištvo, porcelan). Vse to so sestre nato izročile skrbnikom njegove spominske sobe v Biserjanah.

Kot neke vrste povzetek pogleda mariborskih šolskih sester na vlogo in pomen dr. Antona Korošca deluje zapis v njihovi kroniki za 14. januar 1941:

Danes je poteklo mesec dni, odkar nas je zapustil naš narodni voditelj dr. Anton Korošec. Slovencem je bilo v tistih težkih dneh res v uteho, da v narodni žalosti nismo bili osamljeni, ampak da je vsa država in celo mednarodni svet čutil veličino izgube, ki nas je zadela. Celotni tisk v državi, če izvzamemo dve frankovski zbadljivki, se je držal na višini ter stvarno in obsežno ocenjeval delo pok. voditelja. Zadržanje jugoslovanskega tiska je bilo patriotično in je zunanjemu svetu dokazalo jugoslovansko politično strnjenost, povezanost in dozorelost. Slovenski tisk pa se je za naše siceršnje politične razmere obnašal naravnost vzvišeno in bratom Srbom in Hrvatom ugodno sprical našo narodno dozorelost in splošno narodovo zavest izgube, ki nas je zadela s smrtjo pokojnika. – Sedaj ko počiva v Božjem miru na Navju, postaja njegov grob pravo narodno svetišče, kamor romajo njegovi nešteti prijatelji. Tu se bomo zbirali ob vseh pomembnih prilikah in v vseh veselih in žalostnih dneh naše zgodovine. Njegova smrt je pokazala hvalevredno strnjenost in povezanost vseh zavednih sinov našega naroda. Skoraj je ni organizacije ali društva, ki se ne bi na ta ali oni način slovesno spomnila pokojnega narodovega voditelja. Zlasti je značilno, da hočejo nešteta zastopstva in organizacije ravno z dobrimi deli in s pomočjo siromašnim slojem počastiti njegov spomin. Brez dvoma je njih ravnanje najbolj v skladu z željami in nameni, ki jih je gojil pokojnik vse življenje. Je to nevidni in najlepši spomenik,

ki ga Slovenci postavljajo svojemu pokojnemu voditelju. (*Kronika matrne hiše šolskih sester v Mariboru* 2006, 14. 1. 1941)

Dr. Korošec je bil povezan s sestrami usmiljenkami, ki so delovale v socialnih in zdravstvenih ustanovah v mnogih mestih, kjer je dr. Korošec deloval ali se samo ustavljal. Večkrat je obiskal in se zanimal za njihovo ustanovo v Begunjah na Gorenjskem, kjer je bila v upravi usmiljenk ženska kaznilnica. Zastopane so bile tudi v Beogradu, kjer so bile zaposlene v različnih bolnišnicah in sanatorijih, in z njimi je kmalu po prihodu v Beograd stopil v stik.⁶ V zdravstvenih ustanovah so delovale še v več srbskih krajih (Kikinda, Kragujevac, Novi Kneževac, Valjevo, Veliki Bečkerek). Ker je bilo za dr. Korošca socialno poslanstvo Cerkve zelo pomembno, so imele usmiljenke v njem velikega zagovornika in podpornika. Zanimal se je za področja, na katerih so delovale usmiljenke, zato so kmalu našli skupni jezik in sestre so vrsto njegovih ukrepov ter pobud razumele kot močno podporo svojim prizadevanjem. Kot lahko uvidimo iz njihove kronike, je že leta 1920 kot podpredsednik vlade poskrbel, da je bila izdana Uredba o ustanovitvi državnega oddelka za zaščito dece, ki je urejala vprašanje skrbi za vojne sirote in za zaščito otrok. Sestrške skupnosti v Beogradu je obiskoval ob različnih priložnostih; bolj je bil povezan s sestrami v Domu sv. Vincencija na Čukarici (sestre so bile tam navzoče od leta 1930), kjer je bila sirotišnica (prej je bilo na istem kraju dnevno zavetišče, v nadaljevanju še Dom sv. Jožefa). S svojimi rednimi darovi je dr. Korošec omogočal, da je dom sprejemal nove in nove sirote (Pacek 2019, 270–271). Isto je veljalo za dom na Vračarju, kjer so bile usmiljenke navzoče od leta 1920. Sanatorij in skupnost ob njem sta postala zatočišče za vrsto slovenskih politikov, ki so kot poslanci ali drugače prihajali v Beograd. Sestre usmiljenke so bdele nad zdravjem dr. Korošca (kolikor je dopustil!) in ena od njih je prihajala vsako jutro, da mu je dala injekcijo insulina.

V spominskih zapisih sester usmiljenk je ostal kot podpornik in dobrotnik njihovih ustanov in kot velik človek. V kroniki beremo:

6 O tem obširneje govori *Provincialna kronika Jugoslovanske province Hčera krščanske ljubezni* (1919–1950), ki jo hrani provincialno predstojništvo; podatke mi je posredovala s. Cveta Jost, za kar sem ji zelo hvaležen.



Dr. Korošec je imel velik vpliv, priljubljen nastop kot duhovnik in kot človek. Zvest je bil Cerkvi in evangeliju, od tod njegova dobrota, saj je vsestransko blažil bedo in trpljenje. Z dejanji je dokazal, da vestno prisluhne razpoloženju naroda. Zato so ga Slovenci izvolili za narodnega voditelja. Pri volitvah leta 1938 mu je slovenski narod skoraj soglasno izrekel zaupanje in je zato prav do smrti ostal njegov edini politični voditelj. Rad je prihajal v Ljubljano. Sam je nekoč dejal: »Dovolite mi, da odkrito, iskreno, globoko občuteno in čisto preprosto povem. Sem hladen politik in ne govorim v frazah, ampak preprosto globoko občuteno: Ljubim Ljubljano in jo bom ljubil do konca življenja.« [...] Številni govorniki so poveličevali njegova dela, jekleni značaj in nepremagljivo voljo, pa tudi njegovo dobroto za bližnjega. Tudi sestrška provinca mu je veliko dolgovala. Kako je mislil na njene potrebe ne samo prva težavna leta njenih začetkov, ampak tudi pozneje, ko so jo zadevale razne težave. Kolikokrat je prihitel na Vračar, na Čukarico, kako je mislil na cerkvico na Marijinem dvoru in na nešteto drugih stvari! Njegovo naročilo je bilo, naj bo Marija na Brezjah Kraljica slovenskega naroda. Češčenje Matere božje naj postane narodna dolžnost vsakega Slovenca. (*Provincialna kronika Jugoslovanske province Hčera kršćanske ljubezni*, 1940; Krošelj 1966, 183; Godeša in Dolenc 1999, 120)

5 Še nekatere značilnosti njegovega ravnanja

»Čeprav je bil dr. Korošec desetletja v močni politični borbi in delu, je ostal vedno duhovnik s polno ljubeznijo do Cerkve in s polnim zanimanjem za versko cerkveno življenje,« je ob Koroščevi smrti v zagrebškem *Katoličkem listu* zapisal dr. Avguštin Juretić (Farkaš 1941, 61). V številnih nastopih ob njegovem pogrebu, ko so govorniki ocenjevali delo in ravnanje dr. Korošca, so poudarjali, da je bil ob vsaki priložnosti kot katoliški duhovnik, ki je ravnal v skladu s svojim poklicem in krščanskimi etičnimi načeli. Tudi ko je bil v družbi drugače mislečih, se je držal predpisov, ki so zavezovali katoliškega klerika, vedoč, da je pod drobnogledom ne samo svojih nasprotnikov, temveč tudi enako mislečih. S svojimi odločitvami ni želel biti vzrok za kritiko, pohujšanje ali zgražanje, pa naj je bilo to iz preračunljivosti ali dobronamernosti.

Rad se je udeleževal manifestativnih oblik izražanja katolištva in je sodeloval na raznih množičnih prireditvah. Poleti 1906 se je ob tretjem katoliškem shodu v Ljubljani pridružil dr. Ivanu Šušteršiču in dr. Janezu Ev. Kreku. Avgusta 1915 se je že kot poslanec udeležil marijanskega tabora na Brezjah, kjer so se verni zbrali k molitvi, da bi vojna ne prizadela še bolj slovenskih dežel in da italijanska vojska ne bi zasedla slovenskih dežel. Avgusta 1923 se je v Ljubljani skupaj s kraljem Aleksandrom udeležil katoliškega shoda. Avgusta 1924 je bil kot prosvetni minister navzoč na evharističnem kongresu v Osijeku. Bil je udeleženec drugega evharističnega kongresa za Jugoslavijo, ki je bil v Ljubljani zadnje dni junija 1935. Dogodku je kot kraljevi zastopnik dal pečat prav dr. Anton Korošec. Z nastankom nove koalicije in vlade pod vodstvom dr. Milana Stojadinovića leta 1935 so na Slovenskem ljudje lažje zadihali. Predtem je namreč šest let veljala prepoved zborovanj in sestankov, ni bilo političnih shodov, verska zborovanja pa so bila sumljiva in nadlegovana, kot zapiše I. Ahčin. Zdaj so se odprle nove možnosti in ljudje so se čutili sproščene (Godeša in Dolenc 1999, 159-166). Konec junija 1936 se je udeležil Slomškovih dni v Mariboru in je krajevnemu škofu izročil 400.000 podpisov na prošnji za začetek postopka za beatifikacijo škofa Antona Martina Slomška. I. Ahčin je v tem dejanju videl zgodovinski pomen in je primerjal vlogo, ki jo je v narodni zgodovini sredi 19. stoletja imel škof Slomšek, z vlogo, ki jo je v letih po prvi svetovni vojni imel duhovnik dr. Anton Korošec (198). Konec junija 1938 je bil gost prvega Mednarodnega mladinskega tabora v Ljubljani. Udeležil se je številnih slovesnosti na Brezjah ali v drugih krajih, ki so jih pripravljala različna združenja in organizacije.

Meseci internacije od 1933 do 1934 na različnih krajih ga niso ovirali, da ne bi tudi takrat ravnal kot duhovnik in se, če je to le bilo mogoče, povezal s cerkvenim občestvom v kraju. To je storil v Vrnjački banji, prvi postaji internacije, kjer je bila skupinica katoličanov, tudi nekaj Slovencev, in kjer je redno maševal. Kot potrjuje I. Ahčin, je sam poskrbel, da je bila oblikovana katoliška kapelica, našel je primeren prostor in poskrbel je za njeno opremo; prostor je temu namenu služil še po njegovem odhodu (Godeša in Dolenc 1999, 91). V Tuzli je smel v župnijski cerkvi maševati samo enkrat. Ker se je ob njem zbiralo preveč ljudi, je policija določila, da sme maševati v kapeli usmiljenk, pri vsaki maši je moral biti navzoč policist. Ta je pred vsako mašo pregledal mašno knjigo, da v njej ne bi bila kakšna tajna pošta za dr. Korošca. Stika s sestrami ali drugimi verniki ni smel imeti. Obiskov



ni smel sprejemati, smel pa je hoditi na sprehode. V Tuzli je bilo zanj najhujše (Grubišić 1966, 210; Godeša in Dolenc 1999, 92).

Na otoku Hvaru je smel imeti mašo v samostanu sester benediktink, imel pa je možnost, da se je družil s frančiškani, ki so živeli v tamkajšnjem samostanu (Margaretić 1966, 213–214). I. Ahčin zapiše: »Posebno se je zavzel za redovnice, pri katerih je dnevno maševal in ki so živele v siromašnih razmerah. Ves čas svojega bivanja na Hvaru jim je bil pravi krušni oče. Skrbel je, da niso trpele pomanjkanja, in še pozneje, ko je zopet bival v Beogradu, jih je podpiral.« (Godeša in Dolenc 1999, 98) Čas internacije na Hvaru mu je služil, da je pripravil neke vrste vodilo katoliškim akademikom, s katerim jim je zaupal svoj pogled na vlogo političnih in kulturnih delavcev po skoraj štirih desetletjih izkušenj javnega delovanja. Mnogi so spis razumeli kot oporoko dr. Antona Korošca, saj so se v spisu pokazale vse temeljne poteze njegovega delovanja in usmeritve, ki so do tedaj vodile njegovo življenje. »Njegov program je izražen z besedami: Bog, narod, država. Po tem programu so razporejene misli v oporoki: Načela krščanske vere in npravnosti, sveta služba narodni stvari, pravilna ureditev človeške družbe.« (Farkaš 1941, 92)

Velik pomen je zanj imelo delo z mladimi. V mladih je že od začetka svojega javnega delovanja videl prihodnost narodne skupnosti in narodnih ustanov. Zelo se je zanimal za delovanje mladinskih ustanov in organizacij ter za posamezne dijake in dijakinje oz. študente. Bil je pobudnik različnih dejavnosti na področju mladinske pastorale tako v Beogradu kot v drugih okoljih. Udeležbo na različnih mladinskih srečanjih, pri čemer je bil pogostokrat njihov podpornik pri kritju stroškov, je jemal kot svoj prispevek za usposabljanje mladih na družbenopolitično delo in pripravo na sprejemanje odgovornosti v družbi. Mnoge mladinske in študentske organizacije so nanj gledale kot na svojega podpornika, mecena in zagovornika. Zelo resno je jemal kritike, ki so na njegov račun prihajale iz mladinskih vrst. Če je bilo mogoče, se je z vodji mladinskih in študentskih organizacij srečeval osebno in v neposrednih pogovorih pojasnjeval razloge za svoje ravnanje. Motil ga je razdor med katoliškimi mladinskimi in študentskimi organizacijami na Slovenskem in zavzemal se je za njihovo edinost in sodelovanje, a mu ni uspelo. Ko ga je R. Hanželič nagovarjal k posredovanju, da bi se odpravila nasprotja, mu je odgovoril: »Pa kaj naj napravim? Ali naj Tomcu in Ehrlichu glave odšraufam?« (Hanželič 1972, 298)



Med dejavnostmi organiziranih cerkvenih skupnosti je bilo dr. Korošcu zelo blizu karitativno delo, kar je visoko vrednotil tudi pri posameznih kristjanih. To je poudarjal ne le kot pomembno obliko zrelega krščanskega življenja, temveč tudi kot družbeno dolžnost: kdor ima več, ima tudi večjo odgovornost za odpravljanje stisk in blaženje problemov. Vendar tega ni le poudarjal in učil, temveč je bil znan po svoji dobroti. O njem in njegovi darežljivosti so bili pripravljeni številni zapisi že takoj po smrti in tudi v nadaljevanju. Rad je podprl vsako iniciativo, ki je bila namenjena lajšanju bede ljudi, posebej blizu so mu bili dijaki in študentje. Vzdrževal je vedno kopico dijakov, jim plačeval stanovanje in hrano. Nadarjenim je omogočil, da so odhajali na študij v tujino. V tem pogledu so mnogi v njem videli nadaljevalca in posnemovalca dr. Janeza Ev. Kreka. Da bi za božič leta 1940 napravil veselje otrokom pri sestrah v zemunski sirotišnici, se je odločil, da petdesetim od njih podari zimsko obleko. Ob slovesu krste iz Beograda na tamkajšnjem kolodvoru je pomočnik prosvetnega ministra Boško Bogdanović o njem zatrdil: »Vedel je, da brez splošne blaginje ni sreče za poedince. Zato je svojo osebno srečo našel samo v delu za dobro svojega naroda. Vse njegovo življenje je bilo izpopolnjeno s tem nesebičnim in požrtvovalnim delom. Vsa njegova življenjska dela preveva globok duh krščanske ljubezni.« (Farkaš 1941, 58) I. Ahčin, ki je dr. Korošca poznal v vseh mogočih življenjskih in družbenih situacijah, je zatrjeval, da je bilo »njegova najznačilnejša oznaka dobrotno, skrajno pozorno in skoraj nežno očetovstvo, ki ga je kazal ob vsaki priliki in napram vsem, ki so v svojih težavah in potrebah k njemu prihajali. Očetovska dobrota, ki se ni kazala v besedah, temveč v dejanju, ki se je je nekako sramoval, a je nikoli ni mogel zatajiti. [...] Korošec je bil velik človekoljub, bil je v resnici plemenit človek in ni imel večjega užitka, kakor če je res potrebnim in zlasti revnim ljudem mogel pomagati.« (Godeša in Dolenc 1999, 57-58) Tisti, ki so ga poznali bolj osebno, so vedeli, da je razdelil vse svoje dohodke in da si je včasih, ko je bil preveč darežljiv, moral denar izposojati, da je prišel do konca meseca. Zato je o njem kot o predstavniku buržoazije, kamor ga je uvrstil njegov nekdanji stanovski kolega Metod Mikuž, težko govoriti. Takšno govorjenje o dr. Korošču, ki je bil brez lastnega premoženja in je v okviru programa Slovenske ljudske stranke zastopal predvsem interese kmečkega stanu, se je zdelo vprašljivo tudi E. Dolencu, ki je pripravil za objavo spomine I. Ahčina (Godeša in Dolenc 1999, 27).



Kot duhovnik je bil dr. Korošec zaupnik marsikaterega politika. Nanj so gledali kot na zaupanja vrednega človeka. Ob obisku njegovega stanovanja kmalu po smrti je knez Pavle dejal: »Njegova izguba je velika izguba. Z njim nisem izgubil samo velikega državnika, temveč tudi dobrega prijatelja.« (Farkaš 1941, 31) Bil je znan kot po naravi molčeč človek, ki je znal ohranjati skrivnosti zase. Tudi v duhovniški družbi, ki mu je bila zelo pomembna in jo je iskal ter cenil, o političnih temah ni maral govoriti. Izkušnje so ga naučile, da je tako ali drugače prišlo v javnost, kar je povedal v še tako zaključenem krogu. Ob različnih podtikanjih in natolcevanjih, kritikah in obsodbah je ohranjal mirno kri, le ko so stvari postale najbolj očitne, je reagiral in sprožil postopke. V govoru ob pogrebu je ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman nanizal nekatere značilnosti njegovega ravnanja in odnosa do drugih ljudi. Po njegovi sodbi je imela Koroščeva predanost poslanstvu in delu za narodno skupnost temelje v njegovi predanosti Cerkvi in Kristusu, ki je postala gonilna sila njegovega življenja od prejetja duhovniškega posvečenja (*Za zmerom med svojimi Slovenci* 1940, 1).

Sklep

Dr. Anton Korošec je stopil v slovensko javno življenje, še preden je postal duhovnik. Odločitev za študij teologije mu je pomagala, da je z duhovniškim posvečenjem dobil dodatne možnosti dela med ljudmi, ki jim je želel posvetiti svoje življenje. F. J. Bister ugotavlja: »Duhovništvo je Korošec občutil kot poslanstvo, čeprav od kaplanovanja najprej ni več delal v dušnem pastirstvu. Maševanja v ženskih samostanih in priložnostno spovedovanje so bila zgolj zakramentalna dejanja.« (1992, 267) V središču njegovega zanimanja v vseh obdobjih življenja je bil slovenski človek, ki se je zavzemal za svoje temeljne pravice – biti človek z lastno identiteto, kulturo, jezikom, vero, kolikor mogoče gospodarsko uspešen in neodvisen ter s pravico do politične organiziranosti in zastopanja lastnih interesov v vseh strukturah družbe. Če so bili po eni strani njegovo duhovništvo, kleriški stan in pripadnost Cerkvi kamen spotike pri političnih nasprotnikih, so mu prav ti nudili večje možnosti delovanja in ugled pri množicah ter dajali na razpolago sredstva za promocijo vrednot, ki si jih je postavil kot cilje svojega delovanja. Vera in osebni odnos do Boga sta imela zanj pomembno vrednost. To so opazili tudi njegovi sodelavci v Beogradu, ki so to ob smrti javno tudi izrekli.



Reference

- Bister, Feliks J.** 1991. Življenje in delo Antona Korošca do prve svetovne vojne. *Prispevki za novejšo zgodovino* 31: 5–25.
- – –. 1992. *Anton Korošec, državnozborski poslanec na Dunaju: Življenje in delo 1872–1918*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bister, Feliks, in Janko Prunk.** 1991. Anton Korošec. V: *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 5. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Človek dr. Korošec je bil plemenit značaj.** 1940. *Slovenec* 291, 18. december: 6.
- Farkaš, Andrej.** 1941. *Dr. Anton Korošec*. Ljubljana: Mladinska založba.
- Godeša, Bojan, in Ervin Dolenc.** 1999. *Izgubljeni spomini na Antona Korošca: Iz zapuščine Ivana Ahčina*. Ljubljana: Nova revija.
- Golec, Januš.** 1972. Spomini. *Zbornik Svobodne Slovenije* 23: 264–279.
- Grubišič, Pavel.** 1966. Tuzla – najtežji dnevi Koroščeve internacije. *Zbornik Svobodne Slovenije* 18: 210–213.
- Hanželič, Rudolf.** 1972. O dr. Antonu Korošču. *Zbornik Svobodne Slovenije* 23: 295–302.
- Hanželič, Terezija M.** 1941. Dr. Korošec – Zemunski župnik. *Slovenec*, 1. 1.
- Hohnjec, Josip.** 1940. Dr. Korošec kot bogoslovec. *Straža v viharju* 7/14: 54–55.
- Juhant, Janez.** 1991. Odnos škofa Jegliča do politika in duhovnika Korošca. *Prispevki za novejšo zgodovino* 31: 75–81.
- Jutro.** 1928. 156, 6. julij.
- Kodrič, Similijana, in Natalija Palac.** 1986. *Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja: Zgodovina – poslanstvo – življenje*. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve, Teološka Fakulteta.
- Kolar, Bogdan.** 2004. *Slovenian Priests and Priests of Slovenian Descent in the Catholic Communities of California*. San Francisco: Educational and Dramatic Club Slovenia.
- Korošec, Anton.** 1972. Mladostna liturgija na doživljanja. *Zbornik Svobodne Slovenije* 23: 309–310.
- Kovačič, Fran.** 1929. Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru. V: *Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru*, 1–49. Ljubljana: Kolegij profesorjev.
- Kranjec, Silvo.** 1925. Anton Korošec. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, 517–520. Ljubljana: Zadruga gospodarska banka.
- Kronika matrne hiše šolskih sester v Mariboru: 1864–1919; 1914–1922; 1939–1941.** 2006. Ljubljana: Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja.
- Krošelj, Joško.** 1966. Borba za konkordat in dr. Korošec. *Zbornik Svobodne Slovenije* 18: 181–201.
- Majcen, Stanko.** 1971. Moji spomini na Antona Korošca. *Most* 8/29–30: 2–18.
- Margaretič, Vlaho.** 1966. Moje srečanje z dr. Koroščem na Hvaru. *Zbornik Svobodne Slovenije* 18: 213–214.
- Maver, Aleš, in Darko Friš.** 2018. *Iudica me, Deus: Duhovniki v politiki na Slovenskem ter v Srednji Evropi v prvi polovici 20. stoletja in Anton Korošec*. *Acta Histriae* 26/1: 109–126.
- Pacek, Karla.** 2019. *Pot ljubezni skozi čas: Zgodovina Slovenske province Družbe hčera krščanske ljubezni – usmiljenk 1919–2019*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Provincialna kronika Jugoslovanske province Hčera krščanske ljubezni (1919–1950)** [s. a.]. Šentjakob: [s. n.].
- Rahten, Andrej, in Gregor Antoličič, ur.** 2019. *O zgodovini slovenske krščanske demokracije: Spominski zapisi dr. Jakoba Mohoriča (1888–1976)*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Slovenski biografski leksikon 1925–1991.** 2009. 4 zv. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Za zmerom med svojimi Slovenci.** 1940. *Slovenec* 291, 18. december: 1.





Znanstvena knjižnica 68

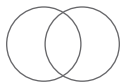
Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

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 vzne-
mirja. 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**



Matic Kocijancič

Heideggerjevi Črni zvezki: »samoanihilacija« filozofove dediščine?

*Heidegger's Black Notebooks: The »Self-Annihilation«
of the Philosopher's Legacy?*

Izveček: Črni zvezki [*Schwarze Hefte*] so osebne beležnice, ki jih je Heidegger pisal od začetka tridesetih do konca vojne. Prvi zvezek je izgubljen, prepisi naslednjih štirinajstih – ki so nastajali v desetletnem obdobju 1931–1941 – pa so leta 2014 izšli v treh zaporednih knjigah filozofovih *Gesamtausgabe* (v zadnjih letih so izšle še druge beležnice, vse do leta 1970). Njihova objava je povzročila novi val javnih polemik o njegovem nacizmu in antisemitizmu. Članek ovrednoti Heideggerjev večstopenjski in večplastni odnos do judovstva in nacional-socializma ter najvidnejše sodobne interpretacije tega odnosa – še zlasti v luči Črnih zvezkov – med katerimi po globini in lucidnosti izstopata branji urednika nemške izdaje Črnih zvezkov Petra Trawnyja in španskega filozofa Jesúa Adriána Escudera. Številne zgodnje odzive na prvo objavo teh beležnic je zaznamovala bojovita ogorčenost, ki ni bila podkrepljena z resnim študijem in razumevanjem obravnavanega materiala. Članek preučuje vzroke, zakaj je ta prvotni – senzacionalistični – odziv spodbudil ravno obratni učinek od predvidenega: namesto krhanja Heideggerjevega utrjenega mesta v zahodnem filozofskem kanonu so kontroverze iz leta 2014 sprožile svojevrstno renesanso zanimanja za njegovo življenje in delo.

Ključne besede: Martin Heidegger, Črni zvezki, nacizem, antisemitizem, Peter Trawny, Jesús Adrián Escudero

Abstract: The Black Notebooks [*Schwarze Hefte*] are personal notebooks that Heidegger wrote from the beginning of the 1930s to the end of the war. The first notebook has been lost, but transcripts of the next fourteen, which originated in the decade 1931–1941, were published in 2014 in three consecutive volumes of the philosopher's *Gesamtausgabe* (more recently, further notebooks up to 1970 have been published). Their publication triggered a new wave of public polemics about his Nazism and anti-Semitism. This paper evaluates Heidegger's multistage and multilayered relationship to Judaism and National Socialism, and the most prominent modern interpretations of that relationship, especially in light of the Black Notebooks. Among such readings, some of the most profound and lucid are those of the editor of the German edition of the Notebooks, Peter Trawny, and the Spanish philosopher Jesús Adrián Escudero. Many early reactions to the first publication of the notebooks were characterized by a combative outrage that was not supported by serious study and understanding of the material in question. This paper studies the reasons why that initial, sensationalist reaction stimulated precisely the opposite effect from what might be expected: Instead of jeopardizing Heidegger's well-established place in the Western philosophical canon, the controversies of 2014 triggered a kind of renaissance of interest in his life and work.

Keywords: *Martin Heidegger*, Black Notebooks, Nazism, anti-Semitism, Peter Trawny, Jesús Adrián Escudero

Martin Heidegger je svoje branje Sofoklove *Antigone* razgrnil v dveh znamenitih sklopih predavanj na Univerzi v Freiburgu,¹ prvi sklop, ki ga je študentom predstavil leta 1935, je osemnajst let pozneje s popravki in dopolnitvami objavil v knjigi *Uvod v metafiziko* [*Einführung in die Metaphysik*]; drugega, ki ga je naslovil *Hölderlinova himna »Ister«* [*Hölderlins Hymne »Der Ister«*], je lahko leta 1942, sredi vojne vihre, podal le v okrnjeni različici,² v natisnjeni celoti pa je svetovni javnosti postal dostopen šele leta 1984 v 53. zvezku Heideggerjevih *Zbranih del*.

Uvod v metafiziko je eno najznamenitejših in najprodornejših Heideggerjevih del³ pa tudi eno njegovih najspornejših: vsaj pred razkritjem zloglasnih *Črni zvezkov*⁴ je – predvsem zaradi fraze »notranja resnica in veličina [...] nacionalsocializma«,⁵ ki se pojavi v sklepnem delu

- 1 Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.
- 2 Po pričevanju Walterja Biemla (urednika 53. zvezka Heideggerjevih *Zbranih del*), ki je bil med slušatelji teh predavanj, je v živo umanjkal zadnji, tretji del besedila. Drugega, ki je za našo témo najpomembnejši, je Heidegger podal v celoti. Biemel svoje pričevanje podkrepi z opažanjem, da se v Heideggerjevi zapuščini prvi in drugi del od tretjega razlikujeta po tem, da vsebujeta uvodne (predavateljske) očrte poglavij (Heidegger 1993, 208).
- 3 Za kvaliteten in izčrpen sodobni pregled ključnih ravni tega dela gl. Polt in Fried 2001. Tine Hribar je v uredniški spremni besedi k slovenskemu prevodu *Uvoda v metafiziko* zapisal, da to delo spada med »najvidnejša Heideggerjeva dela«; kot posebno odliko je izpostavil njegov »gramatikalni vidik« – tematizacijo »gramatikalne vloge besede 'bit' in njenih izvedenk« – ob čemer »zaradi skupnega indoevropskega izvora in zasnove gramatike v grškem in latinskem svetu vrsta Heideggerjevih raziskovalnih odkritij velja tudi za slovenščino«. Zaradi te razsežnosti *Uvoda* – pa tudi zato, ker se Heidegger v njem »ob razmerju med resnico in videzom ukvarja z umetnostjo, s Sofoklovimi tragedijami itn.« – je po Hribarju to delo zanimivo tudi za bralce onkraj strogega filozofskega interesa, pri čemer posebej izpostavi literarne teoretike (Hribar 1995, 213).
- 4 *Črni zvezki* [*Schwarze Hefte*] so osebne beležnice, ki jih je Heidegger pisal od začetka tridesetih do konca vojne. Prvi zvezek je izgubljen, prepisi naslednjih štirinajstih – ki so nastajali v desetletnem obdobju 1931–1941 – pa so leta 2014 izšli v treh zaporednih knjigah iz *Gesamtausgabe* (naslednje leto so bile v tej zbirki objavljene beležnice iz obdobja 1942–1948, leta 2018 pa še preostale iz obdobja 1948/1949–1951). Njihova objava je povzročila novi val javnih polemik o Heideggerjevem nacizmu in antisemitizmu. Slovenskega prevoda *Črni zvezkov* še nimamo – razen fragmentov iz obdobja 1942–1948 v zelo kratkem (a kljub temu kakovostnem in informativnem) izboru vodilnega slovenskega prevajalca Heideggerjevih del, Aleša Košarja (Heidegger 2015b) – sta pa o njih ažurno in poglobljeno pisala filozofa Dean Komel in Aljoša Kravanja (Komel 2014; Kravanja 2014; Komel 2018).
- 5 »Kar pa se danes konec koncev povsod ponuja kot filozofija nacionalsocializma, a z notranjo resnico in veličino tega gibanja (namreč s srečanjem planetarno določene tehnike in novoveškega človeka) sploh nič nima, ribari prav v kalnih vodah 'vrednot' in 'celovitosti'.« [Pri slovenskem prevodu je tu sicer prišlo do zamenjave: »notranja resnica in veličina« sta postali »notranja veličina in resnica.«] (Heidegger 1995, 199; 1983, 208) Heidegger je konec šestdesetih v osebni korespondenci to mesto branil kot pretanjenega kritiko nacizma, ki naj bi jo podal tako spretno, da so jo »razumni poslušalci« doumeli v polnosti, medtem kot so bili »strankarski ovaduhi« – ki »jim je bilo treba tu in tam vreči



knjige – predstavljalo eno izmed tistih mest v Heideggerjevem opusu, ki njegovo filozofijo najbolj eksplicitno povezujejo z nacizmom.

O tem, da je bil Heidegger nacist, seveda ni nobenega dvoma: v letih 1933 in 1934 je deloval kot aktiven član nacistične stranke, na krilih političnega angažmaja je postal tudi rektor Univerze v Freiburgu, kjer je bil mdr. vpleten v onemogočanje kolegov in študentov z judovskim poreklom (Rubenstein 1989, 185–187; Fariás 1987); član NSDAP je ostal vse do konca vojne; četudi v njegovi zapuščini najdemo nekaj mest, kjer svoje delovanje v zgodnjih tridesetih, predvsem v povezavi z rektorskim delom, razglasi za napako oziroma blodnjo [*Irrtum*] – med drugim precej mimogrede in ambivalentno tudi v *Črnih zvezkih*⁶ – težko govorimo o kakršnem koli temeljitem javnem soočenju s tem bremenom; prav tako ni nikoli javno obžaloval – oziroma sploh ni zares tematiziral – holokavsta in drugih nacističnih množičnih zločinov;⁷ v njegovih osebnih beležnicah iz ključnih let

kakšno drobtino, da se je ohranila svoboda poučevanja in govora» [Man mußte diesen Leuten hie und da einen Brocken zuwerfen, um sich die Freiheit der Lehre und Rede zu bewahren.] – prav tako zadovoljni (Heidegger 1995, 233).

- 6 »Samolastna zabloda [*der eigentliche Irrtum*] 'Rektorata 1933' ni bila v toliko, da nisem, kakor drugi, pametnejši, spoznal 'Hitlerja' v njegovem 'bistvu' in z njimi – kasneje – grmeč stal ob strani, v področju brez-voljnosti, – tj. v istem področju z voljnimi [*Wollenden*] – ampak da sem menil, da je zdaj čas, da postanemo začetno – zgodovinski – ne s Hitlerjem, ampak s prebujenjem ljudstva za njegovo zahodno usodje. [...] Zabloda je bila zgolj prehitevanje [tega] 'časa'. Še ne jasno videnje, da je ta 'dolg' – da se spremembe ne da ustvariti, [da] se je sploh narediti z 'učinkovanjem' in na 'mah'. / Zabloda ni bila v tem, da je bilo *mišljenje* v svojim možnostih *precejeno*, ampak [da je bilo] podcenjeno v svojem bistvu – še ne dovolj vprašujoče in sčakujoče [*wartend*]. Izostajanje – zgoljše [*bloße*], in stoji ob strani ter vztrajanje v dozdajšnjem, bi bilo že takrat nemogoče. In tako – je bilo treba – to izkusiti; in povsod je treba prestajati njeno 'posledico'. [...] / Ti, ki zdaj stoji skupaj, ki se ničesar niso naučili; dejansko se zdi tako, da se pri nas sicer v 12. letih ni nič zgodilo – navezava spodletelih pri stanju leta 1932 in strinjanje tujine *s tem!* Poznajo le to ali pa grozote nacionalsocializma. | Toda ta 'ali – ali', *Entweder – Oder*, je samolastna zabloda.« (Heidegger 2015b, 287–288) »Prav zato 'se' ne bo tako hitro došlo, kaj je bilo to samolastno določujoče v mojem koraku leta 1933, ki je prav tako postal *zabloda*, *Irrtum*; ne v ravnokar povedanem, temveč glede možnosti, v nacionalnem socializmu in glede trenutka in lasténja [*Eignung*: daru] mislečega do ravnanja po meri *vladanja* v ustanovi javnega poučevanja – [to je] bistvo *imperialističnega materializma*.« (290)

- 7 Za dober uvod v vprašanje Heideggerjevega povojnega molka glede nacizma in holokavsta, ki upošteva tudi antisemitizem *Črnih zvezkov*, gl. Trawny 2015, 99–110. Heideggerjev molk je sicer ena od velikih fascinacij raziskovalcev Heideggerjevega življenja in dela, ki ima svojo najznamenitejšo literarno navezavo v pesmi Paula Celana *Todtnauberg* (*v to knjigo / zapisana vrstica o / nekem upanju, danes, / na nekega misleca / prihajajočo / besedo / v srcu*; Celan 2020, 473); napisal jo je po svojem srečanju s Heideggerjem leta 1967, ki naj bi Celana močno pretreslo prav zaradi tega, kar je ostalo neizrečeno (Felstiner 2017, 403–407). Pred »afero« s konca osemdesetih je glavnina filozofske javnosti Heideggerjev molk razumela ravno kot nekakšno »prihajajočo besedo« brez prihoda – kot nezmožnost, zakrknjenost, morda celo porazenost v notranjem boju; nekaj, kar bi po vseh merilih moralo priti na plan, pa ni, zaradi takšnega ali drugačnega karakternega primanjkljaja. Adam Knowles, ki Heideggerjevo politiko imenuje »politika tišine«, v tem molku ne vidi arbitrarne osebnostne hibe, temveč integralni aspekt njegove politične drže, ki izvira iz temeljnih postavk Heideggerjevega filozofskega projekta (Knowles 2019, 17–18.57). Podobno poanto, v bolj



nacističnega genocida nad evropsko judovsko populacijo pa so številne protijudovske izjave.⁸

Obenem tudi ni nobenega dvoma, da je natančno opredeljevanje in vrednotenje Heideggerjevega nacizma v kontekstu njegove širše življenjske poti sila zapleteno: njegovo zgodnje navdušenje nad nacizmom se je oplajalo s fantazmatsko idealizacijo tega gibanja, v katero je Heidegger naivno (in vsekakor tudi častihlepno, iz očitnih vzgibov »volje do moči«) projiciral svoja filozofska stremljenja, ki so precej na silo iskala skupni jezik z ideali nacističnih ideologov (Trawny 2015b, 64). Razumljivo je torej, da se je Heideggerjeva začetna euforija prevesila v razočaranje že zelo zgodaj: leta 1934 je predčasno prekinil svoje rektorsko delo – Rüdiger Safranski to prekinitev povezuje s Heideggerjevo nejevoljo glede prevelike tolerance oblasti do katoliškega vpliva v Freiburgu (Safranski 2010, 303) – ta odstop pa je sprožil tudi njegovo pospešeno in nepreklicno »slovo od političnega udejstvovanja« (308).

Tudi vprašanje Heideggerjevega antisemitizma ni enoznačna téma, ob kateri bi prevladoval širok konsenz. Del filozofske javnosti še vedno deli zadržano stališče, kakršnega je Rüdiger Safranski podal dvajset let pred objavo *Črnih zvezkov*:

Heidegger – antisemit?

To ni bil v smislu ideološke obsedenosti nacionalsocialistov. Kajti vidimo lahko, da antisemitske, rasistične pripombe ne nastopajo niti v njegovih predavanjih in filozofskih spisih niti v političnih govorih in pamfletih. (283–284)

Po oceni španskega filozofa Jesúa Adriána Escudera so dokazi in protidokazi za Heideggerjev antisemitizem tudi po razkritjih *Črnih zvezkov* preveč uravnoteženi, da bi omogočali jasno sodbo (Escudero 2015, 40).

osredotočeni navezavi na antisemitizem, najdemo v Lang 1996. Ob tem je zanimivo – kot opozori Knowles – da je vprašanje tišine/molka tudi eno temeljnih vprašanj Heideggerjeve filozofije jezika, ki jo je razvijal v času nacizma (Knowles 2019, 25). Glede dvosmernega vprašanja Heideggerjevega molka in molka/tišine pri Heideggerju gl. tudi razpravo *Heidegger and Silence* v Bindeman 2017, 103–112.

8 Za obširno predstavitev in analizo antisemitizma v *Črnih zvezkih* gl. Mitchell in Trawny 2017.

V *Črnih zvezkih* (in v drugih »bremenilnih« spisih) ne najdemo gostilniških rasističnih izpadov, naslajanja nad holokavstom ipd. Heidegger namreč vehementno proži svoje kritične puščice v »svetovno judovstvo« kot – tako nas vsaj prepričuje – »metafizično«, ne »rasno« tarčo.⁹ Na več mestih dalje problematizira »rasno mišljenje« [*Rassedenken*], ki ga vidi kot ključno moderno podlago pri vzponu *Machenschaft* (Heidegger 2014, 48), četudi to kritiko nazadnje usmeri prav proti Judom (56). Pri tematizaciji njegovega odnosa do judovstva pa ne nazadnje tudi ne moremo mimo intenzivnega in večplastnega intimnega razmerja z judovsko filozofinjo Hannah Arendt,¹⁰ njegovega prizadevnega mentorstva nekaterim judovskim študentom¹¹ ter kompleksnega odnosa z judovskim pesnikom Paulom Celanom.¹² Seveda je ključen kontekst. Mislec, ki je v času največjega preganjanja in pobijanja Judov v zgodovini – Heidegger je brez dvoma vseskozi vedel za njegove okvirne razsežnosti – sredi nacistične Nemčije napadalno pisal o judovstvu, je vsekakor ubesedoval nekaj drugega kot mislec, ki bi kaj podobnega izrekal v Ljubljani sredi osemdesetih.¹³

- 9 »Vprašanje vloge svetovnega judovstva ni rasno, temveč metafizično vprašanje.« [*Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage*] (Heidegger 2014, 243) Italijanska filozofinja Donatella Di Cesare ravno v tej izjavi – in kompleksnem fragmentu *Črnih zvezkov*, ki jo obdaja – vidi najbolj eklatanten dokaz za ujemanje Heideggerjevega filozofskega antisemitizma in izhodišč nacističnega antisemitskega projekta (2014, 12–13).
- 10 O njunem enigmatičnem razmerju in medsebojnem intelektualnem vplivu je bilo napisanih mnogo izvrstnih študij. Za eno najnovejših, ki že upošteva in tematizira *Črne zvezke*, gl. Grunenberg 2017.
- 11 Ta poudarek najdemo pri Safranskem, ki izpostavi Heideggerjevo zavzemanje za Wernerja Brocka, asistenta judovskega rodu, ki mu je Heidegger »izposloval raziskovalno štipendijo v Cambridgeu«, ter Heideggerjevo prepoved izobešanja antisemitskih plakatov na univerzi, s katero »je že nekaj dni po nastopu svoje rektorske funkcije tvegat konflikt z nacionalsocialističnimi študenti« (Safranski 2010, 284).
- 12 Vid Snoj je Heideggerja označil za »najslavnejše ime« med filozofskimi »privrženci [...] Celanovega pesništva« v času pesnikovega življenja (2018, 124). O odnosu med Celanom in Heideggerjem gl. Felstiner 2017, 403–407; gl. tudi Lyon 2006.
- 13 V Sloveniji bi težko našli vidnega sodobnega filozofa, pri katerem je kritika judovstva bolj prisotna in ostrejša kot pri Tinetu Hribarju; v tem pogledu mu je še najbližje Slavoj Žižek, ki sicer svoje tematizacije judovstva predstavlja kot radikalno kritiko antisemitizma, vendar ne povsem prepričljivo: Adam Kirsch, ameriški literarni kritik judovskega rodu, je v njegovem pisanju prepoznal tipičen primer sodobnega levičarskega antisemitizma, ki naj bi imel svoje korenine v Marxovem spisu *O judovskem vprašanju* (Kirsch 2009). O antisemitskih potezah Žižkovega »anti antisemitizma« je pisal tudi britanski filozof John Gray (2012). V nasprotju s Heideggerjem gre pri Hribarju seveda za kritiko judovstva, kjer nimamo nikakršnega zgodovinskega, biografskega ali besedilnega razloga, da bi v njej iskali zlovesče politične namere. Pa vendar se tu že – ob številnih paralelah med Hribarjevimi in Heideggerjevimi »resentimentom«, če si izposodim Komelovo (2014, 313) in Trawnyjevo (2015b, 56.86.90) oznako za Heideggerjev črnovezkovni gnev – nakazuje eden temeljnih problemov Hribarjeve etiške konstelacije (ki v kontekstu mišljenja *Antigone* pri Hribarju trči ob vprašanje »metafizičnih« pravzrokov slovenskega povojnega masakra): to je problem Hribarjevega razumevanja totalitarizma 20. stoletja kot logične posledice evropske metafizične dediščine, v katerih je judovsko izročilo (poleg platonizma in krščanstva) po njegovi sodbi igralo (in še igra) ključno negativno vlogo, kar implicitno seveda pomeni – tega Hribar ne izreče tako neposredno kot v primeru krščanstva



Prav tako pa moramo imeti pri analizi antisemitizma *Črnih zvezkov* vselej v zavesti tudi to, kar je kot izhodiščni problem v svoji razpravi ob njihovem razkritju izpostavil Dean Komel, namreč da v teh zapisih »izstopa predpona 'anti-', ki smiselno karakterizira ne le to, kar je v *Črnih zvezkih* moč prepoznavati za Heideggrov antisemitizem, pač pa tudi antiamerikanizem, antiboljševizem, antinacionalsocializem, antikršćanstvo, antidemokracičnost, antiimperializem, antifilozofijo, antikulturo, antiznanost itn.« (2014, 313).¹⁴ Prav v odločnem napadu na demokracijo Trawny prepozna ključno povezavo Heideggerjevih fragmentiranih beležnic z njegovim širšim opusom (2015a, 91), obenem pa opozarja – skupaj s številnimi drugimi raziskovalci¹⁵ – da je antijudovstvo *Črnih zvezkov* tesno prepleteno z njegovim antikršćanstvom in antiplatonizmom (76).

in komunističnih zločinov na slovenskih tleh – da judovsko izročilo predstavlja eno izmed temeljnih praspodbud za tiste zgodovinske tokove, ki so pripeljali do holokavsta in drugih totalitarnih grozodejstev. V tem pogledu sta s Heideggerjem precej usklajena (glede Heideggerjevih tematizacij judovske »samoanihilacije« gl. Trawny 2015a, 69–78) in dejansko bi številne Heideggerjeve izjave iz *Črnih zvezkov* in drugih zapisov, ki tematizirajo razmerje med modernimi totalitarizmi in judovsko-krščansko religioznostjo, brez večjih težav prevedli v Hribarjevo filozofsko-politično konstelacijo (Heidegger 2015a, 438); tudi Heidegger na zarotniški način »razkriva« simbiozo med krščanskimi in protikršćanskimi tokovi (2014, 138), ob čemer spregovori še o »prihajajočem velikem fašizmu«, domnevem skupnem projektu krščanskih cerkva in antifašističnih sil (2015a, 43, 249). Že v *Prispevkih k filozofiji* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*], ki so nastali med letoma 1936–1938, Heidegger ponudi razumevanje ujemanja med komunizmom in krščanstvom (ter judovstvom), precej podobno tistemu, ki ga najdemo v Hribarjevih spisih s konca osemdesetih (1989, 54). Ključna razlika je seveda v vrednotenju demokracije, za Hribarja temeljne pozitivne vrednote, za Heideggerja prvovrstne odvratnosti. V tem pogledu je – glede na Hribarjeve poglede – diametralno nasproten tudi Heideggerjev očitek krščanstvu v njegovem razmerju do demokracije; krščanstvo naj bi bilo v svojih političnih razsežnostih problematično (med drugim) prav zaradi svoje očitne povezanosti z njenim utrjevanjem (2015a, 459–460).

- 14 Podobno kontekstualizacijo, v navezavi na citat Hadriena France-Lanorda, izpostavi tudi Kravanja (»[v *Zvezkih*] najdemo kritiko judaizma, krščanstva, nihilizma, toda tudi amerikanizma, angleškega imperializma, boljševizma in celo nacizma – vsi ti 'izmi' so na različnih mestih vključeni v isto kritiko *Machenschaft*«), ki jo ustrezno poveže s širšim problemom »izenačevanja političnih nasprotij« v Heideggerjevem opusu (Kravanja 2014, 56). Komel po naštevanju pojmov, ki padejo pod okrilje Heideggerjevega vsesplošnega »J'accuse!«, dodaja zanimivo opazko: »Zdi se, da ta *anti-* spremlja določen resentment, ki se mu Heidegger očitno ni mogel, ni znal ali celo ni hotel izogniti. Kolikor mi je znano, v *Črnih zvezkih*, pa tudi v kakih drugih spisih, ne nastopa antinemštvo [...], na podlagi česar bi lahko sklepali, da je poreklo tega resentimenta pri Heideggerju morda treba iskati v latentni tesnobi, da bi mu *ukradli domovino*.« (2014, 313–314) Tu se – glede na prejšnjo opombo – neizogibno zastavlja paralelno vprašanje glede Hribarjevega *resentimenta*, ki ga zaznamuje sorodno »izenačevanje nasprotij« ob njegovi filozofski *obrambi domovine*: od kod, v morju nepopustljivega zoperstavljanja temeljnim duhovnim in ideološkim identitetam, ki ga obkrožajo, Hribar črpa svojo brezpogojno gotovost, da je »slovenstvo« nekaj resničnega – ali celo dobrega? Nekaj, kar je treba *braniti*?
- 15 Gl. zbornik *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology* (Björk in Svenungsson 2017), zlasti 2. poglavje, *Religion in the Black Notebooks* (23–48), v katerem Judith Wolfe ugotavlja, da je krščanstvo stalna téma *Črnih zvezkov*, česar za judovstvo po njeni oceni ne moremo trditi, ter da so Heideggerjeve »antikršćanske polemike neprimerljivo bolj izrazite in izdelane kot njegov (obsojanja vreden, a v veliki meri konvencionalen) antisemitizem« (25). Tudi Trawny opozarja, da v protijudovski govorici *Črnih zvezkov*, ki se v svojih posebnostih današnjemu bralcu morda zdi obiskurna ali celo edinstvena, v veliki meri odzvanjajo široko razširjeni zarotniški stereotipi predvojnega



Stvar postane še bolj zapletena, ko poskušamo Heideggerjev nacizem misliti v razmerju do temeljnih del njegovega filozofskega opusa, ki ga lahko brez večjih pomislov označimo za najvplivnejši filozofski projekt 20. stoletja. Je Heideggerjeva filozofija s konca dvajsetih in začetka tridesetih prispevala kakršenkoli relevanten delež k zgodnji izgradnji, privlačnosti in ukoreninjenju nacistične ideologije (Gay 2001, 81–84)? Je bil vpliv morda predvsem obraten – je Heideggerjeva misel nepovratno »kontaminirana« z nacizmom (Rockmore 1992)? Ali pa gre pri nosilnih stebrih Heideggerjeve filozofije za snov, v kateri lahko le na silo iščemo povezave z najtemnejšimi platmi nacionalsocializma (Escudero 2015, 40)?

Ta vprašanja ostajajo odprta in za sodobno filozofijo tudi izjemno intriganтна; poplava filozofskih (pa tudi teoloških in političnozgodovinskih) publikacij o Heideggerju v zadnjih letih dokazuje, da je razkritje *Črni zvezki*, ob katerem so številni zgodnji odzivi – podobno kot konec osemdesetih reakcije na odmevno delo Victorja Fariasa o Heideggerjevem nacizmu – anticipirali nekakšno »politično korektno« tabuizacijo nadaljnega filozofskega ukvarjanja s Heideggerjem, doseglo ravno nasproten učinek (kakor koli ga že vrednotimo): edinstveno renesanso heideggerjanskih študij.

Problem te renesanse je v tem, kot je pred kratkim opozoril Trawny (2020, 11), da sta se v njej utrdili dve osrednji, v veliki meri nedialoški in pretirano poenostavljajoči poziciji: prvo zavzemajo konservativni apologeti, ki poskušajo braniti filozofsko dediščino Heideggerja, pri katerem naj bi bila nacistična epizoda le obžalovanja vreden biografski madež, ki ne prodira v njegovo misel, vsaj ne v njene najznamenitejše in najdragocenejše vrhunce; druga pozicija izvira iz nastavkov Fariasa (in pozneje Emmanuela Faya, Huga Otta in Berndta Martina) in poskuša celoten Heideggerjev opus brati skozi prizmo njegovega nacizma ter ga s tem v jedru zreducirati na politično vprašanje, pogosto pa tudi strpati v kategorijo »nevarne« misli, ki bi jo bilo treba postopoma umakniti iz ospredja sodobnega filozofskega interesa v arhiv zablod preteklosti.

miljéja, ki jih je oblikovala množična distribucija *Protokolov sionskih modrecev*, po Trawnnyjevi analizi ključne (neizrečene) reference Heideggerjeve retorike o judovstvu, četudi ni neposrednih dokazov o Heideggerjevem branju tega antisemitskega pamfleta (Trawny 2015b, 36–37.45–57.111.120–122).



Kot sem orisal v članku, lahko govorimo – in moramo govoriti – tudi o tretji poziciji: poziciji zmernejšega, bolj odprtega branja, ki ne poskuša bežati pred kompleksnostjo in bogastvom Heideggerjeve filozofije, vendar njegovo nacistično epizodo in beležke o (in proti) judovstvu vseeno razume in misli kot eno izmed njenih pomembnih problematičnih razsežnosti, ki – tudi z novimi razkritji *Črnih zvezkov* – zastavlja intrigantna in relevantna filozofska vprašanja, ne le političnih, etičnih in biografskih. To pozicijo, kot ugotavlja Trawny, ostro napadata oba skrajna tabora v diskusiji kot zablado nasprotnega tabora. Pri tem je zanimiva njegova ugotovitev, da je v prvih letih debate o vprašanju protijudovstva *Črnih zvezkov* pravzaprav umanjkal kakršen koli viden judovski glas. Še več, tudi v širši tradiciji recepcije Heideggerja, v kateri sicer ne manjka judovskih glasov (od Bubra, Straussa, Löwitha, Adorna in Hannah Arendt do Levinasa in Derridaja), ni vidnejše perspektive, ki bi se eksplicitno nanašala na judovsko misel (za manj odmevno, a vseeno pomembno izjemo gl. Zarader, 1990).

To se je spremenilo s fascinantno študijo Michaela Chighela *Kabale: Das Geheimnis des Hebräischen Humanismus im Lichte von Heideggers Denken* (*Intriga: Hebrejski humanizem v luči Heideggerjevega mišljenja*), ki jo je v nemščino iz angleškega (še neobjavljenega) izvirnika prevedel prav Trawny. Chighel je ortodokсни jud, ki v Budimpešti vodi raziskovalni program o evropskem judovstvu. Pred tem je živel v Jeruzalemu in na Dunaju, odraščal pa je v Torontu. Delo *Kabale* je osnoval na pobudo Trawnija, s katerim sta se leta 2018, ob predstavitvi Trawnijeve knjige o *Črnih zvezkih*, srečala v Jeruzalemu. Chighel svojo knjigo predstavlja kot neposreden odgovor na Trawnijevo interpretacijo. Sveža judovska perspektiva, ki jo ponudi Chighel, je zmerna, »sredinska« – v prej opisanem Trawnijevem smislu – in obenem izrazito radikalna; temelji namreč na drznem interpretativnem zasuku diskusije. Heidegger po Chighelovi oceni ni bil izrazito antisemitski, vsaj ne bistveno bolj kot večina Evropejcev v njegovem (ali celo našem) času. V stopnjevanju retorike ogorčenja nad Heideggerjevimi protijudovskimi izjavami Chighel prepozna znamenje t. i. politične korektnosti, po njegovem »nevarnega« fenomena, ki ob preobčutljivosti za površinska nesoglasja in predsodke poraja neobčutljivost za resnično zlo.

Chighel Heideggerjevo pozicijo do judovstva, ki ji torej odvzame oznako antisemitizma, označi za »antiadamizem«. »Adamizem« je Chighelovo



ime za judovski humanizem, »nauk Tore o tem, kaj pomeni biti človek« (Rebhandl 2021). Ta humanizem je prek krščanske posvojitve in preoblikovanja postal temelj evropskega humanizma, ki je tako svojo primarno predstavo o človeštvu gradil na modelu Adama v Tori. V tem prepletu se nahaja konflikt s Heideggerjevo miselnostjo, ki je želela obnoviti poganški humanizem in je bila vseskozi paranoična glede posledic judovsko-krščanskega humanizma s koreninami v hebrejskem pojmu Adama (Schubert 2021). V jedru Heideggerjeve misli naj bi bilo torej pogansko razumevanje človeka, katerega zgodovinsko uresničitev je Heidegger v svoji usodni življenjski napaki leta 1933 kot prepričljivo možnost uzrl v nacionalsocializmu. Čeprav ga je nacizem razočaral že leto pozneje, je temu poganskemu humanizmu – ključnemu za privlačnost, ki jo je kratek čas čutil do nacizma – ostal zvest do konca življenja. Chighel v svoji knjigi poskuša analizirati ta humanizem, osvetliti njegov temeljni konflikt z bibličnim humanizmom in pokazati, da je slednji tako duhovno kot filozofsko privlačnejši in prepričljivejši od prvega.

Chighel, ki pri svojem razumevanju judovskega humanizma sledi Martinu Bubru, s tem pojmom označuje miselno tradicijo, ki ima v svojem jedru globoko prepričanje, da je vsak človek, ne le Jud, ustvarjen po Božji podobi, kot je razodeto v Genezi.¹⁶ To prepričanje ne more biti le intelektualno, temveč mora biti doživeto, izkustveno. Razumeti nauk o človeku kot Božji podobi pomeni izkusiti silovitost Božje ljubezni. Kot pravi Chighel, se ta izkušnja večji del zgodovine moderne evropske misli nahaja »v izgnanstvu«, moderna znanost ji celo očita, da gre za iluzijo. Izkušnjo Božje ljubezni tako zamenja notranji nihilizem, »popolna osamljenost [...] v neskončni praznini« (Schubert 2021). Kot prej Nietzsche je Heidegger poskušal opredeliti človekovo mesto v svetu brez opore v Bogu. Nietzschejevi izjavi o smrti Boga je sledila Heideggerjeva o smrti humanizma. Ta vzgib je izviral iz njegove dekonstrukcije evropske misli. Dekonstrukcija, kot pravi Chighel, je tudi za sodobno judovsko misel privlačna zaradi svojih osvobajajočih učinkov, vendar se brez ustrezne duhovne podlage lahko hitro sprevrže v destruktivno silo, ki povzroči (neo)poganstvo, kakršno je Heideggerjevo.

16 O širši tematiki Bubrove misli in njenega vpliva na sodobno filozofijo gl. Pevec Rozman 2021; Krašovec 2020.



A pri Chighelovem projektu ne gre le za opredeljevanje opozicije in dokazovanje superiornosti enega humanizma nad drugim. Heideggerjev pomen za sodobno filozofijo je po Chighelovi oceni primerljiv z Einsteinovim pomenom za sodobno fiziko. Gre za doslej nepreseženega genija, ki je poznal celotno zgodovino zahodne misli in iznašel filozofski jezik, s katerim jo je lahko artikuliral na najvišjem nivoju. Chighelov projekt torej ne izvira le iz udarne, mestoma uničujoče kritike, temveč obenem – in le na prvi videz protislovno – tudi iz globokega občudovanja, ki v skladu z bogato in vselej živo judovsko tradicijo prevajanja Tore kliče k prevodu njenega sporočila v heideggerjevski jezik. Kot pravi Chighel: »Če se želite ukvarjati s filozofijo na najvišji ravni, morate preučiti in razumeti Heideggerja. In če hočemo resnico Tore izraziti na najvišji ravni zahodne misli, jo moramo prevesti v Heideggerjevo misel. V prihodnosti se bo pojavil drug filozofski genij, in takrat bo treba resnico Tore prevesti v miselni jezik tega genija.« (Schubert 2021)

Chighel je torej v že nekoliko zatohlo razpravo o *Črnih zvezkih* vnesel drzno, svežo perspektivo, ki je popolnoma prevetrila odnos do judovstva v njej. Ne gre več za vprašanje, ali je Heideggerjeva obravnava judovstva na ravni mimobežnih, površinskih utrinkov ali globokega sovraštva, temveč za globlje prezrto vprašanje, ki spravlja v zadrego tudi velik del najbolj eminentnih Heideggerjevih interpretov: kakšno pravzaprav sploh je razmerje med judovsko mislijo in bistvenimi dimenzijami Heideggerjeve misli?

Chighelova kompleksna študija, ki sem se je v okviru te razprave le dotaknil, dokaže centralnost Heideggerjeve opozicije nekaterim temeljnim konceptom judovskega humanizma v razvoju njegovega filozofskega sistema. Pokaže, da resna tematizacija Heideggerja terja tudi resno tematizacijo judovske misli (ali vsaj prepričljivo zavrnitev Chighelove interpretacije). Ob tem se poraja provokativno vprašanje: bo sodobna heideggerjevska scena pripravljena sprejeti ta izziv in ga jasno artikulirati ali pa bo soočenje z njim – zaradi previdnosti, ukoreninjene v nekem precej drugačnem, a v številnih družbenih kolesjih tudi precej podobnem ideološkem *zeitgeistu*, kot je bil Heideggerjev – ostalo v večji meri omejeno na intimne pogovore in beležke?

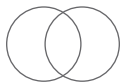
Reference

- Bindeman, Steven L.** 2017. Heidegger and Silence. V: Steven L. Bindeman, ur. *Silence in Philosophy, Literature, and Art*, 103–112. Leiden: Brill.
- Björk, Márten, in Jayne Svenungsson, ur.** 2017. *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*. London: Palgrave Macmillan.
- Celan, Paul.** 2020. *Zbrane pesmi*. Zv. 2. Prev. Vid Snoj. Ljubljana: Beletrina.
- Chighel, Michael.** 2020. *Kabale: Hebräischer Humanismus im Lichte von Heideggers Denken*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- Di Cesare, Donatella.** 2014. *Heidegger e gli ebrei: I »Quaderni neri«*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Escudero, Jesús Adrián.** 2015. Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 5: 21–49.
- Farías, Victor.** 1987. *Heidegger et le nazisme*. Lagrasse: Verdier.
- Felstiner, John.** 2017. *Paul Celan: pesnik, preživelec*. Jud. Prev. Vid Snoj. Ljubljana: LUD Literatura.
- Gay, Peter.** 2001. *Weimar Culture: the Outsider as Insider*. New York: W. W. Norton.
- Gray, John.** 2012. The Violent Visions of Slavoj Žižek. *The New York Review of Books*, 12. 7. 2012, spletni vir.
- Grunenberg, Antonia.** 2017. *Hannah Arendt and Martin Heidegger: A History of Love*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin.** 1983. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 1993. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Gesamtausgabe 53. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 1995. *Uvod v metafiziko*. Prev. Aleš Košar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2014. *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Gesamtausgabe 96. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 2015a. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Gesamtausgabe 97. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 2015b. Pribeležnja. Prev. Aleš Košar. *Phainomena* 24/94-95: 287–298.
- Hribar, Tine.** 1995. Uredniška spremna beseda. V: Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, 213. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kirsch, Adam.** 2009. Disputations. *The New Republic*, 7. 1. 2009, spletni vir.
- Knowles, Adam.** 2019. *Heidegger's Fascist Affinities: A Politics of Silence*. Stanford: Stanford University Press.
- Komel, Dean.** 2014. Črno na belem in *chiaroscuro*: v Heideggrovih 'Črnih zvezkih'. *Phainomena* 23/90–91: 309–319.
- . 2018. Martin Heidegger: Kaj se pravi misliti? *Phainomena* 27/104–105: 329–345.
- Krašovec, Jože.** 2020. Hermenevtika dialoga v delih Hermann Cohena, Franz Rosenzweiga in Martina Bubra. *Edinost in dialog* 75/2: 31–50. <https://doi.org/10.34291/Edinost/75/02/Krasovec>.
- Kravanja, Aljoša.** 2014. Heidegger in naci-zem: ponovno odprto primer. *Razpotja* 5/15: 54.
- Lang, Berel.** 1996. *Heidegger's Silence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lyon, James K.** 2006. *Paul Celan & Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951–1970*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Mitchell, Andrew J., in Peter Trawny, ur.** 2017. *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism*. New York: Columbia University Press.



- Pevc Rozman, Mateja.** Oseba in dialog: medsebojnost («das Zwischen») kot onto-loški temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76/2: 15–32. <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/02/Pevc>.
- Polt, Richard, in Gregory Fried, ur.** 2001. *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.
- Rebhandl, Bert.** 2021. Philosoph Michael Chighel: Heidegger war kein Pöbel-Antisemit. FAZ, 3. 1. 2021, spletni vir.
- Rockmore, Tom.** 1992. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Rubenstein, Richard L.** 1989. The Philosopher and the Jews: The Case of Martin Heidegger. *Modern Judaism* 9/2: 179–196.
- Safranski, Rüdiger.** 2010. *Mojster iz Nemčije: Heidegger in njegov čas*. Ljubljana: Studentska založba.
- Schubert, Martin.** 2021. Die Zukunft sieht gut aus: Michael Chighel über Hebräischen Humanismus, Martin Heidegger und eine neue Graduiertenschule für Jüdische Studien in Budapest. *Jüdische Allgemeine*, 24. 5. 2021, spletni dostop.
- Snoj, Vid.** 2018. 'Roža Niča': judovska katastrofa in kabala v 'Psalmu' Paula Celana. *Primerjalna književnost* 41/1: 123–144.
- Trawny, Peter.** 2015a. *Heidegger and the myth of a Jewish world conspiracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2015b. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- . 2020. Vorwort des Übersetzers. V: Michael Chighel, *Kabale: Hebräischer Humanismus im Lichte von Heideggers Denken*, 11–13. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- Zarader, Marlène.** 1990. *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Pariz: Seuil.





Bogdan Rus

Osnovne značilnosti judovske dobrodelnosti v antiki prvih stoletij po Kr. (predstavitev po študijah F. M. Loewenberga in G. E. Gardnerja)

*Basic Patterns of Judaic Filantropy
in First Centuries AD (Presentation Based
on F. M. Loewenberg and G. E. Gardner Studies)*

Izvleček: Dobrodelnost je kompleksen pojem. Dejanje dobrodelnosti nikoli ni samo odziv na revščino, ampak obenem tudi pokaže na naravo kulture, civilizacije, miselnega sistema ali religije, znotraj katere se dogaja ali ki jo ima za motivacijo.

Revščina, dojemanje revščine, vprašanje pravičnosti, ustroj družbe, vloga religije, vloga mešanja kultur, različno – mestno ali podeželsko okolje, vidnost revščine in religiozni elementi, posebej odnos do svete zgodovine, dajejo raziskavam posebno mesto. Dobrodelnost ima določen razvoj skozi obdobja, razodeva pa tudi, kako je judovska dobrodelnost vplivala na kasnejše, zlasti krščanske pristope. F. M. Loewenberg in G. E. Gardner se vprašanja lotita vsak s svojega zornega kota.

Ključne besede: dobrodelnost, Sveto pismo, Talmud, revščina, pravičnost, recipročnost, urbanizacija, judovstvo, postava, Bog

Abstract: *Charity is a complex concept. What someone does as charitable work is never just a response to the need of poor people, it also describes what kind of culture, civilization, system of thought or religion, as a motivation or base of charity, we are dealing with.*

Poverty, the conceptualization of poverty, the question of righteousness, the structure of society, the role of religion, the intertwining of different cultures, distinct urban or agrarian setting, the visibility of poverty and influence of religious elements, especially relationship toward history of religion – all these give research a special place. Charity has its own development through time which also reveals how Judaic charity influenced other approaches to the problem of poverty, in our case Christian approach. F. M. Loewenberg and G. E. Gardner are dealing with this problem each from their own point of view.

Keywords: *Charity, Bible, Talmud, poverty, righteousness, reciprocity, urbanisation, Judaism, law, God*

Uvod

Zdi se, da je dobrodelnost enostaven proces. Gmotne dobrine se pretakajo od tistih, ki jih imajo, k tistim, ki jih nimajo. Toda ko se v proces poglobimo, vidimo, da je vse prej kot enostaven. Elementi, kot so socialne in kulturne dobrine, socialni kapital, duhovne dobrine, človekovo dostojanstvo, dobro ime, končne institucionalne oblike, ki jih dobrodelnost dobi, različni pogledi na to, kaj človek sploh potrebuje, kaj je absolutna in kaj relativna revščina, pokažejo na potrebnost temeljitega raziskovanja, da bi lahko z znanstveno metodo opisali in razumeli, kaj dobrodelnost sploh je, v našem primeru predvsem, kaj je bila v času prvih stoletij po Kristusu na področju rimske Palestine.

Ker je tema sorazmerno nova, sem se odločil, da za njeno predstavitev uporabim dve celoviti študiji, ki sta med seboj različni, a se obenem dopolnjujeta. Obširni študiji bom lahko povzel v njunih skupnih točkah in razhajanjih, ne pa tudi v vseh podrobnostih. Prva, študija prof. Franka Maeirja Loewenberga, je nastala leta 2001 in nosi naslov *From charity to social justice*. Profesor Loewenberg je zaslužni profesor na izraelski univerzi Bar Ilan na fakulteti za socialno delo. Bil je raziskovalec etike socialnega dela, zgodovine socialnega dela, razvoja socialnih institucij v Izraelu in srednjeveške judovske zgodovine.

Avtor druge študije z naslovom *The origins of organized charity in rabbinic Judaism* je Gregg E. Gardner, profesor na Univerzi Britanske Kolumbije na oddelku za klasične, bližnjevzhodne in religijske študije. Ukvarja se z več področji judovske zgodovine, literature in dobrodelnosti.

Sprva sem želel vključiti še druge študije, a me je prevelik razkorak v metodologiji od tega odvrnil. O tem pišeta tudi sama avtorja.

Dobro in celovito študijo sta napisala Rivka in Moshe Ulmer leta 2014. Izhajata iz teološkega problema in se tesno naslanjata na rabinske vire. Opisujeta proces samega dogodka dajanja oz. aktivne izvršitve »tzadekah«.

B. Z. Perlmutter in H. Rosenfeld sta avtorja več raziskav o revščini in dobrodelnosti. V člankih *The attitude to poverty and the poor in early rabbinic sources (70-250 CE)*, *The poor as a stratum in Jewish society in Roman*



Palestine 7-250 CE: an analysis ter Foundations of charitable organizations in Judea at the end of the Second Temple Period according to Tannaitic sources [hebrejsko], avtorja zavzamata drugačen metodološki pristop do podatkov, ki jih zajemata iz rabinskih virov kot Gardner. Precej drugačen spekter ima tudi J. Jeremias: *Jerusalem in the time of Jesus*, ki je sicer klasično delo. Nekaj metodoloških razlik je tudi med Gardnerjevo in Loewenbergovo študijo, a se ti deli v marsičem dopolnjujeta.

1 Revščina, dobrodelnost in država

Judovska dobrodelnost ni posebej raziskana tema. Za to obstaja več vzrokov. Tisti, ki so študirali zgodovinske temelje gmotnega stanja, so svoje raziskovanje usmerili na delovanje vlad. Raziskovalci, ki so sledili temu izhodišču, so neizogibno spregledali človekoljubna in dobrodelna dejanja, ki niso bila izvršena v okviru vlad. (Loewenberg 2001, 12) Verjetno je ravno način, kako obravnavamo družbene probleme, tisti, ki je izrazito drugačen v vsaki dobi. K tej novosti dojemanja posameznih problemov stvarnosti prispevajo zlasti religije. »Da bi popolnoma razumeli odnos do revežev in revnih, je treba raziskati definicije revščine in misli o revnih, ki so jih premišljevali verski misleci.« (Mollat 1986) Metodologija, ki jo je Mollat razvil za proučevanje revščine v srednjem veku, je relevantna za proučevanje revščine v drugih zgodovinskih obdobjih (Loewenberg 2001, 26). Loewenberg na tem mestu komentira Mollatovo metodo, ki poudarja, da je treba pri proučevanju določenega problema upoštevati spekter, ki najširše povzema družbene in religiozne pojave. Tako je religija v srednjem veku in tudi v antiki igrala pomembno družbeno vlogo in bila s tem tudi izvir najrazličnejših dejavnosti v družbi. Pogled na družbo zgolj kot legalno tvorbo se izkaže kot preozek za naše raziskovanje. Prav ta pogled pa je tudi razlog, zakaj je bila judovska dobrodelnost deležna tako malo pozornosti. V resnici gre za kompleksno družbeno in religiozno dogajanje, k čemur je treba pristopiti s pravo metodo. Judovska dobrodelnost namreč ne obstaja samo znotraj religije in tudi ne samo znotraj civilne sfere.

Karakteristika sodobne socialne države je, da enači družbo in državo in ima interese države za identične interesom družbe. Ta pristop je lahko zavajajoč, ko preučujemo antične družbe, ker so v antiki družbene enote, ki jih lahko identificiramo kot družbe ali skupnosti, obstajale dolgo



pred obstojem neke učinkovite vlade (Loewenberg 2001, 13). Gardner in Loewenberg jasno pokažeta, da so Judje poznali veliko celovitih rešitev, s katerimi so v svetopisemskih časih – kasneje pa so to opravljali rabini – naslavljali problem revščine in jih imamo lahko za celoviti odgovor na revščino. Domneva, da je gmotni položaj predvsem odgovornost vlade, je vzrok, zakaj mnogo raziskovalcev začenja raziskovanje zgodovine filantropije z enačenjem elizabetinskih zakonov za reveže in s tem spregleda prejšnje napore (15). Do neke mere pa je raziskovanje judovske dobrodelnosti preprečila tudi obsežna dobrodelna dejavnost krščanstva, ki se je pojavilo v prvem stoletju. Krščanska dobrodelnost je pokazala izjemno izvirnost, a vsekakor ni nastala iz nič. (Seccombe 1978, 140) Na tem mestu naj omenim pomembno vprašanje. Od kod so kristjani črpali svoje vzorce za dobrodelnost? Mnenje, da iz grško-rimske dobrodelnosti, se ob primerjalnem študiju judovske dobrodelnosti vsaj na prvi pogled izkaže na napačno. Če v rimskem svetu opažamo nekatere oblike dobrodelnosti, pa ta na sistematični ravni vendarle ne obstaja, skrb za reveže je bila predvsem v obliki beračenja. (Gardner 2015, 11)

Raziskovalci so brez pomislekov sprejeli in do danes nezadostno raziskovali zlasti lastnosti organizirane dobrodelnosti in mehanizme, ki stojijo za tem. Poudariti želim, da je bila organizirana dobrodelnost uporabljena tudi, da bi z njo utrdili ekonomsko, politično in religiozno moč, na primer voditelji Cerkve od 4. stoletja dalje (Gardner 2015, 8).

Kot že omenjeno, so se raziskave pogosto osredotočale na zakonito delovanje države, manj pa se je raziskovanje osredotočalo na druge oblike organizirane dobrodelnosti. Antična vlada se je močno razlikovala od današnjih vlad. Danes »socialne pravice« skoraj vedno pomenijo pravico revežev do določenih ugodnosti, ki so jim podeljene od ene izmed oblik oblasti. Te socialne pravice so brez pomena, če vlada nima (ali ni sposobna priskrbeti) sredstev, ki so potrebna za takšno delitev. Toda v tistih časih pravice revežev niso bile utemeljene na vladnih virih. Na začetku ni bilo vlade (v sodobnem pomenu besede), kasneje pa, ko so v Judeji začele nastajati primitivne oblike vlad, so bile šibke in brez sredstev. Nihče ni pričakoval, da bi te protovlade delile socialne dobrine za reveže. Namesto tega je zakon določal, da imajo reveži v antični Judeji pravico iskati pomoč pri svojih sosedih (Loewenberg 2001, 116). Nikjer skrb za reveže ni navedena med dolžnostmi kralja (Skralovnik, Matjaž 2017, 23). Nekaj malega je v smislu

socialne politike vlada vendarle izvajala: lahko je na primer najela delavce za nekatere velike gradbene projekte. Prvotni razlog za taka in podobna javna dela pa je bila želja preprečiti javni nemir. (Loewenberg 2001, 131)

V svetopisemskih časih si vlada v nobenem smislu ni zadala odgovornosti za dobrobit revežev. Mnogi trdijo, da pred kraljem Savlom v Judeji ni bilo učinkovite vlade (Loewenberg 2001, 159). To nam že določa raziskovalni spekter, ki je v marsičem zelo različen od današnjega. Celovito oskrbo za človeka, najsi bo reven ali bogat, pripisujemo samo oblasti. Samo ona ima pravico to nalogo tudi izvrševati. Danes navadno družba prevzame odgovornost za podporo revežev. Najpogosteje vlada izvaja to odgovornost na lokalni ali nacionalni ravni (159).

Raziskovanje mora tako biti sposobno iskati oblike, ki obstajajo uzakonjene v različnih oblikah vlade, ter druge oblike dobrodelnosti znotraj religije, ki vendarle vplivajo na celotno družbo.

2 Vzroki in pomen revščine

Vzroki revščine izhajajo iz načina življenja nekega človeka ali skupnosti, predvsem iz možnosti črpanja virov za svoje preživetje. Rast prebivalstva in eko-tehnološki razvoj sta med največjimi razlogi za revščino, a ni dovolj, da bi gledali zgolj na časovni red stvari, da bi lahko razložili kompleksne vzroke revščine (Loewenberg 2001, 26). Vprašanje revščine je gotovo kompleksno. Kakor bomo videli, je bila revščina v antičnem svetu definirana z psihološkimi in biološkimi kriteriji, pa tudi z družbenimi normami (Gardner 2015, 43).

Pri navajanju vzrokov za revščino (in tudi sicer v pristopu na splošno) se avtorja, ki ju obravnavamo, do določene mere razlikujeta, saj ubereta drugačen pristop. Gardner posebej poudari, da se želi pri tem vprašanju nasloniti na zunajrabinske vire. O tej metodološki točki bomo govorili kasneje. Gardner poskuša zarisati konture v rimski Palestini s tem, da se osredotoča na zunajrabinske vire vključno z arheologijo, napise, papiruse, kovance, zapise grških in latinskih avtorjev in raziskovalcev, ki temeljijo na teh virih (Gardner 2015, 42).



Loewenberg išče opise vzrokov za revščino pri judovskih avtorjih. Ko so judovski avtorji premišljevali vzroke za revščino, so pogosto naštevati več vzrokov, ne da bi jih preveč skrbelo, ali si ti vzroki med seboj nasprotujejo. Nobena razlaga razloga, kaj je povzročilo revščino, ni prevladala ali postala odločilna ali »uradna« razlaga. Poskus, da bi sistematizirali judovske trditve glede vzrokov revščine, bi zato lahko bil prazen, saj bi s tem hoteli vnesti urejenost, ki je tuja judovski kulturi časa, ki ga raziskujem (Loewenberg 2001, 26). Kljub vsemu pa Loewenberg sistematizira nekaj razlogov:

- a) fatalizem – v antiki je mnogo ljudi menilo, da je revščina neizogibna in ji je nemogoče ubežati;
- b) izkoriščanje – socialne razmere so se tako zelo spremenile, da se je pojavila revščina. Nekateri ljudje so spoznali, da sta človeški pohlep in izkoriščanje med glavnimi vzroki revščine, na kar so opozarjali predvsem preroki (Amos, Mihej, pa tudi Sirah);
- c) lenoba – da reveži sami nosijo krivdo za revščino, je bilo prvič omenjeno v modrostni literaturi, v zadnjih knjigah Svetega pisma. Ti avtorji so verjeli, da ljudje postanejo revni, ker so leni;
- č) greh – prav tako v modrostnih knjigah najdemo razlago, da je Božja kazen za greh razlog, zakaj so nekateri revni. (26–30)

Nobenega od teh štirih razlogov ne moremo prepoznati kot »judovsko« razlago za revščino. Vse te razlage se pojavijo v Svetem pismu. Nekatere razlage so bile v določenem zgodovinskem obdobju pomembnejše kot druge. Najpogostejše je združenih več pogojnih dejavnikov. Običajno so se rabini strinjali, da noben vzročni dejavnik ne more razložiti vzroka revščine (30).

Nekoliko drugače se loti problema Gardner. Kot rečeno, vzroke revščine išče predvsem pri zunajrabinskih virih. Kmetijstvo je bilo motor ekonomije; uspehi kmetijstva so bili vir bogastva, njegovi neuspehi pa so bili glavni vzroki revščine. Palestina ni bila obdarjena z optimalnimi okoljskimi pogoji, saj so ti vsake toliko časa omejili ekonomski izkupiček – kar se je izrazilo v skromnih uspehih in hudih neuspehih (Gardner 2015, 44). Letine žitaric, razmerje med posajenim in požetim, so najboljši pokazatelj uspešnosti celotne ekonomije. Rabinski viri omenjajo pridelek pšenice v višini 1 : 45, kar je astronomska številka, ki se je ponovila šele v sodobnih časih, zato

je o tem mogoče močno dvomiti. Za razliko od tega pa nam papirusi, primerjalni dokazi od drugod po rimskem cesarstvu in študije o predindustrijskem Sredozemlju ponujajo bolj zanesljive vire za pridelek v rimski Palestini (Hammel 1990, 130–32). Ti viri pokažejo, da je bil pridelek pšenice v rimski Palestini približno 1 : 5, torej primerljiv s pridelki v drugih delih Sredozemlja. Ker so morali pridelovalci ponovno vložiti v setev eno petino pridelka za semena, drugo petino pa so morali oddeliti za davke, ga je za uživanje ostalo zelo malo (Gardner 2015, 45). Prav tako pa sta na nizek pridelek vplivala naravno okolje in nemirni položaj rimske Palestine. Nizka produktivnost naj bi povzročila, da so bili posamezniki posebej ranljivi za motnje v pridelovanju, ki so jih povzročali okoljski in družbenopolitični dejavniki. Take občasne krize ali konjunktore so povzročile začasno ali »pogojno« revščino oz. ustvarjale revne posameznike, ki niso bili revni že v izhodišču (45). Pšenica in moka sta na več področjih življenja Juda ključni pokazatelj načina življenja oz. ravni obilja. Vrsta kruha, ki ga nekdo jé, je jasen pokazatelj socialnega statusa, moka pa se kot dar najrevnejših slojev ljudstva uporablja tudi pri darovanju v templju. Obdelovanje zemlje, ki zahteva veliko časa, je bilo prekinjeno zaradi zanemarjanja, v letih političnih pretresov in zaradi kratkoročnih potreb vojskovodij, ki so želeli poiskati takojšnjo preskrbo živeža za svojo vojsko (46). Vrh to dogajanje doseže v krizi tretjega stoletja, med letoma 235 in 248. V tistem času je postala revščina vsesplošna.

Močan vzrok za revščino je bilo zastavljanje zemlje. V splošnem lahko rečemo, da so bili revni večinoma kmetje, ki so delali na zemlji v lasti drugih, preko najema, delitve pridelka in drugih oblik odvisnosti. »Kot je že bilo omenjeno, je kombinacija nizkega pridelka, davkov in najemov mnogim kmetom zelo otežila preživetje in so bili velikokrat v dolgovih na robu preživetja.« (Gardner 2015, 46; Hammel 1990, 154–63). Judje so iz nomadov postali poljedelci. V času kraljev Savla in Davida je primitivne metode obdelovanja zamenjalo oranje z voli. Kovinski kmetijski dodatki so prvič omenjeni v 1 Sam 13,20-21 in 2 Sam 24,22. Nakup teh »naprednih« kmetijskih delov je zahteval mnogo večje finančne vire, kot jih je premogla večina kmetov. Mnogim je uspelo kupiti te nove dodatke tako, da so si sposodili denar in zanj zastavili bodoče pridelke. Toda ko je bila letina slaba, je bilo mnogo kmetov nezmožnih poplačati dolg. Kmalu so morali prodati nekaj ali vsa svoja polja, da so pokrili svoje dolgove (Loewenberg 2001, 56).



Ravno tako so zanimivi semiotični znaki revščine. Sami znaki revščine so namreč reveže zaznamovali tudi navzven – gre za socialno revščino.

Poleg zakupa je tu še hrana. Semiotična vrednost kruha je bila nekako razširjena po vsem Sredozemlju. Atenej, egipčanski pisec iz II. stoletja po Kr., našteje 72 vrst kruha. Antropolog Jack Goody ugotavlja, da je vsaka vrsta kruha zaznamovala določeno pozicijo na družbeni lestvici (Gardner 2015, 50). Bogati so jedli kruh iz najboljše, bele moke, revni pa ječmenov kruh (49). Prav tako sta določala socialni status obleka in bivališče. Obleka po svoji zunanosti, bivališče pa tudi po svoji funkcionalnosti. Največja težava bivališč revnih pa ni bilo udobje. Stanovanjska enota je bila sestavljena iz ene ali dveh sob, ki sta merili 15 ali 20 m², kar je bil dom ene družine. Več družin si je delilo skupno dvorišče. Prehodi med temi »stanovanji« pa so bili prepustni: zasebnosti si revni niso mogli privoščiti (54). Ta dejstva so bedno stanje revnih še okrepila.

Revščina ima torej dva obraza. Prvi je biološka revščina, tj. nesposobnost posameznikov, da bi dosegli minimalno stopnjo prehranjenosti. Druga vrsta revščine je »semiotična« revščina, ki pomeni nezmožnost v doseganju stopenj, določenih z družbenimi merili (56).

3 Dojemanje revščine in dobrodelnosti pri Judih

O tem, kako judovstvo razume revščino, lahko veliko izvemo že iz hebrejskih svetopisemskih izrazov. V hebrejskem Svetem pismu najdemo kar sedem izrazov za revščino v različnih pomenih in zgodovinskih kontekstih. Midraš iz poznega četrtega stoletja navaja, da Sveto pismo uporablja sedem različnih izrazov za reveže; neka druga zbirka Midrašev iz 13. stoletja pa našteje osem različnih izrazov za revne (*Tanhuma Behar* 3; *Yalkut Shimoni*, *Behar* 685).¹ Najpogosteje uporabljena izraza za revne

1 Midraš *Tanhuma Behar* je midraš posamezne knjige Tore, strukturiran je v obliki pridig na začetnih vrsticah vsakega odstavka v Tori. Ime nosi po talmudskem modrecu rabinu Tanhuma, ki se v besedilu pojavlja na posebnih mestih in je tudi imenovan »Tanhuma Yelamedenu« zaradi prevlade pravnih odlomkov, ki se začnejo z besedami »yelamedenu rabeinu« (uči nas, naš rabin). Datiranje in zgodovina oblikovanja *Tanhume* so stvar preučevanja. *Yalkut Shimoni*, *Behar Yalkut Shim'oni* – je midraš Tanake, ki je bila sestavljena med 11. in 14. stoletjem. Avtor je zbral različne interpretacije iz odlomkov starejših midrašev in jih uredil glede na dele Svetega pisma, na katere se nanašajo. Delo je razdeljeno na sekcije, katerih prvi del je komentar Tore.

v Svetem pismu sta *ani* in *evyon*. Kategoriziranje revnih v času Svetega pisma in Talmuda na osnovi izrazov, ki so uporabljeni v besedilu, se ne zdi mogoče. Morda so nakazane nekatere razlike, a ne moremo domnevati, da imajo vsi avtorji v mislih iste razlike (Loewenberg 2001, 24–25). Bogati so bili na splošno vplivni ljudje in veliko preroških besedil obsodi oboje (z isto obsodbo). Toda reveži ob njih niso sestavljali kakšnega ločenega družbenega razreda: bili so posamezniki – in ravno zato so bili izolirani – brez obrambe (de Vaux 2022, 85).

Revščina oz. reveži pa nimajo samo primarnega, neposrednega pomena. Včasih so reveže visoko cenili, ker so nanje gledali kot na svete ali izbrane od Boga. V drugih časih ali v drugih kulturah pa so se revežev izogibali kot gobavcev in so se od njih čutili ogroženi, kakor da bi bili mrtvi. Toda način, kako družba razumeva reveže, je redko statičen. Način ukvarjanja z reveži, ki se je zdel primeren eni generaciji, je lahko nekaj let ali desetletij kasneje zavržen. Pristop k revežem v svetopisemskih časih se je razlikoval od tistega, ki je prevladoval v dobi Mišne. Pristopi k revščini, ki jih predlagajo palestinski judovski modri, ne ustrezajo vedno tistim, ki jih poučujejo njihovi kolegi na akademijah v Babilonu. (Loewenberg 2001, 19)

Prav tako so nekateri rabini videli v revščini globlji pomen. Ni treba, da bi bila nenadna revščina rezultat mnogih motenj ali globalnega dogajanja. Mogoče je, da je padec v revščino povzročilo posameznikovo dejanje ali nesreča, kot je bolezen, potratno zapravljanje ali slabo odločanje. Rabini so razumeli nenaden padec v revščino kot naročen od Boga. Za *tanait* te pa je bila pogojna revščina samo oblika odnosa nekoga do postave (Gardner 2015, 141–142). Ločili so tudi dve vrsti revščine: materialno in socialno. Socialni vidik revščine je zelo pomemben. Vidi se tako pri vzrokih kot rešitvah za revščino (2.3.56.87). Duhovni značaj revščine se bo razvil v drugem delu Izaija in v psalmih po izgnanstvu, toda izrazi za uboštvo tedaj izgubijo svojo družbeno umeščenost. Vendar niti pred izgnanstvom niti po njem siromaki niso bili posebna verska skupina ali družbeni razred (de Vaux 2022, 85).



4 Vidnost revščine

Vidnost revščine je pomembna tema pri obravnavi pojava revščine v judovstvu ter pri obravnavi same misli judovske dobrodelnosti. Včasih je bila revščina tako obširna, da je zajemala ves narod. To se je na primer zgodilo ob babilonskem suženjstvu, ob porušenju drugega templja in v krizi 3. stoletja. V teh primerih je bila revščina vsesplošna.

Toda vidnost revščine nam v tem kontekstu pomeni še nekaj drugega. Revščina je namreč povezana s sramoto, kar je veljalo predvsem za tiste, ki so se rodili bogati. Rabini so razumeli, da je *pogojna revščina*² posebno močno povezana s sramoto. Če je bila razsežnost človekovega ekonomskega padca neposredno proporcionalna s sramoto, potem so revni, ki so se rodili bogati in utrpeli največji padec, trpeli tudi največjo ostrino sramu (Gardner 2015, 152). Zato je moralo biti darovanje (način zbiranja in razdeljevanja) tako, da je ohranilo dostojanstvo reveža. Rabini so razumeli, da lahko dostojanstvo in čast teh posameznikov ohranijo, samo če miloščino dajejo »na skrivnem«, kjer se celo darovalec in prejemnik ne srečata – to pomeni, anonimno dajanje (152–153). Ohranjanje dostojanstva revežev so vzeli tako resno, da so celo trdili, da dar lahko rani reveža. Kdor ni mogel sprejeti daru zaradi zadržka sramote, so mu dar spremenili v posojilo, da bi dar sprejel in bi kljub temu ohranil svoje dostojanstvo. Rabbi Shimon pravi, naj nadzorniku dobrodelnosti revni poda obljubo ali varščino kot zavarovanje posojila. Potem je bolj verjetno, da bo revež sprejel sredstva. Varščina je ključ do razumevanja, zakaj bo revež sprejel miloščino, saj ga postavlja na isti nivo z nadzornikom dobrodelnosti. Posojila, ki so zavarovana z zaobljubo, vzpostavljajo in ohranjajo enakost med strankama (Gardner 2015, 168). Enakost lahko odslikava zavezo med človekom in Bogom, celo v svojem nasprotju: neenakosti. Zaveza je ideja, ki je skupna tako judovskim kot krščanskim religioznim izročilom. V knjigi preroka Daniela (11,28-30) ima »sveta zaveza« enak pomen kot vera Izraela. Ljudje za skupnost oblikujejo zveze, da bi vzpostavili sporazume med dvema enakovrednima skupinama ali posameznikoma. Na ta način ustvarjajo mirovne zveze, prijateljstva, bratske zveze, se poročajo in podobno.

2 *Conjunctual poverty*. Ta izraz uporablja Gardner, da z njim nakaže stanje ljudi, ki so bili rojeni kot bogati, pa so nenadno padli v revščino.



V praksi pa obstajajo sporazumi med dvema neenakima strankama, kjer ena nadrejena ponudi zaščito drugi podrejeni strani pod svojimi lastnimi pogoji, kakor je o tem zapisano v Joz 9,11-15; 1 Sam 11,1; 2 Sam 3,12. Tak odnos med »gospodarjem« in »služabnikom« je značilen za odnos med Bogom in Jahvejem in človekom. (Časni 2021, 64–65)

5 Skrb za reveže kot preprečitev beračenja

Vidnost revščine pa dobi posebne razsežnosti z beračenjem, posebno v urbanem okolju (Gardner 2015, 33). Gardner ugotavlja, da zgodnja rabinska ali *tanaitska* besedila predpisujejo sistem institucionaliziranega darovanja, ki predstavlja alternativo darovanju beračem. Zgodnji rabini ali *tanaiti* so poskušali končati beračenje, da bi predrugačili močno problematičen način, kako ljudje darujejo miloščino (2). Kakor je grško-rimska urbana kultura igrala pomembno vlogo v oblikovanju rabinskih razprav v oblikovanju stikov s pogani in idolatrijo, pa menim, da je prav tako urbano življenje oblikovalo rabinske poglede na reveže in dobrodelnost. Življenje v gosto poseljenih četrtih je sramoto revščine neposredno postavilo pred oči, in problem revščine je za *tanaite*, ki so večinoma živeli v urbanih okoljih, postal še bolj urgenten (154).

Sirah (40,28) je v 2. stoletju pred Kr. zapisal: »Sin, nikar ne živi od prosjačenja, bolje je umreti kakor prosjačiti.« Medtem ko vidnost v javnosti beraču poveča možnosti, da bi dobil miloščino, pa to še poveča vidnost revščine. (Gardner 2015, 5–6). Dobrodelnost je idealna rešitev za revne, ki živijo v mestih. Zbiranje miloščine od posameznikov je najbolj učinkovito na področjih, kjer je velika gostota ljudi, saj se revni lahko postavijo na mesta, kjer je pretok ljudi velik (kot so trgi in templji), kar poveča njihove možnosti, da bi prejeli miloščino. Še več, dobrodelne ustanove (posebej *quppa*) so oblikovane glede na grško-rimsko civilno kulturo, zato stojijo ob drugih ustanovah v mestnem okolju (32).



Tosefta določa bralcu, da če berač pride k njegovim vratom, mu ni dolžan ničesar dati. Po drugi strani pa *Pe'ah*³ 2,18 naroča, da naj dajo beraču nekaj malega, da bi tako izpolnili dajatve revežem. (Gardner 2015, 7)

Podobno Loewenberg, ki izpostavi vprašanje dajanja tistim beračem, ki so že prejeli iz skupnih fondov. Nekateri gospodarji so zavračali dajanje beračem glede na to, da so ti že prejeli pomoč iz skupnih fondov, a so isti modri poudarili, da morajo ti reveži prejeti nekaj majhnega, ko so prosili za neposredno pomoč. Nekoč je rabin Papa zavrnil pomoč revnemu, ki je že prej prejel dar v obliki hrane iz *tamhui* (skupni fond za dnevne potrebe), a ga je eden od njegovih učencev, rabin Sama, takole prosil: »Če mu ne date ničesar, mu tudi drugi ne bodo dali, naj pustimo, da umre?« Rabin Papa je rekel: »Ali se nismo učili, da nam ni treba dajati beračem ničesar, če trkajo na naša vrata?« Rabin Sama je odgovoril: »Ni nam treba dati velikega daru, a mu moramo še vedno dati vsaj nekaj.« (*TB Baba Batra*⁴ 9a) Ta navada dajanja miloščine neposredno revnim se je nadaljevala v kasnejših stoletjih in se kljub skupnostnim dobrodelnim organizacijam še danes izvaja (Loewenberg 2001, 123).

Duhovna genialnost judovskih rabinov se izkaže v naročilu, naj *nadzornik dobrodelnosti*, ki zbira sredstva od vrat do vrat, hodi kot revež, torej v podobu, ki so se ji hoteli izogniti. Hoditi od vrat do vrat je bilo nekaj sramotnega. Podoba človeka, ki hodi od vrat do vrat, spominja na berača. V *Pe'ah* 4:8 je na primer rečeno, da je berač nekdo, ki »hodi od vrat do vrat«. Podobno pa je v *m. Shabbat* 1,1 revež prihajal k vratom hišnega gospodarja in zbiral miloščino tako, da je bil na javnem mestu (zunaj hiše), roko pa je iztegnil v njegovo zasebno domovanje (noter) (Gardner 2015, 165–166).

3 *Pe'ah* – je drugi traktat v *Seder Zeraim* in prvi v vrsti, ki izrecno omenja zapovedi kmetijstva, ki je glavna tema tega dela. Prva štiri poglavja razpravljajo o mitzvah pe'ah oz. puščanju pridelka ob robovih polja, kar je namenjeno revnim in temelji na 3 Mz 19,9 in 23,22. Preostala štiri poglavja omenjajo druge kmetijske darove za revne, kot so dolžnost pustiti klase pšenice, ki padejo med žetvijo, in požeto pšenico, ki je bila pozabljena med žetvijo.

4 *TB Baba Batra* – je tretja od treh traktatov v Talmudu in redu *Nezikin*; ukvarja se s človekovo odgovornostjo in pravicami kot lastnika stvari.



6 Zgodovinski okvir

Oba avtorja v grobem ločujeta med dvema obdobjema judovske dobrodelnosti. Takšna delitev je sicer med raziskovalci splošno sprejeta. Zgodnejše obdobje zajema čas do porušenja drugega templja (70 po Kr.). V tem času dobrodelnost temelji na bibličnih zakonih, po strukturi pa gre za dobrodelnost posameznikov. Skupnost pozna le oblike poravnave, ki jo na temelju religioznih zakonov opravi vse ljudstvo: sobotno leto, jubilej. Kasnejše obdobje pa je sad raziskovanja judovskih rabinov oz. modrih. Dobrodelnost v tem obdobju temelji večinoma na skupnosti oz. različnih oblikah fondov. Prelomno je leto 70, ko je bil porušen jeruzalemski tempelj, a je treba dodati, da se spremembe niso zgodile naenkrat. Mešane oblike dobrodelnosti lahko zasledujemo skozi vse prvo stoletje. Pojav ustanov skupnostne dobrodelnosti je sad sorazmerno poznega razvoja, ki se je pojavil šele v zadnjih stoletjih obdobja drugega templja ali morda celo kasneje (Loewenberg 2001, 158). Le nekaj raziskovalcev je našlo dokaze za organizirano dobrodelnost do prvega stoletja. Te študije raziskujejo obstoj organizirane dobrodelnosti pred letom 70 po Kr. tako, da navajajo nekatere ali več primerov oz. virov. (Gardner 2015, 11) Iz tega časa je malo virov. Na tem mestu v raziskavi stopi v ospredje vprašanje o tem, na kakšen način lahko Talmud štejemo kot zgodovinski vir (Gardner 2015, 17). Vprašamo se namreč lahko, ali smemo Talmud brati kot zgodovino v današnjem pomenu besede (Neusner 2001, 200–201). Na to vprašanje Talmuda kot zgodovinske knjige in odnosa avtorjev do njega bomo odgovorili kasneje.

6.1 Revščina in dobrodelnost v svetopisemskem času

V svetopisemskem času vlada v nobenem smislu ni skrbela za reveže. Tudi v kasnejših časih, ko je že obstajalo vladno uradništvo, ki je nadzorovalo pobiranje davkov, trgovanje s tujino in vprašanje nacionalne varnosti, je skrb za reveže ostala individualna odgovornost. V nobenem primeru se »podpora revežem« ni znašla na kateremkoli seznamu kraljevih dolžnosti (Loewenberg 2001, 159).

Toda judovski kralji so bili dolžni opravljati *misphat u'tzadekah*. Dobeseden prevod tega izraza je 'pravnost in pravičnost' oz. 'pravnost in dobrodelnost'. Klasični in sodobni razlagalci se strinjajo, da ta zapoved



ne označuje 'pravnosti na sodišču in dobroteljnosti', ampak družbeno pravičnost. (159)

Sveto pismo vidi razširjeno družino kot osnovno enoto za socialno podporo. Na mnogih mestih poudarja skrb za revne, a nikjer ni niti najmanjšega namiga, da naj bi organizirana skupnost skrbela zanje (155). Pomoč revežem je bila dolžnost vsakega posameznega kmeta preko institucije desetine in paberkovanja, a je tak sistem lahko deloval, samo dokler je bilo revežev malo. Tudi po vrnitvi iz Babilona, ko je skrb za reveže postala bolj kompleksna, je taka ureditev ostala (156).

6.2 Urbanizacija

Kot že omenjeno, je bilo v začetku kmetijstvo motor vsega ekonomskega razvoja judov pa tudi vir preživetja. Za našo raziskavo o revščini in dobroteljnosti pa je še posebej pomembna urbanizacija.

Raziskovalci se strinjajo, da je kmetijstvo postajalo vse manj pomembno. Judje so se začeli ukvarjati z obrtništvom. To je imelo posledice tudi na simbolnem in religioznem področju. Rabin Juda (3. stoletje po Kr.) je predlagal, da priče opozorijo, naj ne lažejo, sicer bo nastopila suša, toda rabin Raba (4. stoletja po Kr.) pravi, da bi mestni obrtniki potrebovali drugačno vrsto opozorila, ker se jim ni bilo več treba bati posledic takih naravnih nesreč (*TB Sanhedrin*⁵ 29a). (Loewenberg 2001, 71)

Vidnost revščine v mestih pa pomeni tudi, da se zelo spremeni stik med revnimi in bogatimi. Bogati, srednji sloj in reveži so živeli na dosegu roke, srečanja med revnimi in nerevnimi pa so se dogajala redno. (Gardner 2015, 61) Ni treba poudariti, da to lahko povsem spremeni rešitve vprašanja revščine.

C. R. Whitaker piše, da so v antičnem Rimu »ravno mestni reveži in pogoji mestnega življenja vedno znova pritegovali pozornost pisateljev in strahove bogatih« (1993, 8). »Te težave so bile najbolj izrazite tudi v mestih rimske

5 *TB Sanhedrin* – eden izmed desetih talmudskih traktatov *Seder Nezikin*. Je traktat, ki obravnava temelje prava.

Palestine, kjer so bogati in revni živeli v veliki bližini, kakor je izpričano tudi v arheoloških ostankih domačih bivališč iz Galileje v rimski dobi.« (Baker, 2003) To je vsakič znova vplivalo na zgodnjo rabinsko literaturo (Gardner 2015, 61).

Razširjanje mest se je začelo že pred babilonskim izgnanstvom 586 pr. Kr. Po vrnitvi iz Babilona se je urbanizacija nadaljevala še bolj intenzivno, obenem pa je naraščalo število revežev. K temu so še pripomogle konfliktné zahteve Judov, ki so se vrnilí, po zemlji nejudovskih naseljencev, kar je prispevalo k ugodnim razmeram za socialni nemir. (Ezk 11,14-21)

Urbanizacija je vplivala tudi na strukturo prebivalstva. V začetku je bila identifikacija z družino in rodóm osnovna enota identifikacije, kasneje pa je postala pomembnejša identifikacija z družbo in mestóm prebivanja (Loewenberg 2001, 52).

S pojavóm mest revščina postane še bolj vidna, skriti načini pomoči prenehajo, vse pogosteje je treba zagotavljati pomoč od drugod. *Tanaiti* najdejo vir v skupnih fondih. Ko se pojavijo nove institucije skrbi za reveže v mestih z judovskim in rimskim prebivalstvom, vznikne vprašanje, ali so judje dolžni podpirati samo judovske ali vse reveže.

Zelo pomemben princip vsega sredozemskega sveta je bil recipročnost. To je družbena oblika, v kateri ima vsako dejanje v družbi svoje povračilo, pa najsi bo to plačilo, menjava ali povrnitev dobrine ali dejanja. Pri gostoljubju je na primer sprejemanje gostov v višjih slojih pomenilo, da je bilo nasprotno povabilo nekaj samoumevnega. Ta ujetost v recipročnost je utrjevala družbene razrede glede na gmotni položaj, saj revnejši bogatim niso mogli povrniti. Vsi družbeni odnosi so imeli recipročno strukturo. Sprejemanje gostov za prenočišče nam pokaže, da obstaja podobnost med gostoljubnostjo grških in judovskih sinagog. Toda grška gostoljubnost je bila strogo recipročna, judovska pa ne (Loewenberg 2001, 134). Podobno pa se je dogajalo na področju nudenja izobrazbe. Medtem ko so v antičnih družbah izobrazbo nudili samo znotraj elit, pa so judje izobrazbo nudili vsem, tudi revnim, ki si je niso mogli privoščiti. Tako ponujanje izobrazbe ni zahtevalo povračila, izobrazba pa se je izkazala tudi za najboljši program proti revščini (144).



Tudi Gardner vidi recipročnost kot pomemben dejavnik antične kulture. Tudi nižji sloji naj bi darovali vsaj nekaj majhnega, da bi pomagali tistim, ki so še nižje na družbeni lestvici (Gardner 2015, 108). Schwartz je pokazal na zavestne napore Tore, besedil drugega templja in *amoraične* rabinske literature, da bi se izognili recipročni izmenjavi, ker ta ustvarja odvisne odnose (Gardner 2015, 109; Schwartz 2009, 227–30).

7 Bog je lastnik vsega

Prepričanje, da bogastvo pripada Bogu, je bilo v starodavnem judovstvu široko sprejeto: »Moje je srebro in moje je zlato, govori Gospod nad vojskami.« (Ag 2,9) Temu je sledilo prepričanje, da karkoli človek da revežem, v resnici ne pride od njegovega bogastva, ampak od Božjega (Loewenberg 2001, 45). Posebej se to izrazi pri vprašanju zemlje. Zemlja je osnovni vir preživetja. (Gardner 2015, 43) Roland de Vaux v svoji študiji navaja, da v Izraelu vendarle najdemo fevdalno idejo, vendar na teološki ravni. Kakor je Jahve edini kralj nad Izraelom (Sod 8,23; 1 Sam 12,12), tako je tudi vrhovni lastnik nad zemljo. Sveta dežela je »GOSPODOVA dežela« (Oz 9,3; Ps 85,2; Jer 16,18; Ezk 36,5). To je dežela, ki jo je Jahve obljubil očakom (1 Mz 12,7; 13,15; 15,18; 26,4; 2 Mz 32,13; 5 Mz 1,35–36) ter tudi dejansko osvojil in dal svojemu ljudstvu (4 Mz 32,4; Joz 23,3.10; 24,11–13; Ps 44,4). Na tej pravici, ki si jo Jahve pridrži nad vsemi zemljišči, temelji sveto leto (3 Mz 25,23). V moči tega vrhovnega lastništva Postava omejuje pravice človeških uporabnikov: ubogim omogoča paberkovati klasje in grozdje (3 Mz 19,9–10; 23,22; 5 Mz 24,19–21; Rut 2); vsakomur, ki gre čez polje ali vinograd, omogoča, da si poteši lakoto (5 Mz 23,25–26); določa letno desetino Jahveju (3 Mz 27,30–32; 5 Mz 14,22–27; 4 Mz 18,21–32) in desetino vsakega tretjega leta revežem (5 Mz 14,28–29; 26,12–15); določa, da so polja v sobotnem letu neobdelana (2 Mz 23, 10–11; 3 Mz 25,2–7). (de Vaux 2022, 162)

Zemlja torej ni bila dana le nekaj uspešnim posestnikom za njihovo lastno korist, ampak je bila dar celotnemu ljudstvu z namenom, da bi vsem zagotovila preživetje. Tako so rabini razlagali svetopisemsko vrstico »kajti zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni« (3 Mz 25,23). Posebna oblika takšnega prepričanja je bil tudi jubilej. Ker je bila zemlja od Boga, je lastniška mreža znotraj obljubljenе dežele dolgoročno vedno ostajala ista. Pravica prodaje zemlje je bila zelo omejena. Lastnik je lahko prodal

svojo zemljo le v primeru ekstremne revščine, a tudi če jo je prodal, to ni bila absolutna prodaja. Njegovi sorodniki so imeli pravico (po nekaterih razlagah dolžnost), da so to zemljo odkupili od novega lastnika (3 Mz 25,25-28). Polja, ki jih sorodniki niso mogli odkupiti, so ostala v lastništvu novega lastnika do jubileja (petdeseto leto), ko so se avtomatično vrnila lastniku (Loewenberg 2001, 107).

Prepričanje, da je Bog lastnik zemlje, pa je vplivalo na sam proces dobrodelnosti: kmet se ni mogel odločiti, kateri del svojega pridelka si želi določiti kot delež za paberkovanje revnih, niti mu ni bilo dovoljeno določiti prejemnika teh deležev, saj je bil vsak reven človek upravičen do tega, da je deleže pobiral s polja. Ta pasivnost⁶ darovalca se je razlikovala od položaja, ki ga navadno povezujemo z dobrodelnimi darovi, ki temeljijo na aktivni motivaciji in prostovoljni izbiri darovalca. Kasneje so komentatorji predlagali, da je bil pomen te pasivnosti v poudarku, da dežela in njeni pridelki ne pripadajo kmetu – darovalcu – ampak Bogu in je bil Bog tisti, ki je reveže oskrbel s temi deleži (Loewenberg, 2001, 93–94).

8 Šēdāqāh⁷ in dobrodelnost

Hebrejsko Sveto pismo ne pozna izraza za dobrodelnost. Prav tako tega izraza nimajo drugi klasični jeziki. Judje pa so uporabljali za dobrodelnost kar izraz pravičnost. Termin šēdāqāh najdemo v Svetem pismu 150-krat in pomeni 'pravičnost' – ta široki koncept se nanaša na pravično življenje ali pravilno ravnanje. Nikjer v hebrejskem Svetem pismu hebrejski šēdāqāh ne pomeni dobrodelnosti ali karitativnosti. Šele v dobi helenizma lahko najdemo dobrodelnost kot poseben izraz pravičnega ravnanja, in šele v zgodnji rabinski literaturi 'dobrodelnost' postane splošna definicija šēdāqāh. (Gardner 2015, 27) »V resnici osnovni pomen termina šēdāqāh v *tanaitski* literaturi brez dvoma najdemo definiran v Tosefti v *Pe'ah* 4,19 in pomeni dajanje miloščine.« (Przybylski 1980, 66). »Od 36

6 Morda je ravno to točka, ki najbolj postavi pod vprašaj enostavnost procesa dobrodelnosti.

7 Avtorja uporabljata vsak svoj način transliteracije. Da bi poenotil navajanje v članku, sem se naslonil na najcelovitejšo raziskavo o pravičnosti v Svetem pismu dr. Jožeta Krašovca, ki raziskuje pravičnost iz korena *šdq*. Slovenski avtorji uporabljajo različne transliteracije. Ostale izraze, ki se pojavijo le enkrat, sem pustil v obliki, ki jo navajata avtorja.



samostojnih primerov uporabe šēdāqāh v *Tosefti* – kjer šēdāqāh ni del navedka iz Svetega pisma – se 31 primerov nanaša na dajanje, sprejemanje ali urejanje miloščine. V Mišni pa se šestkrat uporabi beseda šēdāqāh, štirikrat v pomenu dobrodelnosti.« (Przybylski 1980, 66-67; Gardner 2015, 27)

Iz tega lahko sklepamo, da je dajanje miloščine pravzaprav izpolnitev pravičnosti. Razlog za tak sklep je, da darovalec ne daje od svojega, ampak le razporeja lastnino Boga. Še močneje se to pokaže v konceptu aktivnosti dajalca. Pri paberkovanju dajalec ni aktiven, ampak samo nekaj opusti. (Gardner 2015, 31)

Šēdāqāh torej govori o tem, da je Bog temelj življenja vsakega, zato je v tem smislu zelo pomemben tudi koncept *enakosti*. Modri so poudarjali, da je vsaka oseba, tudi revna, enakopravna vsaki drugi osebi. Njihovo vztrajanje pri popolni enakosti vseh je bilo utemeljeno na vrstici v Svetem pismu, ki reveža imenuje *tvojega brata* (5 Mz 15,7). Ben Azzai pa je to načelo izvedel iz druge vrstice, Bog je »vse ustvaril po svoji podobi« (1 Mz 5,1). Po prepričanju Ben Azzaija je bila to najpomembnejša vrstica v Tori, celo bolj pomembna kot »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe« (3 Mz 19,18; *Genesis Rabba*⁸ 24sl.). (Loewenberg 2001, 36)

Rabini trdijo, da razumejo šēdāqāh kot materialno podporo za tiste, ki so v pomanjkanju (Gardner 2015, 28). Sčasoma se je razširilo mnenje, da se je tudi v Svetem pismu beseda šēdāqāh nanašala na dobrodelnost. Mnoga druga besedila iz *tanaitskega* korpusa razlagajo šēdāqāh v navedkih iz hebrejskega Svetega pisma kot 'dobrodelnost'. Razlaga svetopisemskih odlomkov, ki vsebujejo šēdāqāh v pomenu 'dobrodelnost', se je sčasoma še razširila, ko je postajala razširjena v babilonskem Talmudu (Gardner 2015, 28-29).

Loewenberg, ki na drugačen način bere talmudske vire, vidi začetek dobrodelnosti v pobiranju mrtvih. (Loewenberg 2001, 117.140) Trdi tudi, da je dobrodelnost del vseh velikih svetovnih religij. Brez dvoma vse velike

8 *Genesis Rabba* – (*Bereshit Rabba*) je midraš iz talmudske dobe, ki razlaga 1. Mojzesovo knjigo. Zavzema večino knjige (razen rodoslovja in podobnih odlomkov) in je komentar, ki razlaga vrstico za vrstico ali celo besedo za besedo. Napisan je v hebrejščini in je včasih pomešan z aramejskimi in grškimi besedami. Njegov stil je preprost in jasen.



svetovne religije zagovarjajo sočutje do ubogih in svojim vernikom svetujejo, naj jih ljubijo, kot ljubijo sebe. Toda tako stališče še ni dovolj, da bi lahko opisali naravo med religijo in filantropijo (Loewenberg 2001, 164). Umestitev dobrodelnosti znotraj religije zahteva konkretne korake.

9 Biblija in Talmud med idealom in zgodovinskimi dejstvi

Morda je ravno obravnava virov, predvsem Talmuda, tisto, kar družbi Gardnerja in Loewenberga, saj vsak s svojega zornega kota iščeta pomen, ki jih je mogoče izluščiti. Kot že omenjeno, se postavlja vprašanje, v kolikšni meri lahko Sveto pismo beremo kot zgodovino in kolikšni meri kot zakonodajo. Posebej pri Talmudu se postavlja vprašanje, ali opisuje, kakšne so stvari bile ali kakšne bi morale biti. (Gardner 2015, 25) Gardner se sam opira predvsem na zunajsvetopisemske in zunajtalmudske vire, Loewenberg pa Talmud in Sveto pismo v večji meri uporablja kot vir v pomenu sodobne zgodovine.

Pomanjkanje primarnih virov za raziskavo tega obdobja v zgodovini ostaja resna težava. Raziskovalci, ki niso uporabljali talmudske literature (ker niso imeli dostopa do nje ali zaradi ideoloških predsodkov), se soočajo s še večjimi ovirami, ko poskušajo razumeti to obdobje (Loewenberg 2021, 85). Kljub temu je talmudsko zgodovino nemogoče jemati kot zgodovino v sodobnem pomenu besede. Obstaja široko soglasje glede sosledja dogodkov v svetopisemskem in postsvetopisemskem obdobju, veliko manjše soglasje pa obstaja glede šeststotih let talmudskega obdobja. To obdobje je za našo raziskavo še posebej pomembno, saj se je največ sprememb v zvezi z dobrodelnimi institucijami zgodilo v tem času. Osrednje vprašanje je, ali dobesedno sprejeti identiteto rabina, v imenu katerega je podana izjava, navedena v Talmudu (86). Vendar pa je v vsakem delu Talmuda videti, kako zelo so se rabini držali izročila.

V nasprotju s tem je Gardnerjevo stališče bolj ostro. Možno je, da rabinska gradiva ne opisujejo natančno družbene zgodovine tistega časa – še bolj pa to velja za zgodnejša obdobja. Medtem ko *tanaitška* literatura gotovo gradi na starejših virih, rabinska besedila ne vsebujejo starejšega gradiva na način, da bi ga bilo mogoče verodostojno izluščiti (Gardner 2015, 18). Raziskovalci so odkrili, da so bila rabinska izročila s prenašanjem



in urejanjem skozi zgodovino tako močno predelana, da iz njih ne moremo več verodostojno prepoznati družbene zgodovine. Vprašanja kronologije in geografije je mogoče razumeti tako, da se osredotočimo na posebne zbirke in jih beremo kot stopnjo redakcije (23). Gardner tudi trdi, da imajo rabinska besedila omejeno perspektivo, ker so bili rabini intelektualna elita, besedila pa imajo tudi ideološke namene (24).

Več razprav različnih avtorjev, kot sta J. Neusner (*From history to hermeneutics: The Talmud as a historical source*) in R. Kalmin (*Changing amoraic attitudes toward the authority and statements of Rav and Shmuel: A study of the Talmud as a historical source*), govori o razliki med metoda Talmuda in sodobnega zgodovinopisja. Posebej Neusner se analitično posveti gradnji kategorij in jih obravnava s stališča okolja in vrste literature. Kanonični dokumenti vsebujejo zgodovino idej in prinašajo poročilo o tem, kaj se je zgodilo prej in kaj potem; to poročilo temelji na dokumentarnih dokazih. Na mestu narativne zgodovine in biografije je kulturna analiza, hermenevtika, razumljena v najširšem smislu (Neusner 2008, 201). Neusner na istem mestu tudi pravi, da o tem, kako kultura oblikuje družbeni red, Talmud priskrbi popolnoma zanesljive podatke. Razvidno je, da torej obstaja neka temeljna skladnost med viri, ki nakazuje pravilno smer raziskovanja, a to se ne zgodi na ravni zgodovine v sodobnem smislu.

10 Institucije

Oba avtorja opišeta institucije, ki so nastale po tistem, ko je dobrodelnost prešla s posameznika na skupnost. Čeprav za prelomno leto štejemo leto 70 po Kr., pa se spremembe niso zgodile naenkrat. Kot prvo »šibko institucijo« štejemo *gostoljubnost*; šibka je, ker nima jasnih določil. (Gardner 2015, 107) Pogosto je delovala kot recipročna institucija. Zelo sorodna pa je končna oblika *tamhui*, ki je močna institucija, saj je jasno definirana v rabinskih besedilih. Lahko rečemo, da je bila *gostoljubnost* šibka institucija, medtem ko si rabini predstavljajo *tamhui* kot rigidno oz. močno institucijo, podprto s čutom religiozne dolžnosti – kot stalen in zanesljiv vir osnovnih potreb (107). *Tamhui* ponuja enake dobrine kot gostoljubnost, a to naredi na način, v katerem namenoma ni recipročnosti, kot jo v določeni meri predvideva gostoljubnost (109).



Kot končno obliko razvoja avtorja opišeta dve instituciji: *tamhui* in *quppa*.

Tamhui je neke vrste javna kuhinja, temeljna dobrodelna institucija, ki skrbi za osnovne potrebe revežev. Je hitra pomoč, odpravlja fizično revščino in skrbi tudi za religiozne potrebe, reveži prejemajo vse potrebno za obhajanje praznikov in namestitvev, v čemer je *tamhui* podobna gostoljubnosti. Je institucija, ki ni namenjena samo rezidentom. Darovanje za *tamhui* je omejeno. (Gardner 2015, 84–110; Loewenberg 2001, 121)

Quppa pa je obnovitveni fond. Namenjena je pogojno revnim – bogatim, ki so nenadno padli v revščino. Namen *quppa* je bil obnoviti stanje prej bogatega človeka do najmanjše podrobnosti. Darovanje v ta sklad je bilo neomejeno, *quppa* ni skrbela za religiozne potrebe, namenjena je bila samo rezidentom, ki so dlje časa prebivali v določenem mestu. Tudi *quppa* je bila temeljna institucija mesta. Rabin ni smel prebivati v mestu, ki ni imelo *quppe* (Loewenberg 2001, 42.121–122; Gardner 2015, 111–138).

Ti instituciji sta se pojavili enkrat med prvim stoletjem pred Kr. in drugim stoletjem po Kr. Najverjetneje sta se skozi čas razvijali, dokler nista dosegli organizacijske oblike, ki je opisana v virih (Loewenberg 2001, 120).

Sklep: Dobrodelnost kot »lakmusov papir«

Opisal sem glavne obris Loewenbergove in Gardnerjeve raziskave ter nakazal točke, v katerih se stikata. Avtorja opišeta še mnogo podrobnosti, kot so oblike dajanja pomoči, organiziranost fondov, osebe, ki so opravljale dobrodelna dejanja, nadzorniki dobrodelnosti in odnosi znotraj družbe, v kateri so Judje opravljali dobrodelnost v pretežno judovskih ali pretežno poganskih mestih in z ozirom na to izbrali obliko. Vsekakor je pomembno vprašanje tudi, kako je sama dobrodelnost oblikovala ali razodevala naravo neke religije ter kako je sama ustvarjala ali utrjevala skupnost. Dobrodelnost se kot element neke skupnosti in religije dotika večine drugih elementov te iste skupnosti, in na tem področju je raziskovanje v prihodnje še kako pomembno.

Medsebojna primerjava obravnavanih del vsekakor pokaže, da je med izdajo enega in drugega dela preteklo 14 let. To je pomembno, saj beležimo



razmah raziskovanja na tem področju. Izšle so mnoge dobre študije o judovstvu pa tudi o judovski dobroti, družbenem ustroju, najrazličnejših odnosih med različnimi družbenimi skupinami, med Judi, Rimljani, Grki ter drugimi narodi ter o odnosih med judi, kristjani in pogani. V tem času je izšlo več leksikonov ter bilo objavljenih več raziskav o arheoloških odkritjih na področju, ki ga obravnavamo. Prav razmah raziskovanja je po mojem mnenju razlog, da se je lahko Gardner najprej posvetil obširni raziskavi množice najrazličnejših odkritij ter se osredotočil predvsem na zunajsvetopisemske in zunajrabske vire, kar odlikuje njegovo delo. Spoznavanje vseh oblik ter institucij nam namreč pomaga, da lahko dobimo precej jasno sliko o tem, kako zelo so judje želeli nasloviti človeško revščino in nanjo odgovoriti. Zorni kot, ki si za izhodišče raziskave ne jemlje svetih spisov, ampak najprej zgodovino, ki je napisana izključno z namenom opisovanja in poročanja, je zanimiv pristop, s katerim Gardner po mojem mnenju postavi določen standard raziskovanja. Posebej je dragocen zato, ker v besedilu pokaže, da je mogoče s pravilnim pristopom tudi Sveto pismo in Talmud uporabljati kot natančen zgodovinski vir, ki ga lahko enakovredno umestimo med druge zgodovinske zapise in arheološka odkritja, zato je njegova metoda posebej učinkovita in uporabna.

Tudi Loewenberg uporablja podobno metodo, a navaja manj podatkov o institucijah, ki jih judovstvo znotraj svetopisemske in antične kulture razvije kot odgovor na revščino. Posebej ga odlikuje opozorilo, da se je skoraj vsa zunanja podoba judovskega darovanja glede na svetopisemske zahteve v prvem stoletju spremenila, temelj pa ostaja isti.

Oba avtorja zelo natančno ugotovita, da je judovstvo v prvih stoletjih po Kristusu razvilo množico predpisov in načinov, kako odgovoriti na revščino, in ločita med samo *institucijo* ter *ozadjem*, ki je v pomenih pojmov, kot so pravičnost, ljubezen, enakost, izpolnitev zapovedi. Ta *dvojni fokus* je po mojem mnenju najboljša točka njunih raziskav. To isto metodo bi lahko uporabila tudi v nekaterih omembah krščanske dobroti, saj po mojem mnenju napačno ocenjujeta, da je bila v krščanstvu dobroti v funkciji utrjevanja oblasti klerikov, ki so bili nadzorniki dobroti, kar sicer trdita tudi o zadnjem delu judovske dobroti tega pod *amora'im*.

Medtem ko raziskovalci grško-rimske kulture opažajo, da Rimljanom in Grkom ni uspelo oblikovati nekega systemskega pristopa k dobrodelnosti, kar lahko izhaja tudi iz antičnih filozofskih predpostavk, pa je mogoče v judovski dobrodelnosti spremljati ravno nasproten pojav, ki je izjemno organiziran. Kakor pravi Neusner v svoji razpravi, da Talmud posreduje zanesljive podatke o tem, kako je kultura oblikovala družbo, tako je tudi judovstvo v dobrodelnosti našlo enega svojih dodobra izdelanih sistemov, v katerem je izrazilo svojo (religiozno) vsebino na konkreten način. Razumevanje človeka dobi na področju dobrodelnosti namreč konkretne institucionalne oblike, ki skušajo po svoji razvejenosti in stopnji zaobseči vse težave revščine, ki jih lahko naslovijo. Medtem v rimsko-grški kulturi zasledimo določene institucije, ki posredno naslavlja problem revščine, a le kot del celotne družbe. Krščanstvo ponudi tretji model, ki pa ne stavi toliko na institucije, ampak na moč skupnosti. Ta kot celota izvaja vlogo posameznih institucionalnih rešitev. Vsekakor bi lahko na tem mestu opozorili tudi na razlike, ki se pojavijo v različnih obdobjih krščanske dobrodelnosti, a zavedamo se, da je vsak družbeni sistem živ in se dinamično spreminja.

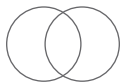
Nadzornik dobrodelnosti je eden ključnih elementov judovske dobrodelnosti, tesno vpet v antično družbo. Njegova vloga je poosebljanje tega, kar naj bi pomenila judovska dobrodelnost. Na tej točki lahko prepoznamo naslednjo značilnost razumevanja sveta. Oseba, ki je nosilec dobrodelnosti, je tudi v krščanstvu osrednja, a medtem ko je v judovstvu najprej sistem, potem pa ideja, se zdi, da je bistvo krščanske dobrodelnosti najprej oseba, iz katere nastane sistem. To pa lahko rodi nove rešitve, a tudi medsebojna nerazumevanja v presojanju enega in drugega sistema. Vsekakor lahko rečemo, da je judovstvo (kot prvo) oblikovalo sistem, ki je na celovit način oblikoval institucije skrbi za uboge.



Reference

- Baker, Cynthia M.** 2003. *Rebuilding the house of Israel: architectures of gender in Jewish antiquity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Časni, Daniel.** 2021. God's own covenant as the foundation of Judaism and Christianity from the perspective of Joseph Ratzinger [Božja lastna zaveza kot temelj judovstva in krščanstva z vidika Josepha Ratzingerja]. *Edinost in Dialog* 79/1: 63–76. <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/Casni>.
- de Vaux, Roland.** 2022. *Stari Izrael: življenje in družbena ureditev*. Ljubljana: Družina.
- Gardner, Gregg E.** 2015. *The origins of organized charity in rabbinic Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamel, Gildas H.** 1990. *Poverty and charity in Roman Palestine, first three centuries C.E.* Berkeley, CA: University of California Press.
- Kalmin, Richard.** 1992. Changing Amoraic attitudes toward the authority and statements of Rav and Shmuel: A study of the Talmud as a historical source. *Hebrew Union College Annual* 63: 83–106.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Loewenberg, Frank M.** 2001. *From charity to social justice: the emergence of communal institutions for the support of the poor in ancient Judaism*. New Brunswick/London: Transaction Publishers.
- Mollat, Michael.** 1986. *The poor in the middle ages: an essay in the social history*. Prevedel A. Goldhammer. New Haven, CT: Yale University Press.
- Neusner, Jacob.** 2008. From history to hermeneutics: the Talmud as a historical source. *Review of Rabbinic Judaism* 11/2: 200–227. <https://doi.org/10.1163/157007008786777668>.
- Przybylski, Benno.** 1980. *Righteousness in Matthew and his world of thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, Seth.** 2009. *Imperialism and Jewish society 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Secombe, David.** 1978. Was there organized charity in Jerusalem before the Christians? *The Journal of Theological Studies* 29/1: 140–143. <https://doi.org/10.1093/jts/XXIX.1.140>.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2017. Izziv revščine v nekaterih mezopotamskih zakonikih in Svetem pismu. *Studia Historica Slovenica* 17/1: 19–46.
- Talmud.** 2013. Spletna verzija. Sefaria: a living library of Jewish texts online. <https://www.sefaria.org/texts>.
- Whittaker, C. R.** 1999. *Land, city, and trade in the Roman Empire*. Aldershot: Ashgate.





Milena Mileva Blažič

Holokavst v izobraževanju – izločitev *Dnevnika Ane Frank* iz učnega načrta za slovenščino (2019)

*Holocaust in Education – Culling The
Diary of Anne Frank from the Curriculum
for Slovene Language (2019)*

Izvilleček: V članku je predstavljena tema holokavsta v učnih načrtih za slovenščino v treh družbenih sistemih (1984, 1998, 2019). Na podlagi literarne analize pisanja otrok (dnevniki, pesmarice in spominske knjige) v času holokavsta je posebna pozornost posvečena *Dnevniku Ane Frank*, ki ga je pisala trinajstletna Anne Frank (1942–1944). *Dnevnik Ane Frank* je od leta 2009 na Unescovem seznamu svetovne kulturne dediščine ob Svetem pismu in Grimmovih pravljicah. V sklepu je podano mnenje, da je zaradi vsega navedenega izločitev *Dnevnika Ane Frank* iz učnega načrta za slovenščino (2018/2019) nesprejemljiva.

Ključne besede: Ana Frank, holokavst, izobraževanje, Unesco, seznam svetovne kulturne dediščine, slovenščina, učni načrt 2019

Abstract: The article presents the topic of the Holocaust in the curricula for Slovene language in three social systems (1984, 1998, 2019). Based on a literary analysis of children's writing (diaries, songbooks, and commemorative books) during the Holocaust, special attention is paid to the *The Diary of a Young Girl*, written by twelve-year-old Anne Frank (1942–1944). The U.S. Holocaust Museum keeps about 70 digitized children's diaries (manuscripts and translations into English). The *Children in the Holocaust* exhibition is on display at the Yad Vashem Memorial Center in Israel, featuring albums, diaries, toys, books, personal items, letters, postcards, drawings and commemorative books. The Museum of Recent History Celje contains diaries and commemorative books, written by the so-called 'stolen children' (Slavko Preložnik's Diary, Pepca Medved's Memorial Book and Justine Marolt's Songbook). The *Diary of a Young Girl by Anne Frank* has been on the UNESCO World Heritage List since 2009, alongside the Bible and Grimm's Fairy Tales. In the conclusion, we state that, due to all the above, the exclusion of the *The Diary of a Young Girl by Anne Frank* from the curriculum for Slovene (2018/2019) is unacceptable.

Keywords: Anne Frank, the Holocaust, education, UNESCO, World Heritage List, Slovene language, curriculum 2019

Uvod

Dnevnik Ane Frank je bil vključen v učne načrte v letih 1975, 1984, 1998, 2005 in 2011. V najnovejšem učnem načrtu iz leta 2018 z veljavnostjo 2019 je tako kot nekatera druga besedila, ki nimajo takega humanističnega pomena – izločen. Izločitev tako pomembnega dela zrcali prizadevanja za redefinicijo in zahteva premislek o poučevanju holokavsta ne le v slovenski, ampak v globalni perspektivi.

Ob poučevanju zgodovine holokavsta je zelo pomembno tudi izobraževanje pri pouku jezika in književnosti, posebej iz primarnih virov ali življenjskih zgodb, kot so dnevniki otrok v času holokavsta (dnevniki, risbe, spominske knjige, zbirke pesmi).

Protivojni motivi v mladinski književnosti

V slovenski in svetovni mladinski književnosti je veliko kakovostnih književnih besedil, ki obravnavajo protivojno tematiko, antifašizem, antinacizem in holokavst. V slovenskih osnovnih šolah so razredne stopnje razdeljene na triletja, zato bi bilo smiselno v vsakem triletju obravnavati vsaj eno protivojno književno besedilo, ta pa bi se nadgrajevala in smiselno povezovala.

Svetovna mladinska književnost

Svetovna književnost ponuja o obravnavani temi holokavsta v izobraževanju veliko izbire, zato v nadaljevanju članka naštejmo nekaj relevantnih avtorjev in/ali besedil. Za Slovenijo in mednarodni prostor je relevantno branje realistične pripovedi Miriam Steiner z naslovom *Vojak z zlatimi gumbi* (2015), ki je napisana v obliki spominov odrasle osebe na holokavst, v svetovni književnosti pa izmed številnih del omenimo roman *Deček v črtasti pižami* z ilustracijami Oliverja Jeffersa.

Tove Jansson (1938–1945)

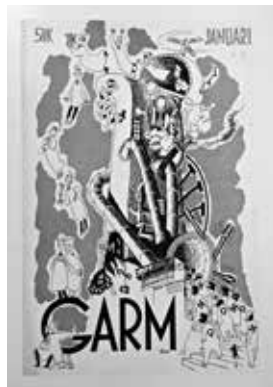
Tove Jansson je objavljala ilustracije v finski satirični reviji *Garm* (1923–1953).



Slika 1 (1938)
(Frank 2017)



Slika 2 (1944)
(Glasstire 2017a)



Slika 3 (1945)
(Glasstire 2017b)

Dr. Seuss (Theodor Seuss Geisel, 1941–1943)

Znan mladinski pisatelj s pesniškim imenom Dr. Seuss (Theodor Seuss Geisel, 1904–1991) je v letih 1941–1943 narisal več kot 400 političnih karikatur, od katerih je v digitalni zbirki 390 slikovnih karikatur Hitlerja, Mussolinija, Stalina in drugih akterjev druge svetovne vojne. Skenirana zbirka je dostopna na spletu v elektronski obliki in pomeni dragoceno pričevanje o tem, kako so se mladinski pisatelji sredi vojne vihre s karikaturami (in kratkim besedilom) kritično odzivali na aktualno dogajanje, kar predstavlja izjemen civilizacijski pogum. Obravnaval bi se lahko tudi pri likovni vzgoji ali pri medpredmetnem povezovanju.



Slika 4 (1941)
(UC San Diego 2020a)



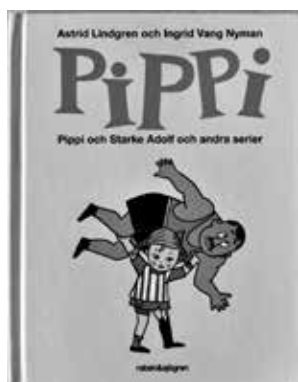
Slika 5 (1941)
(UC San Diego 2020b)



Slika 6 (1942)
(UC San Diego 2020c)

Astrid Lindgren (1944)

V svojih *Vojnih dnevnikih* v času druge svetovne vojne (1939–1945) je pisateljica Astrid Lindgren, ki je bila med vojno zaposlena na pošti in je brala ter cenzurirala pisma, ki so bila poslana s Švedskega ali na Švedsko, podala vpogled v vojne razmere, ki jih je zelo dobro poznala. Med drugim omenja Hitlerja, Mussolinija, Stalina. Ni naključje, da je leta 1943, ko je snovala *Piko Nogavičko*, svoje najbolj znano mladinsko delo, in leta 1944, ko je bilo to objavljeno, v poglavju *Pika gre v cirkus* imenovala direktorja cirkusa močni Adolf.



Slika 7 (1944)
(Glasstire 2017c)

»Gospe in gospodje! Zdaj boste za gledati videli največji čudež vseh časov, najmučnejšiga, mučnega Adolfa, ki ga doslej še nihče ni premagal. Gospe in gospodje! Prosim, sedaj bo prišel mučni Adolf, prosim lepo!« (Lindgren 2015, 55)

»Ko jo močni Adolf tretjič napade, ga dvigne Pika visoko v zrak in ga z iztegnjenimi rokami nese po areni naokrog.« (57)

Andreas Okopenko, »Kindernazi« (1984)

V Literarnem muzeju na Dunaju je na ogled stalna razstava avstrijske književnosti v obdobju 1939–1945. Med drugimi arhivskimi dokumenti avstrijskih pisateljev je razstavljeno tudi pisanje Andreasa Okopenka, ki je bil od 9. do 15. leta »Kindernazi«. Okopenko je znan avstrijski pisatelj. Leta 1984 je objavil avtobiografski roman »Kindernazi«, v katerem je predstavil razvoj 15-letnega pripadnika nacistične mladine od aprila 1939 do aprila 1945. V Literarnem muzeju na Dunaju so razstavljeni tudi deli iz dnevniskega pisanja Okopenka, v katerem je popisal 62 postaj v letih 1939–1945, od 9-letnega otroka do 15-letnega mladeniča. Dnevnik se zaključi s poglavjem o »katastrofi« in retoričnim vprašanjem »Papa, warum ...?«. Retrospektivni avtobiografski roman A. Okopenka je predmet številnih raziskav in presega namen tega članka.

Slovenska mladinska književnost

V slovenski književnosti je na dano temo ustvarjenih veliko del. Nekaj predlogov je v nadaljevanju.

Nikolaj Pirnat, risbe (1944)

Nikolaj Pirnat (1903–1948), akademski kipar, ki je diplomiral na Akademiji za likovno umetnost v Zagrebu in se izpopolnjeval v Parizu, je bil med drugo svetovno vojno interniran v Gonarsu. Znan je tudi kot ilustrator, ki je s plakati in risbami izražal kritiko nacizma. Že leta 1933 je Pirnat objavil tri pesmi v reviji Ljubljanski zvon na temo: »In vendar hočemo svobodnih cest.« (1933) Njegove risbe so predstavljale likovno podlago za igro oz. lutke v igri A. Gerlovič *Jurček in trije razbojniki: igra za marionete v štirih dejanjih* (1944).





Slika 8: Risba Nikolaja Pirnata
(1944a)



Slika 9: Risba Nikolaja Pirnata
(1944b)



Slika 10: Risba Nikolaja Pirnata
(1944c)

Alenka Gerlovič: *Jurček in trije razbojniki* (1944)

V besedilu nastopa dvanajst literarnih likov oz. tri skupine s po tremi liki: v prvi so deček Jurček ter njegova oče in mati, nato individualizirani kolektivni antijunaki – trije razbojniki (domobranec Janez, fašist Benito in hitlerjevec Fric), trije partizani (komandant Matjaž, Jošt in Grega), nazadnje pa še Pavliha in Franca ter žival Mula.



Slika 11 (1944)
(Mini teater 2020)



Slika 12 (1944)
(Mini teater 2020)



Slika 13 (1944)
(Mini teater 2020)

Lojze Kovačič (1928–2004): *Zgodba iz našega mesteca* (1947)

Po doslej najdenih podatkih je do prvih objav Lojzeta Kovačiča, tudi mladinskega klasika, prišlo leta 1947. To sta bila dva prozna fragmenta: *Maruška* in *Zgodba iz našega mesteca*. Fragment *Maruška* je bil objavljen novembra leta 1947 v literarnem glasilu dijakov dijaškega doma Ivana Cankarja *Mi mladi*, ki je decembra 1947 objavil tudi odlomek iz istoimenske novele *Zgodba iz našega mesteca*. Besedilo oz. fragment je zanimiv tudi zato, ker je v njem omenjen Adolf Hitler z »odrezavim glasom«.

***Dnevnik Ane Frank* (1942–1944)**

Med literarnimi besedili, ki so jih pisali sočasno v času druge svetovne vojne, posebno pozornost zasluži *Dnevnik Ane Frank* zaradi avtentičnosti, kakovosti in aktualnosti, saj je nastajal sredi vojne in je najbolj pristen izraz protivojne tematike ter protest proti fašizmu, nacizmu in holokavstu.

Tudi mednarodno je za obravnavano tematiko najbolj relevanten *Dnevnik Ane Frank*. Deklica Ana Frank, s pravim imenom Annelies Marie Anne Frank (12. 7. 1929–31. 3. 1945), se je rodila v Frankfurtu očetu Ottu Franku in materi Edith Frank ter umrla v Bergen-Belsnu v Nemčiji. Imela je še starejšo sestro, Margot Frank. Med drugo svetovno vojno, ko se je družina skrivala pred gestapom, je od 12. 6. 1942 do 1. 8. 1944 pisala dnevnik.

Prevodi *Dnevnika Ane Frank* v slovenščino

Dnevnik Ane Frank se je leta 1958 v slovenščini sprva pojavil kot dramska knjižica na podlagi dramatizacije Francesa Goodricha in Alberta Hacketta. V slovenščino jo je prevedel Jaro Dolar, opremljena pa je bila z napotki za uprizoritev Franceta Jamnika in scenariji Nika Matula. Uprizorjena je bila v Trstu v sezoni 1959/1960, natančneje 27. 3. 1960, v Slovenskem narodnem gledališču za Trst in Primorje.

Dnevnik Ane Frank je kot odrsko delo meščanska ganljivka brez oblikovne zahtevnosti in tematske zanimivosti. Zaradi njene ganljivosti jo verjetno igrajo tako radi v vseh meščanskih gledališčih



zapada. Igrajo jo tudi ob razprodanih hišah na malomeščanskem Montparnassu, kamor si hodijo pariški meščani očitno predihavati svoj strah pred Hitlerjem, ki so ga zaužili za okupacije. Tudi to je razumljivo. Igrajo jo tudi v Izraelu, verjetno v več gledaliških hkrati. Kar pa je manj razumljivo, je to, da jo igrajo pri nas kar v treh izdajah, mariborski, celjski in ljubljanski, in to v času, ko se iz še ne docela pojasnjenega navdiha ukinjajo v Sloveniji poklicna in polpoklicna gledališča. Ali ni to nekoliko negospodarno? Ali ne bi moglo te ganljive zgodbe sedmih skrivačev pokazati samo eno gledališče, npr. celjsko, tako Mariborčanom kot Ljubljančanom, ki bi si tako prihranili čas in trud za vsebinsko in oblikovno zanimivejša dela? (Kralj 1958, 190)

Leta 1967 je Albert Širok kot prvi prevedel *Dnevnik Ane Frank* in prispeval tudi spremno besedo. Dnevnik je izšel v zbirki *Moja knjižica* za 8. razred osnovne šole, s ponatisi v letih 1972 in 1977 (z ilustracijami Rudija Skočirja) v zbirki *Zlata knjiga*, zatem pa še v letih 1978, 1979, 1981 in 1984, ravno tako v zbirki *Zlata knjiga*, pri založbi Mladinska knjiga (8000 izvodov) in s spremno besedo Natalie Ginzburg.

Leta 1994 je delo izšlo v zbirki *Domen* v prevodu Polonce Kovač, ki je napisala tudi spremno besedo in opombe, ilustrator pa je bil Janko Testen.



Anne Frank: *Dnevnik iz skrivališča* (1958), prevedel Jaro Dolar



Anne Frank: *Dnevnik Ane Frank* (1972), prevedel Albert Širok, opremil Ive Seljak Čopič



Anne Frank: *Dnevnik Ane Frank* (1994), prevedla Polonca Kovač, ilustracije Janko Testen

Oba prevoda, Alberta Široka in Polonce Kovač, sta nastala iz avtoriziranega prevoda iz izvirnika v nizozemščini v nemščino. Prevod, opombe in spremno besedo sta napisala prevajalca.

Židje morajo nositi židovsko zvezdo! Židje morajo oddati svoja kolesa! Židje se ne smejo voziti s tramvajem! Židje ne smejo na avto! Židje smejo nakupovati samo od treh do petih, in to samo v prodajalnah z napisom židovska prodajalna! Po osmih zvečer Židje ne smejo biti več na cesti, prav tako ne smejo na svoje vrtove ali na vrtove svojih znancev! Židje ne smejo zahajati ne v gledališča ne v kinematografe ne v javne lokale! Židje ne smejo gojiti športa na prostem, ne smejo torej ne v kopališča ne na igrišča tenisa, hokeja itd.! Židje se smejo šolati le v židovskih šolah! Pa še mnoge druge omejitve te vrste.

(Frank 1972, 13)
Prevedel Albert Širok

Maja leta 1941 je bilo konec dobrih časov: najprej vojna, potem kapitulacija in vdor Nemcev na Nizozemsko. S tem se je za nas Žide pričela nesreča. Protižidovski zakoni so se kar nizali in naša svoboda je močno omejena. Židje morajo nositi rumeno zvezdo. Židje morajo oddati kolesa, Židje se ne smejo voziti s tramvajem, Židje lahko nakupujejo samo med tretjo in peto, Židje hodijo lahko samo k židovskemu frizerju, Židje med osmo zvečer in šesto zjutraj ne smejo na cesto, Židje ne smejo hoditi v gledališče, kino ali na druge zabave, Židje ne smejo na kopališče, ne smejo igrati tenisa ali hokeja in sploh ne smejo na nobeno športno igrišče, Židje se v javnosti ne smejo ukvarjati s športom, po osmi uri ne smejo sedeti niti na lastnem vrtu niti pri znancih, Židje ne smejo hoditi h kristjanom v hišo, Židje morajo hoditi le v židovske šole in še marsikaj podobnega. Tako je teklo naše življenje in zdaj nismo smeli tega, zdaj onega.

(Frank 1994, 15–16)
Prevedla Polonca Kovač

Oba prevoda *Dnevnika Ane Frank* sta prevoda iz nemščine, čeprav je Ana pisala *Dnevnik* v nizozemščini. Prevod A. Široka iz leta 1972 je temeljil na *Dnevniku*, ki je takrat bil dostopen in avtoriziran. Prevoda P. Kovač (1994, 2021) temeljita na razširjeni nemški varianti *Dnevnika* in vsebujeta prej neomenjene odlomke ali povedi, ki se nanašajo na družinske odnose in odkrivanje telesa ter dovtipe ali šale, ki so bile v t. i. zalepljenih straneh *Dnevnika*. Sama Ana je začela dopisovati in/ali črtati nekatere povedi v *Dnevniku* za morebitno povojno objavo, ki je žal ni dočakala.



Joškovi otroci (2018), Sonjin dnevnik (2021) in Leov zapis (2022)

Leta 2018 je pri Založbi ZRC izšla knjiga Josefa Indiga z naslovom *Joškovi otroci: Beg in alija skozi Evropo, 1940–1943*. Leta 2021 je pri isti založbi izšel *Sonjin dnevnik*. Sonja Berus je bila ena izmed deklet med t. i. Joškovimi otroki, ki so bežali iz Evrope v Palestino. Vse tri knjige je iz nemščine prevedel Jaša Drnovšek, jezikovno jih je poenotila Helena Dobrovoljc.

Založba ZRC

Založba ZRC SAZU je leta 2018 v okviru Inštituta za kulturne in spominske študije izdala prvo strokovno monografijo z naslovom *Joškovi otroci: Beg in alija skozi Evropo, 1940–1943. Poročilo Josefa Indiga (1917–1998)*. Dvajsetletni Josef Indigo je pred holokavstom rešil 73 judovskih dečkov in deklic, s katerimi je zbežal preko takratne Jugoslavije. Dnevnik je pisal v obdobju 1941–1945. Knjiga je opremljena s spremnimi besedami Ota Lutharja in Irene Šumi, ob slovenskem prevodu pa sta tudi Helena Dobrovoljc in Jaša Drnovšek napisala spremno besedo o skupini (judovskih) otrok, ki bežijo pred nacizmom skozi Evropo in jih pot za nekaj časa zanese tudi v Slovenijo.

Druga knjiga je *Sonjin dnevnik: Beg in alija v zapisih Sonje Borus iz Berlina, 1941–1946*, ki ga je Sonja Borus, ena izmed vojnih beguncev v skupini Joškovih otrok, pisala na begu po Evropi. Spremno besedo je poleg Helene Dobrovoljc in Jaše Drnovška napisala tudi Bella Sagi pod naslovom *Proces zorenja v temi strašnih let*.

Tretja monografija, ki jo ZRC SAZU namerava prevesti iz nemščine, tako kot obe prejšnji monografiji, je krajša in nosi naslov *Leo Koffler*. Tudi on je bil eden izmed več kot stotih t. i. Joškovih otrok, ki so bežali pred vojno.

Zanimivost vseh treh dnevnikov je, da so se mladi begunci nekaj časa skrivali tudi v vili na Lesnem Brdu.

Učni načrti za slovenščino 1975, 1984, 1998, 2005, 2011

Pomembne družbene spremembe se odražajo tudi v spreminjanju učnih načrtov, posebej za t. i. matični predmet oz. slovenščino. Učni načrt iz leta 1984, ko je bila Slovenija del SFRJ (1945–1991), je uvrstil *Dnevnik Ane Frank* med priporočena besedila (1975, 1984). Enako je bilo z učnim načrtom za slovenščino iz leta 1998, ko je bila Slovenija samostojna (1991–2004).

Zakaj je *Dnevnik Ane Frank* izločen ali ni uvrščen najprej v predlog učnega načrta iz leta 2015 in potem niti v učni načrt za slovenščino iz leta 2018, ki je stopil v veljavo leta 2019? Zakaj ni predlagan v učnih načrtih za slovenščino v evropskih šolah (2020), je vprašanje, na katero morajo odgovoriti odgovorni, saj gre za odmevnost v mednarodnem prostoru.

Ugotovitve

Med navedenimi deli, ki obravnavajo tematiko druge svetovne vojne s kritiko fašizma, nacizma in še posebej holokavsta, na podlagi teorije prafašizma U. Eca (Eco, Grotini in Milič 2013) izstopa tematika o poučevanju in učenju o žrtvah holokavsta, ki je simbol za 1,5 milijona otrok, ki so umrli med drugo svetovno vojno, in vse tiste, ki so preživeli nedopustne vojne grozote, ki se dogajajo tudi danes.

Dnevnik Ane Frank po teoriji Patricka Colma Hogana obravnava univerzalno temo otroka v skrajni situaciji – vojni. Ana Frank, tako kot številni drugi otroci, tudi slovenski, npr. t. i. »Banditenkinder« Justina Marolt, Pepca Medved, Slavko Preložnik, Ilegalčki, Otroci s Petrička ali Skriti otroci v Evropi, so žrtve vojne in so se v trenutkih velikih preizkušenj zatekli k evolucijski značilnosti, poimenovani »homo narrans« – potrebi po pripovedovanju, pisanju, že med vojno ali po njej (Steiner 2015).

V članku o umetnosti in možganih Z. Pirtošek (2016) pravi, da je umetnost (dnevnik, pesmarica, spominska knjiga ipd.) oblika evolucijske prilagoditve in da je bilo Ani Frank in številnim drugim otrokom pisanje v času vojne v tolažbo. Ana je, tako kot vsi otroci, poudarjala vrh (bistvene lastnosti, esenco). Pirtoškova pravi, da smo »nevrobiološko ustvarjeni za zgodbo«



(35), kar je že prej potrdil H. J. Uther, češ da smo »homo narrans« (2004; Niles 2000). Ana Frank je v svojem *Dnevniku* ubesedila časovno in prostorsko dimenzijo jaza v avtobiografsko smiselno konstrukcijo. Poleg tega je preko individualizirane, čeprav na žalost tragične izkušnje ubesedila literarno univerzalijo – otroka/človeka v vojni oz. skrajni situaciji.

Na podlagi branja *Dnevnika Ane Frank*, *Dnevnika Slavka Preložnika* in drugih otroških dnevnikov je jasno, da so jih pisali v skrajnih okoliščinah, zato so se osredotočili na bistvo, brez konfabulacij.

Vendar otroški dnevniki omogočajo še več, namreč branje podteksta, poleg tega pa odpirajo vrata v čustva, doživljanje, misli, senzoriko, zaznavo človeka in sočloveka. Ko bralci, še posebej mladi, berejo in se pogovarjajo o avtentičnih doživljajih Ane Frank in otrok med vojno, ko berejo o socialnih odnosih in spremljajo misli Ane Frank, s tem doživljajo izkušnjo empatije in teorije uma, na dostojanstven način se spominjajo tematike in ugotavljajo, da so vojne nesmiselne.

Sklep

Dnevnik Ane Frank je uvrščen na že omenjeni Unescov seznam svetovne kulturne dediščine (od 2009), a je že predtem postal del svetovne dediščine. Ima posebno mesto, ker gre za protivojno tematiko oz. tematiko holokavsta, ki jo je treba obravnavati v šoli, zlasti ker gre za avtentično pisanje otroka oz. najstnice od njenega 13. do 15. leta, in nenazadnje zato, ker gre za kakovostno literarno delo, s katerim je lik Ane Frank postal simbol otroka in otrokovih pravic, še posebej v razmerah druge svetovne vojne, v kateri je umrlo več kot 1,5 milijona otrok.

Tako kot je lik Pike Nogavičke postal simbol otrokovih pravic v povojnem času (1945), sta oba literarna dokumenta spodbujala nastajanje *Deklaracije o otrokovih pravicah* (1959) in *Konvencije o otrokovih pravicah* (1989). Učni načrt za slovenščino je temeljni dokument

za poučevanje jezika in književnosti, sofinanciran tudi iz Evropskega socialnega sklada 2007–2013.¹

Ministrstvo RS za izobraževanje, znanost in šport ter Zavod RS za šolstvo in šport se nista odzivala na splošne in konkretne kritike pri spreminjanju učnih načrtov za slovenščino 2015–2018. Tudi po sprejetem učnem načrtu 2018–2020, ob 75-letnici konca druge svetovne vojne, so bili opozorjeni, da *Dnevnik Ane Frank*, ki so ga izločili iz učnega načrta, predstavlja svetovno kulturno dediščino. Učni načrt je začel veljati 1. septembra 2019, na svetovni dan spomina na žrtve holokavsta. Ministrstvo RS za izobraževanje, znanost in šport (Poznanovič idr. 2018, 1) je preložilo odgovornost na Zavod RS za šolstvo in šport, ta pa je preložil odgovornost na učitelje, ki lahko, če to želijo, obravnavajo *Dnevnik Ane Frank*. S tem je bilo to delo izločeno iz učnega načrta za slovenščino, ki ga je potrdil Strokovni svet RS za splošno izobraževanje (1), ki ga je imenovala Vlada RS (Strokovni svet Republike Slovenije za splošno izobraževanje 2018). Slovenske oblasti nosijo vso odgovornost za izločitev ključnega dokumenta svetovne kulturne dediščine iz učnega načrta. Nelogično je, da Zavod RS za šolstvo hkrati promovira svetovni dan spomina na žrtve holokavsta (20. 1. 2020) in za osnovne šole predlaga branje *Dnevnika Ane Frank* (Zavod Republike Slovenije za šolstvo 2020), ki so ga sami izločili, zato tudi Vlada RS nosi vso odgovornost, saj imenuje odgovorne nosilce funkcij. Okoliščine, zakaj Zavod RS za šolstvo, olepšano rečeno, ni uvrstil *Dnevnika Ane Frank* v učni načrt za slovenščino, imajo verjetno različne motive, ki presega jo mladinsko literarno vedo. Naloga slednje je opozarjanje na izločitev, na dolžnost odgovornih, tudi na Zavodu RS za šolstvo, da popravijo humanistično in strokovno napako, ki odmeva v mednarodnem prostoru.

Izločanje *Dnevnika Ane Frank* iz slovenskega učnega načrta za slovenščino je potekalo od vstopa Slovenije v EU, predvsem v času prenove učnih načrtov v letih 2005, 2008, 2015 in dokončno 2018 oz. 2019.

1 Posodobljeni učni načrt za predmet slovenščina v osnovni šoli (2011) je pripravila Predmetna komisija za posodabljanje učnega načrta za slovenščino. Pri posodabljanju je izhajala iz učnega načrta za predmet slovenščina, določenega na 20. seji Strokovnega sveta RS za splošno izobraževanje leta 1998. Posodobljeni učni načrt je Strokovni svet RS za splošno izobraževanje določil na 114. seji leta 2008 in se seznanil z vsebinskimi in redakcijskimi popravki tega učnega načrta na 140. seji 17. februarja 2011. Pri posodabljanju učnega načrta leta 2018 so sodelovali članice in člani Predmetne razvojne skupine za slovenščino na Zavodu RS za šolstvo, imenovani za obdobje 2014–2018 (Poznanovič idr. 2018, 1).



Napredni mladinski pisatelji T. Jansson, Dr. Seuss, A. Lindgren itd., tudi slovenski A. Gerlovič, N. Pirnat, L. Kovačič, so se skoraj sočasno kritično odzivali na drugo svetovno vojno, fašizem in nacizem. Poleg mladinskih pisateljev zasluži posebno pozornost pisanje za otroke (dnevniki, pesmarice in spominske knjige). Najbolj avtentični so dnevniki otrok, ki so shranjeni v muzejih in se še vedno odkrivajo ter imajo najvišjo vrednost. Med njimi so dnevnik 12-letnega Slavka Preložnika oz. enega izmed 600 ukradenih otrok iz Celja in okolice, ki ga hrani Muzej novejšje zgodovine v Celju, ter spominska knjiga deklice Pepce Medved v istem muzeju in pesmarica Justine Marolt v NUK-u. To so živi dokumenti, ki pričajo o velikem trpljenju otrok med drugo svetovno vojno v okviru programa »Lebensborn«. Najbolj tragične so zgodbe otrok žrtev holokavsta, ki vojne niso preživel.

Otroci, ki so preživel drugo svetovno vojno in/ali holokavst, so o svojih izkušnjah lahko spregovorili šele mnoga leta po koncu vojne (npr. Miriam Steiner). Številne zgodbe otrok so bile predstavljene tudi v obliki dokumentarnih filmov (npr. *Banditenkinder, slovenskemu narodu ukradeni otroci*, 2014; *Otroci s Petrička*, 2007; *Ilegalčki: skriti otroci okupirane Ljubljane*, 2004; *Skriti otroci druge svetovne vojne*, 2015; *Dnevnik Diane Budisavljjevič*, 2019).

Dnevnik Ane Frank je možno razumeti tudi kot »poklicanost človeka k dialogu« (Skralovnik 2021, 127) v skrajnih oz. vojnih razmerah. Ana Frank je v razmerah notranje stiske, upiranju banalnosti zla in »v tej poklicanosti vztraja[la]« (127) 26 mesecev oz. od svojega 13. do 15. leta. Njen *Dnevnik* na simbolni ravni »soodloča o usodi sveta« (127), je na Unescovem seznamu svetovne kulturne dediščine ob Gutenbergovi Bibliji (Unesco 2022), vendar je več kot to – je nadčasovni dokument časa in poklicanosti otroka. Temelji na dialogu, večinoma piše v množini, o soljudeh, in v njeni podobi lahko prepoznamo tudi moto iz Antigone: »Ne da sovražim – da ljubim, sem na svetu!« (Žižek 2015, 43)

Uslužbenski karton SS-Oberscharführerja Karla Josefa Silberbauerja v Arhivu RS v Ljubljani (2019)

Na spletni strani Arhiva RS je od 1. 6. 2019 objavljena novica, ki je relevantna za ta članek. Spomladi 1945 je družino Ane Frank aretiral višji narednik



SS Karl Josef Silberbauer (1911–1972), sicer Dunajčan, uslužbenec gestapa in Sicherheitsdientsa v okupirani Nizozemski. Kako se je njegov karton z osnovnimi biografskimi poudarki in sliko znašel v Ljubljani, presega namen tega članka, saj ta predvsem želi seznaniti javnost z dokumentiranim gradivom, ki je predmet nadaljnjega raziskovanja onkraj mladinske literarne vede (Vlada Republike Slovenije 2019).

Post scriptum

Po predstavitvi teme *Holokavst v izobraževanju* na mednarodni dan spomina na žrtve holokavsta so se proti avtorici članka zvrstili številni negativni odzivi, a so bili večinoma neutemeljeni. Avtorici so očitali, da so učitelji avtonomni in da imajo, četudi *Dnevnik Ane Frank* ni več prisoten v novih učnih načrtih za slovenščino, niti v evropskem, avtonomijo, da lahko še vedno obravnavajo tematiko holokavsta skupaj z učenci ravno s pomočjo tega pomembnega dela. Avtonomija učiteljev, na katero se sklicuje odgovorna ustanova Zavod RS za šolstvo, ima v praksi tudi drugačen obraz – številne knjižnice izločajo *Dnevnik Ane Frank* iz svojega gradiva, ker so »avtonomne« in ker to delo »ni več v učnem načrtu za slovenščino«.

Semantična debata o tem, ali je *Dnevnik Ane Frank* izločen in/ali ni več uvrščen v učne načrte za slovenščino (2020),² je nesmiselna. Dejstvo je, da *Dnevnik Ane Frank* ni več v učnem načrtu kot kanonsko/obvezno/domače/priporočeno branje. Zavod RS za šolstvo nosi vso odgovornost, ker Predmetna komisija za slovenščino ni uvrstila *Dnevnika Ane Frank* v učne načrte, čeprav je znotraj samega Zavoda RS za šolstvo tudi Komisija za poučevanje in učenje o holokavstu, ki na svoje sezname branja uvršča *Dnevnik Ane Frank* in drugo relevantno gradivo o holokavstu. To je tudi primer, kako je notranje neskladje znotraj določene ustanove postalo javno.

Ob vseh teh dogodkih, ko je »hotena nevednost postala dejavnik neodgovornega ravnanja«, se je kritična javnost pozitivno odzvala kot civilna iniciativa. Prvič, nastala je umetniška oblika ŽIVA KNJIGA – *Dnevnik Ane Frank* (Youtube 2021), v okviru katere 73 slovenskih umetnikov in razumnikov

2 Predlog učnega načrta datira v leto 2015, sam učni načrt pa je nastal leta 2018 in velja od 2019.



bere odlomke iz *Dnevnika Ane Frank* s sporočilom upanja in svobode. Drugič, akademska slikarka Mojca Senegačnik (2021) je ustvarila virtualno razstavo *Podobe svobode* s citati iz *Dnevnika Ane Frank*. In tretjič, akademska slikarka Polona Lovšin (2021) je svoje ilustracije ravno tako naredila na podlagi objavljenih citatov iz *Dnevnika Ane Frank*.

Ana Frank (12. 7. 1932–31. 3. 1945) je v torek, 4. aprila 1944, zapisala v svoj dnevnik:

Hočem živeti tudi po smrti. Zelo sem zadovoljna, da sem se rodila s težnjo po tem, da se razvijam in pišem ter razodevam vse, kar je v meni. (1972, 175)

Ana Frank – žrtev holokavsta, simbol otrok v vojnah, spomenik svetovne kulturne dediščine na Unescovem seznamu – bo živela naprej v svojem dnevniku, tako kot tudi ideja humanizma, razsvetljenstva in solidarnosti med ljudmi. Zavod RS za šolstvo, Ministrstvo RS za šolstvo, Strokovni svet RS za splošno izobraževanje in s tem tudi Vlada RS nosijo vso odgovornost za »hoteno nevednost« in redefinicijo holokavsta, vojne, zaradi česar se uvrščajo na nečastni seznam zgodovinskega revizionizma.

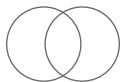
Mladinsko književnost na temo holokavsta bi bilo treba obravnavati v vzgojno-izobraževalnem sistemu po vertikali, predvsem v tretjem triletju osnovne šole, ko so učenci podobnih let kot Anna Frank, pa tudi medpredmetna obravnava tematike je primerna, npr. z zgodovino in medmedijskimi povezavami, (dokumentarnimi) in/ali igranimi filmi. *Dnevnik Ane Frank* je na Unescovem seznamu svetovne kulturne dediščine, zato je utemeljeno, da bi bil v vseh učnih načrtih po svetu.

Reference

- Eco, Umberto, Franco Fortini in Jolka Milič.** 2013. Prafašizem. *Časopis za kritiko znanosti* 41/251: 13–21.
- Frank, Anna.** 1972. *Dnevnik Ane Frank*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1994. *Dnevnik Ane Frank*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Glasstire.** 2017a. Vsebina WP. September. <https://glasstire.com/wp-content/uploads/2017/09/Garm-Cover-1944-2.jpg?x10447> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- . 2017b. Vsebina WP. September. <https://glasstire.com/wp-content/uploads/2017/09/Garm-Cover-1945.jpg?x10447> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- . 2017c. Vsebina WP. September. <https://glasstire.com/wp-content/uploads/2017/09/Garm-Cover-1944.jpg?x10447> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Koffler, Leo.** 2022. *Leov zapis: Beg in alija v poročilu Lea Kofflerja, 1941–1944*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kralj, Vladimir.** 1958. Gledališče: Dve uprizoritvi ljubljanske drame – Dnevnik Ane Frank. *Naša sodobnost* 60/2: 190.
- Lindgren, Astrid.** 2015. *Pika Nogavička*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lovšin, Polona.** 2021. Homepage. <http://polonalovsin.squarespace.com/> (pridobljeno 28. aprila 2021).
- Mini teater.** 2020. Domača stran. <https://www.mini-teater.si/si/index.php?formID=153&articleID=3105> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Niles, John D.** 2000. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pirnat, Nikolaj.** 1933. Pesmi. *Ljubljanski zvon* 53/6.
- . 1944a. Sieg heil! Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:IMG-L16GCCPP?euapi=1&query=%27keywords%3dsieg+heil%27&sortDir=ASC&sort=date&pageSize=25> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- . 1944b. Deutsche Soldaten! Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:IMG-Q68NYAAH?euapi=1&query=%27keywords%3ddeutsche+soldaten%27&sortDir=ASC&sort=date&pageSize=25> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- . 1944c. Smrt okupatorjem in izdajalcem! Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:IMG-WYQNNIZ8?euapi=1&query=%27keywords%3dsmrt+okupatorjem+in+izdajalcem%27&sortDir=ASC&sort=date&pageSize=25> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Poznanovič, Mojca, Mojca Cestnik, Milena Čuden, Vida Thuma Gomivnik, Mojca Honzak, Martina Križaj, Darinka Rosc-Leskovec, Marica Žvegljč in Kozma Ahačič.** 2018. Učni načrt. Digitalna knjižnica Slovenije. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-H8NPQKST> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Priscilla Frank.** 2017. Meet The Queer, Anti-Fascist Author Behind The Freakishly Lovable »Moomins«. *Huffpost*, 14. 9. https://www.huffpost.com/entry/tove-jansson-moomins-cartoon_n_59b94115e4b086432b0361c3?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2x1LnNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAK0UQFaLkMkVtkBVEOSjkUumufm-B5bL08DKgzwcVFdTtXSuL4Hml_bsp95I7QQ-zsajMUTmuQgABITikPDSxx2sAY9lVhZZSGTl-xmy0yMbEZ37uZPgj2Zg0yJX2Medzg0AE2IK-q0QxnfSxa_FhH45cd3NPNB8-LPhOuQ_Y9G6LI (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Senegačnik, Mojca.** 2021. Podobe svobode: Vizualna spremljava k mislim iz Dnevnika Ane Frank. Docs. google. <https://docs.google.com/presentation/d/12CQ3wi5mpX84R6rno-jkRoRW12Ra5UwI-9eQM7RUz0fw/edit#slide=id.p> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Skralovnik, Samo.** 2021. Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu. *Edinost in dialog* 76/2: 119–140. <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/Skralovnik>.
- Steiner, Miriam.** 2015. *Vojak z zlatimi gumbi*. Ljubljana: ZRC SAZU.



- Strokovni svet Republike Slovenije za splošno izobraževanje.** 2020. Domača stran. 27. 7. <https://www.gov.si/zbirke/delovna-telesa/strokovni-svet-republike-slovenije-za-splosno-izobrazevanje/> (pridobljeno 1. 1. 2021).
- UC San Diego.** 2020a. Dr. Seuss Political Cartoons. Library Digital Collections, 27. 10. <https://library.ucsd.edu/dc/object/bb4642496p> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- – –. 2020b. Dr. Seuss Political Cartoons. Library Digital Collections, 27. 10. <https://library.ucsd.edu/dc/object/bb9250047q> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- – –. 2020c. Dr. Seuss Political Cartoons. Library Digital Collections, 27. 10. <https://library.ucsd.edu/specoll/dswenttowar/#ark:bb43353276> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Unesco.** 2022. Epistola Hieronymi. <https://en.unesco.org/mediabank/24944/> (pridobljeno 13. 6. 2022).
- Uther, Hans-Jörg.** 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Vlada Republike Slovenije.** 2019. Uslužbeni karton SS-Oberscharführerja Karla Josefa Silberbauerja. 1. 6. <https://www.gov.si/novice/2019-06-01-usluzbeni-karton-ss-ober-scharfuehrerja-karla-josefa-silberbauerja/> (pridobljeno 20. 8. 2021).
- YouTube.** 2021. ŽIVA KNJIGA Dnevnik Anne Frank. 1. 3. <https://www.youtube.com/watch?v=6GkgWDHRAIA> (pridobljeno 28. 4. 2021).
- Zavod Republike Slovenije za šolstvo.** 2020. Svetovni dan spomina na žrtve holokavsta. <https://www.zrss.si/objava/svetovni-dan-spomina-na-zrtve-holokavsta> (pridobljeno 1. 1. 2021).
- Žižek, Slavoj.** 2015. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 1. 7. 2022; Sprejeto Accepted: 6. 7. 2022
UDK UDC: 821.163.6-1:124.2
DOI: 10.34291/Edinost/77/01/Pevec
© 2022 Pevec Rozman CC BY 4.0

Mateja Pevec Rozman

An Attempt to Percept the Searching of God in Unknown Work and Poetry of Zdenka Serajnik

Poskus vpogleda v neznano delo Zdenke Serajnik in njeno iskanje Boga v poeziji

Abstract: Of all the created beings in the world, a human is the most mysterious one. A human is the only being who is aware of his uniqueness, distinctiveness, and irreplaceability. A human is the only being who is self-aware but at the same time remains a secret to himself, a secret which he can never get to the bottom of. In the search for the truth about oneself, one encounters both: the abyss within oneself and the awareness of greatness and beauty that reflects external beauty, eternal beauty, the Beauty of the One who gives life, the beauty of God who supplicates the life and draws his Divine essence into that life. The more the human is aware of the limitations of his mind, the more challenging revealing the truth about the Transcendent is. Still, it is possible as long as humans feel the »sharing« of one's mind in God's mind, which enables revealing the truth in the first place. The tool that helps people to do this is language which also has its boundaries and limitations.

Both philosophy and poetry come from the same origin, that is, the wonder of being. They both use the same tool, that is, the language. However, they diverge, which is clearly expressed in the thoughts of Heidegger, the German philosopher of the modern age, who shows that philosophy can no longer perform its task correctly, but poetry can help it to uncover and express reality. In discovering and endeavouring truth, philosophers and poets face the same challenge, the same demanding task, which they each »solve« in their specific way. The way of approaching this assignment, both for a philosopher and a poet, is influenced by the time in which they live, the socio-political situation, the broader social context, personal circumstances, and a personal life story. Knowing the intimate life story of a philosopher or poet enables more accessible insight into the understanding of creative poetic activity or the development of philosophical thought.

This article introduces a brief insight into the rich creative life of Zdenka Serajnik, a Slovenian poet, writer, and pedagogue. Due to the extent of her hitherto unknown and little researched literary legacy, the article only presents some of her attempts to find answers to life's questions and the deepest longings, which Zdenka Serajnik masterfully outlines in the literary strokes of her rich creative work. The article analyses unknown manuscripts of Zdenka Serajnik, especially her sonnets, and shows how she reveals a longing search for answers to the most profound existential questions, questions that are also inherent in philosophy.

Keywords: Zdenka Serajnik, pedagogue, poetry, sonnets, language, symbol, God, longing, the meaning of life

Izveček: *Med vsemi ustvarjenimi bitji na svetu je človek najbolj skrivnostno bitje. Samega sebe se zaveda in hkrati samemu sebi ostaja skrivnost, ki ji ne more nikoli priti do dna. Ob iskanju resnice o sebi se srečuje tako z breznom v sebi kot z veličino in lepoto, ki je odsev zunanje Lepote, večne Lepote, lepote Tistega, ki bivanje daje. Lepote Tistega, ki človeka prikljče v bivanje in zariše v njegovo podobo poteze svoje Božanske biti. Odstiranje resnice o Presežnem je toliko bolj zahtevno, kolikor bolj se človek zaveda omejenosti svojega uma, a je možno, če človek čuti »deleženje« svojega uma na Božjem umu, ki odstiranje resnice sploh omogoča. Orodje, ki človeku pri tem pomaga, je jezik, ki pa ima svoje meje in omejitve. Filozofija in poezija izhajata iz istega izvora, to je čudenje nad bitjo, obe uporabljata isto orodje, to je beseda oz. jezik, pa vendar se razhajata, kar se jasno izraža v misli nemškega filozofa moderne dobe Heideggerja, ki pokaže, da filozofija svoje naloge ne more več ustrezno opravljati, na pomoč pri odstiranju in izrekanju resničnosti pa ji lahko priskoči poezija.*

V odstiranju in poskusu izrekanja resničnosti so tako filozofi kot pesniki pred enakim izzivom, enako zahtevno nalogo, ki pa jo »rešujejo« vsak na svoj specifični način. Na način pristopa izvrševanja poslanstva tako filozofa kot pesnika vplivajo čas, družbenopolitična situacija oz. širši družbeni kontekst in tudi osebne okoliščine, osebna življenjska zgodba. Poznavanje osebne življenjske zgodbe filozofa ali pesnika omogoča lažji vpogled v razumevanje ustvarjalne pesniške dejavnosti ali razvoja filozofske misli.

*V prvem delu razprave orišemo nekatere zanimivosti iz bogatega ustvarjalnega življenja Zdenke Serajnik, predusem v vlogi prevajalke in pedagoginje. V drugem delu prispevka predstavimo tematiko nekaterih njenih sonetov in pokažemo, kako v njih razkriva svoja hrepeneca iskanja in išče odgovore na eksistencialna vprašanja. Odstiranje resnice o smislu in lepoti bivanja vodi Serajnikovo do odstiranja večne lepote, lepote, ki presega vso tukajšnjost in jo osmišlja, do presežne Lepote, ki jo Serajnikova najde v odnosu s Presežnim, v odnosu z Bogom. To je tudi njen *raison d'être*, to je temelj in izvor njenega iskanja in pesniškega ustvarjanja, delovanja in življenja.*

Ključne besede: Zdenka Serajnik, pedagoginja, poezija, soneti, govorica, simbol, Bog, hrepenenje, smisel življenja

Introduction

In Slovenia, the literary work of Zdenka Serajnik (1911–2003), a Slovene poet, writer, translator and pedagogue, professor of Slovene language and literature, is still relatively unknown and little researched. In the first part of this article, we outline some interesting facts from her lavish creative life, especially as a translator and pedagogue. In the second part, we present the themes of some of her sonnets and show how she reveals her longing searches and seeks answers to existential questions that the language of philosophy cannot sufficiently express and where the language of poetry can help and succeed. A human being is a being who transcends the present, whereas in the power of spirit and language constantly seeks and tries to speak the truth about himself, his being, and the meaning of his being. Revealing the truth about the purpose and beauty leads Zdenka



Serajnik to discover the eternal beauty, the Beauty that transcends and makes sense of everything here, to the surplus of beauty that Serajnik finds in the relationship with the Creator, in the relationship with God. It is the foundation and source of her search and poetic creation, action, and life.

1 Rich creative opus of Zdenka Serajnik

1.1 Zdenka Serajnik as a poet

Zdenka Serajnik was by nature modest and introverted. She did not like to talk much about her work and creation. She was not interested in material goods and reputation. We mention her character trait to substantiate the phrase about Zdenka Serajnik's unknown silent language and understand the concept of »blooming silent flowers« (Mrzdovnik 2017, 270) which began to open and bloom only after her death. Due to her humble nature and part of her introversion, it became apparent only after her death by researching her legacy that she was a dedicated and excellent pedagogue and a literary creator and prolific poet (Serajnik Sraka 2017, 28–29).

The rich written legacy of her creative work, collected in twelve volumes, is owned by the municipality of Slovenske Konjice and is currently located in the village of Prihova, where Zdenka Serajnik was born. Poems, primarily sonnets, represent the most significant part of her legacy. Zdenka Serajnik wrote more than 2,200 poems, mostly of religious content, relating to the themes from the Bible (a considerable quantity of the opus refers to the Psalms), the liturgical year, church holidays, and the feasts of saints. A large proportion of the poems are Marian (in honour of the heavenly Mother Mary). Three hundred sixty-five are selected and collected from the entire poetic legacy in a book entitled *Ne bojim se tebi, Mati, hvalnic peti*.¹

1 Poems by Zdenka Serajnik in honor of Mary, mother of Jesus, were selected and edited by Slavko Krajnc, Professor at the University of Ljubljana, Faculty of Theology, and pastor at the Prihova parish. Krajnc systematically and in-depth deals with the literary legacy of Zdenka Serajnik. In 2017, in cooperation with the Municipality of Oplotnica and the University of Ljubljana, Faculty of Theology, he organized an international scientific symposium on Zdenka Serajnik and her work. In the same year, he edited a scientific monography entitled *Svetloba drami našega duha*, which was published in anthology *Znanstvena knjižnica*, at University of Ljubljana, Faculty of Theology. Along with the monograph, the hymnal *Izliva duša se mi v hvalospev* was also published. Some of Zdenka Serajnik's songs are set to music, they were performed at a concert at the end of the international symposium in the parish church in Oplotnica.



Interestingly, the number of songs selected coincides with the number of days in a calendar year. It could be symbolically understood as a daily meditation that directs a person to Mary, Mother of Jesus, not only as the Mother of God but the Mother who accompanies us on the path of life and faith and does not reject anyone. (Krajnc 2020, 5) Zdenka Serajnik published some poems during her lifetime in Catholic magazines (often under a pseudonym). Some poems were published soon after the poet's death in *Dihanje večnosti* (2003). Her legacy (poems, dramatic texts, translations, articles, and many critical texts) has still not been thoroughly researched. Typescripts and manuscripts are being processed under the guidance of Slavko Krajnc and are waiting to be analysed and to undergo detailed expert examination, public announcement, and presentation.

1.2 Zdenka Serajnik as a translator

Zdenka Serajnik was considered a great intellectual in the town of Slovenske Konjice, where she lived. Her knowledge of classical languages and ancient literature could be compared to the highly academically educated intellectuals of her time. She translated from German, Latin, French and Russian languages. In her legacy, you can find translations of excerpts from the literary works of Alma M. Karlin, an exceptional and unusual person for those times, world traveller and writer from Celje (1889–1950), who probably aroused particular interest in Zdenka Serajnik through acquaintance and friendship with the painter of German descent Thea Schreiber Gamelin, a secretary, proofreader and companion of Alma M. Karlin.

Thea Schreiber Gamelin told Zdenka Serajnik about the exciting life of Alma M. Karlin, her destiny, travels, literary works, and life together with her, thus encouraging and inspiring her to start translating her texts, which were written in the German language and mostly untranslated. Since Schreiber Gamelin still had at her disposal the entire literary legacy of Alma Karlin (she handed it over to Ljubljana's NUK² after 1974), Zdenka Serajnik had the privilege of inspecting all the unpublished works of Alma M. Karlin. That is evidenced by individual short translations of completed narratives and summaries of some novels preserved in the legacy

2 NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica (National and University Library).

of Zdenka Serajnik and publications in the magazine *Nova mladika* in 1973 and 1974. In the legacy we find e.g. a concise summary of the entire book and a translated introduction from Alma's autobiography *Ein Mensch wird* (1931) by Zdenka entitled *Zmorem, kar hočem*, a short story *Pod košatim očesom* (Alma's work *Unter dem Augenbrauenberg und andere Erzählungen* was published in Leipzig in 1938, as well as other translations). (Pušavec 2017, 264–266)

1.3 Zdenka Serajnik as a pedagogue

Zdenka Serajnik has dedicated her life caring for the education and upbringing of young people. She conducted her mission as a professor of Slovene language (sometimes Russian as well) and literature with all dedication, commitment, and care. Nada Serajnik Sraka³ writes that Zdenka Serajnik was imbued with love for the teaching profession (Serajnik Sraka 2017, 42). Her character attributes, such as modesty, self-criticism (Pušavec 2017, 265), and simultaneous determination, were good predictors on her diverse pedagogical path. From 1939 to April 1941, she taught Slovene language at the state-run Grammar school in Celje and ran a student library. After the liberation in 1945, she taught at the primary school in Slovenske Konjice. In July 1945, she taught History, Slovene and Russian language at the state-run Grammar school in Konjice. She also taught at the Grammar school in Ptuj (from September 1947). She returned to Konjice in February 1948 and taught at the Grammar school until its abolition (school reform in 1957), when an eight-year primary school was established. From 1968 until her retirement (September 1, 1971), she taught at the Dušan Jereb Elementary School. (Boldin 2017, 17–19) She was strict but fair, concise, and systematic. This is witnessed by her students, as well as evident in her notes found in her estate. In the material legacy for teaching the Slovene language (from 1977), it is possible to see, among other things, exam questions from the Slovene language class for the Secondary school »School Centre for Commerce, Celje«, where she was a lecturer until her retirement (at the unit in Slovenske Konjice).⁴

3 Nada Serajnik Sraka is the daughter of Zdenka's cousin, Ben Serajnik (1911–1998). After the death of Zdenka Serajnik's second aunt, Nada collected and kept Zdenka's legacy, and in 2009 handed it over to the Municipality of Slovenske Konjice.

4 The lectures were held under the auspices of the Labour University.



Here are some examples of questions (knowledge testing) that consisted of three parts. The first question was from the world literature, and the second question was about Slovenian literature. The last, third question, was usually to recognise a well-known work by a domestic or foreign author. Sometimes, in her notes, we can find the answer – the name of the author. Here are some examples with the listed author:

Paul Sartre and work

Which works by Slovenian writers are filmed?

Now the Autumn night has come, my sleep is through and gone,
despair dwells ever in my head, but no one cares for that.

/Josip Murn/

Dostoevsky and work

Kersnik's / petty / bourgeois

Let's swim, let's sail, what do I care, where the shore is!

/J. Kersnik/

Example of questions without author:

Ibsen's view of society

Slovenian lyric folk song

Less fearful the long night of life's denial. Then living 'neath the
sun in subjugation!

Sophocles' persons

Prešeren's Wreath of Sonnets

They send rays of soap out of your eyes, and they will drive the
new flower more happily.⁵

As a professor of the Slovene language, she was also responsible for the content of school celebrations. She was fond of the theatre and organised several plays for the stage and directed them. She was a regular speaker at school celebrations for various cultural events and festivities. In her

5 The questions for knowledge testing can be found in the unpublished material (from 1977) collected by Slavko Krajnc (2015a).

speeches, she did not miss the opportunity to awaken national consciousness. She expressed her deep respect for Slovenian literary authors and other great names in culture. She encouraged her colleagues to fulfil their pedagogical profession with commitment, conscientiousness, and dedication. That can be seen in the speech to the workers in the cultural sector at the 1st primary school in Slovenske Konjice during the Christmas and New Year celebrations in 1991:

We need genuine and pure love: for the subject to which we are devoted to. To our poor, little »merry-go-round« that we stand before daily. To our originality, which cannot and must not be just an appendage of this or that foreign imperative, but must grow as a branch on a bushy, deeply rooted and boldly rising tree for centuries and generations, as given to us by Prešeren, Župančič, Cankar, Kajuh and Plečnik; as well as Gallus and Betet, Stane Sever and others. (Serajnik 1991)

Zdenka Serajnik nurtured and awakened a healthy national consciousness during her active (professional) years and after her retirement. Thus, at the 40th anniversary meeting of the students of the Konjice primary school, she wrote a song as a tribute to all, not forgetting to emphasise the importance of being rooted in the native soil:

It's been forty years,
when we, primary school students, separated
full of courage on all sides:
an open and friendly world welcomed us.

Thee plunged into the study, learning,
you have amassed the treasures from the spirit,
while others roamed the world,
and conquered manners high.

Thee created a family on his own:
and became grey-haired grandfather, already loving -
while other harrows single through the life
respected; the whole homeland loves him.



Rooted in the fertile soil
 as proud sons of Slovenia,
 we want its future to be bright,
 and let the sunshine upon her from the sky!⁶

As an intellectual, Zdenka Serajnik was nationally conscious and open to social issues. She followed especially events in culture and cultural heritage. As a religious woman, she followed events within the Catholic Church.⁷ She was often very critical but continually argumentative and constructive. For example, in the essay *Vloga žene v Cerkvi* (*The Role of Women in the Church*) she uses historical and other sources⁸ to think about the emancipation of women in the Church, family and society in general, in the spirit of democratisation and elimination of social prejudices that were largely socially and historically conditioned (Boldin 2017, 25).

The material in Zdenka Serajnik's legacy is quite extensive, so in the second part of the article, we will narrow our discussion down to few aspects of her poetic creation, in which she reveals her deepest longings, fulfilled in a deep personal relationship with the Superior, with Creator.

2 The language of poetry as transcending the language of philosophy

A human is a being who can never be discovered or revealed in full. He is a seeker and weaver of his identity, which originates from personal roots and is formed concerning others. The latter is (may also be) the

6 The song entitled *Minilo je že štirideset let* was written by Zdenka Serajnik on October 28, 2000 in Slovenske Konjice. It is a typescript that belongs to the still unprocessed and as yet unpublished material, which is kept at the parish church in Prihova.

7 She regularly responded to events in the Church with her articles, suggestions, and criticisms, often in the religious press (*Srečanja, Cerkve v sedanjem svetu, Oznanjenje, Družina, Znamenje, Božji vrelci, V Materini šoli*, etc.). She was benevolently critical of priests, monks and nuns as well as the congregation. It is interesting to note that she signed her contributions in very different ways: with her full name and surname, with the abbreviations Z. S., ZS, S. Z., zs, sz, and once even with a male name and surname (as Silvo Zorec), regarding an article that talks about a common release and can be found in archival material in the form of a typescript. The reason for the different ways of signing may be the fear that the articles would encounter too much resistance due to female authorship, as they touched on delicate theological pastoral-liturgical topics. (Šegula 2017, 231–233)

8 Regarding historical and other sources – the Bible – of the role of the women in the Church, see Večko 2021, 175–202.



Other – with a capital letter. Thus, Zdenka Serajnik's poems are permeated by this very search for the Other, who for her is the eternal and merciful You, God, who is the »King, Lord of all the world«, as she often calls Him in her poems. Her identity is formed primarily in this relationship. It grows out of this relationship, which she perceives as the most genuine of all and in which all of the human's deepest longings can be realised.⁹ This is beautifully expressed in the sonnet *Secuti Sumus Te*¹⁰ when in the first stanza she confesses the inadequacy of humans and the transience of worldly life:

We have followed You, God, in every way –
we have come to know worldly transience,
honour is given by people, falsity –
only in Your eyes, the grace we seek!

And then there is consolation in the fulfilment given by God (3rd stanza) and the joy brought by trust in the Lord (4th stanza):

God has given us the fullness of his blessings,
comforted the longing of our hearts,
placed a family on us.

We fondly anticipate the gifts,
the share received from eternal heaven,
where we faithfully celebrate our King.

As a profoundly faithful woman, Zdenka Serajnik was devoted to God with all her heart and with all her being. From this personal relationship with Him, she drew strength and inspiration for her rich and creative life. This devotion to the Creator breathes from all her poems.

9 In fact, in Bible, humans deepest desire (longing) is depicted as »need« for God (Skršovnik 2019, 919–920).

10 The poem of Zdenka Serajnik *Secuti Sumus Te* can be found in Krajnc 2015b, 68.



2.1 Symbolic language as a possibility of expressing reality

A human, as a subject, as a free and rational being, is aware of himself; he is aware of his existence, of his otherness and difference (from others). He is aware of his abilities and limitations, and in the power of his spirit, he can rise above these givens and »establish« them anew. This awareness can be articulated and communicated to others through language as a universal symbol through which man understands the world (Juhant 2009, 46). Thus, language is an expression of culture, nation tradition, the characteristics of experiencing the world and a human in it. But speech also has its limitations. All these feelings and experiences are difficult to express appropriately with language and speech, difficult to embrace, so language uses symbols. Symbols indicate the deeper content of what they represent. They surpass clichés and express what we intuitively feel, experience and cannot correctly express in logical linguistic structures. Language expresses an idea and reveals the meaning of a phenomenon, reality, but we cannot definitively explain and arrange the world logically with language. (Pevc Rozman 2017, 47–48)

The task of explaining and regulating the world and its phenomena (including a human and human's relation to himself, toward other and Other) is performed by philosophy as the activity that seeks and tries to express reality. Philosophy aims to explain and regulate the world and life in it, but it must also answer how to live and prosper in this world to be happy. Philosophy tries to justify human's experience in the world, and at this point, it encounters poetry. The pursuit of poetry is:

to weave oneself into the experience of reality, into this world and the world beyond. To weave oneself into reality up to the point of leaving it and going beyond it. Both philosophy and poetry strive to be in a pure relationship with the essence of things. Their first and most decisive common element is language, language to convey philosophical thought and poetic mystery. (Pevc Rozman 2017, 49)

Poetry tries to eliminate the traces of life, embrace them in its symbolic language and at the same time let the trace not be discovered until the end and remain unexpressed in its expressive form. The poet and philosopher



need the tool that allows the expression of a vague reality. The tool they have in common is language. Language, as understood by the philosopher Heidegger, is that what brings to light something hidden to reveal it, and this task of language is most easily shown in poetry. (50) Therefore, for Heidegger, poetry (*dichten*) is closer to the truth than philosophical thought (*denken*) (Klun 2014, 170). If the language of philosophy proves to be insufficient or insufficiently relevant, the most profound realities that touch the foundations of human existence can be more appropriately expressed by poetry with its expressive figures, metaphors and, last but not least: with complete freedom of expression and wording of the mysteries of life.

2.2 Poetic language of Zdenka Serajnik

At first glance, we could say that Zdenka Serajnik's poetic expression is simple, sometimes folk-oriented. Still, with her sonnets, she expresses a precise knowledge of the structure of this poetic genre (lyric), often modestly resembling the style of France Prešeren, the great Slovenian poet from 19th century. In her poems, she mainly covers personal confessional, religious and sometimes meditative themes. The structure of her sonnets is usually precise and follows the rule: the first two stanzas are tetrameters (four lines), the other two are trimeters (three lines), the verse is iambic pentameter. The style of the poem is often narrative, enriched by examples and metaphors, and is distinguished by the frequent use of dialogues and rhetorical questions, the concentration of meaning with the help of literary figures, classical rhythm and repetition. (Kmetec 2017, 80)

Her sonnets are a praise to God the Creator. They speak of the repentance of sinfulness and are a plea for forgiveness and mercy (following the example of the Psalms). The liberation is in God, as is beautifully expressed in the first two stanzas of Xi Regis:¹¹

11 The sonnet can be found in Slavko Krajnc 2015b, 73.



Wounded and separated by sin
 families of nations suffer, sobbing –
 from the governance of dark their heart desires
 to be liberated by the Light.

To be united with Him, unified,
 who the King of heaven and earth is,
 to exist in Him, to live
 and have sins forgiven in Him.

Sin is the one that wounds a human and causes suffering, pushing him from the light into darkness. Sinfulness is a human's withdrawal from God, from his love. But the eternally faithful God does not abandon the sinner. He forgives his sins and his delusions and unobtrusively invites him into his safe embrace of connectivity. He grants him forgiveness and peace, as the theme continues in the 3rd and 4th stanzas of the same poem:

With limbs connect with God – the Head
 we listen, we accept the truth,
 the truth he testified by coming into this world.

We honour and praise Him, glorify,
 we relish love, peace, justice.
 A trace to the God's kingdom we create.

A common theme of Zdenka Serajnik's poems is the chanting of Mary, Mother of God, and the already mentioned longing. Longing for happiness, for the fulfilment in life, peace and love. The poem's purpose is prayer and contemplation, intended for itself and the potential reader; narration or confession is only a secondary goal (Kmetec 2017, 80).



Conclusion

In the present article, we can't in any way satisfactorily present the richness of Zdenka Serajnik's literary opus, but we can summarise that her works reflect a sincere attitude towards a fellow human being, based on the relationship with the Transcendent; with Christian God, the One who is the source of eternal Beauty and also reveals himself to humanity through the Beauty of poetry and artistic creation. Zdenka Serajnik addresses contemporary human being who gets lost in the whirlpool of nihilistic everyday life because he has distanced himself from his source, which he convincingly professes in God. She is critical towards (her) modern time, the loss of values (also critical towards apathetic Christian), and the vanity of modern man, which leads to destruction. The true hope is in the search for a real treasure that can fulfil human's deepest longings, that is, in God.

Although modern literary critics have not yet assessed Zdenka Serajnik's literary legacy and might even accuse her of simplicity and popularity, it must be acknowledged that she mastered the poetic language, poetic figures and rhythm. Her poems lead humans to the origin and deliver inner peace that humans attain by reconciling their will with the will of God. This is also the greatest happiness, fulfilment and meaning of human life, as Zdenka Serajnik asserts in her poems.

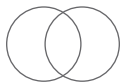
Finally, knowing the life and work of more or less anonymous Slovenian poetry creators can help us recognise through their eyes the pulse of a particular time and space and the cultural circumstances that characterized the people of that time.



References

- Boldin, Aleksandra.** 2017. Konjice v času Zdenke Serajnik: moje lepo in ljubo mesto. In: *Krajnc* 2017, 13–27.
- Juhant, Janez.** 2009. *Etika 1: Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: Biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Kmetec, Martin.** 2017. Božja transcendenca in bližina Boga v pesmih Zdenke Serajnik. In: *Krajnc* 2017, 77–96.
- Krajnc, Slavko, ed.** 2015a. *Zbrana dela Zdenke Serajnik 4*: Šolstvo. Prihova: samozaložba.
- . 2015b. *Zbrana dela Zdenke Serajnik 5: Pesmi – soneti*. Prihova: samozaložba.
- . 2015c. *Zbrana dela Zdenke Serajnik: Polemični spisi*. Prihova: samozaložba.
- . 2017. *Svetloba drami našega duha*. Slovenske Konjice: Občina/Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2020. *Ne bojim se tebi, Mati, hvalnic peti: Pesmi Zdenke Serajnik Mariji v čast*. Prihova: KUD Zbor Marije Zavetnice.
- Mrzdovnik, Martin.** 2017. Vzbrstele tihe rože Zdenke Serajnik. In: *Krajnc* 2017, 270–281.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Tihi jezik poezije Zdenke Serajnik kot odstiranje neskončne Lepote onkraj jezika filozofije. In: *Krajnc* 2017, 46–56.
- Pušavec, Marijan.** 2017. Zdenka Serajnik – ena prvih prevajalk Alme M. Karlin v slovenščino. In: *Krajnc* 2017, 263–269.
- Serajnik Sraka, Nada.** 2017. Zdenka Serajnik in njen rod. In: *Krajnc* 2017, 28–45.
- Serajnik, Zdenka.** 1991. Nagovor kulturnim delavcem na I. osnovni šoli v Slovenskih Konjicah ob božičnih praznovanjih I. 1991 in novoletnih (praznovanjih) I. 1992. In: Slavko Krajnc, ed. *Zbrana dela Zdenke Serajnik 11*, 21. Quotes Mateja Pevec Rozman, *Svetloba drami našega duha*, 53. Slovenske Konjice: Občina/Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017.
- . 2000. *Minilo je že štirideset let*. Neobdelano in še neobjavljeno gradivo v hrambi na Prihovi [Unpublished manuscript of Z. Serajnik, preserved at Prihova parish].
- Skralovnik, Samo.** 2019. The Use of Root חמך in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root חמך in Isaiah. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 909–921. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Skralovnik>.
- Šegula, Andrej.** 2017. Prispevki Zdenke Serajnik za pastoralno revijo Cerkev v sedanjem svetu. In: *Krajnc* 2017, 231–242.
- Večko, Terezija.** 2021. The Biblical Law about Woman: Assistance, Obstacle, or Dependent on Interpretation? *Edinost in dialog* 76/1: 175–202. <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/Vecko>.





Ivan Platovnjak

Rest in God – The Spirituality of Rest

Počitek v Bogu – duhovnost počitka

Abstract: Rest does not seem to have the same prominent place in Christian spirituality as prayer and the celebration of the sacraments, since there is almost no direct scientific research on it. Is it really self-evident that a Christian rests and does not need to be encouraged to do so? In our time, when there is much talk of overwork and burnout, it is necessary to explore this area so as to shed light on it from the perspective of the Christian spiritual life. Too often a mentality prevails that heaven has to be earned through constant work and that we never do enough. This raises the question of whether Christians have a correct understanding of Jesus and the good news he brought into this world, as well as of his life and ministry, which should reflect in their lives and ministries. The author puts forward the thesis that a Christian cannot live his spirituality fully if there is no place for rest or rest in God. In fact, rest is the identifying mark of authentic Christian spirituality, which always includes a spirituality of rest. In the article, the author first shows how the understanding of work as merit hinders the relationship with God. Then he illustrates how being with Jesus Christ is a source of rest. In the last section, he briefly reviews different forms of rest in God that make it possible to live a spirituality of rest.

Keywords: Christian spirituality, Human being, work, rest, forms of rest, spirituality of rest

Izleček: Zdi se, da počitek v krščanski duhovnosti nima tako pomembnega mesta kot molitev in obhajanje zakramentov, saj o njem ni skoraj nobenih neposrednih znanstvenih raziskav. Ali je res samoumevno, da kristjan počiva, in ga k temu ni treba spodbujati? Dandanes, ko se veliko govori o preobremenjenosti in celo izgorelosti, je treba raziskati tudi to področje in ga osvetliti z vidika krščanskega duhovnega življenja. Prepogosto prevladuje miselnost, da si je nebesa treba zaslužiti z nenehnim delom in da nikoli ne naredimo dovolj. Pri tem se postavlja vprašanje, ali kristjani pravilno razumejo Jezusa in dobro novico, ki jo je prinesel na ta svet, njegovo življenje in služenje, kar bi se moralo odražati v njihovem življenju in služenju. Avtor postavlja tezo, da kristjan ne more polno živeti svoje duhovnosti, če v njej ni prostora za počitek ali počitek v Bogu. Pravzaprav je to razpoznavno znamenje pristine krščanske duhovnosti, ki vključuje duhovnost počitka. Avtor v članku najprej pokaže, kako razumevanje dela kot zasluge ovira odnos z Bogom. Nato prikaže, kako je bivanje z Jezusom Kristusom vir počitka. V zadnjem poglavju na kratko predstavi različne oblike počitka v Bogu, ki omogočajo živeti duhovnost počitka.

Ključne besede: krščanska duhovnost, človek, delo, počitek, oblike počitka, duhovnost počitka

Introduction

I often recall the words of a friend who said to me, »Find time to rest now, before they say to you, 'Rest in peace!'« I also remember the thought of a doctor who told me, »There are many in the cemetery who have been convinced that they are irreplaceable«. I am probably not the only one who has trouble finding enough rest: every day, once a week and in the summer time. This is probably a common problem for many people, because we are all caught up in various commitments, where it seems that there has never been enough done and there is still so much to do. Even Jesus experienced that many were looking for Him (Mk 1:37). It often happened that in a secluded place where He wanted to retreat from the crowds, He found the crowds looking for Him again. He took pity on them and began to teach and heal them (Mt 14:13, 34-36; Mk 6:53-56). And if we want to be like Jesus Christ, we too must always be working, for He said that just as the Father is always working, so also is He (Jn 5:16-36).

Rest does not seem to have the same prominent place in Christian spirituality as prayer and the celebration of the sacraments, since there is almost no direct scientific research on it.¹ Is it really self-evident that a Christian rests and does not need to be encouraged to do so? But in our time, when there is much talk of overwork and even burnout (Klun 2020, 282–285), and it seems that everyone strives for their own piece of luck (Pevc Rozman 2019, 24), it is also necessary to explore this area and to shed light on it from the perspective of the Christian spiritual life. Too often a mentality that heaven has to be earned through constant work and that we never do enough prevails. It is necessary to make as many sacrifices as possible, for only in this way does one redeem himself from the debt of his sins and gain eternal life. This raises the question of whether Christians have a correct understanding of Jesus and the good news He brought into this world, as well as of His life and ministry, which should reflect in their lives and ministries.

I put forward the thesis that a Christian cannot live his spirituality fully if there is no place for rest or rest in God. In fact, this is the identifying

1 Only Gerald O'Mahony (2018) speaks directly about the spirituality of rest in his short article.



mark of authentic Christian spirituality, which always includes a spirituality of rest.

1 Work as merit hinders relationship with God

Jesus turned many of the beliefs of the faithful Jews of His day, and of all of us who listen to Him today, upside down with His proclamations of the kingdom of God. Among them is the belief that we earn merit with God by working. By faithfully fulfilling God's law, one would become righteous and deserve to come before God and share in eternal life.² Although »the Church has repeatedly taught that we are justified not by our own works or efforts, but by the grace of the Lord, who always takes the initiative« (Francis 2018, 52), sadly, some Christians repeatedly fall into various forms of false Pelagianism in order to attain justification »by their own efforts« (57). Pope Francis explains this very well in his exhortation *Rejoice and Be Glad* (47–62). Of course, our work has great value when it comes from a trusting, humble and conscious collaboration with God's grace, for it is through it that we sanctify ourselves and the world (56) and build his kingdom together with God (Roszak and Dorocki 2020, 115–119).

In many of His parables, Jesus reveals how work alone, because of its merits, has its weaknesses that prevent man from being able to understand God and enter His kingdom.

In the parable of the prodigal son, the firstborn is utterly disappointed with the father for having pity on the younger son who had squandered his wealth, welcoming him, restoring his dignity and preparing a great feast, and rejoicing over his return. He was convinced that the father had thus shown how indifferent he was to all his righteousness and merits, and so refused to enter the father's joy (Lk 15:11-32). Similarly, in the parable of the lost sheep, the shepherd rejoices and prepares a feast when he finds it (15:4-6). He does not do this for those who listen to his voice and do not get lost, that is, live obediently, righteously. They probably felt deceived

2 This belief is very clearly contradicted by the apostle Paul, who emphasizes that a person is saved by faith in Jesus Christ and not by works alone (Rom 3:27; 4:13; Gal 3) (Matjaž 2020).



by this. A similar thing happens when the drachma is found (15:8-9). In the same way, the workers in the vineyard who had worked for a full twelve hours felt cheated, when at the end of the day they were given equal pay to those who had come at the last hour (Mt 20:1-14).

All of faithful ones were convinced that they had been wronged. Such treatment is not just according to the logic of this world, where justice is understood in legal language: to each his due or deserved, but Jesus represents the justice of God, who is love and full of mercy, and of His kingdom, which is not of this world and came into the world through Jesus.

Of course, Jesus emphasizes that works are important and so He himself works, as His Father works (Jn 5). He makes it clear that not only will one be saved who calls on Him (Mt 7:21) and listens to Him (Mt 7:26), but it is also necessary to put His word into practice (Mt 7:24) as well as to do good works to anyone in need (Mt 25:31-45). But without Him, no one can do anything, just as a young branch cannot exist and bear fruit without a firm connection to the vine (Jn 15:1-9).

It is necessary, therefore, to keep both in mind: the work in addition to the connection with Him. Anyone who does not realize that he can work only because God himself enables him to do so is caught up in the logic of this world, i.e. that work is a way of earning a wage. Thus one falls into the trap of believing that a relationship with God, His love and forgiveness, eternal life with Him, can also be earned. One cannot see that everything is a free gift of the infinite love of God, who loves each individual as His own child, because he is the fruit of His love, created in God's image, chosen by His free choice (Francis 2018, 52-56).

If we read carefully the conclusion of the parables of the lost drachma, the sheep and the son in Luke (15), which speak of the danger of merit, we can see how the Father's love is emphasized. God's joy is complete when man allows himself to be found in his lostness (Celarc 2020, 403-407). Before Luke the Evangelist begins to pass on these parables, he says: »The tax collectors and the sinners, meanwhile, were all seeking His company to hear what He had to say, and the Pharisees and the scribes complained. 'This man' they said 'welcomes sinners and eats with them'.« (Lk 15:1-2) Jesus tells these parables to those who considered themselves righteous and



relied on their work according to the law, that is, on their own merit. They were unable to see that their righteousness was not merely their own merit, but a free gift of God's love and mercy. He alone made it possible for them. But because they did not admit this to themselves, they became hard and merciless to all those who were unable to live as righteously as they did. The workers who were hired to work in the vineyard at the beginning of the day fell into a similar trap. At the end of the day, they didn't see it as a gift, and so they couldn't afford to let others who had only worked for an hour get the same payment as them.

So what is it that can help people open their eyes to see how everything is a free gift of God's love, and become like their heavenly Father (Mt 5:48; Lk 6:36)?

When Jesus explains the kingdom of God, He uses the following parable: »This is what the kingdom of God is like. A man throws seed on the land. Night and day, while he sleeps, when he is awake, the seed is sprouting and growing; how, he does not know. Of its own accord the land produces first the shoot, then the ear, then the full grain in the ear.« (Mk 4:26-28) The kingdom of God, then, does not depend on human work alone (Roszak 2020, 8–11), for example, from preparing the soil and sowing the seeds. Man also participates in it by sleeping, that is, by resting. The question is what this rest represents, so that it will enable him to see the fruit of his labour as a gift of the Kingdom of God and therefore to become a gift giver himself, living in solidarity with all humanity (Čović 2020, 309) and being filled with mercy when joining the Father's joy at finding what was lost.

The Jews, especially the Pharisees and scribes, were very strict in keeping the commandment of complete rest on the Sabbath. They often took offence at Jesus and accused Him of ignoring them and healing people even on Sabbath (Mt 12:9-14; Mk 3:1-6; Lk 6:6-11). They also accused the disciples of not keeping the regulations of rest (Mt 12:1-2).

How is it that these very same people, who strictly kept the commandment of rest, rejected Jesus' good news of the Father and His kingdom so much and ended up condemning Him to death with the chief priests? Is it that all rest is not helpful in becoming like the Father of Jesus Christ?



2 Rest – being with Jesus Christ

Only the evangelist Mark reports how Jesus sent the disciples, who had returned joyfully from their missionary mission, to rest: »You must come away to some lonely place all by yourselves and rest for a while'; for there were so many coming and going that the apostles had no time even to eat. So they went off in a boat to a lonely place where they could be by themselves.« (Mk 6:31-32)

Jesus must have rejoiced in all that His disciples experienced, but He focuses their attention on resting, not so much on recounting what they had experienced. In this way, He wants to help them to become aware of their physical and mental fatigue and of the need for physical and mental rest. At the same time, it warns them of the danger of being trapped in activism, where the most important thing is the results one achieves and the feeling that they are the absolute protagonists and that everything depends on them (Stegu 2015, 519–522). In order not to fall into this trap, it is necessary to consciously stop. There is a need for physical rest, but also for rest of the heart. When Pope Francis (2021) explains this commission of Jesus, he stresses that it is not enough to »unplug«, but that one must »truly rest«, to return »to the heart of things: to stop, to remain in silence, to pray, so as not to go from the frenzy of work to the frenzy of times of relaxation. Jesus did not neglect the needs of the crowd, but each day, before anything else, He would withdraw in prayer, in silence, in intimacy with the Father.« (Francis 2021) The essence of the rest to which Jesus invites is, therefore, a time when one stops and renews in various ways one's relationship with the triune God.

In Matthew's Gospel (11:28-30) we see how Jesus promises rest to all who come to Him. He says to the gathered crowd, »come to me, all you who labour and are overburdened, and I will give you rest. Shoulder my yoke and learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls. Yes, my yoke is easy and my burden light.«

Jesus' first word in promising rest is a call, »come«. He encourages His listeners to move, to get on the road. The greatest mistake is to remain in a state of weariness and heaviness, to accept it as normal or that there is no other way to live in this world. It seems natural to many people to be



always busy and to have no time for rest. Many times a Christian says that he will rest in heaven, but in this world one has to work and earn heaven. Some even say that resting is a sign of laziness, which is one of the cardinal sins. Thus, many believe that a true Christian must be constantly busy. One can only rest on Sunday, the Lord's day. Even then, the day must be full of various events connected with the worship of God, so that time is not wasted in idleness.

Jesus wants to draw everyone out of the »quicksand« of constant activism and the conviction that it is God's will to be constantly active in any way, even through devotion. Of course, not every break from activity is the rest that Jesus promises. It is not enough to step out of the entrapment into the madness of work. That is why Jesus tells everyone clearly where to go, to whom to come, to whom to open oneself, whom to look at, whose hand to take, so that he may find the rest he needs: »Come to me!«

Jesus' promised rest can only be found in, with and through Him. St. Augustine also emphasizes this in his *Confessions* (I, 1) when he says: »our heart is restless until it rests in you.« Of course, Jesus often does not solve a person's problems through work and daily obligations, but rather strengthens him through His presence, removes anxiety and paralysing fear, and carries with Him the cross of everyday life. In this way, every burden becomes light with Jesus, as He promises in Mt 11:30 (Francis 2017).³ When one is personally connected to the Son, surrenders completely to His call (Vodičar and Stala 2019, 1092), accepts Him into one's daily mundane life even situations that tire and weigh one down. Through a true connection with Jesus there comes a consolation and a vital resilience that only He can give.

Whoever is with Jesus and in Him restores and strengthens his dignity of God's childhood, for that person work is no longer a »tax« but a voluntary gift of collaboration with God. This is what Jesus is saying, among other things, when he asks Simon: »From whom do the kings of the earth take toll or tribute? From their sons or from foreigners?« (Mt 17:25) When

3 Kierkegaard also strongly emphasised that the Christian's goal is to make his burden or suffering »light«, and this can only be achieved through a right relationship with God (Zalec 2020a, 4–9).



he answers that it is from foreigners, Jesus says to him, »Well then, the sons are exempt« (v. 26). This tells him that He and Peter, as children of God, do not have to pay a tax to God. Yet He tells him to go and catch a fish, take a coin out of it, and give it as a freewill offering for both of them. The story of Adam and Eve was interpreted by many at the time to mean that work was a tax or burden imposed as a punishment from God (Gen 3:17-19). But Jesus is saying here that God does not impose taxes on his children, so work is a voluntary contribution expected of a child of God, and no longer a tax (O'Mahony 2018, 42-43).

Jesus promises rest especially to those who »labour and are overburdened«. It is not just for the elect. He promises it to all who come to Him, as he did in Galilee, when the people before Him were above all simple, poor, sick, sinful, marginal, outcast, and excluded (Francis 2014). So to all those who are tired and overwhelmed by life, both those who find themselves in various difficult situations in life on the physical, mental, social, cultural and spiritual levels, and those who are involved in the effort of everyday life in the context of their responsibilities. Jesus does not make demands on those who face fatigue and burdensomeness, but offers them His mercy and His comforting presence.

When He promises to give rest to all, He also gives the instruction: »Shoulder my yoke and learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls.« (Mt 11:29) It is striking that He uses the image of a yoke, which the farmer used to harness the power of animals in his work. Jesus does not want to impose an extra yoke on anyone, but wants to help anyone who accepts it in the course of his daily life not to bear it alone. Anyone who accepts it in Christ as His gift and allows Him to help and teach him how to carry it receives the gift of rest. At the same time, the promise and the invitation are similar to a commandment, as Pope Francis (2014) explains. Whoever receives Christ's consolation and rest is thereby called to become consolation and rest for his brothers and sisters in the manner of Christ.

What kind of rest is this if one is called to serve others through it? This question can also be seen in the narrative of Mark's Gospel when he says that Jesus and His disciples could not rest as they wished. When Jesus sees the multitudes who have found them, He is overwhelmed with



compassion, and He rededicates himself to the people and begins to teach them (Mk 6:33-34). This seems to be a contradiction. Jesus tells them to rest, and then He works again. But in reality it is not so. Whoever learns to truly rest becomes capable of true compassion. Pope Francis therefore stresses: »[I]f we cultivate a contemplative outlook, we will carry out our activities without that rapacious attitude of those who want to possess and consume everything; if we stay in touch with the Lord and do not anesthetise the deepest part of ourselves, the things to do will not have the power to cause us to get winded or devour us.« (Francis 2021) So we need not be afraid of work. It is only necessary to purify the heart (Mk 7:14-23), from which comes our attitude to God, to ourselves, to others, to things and also to work. And rest seeks to enable us to do just that.

3 Different forms of rest in God

The writer of The Letter to the Hebrews stresses the connection between rest and faith: »We, however, who have faith, shall reach a place of rest.« (4:3) Therefore, rest is always connected to a relationship, with God. It is up to man to enter into and accept a relationship with Him. The writer is right to encourage believers: »We must therefore do everything we can to reach this place of rest.« (4:11) A thorough study by Pate (2014) makes it very clear that even in the Old Testament rest cannot be understood apart from its connection to God and his presence. Among other things, he shows that experiencing »God's presence is the way we enter into his rest« (4). Let us look at some of the ways or forms of rest to which God invites us through the Bible and the spiritual teachers of the Church.

3.1 Sleep

Sleep is a fundamental gift of God.⁴ Man cannot give it to himself (Ps 132:4). He can only take time for it and prepare himself for it. In his *Regula*, St. Benedict divided the monk's day into three parts, one part of which was eight hours of sleep (*Rule of Saint Benedict*, 8). St. Ignatius, in his *Spiritual*

4 It is in sleep, through dreams, that God often communicates with the individual. »Dreams are a distinctive biblical way of God's communication with man. God can use dreams as a warning, an encouragement or a (re)guidance.« (Skrálovnik 2018, 711)



Exercises, also encourages those who do the spiritual exercises to take enough time to sleep, because one cannot enter into a deep relationship with God unless one also takes enough time to do so (Exx 84; 89). Sleep is therefore a sign of trust in God and of knowing that everything is God's free gift. The psalmist stresses that success in work does not depend on human action alone, »since he provides for his beloved as they sleep« (Ps 127:2; Nežič Glavica 2021, 9). Through God, man tastes the rest that he gives to all who trust in Him. Of course, this is all the more rest in God the more man enters into it with Him through the reading of the word of God, the examen, the prayer of thanksgiving and surrender, or some other form of prayer which helps him close the day with Him and surrender himself completely to His care.

3.2 Movement

Man is a creature that moves, that walks (Grassi 2020, 128–137). He is not made to stand still. To live means to move, to be on the road, to follow the inner voice, the inspirations, the call of God. The body cannot be healthy and function properly if it is not enabled to do that. Without movement, it cannot relax or rest properly. That is why it is of immense importance for an integrated life. Of course, it is necessary for everyone to move in harmony with their own body and with the rhythm of life, or the rhythm given by God, in which they live, move and exist (Acts 17:28). Whoever wishes to rest holistically avoids adrenalin sports, which lead from the madness of work to the madness of relaxation. They choose a movement (walking, jogging, swimming, stretching, dance, etc.) in which they can be consciously united with God, because they do not have to think, but can simply let go. When they can let thoughts come and go, as well as various sensations and feelings, emotions and inner spiritual moods, the awareness of the free gift of movement can gradually take place within them. The awareness of how God the Creator and Father endows them with every movement may fill them more and more with emotion, gratitude, consolation, joy and peace (Nežič Glavica 2021, 145–155; Platovnjak 2020b, 268–270). The rest that Jesus promises to all who come to Him can happen within Him. For many, pilgrimage is also a rest, when they make a pilgrimage to a holy place, alone or with others, to dedicate the time of walking to deepening their relationship with God.



3.3 Solitude

Jesus used solitude very often to share in the Father's rest (Mt 14:13; Mk 1:35, 45; Lk 4:42, etc.). In this way, He illustrated to His disciples what they needed to do to find rest. Often there is no other way than to cease one's normal activities and to withdraw from everyday relationships. The purpose of solitude is not to shut oneself in, but to be able, following Jesus' example, to be completely together with Him, with His and our Father. Often the decision to be alone requires a great deal of strength, courage and freedom, since many have a similar experience to that of Jesus, whom everyone sought and wanted something from Him for themselves or for others (Mk 1:37; Jn 6:26-27). He encourages His disciples to shut themselves in their room and be with the Father (Mt 6:6).

St. Ignatius encourages all those who do spiritual exercises to be alone with God and his word. Let them not hurry, but remain in one place, in one bodily posture or gesture, at one word of God, as long as this »satiates« them, gives them consolation, gives them rest (Exx 2; 76; 316). We can also go into solitude with others who are close to us or who share similar values. Jesus also sent His disciples to a solitary place to rest together. Some also go to spiritual retreats together in silence and stillness to rest in God with others.

3.4 Silence and stillness

Just as solitude is not self-explanatory for those involved in many relationships, neither is silence. At times, it is hard to find it in a world full of all kinds of sounds. However, it is crucial to find it. The easiest silence to find is inner silence, because everyone is free to choose it by being silent. Of course, it is easier to close one's lips than one's »brain«, because the latter is always active, constantly producing countless thoughts, and at the same time it is the biggest consumer of human energy. It is vital to »stop it«, to quiet the mind or to direct it to what gives it rest. Many are afraid of silence and stillness, for they are afraid of the thoughts that will come at an even greater volume (Job 13:19). However, without this, as already observed by Job (13:5), there can be no wisdom. Nor can one listen and hear fully unless one is also capable of silence. That is why God invites his people on multiple occasions to silence (Hab 2:20; Zeph 1:7; Rom 3:19) and to listening in stillness (Deut 27:8; Num 16:8; Deut 4:1; Deut 6:4; Ps 78:1;



81:14; Mt 11:15; 13:9, 43; Mk 4:9; 12:29). Only this way can they grasp that in Him alone is the rest as well as everything they long for and need the most (Mk 7:14).

Silence opens the ears and heart to the word of God and enables it to bear much fruit in its season (Isa 55; Mt 13; Lk 8). It enables prayer, in which one pauses and enjoys in the presence of God (Muszala 2017, 3–20). This can so overwhelm him that all words, all thoughts, all images fall away. It is enough to sit at his feet (Lk 10:38–42), before his face, to look and enjoy in his gaze, his mercy, his forgiveness and his tender love (Larrañaga 1993, 111–122).

When a person falls silent and listens to the quiet and unobtrusive presence of God, He can then freely give himself to a person, transforming him inwardly and giving him His rest. And when man allows himself to be endowed with God and gives himself completely to Him in gratitude for everything, God can qualify him for his collaborator in serving all humanity and creation and in giving rest to others. In this way, he becomes a gift to others together with Him.

Silence and stillness also enable man to be mindful, or more deeply aware of all that he is gifted with at the moment, and also of God, who is sought after in everything, and who gives himself to him with His tender love and enables him to rest in it (Svetelj 2021, 123–130).

3.5 Prayer

Prayer is a way of resting as well as a way of waiting. In Mt 6:5–15 Jesus gives instruction for prayer. He encourages His disciples to go to their room, close the door and pray »to your Father who is in that secret place« (v. 6). He then warns them that they must not pray like pagans who are trying to manipulate God (v. 7). They are to turn to Him as to their Father who knows what they need before they ask (v. 8). They should be persistent in prayer (Lk 18:7), without trying to persuade Him. Above all, let them praise and worship Him, and only then express their concerns and needs (Mt 6:11–13). Their prayer is essentially to be with Christ in the Father and to allow Him to reveal himself as Father to His sons and daughters, through the grace of the Holy Spirit who cries out in them »Abba, Father«



(Rom 8:15; Gal 4:6), and to give them a taste of rest in His Son. For that reason Jesus encourages them to ask the Father above all for the kingdom of God (Mt 6:36) and the Holy Spirit (Lk 13:11), for with this all else will be given to them. The Holy Spirit, who is first and foremost the Comforter, is able to give man comfort and rest like nothing else can (Jn 14:16). A special form of prayer that leads to spiritual rest is asking for forgiveness, both from God and from men. The profound experience of forgiveness from God and others, or to ourselves, is essentially a spiritual rebirth that makes us not only more Godlike but also more human (Svetelj 2017, 526–534).

In the Eastern Church, the Jesus Prayer, or the prayer of the heart, is very well known as the prayer of repose: »Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me.« St. Ignatius of Loyola also proposes a rhythmic prayer, which takes into account the rhythm of human breathing and makes it possible to become more deeply aware of the content of the words of the daily prayers (e.g., the Our Father, the Hail Mary, the Glory Be, etc.) that we pray, or of the person to whom we pray (Heavenly Father, Jesus Christ, the Holy Spirit, the Mother of God, Mary ...), or of oneself in that prayer (Exx 258–260). Focused prayer can also be helpful, in which the praying person chooses a word or a short phrase from the Bible to which he returns whenever he is distracted by something. He repeats each word slowly, gently, flowing from one to the next. With practice, the repetitive rhythm of the words gradually gives way to long periods of uninterrupted prayer, thus dwelling in the presence of God (Laird 2011, 79).

3.6 Contemplation of beauty, goodness and reality

Jesus encourages His disciples not to be anxious, as the Father cares for them even more than for the lilies and the sparrows (Mt 7:25–32), and He gives His sun to shine and His rain to fall on everyone (Mt 5:45). In order to be convinced of this care for them, may they allow themselves to be taught by them and by all creation about the goodness, beauty, and reality of the Father (Pardon 2021, 285–287; Platovnjak 2019, 87–88; Roszak 2018, 155–166). In this way, he encourages them to contemplate and savour the Father's self-giving love in all that exists and all that can be perceived with their senses, even when they eat and drink (Platovnjak 2021, 87–91). In this reality of God's love, they can find the rest that the Father gives to all who trust in Him and become merciful like Him. Those who seek this



rest in the goodness, the truth and the beauty will find it, enabling them to endure even the darkness (Rohr 2013). The daily examen recommended by St. Ignatius in his *Spiritual Exercises* (43) can be of great help as well. Through it, man is invited to be aware of how God seeks and visits him in all that he has experienced during the day and to give thanks to him, as instructed by Apostle Paul: »for all things give thanks to God, because this is what God expects you to do in Christ Jesus.« (1 Thess 5:18) In living according to these instructions we are lead to a continual joy that no one can take away (1 Thess 5:16-23; Phil 4:4).

For many, rest is also found in the contemplation of beauty in the various works of art, poetry, music, literature, theatre, ballet, opera, architecture, etc. (Valters Paintner 2005, 42–47). This is a way of nourishing and resting the soul and spirit, which in turn has a positive effect on the body. For some people, it is also a restful experience to meet those they love and to have various friendships. The psalmist notes: »How good, how delightful it is for all to live together like brothers.« (Ps 133:1) For some, it is very precious to sing alone or with others, or to joke and to laugh. In all this, they also taste the gift of the beauty, goodness and reality of God who gives himself to them and gives them His rest through it all.

3.7 Sunday and the Eucharistic sacrifice of thanksgiving

The Priestly account of creation does not end its description of the creation of the world with the creation of man but with the Sabbath, the seventh day. Thus, the whole creation was crowned with the Sabbath, so that man might glorify God in it by the rest he should give to himself, to his neighbours and to the animals (Exod 23:12; Deut 5:12-14). Shabbat can literally mean »to cease, to end, to rest«. »On the Sabbath all are equal, all have the right to rest. This is written into the very fabric of man, for he is created in the image of God, and God rested on the seventh day.« (Globokar 2018, 360) The Sabbath follows the six days that are focused on tasks and creation, so that with twenty-four hours one can rest and be spiritually enriched. The Ten Commandments call not only for remembrance (Exod 20:8) but also for Sabbath observance (Deut 5:12). This day calls man to stop working, acquiring things, making things, expecting a return, and thinking that his worth depends only on his work. Instead, he is called to simply dwell and receive the gifts of the Creator. It is a time



of enjoying God's gifts, of relaxing body, soul and spirit in the presence of God (Amstutz 2018, 7; Heschel 2015, 40–90).

Christians initially observed the rest of the Old Testament Sabbath and the next day solemnly celebrated Jesus' Easter victory over evil, sin, and death. Gradually, the Sabbath rest and the Easter celebration merged into the celebration of Sunday. For all Christians, Sunday became a day of thanksgiving for all God's work for them and for all creation. This is especially expressed in the communal celebration of the Eucharistic sacrifice of thanksgiving. Through it, we all become ever more one in Christ's Spirit of love, mercy and forgiveness (Krajnc 2018, 805–810). Through Eucharistic celebration and festal rest, Christians turn their gaze each Sunday to Christ and the Kingdom of God that came into the world with him, and to his Second Coming. In this way, they open themselves to the rest that Christ brought and brings again and again, especially on this day.

Of course, it is important that the Sabbath or Sunday does not become something that makes us dry. It is always necessary to bear in mind what Jesus pointed out when He was reproached for breaking the Sabbath: »The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath.« (Mk 2:27)

Conclusion

Can a Christian fully live out his spirituality if there is no place for rest or a spirituality of rest? This paper has shown that rest and its spirituality play an irreplaceable role in Christian spirituality. In fact, they are its hallmark.

The research has upgraded the few scholarly articles that have so far dealt directly with rest in Christianity by presenting a comprehensive view of its essence, which is a pure, gratuitous gift from God to the Christian as he pauses to renew in various ways his relationship with the Triune God and, in Him, with himself, with others, and with all of creation.

The seven basic types or forms of rest recommended in the Bible and by various spiritual teachers of the Church are briefly presented: Sleep, Movement, Solitude, Silence, Prayer, Contemplation of the Beautiful, the Good, and Reality, and Sunday and the Eucharistic Sacrifice



of Thanksgiving. All these forms would require a closer look at how, through them, the Christian can attain the true rest that Jesus Christ promises to all who come to him (Mt 11:28-30), and how he can fully live out spirituality of rest.

In the God of Jesus Christ, then, lies the source of true rest and the possibility for the life of every Christian to become ever more balanced. In Christ, he has the freedom (Jn 8; Rom 8; Gal 5) to use what helps him to live his life fully as a friend, interlocutor and co-worker with God (Exx 23).

Those who carry within themselves the image of God revealed by Jesus Christ and live an integrated Christian spirituality (Francis 2013, 1-8.259-283; Platovnjak 2020a, 228-231), which includes a spirituality of rest, experience what the psalmist already wrote: »Enough for me to keep my soul tranquil and quiet like a child in its mother's arms, as content as a child that has been weaned.« (Ps 131:2) Such an integrated spirituality enables him to be resilient even in the most difficult situations of life (Simonič 2019, 543-544; Žalec 2020b, 272-276; 2021, 141-143).



Abbreviation

Exx Ignacij Lojolski 2007 [*Spiritual Exercises*]

References

- Amstutz, Anita.** 2018. *Soul Tending: A Journey into the Heart of Sabbath*. Nashville, TN: Turner Publishing Company.
- Augustine.** 2006. *Confessions*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Celarc, Matjaž.** 2020. Awake and change. Luke's didactic approach to evolving perception. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13/4: 397–419. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2020.018>.
- Čović, Berisla.** 2020. Gospodarstvo iz odgovornosti – filozofsko-kritički pristup [Economy of Responsibility – a Philosophical and Critical Approach]. In: Tomislav Krznar, ed. *Filozofija i ekonomija [Philosophy and Economy]*, 297–316. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Francis.** 2013. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*. Vatican, 24. 11. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed 13/8/2021).
- . 2014. *Angelus, St Peter's Square, 14th Sunday, Year A: Matthew 11:25-30*. Vatican, 6. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140706.html (accessed 16/8/2021).
- . 2017. *Angelus, St Peter's Square, 14th Sunday, Year A: Matthew 11:25-30*. Vatican, 9. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20170709.html (accessed 16/8/2021).
- . 2018. *Apostolic Exhortation Exultate et gaudete*. Vatican, 19. 3. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html (accessed 18/8/2021).
- . 2020. *Message for the 28th World Day of the Sick: Matthew 11:28*. Vatican, 11. 2. https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/sick/documents/papa-francesco_20200103_giornata-malato.html (accessed 18/8/2021).
- . 2021. *Angelus, St Peter's Square, 16th Sunday on Ordinary Time, Year B: Mark 6:30-34*. Vatican, 18. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210718.html (accessed 18/8/2021).
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja [Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment]. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 349–364.
- Grassi, Martin.** 2020. Self-organized bodies, between Politics and Biology: A political reading of Aristotle's concepts of Soul and Pneuma. *Scientia et Fides* 8/1: 123–139.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2015. *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka [The Sabbath, its Meaning for the Modern Man]*. Ljubljana: Družina.
- Ignacij Loyolski.** 2007. *Duhovne vaje [Spiritual Exercises]*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.
- Jerusalem Bible.** 2020. <https://www.biblestudy-tools.com/niv/> (accessed 16/7/2021).
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta [Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World]. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 281–292. <https://doi.org/10.34291/BV2020/02/Klun>.



- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji [Spirituality Based on the Liturgy and on the »Liturgy« through Liturgy]. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 797–811.
- Laird, Martin.** 2011. *A Sunlit Absence: Silence, Awareness, and Contemplation*. Oxford: Oxford University Press.
- Larrañaga, Ignacio.** 1993. *Srečanje [Meeting]*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2020. Pavlovo razumevanje postave in del postave v Pismu Galačanom [Paul's Understanding of the Law and Works of the Law in Galatians]. *Edinost in dialog* 75/2: 51–71. <https://doi.org/10.34291/Edinost/75/02/Matjaz>.
- Muszala, Andrzej.** 2017. *Modlitwa w ciszy [Praying in Silence]*. Kraków: Wydawnictwo PUSTELNIA.PL.
- Nežič Glavica, Iva.** 2020. Albert Höfer's integrative Gestalt pedagogy as an answer to the challenges of contemporary Christian education. *European journal of science and theology* 16/3: 1–14.
- . 2021. Geštal pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije življenja [Gestalt Pedagogy in the Service of Shaping the Spiritual and Religious Dimension of Life]. *Bogoslovni vestnik* 81/1: 135–147. <https://doi.org/10.34291/BV2021/01/Nezic>.
- O'Mahony, Gerald.** 2018. The Spirituality of Rest. *The Way* 57/2: 39–43.
- Pate, Brian David.** 2014. I Will Give You Rest: A Theology of Rest in the Old Testament. Academia. https://www.academia.edu/19772970/_I_Will_Give_You_Rest_A_Theology_of_Rest_in_the_Old_Testament (accessed 11/10/2021).
- Paul VI.** 1975. *Apostolic Exhortation on the Christian Joy Gaudete in Domino*. Vatican, 9. 5. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html (accessed 11/10/2021).
- Pardon, Djurica.** 2021. Tvoj je besmrtni duh u svemu (Mudr 12,1): biblijska ekološko-teološka mudrost u Sir 16,26-17,14 i Mudr 11,24-12,1 [Your Immortal Spirit is in All Things (Wis 12:1): The Biblical Ecological-Theological Wisdom in Sir 16:26-17:14 and Wis 11:24-12:1]. *Bogoslovska Smotra* 91/2: 269–291. <https://doi.org/10.53745/bs.91.2.3>.
- Pevec Rozman, Mateja.** 2019. Anton Trstenjak v neutrudni hoji za človekom [Anton Trstenjak in Tireless Search for Human]. *Edinost in dialog* 74/1: 13–27. <https://doi.org/10.34291/Edinost/74/Pevec>.
- Platovnjak, Ivan.** 2019. The ecological spirituality in the light of Laudato si. *Nova prisutnost* 17/1: 75–91.
- . 2020a. The understanding of spirituality among Slovene Catholics on the basis of the survey »Sacrifice in Christian spirituality«. *Synthesis philosophica* 35/1: 217–234. <https://doi.org/10.21464/sp35112>.
- . 2020b. Spiritual Help for Persons Suffering from Depression. *Nova prisutnost* 18/2: 259–277. <https://doi.org/10.31192/np.18.2.3>.
- . 2021. Food and Spirituality: Contemplation of God's Love while Eating. *Studia Ganskie* 48: 81–92.
- Rohr, Richard.** 2013. *Immortal Diamond: The Search for Our True Self*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Roszak, Piotr.** 2020. Mute Sacrum: Faith and Its Relation to Heritage on Camino de Santiago. *Religions* 11/2: 70. <https://doi.org/10.3390/rel11020070>.
- . 2018. La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino, *Espiritu* 62/155: 153–172.
- Roszak, Piotr, and Damian Dorocki.** 2020. Meritum in Aquinas and Martin Luther. In: John Antothony Berry, ed. *The Spirit of the Reformation: 500 Years On*, 93–122. Malta: Horizons Malta, Outlook Coop.
- Rule of Saint Benedict.** [n.d.]. https://www.solesmes.com/sites/default/files/upload/pdf/rule_of_st_benedict.pdf (accessed 13/11/2021).



- Simonič, Barbara, Elżbieta Osewska and Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere [Partner Violence in Christian Families and Role of Faith]. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 535–553. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Simonic>.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen) [The Image of Abraham in the Genesis Apocryphon (1QapGen)]. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 707–720.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: krščanska antropologija v katehezi [Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis]. *Bogoslovni vestnik* 75/3: 515–523.
- Svetelj, Tone.** 2017. Forgiveness as the Guiding Principle for Individual Rebirth and Modern Universal Renaissance. *Cultural and Religious Studies* 5/9: 525–535.
- . 2021. Contemporary Dedication to Awareness as Compared to the Legacy of St. Ignatius' Examen. *Studia Gdanskie* 48: 121–131.
- Valters Paintner, Christine.** 2005. Responding to Beauty's Call. The Shape of an Aesthetic Spirituality. *The Way* 44/4: 36–47.
- Vodičar, Janez, and Jozef Stala.** 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanost [Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture]. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 1087–1096. <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Vodicar>.
- Žalec, Bojan.** 2020a. Kierkegaard on the beneficial yoke of suffering. *XLinguae* 13/3: 3–12.
- . 2020b. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 267–279. <https://doi.org/10.34291/BV2020/02/Zalec>.
- . 2021. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14/3: 139–150.





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.

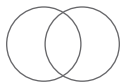
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

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**



Vinko Škafar

Makedonska pravoslavna cerkev postala avtokefalna

*The Macedonian Orthodox Church
Became Autocephalous*

Cerkev, ki je dosegla popolno jurisdikcijo in ni več odvisna od carigrajskega patriarhata ali katere druge avtokefalne pravoslavne cerkve, dobi v pravoslavju naziv avtokefalna cerkev. Poglavar avtokefalne cerkve je lahko patriarh, nadškof (arhiepiskop) ali metropolit in ga izbere arhierijski (škofovski) zbor posamezne cerkve. Avtonomna cerkev v pravoslavju pa je tista, ki ima določeno avtonomijo v notranji cerkveni ureditvi in upravi, vendar je še podrejena jurisdikciji patriarha (nadškofa ali metropolita) kake avtokefalne cerkve. Danes je z Makedonsko pravoslavno cerkvijo Ohridske arhiepiskopije (nadškofije) (MPC – OA), ki je letos postala avtokefalna, na svetu 16 pravoslavnih avtokefalnih cerkva. Pot Makedonske pravoslavne cerkve do avtokefalnosti je bila zaradi političnih razmer in vmešavanj precej vijugasta, zato je njena razglasitev milostno presenečenje, toliko bolj zaradi vojne v Ukrajini. Od leta 1967 do maja 2022 sta Srbska in Makedonska pravoslavna cerkev živeli v razkolu, ki sta ga letos ozdravili ter obnovili polno evharistično in kánonsko občestvo med Cerkvama. Tako sta sestrski Cerkvi po 55 letih razkola obnovili edinost.

Slovenci smo z Makedonijo več desetletij živeli v isti skupni državi Jugoslaviji, številni slovenski bogoslovci smo služili obvezen vojaški rok v Makedoniji, makedonski pravoslavni verniki, čeprav jih v Sloveniji ni veliko, pa so imeli doslej evharistično bogoslužje v slovenskih katoliških cerkvah, in ne v srbskih pravoslavnih. Zato se zdi prav, da na

kratko predstavimo vsaj stoletno zgodovino Pravoslavne cerkve v Severni Makedoniji.

Zgodovina Pravoslavne cerkve v Severni Makedoniji

Po osvoboditvi Vardarske Makedonije (1912–1913) izpod stoletne turške oblasti in priključitvi tega področja Kraljevini Srbiji so se začeli uradni pregovori s carigrajskim patriarhatom zaradi vključitev tamkajšnjih škofij v beograjsko metropolijo. Čeprav so se pogovori uspešno začeli, so bili zaustavljeni zaradi začetka prve svetovne vojne (1914). Takoj po koncu vojne (1918) je prišlo ponovno do pogovorov, ki so se končali z dogovorom, da bodo vse tamkajšnje škofije, ki so spadale pod carigrajski patriarhat, prešle v Srbsko pravoslavno cerkev, ki je leta 1920 obnovila svoje polno kanonsko edinost na ravni patriarhata. Takrat je tudi prišlo do preureditve škofijskih meja in na področju Vardarske Makedonije so leta 1920 nastale štiri škofije: Skopska, Ohridska, Bitoljska in Zletovsko-Strumiška. Do nove preureditve je prišlo leta 1931, ko sta se Ohridska in Bitoljska združili v eno Ohridsko-Bitoljsko škofijo. Tako je ostalo do začetka druge svetovne vojne leta 1941.

Po aprilski vojni 1941 je Bolgarija okupirala jugovzhodne dele Kraljevine Jugoslavije, vključno z dotedanjo Vardarsko Srbijo. Okupatorska oblast je pregnala srbske škofo, skopskega metropolita Josifa Cvijovića in zletovsko-strumiškega škofa Vikentija Prodanova, ki je bil takrat tudi administrator prazne Ohridsko-Bitoljske škofije, pa tudi nekaj več kot 50 duhovnikov in okrog deset menihov. Istočasno je Bolgarska pravoslavna cerkev na okupiranem področju vzpostavila svojo upravo z bolgarskimi škofi in 375 duhovniki. Zahodni del Vardarske Makedonije, ki so ga okupirali Italijani, je bil priključen italijanski Albaniji, cerkvene ustanove na tem področju pa so bile priključene upravi Albanske pravoslavne cerkve.

Ob nastajanju jugoslovanske federalne enote Makedonije jeseni 1944 je bilo postavljeno vprašanje o obnovi redne cerkvene uprave na tem področju. Arhierjski škofovski zbor (sinod) Srbske pravoslavne cerkve (SPC) je 18. 10. 1944 prinesel odločitev o vrnitvi vseh pregnanih škofov in duhovnikov v svoje škofije in župnije, toda kmalu se je ugotovilo, da nova komunistična oblast v mnogih primerih ni dopuščala vrnitev na prejšnje

postojanke, kar se je še posebej očitno pokazalo v primeru Makedonije. Skopski metropolit Josif Cvijović in zletovsko-strumiški škof Vikentije od novih državnih oblasti nista dobila dovoljenja, da bi se vrnila v svoji škofiji, s čimer je zaznamovan začetek neposrednega državnega vmešavanja v reševanje cerkvenih vprašanj na tem področju.

Avtonomija kot poskus kanonske rešitve

Do določenih sprememb je prišlo šele po smrti patriarha Gavrila (1950). Novi srbski patriarh Vikentije Prodanov (1950–1958), dotedanji zletovsko-strumiški škof, je začel iskati za obe strani sprejemljivo rešitev za cerkveno vprašanje v Makedoniji. Že v letu 1951 so potekali novi pogovori, v katerih so zagovorniki ustanovitve Makedonske pravoslavne cerkve (MPC) zahtevali upravno cerkveno avtonomijo z domačimi škofi ter da se jim namesto metropolita Josifa Cvijovića, ki še vedno ni mogel v svojo škofijo, za novega škofa postavi Dositej Stojković, tedanji vikarni episkop. Četudi to vprašanje ni moglo biti takoj rešeno, je sveti arhierejski zbor SPC prinesel načelno odločitev, da se gre naproti vsem zahtevam, ki niso v nasprotju s kánoni in Ustavo SPC. Tako je prišlo do popolne normalizacije, in patriarh Vikentije je spomladi 1958 kot administrator izpraznjenih škofij obiskal Makedonijo ter se sestal s predstavniki duhovnikov in državnih oblasti, nato pa se je začel postopek za izvolitev novih škofov za tamkajšnje škofije. Žal je to vprašanje ostalo nerešeno zaradi nenadne patriarhove smrti; umrl je 5. 7. 1958.

Kmalu po smrti patriarha Vikentija je prišlo do novega zapleta. Na razširjenem sestanku 24. 7. 1958 v Skopju so člani Iniciativnega odbora za MPC predstavili odločitev o sklicu novega makedonskega cerkveno-narodnega zbora, ki je bil od 4. do 6. oktobra istega leta v Ohridu, čeprav ni dobil soglasja Srbske pravoslavne cerkve. Na tem zboru so sprejeli daljnosežne odločitve. Razglašena je bila obnova Ohridske nadškofije (arhiepiiskopije) kot avtonomna cerkvena pokrajina s tremi škofijami: Skopsko, Prespansko-Bitoljsko in Zletovsko-Strumiško. Sprejet je bil sklep o ohranjanju kanonske edinosti s SPC pod vodstvom srbskega patriarha kot skupnega predstojnika. Istočasno je bila pripravljena Ustava Makedonske pravoslavne cerkve. Za predstojnika na novo razglašene Ohridsko-Makedonske nadškofije je bil izvoljen vikarni episkop Dositej Stojković, ki je prisostvoval temu zboru



brez soglasja svetega arhierejskega zbora SPC. Kmalu so sledili hudi politični pritiski na novoizvoljenega srbskega patriarha Germana Đorića, od katerega so zahtevali, da vse odločitve razglasi naknadno. Na zasedanju svetega arhierejskega zbora SPC, ki je potekalo od 3. do 19. junija 1959 v Beogradu, je bil sprejet sklep o načelnem sprejetju oblastne cerkvene avtonomije v Makedoniji, pod pogojem, da se Ustava popravi in spremeni v skladu s splošnimi kanonskimi določili in Ustavo SPC. Bile so tudi kanonske volitve vladike Dositeja za ohridsko-skopskega nadškofa. Po teh izsiljenih odločitvah je srbski patriarh German obiskal Skopje in umestil nadškofa Dositeja. Sprejete so bile tudi druge odločitve, ki so dajale upanje v dokončno normalizacijo odnosov. Žal se je hitro pokazalo, da je bil boj za cerkveno avtonomijo samo vmesni korak k osnovni želji po popolni samostojnosti.

Razkol med SPC in MPC

V naslednjih letih so avtonomne cerkvene oblasti v Makedoniji prevzemale pravice, ki jih niso imele, in večkrat zakorakale proti razkolu. Tak razvoj dogodkov je spodbujal takratni komunistični režim, ki je v boju proti Srbski pravoslavni cerkvi uporabljal vsa sredstva. Po poudarjanju »ugodnih« političnih okoliščin so zagovorniki neodvisne Makedonske pravoslavne cerkve ob koncu leta 1966 tudi uradno postavili vprašanje o popolni cerkveni samostojnosti, tj. o avtokefalnosti. Sveti arhierejski zbor SPC je na svojem zasedanju spomladi 1967 odbil take zahteve kljub ostrim pritiskom, ki jih je izvajal državni režim. Petar Stambolić je 25. 4. 1967 organiziral poseben sestanek, na katerem so sodelovali tudi Edvard Kardelj, Veljko Vlahović, Mijalko Todorović, Dobrivoje Radosavljević, Krste Crvenkoski, Nikola Minčev, Dragi Stamenković in Milutin Morača. Na tem sestanku visokih komunističnih funkcionarjev so razpravljali o SPC in t. i. Makedonski pravoslavni cerkvi in ugotovili, da se odnosi vse bolj zaostrujejo zaradi različnih drž o osnovnih vprašanjih ter da so se stvari še poslabšale po odločitvi svetega arhierejskega zbora Srbske pravoslavne cerkve 23. maja 1966, s katero je revidiral svojo prejšnjo odločitev iz leta 1959. Državni funkcionarji so se strinjali, da škofje Srbske pravoslavne cerkve tudi po pritiskih republiških in državnih organov ne kažejo razumevanja niti pripravljenosti za ureditev odnosov dveh Cerkva. Sklenili so, da je treba še enkrat izvesti pritisk na srbskega patriarha, da bi sprejel politično upravičenost zahtev

za vzpostavitev avtokefalnosti Makedonske pravoslavne cerkve. V nasprotnem primeru bo vodstvo Srbske pravoslavne cerkve s svojo odklonilno držo izzvalo številne škodljive posledice. Komunistična politika je želela na vsak način Cerkvi ločiti po načelu »Divide et impera«.

Makedoska pravoslavna cerkev, ki jo je režim podpiral, je sklicala novi, tretji makedonski cerkveno-narodni zbor, ki je bil 19. julija 1967 v Ohridu. Ob tej priložnosti so se odločili o razglasitvi avtokefalnosti Makedonske pravoslavne cerkve in zahtevali priznanje ne samo SPC, ampak tudi preostalih pravoslavnih avtokefalnih krajevnih cerkva. Z enostransko – namesto s kanonsko – odločitvijo o razglasitvi avtokefalnosti je tako nastal začetek odprtega razkola. Na izrednem zasedanju svetega arhierejskega zbora SPC, ki je bil 14. 9. 1967 v Beogradu, so zavrnilo zahtevo po avtokefalnosti MPC in slednjo obtožili izzivanja razkola. Tako je prišlo do prekinitev med cerkveno komunikacijo SPC in MPC v bogoslužju in do napovedi izvedbe kanonskega postopka. V naslednjih treh letih so najvišji organi Srbske pravoslavne cerkve večkrat razmišljali o vprašanih razkola, nastopali so postopno in previdno v upanju, da bi kljub vsemu našli nekakšno rešitev. Žal še do leta 2022 do sporazuma zaradi nepopustljivosti MPC ni prišlo.

Četudi je leta 1967 MPC povzročila razkol, se je trudila, da se ne bi pregrešila proti dogmatičnemu nauku pravoslavnih Cerkev. Prav tako je ostala zvesta Svetemu pismu, cerkvenemu izročilu in izpovedovanju vere v eno, sveto, »saborno« in apostolsko Cerkev.

Poskusi preseči razkol

V Nišu je bil leta 2002 dosežen dogovor med SPC in MPC o korakih, ki bi pripeljali do premostitve razkola, žal pa MPC pozneje pod močnim vplivom politične oblasti Makedonije niškega sporazuma ni izpeljala. Ker je del duhovnikov MPC ostal pri niškem sporazumu in izstopil iz razkola MPC, je Srbska pravoslavna cerkev ustanovila avtonomno Pravoslavno Ohridsko nadškofijo na čelu z nadškofom Jovanom (Vraniškovskim), kar so sprejele tudi preostale pravoslavne Cerkve.

Ob koncu leta 2017 je Bolgarska pravoslavna cerkev prejela prošnjo Makedonske pravoslavne cerkve, da bi ji ta postala »materna«,



tj. »ustanovna« Cerkev za njeno avtokefalnost. To gesto povezovanja Makedonske pravoslavne cerkve z Bolgarsko pravoslavno cerkvijo so v Srbiji sprejeli z negodovanjem.

Ob koncu maja 2018 je carigrajski ekumenski patriarhat objavil, da je prejel prošnjo Skopja, da bi preučili kanonski položaj Ohridske nadškofije. Istega leta je Srbska pravoslavna cerkev z negodovanjem sprejela prizadevanje carigrajskega patriarha Bartolomeja, da naj bi Makedonski pravoslavni cerkvi – kar je priporočal tudi Sveti sedež – priznali kanonsko avtokefalnost.

Ekumenski patriarh Bartolomej I. je 13. januarja 2020 sprejel Oliverja Spasovskega, premierja Severne Makedonije, in njegovega predhodnika Zorana Zaeva. Po izjavi ekumenskega carigrajskega patriarhata je bil cilj tega obiska razprava o cerkvenem sporu v Makedoniji. Na tem sestanku so se pogovarjali tudi o predhodnih fazah pogovora o priznanju avtokefalnosti Makedonske pravoslavne cerkve. Omenjeno je bilo tudi, da bo ekumenski patriarh Bartolomej I. povabil predstavnike Srbske pravoslavne cerkve in Makedonske pravoslavne cerkve na skupen sestanek, da bi našli rešitev, ki bi bila sprejemljiva za obe Cerkvi.

Konec razkola in vrnitev v avtonomno stanje

Carigrajski patriarhat je 9. maja 2022 priznal cerkveno hierarhijo te Makedonske pravoslavne cerkve, ki jo je imenoval Ohridska nadškofija, kot kanonsko in veljavno za ves pravoslavni svet z vzpostavljanjem polnega kánonskega in evharističnega občestva med Cerkvami. V evharistično občestvo so tako bili sprejeti škofje, duhovniki in vse Božje ljudstvo svete Cerkve pod vodstvom nadškofa Stefana. Srbski pravoslavni cerkvi pa je bilo prepuščeno, da uredi administrativna vprašanja, ki obstajajo med njo in med Cerkvijo v Severni Makedoniji, seveda v okvirju akta, tj. uradnega zapisa, in cerkvene tradicije. Carigrajski patriarh je k daljšemu dokumentu še pripisal, da je s tem vprašanje Makedonske pravoslavne cerkve v najpomembnejšem delu praktično rešeno, ker je Cerkev v polni edinosti z »Materjo Cerkvijo«, tj. s carigrajskim patriarhatom, s katerim je v kanonski edinosti in evharističnem občestvu zakramentalno, in po njem

tudi z večino drugih pravoslavnih cerkva, ostalo je le še administrativno vprašanje, ki naj se reši z dialogom in dogovorom s Srbsko pravoslavno cerkvijo.

Javnost je bila 16. maja 2022 obveščena, da je sveti arhierejski zbor Srbske pravoslavne cerkve sprejel dokument svetega arhierejskega zbora Makedonske pravoslavne cerkve – Ohridske nadškofije, v katerem sprejema splošno priznani kanonski status, ki ji ga je že leta 1959 dodelil sveti arhierejski zbor Srbske pravoslavne cerkve. Ta status ji daje široko možnost avtonomije oziroma notranje samostojnosti, kar predstavlja konec razkola iz leta 1967.

Liturgija (mašno bogoslužje) sprave v cerkvi sv. Save v Beogradu, ki sta jo vodila srbski patriarh Porfirije ter ohridski in makedonski nadškof Stefan ob sodelovanju vseh škofov, je bila 19. maja 2022, in s tem se je obnovilo polno liturgično in kanonsko učenje dveh Cerkev.

Avtokefalnost Makedonske pravoslavne cerkve – Ohridske nadškofije

Na sveti liturgiji (evharističem bogoslužju) v saborni cerkvi svetega Klimenta Ohridskega v Skopju je 24. maja 2022 srbski patriarh Porfirije izjavil, da je Sveti arhierejski sabor Srbski pravoslavni cerkvi enoglasno priznal avtokefalnost Makedonske pravoslavne cerkve – Ohridske nadškofije.

Ob razglasitvi avtokefalnosti Makedonske pravoslavne cerkve – Ohridske nadškofije je srbski patriarh Porfirije izročil dokument (tomos) makedonskemu nadškofu Stefanu in med drugim dejal, da je Makedonska pravoslavna cerkev – Ohridska nadškofija sposobna biti samostojna avtokefalna Cerkev. Omenil je še, da se Cerkev s tem ne deli, temveč raste skupaj v ljubezni in slogi. Dejal je še, da je zelo vesel, da se avtokefalnosti MPC v Severni Makedoniji veselijo tako Srbi kot Makedonci. Zaželel je Makedoncem, da bi našli ustrezno ime za svojo Cerkev, ter še poudaril, da Cerkev ne sme biti orožje in da ni orožje za uresničevanje kakršnih koli ciljev.



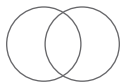
Ob Makedonski pravoslavni cerkvi – Ohridski nadškofiji v Severni Makedoniji (Stefan Veljanovski, nadškof od 1999) obstaja tudi Pravoslavna Ohridska nadškofija, ki je avtonomna Pravoslavna cerkev znotraj Srbske pravoslavne cerkve (nadškof in skopski metropolit je od leta 2005 Jovan VI. Vraniškovski) in je pod njeno jurisdikcijo. Tako sta zdaj v Severni Makedoniji dve pravoslavni Cerkvi: Makedonska pravoslavna cerkev – Ohridska nadškofija in Pravoslavna ohridska nadškofija, ki je članica Srbske pravoslavne cerkve in spada pod jurisdikcijo srbskega patriarhata.

Sklep

Zdi se mi, da sta sprava in obnovljena edinost med sestrskimi cerkvami, SPC in MPC, veliki Božji dar, kajti tam, kjer je edinost in ljubezen, tam je Bog. Bog daj, da bi avtokefalnost Makedonski pravoslavni cerkvi – Ohridski nadškofiji bila nov izziv in blagoslov vsem pravoslavnim vernikom Severne Makedonije in da bi prihodnost prinesla poglobljeno edinost, ljubezen in pristnost v odnose med Makedonsko pravoslavno cerkvijo – Ohridsko nadškofijo in Pravoslavno Ohridsko nadškofijo, ki je pod jurisdikcijo Srbske pravoslavne cerkve. Znano je, da je bila Makedonska pravoslavna cerkev ves čas ekumensko dialoška in odprta, zato ni čudno, da je bil pri razglasitvi njene avtokefalnosti navzoč tudi katoliški škof.

Makedonski pravoslavni cerkvi – Ohridski nadškofiji prav tako želimo dejaven medreligijski dialog z muslimani suniti, ki jih je že pred dvajsetimi leti na področju današnje Severne Makedonije živelo 33,3 %.





Vinko Škafar

Pogovor s Tomom Vukšićem, novim sarajevskim nadškofom metropolitom

An Interview with Tom Vukšić, the new Metropolitan Archbishop of Sarajevo

Ob godu sv. Antona Padovanskega je v Beogradu, v cerkvi sv. Antona, ki jo je načrtoval največji slovenski arhitekt Jože Plečnik, slovesno mašo vodil msgr. Tomo Vukšić, novi sarajevski nadškof metropolit.¹ Ob tej priložnosti je Velimir Martinović, urednik beograjskega katoliškega mesečnika *Blagovest* (2022, 7/8: 10–12), opravil pogovor z nadškofom metropolitom Vukšićem, v katerem spregovori tudi o dialogu med Katoliško in Srbsko pravoslavno cerkvijo, ki ga v celoti objavljamo.

Najprej, gospod nadškof metropolit, iskrene čestitke ob prevzetju vodstva Vrhbosanske (Sarajevske) nadškofije. Katere izzive vidite v svoji novi službi nadškofa metropolita?

Kakor v vsaki situaciji, ko je človek na začetku neke službe, je med možnimi izzivi na prvem mestu potreba, da se čim bolj spozna položaj kot tak, da se spoznajo najbližji sodelavci, da se spozna sedanje stanje v različnih razsežnostih in na različnih ravneh, da se spozna položaj v redovniških skupnostih, tako moških kot ženskih, da se skupaj s sodelavci in skupaj z Božjim ljudstvom načrtujeta pastoralni načrt in pastoralno delovanje.

1 Tomo Vukšić je bil od leta 2011 vojaški škof ordinarij za vojake katoličane v vojski Bosne in Hercegovine. Leta 2020 je postal sarajevski (vrhbosanski) nadškof koadjutor, 29. 1. 2022 pa sarajevski (vrhbosanski) nadškof metropolit.

V nadškofiji imamo veliko srečo, ker smo prišli do konca z delovnim delom sinode. Tako nam bodo to spoznanje z ene in druge strani, če Bog da, in sklepi, ki bodo izšli iz sinodalnih zasedanj, neka vrsta usmerjanja potreb vernikov, ki so vedno glavna smernica pastoralnega delovanja.

Ali ste kot nadškof metropolit zdaj prvič v Beogradu? Kakšni so vaši vtisi o Beogradu in o skupnostih katoliških vernikov v Beogradu?

Že kot duhovnik in škof sem prihajal v Beograd. Kot škof sem nekajkrat maševal in pridigal tukaj v cerkvi sv. Antona, prav tako v stolnici in v drugih župnijah v Srbiji. Zdaj sem prvič v Beogradu, odkar sem prevzel vodstvo Vrhbosanske nadškofije. Včeraj zvečer se mi je zdelo, da je bilo več vernikov kot ob nekaterih prejšnjih prihodih in obhajanjih svetih maš. Sprememba ni bila drastična, a sem je bil vesel. Zelo lepo in aktivno so sodelovali skozi ves liturgični dogodek, kar je razveseljivo. Vesel sem bil, da je bila navzoča tudi delegacija pravoslavnih duhovnikov. To je zares zelo lepo, in ta lepa srečanja je treba negovati, ne samo tukaj v Beogradu, ampak tudi drugod, kjer živijo katoličani in pravoslavni.

Ste nadškof ozemeljsko zelo velike nadškofije. Kakšen je položaj vernikov katoličanov na tem področju, koliko jih je danes in kako vi vidite prihodnost katoličanov, posebno glede sobivanja in miru na tem področju, saj je zadnja vojna žal veliko prebivalcev razselila po svetu? Če se ne motim, ste pred kratkim v Rimu dejali, da jih je ostalo manj kot 15 %.

Da, zadnje štetje prebivalstva kaže, da je od celotnega prebivalstva okrog 15 % katoličanov. Vrhbosanska nadškofija je razprostranjena na velikem ozemlju z velikim številom župnij in s številnimi duhovniki. Do zadnje vojne je bilo tam tudi veliko število katoličanov – čez 560.000 vernikov, zdaj pa jih je komaj 150.000. Drastična sprememba je posledica nesrečnih vojnih dogodkov pa tudi povojnega izseljevanja. Žal mnogi še vedno odhajajo in ni še jasno, na kakšen način bo država in družba reševala te probleme. Žal se to vprašanje ne nanaša samo na Bosno in Hercegovino, temveč na vse okoliške dežele, ker je ta proces splošen v tem delu sveta. Po drugi strani je težava tudi negativni naravni prirastek. Vprašanje denatalitete torej zelo ogroža to družbo in močno vpliva tudi na demografsko podobo katoličanov. Vse več je starega in vse manj mladega prebivalstva. Toda

ne glede na to je poslanstvo Cerkve pričevati veselo oznanilo, pridigati in ljudstvu oznanjati, zakaj smo poslani.

Ali obstajajo v Bosni in Hercegovini iniciative Pro-life, ki spodbujajo življenje?

Ni mi znano, da bi iniciative tega tipa obstajale v Bosni in Hercegovini, kar pa ne pomeni, da jih ni. Toda to so tako imenovane zasebne iniciative, to niso strukturne iniciative, ki bi bile del državnih projektov, ki bi jih podpirala država. To so zagotovo hvalevredne iniciative, ki jih je treba spodbujati; Cerkev jih vsekakor spodbuja, saj so v službi življenja.

Kaj lahko ponudi Cerkev za prihodnost Bosne in Hercegovine, da mladi ne bi odhajali iz svoje dežele?

Cerkev ponuja vsem enako, tako starim kot mladim. Mladi seveda s seboj nosijo tudi obet prihodnosti, če bo Bog dal, da nastane na poteh, predvidenih po nas. V tem smislu samo govorimo o posebni skrbi za mlade, sicer pa pastoralno delo zajema vse ljudi, ne glede na leta, saj smo do vseh enako spoštljivi. Stalno ponavljam, da Cerkev ni zavod za zaposlovanje in tudi ne sindikalna organizacija. Cerkve Jezus ni ustanovil za to, marveč kot skupnost odrešenja, da oznanja evangelij, da oznanja evangeljska vedenjska načela obnašanja in odrešenja, ki se nanašajo na vse. Mi smo poslani, da bi vse evangelizirali kot Kristus, oznanjali načela, po katerih moramo uravnavati svoje lastno življenje. To dela Cerkev in to je njeno poslanstvo.

Več kot trideset let ste tudi profesor; vaša ožja specializacija je kanonsko (cerkveno) pravo, ekumenizem in patrologija. Kakšni so odnosi med katoličani in pravoslavnimi v Bosni in Hercegovini? Kaj je po vašem potrebno za edinost, ne samo v Bosni in Hercegovini, ampak v celotni Cerkvi?

Odnosi med katoličani in pravoslavnimi v Bosni in Hercegovini so taki kot tukaj v Republiki Srbiji, taki so prav tako na drugih straneh sveta. Prepleteni so z osebnimi poznanstvi in prijateljstvi. Bogu hvala, da to obstaja, toda po drugi strani je to tisto, kar imenujemo teološka nedorečenost. S svoje teološke perspektive menim, in to ni samo moje mišljenje, da je za ekumenizem bistveno formalno priznavanje zakramenta krsta. Vse drugo je navadna »državljanska« vljudnost. Brez vzajemnega priznavanja, formalnega in službenega v imenu obeh Cerkva, veljavnosti zakramenta krsta,



ekumenizem komaj obstaja. Če pravoslavni bratje zame niso na veljaven način krščeni ali obratno, če jaz za pravoslavne brate nisem na veljaven način krščen, ekumenizma ni oziroma je govorjenje o ekumenizmu in edinosti popolnoma prazna zgodba. Torej ne more biti edinosti, sploh ne moremo govoriti o edinosti niti imeti želje po edinosti, če nismo krščeni. Lahko sicer govorimo o prihodnji edinosti. Tudi jaz se za to zelo trudim, s prepričanjem, da so moji pravoslavni bratje ne le »okopani v vodi« v krstnem obredu, temveč da so teološko krščeni. Jaz verujem, da so oni tako krščeni kot mi. Želel bi, da se na tak način pogovarjamo in dogovarjamo, da si to začetno stopnico medsebojno priznamo kot veljavno, kot na pravi način izvršeno, zakramentalno, in da na tem gradimo edinost. Menim, da so naše generacije povabljeni, da naredijo ta korak.

Ali opazate, da organizacija molitvene osmine za edinost kristjanov vpliva na to edinost?

Ne samo da vpliva molitev kot taka, ampak je tudi sam zgled zbiranja k molitvi skupno pričevanje pred javnostjo, da nam je edinost pomembna. Poleg tega, da je molitev izraz naše pobožnosti in je izrečena pred Božjim obličjem z željo, da bi prišlo do edinosti, ima skupna molitev tudi pastoralno in družbeno dimenzijo, sporočilo prijateljstva, srečanja, kar je pokazatelj, da je mogoče biti skupaj in skupaj moliti. Druga stvar je, ali molimo skupaj ali molimo drug ob drugem. Ali izgovarjamo očenaš istočasno, vsak v svojem jeziku? Ali ga izgovarjamo hkrati ali drug za drugim? Ali se križamo, ko se na primer začenja molitev ali liturgija (evharistično bogoslužje) v pravoslavni cerkvi ali ko se začenja molitev ali evharistično bogoslužje v katoliški cerkvi, v prepričanju, da se začenja zakramentalna skrivnost, ali pa smo samo nemi pričevalci? Dejavno sodelovanje v svetih dejanjih je katoliška želja in drži katoliške teologije, seveda v načinu, ki je mogoč, spoštuječ tudi različne obstoječe omejitve. Pravi ekumenizem in prava molitev ne pomenita samo telesno drugega ob drugem, marveč stvarno v duhovnem pomenu istočasno častiti Boga. V tistem trenutku, ko nam bo postalo jasno, da je oseba ob nas zares krščena, da je to kristjan, ne bomo imeli težave skupaj z njim častiti Boga.



Na katere kvalitete je – po vašem – treba biti pozoren v procesu iskanja edinosti med kristjani?

Na prav vse, kar sem povedal, potrebna pa je tudi odprtost. Odprtost je nujna, saj ni mogoče srečevati ljudi – zdaj bom morda uporabil grobo prispodobo – in »voziti z ročno zavoro«. Zavore je treba sprostiti, kar pa ne pomeni neumno voziti navzdol brez vsake kontrole; za to obstajajo pravila obnašanja tudi v teologiji in v pastoralni, toda s teološko predpostavko in z držo zaupanja drug do drugega. Če še bolj razjasnimo teološke opredelitve in če malo bolj odpremo vrata in okna drug do drugega, menim, da bi v prihodnosti zadeve lahko napredovale malo bolj optimistično in lepše.

Ali so vojne rane tudi danes vzrok preskromnega občestva in po kateri poti preseči težko preteklost?

Ne vem, kako preseči zgodovino; to je nemogoče, ona je del nas. Preteklost je v časovnem smislu minila, toda v čustvenem smislu je še vedno z nami. Vprašanje je, kaj je zgodovina: ali samo to, kar je minilo, ali je zgodovina tudi to, kar je sedanje – to je že filozofsko vprašanje. Preteklost je komaj minila, vendar še vedno obstaja na način spominjanja, na način čustvene navzočnosti, na način bolečine, ki jo je povzročila, na način veselja, ki ga je povzročila. Prihodnost, četudi se še ni zgodila, je pogosto navzoča na način skrbi, na način načrtovanj, na način želja. Zgodovina in pripovedovanje o zgodovini sta v filozofskem pomenu večplastno vprašanje. Toda kako popraviti tisto, kar nas čustveno obremenjuje, kar je na ravni spomina utež? Kristjani imamo kategorijo odpuščanja, ki je kategorija duhovne narave, teološke narave, ki osvobaja pred spominjanjem zadane krivice. Ko krščanstvo oznanja odpuščanje, oznanja predvsem svobodo pred spominjanjem zla. V svojih govorih in pisanjih to imenujem spominjanje zla (»zlopamčenje«). Odpuščanje je najprej osvoboditev sebe, svoje vesti, duše in spomina od sovraštva in skušnjave, da se drugemu naredi nekaj slabega. Kristjani v tem načrtu, na tej prvi ravni odpuščanja, ne samo lahko, ampak tudi moramo dati zgled drugim.



Vaše sporočilo bralcem beograjskega katoliškega mesečnika Blagovest?

Pred to *Blagovestjo* obstaja debela knjiga Jezusove blagovesti, Jezusovega veselega oznanila, ki se imenuje Evangelij. Ob Jezusovi blagovesti berite tudi beograjsko *Blagovest*.

PREVOD **Vinko Škafar**



Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ 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) oz. na naslov revije (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 so-financirala 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 (δίκαιος), 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.).² 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 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju

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 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

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

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

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author 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.

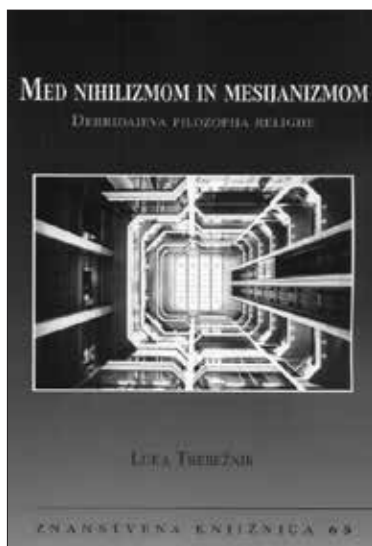


4 List of references/literature

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 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

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.

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.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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