

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2024

Matjaž Ambrožič *Svetna in sveta zgodovina v razmišljanjih visokosrednjeveških teologov*

RAZPRAVE

Branko Klun *Problem religioznega izkustva v digitalno transformiranem svetu*

Andrej Šegula *Priložnosti in pasti umetne inteligence v pastoralni*

Józef Stala *“To be” or “To Have” in the Consumerist Reality...*

Jan Dominik idr. *Enej Silvij Piccolomini in slovenski prostor*

Vid Žepič *Monald Koprski in zastavna pogodba v delu Summa de iure canonico*

Špela Chomicki idr. *»Vse, kar je lahko nemštvo na poti, mora izginiti – tudi duhovniki«*

Máté Joób *The Transgenerational Effects of Church Collaboration...*

Pap Levente *The Apostolic Puzzle*

Pavel Krafl *Ordination of the Clergy and Ecclesiastical Law*

Bogusław Kochaniewicz *Dominicans Towards the Liturgical Celebration...*

Emil Salim *Working from Home*

Sara Jerebic et al. *Promotion of Mental Health through Interdisciplinary Collaboration...*

Damijan Ganc et al. *The Application of Psychotherapeutic Interventions...*

Nataša Vrbnjak *Relacijska travma pri posvojenih otrocih in njene posledice*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 84

2024 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 84
Leto 2024**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2024

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2024 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2024**

- 7 Matjaž Ambrožič – Svetna in sveta zgodovina v razmišljanjih visokosrednjeveških teologov**
Secular and Sacred History in the Reflections of High Medieval Theologians

RAZPRAVE / ARTICLES

- 19 Branko Klun – Problem religioznega izkustva v digitalno transformiranem svetu: Eksistencialno fenomenološki pristop**
The Problem of Religious Experience in a Digitally Transformed World: An Existential-Phenomenological Approach
- 33 Andrej Šegula – Priložnosti in pasti umetne inteligence v pastoralni**
Opportunities and Pitfalls of Artificial Intelligence in Pastoral
- 45 Józef Stala – “To be” or “To Have” in the Consumerist Reality of the Postmodern Society**
„Biti“ ali „imeti“ v potrošniški realnosti postmoderne družbe
- 55 Jan Dominik Bogataj in Anja Božič – Enej Silvij Piccolomini in slovenski prostor: novi viri za njegovo tržaško obdobje**
Aeneas Silvius Piccolomini and the Slovenian Territory: New Sources for his Period in Trieste
- 77 Vid Žepič – Monald Koprski in zastavna pogodba v delu *Summa de iure canonico***
Monaldus Iustinopolitanus and the Pledge Contract in Summa de iure canonico
- 91 Špela Chomicki, Renato Podbersič in Darko Friš – »Vse, kar je lahko nemštvu na poti, mora izginiti – tudi duhovniki«: Župnija Sv. Trojica v Halozah v obdobju druge svetovne vojne**
“Anything That Can Stand in the Way of Germanism Must Disappear – even Priests”: The Parish of Sv. Trojica in Haloze during the Second World War
- 105 Máté Joób – The Transgenerational Effects of Church Collaboration under the Communist-Socialist Regime**
Transgeneracijski učinki sodelovanja Cerkve v komunistično-socialističnem režimu
- 117 Pap Levente – The Apostolic Puzzle: *Illyricum Sacrum* and the Origins of Christianity in the Ancient Roman Province**
Apostolska uganka: Illyricum Sacrum in začetki krščanstva v starodavni rimski provinci
- 129 Pavel Krafl – Ordination of the Clergy and Ecclesiastical Law: A Brief Overview of the Ordination Law of Czech Dioceses in the Middle Ages**
Ordinacija duhovnikov in cerkveno pravo: kratak pregled ordinacijskega prava čeških škofij v srednjem veku

- 139 Bogusław Kochaniewicz – Dominicans Towards the Liturgical Celebration of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th–16th Centuries)**
Odnos dominikancev do liturgičnega praznovanja brezmadežnega spočetja Device Marije (13.–16. stoletje)

- 151 Emil Salim – Working from Home: Insights from *The Rule of St. Benedict***
Delo od doma: spoznanja iz Pravila svetega Benedikta

- 165 Sara Jerebic and Jasminka Zloковиć – Promotion of Mental Health through Interdisciplinary Collaboration of Family Pedagogy and Family Therapy in the Education Programme from the Perspective of Students' Experience**
Spodbujanje duševnega zdravja z interdisciplinarnim sodelovanjem družinske pedagogike in družinske terapije v študijskem programu z vidika doživljanja študentov

- 177 Damijan Ganc and Drago Jerebic – The Application of Psychotherapeutic Interventions into Pastoral Practice: Possibilities and Reflections**
Uporaba psihoterapevtskih intervencij v pastoralni praksi: možnosti in razmisleki

- 189 Nataša Vrbnjak – Relacijska travma pri posvojenih otrocih in njene posledice**
Relational Trauma in Adopted Children and Its Consequences

OCENA / REVIEW

- 201 Blaž Otrin, Socialna dejavnost Katoliške cerkve v ljubljanski (nad)škofiji od konca 18. stoletja do druge svetovne vojne (Bogdan Kolar)**

POROČILO / REPORT

- 205 Poročilo o slovesni predstavitvi novega prevoda Svetega pisma: Atrij ZRC SAZU, torek, 12. 3. 2024, ob 11.00 (Jože Krašovec)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Matjaž AMBROŽIČ

zgodovina Cerkve, dr., doc. Church History, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic@teof.uni-lj.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Ph.D. Student
Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Anja BOŽIČ

klasična filologija, doktorska študentka Classical Philology, Ph.D. Student
Srednjevropska univerza (CEU), Central European University (CEU),
Oddelek za srednjeveške študije Department of Medieval Studies
Quellenstraße 51, AT – 1100 Dunaj
bozic_anja@phd.ceu.edu

Špela CHOMICKI

zgodovina, mag. zgod., mlada raziskovalka History, MA in History, Jr. Res.
Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
Tivolska c. 42, SI – 1000 Ljubljana
spela.chomicki@scnr.si

Darko FRIŠ

zgodovina, dr., prof. History, Ph.D., Prof.
Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta University of Maribor, Faculty of Arts
Koroška cesta 160, SI – 2000 Maribor
darko.fris@um.si

Damijan GANC

zakonska in družinska terapija, dr. Marital and Family Therapy, Ph.D.
DI Zaupanje
Trg svobode 11, SI – 8290 Sevnica
damijan.ganc@gmail.com

Drago JEREBIC

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

Sara JEREBIC

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

Máté JOÓB

teologija, dr., izr. prof. Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza Semmelweis, Inštitut za duševno zdravje Semmelweis University, Institute of Mental Health
Nagyvarad ter 4, HU – 1089 Budimpešta
joob.mate@semmelweis.hu

Branko KLUN

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Bogusław KOCHANIEWICZ

dogmatična teologija, dr., prof. Dogmatic Theology, Ph.D., Prof.
Univerza Adama Mickiewicza v Poznaniu, Inštitut za teologijo University Adam Mickiewicz in Poznan, Institute of Theology
Ul. Kosciuszki 99/1, PL – 61-716 Poznań
bogusk@amu.edu.pl

Bogdan KOLAR

zgodovina Cerkve, dr., zasl. prof. Church History, Ph.D., Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Pavel KRAFL

zgodovina, dr., prof. History, Ph.D., Prof.
Univerza Konstantina Filozofa v Nitri, Filozofska fakulteta Constantine the Philosopher University in Nitra, Faculty of Arts
Hodžova 1, SK – 949 74 Nitra
paotk@seznam.cz

Jože KRAŠOVEC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., akad. zasl. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Acad. Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Pap LEVENTE

zgodovina, dr., izr. prof. History, Ph.D., Assoc. Prof.
Sapientia Madžarska univerza v Transilvaniji, Sapientia Hungarian University of Transylvania,
Fakulteta za ekonomijo, Faculty of Economics,
družbeno-humanistične vede in inženiring Socio-Human Sciences and Engineering
Piata Libertatii nr.1, RO – 530104 Miercurea Ciuc
paplevente@uni.sapientia.ro

Renato PODBERSIČ

zgodovina, dr. History, Ph.D.
Študijski center za narodno spravo Study Centre for National Reconciliation
Tivolska c. 42, SI – 1000 Ljubljana
renato.podbersic@scnr.si

Emil SALIM

filozofija, dr., viš. pred. Philosophy, Ph.D., Sr. Lect.
Fakulteta za reformirano (kalvinsko) teologijo Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia
Jl. Kemang Utara IX no. 10, ID – 12760 Džakarta
emil.salim@reformedindonesia.ac.id

József STALA

katehetika, dr., izr. prof. Catehetics, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza Janeza Pavla II., Teološka fakulteta Pontifical University of John Paul II, Faculty of Theology
Ul. Piłsudskiego 6, PL – 33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Nataša VRBNJAK

zakonska in družinska terapija, dr. Martial and Family Therapy, Ph.D.
Ul. bratov Učkar 10, SI – 1000 Ljubljana
natasavrbnjak5@gmail.com

Jasminka ZLOKOVIĆ

pedagogika, dr., prof. Pedagogy, Ph.D., Prof.
Univerza na Reki, Filozofska fakulteta University of Rijeka, Faculty of Arts
Sveučilišna avenija 4, HR – 51000 Rijeka
jasminka.zlokovic@uniri.hr

Vid ŽEPIČ

pravna zgodovina, asist. Legal History, Tch. Asst.
Univerza v Ljubljani, Pravna fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Law
Poljanski nasip 2, SI – 1000 Ljubljana
vid.zepic@pf.uni-lj.si

*Matjaž Ambrožič***Svetna in sveta zgodovina v razmišljanjih visokosrednjeveških teologov***Secular and Sacred History in the Reflections of High Medieval Theologians*

Povzetek: Razmerje med ‚svetno‘ in ‚sveto‘ zgodovino je kompleksno. V osnovi gre za poskus odgovoriti na vprašanje o odnosu med človeško zgodovino in zgodovino odrešenja.

Oto iz Freisinga je zagovarjal idejo o prenosu rimskega cesarstva preko Bizantincev na Franke in po njih na nemške cesarje. Rupert iz Deutza je delovanje Presvete Trojice je delil na tri dobe: od stvarjenja luči do padca prvega človeka; do trpljenja Jezusa Kristusa; od Kristusovega vstajenja pa do konca časov. Anzelm Havelberški je menil, da naj bi zgodovina od prvega do poslednjega Adama ‚napredovala‘ po sosledju različnih dob. Hugo od sv. Viktorja je delil univerzalno zgodovino v tri kraljestva: kraljestvo naravnega zakona (od stvarjenja); kraljestvo hebrejskega zakona (od Abrahama); kraljestvo milosti (od Kristusa).

Joachim iz Fiore je zastopal idejo o razvijajoči se zgodovini, ki se od Božjega stvarjenja sveta preko Jezusa Kristusa in dobe Cerkve vzpenja k ‚tretji dobi‘ Sv. Duha. Tri dobe (stanja) sveta odgovarjajo osebam Presvete Trojice.

Ključne besede: sveta in svetna zgodovina, Oto iz Freisinga, Rupert iz Deutza, Anzelm Havelberški, Hugo od sv. Viktorja, Joachim iz Fiore

Abstract: The relationship between ‘sacred’ and ‘profane’ history is complex. It is basically an attempt to answer the question concerning the relationship between human history and the history of salvation.

Otto of Freising defended the idea of the transmission of the Roman Empire through the Byzantines to the Franks and through them to the German emperors. Rupert of Deutz divided the action of the Most Holy Trinity into three ages: from the creation of light to the fall of the first man; to the passion of Jesus Christ; from the resurrection of Christ to the end of time. Anselm of Havelberg held that history from the first Adam to the last Adam ‘progressed’ according

to the sequence of the different ages. Hugo of St. Victor divided universal history into three kingdoms: the kingdom of natural law (from creation); the kingdom of the Hebrew law (from Abraham); the kingdom of grace (from Christ).

Joachim da Fiore represented the idea of an unfolding history that runs from God's creation of the world through Jesus Christ and the Church Age to the 'third age' of the Holy Spirit. The three ages (states) of the world correspond to the persons of the Most Holy Trinity.

Keywords: sacred and profane history, Otto of Freising, Rupert of Deutz, Anselm of Havelberg, Hugo of St. Victor, Joachim da Fiore

1. Uvod

Če hočemo zgodovino Cerkve razumeti v vseh njenih razsežnostih in bistvu, je pri njeni razlagi odnosa do sveta nujno omeniti teandrično načelo, ki poudarja povezanost verske zgodovine s širšimi zgodovinskimi dogodki in družbenimi konteksti. To pomeni, da razumevanje cerkvene zgodovine vključuje upoštevanje njene interakcije z različnimi družbenimi dejavniki in vplivi ter njene eshatološke razsežnosti.

Tematika razmerja med svetno in sveto zgodovino je vedno aktualna – tudi v današnjih časih, ko številni po svetu doživljajo apokaliptično zlo. Zato pred predstavitvijo zgodovinskih razmišljanj in konceptov visokosrednjeveških teologov uvodne besede posvetimo dojemanju časa in zgodovine.¹

Navadno rečemo, da je zgodovina poznavanje in razlaga preteklosti. Koncepta časa in zgodovine drug na drugega vplivata tako na historiografskem (zgodovino-pisnem) kot tudi na historiološkem področju (filozofija zgodovine). Človek skuša čas, ki se nanaša na posameznike in skupnosti, meriti in razdeliti.

Na historiološkem področju je ena od temeljnih problematik vprašanje trajanja časa. Kakšen je torej človekov 'čas'? Je to 'ciklični čas' večnega vračanja v zaprtem krogu? Je to čas podobnega ponavljanja dogodkov, ki počasi napreduje v obliki spirale? Ali pa je to 'linearni čas', ki ima jasno usmeritev? Pri tem zadnjem vprašanju se mnogim zastavlja novo: Ali ima premočrtni čas tudi svoj konec in če – kakšen je ta konec? Če ima zgodovina začetek v času, bo torej imela tudi konec, ki bo sovpadel s koncem časov? V tem primeru moramo zgodovini dati smer in smisel.

Človek zaradi svoje narave išče modele za razumevanje zgodovinskih dogodkov. Tako se mu zastavljajo tri temeljna vprašanja: o redu dogodkov, o načinu njihovega uresničevanja in o njihovem cilju. Odgovori nanje imajo zvezo (ali pa tudi ne) s Transcendenco in jih lahko razvrstimo v dve kategoriji:

- verski odgovori,
- razumski odgovori.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0262 (Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga)“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Avtorji, ki so se z njimi ukvarjali do 18. stoletja, so bili večinoma teologi in filozofi. To se je spremenilo v 19. stoletju, ko so teološke in filozofske vizije zgodovine končale v primežu pozitivističnih znanosti – te so metodo naravnih znanosti uporabljale tudi za razlago zgodovine.

Najprej se človek vpraša, ali v dogodkih obstaja nek red, ki jim daje smisel in pomen. Razmišljajoč človek se vprašuje, ali obstaja rdeča nit, ki človeške dogodke med seboj povezuje. Dejansko so je bilo v preteklosti več poskusov, kako dogodke urediti: po politični poti, po razumski poti, po poti imaginacije ipd. Človek skuša med dogodki odkriti smiselne mostove in se ob tem sprašuje, kdo so protagonisti zgodovine. Iz filozofskega stališča izhaja osnovna ideja, da je glavni protagonist človek – iz teološkega pa, da je to Bog.

Podobno zahtevno je vprašanje o načinu – kako se zgodovina uresničuje. Tu se namreč zastavljajo vprašanja o človekovi svobodi, 'vstavljenih' zakonitostih in nujnostih zgodovine, periodizaciji zgodovine, časnosti človeka, linearni ali ciklično krožeči viziji časa, pa o vzrokih zgodovinskih dogodkov idr. Številni želijo spoznati notranjo logiko zgodovine in pri tem poudarjajo obstoj in intenzivnost specifičnih sil, ki naj bi delovale znotraj človeških dogodkov. Razlago dogodkov torej iščejo v dogodkih samih. Iščejo torej odgovor na vprašanje: Zakaj se dogodki zgodijo? Sprašujejo se po povezavah med vzročnostjo in različnimi zgodovinskimi dejstvi. Kako npr. spraviti človekov položaj z resničnostjo zla? Človek skuša na to odgovoriti z razumom in delovanjem.

Tretje temeljno vprašanje se vrti okoli cilja, smotra zgodovine. Človek hoče vedeti, ali so dogodki usmerjeni k nekemu cilju, ki ga skušajo doseči – in ali se gibljejo v precizni smeri. Ali se zgodovina predstavlja kot proces napredka ali dekadence? Kateri so motivi človekove dejavnosti? In če imajo zgodovinski dogodki svoj zadnji cilj, kakšna naj bi bila potem narava oziroma vsebina takšnega cilja? Je ta cilj v tem svetu ali izven njega? Zopet najdemo avtorje, ki menijo, da v zgodovinskih dogodkih sploh ni treba iskati smisla. Filozofijo zgodovine lahko razumemo kot filozofsko-metafizično refleksijo o smislu in pomenu univerzalne zgodovine; o zakonih in strukturah, ki jih zgodovinski dogodki zajemajo.

Kaj pa teološki pogled na zgodovino? Poganski antični avtorji na področju človeških dogodkov poudarjajo intervencijo usode, sreče in božanstev. Veren človek pa ob zgodovinskih dogodkih lahko napravi tudi teološko refleksijo. Po krščanski viziji je zgodovina Božje delo. Še več – gre za zgodovino odrešenja, za preplet časnega in večnega, ki se na poseben način dogaja v Cerkvi, pa tudi izven nje. Njen pravi protagonist je Bog, ki ji daje pečat in smer.

V krščanski viziji imajo vsi dogodki cilj. Zgodovina ima smisel zato, ker njen potek usmerja Bog. Gre za Božje poseganje v dogodke, da bi ti človeka usmerili v raj. V teološkem pomenu se lahko govori celo o napredovanju zgodovine proti nebesom. Gre torej za pozitiven odnos do zgodovine, ki ima perspektivo – srečen konec. Konec bo nesrečen le za tistega, ki bi Božjo ljubezen trdovratno zavračal. Torej ima zgodovina za kristjana odrešitelsko vrednost. Seveda vedno ostaja aktualno vprašanje iz teodiceje: kako spraviti med seboj koncept dobrega Boga in realnost zla?

Razmerje med ‚svetno‘ in ‚sveto‘ zgodovino je torej dokaj kompleksno. V osnovi gre za poskus (znanstvenega) odgovora na vprašanje, ki se tiče odnosa med človeško zgodovino in zgodovino odrešenja (skovanka iz 19. stoletja). Najdemo se pred osnovnim problemom odnosa med naravo in milostjo, humanizacijo sveta in polnostjo eshatologije (poslednjih stvarnosti), ki jo pričakujemo kristjani. Odgovori teologov so bili različni, saj stojimo na pragu Skrivnosti. Pristop k tej problematiki nujno kliče k obrazložitvi narave zgodovine Cerkve.

V preteklosti sta se oblikovali dve viziji:

- prva razume zgodovino Cerkve kot teološko disciplino, saj v njej deluje Bog;
- druga ima zgodovino Cerkve za posebno vejo človeške zgodovine kot takšne.

Teologija zgodovine skuša odgovoriti na vprašanje odnosa med človeško zgodovino in Božjim odrešenjem v Jezusu Kristusu. ‚Sveta zgodovina‘ odgovarja ravnanju in delovanju Boga v zgodovini, kjer odločilne etape predstavljajo dejanja Božjega razodevanja. Je zgodovina odrešenja, v kateri je Bog Gospod zgodovine – njegovo Božje kraljestvo pa je v odnosu z eshatološko prihodnostjo.

Na drugi strani imamo ‚svetno zgodovino‘. Njen smisel najde le tisti, ki ima vero, saj brez nje zgodovina nima pomena: zgodovina odrešenja se udejanja znotraj človeške zgodovine in jo prepleta kot rdeča nit. Torej je človeška zgodovina hkrati tudi zgodovina odrešenja, v kateri se človek svobodno odloča ZA ali pa PROTI odrešenju. Nekateri se s tem pogledom ne morejo sprijazniti, saj v človeški zgodovini, ki jo zaznamujejo različne krivice, trpljenje ipd., ne vidijo poteka zgodovine odrešenja in njene eshatološke izpolnitve.

Po starogrški viziji sveta se vse giblje v večnem vračanju, končni rezultat katerega se stika z začetkom. Takšna vizija prinaša s seboj naturalistično zasnovo stvarstva, ki združuje poznavanje časnega spreminjanja v periodični rednosti. Nespremenljivo, ki se manifestira zlasti v rednem gibanju nebesnih teles, je pomembnejše od vsake napredne in radikalne spremembe.

Krščanska vizija je profani ciklični čas odpravila. Zgodovina se zato ne ponavlja in je razumljena kot linearni – premočrtni proces z začetkom in koncem: kot sledje in tek dogodkov. Krščanski čas je torej odprt v večnost: je v gibanju proti večnosti. Pomen zgodovine, v kateri Bog in človek sodelujeta, se v polnosti razodeva v luči vere. Središčna točka človeške zgodovine je osebni Bog Jezus Kristus, ki je prisoten v Cerkvi. V Njem se nebeško družijo z zemeljskim – in obratno. V krščanskem pogledu so ljudje poklicani, da na tem svetu živijo tako, da sprejmejo večno odrešenje, ki je ponudba Boga samega. Kristjan je poklican, da kot član Božjega ljudstva vedno bolj napreduje v bogupodobnosti.

Naloga krščanskega zgodovinarja je tako dvojna: po eni strani se mora – da pride do zgodovinskega poznavanja in razlag – posvečati zgodovinskim raziskavam (podatki, dejstva, dogodki, osebe, ideje ipd.), po drugi strani pa se ne sme izogibati refleksiji (narava in naloga zgodovine, smisel, pomen). Najboljši zgodovinarji so hkrati raziskovalci in misleci. Vemo, da je zgodovinske dogodke lažje opisovati kot pa interpretirati. Zato je pomembno znati postaviti prava vprašanja in videti,

kako je bil človek zmožen postavljati temeljna vprašanja o svoji lastni zgodovini v preteklosti.

Zgodovinski in teološki pristop sta istočasno avtonomna in komplementarna, zato se moramo izogibati zmoti o dvojni resnici ali celo o več resnicah – resnica je ena sama, lahko pa se ji bližamo pod različnimi zornimi koti. Tako filozofija zgodovine kot teologija zgodovine skušata razložiti, zakaj obstaja to, kar resnično obstaja; zakaj so se zgodili dogodki, kot so se zgodili. Krščanski zgodovinar, ki razmišlja o pomenu zgodovine, se trudi kot kateri koli drug zgodovinar, ki si zastavlja to vprašanje. Edina razlika je, da verujoči zgodovinar ve, v katero smer mora njegovo razmišljanje iti – v smer vere v eshatološko dovršitev stvarstva in človeka v njem.

2. Pogledi visokosrednjeveških teologov na periodizacijo zgodovine

Z omenjenimi vprašanji so se ukvarjali tudi nekateri visokosrednjeveški teologi. Med njimi najdemo skoraj izključno klerike: številne škofe, opate in menihe. Jezik njihovih del je latinščina. Po mnenju Izidorja Seviljskega zgodovina ni avtonomna disciplina, pač pa spada h gramatiki; je torej del književnosti. Tako je obveljalo za bolj ali manj ves srednji vek.

Zgodovina rimskega cesarstva se je za številne visokosrednjeveške teologe nadaljevala na poseben način v t. i. Svetem rimskem cesarstvu (ust. 962). Krščanski avtorji so kljub kulturni dekadenci verjeli, da se šesta *„aetas“* (doba, ki se je začela s Kristusom) nadaljuje v srednjem veku. Takšna krščanska interpretacija zgodovine se je ohranila vse do konca srednjega veka. *„Res gestae“* ostajajo *„gesta Dei“*. Zgodovina se začne s stvarjenjem, učlovečenje Besede pa je tečaj zgodovine, ki se bo zaključila s paruzijo.

Ključ za razumevanje zgodovine pri takratnih teologih je še vedno ostajal v vračanju k Avguštinovi doktrini o *„dveh mestih“* ali pa h konceptu nasledstva štirih kraljestev. Svoje so k predstavam o zgodovini prispevali še liturgični časi, ki temeljijo na naravnih ritmih (menjavanje ur, dni, mesecev, let).

Pri interpretaciji zgodovinskih dogodkov so se visokosrednjeveški teologi zgodovinarji držali tradicije antičnega krščanstva. Zanje je zgodovina uresničenje Božjega načrta – Bog v človeško zgodovino nenehno posega. Ljudje so potemtakem vedno pod Božjim vodstvom.

Za srednjeveškega človeka je Božja prisotnost v zgodovini očitna realnost, ki se kaže v toku dogodkov, pa tudi v periodizaciji zgodovine. V duhu tradicije sv. Avguština, sv. Izidorja Seviljskega in sv. Bede Častitljivega so univerzalno zgodovino delili v 6–7 dob. Razmejene so z odrešenjskimi dejanji, ki so jih povzeli tudi cerkveni očetje. Kronike so se običajno začenjale s stvarjenjem, včasih tudi s Kristusovim rojstvom. Propad Zahodnega rimskega cesarstva (476) v takšni shemi ni imel prostora, po drugi strani pa se je koncept univerzalne zgodovine kot sosledja štirih kraljestev umaknil v ozadje.

Univerzalno kroniko so razumeli kot čas ali proces časa sveta. Za tiste, ki so univerzalno zgodovino razumeli kot zgodovino odrešenja, sta bila najpomembnejša dogodka stvarjenje in učlovečenje. V srednjem veku so se dogodki od Dionizija Malega dalje datirali glede na rojstvo oziroma učlovečenje Jezusa Kristusa. Menili so, da so v šesti – torej zadnji dobi. V univerzalnih kronikah je bila prisotna zgodovinsko-teološka razsežnost, teologija zgodovine pa se je nahajala v teoloških traktatih. Srednjeveška univerzalna kronika je pisana v obliki opisa (ali naštevanja) teka časov, včasih pa se omejuje le na dogodke v določeni deželi. Do 16. stoletja je poznanih okoli 300 takšnih kronik.

Eno najznamenitejših je napisal *Oto iz Freisinga* (1114–1158). Cistercijski menih je bil stric cesarja Friderika Barbarosse. Njegovi najbolj znani deli sta *Chronicon sive Historia de duabus civitatibus* in *Gesta Friderici I.* Podpiral je koncept *„translatio imperii“*. Šlo je za idejo o prenosu „četrtega kraljestva“ – rimskega cesarstva od Cezarja (Avgusta) preko Bizantincev na Franke in po njih na nemške cesarje. Oto je v svojo kroniko vstavil tudi nekatere elemente teologije zgodovine. Pri opisovanju človeške zgodovine je sledil predvsem Avguštinu (nauk o dveh mestih s svojo eshatologijo) in Oroziju (nasledstvo kraljestev in prenos rimskega cesarstva na nemškega). Propad „četrtega kraljestva“ naj bi pomenil prihod Antikrista, česar pa so se v srednjem veku nadvse bali, saj bi to pomenilo konec sveta. Zato je bila ena od nalog Staufovcev (Friderika Barbarosse), da s pomočjo vladavine nad „rimskim cesarstvom“ preprečijo padec sveta.

Za Oto obstajata dve državi [mesti]: časna in večna, svetna in nebeška; ena od hudiča, druga od Kristusa. Istoveti ju kar s cesarstvom in Cerkvijo. Božja država je v Cerkvi vidna zlasti po njenih zakramentih. Avguštinov koncept „dveh mest“ Oto interpretira v materialnem smislu. Razlaga ga v duhu pogledov, ki so bili znani že v obdobju Karla Velikega.

Eshatologija je po njegovem odvisna od okoliščin svojega časa. Viharji v kraljestvu kažejo, da je konec časov blizu. Sklicujoč se na knjigo preroka Danijela, iz katere je prevzeta podoba o štirih kraljestvih (prim. Dan 2, 31–45), napoveduje propad rimskega cesarstva, ki ga je tedaj poosebljalo nemško. Padec naj bi bil že viden v razdelitvi kraljestva po smrti Karla Velikega.

Obubožanje sveta je povzročil tudi investiturni boj, saj je bil boj med papežem in cesarjem zanj znamenje bližine konca časov. Oto poudarja tudi kontrast med nestabilnostjo sveta in stabilnostjo nebeškega kraljestva.

Zelo pomemben avtor je bil tudi benediktinski opat *Rupert iz Deutza* (+1130). Med letoma 1112 in 1117 je napisal delo *De Trinitate et operibus ejus* (PL 167). Delovanje Presvete Trojice deli na tri dele:

- od stvarjenja luči do padca prvega človeka,
- od padca prvega človeka do trpljenja drugega Človeka – Jezusa Kristusa,
- od Kristusovega vstajenja pa vse do konca časov – do vstajenja mrtvih.

Prva doba je delo Očeta, druga Sina, tretja je delo Sv. Duha. Seveda je Presveta Trojica po mnenju opata Ruperta nedeljiva tudi v svojem delovanju, čeprav pripada vsaki od Oseb lastno delovanje: Očetu stvarjenje, Sinu odrešenje, Sv. Duhu pa

prenova stvarstva. Rupert je prepričan, da Kristus po Sv. Duhu v svoji Cerkvi deluje vse do konca časov.

V traktatu *De Victoria Verbi Dei* Rupert zgodovino odrešenja predstavlja kot Kristusov boj proti satanu. Tudi on je zgodovino odrešenja delil v 7 delov.

Svojevrsten predhodnik Joahima iz Fiore je bil *Anzelm Havelberški* (+1158). Po njegovem mnenju naj bi zgodovina od prvega do poslednjega Adama ,napredovala' po sosledju različnih dob, še posebej pa po dogodku nove dobe Sv. Duha, ki naj bi s kontinuiteto prelomila. Njegova doktrina pravzaprav ne govori o napredovanju zgodovine, pač pa o njeni prenovi. Telo Cerkve vodi in poživlja Sv. Duh, ki ji daje številne svoje darove in obuja velike ljudi – heroje vere. Tudi za Anzelma ima veliko vrednost meniški stan (De Lubac 1979, 22–28).

Visokosrednjeveški teologi so večinoma povzemali ,*civitas*-učenje' sv. Avgušтина ali idejo o nasledstvu štirih kraljestev, nekateri izmed njih pa so izoblikovali nove sisteme delitve zgodovine. Med njimi sta najbolj znana dva: Hugo od sv. Viktorja (1097–1141) in Joahim iz Fiore (1132–1202). S podobnimi vprašanji se je ukvarjal tudi pesnik Dante Alighieri (1265–1331).

Hugo od sv. Viktorja (Hugo de Saint-Victor) naj bi se rodil na Saškem. Po šolanju v samostanu v Hamerslebu je leta 1113 vstopil v malo pred tem ustanovljeno opatijo sv. Viktorja v Parizu. Kot član cerkvenega reformnega gibanja svojega časa in izvrsten vzgojitelj je osem let vodil samostansko šolo. Njegovo teološko delo je bilo v Cerkvi odmevno, saj je združevalo notranjo pobožnost z jasno, pozitivno naravnano mislijo. Hugovi teološki spisi obsegajo eksegetske, sistematične in duhovne teme, zaradi česar so ga imeli za ,starega Avgušтина'. Slavno je njegovo učenje o ,treh očesih': mesa, razuma in samopoglobitve. Oko mesa (telesa) odpira izkustveni svet in vedenje ter služi praktičnim namenom. Z očesom razuma človek doživlja notranjost duše in misli na svoje bivanje. Šele samopoglobitev pa mu daje vpogled v pravšnjo, Božjo voljo in onstransko življenje.

V delu *De sacramentis christianae fidei* (PL 176) Hugo univerzalno zgodovino deli v tri kraljestva:

- kraljestvo naravnega zakona (od stvarjenja),
- kraljestvo hebrejskega zakona (od Abrahama),
- kraljestvo milosti (od Kristusa).

Osrednji dogodek je učlovečenje – Kristusov prihod na zemljo. Po zgledu antičnih avtorjev poudarja zdrso moči in kulture od Vzhoda k Zahodu. To učenje je sprejel tudi njegov učenec Oto iz Freisinga.

Hugo zgodovino razume kot napredovanje v spoznavanju Kristusove skrivnosti – zakramenta nevidne resničnosti. Vse zemeljske stvari se nanašajo na nebeške resničnosti, torej po njegovem živimo v neke vrste alegoričnem stvarstvu (Janssens 1999–2000, 9–13).

3. Teološko-zgodovinsko razglabljanje Joahima iz Fiore

Interpretacija svetopisemskih prerokb z ozirom na zgodovino in na prihodnost Cerkve je glavna tema Joahimovih del. Zastopal je idejo o razvijajoči se zgodovini, ki vodi k vedno boljšemu in se vzpenja od Božjega dela stvarjenja sveta preko Jezusa Kristusa in dobe Cerkve k tretji dobi Sv. Duha, ki naj bi pripomogla k radikalni reformi tedanje sekularizirane Cerkve.

Poleg mnogih povsem vizionarskih podrobnosti razodevajo Joahimovi spisi nenehno predelavo in presenetljivo globino religiozne misli. Njegovo pojmovanje postopnega razvoja od ene dobe k drugi in napredujoči razvoj jasnosti v Božjem poslanstvu kažeta, da je razumel zgodovinski proces premočrtno (linearno) in ne statično ali ciklično (Knowles in Obolensky 1991, 341).

Mistična osnova njegovega učenja je nauk o ‚Večnem evangeliju‘, ki je utemeljen na interpretaciji knjige Razodetja (Raz 14, 6). Po njegovem obstajajo tri dobe (stanja) sveta, ki ustrezajo trem osebam Presvete Trojice (Da Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, 1. 5, c. 84, f. 112r). V prvi dobi je vladal Oče, ki je predstavljal moč in zanosen strah in mu ustreza razdelitev Stare zaveze. Nato je bila Modrost, ki je bila skrita na veke, razodeta v Sinu, kar ustreza Katoliški Cerkvi Nove zaveze. Tretja doba kraljestva Sv. Duha pa bo prišla s podelitvijo univerzalne ljubezni, ki bo izhajala iz Kristusovega evangelija, a bo njegovo črko presegla, saj v njej ne bo več potrebe po disciplinarnih ustanovah (Da Fiore, *Expositio in Apocalipsim*, c. 5, f. 5). Joahim je menil, da se druga doba že zaključuje; tretja, ki jo je anticipiral sv. Benedikt, pa naj bi se dejansko začela po veliki kataklizmi, ki naj bi se po njegovih izračunih zgodila leta 1260. Po njej bodo Latinci in Grki združeni v novem duhovnem kraljestvu, osvobojeni okovov črke; Judje naj bi se spreobrnil, ‚Večni evangelij‘ pa naj bi ostal do konca sveta.

Čeprav so bili nekateri nauki Joahima iz Fiore glede Presvete Trojice na IV. lateranskem koncilu leta 1215 obsojeni, njegovo glavno učenje vse do sredine 13. stoletja ni vzbujalo sumov.

Joahim v središče svoje teologije zgodovine ni postavil kristologije, kot je bilo do tedaj običajno, ampak Presveto Trojico. Iz nje razvija interpretacijo zgodovine, ki jo razodevajo zlasti njegova eksegetska dela (Da Fiore 1519; 1527a;b; 1930; 1936; 1953; 1957; 1999; Kaup 1998).

Učenje o treh dobah Očeta, Sina in Sv. Duha srečamo predvsem v Joahimovem delu *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (II, 2–3; II, 16). Joahim je prepričan, da med Novo in Staro zavezo obstaja neka vzporedna skladnost v podobnosti in sorazmernosti. Takšna sorazmernost se logično nanaša na število in ne na dostojanstvo – sorazmernost med osebo in osebo, redom in redom, vojno in vojno: kot podobnost, ki se ugotovi med obličjem in obličjem. Tako najdeva vzporednice med Abrahamom in Zaharijem, Saro in Elizabeto, Izakom in Janezom Krstnikom, Jakobom in učlovečenim Jezusom ... Alegorija je zanj podobnost majhne stvari z veliko: kot dan, ki se primerja letu, teden, ki se primerja dobi, oseba redu, mestu, ljudstvu, narodu in tisočim drugim stvarjem.

Generacije Stare zaveze so bile različne, saj so nekatere predhodne nasledile po številnih letih, druge pa po relativno kratki dobi. Generacije Stare zaveze je bilo zato nujno predstaviti kot faze naraščajoče in padajoče lune. V Novi zavezi so generacije predstavljene s stabilnim potekom – kot sonce, ki vedno ostane in kaže svoj sijaj. Sonce pravičnosti je Kristus, ki vlada svojemu krščanskemu ljudstvu; Mojzes pa je razširjal svoj sijaj nad izraelskim ljudstvom – podobno kot svojega luna.

V Novi zavezi se generacija ne dojema z materialnega zornega kota, pač pa z duhovnega. Kristus je pri 30 letih začel imeti duhovne otroke – kakor je bilo to napovedano v Danijelovi prerokbi. Trajanje ene generacije v Novi zavezi mora biti zato 30 let. To prerokovano število naj bi se nanašalo tudi na Presveto Trojico. Iz tega je Joahim izvajal obveznost, da naj bi nihče ne prejel duhovniškega dostojanstva in z njim povezanega duhovnega očetovstva pred 30. letom starosti. Podobno naj bi se vsakih 30 let oblikovale tudi generacije Cerkve. Po evangelistu Mateju je bil čas prvih generacij mišljen kot lok 42 generacij (Gatto 1998², 266).

3.1 Joahimova trinitarična zamisel zgodovine v treh dobah

3.1.1 Doba Očeta

Prva doba človeštva je doba Očeta (in Postave), ki je začetek vsake avtoritete in očetovstva. Doba Očeta je minila. Začela se je na začetku sveta (stvarjenje Adama) in je trajala do Kristusovega prihoda. Očetova doba ustreza dobi očakov in stari zavezi na splošno. Zaznamovali so jo čas pred Postavo in po njej, strah Gospodov, servilno suženjstvo, mesenost, zakonska zveza, laiki, napor in delo ...

3.1.2 Doba Sina

Druga doba Sina (in evangelijev) je doba modrosti, Cerkve – čas vere oziroma sinovskega služenja. Po Joahimovi interpretaciji Mt 1, 17 naj bi obsegala 42 generacij po 30 let: od tod tudi njegov izračun trajanja te dobe do leta 1260 – število, ki ga je utemeljil tudi na podlagi odlomkov iz Razodetja (Raz 11, 3; 12, 6). Predstavljala naj bi vmesni stadij med mesom in duhom. Po njegovem prepričanju je tik pred zaključkom. Zaznamovali so jo duhovniki, duhovniški celibat, milost, doktrina in disciplina. Ob koncu Sinove dobe se predvideva prihod Antikrista in ponovni prihod Sina na svet; konec časov, uresničenje eshatoloških pričakovanj – in prihod nove dobe miru, ki bo vključevala uveljavitev duhovnih vrednot. Pravzaprav je Joahim govoril celo o dveh Antikristih: o poslednjem in o tistem, ki je že vstal in preganja Cerkev.

3.1.3 Doba Sv. Duha

Tretja doba Sv. Duha (in ‚Večnega evangelija‘) je čas miru in ljubezni. Poosebljajo jo poduhovljeni menihi. Po Joahimovem mnenju je ta doba tik pred prihodom. Uresničila se bo na tej zemlji in v tem svetu. Trajala bo morda le eno stoletje. V vsakem primeru bo kratka in bo presežek Stare in Nove zaveze. Ljudje se bodo

prerodili s pomočjo svobode, ljubezni in veselja. V času svobode bodo pod največjo milostjo. Doba Sv. Duha se bo začela s prihodom angela, ki bo prinesel ‚Večni evangelij‘, ki bo ‚*plenitudo intellectus*‘. Duhovno interpretacijo ‚Večnega evangelija‘, ki bo vzvišen nad obe zavezi, bo oznanjal nov meniški red pravičnikov (*Ordo iustorum*): ‚pokvarjena Cerkev‘ bo morala prepustiti prostor ‚Cerkvi Duha‘. Po Joahimovem mnenju bo človeštvo Božjo besedo in njen najgloblji pomen lahko resnično razumelo samo v tej dobi (Bihlmeyer in Tuechle 1996, 338).

Priprava na zadnjo dobo naj bi se začela že ob koncu Joahimovega življenja. Doba Sv. Duha naj bi prinesla novo duhovno razumevanje evangeljskega poslanstva, v katerem naj bi nov red duhovnih ljudi pod vodstvom Kristusu podobnega voditelja prevzel mesto škofov. Prišlo naj bi do ‚razpada‘ papeške duhovniške Cerkve, njene zakramente pa naj bi nadomestilo ulitje milosti in spoznanja. Cerkvena hierarhija naj bi postala nepotrebna. Vse tri dobe so razdeljene v sedem obdobj, ki jih zaznamujejo pomembni prehodi in preračuni glede generacij. Dnevom stvarjenja vzporedno ustreza sedem momentov zgodovine stare zaveze in sedem etap zgodovine nove zaveze, ki so časi Cerkve. Prvo obdobje tretje dobe bo obdobje Angela, ki prinaša ‚Večni evangelij‘.

Svoje ideje je Joahim podkrepil s številnimi primerami. V prvi dobi je bil človek pod postavo (*sub lege*), v drugi je v milosti (*sub gratia*); v tretji, ki jo je pričakoval kmalu, pa bo v bogastvu milosti (*sub ampliora gratia*). Prva doba je bila zaznamovana z védenjem, druga z modrostjo, tretja bo polnost spoznanja; prva je bila suženjstvo, druga je otroška ubogljivost, tretja bo svoboda; prva je bila preizkušnja, druga je delovanje, tretja bo kontemplacija; prva je bila strah, druga je vera, tretja bo ljubezen; prva je bila doba starega človeka, druga mladega, tretja otroka; prva je bila pod lučjo zvezd, druga zore, tretja bo pri polni svetlobi; prva je bila zima, druga je pomlad, tretja bo poletje; prva je prinašala koprive, druga vrtnice, tretja lilije; prva je dala travo, druga stebila, tretja bo dala žito; prva je dala vodo, druga vino, tretja olje; prva odgovarja *septuagesimi* (predpostni čas), druga postu, tretja veliki noči ... (Da Fiore 1519, V, f. 112).

V zgodovini sta po Joahimovem prepričanju dve osi: učlovečenje Besede in prihod Sv. Duha. Joahim je menil, da bo doba Sina v Cerkvi trajala samo še za časa njegovega življenja, takoj za tem pa ji bo sledila doba Sv. Duha. S tem je poudarjal prihodnost zgodovine. Njegova perspektiva vendarle ne vodi v čisto eshatološko smer, čeprav je preroško-apokaliptična in za ‚prihodnost‘ predvideva nove stvari, ki naj bi se udejanjile tu, v tem svetu. ‚Zemeljski eshaton‘ oziroma končna faza zemeljske zgodovine odrešenja naj bi se uresničila, preden naj bi nastopil čas polnosti – ‚nebeški eshaton‘ (Janssens 1999–2000, 72–73).

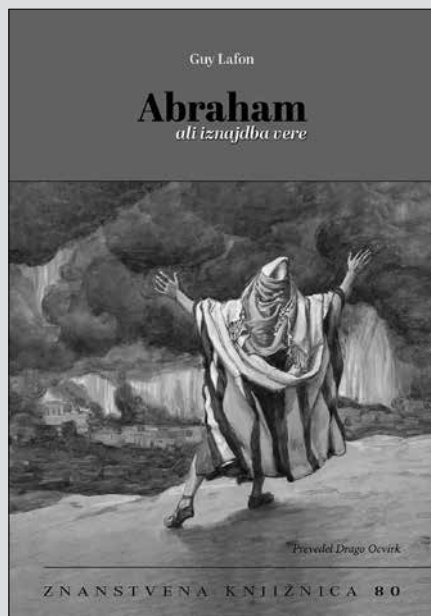
4. Sklep

Svojevrstna razmišljanja visokosrednjeveških teologov o razmerju med svetno in sveto zgodovino je treba umestiti v kontekst njihove in predhodnih dob. Zlasti Jo-

ahimova zamisel zgodovine je zaradi svoje izvirnosti pri sodobnikih izzvala veliko presenečenje, ob njej pa so se navdihovali številni teologi in misleci tudi še v naslednjih stoletjih. Sledili so mu številni srednjeveški eksegeti, ki so Sveto pismo (zlasti knjigo Razodetja) interpretirali ‚zgodovinsko‘. Kasneje so se ob njem navdihovale različne protestantske ločine, kar nekaj sledi pa je zapustil tudi pri katoličanih. Po drugi strani so mu sledili ‚spiritualistični‘ teologi, preroki, filozofi in reformatorji različnih vrst, ki so v skladu z njegovim učenjem pričakovali tretjo dobo Sv. Duha. Joahimovo dediščino in njegov vpliv je v svojem delu *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* analiziral tudi teolog Henri-Marie de Lubac (De Lubac 1979; 1981).

Reference

- Bihlmeyer, Karl, in Hermann Tuechle.** 1996. *Storia della Chiesa: Medioevo*. Ur. Iginio Rogger. Brescia: Morcelliana.
- Da Fiore, Gioacchino.** 1519. *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Benetke.
- — —. 1527a. *Expositio in Apocalipsim*. Benetke: [s.n].
- — —. 1527b. *Psalterium decem chordarum*. Benetke: [s.n].
- — —. 1930. *Tractatus super quattuor Evangelia*. Rim: Istituto Storico Italiano.
- — —. 1936. *De articulis fidei*. Rim: [s.n].
- — —. 1953. *Liber Figurarum*. Torino: [s.n].
- — —. 1957. *Adversus Iudeos*. Rim: Frugoni.
- — —. 1965. *Concordia del Vecchio e del Novo Testamento*. V: Franco Bolgiani in Raoul Man- selli, ur. *Antologia di testi di teologia della storia*. Vol. 1, *Cristianesimo antico e medievale*. Torino: Giappichelli.
- — —. 1999. *Commento a una profezia ignota*. Ur. Matthias Kaup. Rim: Viella.
- De Lubac, Henri-Marie.** 1979. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Zv. 1, *De Joachim à Schelling*. Pariz: Lethielleux.
- — —. 1981. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Zv. 2, *De Saint-Simon à nos jours*. Pariz: Lethielleux.
- Gatto, Ludovico.** 1998. *Il medioevo nelle sue fonti*. Bologna: Monduzzi.
- Janssens, Jos.** 1999–2000. *Storiologia – Filosofia della Storia*. Rim: [s.n]. Tipkapis.
- Kaup, Matthias.** 1998. *De prophetia ignota – Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*. V: *Monumenta Germaniae Historica: Studien und Texte*, 19. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Knowles, David, in Dimitri Obolensky.** 1991. *Zgodovina Cerkev: Srednji vek (600–1500)*. Ljubljana: Družina.



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

O Abrahamovem zgodovinskem obstoju ne vemo ničesar. Toda njegovo duhovno potomstvo je ogromno in tisti, ki so povezani z njegovim imenom, »so tako številni kakor pesek na morskem obrežju«. Judje, kristjani in muslimani se sklicujejo nanj: za monoteiste je »oče vernikov«. Svetopisemske pripovedi, ki govorijo o njem, so med najbolj znanimi: odhod iz Ura na Kaldejskem v deželo, ki jo je obljubil Bog, neverjetno Izakovo rojstvo in njegovo žrtvovanje, prikazanje Boga pri Mamrejevih hrastih, pripoved o Sodomi in Gomori.

Guy Lafon poskuša torej pokazati, kako je Abraham resnično univerzalen lik. »Bralci Svetega pisma si vedno znova prilaščajo zgodbo o Abrahamu in v njeni pripovedi črpajo tisto, kar jim omogoča, da razumejo sami sebe v družbi, sredi sveta.«

Prevod Lafonove knjige Abraham ali iznajdba vere na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razloži, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 124 str. ISBN 978-961-7167-02-3 (TEOF), 978-961-278-574-1 (Moh.), 15€

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

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

Branke Klun

Problem religioznega izkustva v digitalno transformiranem svetu:

Eksistencialno fenomenološki pristop

The Problem of Religious Experience in a Digitally Transformed World:

An Existential-Phenomenological Approach

Povzetek: Eksistencialno-fenomenološki pristop sveta ne zoži na zunanje stvari in dogodke, temveč ga razlaga kot pomensko celoto, ki vključuje vse, kar ljudje doživljamo in ‚v čemer‘ vršimo svoje življenje. Prispevek se posveča analizi, kako digitalna tehnologija spreminja svet v eksistencialno-fenomenološkem smislu in zakaj takšen digitalno transformiran svet človekovo zmožnost za religiozno izkustvo zmanjšuje. V skladu s Husserlovo opredelitvijo znanosti kot matematičnega projekta narave in Heideggerjevo kritiko tehnike kot volje do moči digitalna tehnologija predstavlja nadaljnji korak, kako si podrediti svet in življenje. Toda takšna gospodujoča drža človeku ne zapre zgolj možnosti doživljanja presežne ‚drugosti‘, ki tvori osnovo za religiozno izkustvo, temveč ga zapre tudi pristnemu življenju, h kateremu spadajo elementi neobvladljivosti in kontingenca. Preseganje naše digitalne ujetosti vodi k uzaveščenju vloge ‚življenjskega sveta‘, ki nam skozi svoje pasivne elemente omogoča izkustvo hvaležnosti in nas dela dojemljive za religiozno izkustvo.

Ključne besede: digitalna tehnologija, digitalni svet, življenjski svet, religiozno izkustvo, fenomenologija, obvladovanje, kontingenca

Abstract: In an existential-phenomenological approach, the world is not narrowed down to external things and events but is understood as a context of meaning that includes everything that people experience and ‘in which’ they conduct their lives. This paper undertakes an analysis of how digital technology is transforming the world in an existential-phenomenological sense and why such a digitally transformed world diminishes the human capacity for religious experience. In accord with Husserl’s characterisation of science as a mathematical project of nature and with Heidegger’s critique of technology as the will to

power, digital technology represents a further step in subjugating the world and life. Such a mastering stance, however, not only closes man off from the possibility of experiencing the transcendent 'otherness' that forms the basis for religious experience, but also closes him off from authentic life, which is inconceivable without elements of uncontrollability and contingency. Overcoming our digital entrapment requires a recognition of the role of the 'lifeworld', which, through its passive elements, enables us to experience gratitude and makes us receptive to religious experience.

Keywords: Digital technology, digital world, lifeworld, religious experience, phenomenology, domination, contingency

1. Uvod

Digitalna tehnologija spreminja svet, v katerem živimo.¹ Ne le zato, ker vanj prinaša nove tehnične naprave in pripomočke, temveč ker spreminja naš način življenja v njem – in preobraža sam pojem sveta. Virtualni svet, v katerem preživimo velik del vsakdanjika, ni nič manj resničen od tega, kar imenujemo realni svet. Zato sveta ne moremo zožiti na materialno danost stvari in dogodkov, temveč vključuje vse, kar ljudje doživljamo in ,v čemer' vršimo svoje življenje. Prav to je eden od ključnih uvidov fenomenološkega pristopa, ki se ne ustavlja pri naturalističnem zoženju sveta na zunanje danosti, temveč svet v odnosu do nas ljudi razume kot celovito ,obzorje' našega doživljanja. Če svet pojmujeemo v tem širšem, eksistencialnem pomenu, postane jasno, da način dojemanja sveta vpliva tudi na to, kar imenujemo ,religiozno izkustvo'. Takšno izkustvo namreč od sveta ni neodvisno, temveč se vedno dogaja znotraj njegovega obzorja. Če svet izgubi možnost, da se v njem razodeva ,presežnost', ima to za religiozno doživljanje človeka neposredne posledice.

V tem prispevku želim najprej predstaviti fenomenološko razumevanje sveta – to bo nudilo pojmovno orodje za analizo spremenjenega doživljanja današnjega sveta, ki je prežet z digitalno tehnologijo. Pri tem želim pokazati, da sta očeta fenomenološkega pristopa, Husserl in Heidegger, premik v odnosu do sveta, ki se je zgodil z vzponom moderne znanosti, ustrezno zaznala. Danes ga lahko razširimo tudi na zanj še neznano računalniško znanost in digitalno tehnologijo. Njuna opredelitev znanstveno-tehnične drže do sveta kot posebnega načina obvladovanja in gospodovanja nad svetom je v digitalni dobi svoj domet še razširila – in povečala možnost človekove odtujenosti v odnosu do sveta, do samega sebe in tudi do tega, kar lahko imenujemo presežnost ali transcendenca. V svetu, ki je podvržen našemu gospodovanju, se namreč prostor za vstop nečesa presežnega – definicija katerega zahteva, da naše obvladovanje in razpolaganje z njim presega – zmanjšuje. Vendar pa se prispevek ne želi prepuščati resignaciji, ki jo je v od-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljnega raziskovalnega projekta „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredičene umetne inteligence (J6-4626)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovativno dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

nosu do znanosti in tehnike v analizah Husserla in Heideggerja mogoče zaznati, temveč se zavzema za večje prepoznavanje pomena 'življenjskega sveta' ter za človekovo sposobnost, da do zmagovitega pohoda digitalno-virtualne tehnologije vzpostavi distanco. Razmislek in zavest o prvenstvu življenjskega sveta ohranjata človekovo zmožnost za doživljanje neobvladljivosti, nepredvidljivosti in zastojnosti, kar so temeljne predpostavke religioznega izkustva.

2. Eksistencialno fenomenološko razumevanje sveta

Za fenomenološki pristop je značilna 'redukcija', ki to, kar v svetu imenujemo stvari ali dogodki, privede nazaj (lat. *reducere*) glede na to, kako se ljudje teh stvari ali dogodkov zavedamo oziroma kako jih doživljamo. Našo običajno perspektivo *tretje* osebe, ko na stvari v svetu gledamo kot na od nas neodvisne objekte 'tam zunaj', zamenja perspektiva *prve* osebe, ki stopi korak nazaj v smeri lastnega zavedanja: vedno smo namreč mi, zavedajoči se ljudje, tisti, ki imajo do objektov tam zunaj spoznavajoč odnos. To ni noben padec v subjektivizem, temveč sprejetje neobhodne predpostavke, da smo mi tisti, ki za svet 'vemo', medtem ko svet sam zase ne ve. To tudi pomeni, da je vse, o čemer govorimo in kar za nas svet tvori, vedno predmet naše 'intencionalnosti', da je torej vedno opremljeno s *pomenom*, ki ga naša zavest – povezana z drugimi zavedajočimi se subjekti, zaradi česar je pomen 'intersubjektivno' oziroma 'družbeno' konstituiran – stvarjem ali dogodkom podeljuje. Tu se kaže temeljna razlika med fenomenološkim in naturalističnim pristopom, kajti slednji na lastno vključenost v razumevanje sveta pozablja – in naivno verjame, da so stvari v svoji empirično-materialni danosti povsem neodvisne od spoznavajočih subjektov. Seveda je njihov zunanji 'obstoj' od nas neodvisen, toda svoj smisel ali pomen (celo glede tega, kaj *pomeni* 'obstoj') dobijo šele takrat, ko se jih začnemo zavedati. Se pa tu fenomenološki pristop pri Husserlu in Heideggerju razlikuje. Medtem kot za Husserla osnovo predstavlja zavest, ki je kljub svoji časovni razsežnosti nekaj 'samostalniškega', pa za Heideggerja izhodišče predstavlja živeto življenje (ali *Dasein*, ki ga lahko prevajamo tudi kot naše človeško *bivanje*), ki ni nič samostalniškega, temveč dinamično dogajanje v glagolniškem smislu. Pri obeh, zavesti in življenju (oziroma *Dasein* kot bivanju), pa je njuna temeljna karakteristika intencionalna 'odprtost'. Naše zavedajoče se življenje je vedno že 'odprto' v svet – zato je po Heideggerju temeljna struktura naše eksistence 'biti-v-svetu' (Heidegger 1967, 52).

To, kar imenujemo stvar (ali bivaajoče) v svetu, je torej vedno tako ali drugače 'menjeno' (razumljeno), pri čemer tega pomena ne 'tvori' stvar sama, temveč naš zavedajoč se odnos do nje (pri tem ne gre nikoli pozabiti, da smo v pomene uvedeni preko drugih ljudi in da imajo zato vedno medosebni oziroma intersubjektivni značaj). Pomen stvarjem v svetu ni podeljen na teoretični način, temveč se oblikuje v praktičnem izvrševanju življenja, znotraj katerega stvari nastopajo. Prav tako pomen kake stvari ni nikoli izoliran, temveč je vpet v odnose do drugih stvari in posledično v celovito pomensko mrežo ali pomenski kontekst. To bi tudi bila

fenomenološka definicija sveta: svet ni vsota stvari in dogodkov, temveč pomenska celota, ki je intersubjektivno (družbeno) konstituirana. Zato Heidegger svet upravičeno opredeljuje kot razsežnost človekovega bivanja (,eksistencial'): svet primarno pripada človeku in ne stvarjem, kot to verjame naturalistični pristop. Svet je obzorje človekove ,odprtosti', znotraj katerega ,objektivne' stvari in dogodki dobivajo svoj pomen. Tudi žival je v svojem bivanju odprta v svet, vendar je njen svet ,siromašnejši' od človeka. Nasprotno pa kamen sploh nima sveta. V svoji znani opredelitvi Heidegger pravi, da je človek tisti, ki »vzpostavlja svet« (*weltbildend*), da je žival »siromašna glede sveta« (*weltarm*) in da je kamen »brez sveta« (*weltlos*) (Heidegger 1983, 261).

Toda če po eni strani človek svet (s svojim razumevajočim odnosom do njega) vzpostavlja in določa, po drugi strani velja tudi obratno: razumevanje sveta povratno določa način bivanja človeka. V zoženem razumevanju sveta (npr. pri materialističnem naturalizmu) je tudi ,kvaliteta' človekovega bivanja omejena. Kot je znano, Heidegger v svoji analizi človekovega bivanja – eksistencialna analitika v *Biti in času* (Heidegger 1967) – razlikuje samolástno (pristno) in nesamolástno (nepristno) ,biti' (v glagolniškem smislu), kasneje pa postavlja širše vprašanje glede pristnega razumevanja ,biti' v določeni družbi in v določenem zgodovinskem obdobju. Razumevanje biti je vzajemno povezano z razumevanjem sveta. Za moderno znanost po Heideggerju velja, da jo vodi tehnično razumevanje biti, tehnična ,intencionalnost', ki vsako stvar v svetu razlaga in razume na tehničen način. Toda ta enostranska ,teorija dejanskosti' (Heidegger 1994, 42), ki vse bivajoče v svetu interpretira skozi prizmo tehnične sestavljenosti, prinaša izvotlitev pristnega ,biti' ali življenja. Tehnični način mišljenja, ki zaznamuje človekov odnos do sveta – posledično pa tudi do soljudi in sebe samega –, v sebi skriva težnjo po gospodovanju: človek želi vse, kar je v svetu, podvreči svoji moči in obvladovanju. Vse želi napraviti ,razpoložljivo' (*verfügbar*). Toda v gospodovanju nad bivajočim – če uporabimo Heideggerjev besednjak –, človek pristen odnos do biti izgubi. V želji, da bi nad življenjem dobil moč, v resnici pristno življenje izgublja. Zato smo v dobi ,pozabe' in ,zapuščenosti' biti (Heidegger 1994, 86).²

3. Nova stopnja obvladovanja sveta v digitalni tehnologiji

Digitalno tehnologijo, ki se danes pogosto označuje kot tretja industrijska revolucija in začetek informacijske dobe, lahko povežemo s fenomenološkimi analizami

² Zanimivo je, da do podobnih zaključkov prihaja tudi sociolog Hartmut Rosa, ki v sedanji družbi s tehniko zaznamovanega pospeševanja prepozna poglobljeno odtujenost človeka (2005). Čeprav nam tehnične izboljšave omogočajo, da vse delamo hitreje in nam prihranijo čas, pa v življenju čutimo nenehno pomanjkanje časa. Naše življenje se odtuja samemu sebi oziroma – če uporabimo Heideggerjev besednjak – pada v nepristnost. Odtujenost je po Rosi mogoče preseči zgolj z novim odnosom do sveta, ki ga imenuje resonanca (Rosa 2016; Žalec 2021). Resonančni odnos do sveta želi biti nasprotje ,agresivnemu' odnosu, ki v današnjem tehniciziranem svetu prevladuje in v veliki meri zrcali tisto držo, ki jo Heidegger povezuje z gospodovanjem in razpolaganjem (Klun 2022).

Husserla in Heideggerja o novoveškem razvoju družbe, v kateri je zaradi zmagovitega pohoda sodobne znanosti in tehnike v odnosu do sveta in do bivanja nasploh prišlo da korenitih sprememb. Čeprav sta Husserl in Heidegger živela v času, ki digitalne tehnologije ni poznal, pa sta pravilno diagnosticirala bistvo modernega odnosa do sveta, ki je v fenomenu digitalizacije zgolj okrepil tiste težnje, ki so položene v njegov nastanek ob začetku novega veka. Husserl ugotavlja, da je novoveška znanost zelo drugačna od stare znanosti, ki je na aristotelskih predpostavkah prevladovala v antiki in srednjem veku. Z Galilejem, ki velja za očeta moderne znanosti, se namreč odnos znanosti do sveta bistveno spremeni. Galilej pri svojem iskanju spoznanja sveta namreč predpostavlja (dobesedno ‚vnaprej postavlja‘), da je pojave v svetu mogoče razložiti na matematičen način. Husserl to novo držo, ki zaznamuje moderno znanost, označuje kot »matematični projekt narave« (1954, 20). Da pa bi lahko svet oziroma naravo prevedli v matematične relacije, je treba njene pojave prevesti v merljive količine in jih s tem kvantificirati. Vzemimo primer barve. Barva je fenomen, ki ga doživljamo v njegovi ‚kakovosti‘ (kvaliteti). Pravzaprav nam je v vsakdanjem izkustvu povsem nerazumljivo, da bi barvo prevedli v količino (kvantiteto) in jo izmerili. Toda prav to je za ‚znanstveno‘ (kot seveda znanstvenost razume moderna znanost) proučevanje fenomena barve potrebno – in se je v razvoju znanosti tudi zgodilo. Barva je namreč elektromagnetno valovanje, ki ga lahko izmerimo in postavimo v matematične odnose. Valovna dolžina je obratno sorazmerna s frekvenco valovanja. Ta matematična ‚obdelava‘ fenomena barve pa znanosti omogoča, da s fenomenom ‚razpolaga‘. Vir svetlobe lahko tehnično priredimo tako, da bo oddajal samo rdečo barvo. Če je naše prvotno doživljanje barve v svetu zaznamovano s pasivnostjo sprejemanja (kar se kaže kot rdeče), smo zdaj mi tisti, ki aktivno odločamo, ali bomo proizvedli rdečo svetlobo – in kaj bomo z njo počeli. Namesto da bi se morali podrežati procesom narave, jih zdaj mi obvladujemo in jih imamo ‚na razpolago‘.

Digitalna tehnologija to težnjo razpolaganja in gospodovanja, ki je vtkana v srčiko modernega odnosa do sveta, okrepi do neslutene mere. Pred digitalno dobo je matematizacija sveta v veliki meri potekala analogno. Analogija je izvorno grški pojem in poenostavljeno pomeni podobnost med dvema členoma v odnosu. Če svetlobni val opišemo z matematično funkcijo v koordinatnem sistemu, obstaja ‚podobnost‘ med strukturo narisane in fenomenom v stvarnosti. Matematični modeli fenomenov torej s temi fenomeni v empiričnem svetu ohranjajo analogijo. Drugače pa je pri digitalni tehnologiji, ki analogno dogajanje nekega fenomena razgradi na njegove posamezne elemente in vsakemu priredi numerično vrednost (oziroma ga tako ‚izmeri‘). Pa ne le to, sama meritev prinaša svojevrstno redukcijo števila (gr. *arithmos*) na zaporedje zgolj dveh števk (lat. *digitus*, prst, s katerim pokažemo število ena), namreč 1 in 0, kar bi lahko imenovali tudi digitalna redukcija aritmetike. Rdeča barva je na digitalni fotografiji ‚razdeljena‘ v svetlobne pike, ki jih je mogoče prevesti (reducirati) v ustrezno digitalno vrednost. Ključna pri digitalni transformaciji je *osamosvojitev* meritve posameznega delčka celote, ki postane ‚informacija‘ ali ‚podatek‘. Tega je mogoče neodvisno od fenomena shraniti v ustrezno računalniško shrambo in ga po lastni volji kadar koli reproducirati. Fo-

tografija v digitalnem zapisu obstaja zgolj kot konglomerat podatkov, ki imajo svojo ‚subsistenco‘ v računalniški strojni opremi in jih lahko za (re)produkcijo fotografije v vsakem trenutku prikličemo. Če se je Heidegger čudil nad dejstvom, da reko Ren s pomočjo hidroelektrarne lahko spremenimo v zalogo električne energije (Heidegger 1994, 19), ki jo nato pošiljamo v različne kraje, bi se še bolj čudil spričo digitalne tehnologije – tu lahko vse fenomene prevedemo v podatke, s katerimi bistveno lažje razpolagamo in jih podrejamo svojim ciljem, kot to velja pri distribuciji in uporabi električne energije.³

Digitalna tehnologija, na kateri temelji sodobna informacijska družba, je torej logično nadaljevanje matematično-tehničnega projekta narave – obenem pa izjemna širitev človekove moči in obvladovanja ‚sveta‘. Osamosvojitve podatkov na računalniških platformah je Heideggerjev pojem ‚postavja‘ (*Gestell* [Heidegger 1994, 23]), s katerim označuje bistvo sodobne tehnike, razširila do neslutene razsežnosti – kajti človek v podatke prevedene fenomene sveta po svoji volji sestavlja, postavlja, razstavlja. Ker so fenomeni sveta prevedeni (reducirani) na zaloge podatkov in ker je pri podatkih temeljnega pomena njihova količina, ne čudi, da so v digitalni družbi podatki (*Big Data*) postali novi Bog (Harari 2017). Podobno kot je po Marxu v kapitalizmu blago nadomestilo Boga (in je zato uvedel pojem ‚blagovnega fetišizma‘), imamo v digitalni družbi opravka s ‚podatkovnim fetišizmom‘.

Ob vseh kritičnih razmislekih pa ne bi bilo pošteno, da pri ‚razpoložljivosti‘ sveta, ki jo omogoča digitalna tehnologija, ne bi omenili tudi pozitivnih učinkov. Ne glede na Husserlovo in Heideggerjevo kritiko je treba priznati, da je motiv znanosti in tehnološkega razvoja želja, da bi si človek olajšal življenje in si razširil polje svojih možnosti ter svobode. Digitalizacija je prinesla mnoge pridobitve, ki jih ni mogoče tajiti: od izboljšanja procesov dela do dostopnosti znanja; od osvobajanja človeka mnogoterih napornih dejavnosti do novih možnosti vzpostavljanja in vzdrževanja odnosov. Tudi dejstvo, da nam je svet bistveno bolj ‚na razpolago‘ kot pred digitalno revolucijo, samo po sebi ne more biti razlog za kritiko. Problem pa nastane, ko začne moč človeka spreminjati tako, da ta želi vse podrediti svoji volji – in da slednjo spreminja v egoistično samovoljo.

Pri primeru digitalne fotografije vidimo, kako ta glede na analogno fotografijo človekovo sposobnost obvladovanja posnetkov razširi. Posnetki na fotografskem filmu so bili podvrženi različnim kontingentnim (tj. naključnim, prigradnim) okoliščinam, ki jih človek ni mogel nadzorovati in obvladovati. Vsak posnetek je vključeval različna tveganja, obenem pa je bilo število posnetkov omejeno v fizičnem

³ Znotraj razvoja digitalne tehnologije ima posebno mesto razvoj umetne inteligence in strojnega učenja. V tem primeru gre za programiranje pametnih naprav, ki se jih usposobi, da same razvijajo znanje in veščine, ki so zaželeni za doseg cilja, ki jim ga postavi programer. Pri umetni inteligenci je v digitalno tehnologijo vključen dinamični element – ta v delovanje digitalnega sistema uvede ‚ritem‘, ki je sposoben vsakič pridobljene podatke uporabiti za transformacijo dosedanjega ‚znanja‘. Matematična osnova za te procese je ‚algoritem‘. Če so v procesu digitalizacije podatki, ko so na podatkovnih shrambah ločeni od fenomena, ki ga opisujejo, pridobili določeno samostojnost, pa zdaj samostojnost pridobijo digitalni procesi, kjer se podatki sami od sebe oplajajo in izboljšujejo. Človek je iz tehnične naprave ustvaril dinamičnega pomočnika, ki sam razvija nove zmožnosti, kako doseči človekov zeleni cilj. Pri tem pa ta cilj v temelju ostaja nespremenjen: kako si dogajanje v naravi in svetu podrediti, kako z njim razpolagati, da bo človek uveljavil svojo moč in voljo.

– in pogosto tudi finančnem smislu. Z digitalno fotografijo se zmožnost človeka, da obvlada tudi nepredvidljive in kontingentne dogodke, bistveno poveča. Lahko naredi veliko število slik, kjer neuspele briše, ohrani pa tiste, ki so v skladu z njegovo voljo. Njegovo sposobnost razpolaganja s fenomenom, ki ga želi posneti, povečujejo pripomočki v digitalnem fotoaparatu, ki v proces oblikovanja slike aktivno posegajo. Tako si človek fenomen ‚podredi‘, da bo ustrezal njegovim pričakovanjem oziroma se bo manifestiral po njegovi volji.

Seveda ima tudi digitalna tehnologija svoje meje – tudi pri njej ni mogoče nadzirati oziroma obvladovati vsega. Zlasti pri umetni inteligenci kot najvišji stopnji digitalne tehnologije nastajajo nove možnosti okvar in napak. Čeprav je vsa tehnologija usmerjena v obvladovanje kontingentnih dogodkov, pa sama prinaša novo, pogosto bolj usodno zvrst kontingence. Trenutno se precej razpravlja o nevarnosti, da se sistemi umetne inteligence osamosvojijo do te mere, da ne bodo več delovali v skladu s cilji svojega snovalca, temveč bodo zanj postali grožnja. S tem bi prišlo do novega radikalnega zasuka: če je vsa tehnika koncipirana, da razširi moč človeka, je v tem primeru človek zasnoval nekaj, kar ga vrača v stanje ogroženosti in nemoči. Toda ti distopični scenariji so zaenkrat še precej oddaljeni, zato je bolj smiselno analizirati sedanje stanje digitalno transformiranega sveta.

3.1 Odnos med življenjskim svetom in digitalnim svetom

Kot je že bilo omenjeno, je eden od ključnih elementov Husserlove fenomenologije pojem ‚življenjskega sveta‘ (*Lebenswelt*). Kar pod tem pojmom razume Husserl (1954, 123), se v veliki meri pokriva z analizo sveta v Heideggerjevi eksistencialni analitiki (Heidegger 1967). Življenjski svet je tista mreža ali kontekst pomenov, v katerem se v vsakdanjem življenju vedno že nahajamo. V tem svetu sonce vzhaja, voda nas osveži, sosed nas pozdravi, pot se nam vleče – vse te pomene doživljamo, še preden razvijemo znanstveno razumevanje, kaj je sonce kot astronomsko telo, preden kemijsko raziskujemo vodo, preden sociološko analiziramo odnose in preden merimo dolžino poti. Znanstveno razloženi svet, ki sicer velja za ‚resnično‘ osnovo sveta (sonce je fizikalno gledano vroča gmota vodika in helija), ima v fenomenološkem smislu sekundarno vlogo. Celotna znanost kot poseben odnos (raziskovanja) do sveta je v fenomenološkem pristopu nekaj dodatnega (Pöltner 2004, 12). To lahko podkrepimo s preprostim argumentom, da je to, ali bomo do sveta zavzeli znanstveni pristop, prepuščeno naši izbiri – nimamo pa izbire, ali bomo v življenjskem svetu živeli ali ne. Življenjski svet, v katerem se vedno že nahajamo in s katerim smo neločljivo povezani, je prvotno obzorje naše intencionalne odprtosti: je kontekst pomenov, ki so vzpostavljeni v neposredni praksi našega vsakdanjega življenja. Seveda v ta življenjski svet ‚vstopa‘ tudi znanstveno interpretirani svet, še zlasti če se npr. ukvarjamo z znanstvenim delom. Če znanstvenik večino delovnega dneva preživi v laboratoriju, ta ‚znanstveni‘ svet njegov življenjski svet močno modificira. Pa vendar tudi pri njem življenjski svet predstavlja prvotno obzorje, znotraj katerega nastopa znanstveno razlagani svet.

To je pomembno tudi za naše razmišljanje o digitalnem svetu. Ko rečemo digitalni svet, navadno mislimo na vse fenomene, ki so pridobili digitalni ‚obstoj‘ ozi-

roma so začeli ,biti' na digitalni način. Ko staro fizično fotografijo optično preberemo s skenerjem, jo prevedemo v digitalni način biti. Ko je nekaj digitalizirano, postane bivajoče v digitalnem svetu. Vsota vsega digitalno bivajočega (upoštevajoč Heideggerjevo razliko med ,bitjo' in ,bivajočim') tvori celoto digitalnega sveta.⁴ Danes je veliko govora o ,internetu stvari' (*Internet of Everything*, tudi *Internet of Things*) (Rayes in Salam 2022), ki naj bi z masovno digitalizacijo (Tylstrup 2018) vse povezal v en sam univerzalen digitalni svet. Digitalni svet ima svojo lastno ,ontologijo': ,digitalno biti' se zdi nov način obstajanja onkraj običajne dihotomije med čutno materialno stvarnostjo (naravnega sveta) in idejnim ali umno-duhovnim svetom. Digitalni svet je z vsesplošno navzočnostjo pametnih telefonov postal nekaj, kar imamo nenehno na ,dosegu roke' (v smislu Heideggerjeve ,priročnosti'; Heidegger 1967, 69) – obenem pa nam digitalno ,bivajoče' (na različnih ekranih) nudi podobno možnost doživljanja (ukvarjanja, ustvarjanja in ,konzumiranja'), kot jo sicer izkušamo v svetu materialnega bivajočega.

Digitalni svet običajno imenujemo tudi virtualni svet. V srednjeveški latinščini ,*virtualis*' pomeni nekaj, kar učinkuje (lat. *vis* in *virtus* pomenita moč, učinek, krep(k)ost), čeprav je povzročitelj tega delovanja skrit. Na ekranu vidimo ,učinke' digitalne tehnologije, ki je sama skrita v računalniških napravah. Če v materialni stvarnosti pojav temelji na svojem materialnem nosilcu (kar je vodilo k filozofskemu pojmu *substance* kot nečesa, kar ,stoji spodaj'), pa v virtualnem svetu takšnega nosilca (če odmislimo strojno opremo) ni. Kljub temu vemo, da so v ozadju digitalnih stvaritev običajno ljudje, ki so jih zasnovali – zato tudi naš odnos do digitalnih entitet tiho predpostavlja človeške dejavnike, ki na ta svet vplivajo bolj ali manj eksplicitno.

Naivno bi bilo misliti, da je virtualni svet manj pomemben od realnega sveta. Ko gledam digitalno fotografijo na ekranu, mi zbudi podobne spomine kot klasična fizična fotografija in ob tem pozabim na razliko v njunih ,nosilcih'. Fotografija je namreč določena s pomenom, ki ga v odnosu do nje doživljam – in ta (praktično) živeti pomen jo primarno konstituira kot del mojega sveta. Seveda digitalne entitete izkušam (in se jih zavedam) drugače kot materialne stvari, toda obakrat je najprej pomembno doživljanje njunega pomena v mojem živitem življenju. Računalniška igra, ki se sicer dogaja na ekranih, je zato v mojem življenju enako ,realna': seveda ne kot nadomestilo fizične stvarnosti, temveč prav kot to, kar je – namreč igra na računalniku.

Zato se razlikovanje med realnim in virtualnim svetom ne pokriva povsem z razlikovanjem med življenjskim in digitalnim svetom. Življenjski svet je namreč tisto prvotno obzorje, ki vključuje tudi digitalni svet. Iz digitalnega sveta se lahko umaknemo, ne moremo pa se umakniti iz življenjskega sveta. Res pa je, da lahko digitalni svet v našem življenju dobi zelo veliko vlogo – in v tem primeru je naš življenjski svet močno modificiran. Pa vendar digitalni svet življenjskega sveta ne

⁴ »Zmožnost digitalizacije [*Digitalisierbarkeit*] je v jeziku transcendentalne filozofije pogoj možnosti za konstitucijo in nenazadnje tudi za manipulacijo ter produkcijo (naravnih in umetnih) predmetov. Je tisto obzorje, znotraj katerega tkemo pomenske in referenčne kontekste, in kar Heidegger imenuje svet.« (Capurro 2017, 39)

more nikoli nadomestiti. Tudi če kdo večino časa preživlja pred ekrani, morda celo z digitalnimi očali in slušalkami, ki ga v digitalno posredovani svet povsem absorbirajo, pa kljub temu ne more 'zapustiti' svoje utelešenosti ali odmisli svojega telesa, ki je prvotni posrednik naše odprtosti v svet. Živeto telo pomeni uporabo oči, ušes in drugih čutil za sprejemanje digitalnih vsebin, obenem pa ima to telo svoje potrebe, ki jih je treba zadovoljiti. Ko gre digitalni navdušenec v kuhinjo po hrano ali pa na stranišče, razodeva svojo prvotno umeščenost v življenjski svet. Seveda lahko temu svetu ne pripisuje velikega pomena, ker je povsem 'zapadel' digitalnemu svetu – pa vendar ga življenjski svet določa veliko bolj, kot si utegne sam priznati.

Življenjski svet našega utelešenega bivanja je prežet z analognostjo – in to je eden od ključnih dejavnikov, zakaj se prevelika navzočnost digitalnega sveta v našem življenju obrne proti življenju samemu oziroma proti njegovi samolástnosti. V življenjskem svetu prostora ne doživljamo kot koordinatni sistem, ki ga je mogoče matematizirati in digitalizirati, temveč skozi vzpostavljanje pomenskih odnosov do stvari 'tam zunaj'. Heidegger (1967, 105) prostorskost našega bivanja opisuje s pojmom 'raz-dalje' (*Ent-fernung*, v smislu odstranjevanja daljave) in 'usmeritve' (*Ausrichtung*). Bivajoče začne bivati v našem 'prostoru', ker smo do njega zavzeli odnos in nam je postalo blizu, obenem pa je ta bližina (kot odstranitev daljave) povezana z našo usmeritvijo (kot intencionalnim odnosom) do bivajočega. Še večja nezdružljivost našega analognega doživljanja in pristopa digitalizacije je razvidna pri fenomenu časa. Kronometrični čas, ki ga je sicer zasnoval že Aristotel (ko čas poveže s štetjem in s tem odpre pot matematizaciji časa), je zelo drugačen od našega 'notranjega' (eksistencialnega) doživljanja časa, ki je v osnovi 'ekstatično' (Heidegger 1967, 329). 'Časenje' našega življenja se ne dogaja na način zaporedja trenutkov na fiktivni premici, temveč smo si glede na projicirane možnosti samega sebe 'vnaprej' (prihodnost) in 'nazaj' v prevzemanju tega, kar smo doslej bili (bivšost). Niti prostora niti časa torej ne doživljamo na točkoven in diskreten način – kar predstavlja osnovo za pretvorbo v digitalni zapis –, temveč v kontinuiteti našega prostorsko in časovno 'ekstatičnega' življenja.

Čeprav nekatere smeri posthumanizma verjamejo, da bo možno človekovo zavest (torej 'od znotraj' živeto življenje) prevesti v digitalno obliko in jo morda celo 'naložiti' na računalnik, pa to ostaja zvrst znanstvene fantastike, ki spregleduje temeljne razlike med človekom in digitalno tehnologijo. Res je, da umetna inteligenca mnoge umske dejavnosti opravi neprimerno bolje in hitreje od človeka (kar dokazujejo osupljivi uspehi na področju umetne inteligence), a nepremostljiva razlika med digitalnimi procesi produkcije znanja, ki temeljijo na velikanskih količinah razpoložljivih podatkov, in človekovim zavestnim spoznanjem kljub vsemu ostaja. Če s Sokratom lahko rečemo, da človek »ve, da ne ve«, pa za umetno inteligenco velja, da »ne ve, da ve«. Že dolgo so sicer navzoči ugovori (Dennett 1991), da tudi zavest (»vedeti, da vemo«) ni nič misterioznega in da jo je mogoče prevesti v obvladljive materialne in posledično digitalne procese, a takšna argumentacija ostaja precej vprašljiva. Vera v singularnost, v točko brez vrnitve, ko bo umetna inteligenca dokončno prevzela moč in zavladata človeku (Kurzweil 2005), je posle-

dica enodimenzionalnega pogleda na človeka in stvarnost. Življenjski svet nam razodeva, da je inteligenca (razum) zgolj ena od razsežnosti človekovega življenja, ki ga vsakdo od nas živi v prvi osebi, in je tesno povezana z drugimi razsežnostmi, kot so telesnost, afektivnost in socialnost. Res je, da se tudi na te razsežnosti krepi pritisk, da bi si jih podredili in jih s pomočjo znanosti in tehnologije obvladali na 'umeten' način. Takšno 'izboljševanje' (*enhancement*) človeka zagovarjajo raznolika gibanja transhumanizma, ki težijo k popolni odpravi človekovih omejitev in (navideznih) pomanjkljivosti (Platovnjak in Svetelj 2019). Toda trans- in posthumanistični ideali, ki izpričujejo 'fantastično' vero v znanost, večinoma ostajajo na ravni znanstvene fantastike in so od konkretnosti človekovega življenja preveč oddaljeni.

3.2 Obvladovanje sveta in religiozno izkustvo

Za religiozno izkustvo je ključnega pomena izkušnja 'drugosti', ki je bistveni element tistega, kar imenujemo presežnost ali transcendenca. Drugost (alteriteta) ni zgolj drugačnost v smislu razlike (diferenca), kajti drugačnost še vedno predpostavlja nekaj skupnega, znotraj katerega se razlika sploh lahko vzpostavi. Kot opozarja Levinas, gre pri drugosti za paradoksalni odnos, kjer 'drugo' nepričakovano vdre v področje mojega lastnega (ki ga lahko imenujemo tudi imanenca), ne da bi to drugo lahko obvladali in si ga podredili (Levinas 1961). Zato drugo doživljamo kot presežno oziroma kot transcendentno. Izkustvo drugosti sicer ni pridržano zgolj religioznemu doživljanju in ga je mogoče doživeti tudi pri drugih fenomenih – je pa za pristno religiozno izkustvo to doživetje bistveno in konstitutivno.⁵

Odnos do drugosti je po svojem bistvu paradoksalen in zahteva spremembo človekove držbe: namesto aktivne držbe, ko vse, kar izkušam, postane moj intencionalni predmet, lahko drugost 'doživim' le v pasivni držbi, ko me doleti nekaj, česar nisem mogel predvideti in česar ne morem intencionalno obvladati. Drugost se 'pojavi', ko trčim ob mejo svojih moči, ko sem izpostavljen 'dogodku', ki se je zgodil po svoji lastni iniciativi in vsebuje elemente presenečenja, nepričakovosti, nepredvidljivosti. Derrida opisuje aporetični značaj takšnega dogodka (Derrida 1993; Trebežnik 2019). Če dogodek načrtujemo ali ga celo zasnujemo ('programiramo'), potem to sploh ni dogodek, temveč zgolj nastop nečesa, kar lahko izpeljemo (deduciramo) iz sedanjosti in je zgolj učinek sedanjih vzrokov. Zato po Derridaju načrtovana prihodnost ni pristna prihodnost – kajti če lahko že v sedanjosti obvladam, kaj bo prišlo pozneje, potem to ni prihod nečesa novega, temveč zgolj podaljšek sedanjosti. Pristna prihodnost zahteva pristni dogodek, ta pa mora biti po svojem 'bistvu' povsem nepredvidljiv in neobvladljiv. Toda to nas privede v paradoksalno stanje, saj dogodka sploh ni mogoče pričakovati, ker bi mu pričakovanje odvzelo njegovo samoiniciativnost in presenetljivost. Dogodka si ni mo-

⁵ Glede na odnos do drugosti (kot transcendence) bi lahko razlikovali pristno in nepristno religioznost. Kadar je drugost (transcendenca) zgolj namišljena in je v resnici rezultat moje lastne projekcije, imamo opravka z malikom ali idolom. Malikovanje ali idolatrija kot nepristna religioznost je češčenje lastnih kreacij in ostaja zaprt v področje lastnega (Marion 2010). Religija pa se začne takrat, ko je lastno spričo drugosti postavljeno pod vprašaj – in korenito 'spre-obrnjeno'.

goče podrediti in z njim razpolagati: šele ko se zgodi, se zavemo, da je prišel po lastni moči – in da je prav zato dogodek ‚drugosti‘.

Religiozno izkustvo pomeni paradoksalno izkušnjo ‚dogajanja‘ transcendence, religija pa predstavlja živeti odnos do božanske presežnosti, ki korenito preobrazi („pre-obrne“) doživljanje sveta v smislu pomenskega konteksta. Transcendenco se za vernika razodeva v raznolikih nepričakovanih, nepredvidljivih in nedoumljivih dogodkih sveta, ki zato v doživljanju vernika postaja vse bolj prežet z Božjo prisotnostjo in delovanjem (če smemo transcendenco enačiti z Bogom). Toda kako naj do izkustva pristnega dogodka pride v svetu, ki mu hoče znanstveno-tehnični pristop odvzeti vso nepredvidljivost in si ga povsem podrediti? Skozi tehnično obvladovanje sveta se možnost za transcendentni dogodek izgublja – in s tem tudi odprtost za prihod Božje drugosti. Tehnično razloženi svet želi odpraviti vsako ‚kontingenco‘, ker jo razume kot neobvladljiv slučaj in vir negotovosti. V takšnem svetu in takšnem načinu življenja prostora za Boga in za njegovo dogajanje ni.

Prav tu se pojavlja ključno vprašanje: ali je način življenja, ki se v svetu digitalnih tehnologij vrši večino časa, avtentično in izpolnjeno človeško življenje? Ob tem ne gre le za vprašanje vpliva interneta na človekovo življenje, ki po eni strani človeku marsikaj omogoča, po drugi strani pa prinaša veliko negativnih posledic. Znana je Dreyfusova eksistencialna analiza digitalnega življenja, ki opisuje različne težave, ki jih digitalizacija prinaša – od osiromašenega čuta za stvarnost do težav pri pristnih medosebnih odnosih (Dreyfus 2009). Množijo se raziskave, ki govorijo o eksistencialnih primanjkljajih življenja v digitalnem svetu (Hepp 2022), v katerega je sodobni človek postavljen – pogosto tudi proti lastni volji. Lagerkvist (2016) zato v navezavi na Heideggerja govori celo o ‚digitalni vrženosti‘. Toda pri vseh teh analizah obstaja nevarnost, da še vedno sledijo paradigmi, ki jo sicer kritizirajo: kako namreč *obvladati* nastale težave. Problem izpolnjenega življenja v digitalni dobi namreč ni prvenstveno v tem, česar človek *ne more*, temveč v tem, da ob fascinaciji glede vsega, kar *more*, človek verjame v tako rekoč neskončne možnosti obvladovanja življenja in stvarnosti. Podobno kot človek živi analogno in poskus, da bi svoje življenje prevedel v digitalno formo, njegovo življenje slabi in duši, se tudi poskus, da bi nepredvidljivost dogodka iz svojega življenja odstranil, obrne proti življenju samemu, proti njegovi ‚živosti‘. Pri tem ne gre le za problem religioznega izkustva, temveč tega, kar lahko imenujemo pristno ali ‚dobro‘ življenje. Sodobna filozofija in celo sociologija (z že omenjenim avtorjem Roso na čelu) poudarja nujnost novega odnosa do sveta, ki bi dosedanjo držo obvladovanja presegel. Na začetku ni več subjekt, ki si hoče svet podrediti, temveč dogodek, ki prihaja od zunaj in subjekt nagovarja. Subjekt, ki se mora za nagovor najprej sploh odpreti, naj bi do dogodka zavzel držo sprejemanja in dopuščanja. Prav dopustitev ‚drugosti‘ dogodka vnaša v lastno življenje ‚život‘ in ga preobraža – sicer ostaja življenje zaprto vase in ujetnik svoje težnje po moči in gotovosti.

Nepredvidljiva logika dogodka, ki se izmika vzročni nujnosti, na kateri temeljita znanstveno spoznanje in tehnološko delovanje, v sebi uteleša logiko daru. Dar ima po Derridaju enako paradoksalno strukturo (Derrida 1991), kot smo jo opisali pri dogodku. Kadar imamo opravka z golo menjavo dobrin, prostora za dar (ki bi mo-

ral biti povsem brez povračila) ni. Zato daru ni mogoče nikoli obvladati in nad njim zagospodovati. Toda kakšno bi bilo naše življenje, če v njem ne bi imeli izkustva daru – predvsem v smislu, da smo prejemniki daru, kar posledično vodi k občutku hvaležnosti? Izkustvo daru in obdarjenosti v marsičem predstavlja ‚naravno‘ osnovo religioznosti – iz občutja hvaležnosti pa se razvije ritualizirano zahvaljevanje in darovanje presežni Drugosti kot temelj religiozne obrednosti in bogoslužja.⁶

V novem veku je bila religija pogosto deležna kritike prav skozi vidik kontingence. Ker naj bi ljudje naravnih pojavov ne znali razložiti, so jih dojemali kot dogodke Božje volje in jih razlagali religiozno. Strela in grom nista bila posledica nujnosti naravnih procesov – ki jih sodobna znanost v marsičem uspešno predvidi –, temveč kontingentna dogodka presežnih sil in njihovega odnosa do ljudi. Tudi nepredvidljivi in kontingentni dogodki v življenju posameznega vernika so razlago in pomen dobivali v odnosu do Boga (Bog že ve, čemu jih je poslal). Pred pol stoletja je Hermann Lübbe v nemškem prostoru postavil tezo, da je bistvo religije v ‚obvladovanju kontingence‘ (*Kontingenzbewältigung*) (Lübbe 1974, 177). Pri tem je religijo zvedel na sredstvo, s katerim si ljudje pomagajo ob nepredvidljivih (kontingentnih) in težkih dogodkih v življenju. Religija naj bi bila torej za ljudi, ki se s težo bivanja niso zmožni soočiti – in potrebujejo zagotovilo, da ima s slučajni in kontingenco prežeto življenje kljub vsemu smisel. Danes pa se zdi, da velja obratno: zaradi tehnološkega obvladovanja sveta in življenja si dogodek želimo spet odkriti. Ljudje religijo iščejo, ker želijo ubežati predvidljivosti in nujnosti, ki ju pri naša tehnološko obvladani svet. Webrovo ‚odčaranje‘ (*Entzauberung*) sveta se je preselilo v ‚odčaranje‘ življenja, v katerem se želi vse načrtovati in nadzorovati – celo vse tisto, kar naj bi nas očaralo. Temeljno občutje tega življenja – če uporabimo Heideggerjevo karakterizacijo – je postalo dolgočasje (Heidegger 1983, 111). Kljub temu, da nam digitalni svet nudi tisto, kar si želimo – in to celo vedno hitreje –,⁷ se zdi, da vendarle ostajamo dolgočaseni in življenja pogosto naveličani.⁸

⁶ Paradoksalna ‚logika‘ drugosti oziroma transcendence, ki presega običajno logiko vzajemnosti, recipročnosti, simetrije, je izjemnega pomena tudi za družbo in medčloveške odnose. Čeprav se na prvi pogled zdi, da je družbena pravičnost utemeljena na simetričnosti in recipročnosti, pa je takšen ‚naravni razum‘ v družbi lahko vir nasilja, kar sta neodvisno drug od drugega odkrivala Levinas in Girard. Etična odgovornost (Levinas) ali preseganje nasilja (Girard) v družbi se začne z ‚izstopom‘ iz hotenja po ‚enakosti‘ z drugimi (ki ga po Girardu vodi nezavedna mimetična želja) – ko sem pripravljen storiti ‚več‘ kot drugi (zlasti v smislu odpovedi). Več o preseganju logike vzajemnosti znotraj mimetične želje v povezavi z Girardovo teorijo družbe gl. v Petkovšek 2018 in Petkovšek 2022.

⁷ Prav zagotavljanje vsebin, ki so v skladu z našo voljo, je eno izmed pomembnih področij uporabe umetne inteligence. Njeni algoritmi se odzivajo na naše želje in vsebine, ki jih pošiljajo v naš digitalni svet, prilagajajo. Tako v svetu vidimo to, kar nam je po volji. Morda to potrjevanje lastne volje doživljamo celo kot širitev naše svobode, čeprav se ta v resnici oži – tako kot se oži naš svet, ki ga zato upravičeno imenujemo ‚mehurček‘.

⁸ Do spoznanja, da je odprtost za nepredvidljivost, slučajnost, za kontingentni dogodek treba ohraniti, prihajajo številni teoretični digitalnih teologij. Tako Leonhard in Kospath pravita: »Morda je najpomembnejše pravilo: ne smemo si prizadevati, da bi slučaj [accident] popolnoma odpravili, da bi ukinili zakone slučajnosti [laws of chance] ali izničili srečno naključje [serendipity], to bistveno človeško lastnost iskanja pomena v navidezno nepomembnih ali naključnih odkritjih. Kot pravi stari pregovor: čas, ki ga zapraviš z veseljem, ni zapravljen čas. Tega ne bo mogel nikdar razumeti noben računalnik na svetu.« (Leonhard in Kospath 2017, 83)

4. Sklep

Kje je potem mesto za religiozno izkustvo v digitalni družbi? Tudi v času vseprisotne digitalizacije življenjski svet svoje temeljne vloge ni izgubil. Človek svoje življenje še naprej živi iz ,notranje' perspektive, ki v nerazdružljivi povezanosti vključuje njegovo utelešenost (telesnost), raznolika počutja (emocionalnost), medosebne odnose (socialnost) ter seveda njegov razum (intelektualnost), ki pa ni omejen na ozko racionalnost logičnih procesov. V izkustvu življenjskega sveta se telesnost razodeva kot tista predhodna danost, v kateri se že vedno nahajam in si je ne morem nikoli povsem podrediti. Podobno kot si ne morem podrediti in obvladati svojega biološkega življenja. Tudi na področju počutij in čustev se soočam z nezmožnostjo, da bi jih podvrget svoji volji – navkljub naraščajočim težnjam, da bi ta počutja s pomočjo raznolikih substanc manipulirali. Podobno izkustvo pasivnosti človek doživlja v medosebnih odnosih in v številnih dogodkih življenja, ki se zgodijo onkraj njegove moči in ki jih vsem tehničnim pripomočkom navkljub ne more izsiliti. Nenazadnje se celo naš razum v življenjskem svetu kaže v svoji presežni vlogi – globoke uvide in celostna razumevanja pogosto doživimo kot dar, ki se nam zgodi, in ne kot goli rezultat racionalnih procesov. Naša primarna izkušnja življenja in z njo povezan življenjski svet tako ostajata odprta za izkušnjo pasivnosti, za doživljanje danosti, ki se našemu obvladovanju izmikajo – za nepredvidljive in nepričakovane dogodke, ki nam omogočijo celostno razumevanje tega, kar pomeni beseda ,dar'. V takšnem izkustvu življenjskega sveta, katerega obzorje je širše od digitalnega sveta, se lahko zgodi tudi religiozno izkustvo – kot odgovor na dogodek in nagovor Božje drugosti. Digitalno transformirani svet na naše življenje res vpliva in ga spreminja, toda ne do te mere, da do njega ne bi mogli vzpostaviti kritične distance in bi vanj povsem zapadli. Zavedanje in čuječnost v doživljanju življenjskega sveta ter ohranjanje odprtosti za ,drugost' razodevajo tisti način biti, ki nas dela dojemljive ne zgolj za religiozno izkustvo, temveč za pristnost in polnost človeškega življenja nasploh – še zlasti ko ga digitalni svet preveč ,poplitvi' (Carr 2010) in zakrije njegovo pravo globino.

Reference

- Capurro, Rafael.** 2017. *Homo Digitalis: Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*. Springer: Wiesbaden.
- Carr, Nicholas G.** 2010. *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. New York: W. W. Norton.
- Dennet, Daniel C.** 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1991. *Donner le temps*. Zv. 1, *La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Dreyfus, Hubert L.** 2009. *On the Internet*. 2. izd. New York: Routledge.
- Harari, Yuval Noah.** 2017. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- . 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1967. *Sein und Zeit*. 11. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- Hepp, Johannes.** 2022. *Die Psyche des Homo Digitalis: 21 Neurosen, die uns im 21. Jahrhundert herausfordern*. München: Kösel.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Nijhoff.

- Klun, Branko.** 2022. Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:535–546.
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Lagerkvist, Amanda.** 2016. Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness. *New Media & Society* 19, št. 1:96–110.
- Leonhard, Gerd, in Carl-August Graf von Kospoth.** 2017. Exponential Technology Versus Linear Humanity: Designing A Sustainable Future. V: Thomas Osburg in Christiane Lohrmann, ur. *Sustainability in a Digital World: New Opportunities Through New Technologies*, 77–83. Springer: Cham.
- Levinas, Emmanuel.** 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Lübbe, Hermann.** 1975. *Fortschritt als Orientierungsproblem: Aufklärung in der Gegenwart*. Freiburg/B: Rombach.
- Marion, Jean-Luc.** 2010. *Malik in razdalja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- — —. 2022. Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:587–610.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682.
- Pöltner, Günther.** 2004. Voraussetzungen eines gelingenden interdisziplinären Gesprächs zum Verhältnis von Religion und Evolution. V: Ulrich Lüke, Jürgen Schnakenberg in Georg Souvignier, ur. *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, 1–27. Darmstadt: WBG.
- Rayes, Ammar, in Samer Salam.** 2022. *Internet of Things from Hype to Reality: The Road to Digitization*. 3. izd. Springer: Cham.
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- — —. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Thylstrup, Nanna Bonde.** 2018. *The Politics of Mass Digitization*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Trebežnik, Luka.** 2019. Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:347–356.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 33—43

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:03/2024

UDK/UDC: 27-46:004.89

DOI: 10.34291/BV2024/01/Segula

© 2024 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Priložnosti in pasti umetne inteligence v pastoral *Opportunities and Pitfalls of Artificial Intelligence in Pastoral*

Povzetek: Katoliška cerkev se je skozi vso zgodovino zavedala, da je del tega sveta. Vse pridobitve je poskušala uporabiti v dobro pastore. Sodobne tehnologije, novi mediji so vstopili v vse pore sodobnega sveta. Cerkev se je od samega začetka zavedala tudi različnih nevarnosti. Zato je delovala bolj ali manj previdno. Po drugi strani je vstopna mesta iskala tudi sama. Od drugega vatikanskega koncila imamo kar nekaj dokumentov, ki dajejo določene smernice. Ob vsem tem ne smemo prezreti kovidnega obdobja, ki je uporabo sodobne tehnologije pospešilo. Čez noč so mediji, ki so po mnenju nekaterih veljali za ‚nevarne‘, postali ‚zaželeni‘. V nekaterih delih sveta postaja umetna inteligenca sestavni del življenja, s tem pa tudi pastore. V kontekstu sodobne pastore želimo predstaviti tako priložnosti kot tudi nevarnosti in pasti, ki jih umetna inteligenca prinaša.

Ključne besede: pastore, sodobne tehnologije, umetna inteligenca (UI), dokumenti Cerkve, priložnosti, pasti

Abstract: Throughout history, the Catholic Church has been aware that it is part of this world. It has tried to use all its acquisitions for the good of the pastoral. Modern technologies, new media have entered into every pore of the modern world. From the very beginning, the Church has also been aware of the dangers. For this reason, it has acted more or less cautiously. On the other hand, it has also sought entry points. Since the Second Vatican Council, we have a number of documents that give guidance. Having said all this, we must not ignore the covid period, which accelerated the use of these. Overnight, media that were considered ‘dangerous’ became ‘desirable’. In some parts of the world, AI is becoming an integral part of life, and therefore of the pastoral. We want to present the opportunities that AI brings, as well as the dangers and pitfalls in the context of the contemporary pastoral.

Keywords: pastoral, modern technologies, artificial intelligence (AI), Church documents, opportunities, pitfalls

1. Uvod

Poslanstvo Cerkve je oznanjevanje evangelija (Frančišek 2014, 9–18). Za to je skozi zgodovino uporabljala različna sredstva: govorno/zapisano besedo, sliko, arhitekturo, sodobne tehnične pripomočke – vse do današnje umetne inteligence. Dejstvo je, da je vsa ta sredstva uporabljala, drugo vprašanje pa je, ali jih je res 'izkoristila' in postavila v službo oznanjevanja. Ob pojavu umetne inteligence (UI) se tako tudi za Cerkev in njeno pastoralno poslanstvo pojavlja vprašanje priložnosti in pasti.

2. Pogled v preteklost

Zgodovinski pregled uporabe komunikacijskih sredstev bi lahko začeli v prvi polovici 20. stoletja. Gre za čas pred II. vatikanskim koncilom. Koncil sam predstavlja prelomnico na več področjih, tudi na področju formulacije odnosa do sodobnih medijev (Kraner 2021). Po koncilu je sledilo več dokumentov in smernic, ki so uporabo sodobnih medijev pri pastoralnem delu previdno spodbujali (Boillat in Amherdt 2013, 109–121) – hkrati pa so opozarjali na morebitne nevarnosti.

2.1 Pred II. vatikanskim koncilom

Že v času pred drugim vatikanskim koncilom, to pomeni v prvi polovici prejšnjega stoletja, so izšli dokumenti, ki so poudarjali pozitivne strani množičnih medijev. 29. junija 1936 je papež Pij XI. izdal okrožnico z naslovom „Vigilanti cura“ (Pij XI. 1936). V njej govori o dveh polih: filmu kot priložnosti za pastoralno delo, hkrati pa tudi kot nevarnosti, da postane izhodišče za neprimerne vsebine.

Za papežem Pijem XI. je papež Pij XII. 8. septembra 1957 izdal okrožnico z naslovom „Miranda Prorsus“ (Pij XII. 1957), v kateri že govori o elektronskih medijih in poudarja pozitivno stališče do medijev. V uvodu je zapisano, da nekateri med temi izumi povečujejo in množijo moč in oblast ljudi, drugi izboljšujejo njihove življenjske razmere, tretji – in ti se nanašajo zlasti na um – pa neposredno ali po slikah in zvokih, ki jih proizvajajo, dosežejo množice ljudi in jim v razumljivi obliki posredujejo novice, misli in običaje vseh narodov ter tako rekoč zagotavljajo hrano za um, zlasti v urah počitka in rekreacije. Kar zadeva to zadnjo vrsto izumov, so v naši dobi največji zagon dobile umetnosti, povezane s kinematografijo, radijem in televizijo (Pij XII. 1957, Uvod).

„Miranda Prorsus“ s svojim pozitivnim odnosom do medijev vpliva na nadaljnji odnos Cerkve do medijev. Zanimivo je, da začetek koncilskega „Odloka o sredstvih družbenega obveščanja“ povzema besede iz te okrožnice, ki poudarja, da Cerkev čudovite iznajdbe tehnike, predvsem tiste, ki so odprle nova pota za lahko in hitro sporočanje vsakovrstnih vesti, misli in smernic, sprejema (O, tč. 1). Drugi vatikanski koncil, ki za zgodovino Cerkve pomeni več prelomnic, torej – vsaj na področju množičnih medijev – ne predstavlja pomembnejše novosti. Cerkev se je s formuliranjem odnosa do medijev namreč ukvarjala že pred koncilom.

2.2 Drugi vatikanski koncil in mediji

Če se vrnemo v čas drugega vatikanskega koncila, vidimo, da je bil med prvimi koncilskimi dokumenti 4. decembra leta 1963 razglašen prav „Odlok o sredstvih družbenega obveščanja – Inter Mirifica“. Gre za prvi dokument o komunikaciji, ki je nastal na kakšnem koncilu. Analiza tega dokumenta razkriva odnos, ki ga je drugi vatikanski koncil zavzel do medijev. V odloku sta prisotna dva poudarka: uporaba družbenih občil mora upoštevati moralni red; člani Cerkve morajo ta sredstva uporabljati za označevanje evangelija (Rustja 2005, 453–454). Na osnovi tega dokumenta so leta 1967 začeli praznovati svetovni dan sredstev družbenega obveščanja (Eilers 1993, 23).

Šibka stran tega dokumenta je, da je bil sprejet prehitro, saj je morala Cerkev na koncilu najprej definirati samo sebe („Dogmatična konstitucija o Cerkvi“) ter svetu in sodobnim ljudem pokazati veselje in upanje („Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu“).

Kljub temu lahko v dokumentu najdemo več pozitivnih plati: tematika sredstev družbenega obveščanja je bila vključena med pomembna prizadevanja Cerkve. Tudi desetletja po koncilu naloge na področju medijev ostajajo še vedno veljavne (Rustja 2005, 453–454). Med sadove koncilskega govora o medijih lahko štejemo tudi vrsto cerkvenih dokumentov, ki se ukvarjajo z mediji in koncilski nauk nadgrajujejo.

2.3 Smernice po drugem vatikanskem koncilu

Cerkev je po drugem vatikanskem koncilu z različnimi dokumenti in smernicami opozarjala na pomembnost medijev v sodobni pastoralni. Nekaj let po koncilu je Papeški svet za družbeno obveščanje izdal dokument z naslovom „Communio et progressio“ (Papeška komisija za občila 1977). Gre za dokument (v slovenskem prevodu „Občestvo in napredek“), ki vsebuje pastoralna navodila glede sredstev družbenega obveščanja (Ljubljana 1977) – neke vrste *magno charto* delavcev na področju cerkvenih, pa tudi drugih medijev. V tem dokumentu je Cerkev postavila temelje za prihodnost, obenem pa velja za najboljširnejši in najbolj natančen cerkveni dokument o komunikaciji in množičnih občilih; nanj se velikokrat sklicujejo drugi dokumenti (Rustja, 2005, 457).

Sledili so različni dokumenti, ki dajejo smernice in jih opredeljujejo. Kongregacija za katoliško vzgojo je denimo pripravila „Navodila za vzgojo bodočih duhovnikov glede sredstev družbenega obveščanja“ (1986). Papeški svet za družbeno obveščanje je izdal dokument z naslovom „Pornografija in nasilje v sredstvih družbenega obveščanja“ (1989) in dokument z naslovom „Kriteriji za ekumensko in medversko sodelovanje na področju sredstev družbenega obveščanja“ (1989). Kongregacija za nauk vere je izdala „Navodilo o nekaterih vidikih uporabe sredstev družbenega obveščanja pri pospeševanju verskega nauka“ (1992). Sledil je dokument „Aetatis Novae“ – v slovenskem prevodu „Na pragu novih časov. Pastoralno navodilo“ (CD 50). Dokument obravnava pomembna vprašanja, npr. vprašanje ekonomske nadvlade nekaterih mednarodnih združenj v mednarodni komunikaciji; poudarja pomembnost in nujnost komunikacijskega vidika pri pastoralnem načrtovanju. Papeški svet za družbeno obveščanje je izdal dokument „Etika ogla-

ševanja“ (CD 72, 1997). Dokument se loteva pozitivnih in negativnih vidikov oglaševanja na gospodarskem, političnem in kulturnem področju ter na področju vere in morale. Isti svet je leta 2000 izdal dokument z naslovom „Cerkve na internetu“ in „Etika na internetu“ (CD 96). Dokumenta (oba izdana na isti dan) predstavljata dokaj hiter odziv Cerkve na pojav novega medija – interneta. Janez Pavel II. je izdal apostolsko pismo „Hiter razvoj“ (CD – Nova serija 8, 2005), namenjeno odgovornim pri množičnih medijih. To je zadnje apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II. – napisal ga je le dobra dva meseca pred smrtjo.

Tem dokumentom je treba dodati še vsakoletne papeževe poslanice ob svetovnem dnevu sredstev družbenega obveščanja, ki ga v Cerkvi praznujemo vsako leto. Prvo poslanico zanj je leta 1967 izdal papež Pavel VI. (Rustja 2005, 457–460).

Zgoraj smo predstavili le glavne dokumente. Poleg teh je še veliko krajevnih, ki so jih izdajali škofje in redovni predstojniki. Nekateri obstajajo tudi v slovenskem prevodu.

3. Umetna inteligenca in njeno mesto v pastoralni

Sistem umetne inteligence Chat GPT je kot prototip postal dostopen 30. novembra 2022. Dan pred tem je na Teološki fakulteti Univerze v Edinburgu potekala konferenca „AI and Pastoral Care for Christian Churches“, na kateri so razpravljali o možnosti uporabe umetne inteligence pri pastoralnem delu v župniji (Thomason 2023). Predstavljene so bile zanimive ugotovitve.

3.1 Umetna inteligenca in pastoralno delo

Chat GPT je morda res sposoben napisati bolj ali manj smiselno pesem, povprečno pridigo, oblikovati nasvet ipd. Kljub temu pa se zastavlja vprašanje, ali je sposoben odgovoriti na najgloblja vprašanja, ki si jih človek postavlja o veri, Bogu, zaupanju. Na prej omenjeni konferenci je organizator Simeon Xu dejal, da nas inteligentni stroji in roboti silijo v globlji razmislek o tem, kdo smo kot interaktivna bitja in Božji sodelavci (Thomason 2023). Chat GPT in druge oblike umetne inteligence tako lahko postajajo naši novi sodelavci tudi na pastoralnem področju. Eno izmed vprašanj, ki so si ga na tej konferenci zastavili, je bilo: Če lahko umetna inteligenca napiše pridigo, molitev, pogrebno bogoslužje za hišnega ljubljence – kaj lahko potem še naredi na pastoralnem področju?

Temeljno vprašanje, ki si ga v kontekstu našega prispevka zastavljamo tudi mi, je: Ali je klepetalni robot lahko pastoralni? Ali lahko nadomesti živega človeka? Eric Stoddart, profesor praktične teologije na univerzi St. Andrews, se je poigral z evangeljsko priliko o Samarijanu. Evangeljskega Samarijana je namreč zamenjal z dronom reševalne službe, ki je priletel na pomoč. Kdo je v tem primeru usmiljeni Samarijan? Ali lahko potemtakem še vedno govorimo o sočutju? Eric Stoddart v svojem članku z naslovom „Artificial Pastoral Care: Abdication, Delegation or Collaboration“ v četrtem podpoglavju govori o pomenu empatične prisotnosti. Avtor ovrednoti živi odnos tudi na področju pastoralnega dela (Stoddart 2023). V sklepu

avtor poudarja, kako pomembno je, da pri razumevanju posameznih pojmov ne ločujemo inteligence, ljubezni, empatije, upanja, končnosti in modrosti – gre za povezanost vsega naštetega. Zbrane informacije namreč še niso znanje; tehnično znanje na primer še ni modrost.

Ob vsem tem se zastavlja vprašanje, ali bo tehnologija za pastoralno delo predvsem sredstvo, ki bo v pomoč – ali pa bo UI s svojimi sposobnostmi delo pastoralnih delavcev (župnikov, kaplanov, diakonov ipd.) ,uspela' nadomestiti.

3.2 Pri UI ne gre za popolno novost

Zaslужni profesor George Coghill, ki se je upokojil kot vodja oddelka za računalništvo na univerzi, meni, da zблиževanje tehnologije in krščanstva ni nič novega (Coghill 2023). Navaja najzgodnejši poskus: *Ars Magna*. Gre za napravo, ki jo je leta 1200 izdelal španski mistik Ramon Llull, misijonar med Mavri v južni Španiji in utemeljitelj lulizma – ezoterične smeri filozofije. Poleg tega je znan tudi kot avtor prvega literarnega dela v katalonskem jeziku. *Ars Magna* je metoda, s katero je bilo mogoče dokazovati filozofske in verske trditve z uporabo vrtljivih diagramov, ki so z obračanjem krogov z napisanimi premisami izpeljali logični sklep.

Tristo let pozneje so ,robotski kipi' svetnikov in Device Marije spodbujali pobožnost, ko so se premikali, jokali in blagoslavliali vernike. Te lesene figure iz 16. stoletja, ki jih je poganjala para, voda ali urni mehanizmi, so delovali na osnovi zapletenega sistema zobnikov, jermenov in različnih vzvodov (Thomason 2023).

Najbolj znana figura je menih, ustvarjen po naročilu Filipa II. v zahvalo Bogu za čudežno ozdravitev njegovega sina po travmatični poškodbi možganov. Ko je bil petnajstcentimetrski ,menihbot' navit, se je premikal s pomočjo koles, skritih pod mašno obleko, se udarjal po prsih, poljubljal rožni venec in premikal ustnice, kot da bi molil (Thomason 2023). Ta ,minimenih' z urnim mehanizmom je upodabljal neprekinjeno molitev in župljane spominjal na prinčev čudežno ozdravitev.

Če si ogledamo današnjo pastoralno realnost, vidimo, da je sodobna tehnologija prisotna. Njena uporaba se je v času kovida še povečala (Šegula 2020, 433–442). Sestanki, odbori, svetovanja, pogrebi in drugi zakramenti so se preselili na spletne platforme, kot je Zoom, ki udeležencem omogočajo interaktivno sodelovanje s pomočjo zvoka in slike.

3.3 Drugo življenje (*Second Life*) kot alternativa za konkretno pastoralno življenje

Zastavlja se vprašanje, kje je meja med tem, kar je ,dobro za pastoralo', in med tem, kar ,ni sprejemljivo'. V nekaterih delih sveta že obstajajo tako imenovani avatarji.¹ Na spletnem mestu *Second Life* (<https://secondlife.com>.) v virtualni resnič-

¹ Avatar pomeni slikovni profil, ki predstavlja uporabnika; lahko je slika, risba, ikona ali druga vizualna predstavitev, ki predstavlja osebo ali identiteto uporabnika na spletu. Mogoče nam za razumevanje tega pojma lahko pomaga tudi sopomenka, ki pomeni ,inkarnacijo' ali ,utelešenje'. V nekaterih verstvih in duhovnih prepričanjih se avatar nanaša na utelešenje božanskega bitja ali duše v fizični obliki (npr. v hinduizmu se avatar nanaša na učlovečenje boga, kot je Gospod Višnu, ki se pojavi na Zemlji, da bi izpolnil določene naloge in obnovil red na svetu).

nosti že deluje na desetine cerkva, v katerih se avatarji srečujejo pri bogoslužju, prebiranju Svetega pisma in skupni molitvi.

Na tej platformi (*Second Life*) so organizirali srečanje dveh cerkva: eno v virtualni srednjeveški katedrali, drugo pa v manjšem virtualnem druženju prijateljev. Brali so Sveto pismo, prepevali, se pogovarjali o stvareh, ki se dogajajo v življenju (tako v življenju *Second Life* kot v resničnem življenju), poslušali vnaprej posneto glasbo, udeleženec profesor in duhovnik Thomas pa je pridigal. Res je, da se vernikom, vajenim fizične udeležbe pri liturgiji v cerkvi, uporaba avatarja morda zdi nenavadna in čudna, toda raziskave kažejo, da se človeški možgani hitro prilagodijo – avatarje začnemo obravnavati kot resnične ljudi, ki vzbujajo pristna čustva (Thomason 2023). To potrjuje tudi izkušnja ‚skupnosti‘ na platformi *Second Life*.

Udeleženci se v taki virtualni skupnosti čutijo sprejete. Prepričani so, da so njihove molitve in prošnje iskrene – in uslišane. Virtualna resničnost ponuja duhovnikom in drugim pastoralnim delavcem priložnost, da so do svojih vernikov še bolj odprti. Dejstvo je, da je lahko vernik (pa tudi duhovnik, pastoralni sodelavec) pri oblikovanju svojega avatarja zelo ustvarjalen – s tem pa omogoča drugačno izražanje in večjo odprtost pastoralnega delovanja. Na platformi *Second Life* so odprti celo do te mere, da transspolnim osebam z oblikovanjem avatarjev omogočajo ustvarjanje virtualnih predstav, ki ustrezajo njihovi spolni identiteti – in izražanje te identitete v varnem prostoru (Thomason 2023).

3.4 Klepetalna robota Siri in Alexa

Klepetalni roboti niso posebna novost. Virtualna pomočnika Siri in Alexa že uporabljajo kot informacijski točki – pomagata opravljati telefonske klice, iskati po internetu in odgovarjati na preprosta vprašanja o storitvah za stranke na različnih spletnih mestih (Thomason 2023). Ti osnovni tipi robotov pa vendarle (še) ne morejo odgovarjati na vprašanja odprtega tipa – ali ustvarjati novih vsebin.

ChatGPT je kratica za *Generative Pre-trained Transformer* – gre za generativno umetno inteligenco, kar pomeni, da generira povsem novo gradivo iz več sto milijard strani besedila, ki ga najde na spletu v digitaliziranih knjigah, na novičarskih straneh, blogih, drugih družbenih medijih in Wikipediji (Kaj je umetna inteligenca ChatGPT? Kako deluje? 2022). ChatGPT se nauči predvideti, kaj sledi v zaporedju, in zagotovi odgovor na prvotni ukaz v povedih, ki zvenijo naravno.

ChatGPT je najnovejši primer umetne inteligence, ki jo testno uporabljajo tudi kot terapevta, vendar ni edini. Ekipa stanfordskih psihologov in strokovnjakov za umetno inteligenco je ustvarila „Woebota“ (klepetalni robot za pogovorno terapijo), ki uporablja metode kognitivno-vedenjske terapije za pomoč uporabnikom, ki trpijo za depresijo. Študenti, ki so tehnologijo preizkusili, so po dveh tednih uporabe opazili 20-odstotno izboljšanje simptomov. Obetaven terapevt z umetno inteligenco je tudi „Ellie“, ki ga je razvil Inštitut za kreativne tehnologije USC za pomoč veteranom, trpečim za depresijo in posttravmatsko stresno motnjo. „Ellie“, ki ga je financirala ameriška vlada, ima dodatno sposobnost, da lahko prebere 60 neverbalnih znakov na sekundo – vključno z bolnikovim tonom in obrazno mimi-

ko. Veterani pri interakciji z „Ellie“ sodelujejo z avatarjem na zaslonu, ki se predstavlja kot ženska, vendar ga v celoti poganja umetna inteligenca. Večina ljudi, ki „Ellie“ uporablja, poroča, da jo imajo raje kot človeškega psihologa, enako pa ugotavljajo tudi študije drugih terapij z umetno inteligenco. Bolniki poročajo, da se počutijo manj obsojajoče in da osebne podatke lažje razkrivajo avatarju z umetno inteligenco kot pa dejanski osebi (Thomason 2023). Ko se karakteristike avatarja, kot so starost, spol, rasa, veroizpoved, prilagodijo uporabnikovim željam, je kvaliteta sodelovanja z avatarjem še večja.

Ob teh informacijah pa se že začnemo spraševati, kje je meja na pastoralnem področju. Kje so meje, do katerih ‚mora‘ človek – oziroma do kod bi ‚lahko‘ avatarja spustili, da opravi svoje delo?

3.5 Vključevanje veroizpovedi

Medtem ko „Woebot“ in „Ellie“ nudita oskrbo brez duhovnega vodstva, sta univerza Northeastern in Boston Medical razvili sistem umetne inteligence, ki upošteva veroizpoved. Klepetalni robot z umetno inteligenco poleg kliničnih vprašanj – npr. glede bolečine in uporabe zdravil – verniku pomaga razmišljati tudi o njegovih duhovnih ciljih in vrednotah. Za to uporablja dialog, ki verniku ponuja več možnih odgovorov. Med razvijanjem sistema so raziskovalci proučevali pripravljenost starejših odraslih, da bi se s klepetalnikom pogovarjali o pripravi na smrt in duhovnem svetovanju. Ugotovili so, da se je že po tridesetminutnem pogovoru z avatarjem programa zaskrbljenost bolnikov zaradi smrti znatno zmanjšala.

Klepetalni robot za paliativno oskrbo se zanaša na široko razumevanje različnih religij, zato je njegovo svetovanje omejeno. Ker tehnologija ustvarja vsebino iz gradiva, ki ji je posredovano, je oblikovanje odziva umetne inteligence odvisno od tega, ali ji posredujemo vire, ki oblikujejo posamezna stališča.

Teoretično bi lahko sestavili klepetalnega robota, ki bi na vprašanja vernikov odgovarjal recimo z baptističnega vidika. Protestanti bi lahko dobili navdih od zgodovinske osebnosti, kot je Martin Luther King mlajši, kristjani bi dobili odgovore kakšnih odmevnih moralistov ipd.

In pogled v prihodnost? Strokovnjaki pravijo, da bo generativna tehnologija sčasoma cenovno dostopnejša, tako da bodo duhovniki lahko vanjo naložili svoje pridige, bloge in svetopisemske študije ter tako ustvarili svojega klepetalnega robota. Ta bo lahko podajal pastoralne smernice vernikom, ki osebne skrbi neradi delijo s svojim dejanskim duhovnikom, pastirjem. V bližnji prihodnosti bi majhne cerkve, ki si rednega dušnega pastirja ne morejo privoščiti, torej lahko dostopale do klepetalnega robota (vsaj takrat, ko ni mogoč obisk duhovnika, pastirja). Že zdaj na Japonskem uporabljajo robotskega duhovnika „Pepperja“,² če si ne morejo ‚privoščiti‘ (človeškega) duhovnika, ki bi opravil pogrebni obred.

² Pepper je japonski humanoidni robot, ki ga je razvilo podjetje SoftBank Robotics. Je precej prepoznaven robot, saj ima obliko majhnega človeškega bitja z izrazitim videzom. Pepper je bil prvotno zasnovan kot ‚sociabilni robot‘ in je bil priljubljen predvsem v storitvenem sektorju, kot so trgovine, hoteli in druge javne ustanove.

4. Ovire in pomisleki pri uporabi UI v pastoralni

Pri pridobitvah najprej vidimo pozitivne plati. Toda vsaka stvar ima tudi drugo plat. UI vstopa v vse pore našega življenja. So področja, kjer je dobrodošla – kjer bo človeško delo in um v resnici nadomestila. Obstajajo pa tudi področja, kjer si pred negativnimi posledicami oziroma negativnimi stranskimi učinki ne smemo zatiskati oči.

4.1 Slabe strani

Na konferenci na Teološki fakulteti Univerze v Edinburgu so opozorili tudi na negativne plati. Pravijo, da je treba proučiti negativne strani ChatGPT in drugih sistemov umetne inteligence, preden se začnejo duhovniki bati za svoja delovna mesta ali preden začnejo župnijski pastoralni sveti zbirati denar za bota.

Zavedati se moramo, da se generativna tehnologija tudi zmoti. Chat GPT ne ustvarja z nobenim načrtom ali namenom: besede in informacije združuje na podlagi jezikovnih vzorcev. Aaron Margolis, podatkovni znanstvenik iz Virginije, je za *New York Times* izjavil, da je vse odvisno od tega, kakšne predpostavke ChatGPT pri sestavljanju besed v povedi uporablja. So primeri, ko so rezultati povsem napačni. In napačne ‚odločitve‘ imajo lahko posledice tudi v kontekstu pastoralnega delovanja. Programerji te napake imenujejo ‚halucinacije‘ (Thomason 2023). Na eni strani napake – na drugi imamo pred očmi pastoralno, občutljivost in teološko utemeljenost.

Druga pomanjkljivost ChatGPT, ki bi na pastoralno oskrbo lahko vplivala, je, da je sposoben ustvariti velike količine vsebin v kratkem času. Sistemi umetne inteligence lahko zavajajoče informacije in odkrito propagando ustvarjajo hitreje, kot bi se temu lahko zoperstavil katerikoli človek, ki preverja dejstva.

Tretja nevarnost je, da na milijone teh robotov lahko sprogramiramo tako, da so videti kot ljudje in se lahko pogovarjajo. Strokovnjaki v tem vidijo še en povod za delitev že tako razdeljenega naroda. Vsa ta tehnologija predstavlja za duhovnike, pastoralne delavce, ki se že sedaj trudijo zagotavljati celostno pastoralno oskrbo, velik izziv.

Tehnološki razvoj poteka izjemno hitro. Skupina OpenAI, ki je ustvarila ChatGPT, je izdelala GPT-4 – sistem umetne inteligence, ki je od Chat GPT celo stokrat zmogljivejši. Po besedah tehnološkega dopisnika *New York Timesa* Kevina Roosa se vsi, ki so ‚videli‘ GPT-4, odzovejo, kot da bi pravkar videli božje obličje (Thomason 2023).

4.2 Umetna inteligenca kot pomoč ali zamenjava?

Gre za ključno vprašanje: UI kot pomoč ali zamenjava? Četudi bi prišlo do vrhunskih izboljšav klepetalnega robota, obstajajo skeptični posamezniki. Za zamenjavo med živim človekom in govorečim robotom ne vidijo realnih možnosti. Mnenja so deljena – strokovnjaki menijo, da navedena orodja lahko postanejo uporaben dodatek k našim službam, vendar niso prepričani, da bi lahko z UI prišli do pristnih in empatičnih pogovorov, odnosov ali do neke osebne rasti. Spet drugi menijo,

da nam lahko ta tehnologija pri našem delu (tudi pastoralnem) pomaga kot partner, ni pa nadomestilo. Tako gre naše razmišljanje v smeri partnerskega odnosa.

Računalniki lahko izrekajo sočutne besede, vendar sočutja ne občutijo. Človek je bitje odnosa, človek osebnega odnosa (Vodičar 2022, 700). Ustvarjeni smo po Božji podobi (*imago Dei*). Prav Božja podoba (*imago Dei*) je tisto dejstvo, zaradi katerega ChatGPT človeškega stika in pastoralnega delovanja ne bo mogel nadomestiti. Naj bo umetna inteligenca še tako zabavna, človek potrebuje drugega – tako smo ustvarjeni. Ljudje smo edina bitja, ki lahko razmišljamo o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Razmišljamo lahko o sebi. Gre za Božje delo v nas. In če izhajamo iz tega, si težko predstavljamo, da bi lahko umetna inteligenca to Božje delovanje nadomestila.

V istem kontekstu se pojavlja vprašanje odgovornosti. So stvari, za katere se moramo odločiti in odločati. To pomeni umik, po drugi strani pa 'odgovornost' lahko prepustimo algoritemskim sistemom. Odgovornost in sočutje sta lastnosti, zaradi katerih si popolno zamenjavo oziroma umik človeka in prevlado umetne inteligence težko predstavljamo.

5. Izzivi za prihodnost

Gotovo je, da umetna inteligenca v svetu igra pomembno vlogo. To se bo še stopnjevalo. Tako kot so pot v cerkev našli elektronska pošta, videoprojekcije in živa predavanja, jo bo našla tudi umetna inteligenca. Kristjani bi morali razmisliti, v kakšni obliki se bo to zgodilo – in kakšno vlogo bo umetna inteligenca imela.

5.1 Gledano na splošno

Umetna inteligenca oblikuje prihodnost človeštva v skoraj vseh panogah. Za ilustracijo lahko povemo, da približno 45 odstotkov podjetij v UI resno vlaga in jo vključuje v svoje poslovanje. Od 9130 patentov, ki so jih leta 2021 prejeli IBM-ovi izumi, jih je bilo 2300 povezanih z umetno inteligenco (Powers 2023).

Gledano v najširšem kontekstu lahko rečemo, da se bodo na področju UI dogajali veliki premiki. Podjetja za izdelke in storitve UI letno porabijo več milijard dolarjev – Google, Apple, Microsoft in Amazon za ustvarjanje teh izdelkov porabijo več milijard. Prav tako svojo vlogo na področju UI krepi tudi ameriško obrambno ministrstvo. UI se krepi na različnih področjih: na področju prometa (samovozeči avtomobil), proizvodnje (robotske roke), zdravstva (hitrejše prepoznavanje bolezni), izobraževanja (prilagajanje izkušenj učenja individualnim potrebam učenca), medijev (novinarstvo), dela s strankami (klepet z roboti in virtualnimi pomočniki).

5.2 V kontekstu pastore

Strokovnjaki na področju UI menijo, da mora Cerkev ob vključevanju UI v svoje prakse ohraniti pristop, osredotočen na človeka. Pri tem mora upoštevati etične vidike in ohranjati vrednote, na katerih temelji nauk Cerkve. To pomeni, da mora

bdeti in presojati UI, kar zadeva empatijo, vključenost in dostojanstvo vsakega posameznika. Zaželeno je, da Cerkev razvoj UI dejavno sooblikuje ter se zavzema za pravičnost, preglednost in odgovornost njenih algoritmov in sistemov. Potrebno je torej dejavno sodelovanje. Kljub nevarnostim pa se moramo zavedati, da orodja UI ponujajo nove poti evangelizacije (Eisner 2023). Aaron Senneff, vodja tehnologije Pushpay, raziskuje praktične načine, kako bi lahko UI prispevala k širjenju evangelija: 1. UI lahko olajša komunikacijo in pomaga do informacij tudi tistim, ki so na poti vere. UI lahko postreže s prvimi odgovori na temeljna vprašanja in pripelje človeka do občestva. Z uporabo UI lahko Cerkev razširi svoj obseg delovanja (ni geografsko omejena). Dejstvo pa je, da UI duhovnikov in pastoralnih delavcev – evangelizatorjev – ne nadomešča (Nežič Glavica 2021), ampak jim le pomaga pri ustvarjanju komunikacije (mreženje). 2. Na področju pastorale lahko UI uporabimo kot tehnični pripomoček (ustvarjanje vizualnih podob, videoposnetkov, grafik). Algoritmi lahko ustvarijo koristne povratne informacije: UI kot novi medij oznanjevanja. 3. UI je lahko tudi v pomoč pri pisanju pridig (npr. hitro najde ustrezne svetopisemske reference), ne sme pa zamenjati oznanjevalca. 4. UI lahko olajša komunikacijo in administracijo (pridobimo čas in zmanjšamo stroške) (Eisner 2023).

Posamezniki svojo duhovnost na neki način sestavljajo iz različnih virov. Duhovniki pa so dolžni poskrbeti, da so ti viri pravi, preverjeni in trdni. Pri pastoralni je treba biti buden (Kraner 2023). Gre sicer za zelo hitro razvijajočo se panogo, kar pomeni, da je težko imeti pregled nad vsem. Smiselna je vzgoja za odgovorno uporabo umetne inteligence, ki se zdi koristna (Vodičar 2019, 701).

6. Namesto sklepa

UI vstopa v naš svet. Kot vidimo, obstajajo področja, kjer bo UI zlahka zamenjala človeka. To so predvsem tehnična, administrativna področja. Na pastoralnem področju se medtem zastavlja več vprašanj, saj tudi tu ni vse enoznačno. Z lahkoto si predstavljamo UI v vlogi župnijskega administratorja – to pomeni, da UI vodi finančno administracijo v župniji, da ureja sezname za branje, čiščenje. Dobro si lahko predstavljamo UI kot urejevalca pošte. Brž ko pa pridemo do medosebnih odnosov, moramo biti previdni. Zelo hitro se namreč lahko zgodi, da človeka ‚zgrešimo‘ – da zapravimo priložnost, ko bi nekoga lahko srečali, pa ga zaradi UI ne bomo.

Človek je ustvarjen po Božji podobi. To je izhodišče, ki ga moramo upoštevati tudi pri vpeljavi UI. Naj bo človek tisti, ki bo postavljal meje UI – in ne obratno.

Kratice

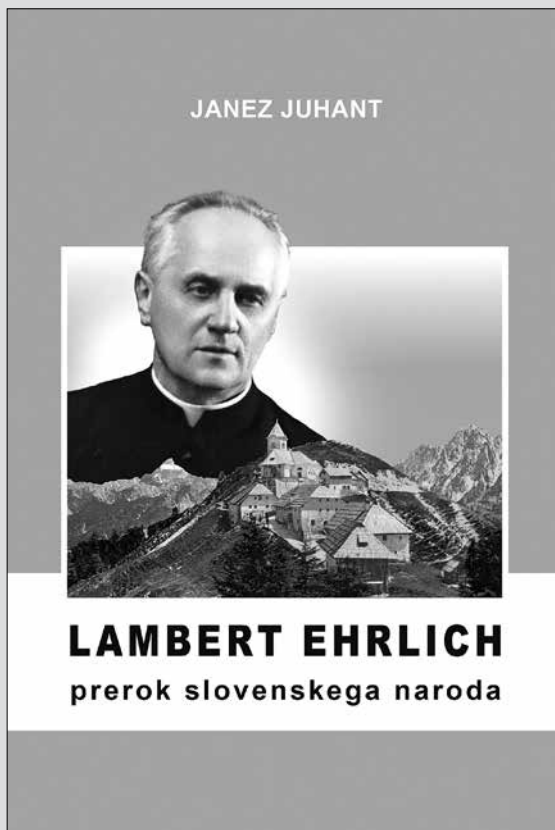
CD – Cerkevni dokumenti.

O – Drugi vatikanski cerkveni zbor 1980 [O sredstvih družbenega obveščanja].

UI – Umetna inteligenca.

Reference

- Boillat, Jean-Claude, in François-Xavier Amherdt.** 2013. *Web&Co et pastorale*. Saint-Maurice: Éditions Saint-Augustin.
- Coghill, George.** 2023. Artificial Intelligence (and Christianity): Who? What? Where? When? Why? And How? *Studies in Christian Ethics* 36, št. 3:604–619. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/09539468231169462> (pridobljeno 12. 9. 2023).
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Eilers, Franz-Josef.** 1993. *Church and social communication*. Manila: Logos Publications.
- Eisner, Anne.** 2023. AI and the Future of the Church. *Relevant Magazine*. 27. 6. <https://relevantmagazine.com/magazine/ai-and-the-future-of-the-church/> (pridobljeno 14. 9. 2023).
- Frančiček.** 2014. Veselje evangelija. Apostolska spodbuda. Cerkveni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Kaj je umetna inteligenca ChatGPT? Kako deluje?.** 2022. Računalniške novice. 20. 12. <https://racunalniske-novice.com/kaj-je-umetna-inteligenca-chatgpt/> (pridobljeno 12. 9. 2023).
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183.
- . 2023. L'approccio pastorale dialogico alla luce del Sinodo. *The person and the challenges* 13, št. 1:173–187.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Papeška komisija za občila.** 1977. Občestvo in napredek. Pastoralno navodilo o sredstvih družbenega obveščanja. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pij XI.** 1936. Vigilanti cura. Okrožnica. Vatikan. 29. 6. https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html (pridobljeno 11. 9. 2023).
- Pij XII.** 1957. Miranda Prorsus. Okrožnica. Vatikan. 8. 9. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html (pridobljeno 11. 9. 2023).
- Powers, Jessica.** 2023. The Future of AI: How Artificial Intelligence Will Change the World. BuiltIn. 3. 3. <https://builtin.com/artificial-intelligence/artificial-intelligence-future> (pridobljeno 14. 9. 2023).
- Rustja, Božo.** 2005. Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 3:453–460.
- Stoddart, Eric.** 2023. Artificial Pastoral Care: Abdication, Delegation or Collaboration? *Studies in Christian Ethics* 36, št. 3:660–674.
- Šegula, Andrej.** 2020. Sledi rezilientnosti: pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:433–442.
- Thomason, Kristen.** 2023. Reverend Roboto: Artificial intelligence and pastoral care. Baptist News. 30. 1. <https://baptistnews.com/article/reverend-robot-artificial-intelligence-and-pastoral-care/> (pridobljeno 5. 6. 2023).
- Vodičar, Janez.** 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:693–704.
- . 2022. Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:691–704.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

Knjiga je celovit prikaz osebnosti Lamberta Ehrlicha (1878–1942) ter njegovega vsestransko bogatega delovanja v Cerkvi in družbi na Koroškem in v Sloveniji. Deloval je kot duhovnik, profesor, veroslovec, misijonar, socialni in narodno-politični delavec. Odlikujejo ga izjemna sposobnost, treznost, preudarnost in človeška bližina pri presoji problemov ter zmožnost vključevanja različnih ljudi pri iskanju najprimernejših rešitev za narod in Cerkev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, Mohorjeva družba in Društvo ob Lipi sprave, 2022. 640 str. ISBN 978-961-7167-03-0 (TEOF), 42€

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

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

Józef Stala

“To be” or “to have” in the Consumerist Reality of the Postmodern Society

,Biti' ali ,imeti' v potrošniški realnosti postmoderne družbe

Abstract: The spheres of being and having constantly intermingle and condition each other. Is it possible to be and to have? Can a contemporary human be without giving up possessions, or have without losing the opportunity to be? Can an enterprising human being, capable of increasing his fortune, maintain a healthy distance towards his/her wealth? On the other hand, if he/she does not find himself/herself in the realm of the free market, does this automatically mean that he/she is heading towards pure existence? In order to respond to these important, existential questions, the author presents the challenges of the postmodern human being with their identity, then indicates the growth of consumerism and searches for the solution to the dilemma “to be” or “to have” from the perspective of Christian personalism, especially the contributions of Karol Wojtyła.

Keywords: Postmodern human being, identity, consumerism, personalism

Povzetek: Področji biti in imeti se nenehno prepletata in pogojujeta. Ali je mogoče biti in imeti? Ali lahko sodoben človek je, ne da bi se odpovedal imetju, ali ima, ne da bi izgubil možnost biti? Ali lahko podjeten človek, ki je sposoben povečati svoje premoženje, ohrani zdravo distanco do svojega bogastva? Ali po drugi strani, če se ne znajde na področju prostega trga, to avtomatično pomeni, da gre v smer čistega obstoja? Da bi odgovoril na ta pomembna, eksistencialna vprašanja, avtor predstavi izzive postmodernega človeka z njegovo identiteto, nato nakaže rast potrošništva in išče rešitev dileme ,biti' ali ,imeti' z vidika krščanskega personalizma, zlasti z vidika prispevkov Karola Wojtyły.

Ključne besede: postmoderni človek, identiteta, potrošništvo, personalizem

1. Introduction

Is it possible to be and to have? Can we be without giving up possessions, or have without losing the opportunity to be? Can an enterprising man, capable of increasing his fortune, maintain a healthy distance towards his wealth? On the other

hand, if we do not find ourselves in the realm of the free market, does this automatically mean that we are heading towards pure existence?

These questions and various possible answers exemplify our never-ending existential dilemma. For the spheres of being and having constantly interpermeate and condition each other. Whilst being inseparably tied to the world of nature, we do feel that we are fundamentally separate from it. This bipolarity - which shows the richness of human nature - makes us aware of the opposing forces within us. For human beings are torn between their animal part (with instincts and sensual inclinations) and spirituality, rationality, and freedom. As Roman Ingarden wrote many years ago:

“Man lives on the border of two different worlds: one of nature and the other specifically human. He is, as if, compelled to live within Nature. And yet, thanks to his peculiar essence he has to exceed its limits, though he is incapable of fully satisfying his inner need to be a human being. In this way his fate is tragic. Thus, his true being is manifested, his genius and the finitude of his being.” (Ingarden 1987, 17–18)

Our conscious confrontation with this crack, rooted in the essence of human being and revealing its dynamic character, may be considered a decisive factor in our endeavors to give meaning to our lives. If, for various reasons, one does not take up this effort and does not try to understand oneself, one remains a being that is to a large extent tragic, constantly torn, and insecure, incapable of transcending the world of nature or facing the challenge of shaping one's humanity. Moreover, he is neither able to confront the dilemma 'to be or to have', which in the consumerist society seems especially difficult to solve.

2. The Challenges of the Postmodern Human Being with their Identity

The postmodern man professes the cult of success, pleasure, and vitality, and at the same time avoids reflecting on the meaning of his existence. As Martin Buber explained: “pondering over his essence overwhelms and exhausts him quickly so that he discreetly retreats to be engaged in all other things in heaven and earth.” (1993, 3) However, if he does not reflect on his nature or identity, we cannot admit that his life is meaningful, especially in the complex postmodern reality. When devoid of reflection, it is not balanced between animality and rationality, between corporeality and spirituality. 'Now' is the only area of his joy and responsibility, and his aim is to live his life in a pleasant way.

For such a person others pose a threat, so that he chooses selfish individualism that depreciates any action that requires sacrifice, devotion (including having a family or living in marriage). Moreover, he negates the existence of universal moral precepts. For if a man desires solely, or mainly, his own happiness, why

would he condescend to see the misfortune of the other? If one expects only pleasure in his life, then why should he help the weak, the poor, the sick or the handicapped? If he dreams of a life that is easy and light-hearted, then why would he engage in relationships with others which may be burdensome, demanding, and time-consuming? Perhaps that is why we constantly lack social workers and those working in hospices, psychiatric wards and in centers for people with disabilities. This, in turn, contributes to the inner emptiness of those who focus mainly on satisfying their own, especially material needs, which may be absurdly complex.

A significant number of postmodern societies are shorn of sensitivity to values that are the foundation of human morality. Instead, they have constructed a 'creative conscience' which does not interfere with the realization of one's 'dreams' or the smooth satisfaction of 'necessary' needs. Here, one may notice the evolution from the traditional system of values (where materialistic values for survival were dominant) to values that are to help one express 'oneself,' especially through what is materialistic. Even though a great number of societies live on an economically satisfactory level, many of their members feel unsatisfied and unhappy more than ever before. That is why in the most developed societies, the essence of human desires is no longer consumption but the accumulation of various kinds of experience, which entails the need for constant stimulation (Kristanova 2021b; 2021a).

It seems that the ongoing COVID-19 pandemic should lay bare the fragility of our life thus making us more thoughtful of the needs of others. In societies where citizens have been educated in values, one could notice empathy, commitment, sacrifice, and nobility. Unfortunately, in other societies, the ongoing lockdown resulted in a still greater indifference towards others. The Human being of the pandemic era 'trapped' within his four walls would often enter the world of his electronic toys oblivious to the fact that there may be someone in need next door.

The role of magic, myths, 'mystical' practices, and above all emotions, feelings and scepticism grows in proportion to the decreasing significance of rationality. Postmodernity which rejects rationality born in the Enlightenment, is characterised by criticism, demystification, and demythologization of the teleological understanding of the world and man. Now it is passions and feelings that are our guide in life, and according to the mass culture, we should live our lives intensely and not waste our energy on understanding it. Nowadays man no longer desires to boldly make use of his reason. Rather, he refers to freedom understood negatively – as a lack of necessity or compulsion. Many people believe that the world is like a huge marketplace from which they may choose whatever they wish practically without restraint, become unthinking, passive, and virtually nihilistic consumers. While negating the foundation of what is, especially with regard to the existence of God, they agree to the absurdity and tragedy of fate. Pushing their way through the paradise of consumerism, they live bitterly aware that whatever they do will end up as the ultimate catastrophe. Józef Życiński aptly pointed out that postmodern thinkers quite explicitly state that the end of our lives is cold and musty. Thus, they claim that it is better to accept the brutal truth regarding our

world rather than to live in illusions as if our life was a bed of roses (Żyćński 2001, 54). With such a stance in mind, while trying to mask his existential limitations with consumption, a postmodern man heads towards nihilistic, sceptical, pessimistic, and catastrophic ideologies and attitudes. When all our desires are fulfilled by the market and our life boils down to earning and spending money, then, as Zygmunt Bauman puts it, “we will become the most unhappy, lonely and absurd creatures in the world” (2004, 7).

In the postmodern world, the purpose of our pilgrimage is no longer the salvation of our souls, but the realization of possibilities of the tangible natural world. Here, man becomes “a nomad that goes astray,” a Dionysian vagabond to whom all meaning evaporated from things and relationships (Metz 2008, 111). Contemporary man does not have much in common with biblical Abraham who wanders in darkness through the steps heading towards the unknown, and yet promised a land, by God. The journey of the postmodern nomad has no aim; no Promised Land gives a sense of purpose to his efforts. He is no doubt tormented by numerous fears, and yet he does not want to listen to preachers discussing his weakness and sins, let alone suffering, death or passing. Thus, he rather feeds on the narratives which equate the meaning of life with subjective happiness, pleasure, climbing the social ladder, and increasing one’s income and power. Even if consumerism with its chaotic way of reasoning cannot serve as a worldview, it does offer an endless number of products through which it indoctrinates (as is the case with religion). While not imposing philosophical dilemmas, it attracts with a diversity of shapes, colours, and packaging inside of which there is the potential source of happiness (Stala, Osewska and Bochenek 2021a). Moreover, alternative ways of life do not shock anyone. In fact, they contribute to launching new branches of industry and thus expand the range of products. The investors may be rubbing their hands here (Osewska and Stala 2021).

3. Omnipotent Consumerism

Apart from the above ideological tendencies which, to a great degree, make it difficult for contemporary man to resolve the problem ‘to be or to have’, it is the deepening consumerism with its metaphysical form that is to blame. It is not easy to determine the exact time of the transition from the natural consumption to consumerism. However, one may agree with Zygmunt Bauman that it has rather been a revolutionary, and not an evolutionary, change. The productive society, typical of the first stage of modernity, was focused on stabilization, the accumulation of goods and the pursuit of the security of social status. Nowadays, the consumerist society is much more flexible and unsteady. It also lacks ‘attachment’ to goods. Whereas the beginning of consumerism may be seen in the separation of the productive function from consumption, its acceleration is due to the reversal of these two functions in the social hierarchy (Bauman 2000, 96). The postmodern society no longer needs producers but consumers, and the consumption is no longer a means to achieve various ends, but the end of human activity.

With the enormous economic boom which took place after World War II, an endless spiral of production and consumption began to wind up largely via mass culture. However, in the 21st century "consumer attitude has become not only one of many kinds of social stances, but a leading way of life in the majority of post-modern societies. Thus barriers (arising from time and space) that limit consumption may be removed. The previously unknown technological opportunities facilitate the free circulation of goods and capital and contribute to the growth of 'consumers' mobility. As a result, the scope of 'consumers' experience is virtually boundless. One cannot overlook the fact that the lack of moderation, as well as wastage, are no longer symptoms of some dysfunction. On the contrary, they are a sign of proper actions and the only principle that ensures the survival of individuals in the consumer society. Thanks to loans we tend to believe that there is no need to postpone consumption as the consumer way of life is crucial for the progress of man and society (Bauman 2004, 220–221).

As Jean Baudrillard noted *".../ the elated discourse on affluence is everywhere shadowed by a fmorose, moralizing, 'critical' counter-discourse on the ravages of consumer society and the tragic end to which it inevitably dooms society as a whole"* (1998, 195). Even if many postmodern people evaluate – with equal irony – the moralizing tone of the critic of growing consumerism, it is difficult to be indifferent to the euphoric pursuit of prosperity. The contemporary man has to face a huge challenge - the pointless desire to constantly increase consumption opportunities. The excessive disposability of all kinds of material goods transforms many people into beings devoid of broader horizons, interiorly empty slaves of possession and immediate satisfaction. What they focus on is multiplying the goods they possess and substituting them with others, more perfect.

Even though consumption is part of our nature, today it has dominated even science, morality, art and religion. The most significant trait of such a mode of being is unlimited consumption rooted in the client's permanent dissatisfaction. It is often stimulated by scientifically improved marketing and extensive advertising industry. As a result, many people simply copy the socially typified behaviour inertly accepting collective fads, representations and rules. By manipulating people in an invisible or, in fact, appealing way, advertising specialists become new wardens of our conscience. For it is they who produce, own and control the software of our civilization: books, movies, computer programs, magazines, CDs, commercials and television programs. John Paul II aptly put it: "unless one is shielded from the flood of publicity and the ceaseless and tempting offers of products - that the more one possesses the more one wants, while deeper aspirations remain unsatisfied and perhaps even stifled." (John Paul II 1997d, no. 28)

The global mass culture depersonalizes and stupefies man for it focuses on corporeality, impulses and emotions thus endorsing hedonism. As its sole purpose is to match the expectations and perception of consumers, by its very nature it chooses to deliver shallow pleasure and entertainment. In the models of identity submitted by the popular consumer culture, the body is the foundation of the 'self' of the contemporary man. While radically overestimating corporeality, the

culture focuses on showing youth and fitness, what is useful, aesthetic, pleasurable and verifiable from an economic perspective. A consumeristic lifestyle offers a 'good' and affluent life while determining the generally binding image of a perfect human body. When not subjected to corrective treatment, the body is the cause of frustration as various 'body regimes' are a chief element of the 'proper' way of life (Stala, Osewska and Bochenek 2021b).

One can hardly overlook the fact that the contemporary consumer civilization based on new information technologies (Osewska, Stala and Bochenek 2022), aspires more and more boldly to mould 'a new man' with an improved state of consciousness. In fact, the result is an enslaved creature devoted to consumption. Through various means which are hardly coordinated, the culture endorses a vision of man as a consumer who thoughtlessly submits to it. One can hardly be surprised for consumerism does not demand that we work on ourselves. It takes us as we are, the greedier, the better (Barber 2005, 180). A reluctance to whatever requires effort or reflection, together with a greediness inherent to every man (though to various degrees) translate into a growing number of people whom Daniel Quinn suggestively calls 'Takers.' Such people become engrossed by the will to possess to such an extent that they 'systematically destroy their competitors' food to make room for their own. Nothing like this occurs in the natural community. There, the rule is: Take what you need, and leave the rest alone (Quinn 1992, 72).

The above principle, which is both simple, sensible, and morally justified does not convince an increasing number of contemporary 'Takers.' Their way of thinking and acting is a challenge to classical ethics where man is a person – unique, endowed with reason and will thanks to which he may manage his life. Here consumption is also an important element of his mode of being for man, according to classical thinking, is also an animal forced to consume in order to survive. However, if he reduces his whole life to consumption and considers the search for pleasure to be the ultimate happiness, then he will severely limit his existence as a person (Reale 1999, 423). For regardless of circumstances, a person should control the emotions that govern their natural needs – contrary to animals, a person can make them comply with reason and will. However, it is not about 'subordinating' but 'ordering' as emotions that arise from our organism are governed by their own laws. This 'ordering' which enables us to face our complex and dynamic nature, is also crucial in the context of the 'to be or to have' dilemma. For it is an important element of our attitude toward the whole reality and reveals two potential hierarchies of values.

4. "To have" and "to be": The Search for the Golden Means

A sensible solution of the dilemma 'to be or to have' requires reference to the principle of the golden mean. The principle suggests that we follow neither the utopia of complete relinquishment of possessions nor the tendencies which al-

most completely ignore being in favour of having. Freedom from being attached to things does not imply the negation of things necessary for survival. In fact, it is not reasonable to make unambiguous declarations (that do not allow for polemics) that the profundity of 'being' is much more noble than gathering and producing. For in the pursuit of possessing material goods one may discern a positive phenomenon not only from an economic but also from a moral point of view. Thus, possessing does not have to mean flirting with 'the evil' and 'being' does not take everyone to their heights of existence. Antagonizing these two attitudes is not only wrong but risky as it divides the spheres that are actually one. For 'to have' represents the material and 'to be' the spiritual side of man. Thus, depriving someone of the possibility to have may result in their passive stance to life. On the other hand, an impressive material dynamism at the expense of the spirit dramatically impoverishes the interior life of a person.

Gabriel Marcel recognized that only adopting the attitude of 'being' makes it possible for real human communities to appear. However, he did not think that the problem lies in the mere possession of material goods. The crucial issue is the spiritual stance of possessing - not only things, but oneself, other people, nature, and the universe (Marcel 1984, 64; 117–118; 201). Thus, even if one does not have any material goods, one may adopt the attitude of 'possession,' just as one can 'have' while not possessing anything (Marcel 1986, 116; Jaroszyński 1999).

While radically criticizing consumerism, even Erich Fromm is certain that the dilemma 'to be' or 'to have' is a theoretical one as it is impossible to give up possession entirely (Fromm 1997, 130). Departing from nature is a taint of the modern society: an extremely expressive mode of possessing with the urge to appropriate, acquire, and possess which does not contribute to our happiness (1989, 66; 127).

Material goods are capable of changing and moderating human experience: they open up space for altruism and charity, though/but also for greed, anxiety, envy, depression, and the fear of loss. That is why, when John Locke acknowledges the right to private property to be inviolable, he also emphasizes that it is by its nature, limited, as its source is God. Since man is not the master of things, thus recognizing something as one's property entails constant justification in the form of work, need and values (Locke 1992, 184). Even liberalism ascribes an instrumental role to property.

The solution to the dilemma 'to be' or 'to have' may be sought in the precepts of Christian personalism which emphasizes the personal character of each of us. Karol Wojtyła wrote in *Person and Act* that "the community trait – or the social trait – is imprinted on the very existence of man" (Wojtyła 1969, 286). Every human being has their natural value and dignity, but they are not beings for themselves. Social life is the coexistence and cooperation of free persons guided by a specific axiology. This standpoint may be the key to resolve the dilemma whether 'to be' or 'to have.' Our conscious acknowledgment, both at the level of objective moral precepts as well as demeanour, that we co-exist with others, should set

limits for our natural tendency to possess. Thus, it is not possession but our egoism that is the problem.

From the Christian perspective it is worth referring to John Paul II's idea of the civilization of love that is a new humanism rooted in Jesus Christ and the Gospel. According to the Pope the civilization of love is marked by the fourfold priority: the person over things, ethics over technology, spirit before matter and divine mercy over justice (John Paul II 1997c, no 16; 1997b, no. 8–11). The core of the Pope's idea is the primacy of the person over the thing based on the principle 'to be more' rather than 'to have more.' For the real personalization of the human world will be possible when we acknowledge that the person is of prime value which is incomparable to the whole world of items. Then the person may evolve in all their inner truth, freedom, and dignity (John Paul II 1982, 310).

In a society devoid of values, it is all the more crucial to seek the truth about man, his life and spirituality (Osewska, Stala and Bochenek 2022). Also, to point out that material goods will not make us happy but, in the end, leave us disappointed and hollow. There are people who possess a lot of material goods and yet they are so unhappy that they commit suicide. The phrase "a golden cage is still a cage" confirms the truth that when devoid of liberty we are being destroyed. According to John Paul II, for us human beings to become more human, we need a balance between the love of one's self and the love towards our neighbours. Being not only with others, but also 'for others', showing them kindness and charity (John Paul II 2000, 130). This is explicit in the Christian principle 'to love one's neighbour as oneself' – not more as we do not want 'martyrdom' and not less so that we do not focus on ourselves solely. "Love your neighbour as you love yourself" – this requires equilibrium and wisdom (Dudziak 2022b).

The objective of the primacy of ethics over technology is ensuring the humanization of man and the world which is indispensable in the face of the threat of the technical model of culture. Thus, proper proportions between the development of technology and morality may be established and, what is even more important, limits to the predatory use of natural resources. Moreover, building a society in which ethics is superior to technology is the only opportunity for reestablishing the lost bond with nature. For it is the primacy of ethics over technology that is the necessary condition for the man being placed before the thing, preserving the natural environment, and restoring the ecological balance (John Paul II 1997b, no. 11).

By emphasizing the spiritual sphere of human life, the Pope wanted to oppose the consumer society focused on 'having more and more.' It was especially in his speeches during the travels around the world that he emphasized the opposition between the civilization based on materialism and the civilization of love. However, he stressed that the dividing line is not between capitalism and socialism but between the culture that highlights material values and the one that focuses on spiritual ones. While emphasizing the priority of the spirit over matter, John Paul II pointed to the anthropological error: contemporary man, who constantly

transforms the world, forgets that he is the unity of the body and the spirit without which he cannot exist. Instead of cooperating with God in His act of creation (Dudziak 2022a), man takes His place and tyrannizes nature (John Paul II 1997a, no. 37). At the same time, the ecological movements tend to take care more of plants and animals while treating man as a threat which they are trying to 'reduce.' There are some who proclaim the necessity of depopulating the world, treating human beings as unnecessary which, in turn, intensifies the pro-choice movements. According to the Pope, the new ecological paradigm should refer to the idea of a mother's womb which is the first *oikos*, that is home (Kornas-Biela 2000, 101–109).

5. Conclusion

By succumbing to the destructive tendencies of a dysfunctional consumption beyond measure, many contemporary people make it the purpose of their lives (Bauman 2009, 33-34; 2007). Through our bodies we are inseparably linked to the world of nature, which is also the sphere of consuming. However, thanks to our spiritual part, we do feel separate from it. If we do not endeavour to grasp who we are, we cannot face the dilemma 'to be' or 'to have' in a responsible way. Because of the transgressive character of our nature, we are incomplete, restless, and incapable of fulfilling all our needs. Nevertheless, it is only us who are fully aware of the necessity to seek not only to have but above all, not to cease to 'be.' Possessing items and goods in itself does not improve us, nor does it contribute to the maturation and enrichment of our being, which is to realize our human destiny which is, by nature, personal. Still, the relation between 'to be' and 'to have' does not have to be an antinomy. Since our social life is the coexistence and cooperation of free people who are guided by certain axiology, then it is quite obvious that we are not only beings for ourselves. We coexist with others, which sets the boundaries for our natural tendency to possess (Lowen 1995, 165–237).

The reflection on the dilemma 'to be' or 'to have' must involve our duty to grow. To have 'more' in order to 'be' more, that is to be of more personal value. The solution to the dilemma, therefore, does not lie in our ability to abandon possessions in favour of being. It is not about choosing the path of giving up possessions, which is illusory and inconsistent with our nature, but about not losing the sense of our being for the sake of possessing. For, if we are only what we have, then what will we be when we lose it?

References

- Barber, Benjamin R.** 2005. *Dżihad kontra McŚwiat*. Warszawa: Znak.
- Baudrillard, Jean.** 1998. *Consumer Society. Myths and Structures*. New Delhi: SAGE publications.
- Bauman, Zygmunt.** 2000. *Globalizacja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 2004a. *Socjologia*. Poznań: Zysk.
- . 2004b. Wiek kłamstwa, an interview by Jacek Żakowski. *Polityka* 50:4–9.
- . 2007. *Płynne życie*. Transl. by T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- . 2009. *Konsumowanie życia*. Kraków: UJ.
- Bilicka, Beata, Elżbieta Osewska and Józef Stala.** 2023. RE teachers and the challenges of digital didactics during the coronavirus pandemic in Poland. *British Journal of Religion Education* 45, no. 3:310–322.
- Buber, Martin.** 1993. *Problem człowieka*. Transl. by J. Doktor. Warszawa: PWN.
- Dudziak, Urszula.** 2022a. Pastoral Support for Married Couples and Families during the Pilgrimages of John Paul II to Poland. *Religions* 37, no. 13:1–31.
- . 2022b. Religiousness of spouses as a factor contributing to shaping a successful marriage. *Teologia i moralność* 17, no. 1:119–144.
- Fromm, Erich.** 1989. *Mieć czy być*. Translated by J. Niziński. Warszawa: Klub Otrycki.
- . 1997. *O sztuce istnienia*. Translated by R. Saciuk. Warszawa: PWN.
- Ingarden, Roman.** 1987. *Księżeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- John Paul II.** 1997a. Centesimus Annus. Encyclical. In: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła*. Vol. 2, 617–702. Kraków: Znak.
- . 1997b. Dives in misericordia. Encyclical. In: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2, 77–139. Kraków: Znak.
- . 1997c. Redemptor Hominis. Encyclical. In: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2, 5–76. Kraków: Znak.
- . 1997d. Sollicitudo rei socialis. Encyclical. In: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2, 433–508. Kraków: Znak.
- . 1982. Na forum pokoju i sprawiedliwości: Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku (2 X 1979). In: *Nauczanie społeczne 1978–79*. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów.
- . 2000. Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) (excerpts no. 11–14) (Paris, 2 June 1980). In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II. (1978–1999)*. Warszawa: Instytut Badań Naukowych Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego.
- Jaroszyński, Piotr.** 1999. *Etyka: Dramat życia moralnego*. Warszawa: Most.
- Kornas-Biela, Dorota.** 2000. Ekologia łąna ekologią świata: o nowy paradygmat w ekologii. In: Józef Marcei Dołęga, Jacek Wojciech Charto-szewski, eds. *Ekologia rodziny ludzkiej*, 101–109. Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Ma-zurskiej.
- Kristanova, Evelina.** 2021a. Accessing the Political Press of the Second Polish Republic on the Internet. *The Person and the Challenges* 11, no. 2:177–201.
- . 2021b. Contemporary Polish Community Media and Democracy: An Example of Catholic Periodicals. *Perspektywy Kultury* 4, no. 35:405–414.
- Locke, John.** 1992. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Z. Rau. Warszawa: Aletheia.
- Lowen, Alexander.** 1995. *Narcyzm: Zaprzeczenie prawdziwemu Ja*. Translated by P. Kołyszko. Warszawa: Jacek Santorski and Co.
- Marcel, Gabriel.** 1984. *Homo Viator*. Translated by P. Lubicz. Warsaw: Pax.
- . 1986. *Być i mieć*. Warsaw: De Agostini.
- Metz, Johann.** 2008. *Teologia wobec cierpienia*. Translated by J. Zychowicz. Kraków: WAM.
- Osewska, Elżbieta, and Józef Stala.** 2021. The Human Being Lost in Consumerism: A Polish Perspective and Challenges in Religious Education. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 3:733–745.
- Osewska, Elżbieta, Józef Stala and Krzysztof Bochenek.** 2022. The Relationship between Religion and National Culture in Poland in Light of John Paul II's Philosophical and Theological Reflections. *Religions* 13, no. 1:33.
- Quinn, Daniel.** 1992. *Isahel: An Adventure of Mind and Spirit*. New York: TurtlebackBooks.
- Reale, Giovanni.** 1999. *Historia filozofii sta-rożytnej*. Vol. 3. Translated by E. I. Zieliński. Lublin: KiW.
- Stala, Józef, Elżbieta Osewska and Krzysztof Bochenek.** 2021a. The Sufferings of the Biblical Job as an Icon of Postmodernity: The 'Loneliness' of God and the human being in a consumerist paradise. *Journal of Religion and Health* 62:327–337.
- . 2021b. Searching for the Foundations of Ecological Renewal a Christian Perspective at the Beginning of the 21st Century. *European Journal of Science and Theology* 17, no. 4:21–31.
- Wojtyła, Karol.** 1969. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Życiński, Józef.** 2001. *Bóg postmodernistów*. Lublin: RW KUL.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 55—75

Besedilo prejeto/Received:05/2024; sprejeto/Accepted:05/2024

UDK/UDC: 929Pij II."1447/1450"

DOI: 10.34291/BV2024/01/Bogataj

© 2024 Bogataj et al., CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj in Anja Božič

Enej Silvij Piccolomini in slovenski prostor: novi viri za njegovo tržaško obdobje

*Aeneas Silvius Piccolomini and the Slovenian
Territory: New Sources for his Period in Trieste*

Povzeteke: Prispevek obravnava zgodovinske vire, ki pričajo o tesnih stikih Eneja Silvija Piccolominija s slovenskim prostorom. Z njim se je dobro seznanil že v vlogi tajnika cesarja Friderika III., nato kot tržaški škof v letih 1447–1450, odločilno pa je nanj vplival kot papež Pij II., ki je leta 1463 potrdil ustanovitev ljubljanske škofije. Raziskava se osredotoča predvsem na obdobje njegovega tržaškega delovanja in prinaša poglobljeno obravnavo nekaterih novih, doslej še neobjavljenih dokumentov (pisma, listine) iz tega obdobja. Slednji njegovo pastoralno delovanje na tem prostoru osvetljujejo podrobneje, prinašajo pa tudi nekaj novih spoznanj, pomembnih za širše slovensko zgodovinopisje.

Ključne besede: cerkvena zgodovina, listine, pisma, tržaška škofija, grofje Walsee, papež Pij II.

Abstract: This paper discusses historical sources that testify to Aeneas Silvius Piccolomini's contacts with present Slovenian territory. He already became well acquainted with the area in his role as secretary to Emperor Frederick III, then especially as Bishop of Trieste in 1447–1450, and finally as Pope Pius II, who confirmed the establishment of the Ljubljana diocese in 1463. The research focuses mainly on the period of his episcopacy in Trieste and investigates several new, hitherto unpublished documents (letters, documents) from this period. These shed new lights on his pastoral activity and question some of the long-accepted narratives of Slovenian historiography.

Keywords: ecclesiastical history, documents, letters, Diocese of Trieste, Counts of Walsee, Pope Pius II

1. Uvod

Enej Silvij Piccolomini, poznejši Pij II. (1405–1464), je nedvomno papež, ki je bil med vsemi v zgodovini z današnjim slovenskim (etničnim) prostorom najbolj po-

vezan.¹ Med številnimi potovanji po teh krajih se je seznanil s takratnimi in preteklimi običaji tukajšnjega prebivalstva ter prišel v stik z vplivnimi zgodovinskimi osebnostmi. Ker je svoje izkušnje vestno zapisoval in vključeval v mnoga svoja dela, ga lahko štejemo za enega najpomembnejših poročevalcev o tem prostoru na prehodu iz poznega srednjega v zgodnji novi vek.

Med opravljanjem različnih diplomatskih in cerkvenih funkcij je s številnimi posegi pravno-politične narave na ta prostor tudi pomembno vplival. O tem pričajo mnogi dokumenti, napisani v njegovem imenu ali nanj naslovljeni, ki jih hranijo različni arhivi, predvsem v Sloveniji in Italiji. Številni takšni dokumenti so zaradi pomanjkanja vseobsegajočih (skupnih) inventarjev in osredotočanja zlasti na listine iz časa nastajanja ljubljanske škofije v slovenski historiografiji ostali prezrti ali pa so se celo izgubili. Velik del izmed njih se namreč tiče tudi dela današnjega slovenskega ozemlja, ki je v tistem času spadalo pod tržaško škofijo.²

Naša razprava želi s kritično objavo in analizo nekaterih takšnih na novo odkritih oziroma sedaj prvič objavljenih virov predvsem iz časa Piccolominijevega škofovanja v Trstu opozoriti na določene vrzeli v slovenski historiografiji, vezane na njegovo delovanje v slovenskem etničnem prostoru. S tem želi vzpodbuditi zanimanje za raziskovanje prisotnosti in posegov te pomembne zgodovinske osebnosti na tem območju še pred njegovim pontifikatom. Končno želi raziskava izpostaviti tudi pomen izdajanja temeljnih virov v skladu s sodobnimi ekdotičnimi standardi ter obenem poudariti potrebo po natančni vsebinski analizi razdrobljenih in pogosto spregledanih zgodovinskih virov, kot so (diplomatska) pisma in listine, ki niso del glavnih cerkvenih ali državnih arhivov, temveč se nahajajo v specializiranih muzejih ali župnijskih arhivih – ne le zato, ker so pisani s Piccolominjevo roko, temveč ker prinašajo pomembne ugotovitve za širšo slovensko (cerkveno) zgodovino.

2. Piccolomini in slovenska historiografija

Piccolominijevo povezanost z našimi kraji lahko v grobem obravnavamo s treh vidikov: 1) različna poročila in opisi, ki jih je nabral med svojimi številnimi potovanji – in so razsejani po njegovih historiografskih delih in pismih;³ 2) posegi na to območje v času škofovanja v Trstu med leti 1447 in 1450; 3) sodelovanje pri

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa PG-0262, „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki poteka v okviru Teološke fakultete UL, financira pa ga Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Kot bo natančneje predstavljeno v nadaljevanju, je ta na vzhodu segala vse do Postojne.

³ S tem prostorom se je Piccolomini najverjetneje prvič seznanil, ko je leta 1444 kot dvorni tajnik spremljal kralja Friderika III. na njegovem poklonitvenem potovanju po Štajerskem, Koroškem in Kranjskem, in sicer z namenom zbiranja plemiških priseg in potrditve njihovih privilegijev. O Friderikovem potovanju in njegovih okoliščinah gl. (Nared 2021, 342–89). V zvezi s Piccolominijem doživljanjem tega potovanja je najbolj znan njegov zapis, češ da se je odvijal *inter medios barbaros sevasque nationes*, med divjimi in surovimi narodi (Wolkán 1909, 313), kar pa je seveda treba razumeti znotraj širšega konteksta – njegove vsesplošne naveličanosti nenehnih selitev nemškega dvora in domotožja za intelektualno veliko bolj vzpodbudnim okoljem rodne Italije.

ustanovitvi ljubljanske škofije (pri tem je bil eden od glavnih akterjev) v času njegovega pontifikata.

Piccolominijevi zapisi o današnjem slovenskem ozemlju so v slovenski historiografiji sorazmerno dobro poznani, pri čemer se je pozornost posvečala predvsem dvema tematikama. Najprej velja omeniti poročila, vezana na rodbino Celjskih grofov, ki so razsejana po njegovih številnih delih – *Historia Australis*, *Historia Bohemica*, *De Europa*, *De viris illustribus*, *Komentarji* –, v veliki meri pa tudi po njegovih govorih in pismih. Četudi so zaradi njegove navezanosti na Habsburžane ti zapisi v veliki meri pristranski,⁴ so se prav nanje opirali mnogi poznejši historioografi. Podroben nabor takšnih odlomkov je objavil Janez Mlinar v svoji študiji *Podoba Celjskih grofov v narativnih virih* (Mlinar 2005).⁵

Drugi za ta prostor nadvse pomemben zapis je Piccolominijev opis ustoličevanja koroških vojvod, ki ga najdemo v njegovi obsežni historiografski razpravi *De Europa*, v kateri po geografskem ključu opisuje različne dele evropskega prostora, med drugim tudi Istro, Kranjsko, Koroško in Štajersko. Čeprav se osredotoča predvsem na politično zgodovino, med poročili ne manjka tudi opisov kmečkega in meščanskega življenja ter – včasih iz prve roke, včasih na podlagi poročil prebivalcev – vsakdanjih navad ali posebnih običajev iz tradicije. Mednje spada tudi opis ustoličevanja koroških vojvod, ki je sicer v veliki meri narejen po predlogi Janeza Vetrinjskega, natančno pa ga je analiziral že Bogo Grafenauer (Grafenauer 1950, 127–134).⁶

Prav tako je bila v slovenski znanstveni literaturi že večkrat osvetljena Piccolominijeva vloga pri nastanku ljubljanske škofije v času njegovega papeževanja (Gruđen 1908; Žnidaršič Golec 2011).⁷ K ustanovitvi škofije so prispevali predvsem politični razlogi, *in primis* želja cesarja Friderika III., da bi v odnosu do akvilejskega patriarhata utrdil habsburško oblast na tem prostoru. Priložnost za to je prišla ob koncu petdesetih let 15. stoletja, ko si je Friderik uspel pridobiti dediščino Celjskih – in tako pod svojo oblastjo združil večji del ozemlja današnje Slovenije.⁸ Ustanovitev samostojne škofije bi mu namreč zaradi pravice do imenovanja škofov in drugih cerkvenih dostojanstvenikov omogočila, da bi preuredil in postopoma obvladoval tudi tukajšnje cerkvene razmere, obenem pa bi se tako dokončno zoper-

⁴ V delu *Historia Australis*, podobno tudi v *Historia Bohemica*, so razen Hermana Celjskega vsi po vrsti – Barbara, Friderik in Ulrik – prikazani kot nezanesljivi lahkoživci.

⁵ Mlinar (2005) najprej obravnava vse Piccolominijeve omembe Celjskih (70–89), zatem pa jih še reproducira v latinščini (217–251). K tem virom bi bilo treba dodati vsaj še pismo, ki ga je 21. novembra 1456 Piccolominiju poslal Niccolò Lisci in v njem opisuje dramatične dogodke v zvezi z Ulrikom Celjskim in kraljem Ladislavom; *editio princeps* tega pisma je pripravil Fabio Forner (2005, 351–376). Janez Mlinar v resnici svoji študiji dodaja *caveat*, namreč da so Piccolominijeva dela – *in primis* njegova osebna pisma – v zanesljivih sodobnih tekstno-kritičnih izdajah, ki pa na novo nastajajo šele v zadnjem času, na voljo zgolj deloma (Mlinar 2005, 73).

⁶ O tem pišeta tudi Peter Štih (Štih 2012, 306–343; 2005, 33–41) in Katja Škrubej (Škrubej 2010, 97–153).

⁷ Piccolomini je bil za papeža izvoljen avgusta in bil nato kronan 3. septembra leta 1458.

⁸ Poleg tega je leta 1460 je umrl opat benediktinskega samostana v Gornjem Gradu, nad katerim je imel Friderik od izumrtja Celjskih patronat (Žnidaršič-Golec 2011, 14).

stavil vplivu Benečanom podrejenega akvilejskega patriarha.⁹ Cesar je tako 6. decembra 1461 v Gradcu izdal ustanovno listino ljubljanske škofije,¹⁰ papež Pij II. pa jo je 6. septembra 1462 potrdil in z njo Ljubljani podelil status *civitatis insignis* (NŠAL, Zbirka listin, št. 379). Da bi raznovrstna nasprotovanja ustanovitvi škofije utišal, je papež 10. septembra istega leta izdal še eno listino in ljubljansko škofijo z izvzetjem izpod oblasti akvilejskega patriarha in salzburških nadškofov podredil neposredno Svetemu sedežu (NŠAL, Zbirka listin, št. 380). Med 'uporniki' so bili najbolj znani menihi gornjegrajske benediktinske opatiije,¹¹ ki so po smrti starega opata kljub Friderikovi prepovedi izvolili novega, kar je papež po Friderikovi pritožbi 11. junija 1463 razveljavil (NŠAL, Zbirka listin, št. 388). Prav tako je papež Pij na Friderikov predlog 6. junija leta 1463 za prvega ljubljanskega škofa imenoval Sigismunda Lamberga (NŠAL, Zbirka listin, št. 387).¹² Dotične listine, povezane s tem dogajanjem, so bile posebej v okviru različnih razstav in obletnic v veliki meri že transkribirane in umeščene v kontekst, nekatere od njih pa tudi prevedene.¹³

To pa ne velja za mnoge izmed virov, ki Eneja Silvija povezujejo s slovenskim prostorom v času njegovega škofovanja v Trstu. Tržaško škofijo je v upravljanje dobil 19. aprila 1447 – v zahvalo za posredovanje pri spravnihi pogajanjih med cesarjem Friderikom in papežem Nikolajem V.¹⁴ Čeprav sama po sebi ni bila velika, je tržaška škofija tedaj obsegala tudi velik del slovenskega etničnega ozemlja: na severu župnije Tomaj, Senožeče, Hrenovice, na jugu Milje, Zrenj, Buzet, Roča, na vzhodu Slavina, Košana, Trnovo, Jelšane, poleg tega pa še ozemeljsko ločeno mesto Umag. Čeprav Piccolomini v škofiji strnjeno ni preživel veliko časa, pa je med vizitacijami vendarle uspel prepotovati večji del njenega ozemlja. Njegova prisotnost na tem območju je predstavljala navdih tudi pisatelju Alojzu Rebuli. A v svojem romanu *Zeleno izgnanstvo* celo on kot svoje vire navaja vrsto resničnih zgodovinskih dokumentov, ki pa v slovenski historiografiji še niso bili deležni temeljite pozornosti.¹⁵ Prispevek zato izpostavlja nekatere pomembnejše listine in pisma

⁹ Kot navaja Dolinar, oglejski patriarhat ni bil Friderikov glavni trn v peti, kot je navedeno v prejšnjih razpravah, saj na habsburškem ozemlju po letu 1420 ni več imel veljave, patriarh Ludovico Scarampo pa v svoji škofiji sploh ni več bival. Temeljno težavo pri ustanovitvi je predstavljalo dejstvo, da je bil velik del župnij na habsburškem ozemlju inkorporiran različnim meniškimi redovom, ki so svoje privilegije ljubosumno varovali – in od papežev vedno znova zahtevali potrjevanje svoje izvzetosti iz lokalne cerkvene oblasti (Dolinar 2019, 16).

¹⁰ Izvirna bula s cesarsko ustanovitvijo je žal zgorela v požaru leta 1493, njeno besedilo pa je ohranjeno kot insert v različnih potrdilnih listinah, npr. v potrditvi cesarja Maksimilijana s 16. aprila 1496 (NŠAL, Zbirka listin, št. 503).

¹¹ Ustanovitvi so se uprli tako akvilejski patriarh Scarampo kot Benečani. Menihi gornjegrajskega samostana so z inkorporacijo izgubili pravico do samostojnosti.

¹² Odnos med Enejem in Sigismundom je nedavno v poljudnejši obliki predstavil tudi Dolinar (Dolinar 2021).

¹³ V knjigi *Ljubljanska škofija: 550 let* so dostopni prevodi Friderikove ustanovne listine, Pijeve potrdilne listine in njegovega izvzema ljubljanske škofije izpod oblasti akvilejskega patriarha, delo Julijane Visočnik (Dolinar 2011, 596–610).

¹⁴ Papež Nikolaj V. se je po dolgih letih pogajanj med nemškim dvorom in svojim predhodnikom papežem Evgenijem IV. s Friderikom spravil 17. februarja 1448 (dunajski konkordat). Listina Nikolaja V., s katero posveča Piccolominija za tržaškega škofa, je objavljena (Wolkan 1909, 47).

¹⁵ V svojem romanu *Zeleno izgnanstvo* Rebula opisuje Piccolominijevo bivanje v Trstu, vključno z njegov-

iz tega časa – nekateri dokumenti v nadaljevanju so pravzaprav objavljeni prvič –, osvetljuje njihovo vsebino ter jih zgodovinsko vrednoti.

3. Enej Silvij v vlogi tržaškega škofa (1447–1450)

K Piccolominijevi umestitvi za tržaškega škofa je verjetno v veliki meri prispeval Friderik III. Tržaškemu kapitlju je Eneja v primeru smrti takratnega škofa Nikolaja (Nicolò) de Aldegardisa priporočil že 30. maja 1446, o papeževem imenovanju 19. aprila 1447 pa je Friderik nato 18. maja obvestil tamkajšnji stolni kapitelj (Kandler 1986).¹⁶ Dva dni pozneje je tržaškemu kapitlju o svojem imenovanju pisal tudi Piccolomini sam, in sicer 20. maja 1447:

»Spoštovanemu dekanu, kanonikom in kapitlju v Trstu, predragim prijateljem. Spoštovani predragi prijatelji! Kot ste izvedeli iz kraljevega pisma,¹⁷ me je naš najsvetejši gospod,¹⁸ ko je izvedel za izpraznjen sedež v vaši Cerkvi, ob popolnem soglasju vseh kardinalov, v moji odsotnosti in brez mojega vedenja povišal na čelo vaše Cerkve. Verjamem in zaupam v vašo dobroto, da boste zadovoljni z menoj, kajti za to Cerkev se nisem potegoval, temveč sem bil vanjo poklican. Vaš škof bom, a kot bi bil vaš brat. Zavedam se, da – kot pravi apostol – se podrejenim ne sme vladati s silo, temveč bi moral tisti, ki vlada, imeti podobo svoje črede v sebi. Njegova kraljevska visokost vam bo pisala, kaj morate storiti. Prosim vas, poslušajte kralja in mi bodite naklonjeni, saj bom eden izmed vas in bom z vami živel ter umrl. Pisal sem v Rim, naj pohitijo s pismi, kar se lahko zgodi hitro, saj je prišlo do spremembe.¹⁹ Sam pa se ne morem pohiteti k vam, ker se moram kot legat za Njegovo kraljevo visočanstvo v težkih razmerah podvizati k volilnim knezom. Potrudil se bom čim prej vrniti in pripotovati k vam. Medtem vam priporočam vašo Cerkev. Medtem mi pišite na kraljevi dvor, saj bo pisma, ki so naslovljena name, sprejel gospod Kaspar Schlick.« (Wolkan 1912, 50–51; Kandler 1986)²⁰

Čeprav je tržaški kapitelj, sklicujoč se na starodavno pravico, da ob smrti starega škofa (4. aprila 1447) sam izvoli novega, 7. aprila 1447 za škofa že izvolil tomaj-

imi uradnimi dolžnostmi, kot so npr. posvetitve cerkva (Rebula 1981). Branka Sulčič je v okviru svoje razstave podala okviren pregled Piccolominijevega delovanja na slovenskem ozemlju (Sulčič 2009).

¹⁶ Pri sklicevanju na dokumente iz Kandlerjeve monumentalne izdaje *Codice diplomatico istriano* zaradi odsotnosti paginacije v izdaji sami številki strani ne navajamo (Kandler 1986). Vire je mogoče najti glede na njihove letnice, saj so v knjigi razporejeni v kronološkem vrstnem redu (*ad ann.*). V primeru omenjenega pisma z 18. maja 1447 je treba opozoriti na Kandlerjevo napako, saj Piccolominija za tržaškega škofa ni imenoval papež Evgenij IV. (1383–1447), kot je navedeno v urednikovi razlagi pisma, temveč papež Nikolaj V. (1397–1455).

¹⁷ Friderik III.

¹⁸ Papež Nikolaj V.

¹⁹ Verjetno je mišljena izvolitev papeža Nikolaja V., ki naj bi bil Piccolominiju naklonjen bolj kot Evgenij IV.

²⁰ Prevod Jan Dominik Bogataj.

skega kanonika Antonija de Goppa, je moral, da bi se izognil sporom s papežem in Habsburžani, sprejeti Piccolominijevo imenovanje. Posledica tega so tudi Enejevi irenični toni v pismu, s katerim kapitlju sporoča, da zaradi svoje funkcije kot Friderikov poslanec zaenkrat v Trst še ne more priti.

Diplomatske misije so njegovo bivanje v tržaški škofiji prekinjale tudi v prihodnje. Na podlagi različnih virov o tem, kje se je med svojim škofovanjem nahajal, je mogoče rekonstruirati naslednje podatke. V tržaški škofiji je zagotovo preživel vsaj poletje leta 1448,²¹ zatem se je jeseni in v začetku leta 1449 mudil v Avstriji,²² septembra 1449 je bil ponovno v Trstu (Szombathely 1965, 10), 8. in 13. oktobra pa piše iz Ljubljane (Kandler 1986; Wolkan 1908, 88–93); nato je jesen in zimo preživel v Dunajskem Novem mestu,²³ maja in junija 1450 je bil ponovno v Trstu, nato pa se je vrnil v Dunajsko Novo mesto,²⁴ od koder ga je Friderik postal na misijo v Rim in Neapelj.²⁵ Potovanje nazaj je bilo zaradi mnogih postankov počasno – 12. januarja 1451 je bil Piccolomini še v Sieni (Mitchell 1962, 19; Cotta-Schönberg 2019, 14) – njegovo naslednje pismo pa je že z Dunaja. Tam je do svojega dokončnega odhoda v Sieno konec oktobra 1451 najverjetneje prebil največ časa.²⁶

Najbolj dokumentirana epizoda iz tega časa so nedvomno spori tržaškega kapitlja z veliko fevdalno družino Walsee (Hortis 1877; Höfler 2016, 194; Cenčič 2007, 21–23). Potem ko je ta rodbina leta 1395 pridobila devinski grad in številna posestva v tedanji tržaški škofiji, so želeli s sklicevanjem na *ius territorii* uveljavljati tudi pravico do imenovanja duhovnikov v kraških župnijah svojega okolja (Tomaj, Košana, Trnovo pri Ilirski Bistrici, Senožče in Jelšane). S tem so se postavili nasproti tržaškemu škofu in kapitlju, ki je imel nad temi župnijami patronat. Spor je prišel celo do baselskega koncila, ki se je postavil na stran tržaškega kapitlja. Ne glede na to so se razprtije nadaljevale še v času Piccolominijevega škofovanja. Enej je tako 1. februarja 1448 kapitlju inkorporiral tomajsko in trnovsko župnijo,²⁷ grof Rambert Walsee pa je pobesnel in škofijska ozemlja napadel – šel je celo tako daleč, da naj bi Piccolominiju, ko se je vračal z mirovniške misije v Istri, pripravil zasedo.²⁸ Piccolomini se je glede spora obrnil na Friderika III. ki pa se z namenom

²¹ Objavljeni sta, četudi brez natančnejše datacije, pismi iz Trsta in Pazina, ki je prav tako spadal pod tržaško škofijo (Wolkan 1912, 66–71).

²² Novembra piše z Dunaja, zatem pa so njegova pisma od 18. januarja do 15. februarja datirana iz Badna (Wolkan 1912, 72–87). Verjetno kmalu zatem leta 1449 je Friderik Piccolominija poslal na diplomatsko misijo v Milano, da bi mesto prepričal, naj po smrti zadnjega vladarja iz družine Visconti sprejme cesarsko oblast (Cotta-Schönberg 2022, 5).

²³ Iz Dunajskega Novega mesta so datirana njegova pisma od novembra 1449 do julija 1450 (Wolkan 1912, 93sl.; Cotta-Schönberg 2023, 5).

²⁴ Iz Dunajskega Novega mesta je julija odposlal dve pismi (Wolkan 1912, 160–163).

²⁵ Piccolomini je konec oktobra 1450 prispel v Neapelj, kjer je vodil štirideset dni trajajoča pogajanja z Alfonsom V. glede poroke med njegovo nečakinjo Leonoro in Friderikom III. Ob koncu pogajanj je imel 10. decembra govor „Quamvis grandes Materias,“ zatem pa še govor v Rimu (Cotta-Schönberg 2019, 14).

²⁶ Z Dunaja je pisma odposlal maja, junija, julija in oktobra (Wolkan 1918, 8–60). Po pismu, ki ga je na Piccolominiju 20. oktobra 1451 naslovlilo mesto Siena, gre sklepati, da se takrat še ni nahajal v svoji novi škofiji.

²⁷ Pri Kandlerju najdemo izveček dokumenta, urednik pa dodaja, da izvirnega dokumenta ni videl (Kandler 1986).

²⁸ V *Komentarjih* 1.18 Piccolomini piše: »[C]omperit Ropertum Walseum bellum adversus Tergestinos agere,

ohranitve dobrih odnosov z obema stranema o zadevi ni želel izreči, zaradi česar je spor prišel celo do Svetega sedeža.²⁹ Papež Nikolaj V. je za razsodnika imenoval koprškega škofa Gabrieleja de Gabrielijs, ki je leta 1452 razsodil v korist tržaškega kapitlja, kljub temu pa se je spor odvijal tudi še po Piccolominijevem odhodu iz tržaške škofije – vse do končne razrešitve leta 1464.³⁰

Kot prikazuje naš kratek oris skupaj z navedenimi dokumenti, je bil ta del Piccolominijevega posredovanja na ozemlju tržaške škofije v preteklosti obravnavan sporadično, mestoma le z navajanjem transkripcij ali celo zgolj izvlečkov izvirnih dokumentov, zaradi česar je v nekaterih primerih njihova vsebina znana le v obri-sih³¹ ali pa so obravnavani le v starejših (italijanskih) publikacijah. Podrobna obrav- nava teh vprašanj za slovensko zgodovino pisje vsekakor ostaja deziderat, vendar pa presega meje pričujočega prispevka. V nadaljevanju se zato osredotočamo zgolj na sklop le bežno ali sploh še nikoli obravnavanih Piccolominijevih pisem iz tega obdobja ter za današnje slovensko ozemlje pomembnih listin, vezanih na posve- titve cerkva v tedanji tržaški škofiji.³²

4. Piccolominijska epistolarna korespondenca: novi viri za tržaško obdobje

Piccolomini je bil eden od avtorjev iz 15. stoletja, ki so zapustili velikanski kor- pus pisem (*Epistulae*), izmed katerih se jih ohranilo približno 800.³³ Njegova kore- spondenca je nasploh ena izmed najpomembnejših iz obdobja renesanse, saj ne

in quo sua potissimum elesia lesa est, cuius coloni ex agro pulsi et abacta pecora sunt. /.../ Roperti, qui eum capere magnopere studebat, coa celeritate vitavit insidias.» (Zimolo 1986, 17; Conti 1862, 15)

²⁹ V tržaškem kapiteljskem arhivu se je ohranil dokument z dne 26. septembra 1449, v katerem Friderik III. škofu Eneju in grofu Rambertu naroča, naj se srečata posebej zaradi patronata nad kraškimi duhovni- jami.

³⁰ Walseeji naj bi začeli groziti Piccolominijevemu nasledniku, tomajskemu plebanu Antoniu De Goppu, ki se je moral začasno celo umakniti v Dolino (v župnijo svetega Ulrika), v Trst pa se vrnil šele leta 1459 (Cenčič 2007, 22). V istem letu, 10. decembra 1459, je nastal dokument, ki se je ohranil zgolj v vatican- skem regestu (*olim* Reg. An. VI., Tom. 30, fol. 91). Iz njega je razvidno, da sta Wolfgang in Rambert Walsee imenovala zastopnike, ki naj bi se s tržaškim škofom in kapljem dogovorili glede patronata nad kraškimi župnijami (Kandler 1986).

³¹ To še posebej velja za nekatere dokumente iz poznejšega obdobja, kamor lahko prištevamo npr. bulo Pija II., s katero papež potrjuje dokončen dogovor med grofi Walsee in kapljem, ki je grofom Walsee za letno penzijo prepustil patronat nad župnijo Trnovo skupaj s patronatom nad župnijami v Tomaju in Košani ter vikariatoma v Senožeah in Jelšanah. Pri Kandlerju je objavljen izvleček papeške bule, a žal brez natančnejšega vira (Kandler 1986).

³² Objava slovenskega prevoda vseh Enejevih sedmih pisem iz Ljubljane in vseh listin, ki jih je izdal bodisi kot tržaški škof bodisi kot papež in so vezane na slovensko ozemlje, je predvidena v monografiji, ki bo letos izšla pri Celjski Mohorjevi družbi (Bogataj in Božič 2024). Zaradi omejitve obsega se prispevek osredotoča le na območje sedanjega slovenskega prostora, saj bi obravnavala vseh dokumentov, vezanih neposredno na Trst, obseg raziskave močno razširila.

³³ Popolna izdaja Piccolominijske korespondence še ni bila objavljena. Wolkanova izdaja v treh zvezkih (1909-1918) je sicer nepopolna, saj pokriva samo leta od 1432 do 1454, a vendar ostaja osrednja iz- daja njegovih latinskih pisem. V zadnjih letih (2022–2024) delo nadaljuje danski raziskovalec Michael Von Cotta-Schönberg, ki je doslej v odprtem dostopu (HAL Science) izdal šest zvezkov nove kritične iz- daje pisem skupaj z angleškimi prevodi.

osvetljuje le pomembnih političnih in cerkvenih procesov tega časa, ampak tudi Piccolominijevo osebnost in izredno kariero, ki ga je vodila do papeškega prestola. V različnih vlogah – kot tajnik škofom, kardinalom, papežema, protipapežu in cesarju³⁴ – je napisal in prejel veliko osebnih pisem, v času službe v cesarski pisarni pa je skrbel za uradno korespondenco cesarja in njegovega kanclerja ter tako pripravil osnutke mnogih njunih pisem. Velik del te korespondence je ohranjen in predstavlja edinstven vir informacij. Poleg tega je Enej v epistolarni obliki napisal tudi nekatera svoja literarna dela.³⁵

Enejevo korespondenco lahko razdelimo na dve glavni skupini: *osebna* pisma, ki jih je napisal in prejel v svojem imenu, in *javna* pisma, napisana v imenu cesarja Friderika III. in njegovega kanclerja Kasparja Schlicka v letih, ko je bil tajnik na cesarskem dvoru (1443–1446).

Osebna pisma se delijo še na štiri skupine: 1) pisma iz let 1430–1442, torej iz mladostnega obdobja in časa, ko je sodeloval na koncilu v Baslu; 2) pisma iz let 1442–1446, torej iz obdobja, ko je služboval v cesarski pisarni; 3) pisma iz let 1447–1455, torej iz časa, ko je bil cesarski svetovalec, diplomat in škof – najprej v Trstu in pozneje v Sieni;³⁶ 4) pisma iz let 1456–1458, torej iz časa njegovega kardinalata, preden je bil izvoljen za papeža.³⁷

Glede na zapisano in na dejstvo, da je bil Piccolomini vsaj do odhoda v Sieno tesno vezan na sedanji slovenski prostor, ni težko razumeti, da je njegova ohranjena epistolarna korespondenca neprecenljiv vir tudi za razumevanje zgodovine današnjega slovenskega prostora. Resnejša obravnava Piccolominijevih stikov s tem prostorom – za kar so pisma imeniten vir – za sedaj ostaja še neuresničena naloga zgodovinopisja.

Delček poskusa zapolniti to vrzel predstavlja proučevanje vseh pisem, ki jih je napisal in odposlal iz Ljubljane, ki je tudi edini kraj današnjega slovenskega ozemlja, za katerega je jasno, da je Enej od tod pisal. Na podlagi dostopnih podatkov je mogoče ugotoviti, da se je ohranilo sedem 'ljubljskih' pisem. Dve izmed njih spadata med t. i. javna pisma; Piccolomini ju je 15. februarja 1444 v Ljubljani kot tajnik pripravil za Friderika III. (Wolkan 1909, 121–122). Preostalih pet pisem je osebnih: tri so nastala sredi februarja istega leta 1444, ko se je Enej mudil v Ljubljani v vlogi Friderikovega tajnika (294–296), preostali dve pa je iz Ljubljane kot

³⁴ S tem se Piccolomini, takrat že Pij II, sam pohvali v svojih *Komentarjih*: »Nec scio an alteri unquam contigerit eo fortunam unum effere hominem, ut apud duos romanos pontifices, unum imperatorem et unum antipapam secretariatu potiri posset, nam Eneas hoc muneris cum Felice primum, deinde cum Federico Cesare, postea cum Eugenio et demum cum Nicolao non solum nomine, sed re quoque obtinuit.« (*Comentarii*, 1.14)

³⁵ Denimo *O bedi dvorjanov* (*De miseriis curialium*), *O dveh zaljubljenih* (*De duobus amantibus*) in *Dialog o nekih sanjah* (*Dialogus de somnio quodam*).

³⁶ To obdobje se lahko še naprej razdeli na čas pred (1447–1453) padcem Konstantinopla in po njem (1453–1455), saj to zadnje obdobje obsega predvsem intenzivno križarsko dejavnost in tri cesarske zборе.

³⁷ Njegova zasebna pisma iz časa papeževanja zaenkrat še niso bila deležna sodobne objave in literarnokritične obravnave. Njihove izdaje so večinoma ohranjene zgolj v baselski izdaji njegovih del *Opera Omnia* iz leta 1551.

tržaški škof napisal 8. (Ms. Picc. II 48/2) in 13. (Wolkan 1912, 88–93) oktobra 1449.

Čeprav vsebina navedenih sedmih pisem z Ljubljano ali slovenskim prostorom ni povezana neposredno, so vseeno zanimiva, saj prikazujejo kulturna in politična obzorja tako Eneja kot tudi tedanje Ljubljane in širšega slovenskega prostora. Iz njih izvemo vsaj o dveh obdobjih, ki ju je Piccolomini preživel v Ljubljani: v začetku leta 1444 kot tajnik cesarja Friderika III. in oktobra 1449 kot tržaški škof.

Dve Friderikovi pismi sta povsem administrativne narave: v njiju Friderik Dioniziju Szécsyju, esztergomskemu nadškofu, in Johannu Giskru in Emeriku von Marczalu daje svoje soglasje, da se Ladislav iz Esztergoma pri njem zglašuje 24. aprila. Preostala tri Enejeva osebna pisma iz časa obiska Ljubljane leta 1444 lepo prikazujejo različne vidike avtorjevih osebnih stikov in kulturnih zanimanj. V pismu iz sredine februarja 1444 Enej čestita Domenicu Capranici ob imenovanju za kardinala (Wolkan 1909, 294). Pismo Pieru iz Noceta z 18. februarja (1444 (295–296)) je v tem izboru najbolj osebno: v njem avtor poroča o prijateljstvu s Pierom, ki čaka poroko, in spregovori o svojih osebnih okoliščinah, kako se zaradi nezmožnosti spolne vzdržnosti boji sprejeti kleriški stan, obenem pa si v Nemčiji ne želi ostati za vedno in zato prijatelja prosi, da bi mu predstavil kakšno italijansko dekle, primerno za zakon. Pismo, ki ga je isti dan odposlal prijatelju Giovanniju Campisiju, poznejšemu škofu v Piacenzi, pa odstira Piccolominijevo učenjaško strast, saj prijatelja prosi za Brunijev prevod Aristotelovega dela *Politika*. Zadnji dve pismi sta pomembni, ker kažeta, da se je Piccolomini v Ljubljani mudil tudi kot tržaški škof. Pismo kardinalu Juanu Carvajalu (ok. 1400–1469) s 13. oktobra 1449 je zanimivo tudi z literarnega vidika, saj pripoveduje o nenavadnih sanjah z dantejevsko vsebino: v njih naj bi se namreč znašel v gozdnati pokrajini, podobni vicam, kjer se mu je najprej prikazal njegov dolgoletni in nedavno preminuli prijatelj ter Friderikov kancler Kaspar Schlick (1396–19. 7. 1449), ki ga je nato kot Vergilij vodil po onstranstvu med pogovori z drugimi poznanimi umrlimi.

Dodatno podrobnost o njegovem takratnem bivanju v Ljubljani, zlasti pa o njegovi pastoralni skrbi v vlogi tržaškega škofa, odkriva doslej še neobjavljeno pismo tržaškemu kapitlju z dne 8. oktobra 1449, v katerem odreja menjavo duhovnika v Vremah zaradi njegovega neprimernega vedenja.

Pismo z 8. oktobra 1449 (signatura: Ms. Picc. II 48/1) se je ohranilo v rokopisu, zapisanem na papirnatem lističu iz sredine 15. stoletja. Danes ga hrani tržaška Mestna knjižnica Attilio Hortis (*Biblioteca civica Attilio Hortis*) v sklopu treh še neobjavljenih Piccolominijevih rokopisnih pisem tržaškemu kapitlju.³⁸ S prvim, ki ga je 20. maja 1447 poslal iz Gradca, je Enej tržaški kapitelj obvestil o svojem imenovanju za tamkajšnjega škofa. Latinsko besedilo izvirnika je objavil že Kandler (Kandler 1986), prevod pa je – prvič v slovenščini – podan zgoraj. Drugo, datirano 8. oktobra 1449, v nadaljevanju objavljamo prvič.³⁹ Tretje, ki ga je napisal 16. januarja 1451 iz toskanskega mesteca Poggibonsi, v nadaljevanju prav tako objavljamo prvič.⁴⁰

³⁸ Signature: Ms. Picc. II 48/1–3.

³⁹ Doslej je bil objavljen le njegov kratek regist (Kandler 1986).

⁴⁰ Enako je bil doslej objavljen zgolj njegov kratek regist (Kandler 1986).

Obe pismi, njuni *editiones principes*, sta objavljeni na način semidiplomatskega prepisa. To tu pomeni, da sta tipografsko reproducirani z razvezanimi oblikami (brez označevanja okrajšav), s sodobno rabo ločil, brez prikaza posameznih vrstic (tj. s sodobno razvrstitvijo), vendar z ohranjanjem izvirne ortografije in delnimi, primerno označenimi kritičnimi posegi v besedilo.

Aenea Sylvius Piccolomini, *Epistula ad capitulum Tergestinum de Laibaco* (8. 10. 1449)

Eneas, Dei et apostolice sedis gratia episcopus et comes Tergestinus, honorabilibus viris, decano et capitulo Ecclesie nostre Tergestine, devotis nostris dilectis, salutem in Domino!

Honorabiles, devoti dilecti! Multis conquestionibus pulsati sumus, ut vicarium vestrum ex plebe de Wrem amoveamus et alium ibi poni curemus, quia nec bone vite noscitur nec illic potest proficere et cum magno suo vite periculo ibi manet. Nos autem, attendentes illum esse vicarium vestrum, vos duximus avisandos et requirendos, ut illum omnino quamvis perpetuus sit abinde removeatis et in alio loco ponatis, ne nos cogamur per viam criminis sui ipsum amovere. Habeatis impromptu vicarium sancti Udalrici, quem potestis ad locum istius ponere.

Datum Laybaci, VIII die mensis octobris, anno et cetera millesimo quadringentesimo⁴¹ quadragesimo nono.

Tržaški škof Enej se v pismu obrača na svoj stolni kapitelj v zvezi z vikarjem, ki je takrat služboval v kraju Vreme (it. *Auremo*) pri Divači. Škofa so namreč dosegle številne zahteve po odstranitvi vikarja – najverjetneje zaradi njegovega nemoralnega življenja, čeprav točnega razloga iz pisma ne izvemo. Kot piše Piccolomini, naj bi vikar sicer res imel trajni položaj (*perpetuus*), vendar Piccolomini vseeno zahteva, da kapitelj na njegovo mesto nastavi drugega vikarja, in celo zagrozi, da bo moral sicer postopati po pravni poti (*per viam criminis*). Namesto njega priporoča vikarja, ki je dotlej deloval pri svetemu Ulriku v Dolini pri Trstu.

Župnija Vreme, že 1309 izpričana z duhovnikom in 1316 kot *plebs* (Pahor 1962–63, 8; 11), je sicer v srednjem veku sprva nastala kot vikariat, ki je bil iz pražupnije Košana izločen.⁴² Znano je, da so tržaški kanoniki vikariat svete Marije ‚de Auremo‘ 5. julija 1347 podelili Hermanu iz Loža, saj je bil vikariat inkorporiran tržaškemu stolnemu kapitlju (Marsich 1879/80, 264) – vendar natančnejšega podatka o tem, kdo bi sto let pozneje, v času Piccolominija, to službo opravljal, nimamo. Župnija je bila duhovno oskrbovana po zaslugi patronata tržaškega stolnega kapitlja, kar je pomenilo, da je kapitelj župnika izbral in ga predstavil škofu, škof pa ga je potrdil. Tak način, ki ga lahko vidimo na konkretnem primeru zgoraj objavljene pisma, je bil v rabi tudi pozneje, kot pričajo denimo tudi dokumenti s konca 17.

⁴¹ quadringentesimo | quadragingesimo *ms*.

⁴² Höfler trdi, da omembe vremskega vikarja v virih zaradi podrejenosti kapitlju še ne pomenijo, da župnija ni morda celo starejšega nastanka (13./14. stoletje) (Höfler 2022, 182).

stoletja (Höfler 2022, 182).⁴³

Tudi naslednje pismo, ki je tu prav tako objavljeno prvič, hrani tržaška Mesta knjižnica Attilio Hortis (signatura: Ms. Picc. II 48/3). Napisano je z drugačno roko kot Ms. Picc. II 48/1 – najverjetneje gre za v tem primeru za Piccolominijev avtograf, kar dokazuje tudi zabeležba za podpisom (*manu propria*). Kandler (1986) sicer pravi, da je njegov regest tega pisma nastal na podlagi dokumenta iz 18. stoletja (*Da Carta privata del secolo passato*), vendar je na podlagi paleografske analize jasno, da gre za starejši dokument, zelo verjetno sočasen z avtorjevim življenjem – in je tako podatek, da gre za Piccolominijevo lastno roko, najverjetneje pravilen.

Aeneus Sylvius Piccolomini, *Epistula ad capitulum Tergestinum de Podio Bonitii* (16. 1. 1451)

Venerabiles viri amici carissimi!

Commisimus Petro nepoti nostro ut aliqua vobis dicat ex parte nostra circa factum fructuum et redditum ad nos pertinentium. Rogamus vos ei tamquam nobis fidem praeberere velitis et ipsum ad nos votive expeditum remittere. In ea re facietis debitam vestram et nos ad ius ecclesie Tergestine promovendum reddemus proutiores. Alia non occurrerunt.

Valete in Christo!

Datum in Poggiobonitii, die XVI ianuarii 1451.

Eneas, Dei gratia episcopus Senensis. Manu propria.

V tem pismu Enej – sedaj že kot imenovani sienski škof – 16. januarja 1451 tržaški kapitelj obvešča, da je svojemu nečaku Petru,⁴⁴ sinu svoje sestre, zaupal, naj kapitlju poroča o izkupičku in prihodkih, ki mu jih dolguje tržaška Cerkev. Kapitelj prosi, naj njegovemu nečaku izkaže isto zaupanje, kot bi ga izkazal njemu, in naj mu svoje dolgove čim prej poplača, da bi se lahko sam karseda hitro vrnil k reševanju pravnih zadev tržaške Cerkve.

Dejstvo, da je bilo to pismo 16. januarja 1451 poslano iz toskanskega mesteca Poggibonsi, pomembno prispeva h kritični presoji podatka iz Valvasorjeve *Slave vojvodine Kranjske*, ki se pogosto navaja, da naj bi Enej, ko je izvedel za svoje imenovanje za škofa v Sieni, »zastran tega iz Ljubljane poslal dopis tržaškemu kapitlju, datirano 6. januarja« (Valvasor 1984, 687). V (slovenski) historiografiji se ta podatek nenehno reproducira, in sicer predvsem z namenom poudariti pomen, ki naj bi ga za Piccolominija imela Ljubljana – ker je o svojem imenovanju za škofa v Sieni tržaškemu kapitlju sporočil pisno kar od tam, namesto da bi v Trst odpotoval (Gruden 1908, 37; Žnidaršič-Golec 2011, 12; Dolinar 2019, 22). Niti Valvasor sam

⁴³ Regest z 20. novembra 1631 (Marsich 1885, 361–362); popis škofij iz leta 1666 (Štajerski deželni arhiv); Valvasor v svoji *Slavi vojvodine Kranjske*; vizitacijski protokol tržaškega škofa Giovannija Francesca Mülherja iz leta 1694 (Höfler 2022, 182).

⁴⁴ Kandler – sicer brez navedbe točnega vira – poroča, da je Enejev nečak Peter nastopal tudi v sodni zadevi pred tržaškim civilnim sodiščem: kot toženec v sporu, ki ga je sprožil Elia di Segna. S tožbo proti Eneju naj ne bi uspel zaradi tedanjega privilegija izvetosti iz civilnega sodišča, ki so ga uživali vsi cerkveni uradniki (Kandler 1986).

niti kdo izmed poznejših zgodovinarjev, ki se na njegovo navedbo opirajo, pa žal za to trditev ne ponudi neposrednega vira. Po doslej zbranih podatkih dotičnega pisma ni bilo mogoče najti niti v Piccolominijevi že izdani korespondenci niti med še neobjavljenimi pismi.⁴⁵

Valvasor v splošnem velja za zanesljivega poročevalca, zato bi lahko upravičeno domnevali, da bi ta slavni slovenski polihistor na pismo, njegov osnutek ali pa zgolj na podatek o njem lahko naletel v katerem izmed virov ali arhivov, ki nam danes žal niso več dostopni – denimo v tržaškem kapiteljskem arhivu.⁴⁶ Toda analiza datacij in lokacij Piccolominijeve epistolarne korespondence kaže, da Valvasorjevi trditvi, da se je Enej 6. januarja 1451 nahajal v Ljubljani in od tam pisal v Trst, ni mogoče zanesljivo pritrditi.

Ob koncu leta 1450 se je Piccolomini namreč mudil na diplomatski misiji v Nepalju in Rimu, od koder so ohranjeni nekateri njegovi govori (Cotta-Schönberg 2019, 14). Naslednji podatek o njegovi poti imamo za 12. januar 1451, ko se je med vračanjem proti Trstu ustavil v Sieni, kjer naj bi mu prebivalci pripravili svečan sprejem (Cotta-Schönberg 2019, 14; Zimolo 1986, 19). Le štiri dni za tem, 16. januarja 1451, se je – kot izvemo iz zgoraj objavljenega pisma – nahajal v mestu Poggibonsi, ki je od Siene oddaljeno kakih 30 kilometrov severno. Na podlagi tega se zdi zelo malo verjetno, da bi se 6. januarja nahajal v Ljubljani, hkrati pa pismo nakazuje, da je bil tržaški kapitelj o njegovi izvolitvi za sienskega škofa že obveščen – saj bi sicer v njem za Piccolominijev podpis v tej funkciji verjetno našli kakšno pojasnilo. O virih za Valvasorjevo navedbo lahko zgolj špekuliramo; razlika v datumu je sicer le v eni številki (16. in ne 6. januarja), vendar gre za drugo lokacijo. Na podlagi Piccolominijevega itinerarija pozimi 1450/1451 je tako mogoče z veliko mero gotovosti sklepati, da se je v prvi polovici januarja še vedno mudil v okolici Siene – in je tržaški kapitelj o svojem imenovanju za sienskega škofa obvestil od tam, ne pa iz Ljubljane.

5. Piccolominijeve listine o posvetitvah cerkva: novi viri za kraško ozemlje

Znano je, da je Piccolomini v vlogi tržaškega škofa posvetil vsaj tri cerkve na območju današnje Slovenije: v Predjami, v Dutovljah in v Križu pri Sežani – in sicer, ko se je v škofiji mudil spomladi leta 1450 (Durissini 1998, 132).⁴⁷ Izvirna listina o posvetitvi cerkve Žalostne Matere Božje v Predjami se žal ni ohranila. O letu njene posvetitve izvemo iz vizitacijskega poročila tržaškega škofa Millerja iz leta 1694,⁴⁸

⁴⁵ Gl. omembe in izdaji v pričujočem članku.

⁴⁶ Ta je na žalost že leta 1468 doživel veliko uničenje (Conti 1862, 16).

⁴⁷ Poleg tega je v Trstu je posvetil tudi kapelo svetega Martina v samostanu benediktink. Listina je datirana 7. januarja 1449 (Conti 1862, 15). Za nekaj splošnih premislekov o bogoslužju gl. Krajnc 2022.

⁴⁸ V dnevniku najdemo tudi navedbo, da je Piccolomini leta 1450 posvetil stranska oltarja v cerkvi svetega Nikolaja v vasi Avber (Durissini 1998, 132). Posvetitev predjamske cerkve Szombathely uvršča v pomlad oz. začetek poletja 1450 (Szombathely 1965, 38).

hkrati pa se je v vatikanskem arhivu ohranil regest zaprosila in bule, s katero je pozneje – že kot papež Pij II. – obiskovalcem in dobrotnikom te cerkve v Predjambi 22. septembra 1462 določil posebne odpustke; to besedilo prvič v celoti objavljamo v nadaljevanju.

Ohranili sta se tudi izvirni pergamentni listini o posvetitvah cerkva v Dutovljah in Križu, ki sta danes shranjeni v arhivu tomajskega župnišča. Za razliko od številnih listin, povezanih z nastankom ljubljanske škofije, sta obe v slovenski historiografiji komaj kdaj omenjeni (Sulčič 2009): medtem ko je bila dutovska listina zadnjič objavljena sredi 19. stoletja v Kandlerjevem diplomatariju, posvetilna listina za cerkev v Križu sploh še ni bila objavljena.⁴⁹ V nadaljevanju tako objavljamo njen prvi prepis in strnjen komentar vsebine. Zaradi njune sorodnosti zatem sledi še obravnava dutovske listine, posebej v luči nekaterih nedoslednosti, ki se v zvezi z njo pojavljajo v sekundarni literaturi.

5.1 Listina o posvetitvi cerkve v Križu

Cerkev svetega Križa v Križu je že od nekdaj spadala pod župnijo Tomaj. Kapelica je na tem mestu v vasi (lat. Crux, it. Croce, nem. Kreuz) stala že v enajstem stoletju, nato pa so tam v času že omenjenega tomajskega župnika Antonia De Goppa sezidali cerkev, ki jo je Piccolomini posvetil na praznik najdenja svetega Križa (3. maja 1450).

Listina o posvetitvi je napisana na pergamentu, ki v dolžino meri 38,4 cm in v višino 16,3 cm. Spodnji rob listine je upognjen in prešit s platnenim trakom, na katerem je pritrjena okrogla ploščica, na njej pa je v rdeč pečatni vosek vtisnjen Piccolominijev škofovski grb. Na zadnji strani je sodoben pripis z datumom. Besedilo je zapisano v petnajstih vrsticah, in sicer v pozni gotski bastardi z nekaterimi humanističnimi elementi. Škofovo ime, s katerim se začenja *salutatio* na začetku listine, se kot v posnemanju iluminirane iniciale začenja z gotsko kapitelko ‚E‘ in nadaljuje s humanističnimi kapitelkami: ‚-NEAS‘. Za začetke stavkov so uporabljene verzalke, ki izhajajo tako iz gotice (npr. t, d) kot iz humanistične pisave (e, n). Listina je zlasti na pregibu levo od sredine precej poškodovana, na nekaterih mestih je – morda kot posledica plesni – celo natrgana, zaradi česar je tam besedilo težje berljivo. Rekonstruirane besede oz. njihovi deli so označeni z oglatimi oklepaji (npr. e[ccle]sia) – kjer pa besedila ni bilo mogoče rekonstruirati, je med oglatimi oklepaji tropičje ([...]).

Eneas, Dei et apostolice⁵⁰ sedis gratia episcopus et comes Tergestinus, universis et singulis Christi fidelibus salutem in Domino sempiternam.

Sanctorum meritis inclita gaudia fideles Christi assequi minime dubitamus,

⁴⁹ Listino se je v svoji neobjavljeni rokopisni zgodovine župnije Tomaj trudil prepisati in opisati tomajski župnik Albin Kjuder: »Dokument je težko čitljiv in na nekaj mestih pokvarjen, ves v kraticah. Razen par primerov, je točno zapisan. Podpisa nima, ima pa, kot prej rečeno, škofov pečat. Čisto podoben pergament je bil isto leto izdan od tega škofa ob posvečenju dutovske cerkve. Zgodovinar Kandler, ki mu je bil izdan v pregled, ga je označil za brezhibno avtentičnega. Pergament posvečenja kriške cerkve je čakal svojega prepisa... 507 let!« (Kjuder 1957, 1207–1209)

⁵⁰ apostolice | appostolice ms.

qui eorum patrocinia pro congrue devotionis obsequia promerentur illumque venerantur in ipsis, quorum gloria ipse est et retributio meritorum. Nos igitur ad assequenda dicta gaudia causam dare fidelibus cupientes. Expleta dedicatione et seu consecratione ecclesie cum duobus altaribus in eadem positis in villa sancte Crucis diocesis nostre Tergestine sub plebe Tomai quam die tertio mensis maii anni infrascripti nostris manibus consecravimus sub titulo et vocabulo sancte Crucis. E[ccle]sia cuius altari maiori infrascriptas inposuimus reliquias videlicet sanctorum Andree, Iacobi, Philippi, Antoni abbatis, Petri, Hermacora et Fortunati, undecim millia virginum, Christofori, Marie Magdalene et alie reliquie antike quorum nomina propter antiquitatem ignoramus. In alio vero altari eadem ecclesie [...] a sinistris [sub titulo et ad honorem] sancte Marie virginis consecrato imposuimos reliquias sancti Zenonis, sanctarum Catarine et Elene. Et cuius ecclesie et altarium dedicationis die celebrari iussimus dominica prima post apostoli et Philippi et Iacobi martiri⁵¹ intervenientibus humilibus precibus venerabilis viri presbyteri Matie de Laibacho ad praesentis vicarii dictae plebis Tomai. Omnibus hoc penitentibus et confessis qui [de]votionis et reverentie eam dictam Ecclesiam Sancte Crucis visitaverint et eisdem vel eius fabrice manus porrexerint adiutrices in [singulis] festivitatibus infrascriptis videlicet nativitatis Domini, circumcisionis, epiphanie resurrectionis, ascensionis, pentecostis, Trinitatis, institutionisque sacratissimi corporis Domini nostri Iesu Christi. Nec non anuntiationis et assumptionis beate Marie virginis et in festis omnium apostolorum et gloriosi martiri beati Iusti patroni nostri et in festo dedicationis ipsius ecclesie. De omnipotentis Dei misericordia eiusque virginis Matris Marie et beatorum apostolorum eius Petri et Pauli nec non sanctorum martirum Iusti, sancti Servati, Lazaris, Apollinaris et Sergii patronorum et protectorum nostrorum meritis et auctoritate confisi quadraginta dies de iniunctis eis peniten[tis] auctoritate nostra ordinaria misericorditer in domino relapsamus. In quorum omnium fidem et testimonium praesentes nostras literas sigilla soliti curie nostre episcopalis iussimus appenditione muniri.

Actum et datum in nostro episcopali palatio Tergesti die et loco suprascriptis.

Anno domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo, indictione terciadecima, pontificatus⁵² vero sanctissimi patris et domini nostri domini Nicolai divina providentia pape quinti anno quarto.

Po ustaljenih začetnih formulah (salutacija, arenga) je v listini navedeno, da je škof 3. maja leta 1450 posvetil cerkev v Križu (*in Villa Sancte Crucis diocesis nostrae Tergestine sub plebe Tomai*), ki pripada tomajski župniji in tržaški škofiji. V njej naj bi se nahajala dva oltarja, v katera je škof vložil relikvije, in sicer v glavni oltar re-

⁵¹ Na tem mestu (*dominica prima post apostoli et Philippi et Iacobi Martiri*) je bilo besedilo očitno precej poškodovano oz. skorajda izbrisano, a zdi se, kot da je druga roka – verjetno zato, ker gre za pomembno mesto – zapovedani praznik posvetitve cerkve zapisala ponovno.

⁵² pontificatus | pontificatus *ms.*

likvije svetnikov Andreja, Jakoba, Filipa, Antona Puščavnika, Mohorja in Fortunata, enajst tisoč devic,⁵³ Krištofa, Marije Magdalene in še nekatere druge relikvije, katerih imena zaradi njihove starosti niso znana. V stranski oltar cerkve, ki ga je posvetil Devici Mariji, je vložil relikvije svetega Zenona ter svete Katarine in Helene. Spovedanim vernikom, ki bi na praznike Gospodovega rojstva, obrezovanja, razglašanja, velike noči, vnebohoda, binkošti, Svete Trojice, svetega Rešnjega telesa in krvi, obiskovanja Device Marije, Marijinega vnebovzeta, apostolov Filipa in Jakoba (1. maj), svetega Justa in na praznik posvečenja te cerkve cerkev obiskali in zanj prispevali, je škof podelil štirideset dni odpustka. Na prošnjo tedanjega tomajskega župnika Matije iz Ljubljane (*Matia de Laibacho*) – ki zaenkrat ostaja neznana osebnost – je škof Enej določil, naj se kot obletnica posvetitve cerkve slovesno obhaja prva nedelja po prazniku apostolov Filipa in Jakoba. Listina žal ni datirana, četudi besedilo namiguje, da bi moral biti datum zapisan zgoraj (*Actum et datum in nostro episcopali palatio Tergesti die et loco suprascriptis*).

5.2 Listina o posvetitvi cerkve v Dutovljah

V vasi Dutovlje naj bi v srednjem veku obstajal vikariat pod patronatom goriških grofov, a o njem ni znanega prav veliko (Höfler 2016). V vasi naj bi med 1119 in 1312 deloval viteški red templjarjev, ki je imel ob cerkvi samostan. Srednjeveška cerkev je bila večkrat prezidana, sicer pa je spadala pod župnijo Tomaj. Na Piccolominijevo posvetitev leta 1450 spominja njegov doprski kip na desni strani ob vhodu, v cerkvi pa je ohranjena tudi freska, na kateri sta upodobljena Piccolomini in Friderik III. (Sulčič 2009, 6).

Listina o posvetitvi v dolžino meri 32,3 in v višino 20,5 cm. Na pregibih je rahlo poškodovana, vendar je besedilo kljub temu mogoče v celoti razbrati. Nekdanji znameniti tomajski župnik in zgodovinar Albin Kjuder v svojem dnevniku navaja, da je bila listina v pregled poslana prav slavnemu Pietru Kandlerju, ki naj bi potrdil njeno avtentičnost (Kjuder 1953/54, 55). Tudi ta listina je na spodnjem robu upognjena in prešita s platnenim trakom, na katerem je nekoč visel podoben pečat kot na kriški listini.⁵⁴ Paleografske značilnosti njene pisave so enake kot pri kriški listini, dolga pa je sedemnajst vrstic. Na zadnji strani nima zapisov. Njen prepis je narejen po enakem sistemu kot prepis kriške listine.

Eneas, Dei et apostolice⁵⁵ sedis gratia episcopus et comes Tergestinus, universis et singulis Christi fidelibus salutem in Domino sempiternam.

Sanctorum meritis inclita gaudia fideles Christi asserui minime dubitamus, qui eorum patrocinio pro congrue devotionis obsequio promerentur illumque veneratur in ipsis, quorum gloria ipse est et retributio meritorum. Nos igitur ad assequenda dicta gaudia causam dare fidelibus cupientes.

⁵³ Enajst tisoč devic najverjetneje zaznamuje sv. Uršulo in njene spremljevalke, s katerimi naj bi po srednjeveških legendah iz Kölna romala v Rim, na poti nazaj pa naj bi jih vse skupaj pokončali Huni.

⁵⁴ Tako je navedeno tudi v listini sami: *has scribi nostrequae curie episcopalis sigilli soliti appensione [muni] ri iussimus*.

⁵⁵ apostolice | apostolice ms.

Expleta dedicatione et seu consecratione ecclesiae cum tribus altaribus in eadem positis in villa Dotoian alias Ditaendorf, diocesis nostre Tergestine et sub plebe Tomai, quam pridie cum altare maiori eiusdem propriis manibus consecravimus sub titulo et ad honorem sancti Georgii martiris et in quo altari imposuimus reliquias sanctorum Iacobi apostoli, Christophori, Gregorii, Barbare, Laurentii et alias antiquas reliquias quorum nomina ignoramus, et cum uno altari a dextris in eadem sub titulo et ad honorem sancti Urbani pape in quo imposuimus reliquias sanctarum, undecim milia virginum, sanctorum Stephani prothomartiris, Antoni abbatis et Marie Magdalene, ac et cum alio altari a sinistris in eadem [ecclesia] sub titulo et [ad honorem] sanctorum Achatii et sociorum eius in quo imposuimus reliquias sanctorum Jacobi et Philippi, Antonii abbatis, Christophori et Marie Magdalene, et cuius ecclesie et altarium dedicationis die celebrari iussimus prima dominica post festum corporis Christi. Omnibus et singulis vere penitentibus et confessis qui devotionis et reverentie causa eam [sanctam] ecclesiam et altaria visitaverint ac eisdem manus porrexerint adiutrices [singulis] festivitibus infrascriptis videlicet nativitatis Domini, circumcisionis, epiphanie, resurrectionis, ascensionis, pentecostes, Trinitatis, Corporis Christi, item in singulis festivitibus beate Marie virginis, sancti Johannis Baptiste et omnium Apostolorum nec non beatorum martyrum Hermacora, Fortunati et Iusti, sanctorum quoque doctorum Augustini, Gregorii, Ambrosii et Ieronimi et in die dedicationis eiusdem ecclesiae de omnipotentis Dei misericordia omniumque sanctorum eius auctoritate confisi, quadraginta dies de iniunctis eis penitentiis in domino misericorditer relapsamus in quorum omnium fidem presentes has scribi nostreque curie episcopalis sigilli soliti appensione [muni]ri iussimus.⁵⁶

Datum in nostro episcopali palatio die decimonono mensis iulii, millesimo quadringentesimo quinquagesimo, indictione tertia [dec]ima.

Vsebina te listine je podobna kriški, njeni *salutatio* in arenga se ujemata dobese-dno. Navedeno je, da je škof dan prej (*pridie*) posvetil dotično cerkev s tremi oltarji v Dutovljah, ki spada pod tomajsko župnijo in je del tržaške škofije (*in villa Dotoian alias Ditaendorf, diocesis nostre Tergestine et sub plebe Tomai*). Glavni oltar je posvetil na čast svetega Jurija in vanj vložil relikvije svetih Jakoba, Krištofa, Gregorja, Barbare, Lovrenca in nekatere druge stare relikvije. Desni oltar je posvetil na čast papeža Urbana in vanj vstavil relikvije enajst tisoč devic, prvega mučenca svetega Štefana, svetih Antona Puščavnika in Marije Magdalene. Levi oltar je posvetil na čast svetega Ahaca in njegovih tovarišev ter vanj vstavil relikvije svetih Jakoba, Filipa, Antona Puščavnika, Krištofa in Marije Magdalene. Vernikom, ki bi na praznike Gospodovega rojstva, obrezovanja, razglašanja, velike noči, vnebohoda, binkošti, Svete Trojice, na praznik svetega Rešnjega telesa in krvi, na posamezne Marijine praznike, na praznike svetega Janeza Krstnika, vseh apostolov in svetih mučencev Mohorja, Fortunata in Justa, pa tudi svetih Avgušтина, Gregorja, Ambrozija in Hieronima

⁵⁶ iussimus *suprascr. ms.*

ter na praznik posvečenja cerkve, cerkev obiskali in prispevali za njene oltarje, je škof podelil štirideset dni odpustka. Kot praznik obletnice posvetitve cerkve je škof Enej določil prvo nedeljo po prazniku svetega Rešnjega telesa in krvi.

V nasprotju s kriško listino je ta listina datirana, in sicer 19. julija leta 1450. A prav datacija pri tej listini postavlja posebno vprašanje. Kandler pri svoji objavi v *Codice diplomatico Istriano* kot datum nastanka listine navaja 13. julij, datum, ki je bil odtlej večinoma navajan v sekundarni literaturi oz. je povzročil, da je navedba datuma posvetitve cerkve 12. julij (Höfler 2016, 133). Presenetljivo zvesto temu pisatelj Rebula v romanu *Zeleno izgnanstvo* posvetitev cerkve v Dutovljah slikovito opisuje kot dogodek, ki naj bi se, zanimivo, zgodil 12. julija, torej na *pridie* 13. julija – datuma, ki je zapisan v vsej sekundarni literaturi, do katere je imel Rebula v času pisanja dostop (Rebula 1981, 410). A od kod vendar ta datum, ko je v listini jasno zapisan datum: »die *decimonono* mensis iulii«? Čeprav bi besedico *pridie* jemali v njenem najširšem pomenu, torej tudi kot ‚nedavno‘, še vedno ne bi mogli pojasniti, zakaj naj bi se v historiografiji uveljavil prav datum 13. julija. Vprašanje je še toliko bolj zanimivo, ker bi se Piccolomini 18. ali 19. julija le stežka nahajal na Krasu, saj njegova korespondenca kaže, da je bil v tem času v resnici na Friderikovem dvoru. Ohranjeno je njegovo pismo z Dunajskega Novega mesta, ki je datirano 16. julija 1450 (Wolkan 1912, 160). Seveda pa ni nujno, da bi bil Piccolomini ob izdaji listine tudi fizično prisoten.

Na to vprašanje v tem trenutku žal še ni mogoče zadovoljivo odgovoriti: morda se je v historiografiji kot datum posvetitve skladno z datacijo listine najprej uveljavil 18. julij, pozneje pa je med prepisovanjem prišlo do napake in se je zaradi podobnosti številka ‚8‘ spremenila v ‚3‘. Vsekakor pa je treba nujno razlikovati med zapisom datuma nastanka listine in datumom posvetitve cerkve. Vse to kaže, da obravnavane listine še zdaleč niso bile deležne dovolj znanstvene pozornosti – in da skrivajo še marsikatero zanimivost, ki bo morda spodbudila nadaljnje raziskave.

5.3 Papeška bula o podelitvi odpustkov cerkvi v Predjami

Medtem ko se listina tržaškega škofa Eneja o posvetitvi cerkve Žalostne Matere Božje v Predjami žal ni ohranila (najverjetneje iz leta 1450), se je v vatikanskem arhivu ohranil rokopisni regest bule, s katero je papež Pij II. obiskovalcem in dobrotnikom te cerkve 22. septembra 1462 podelil posebne odpustke (RV 506, fol. 311r–v; *olim* Reg. An. V. Tom. 39).⁵⁷ Njen izvirnik je najverjetneje izgubljen. Odlomek iz regesta je prvič objavil že Theiner (1863, 464; št. DCLV), enak odlomek je ponatisnil Kandler (1986), a še nikdar ni bilo natisnjeno v celotni obliki. V nadaljevanju je sedaj prvič objavljeno v celoti, torej tudi z arengami, ki so jih prejšnji uredniki izpuščali. Določene fraze, ki so tudi v regestu izpuščene oz. okrajšane, so v tej izdaji rekonstruirane oz. dopolnjene.

⁵⁷ Höfler (2022, 159) navaja, da je bila 22. septembra 1462 na papeško kurijo vložena prošnja za podelitev odpustkov predjamski cerkvi, medtem ko naj bi bila Pijeva bula izdana 20. oktobra istega leta. Kot vir za podatke o domnevni prošnji Höfler navaja *Repertorium Germanicum* (Brosius in Scheschewitz 1993, 169; VIII, št. 1178), vendar tam v resnici najdemo zgolj zapis o buli podelitve odpustkov, ki je datirana 22. septembra. O prošnji za odpustke ni bilo mogoče najti nobene sledi.

Pius episcopus, servus servorum Dei,⁵⁸ universis christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem.⁵⁹

Dum preclsa meritorum insignia, quibus regina celorum, virgo Dei genitrix gloriosa, sedibus prelata sidereis quasi stella matutina prerutilat,⁶⁰ devote considerationis indagine perscrutamur; dum etiam infra pectoris archana revolvimus, quod⁶¹ ipsa utpote mater misericordie, mater gratie et pietatis amica, humani generis consolatrix, pro salute fidelium, qui peccatorum onere pregravantur, sedula oratrix ad regem, quem genuit, intercedit; dignum, quin imo debitum arbitramur, ut ecclesias in sui et aliorum sanctorum honorem dedicatos gratis remissionum prosequamur impendiis et indulgentiarum muneribus honoremus.

Cupientes igitur, ut ecclesia beate Marie sita prope Castrum Foraminis Tergestine diocesis, quam nos, dum in minoribus constituti ecclesie Tergestine prefate preessemus, consecravimus, et ad quam populi et habitatores illarum partium magnum gerunt devotionis affectum, congruis honoribus frequentetur et manuteneatur, et ut ipsi christifidelibus eo libentius devotionis causa confluant ad eandem, quo ex hoc ibidem dono celestis gratie uberius conspexerint se refectos, de omnipotentis Dei misericordia ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi, omnibus vere penitentibus et confessis, qui in dedicatione ipsius ecclesie et in festo assumptionis beate Virginis Marie, ac in secunda die post festum penthecostes, singulis festivitatibus a primis vespere usque ad secundas vespere ecclesiam ipsam devote visitaverint annuatim, et ad ipsius ecclesie reparationem et manutentionem manus porrexerint adiutrices, quinque annos et totidem quadragenas de iniunctis eis penitentiis misericorditer in Domino relaxamus, presentibus perpetuis futuris temporibus duraturis.

Datum Pientie, anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo sexagesimo secundo, decimo kalendas octobris, pontificatus nostri anno quinto.

Papež Pij II. v listini razglašča, da želi cerkvi svete Marije, ki leži blizu Predjamškega gradu v tržaški škofiji in jo je sam posvetil, ko je bil še tržaški škof, podeliti posebne časti, saj naj bi ji prebivalci tistih krajev izkazovali izredno pobožnost. Za napredek njihovega duhovnega življenja in dušnega blaga torej podeljuje odpustke vsem, ki bi jo spovedani obiskali na praznik njene posvetitve, na praznik Marijinega Vnebovzeta in na drugi dan po binkošti. Bulo je izdal 22. septembra 1462 v domači Pienzi, le slabi dve leti pred svojo smrtjo.

⁵⁸ episcopus servus servorum Dei | etc. *ms.*

⁵⁹ et apostolicam benedictionem | etc. *ms.*

⁶⁰ prerutilat | prerutilant *ms.*

⁶¹ quod | quo *ms.*

6. Sklep

Na podlagi zbranega in v nekaterih primerih prvič objavljenega gradiva je mogoče podrobneje spoznati Piccolominijevo delovanje v vlogi tržaškega škofa sredi 15. stoletja. Obravnavana pisma prikazujejo Piccolominijeve posege v cerkveno življenje na današnjem slovenskem ozemlju, zlasti na Krasu, in tako ponujajo prvovrsten vpogled v njegovo konkretno delovanje kot pastir tržaške Cerkve. Čeprav je znotraj meja svoje škofije skupno preživel le nekaj poletnih mesecev, predstavljeni dokumenti kažejo, da je bil kot škof aktiven in je pomembno posredoval pri urejanju razmer v času, polnem sporov med akvilejskim patriarhatom in cesarsko oblastjo ter polemik med fevdalnimi gospodi (npr. grofi Walsee), ki so se trudili pridobiti si patronate na župnijah, ležečih na območju njihove svetne oblasti, in tržaškim kapitljem. Piccolominijevo vlogo pri tem in nasploh širši oris dogajanja, vezanega na prizadevanja grofov Walsee, bi bilo treba na novo raziskati in vključiti še nekatere pri Kandlerju manjkajoče dokumente ter tako to epizodo osveženo osvetliti.

Piccolominijevo pismo iz tržaške Mestne knjižnice Attilio Hortis postavlja nekatere ustaljene historiografske zapise, natančneje Valvasorjevo omembo Piccolominijevega pisma iz Ljubljane z dne 6. januarja 1451, pod vprašaj. To kaže na nujno po razširitvi raziskav o njegovi povezanosti z našim prostorom izven njegovih meja, hkrati pa potrebo po prevetritvi nekaterih nepreverjenih trditev starejšega zgodovinopisja.

Podobno nakazujejo diplomatski prepisi listin o posvetitvah kraških cerkva, katerih datacije v sedanjih omembah niso vedno pravilne. Hkrati prepisi prinašajo prvo sodobno izdajo besedila dveh pomembnih listin, kar ima pomen za področje tako cerkvene kot umetnostne zgodovine, filologije itd. Listini o posvetitvah kažejo, da je bil Enej kot tržaški škof v svojem obdobju priča bogatemu razcvetu cerkvenega življenja. Poleg vikariatov in župnij so se v 14. in 15. stoletju v veliki meri ustanovljale tudi številne kapelanije za dušno pastirstvo na določenem območju, tudi t. i. zaobljubne kapelanije, ki so jih ustanovljali plemiči in lokalno prebivalstvo.

Viri, ki poročajo o sledih, ki jih je na območju današnje Slovenije pustilo delovanje Eneja Silvija Piccolominija na mestu tržaškega škofa, ga kažejo kot aktivnega in zavzetega pastirja: kljub daljšim odsotnostim zaradi diplomatskih misij po Evropi namreč v svoji škofiji ni zgolj pobiral dohodkov, temveč je spoznal njeno celotno ozemlje in vanj aktivno posegal. Na njegovo povezanost s tem ozemljem kaže tudi odlomek iz pisma škofovskemu nasledniku v Trstu, Antoniju De Goppu, ki mu je 3. novembra 1453 pisal: »Ko bom v kratkem spet potoval proti domu, bom po vsej verjetnosti prišel k vam na poti mimo Trsta, da spet vidim Cerkev, ki sem ji nekoč načeloval in ki jo bom imel, dokler bom živ, vedno rad.« (Wolkan 1918, 347–348) Lahko si torej predstavljamo, da je tržaška škofija, ki je takrat v veliki meri obsegala tudi slovenski živelj, kot prvi kraj pastoralnega delovanja zanj ostala na posebnem mestu, tudi ko se je kot Pij II. – *Aeneam rejicite, Pium recipite!* – povzpел na Petrovo stolico v Rimu.

Kratice

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

Ms. Picc. II 48/1–3 – Biblioteca civica Attilio Hortis.

RV 506 – Archivio apostolico Vaticano, Registra Vaticana 506.

ŽAT – Župnijski arhiv Tomaj.

Reference

Arhivski viri

Archivio apostolico Vaticano, Registra Vaticana 506.

Biblioteca civica Attilio Hortis, Trst, tri rokopisna pisma Eneja Silvija Piccolominija tržaškemu kapitlju.

Župnijski arhiv Tomaj, Zbirka listin, listina o posvetitvi cerkve v Križu.

–, Zbirka listin, listina o posvetitvi cerkve v Dutovljah.

Izdaje virov

Brosius, Dieter, in Ulrich Scheschewitz, ur. 1993. *Repertorium Germanicum: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien*. Zv. 8/1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Cotta-Schönberg, Michael von, ur. 2019. *Collected Orations of Enea Silvio Piccolomini*. Zv. 4, *Orations 14-20 (1450-1452)*. Scholars Press. <https://hal.science/hal-01588891> (accessed 14. 12. 2023).

–. 2022. *Collected Letters of Enea Silvio Piccolomini*. Scholars Press. <https://hal.science/hal-03928326> (accessed 14. 12. 2023).

Kandler, Pietro, ur. 1986. *Codice diplomatica istriano*. 2. izdaja. Trst: Riva.

Theiner, Augustinus, ur. 1863. *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia*. Zv. 1. Rim: Typis Vaticanis.

Wolkan, Rudolf, ur. 1909–1918. *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*. 3 zv. Dunaj: Hölder.

Druge reference

Bogataj, Jan Dominik, in Anja Božič, ur. 2024. Enej Silvij Piccolomini – Pij II., Zgodnji humanistični spisi in zapisi o slovenskem ozemlju. Celje: Celjska Mohorjeva družba (v pripravi).

Cenčič, Mira. 2007. Enej Silvij Piccolomini in Antonio de Goppo v sporu z Devinci ali spor med devinskimi grofi in tržaško škofijo. *Mladika* 51, št. 2–3:21–23.

Conti, Stefano de. 1862. *Documenti raccolti e pubblicati in occasione di collocazione di busti Enei sulla facciata del Duomo di Trieste*. Trst: Lloyd Austriaco.

Dolinar, France Martin. 2019. 'Odličnejše mesto' Ljubljana in njen prvi škof Sigismud Lamberg (*1420, škof 1463–1488). V: Katra Mek, ur. *Odlično mesto Ljubljana in njen prvi škof Sigismud Lamberg (1420–1488)*, 11–38. Ljubljana: Narodna galerija.

–. 2021. Če bom kdaj postal papež, te bom imenoval za škofa. *SLO: časi, kraji, ljudje* 32:12–17.

Durissini, Daniela, ur. 1998. *Diario di un viaggiatore del 1600 in Istria e Carniola (L'Idée dell'Hericoche ationi nel suo Primiero anno del Ves-covato di Monsignor Illustrissimo e Reverendissimo Giovanni Francesco Miller)*. Monfalcone: Edizioni della Laguna.

Forner, Fabio. 2005. Enea Silvio Piccolomini e la congiura contro Ulrich von Cilli. V: Fabio Forner, Carla Maria Monti, Paul Gerhard Schmidt, ur. *Margarita amicorum: Studi di cultura europea per Agostino Sottili*. Zv. 1, 351–376. Milano: Vita e Pensiero.

Grafenauer, Bogo. 1950. *Viri za ustoličevanje koroških vojvod: pregled in pretres virov*. Ljubljana: DZS.

Gruden, Josip. 1908. *Cerkvene razmere med Slovenci v petnajstem stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*. Ljubljana: Leonova družba.

Höfler, Janez. 2016. *O prvih cerkvah in župnijah na Slovenskem: k razvoju cerkvene teritorialne organizacije slovenskih dežel v srednjem veku*. Ljubljana: Viharnik.

–. 2022. *Historična topografija predjožefinskih župnij na Slovenskem: Primorska (Oglejski patriarhat, Tržaška škofija)*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Hortis, Attilio. 1877. *Documenti risguardanti la storia di Trieste e dei Walsee*. Trst: Tipografia di Lodovico Herrmanstorfer.

Kjuder, Albin. 1953/54. Tomaj: zgodovinska zrna. 1. knjiga. Rokopis. Hrani Župnija Tomaj.

–. 1957. Tomaj: zgodovinska zrna. 5. knjiga. Rokopis. Hrani Župnija Tomaj.

- Krajnc, Slavko.** 2022. Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:781–798.
- Marsich, Don Angelo.** 1879/80. Regesto delle pergamene conservate nell'Archivio del reverendissimo Capitolo della Cattedrale di Trieste (Cont.). *Archeografo triestino* 6:260–267.
- — —. 1885. Regesto delle pergamene conservate nell'Archivio del reverendissimo Capitolo della Cattedrale di Trieste (Cont. e fine). *Archeografo triestino* 11:360–373.
- Mitchell, Rosamund Joyceline.** 1962. *The Laurels and the Tiara: Pope Pius II 1458–1464*. London: Harvill Press.
- Mlinar, Janez.** 2005. *Podoba Celjskih grofov v narativnih virih*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete UL.
- Nared, Andrej.** 2021. »Der brief ist nicht aus-ganngen«: Razmišljanja o(b) zlati buli, ki je Kranjci niso dobili. *Zgodovinski časopis* 75, št. 3–4:342–389.
- Pahor, Samo.** 1962–1963. L'ordinamento territoriale del vescovato di Trieste. Diplomska naloga. Univesità degli Studi di Trieste.
- Rebula, Alojz.** 1981. *Zeleno izgnanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Sloven-skem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Sulčič, Branka.** 2009. Piccolomini in naši kraji. *Mladika* 53, št. 1–8.
- Szombathely, Marino.** 1965. *Pio II e Trieste*. Trst: Il Comitato cittadino per le onoranze a Pio II.
- Šček, Jernej.** 2021. Piccolominijevo „Pismo Mehmedu“ in krščanska *lectio* civilnega humanizma. *Res novae* 6, št. 1:129–174.
- Škrubej, Katja.** 2010. La province de Carinthie d'après E. S. Piccolomini, De Europa, 1458/1490: locus, populus, imperium dans une perspective diachronique. V: Eric Gojoso in Arnaud Vergne, ur. *La province: circonscrire et administrer le territoire de la République romaine à nos jours*, 97–153. Pariz: LGDJ.
- Štih, Peter.** 2005. O modernem (ne)razumevanju in (ne)poznavanju stare zgodovine na primeru ustoličevanja koroških vojvod. V: Dušan Nečak, ur. *Stiplovškov zbornik*, 33–42. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete UL.
- — —. 2012. Ustoličevanje koroških vojvod med zgodovino in predstavami: problemi njegovega izročila, razvoja in poteka kot tudi njegovo razumevanje pri Slovencih. *Zgodovinski časopis* 66, št. 3–4:306–343.
- Voigt, Georg.** 1856–1863. *Enea Silvio de' Piccolomini, als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter*. 3 zv. Berlin: Reimer.
- Zimolo, Giulio.** 1986. *Le vite di Pio II*. Bologna: Zanichelli.
- Žnidaršič Golec, Lilijana.** 2011. Vzroki in okoliščine ustanovitve ljubljanske škofije ter oblikovanje njenega ozemlja. V: France M. Dolinar, ur. *Ljubljanska škofija: 550 let*, 7–26. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.



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/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 77—90

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:07/2024

UDK/UDC: 27-74-1Monald Koprski

DOI: 10.34291/BV2024/01/Zepic

© 2024 Žepič, CC BY 4.0

Vid Žepič

Monald Koprski in zastavna pogodba v delu *Summa de iure canonico*

Monaldus Iustinopolitanus and the Pledge Contract in Summa de iure canonico

Povzetek: Monalda Koprskega (*Monaldus Iustinopolitanus*) lahko štejemo za prvega učenega pravnika, ki je deloval na današnjem slovenskem ozemlju. V delu *Summa de iure canonico*, ki ga uvrščamo med t. i. spovedniške sume (*summae confessorum*), se ni ukvarjal le s kanonskopравnimi, temveč tudi in predvsem s civilnopravnimi vprašanji. Po orisu nastanka, zvrsti in pomena omenjenega dela se prispevek vzorčno posveča Monaldovi obravnavi zastavne pogodbe (*pignus*). Ta institut je bil zaradi nadgradnje rimskopravnih temeljev v kanonistični literaturi deležen precejšnje pozornosti. V luči svetopisemske prepovedi oderuštva velja izpostaviti prepoved antihreze, to je dogovora, po katerem si sme zastavni upnik prilaščati donose zastavljene stvari, ne da bi njihovo vrednost odšteval od vrednosti glavnice. Čeprav Monaldovo delo resda ni prineslo bistvenih vsebinskih novosti, je bilo zaradi abecedne razporeditve pojmov ter posrečene kompilacije starejših in sodobnih pravnih virov dostopnejše in uporabnejše za spovednike, ki za poglobljanje v obsežne in logično sistematizirane pravne trakte niso imeli niti časa niti znanja.

Ključne besede: kanonsko pravo, recepcija rimskega prava, spoved, *forum internum*, zastavna pogodba, oderuštvo, antihreza

Abstract: Monaldus of Capodistria (*Monaldus Iustinopolitanus*) can be considered the first learned jurist operating in the territory of present-day Slovenia. In his work *Summa de iure canonico*, he addressed not only issues of canon law but also, and more importantly, civil law matters. This work is classified among penitential sums (*summae confessorum*). This article provides a detailed examination of Monaldus' *Summa*, starting with an overview of its origin, type, and significance. It then turns to a specific analysis of how Monaldus addresses the pledge contract (*pignus*). This legal institution attracted significant attention in canonical literature due to the enhancement of Roman law foundations. Given the biblical prohibition against usury, it is imperative to underscore the prohibition of *antichresis*: an agreement allowing the pledgee to appropriate the income and profits of the pledged item without deducting their value from the

principal. While Monaldus' work did not introduce substantial new ideas, it gained popularity among readers thanks to its clear, alphabetical presentation of terms and its effective compilation of legal sources from both the past and the present. It was more practical and accessible for confessors, who lacked the time or expertise to read lengthy, logically systematised treatises.

Keywords: canon law, reception of Roman law, confession, *forum internum*, contract of pledge, usury, *antichresis*

1. *Quoniam ignorans ignorabitur*¹

»Če pogledamo v preteklost, v daljno ali bližnjo, prav do ustanovitve naše univerze v Ljubljani, moramo priznati, da ne najdemo na našem slovenskem ozemlju skoro nič tukaj nastalih juridičnih del, ki bi jih mogli prištevati pravnemu znanstvu.«

Janko Polec (1939, 151), avtor doslej najizčrpnjšega biografskega pregleda na današnjem slovenskem ozemlju rojenih oziroma delujočih pravnih učenjakov, začenja svoj popis z Martinom Pegijem. Leta 1519 v Polhovem Gradcu rojeni Pegij je v slovenski pravnozgodovinski literaturi veljal za prvega (znanega) učenega pravnika z današnjega slovenskega ozemlja, ki si je pridobil mednarodni sloves (Kranjc 2007, 159; 2010, 113). Vladimir Murko (1985, 225) je sicer v pregledu starejših slovenskih pravnikov kot prvega znanega jurista z današnjega slovenskega ozemlja izpostavil Lovrenca iz Gornjega Grada (*Laurentius de Oberburg*), ki se kot profesor civilnega prava na dunajski univerzi omenja že leta 1462. Preseneča, da so slovenski pravni zgodovinarji – pri čemer Sergij Vilfan ni izjema² – povsem prezrli pomen v Kopru delujočega in umrlega Monalda iz 13. stoletja. Da ne gre le za osebnost lokalnozgodovinskega pomena, kažeta zapisa kronistov Janeza Tritermija in Marijana Firenškega iz zgodnjega 16. stoletja. Prvi je navedel, da je bil Monald teolog in eruditski pravnik (*iurista eruditissimus*) iz reda manjših bratov, tankočutnega uma, premišljenega znanja, učenega jezika, ki je napisal številne pridige za ljudstvo ter za potrebe preprostih ljudi izdal delo, ki ga ne bi smeli spregledati niti učenjaki. Pri tem je mislil na spis *Summa de iure canonico*, ki ga označuje za nepogrešljivo in zelo lepo delo, poleg tega pa omenja še štiri zvezke spisa *Questiones sententiarum* in različne pridige (*Sermones varii*).³ Marijan Firenški navaja, da je bil Monald mož, ki je bil znan po posvečenosti

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Vključevanje pravnega izrazja evropskega prava v slovenski pravni sistem“ (P5-0217), ki ga financirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Univerza v Ljubljani.

² Vilfan (1994, 74) v popisu slovenskih pravnikov med ljubljanskimi operozi izpostavlja težko doumljivo dilemo, kam naj Jurija Andreja Gladiča, doktorja obojega prava (!), sploh prišteva: »Tudi pri kanonistih /.../ je /.../ vprašanje, kateri poklicni skupini naj jih prištevamo. Kanonisti so bili v nekem smislu tudi pravniki, čeprav so bili v glavnem duhovskega stanu in po glavni izobrazbi teologi.«

³ »Monaldus ordinis fratrum Minorum, theologus & iurista eruditissimus, ingenio subtilis, scientia cautus, sermone scholasticus, in declamandis sermonibus ad populum excellentis industriae vir: edidit pro utilitate simplicium etiam doctis non spernenda opuscula, quibus & tunc praesentibus, & longe postea futuris vtiliter prouidit. De quibus subiecta feruntur: Necessaria & perpulchra Summa de iuris canonici lib. I., Quaestiones sententiarum lib. 4, Sermones varii lib. 1. et alia complura, quae ad notitiam nostram minime venerunt.« (Trithemius 1546, 237) Prim. Oreb 1962, 123, ki omenja naslednja Monaldova dela:

življenja in po izjemni učenosti ter da je veljal za vodilnega pravnika svojega časa (*omnium iuristarum suae aetatis princeps*). Posebej tudi poudarja, da je pripravil pregled zakonov in dekretalov, ki se po njem imenuje (*Summa*) *Monaldina*.⁴

V prispevku predstavljam lik in delo Monalda Koprskega, njegovo pravniško ustvarjanje pa želim ponazoriti na primeru obravnave instituta zastavne pogodbe v delu *Summa de iure canonico*.

2. *Summa de iure canonico* kot *summa confessorum*

Čeprav koprski škof Naldini (1700, 468) omenja, da je bil Monald rojen v Kopru, podatek o rojstnem kraju ni podprt s primarnimi viri. Po antropološki in paleopatološki analizi Monaldovih posmrtnih ostankov, ki je bila izvedena v osemdesetih letih 20. stoletja, je mogoče oceniti, da je bil rojen med leti 1208 in 1210 (Busoni 1982, 101). Vstopil je v minoritski red, postal predstojnik frančiškanske pokrajine Slavonije s sedežem v Zadru in pred letom 1285 umrl v koprskem samostanu sv. Frančiška, kjer je bil tudi pokopan (De Pisa 1906, 302).⁵ Preostali Monaldovi biografski podatki – tudi kraj njegovega univerzitetnega študija – so nezanesljivi, saj so istočasno in praktično na istem geografskem območju živeli kar štirje frančiškani z istim imenom.⁶ Naldini (1700, 339) je v Cerkvenem krajepisu koprške škofije omenil, da so Monaldove relikvije izpostavljali javnemu češčenju na prvi in drugi avgust; medtem ko se po frančiškanskem izročilu njegov god obeležuje 9. novembra (Evangelisti 2011, 568). Lokalna skupnost slavi Monalda Koprskega kot blaženega, Koprška škofija pa si prizadeva za njegovo uradno beatifikacijo.

Monaldovo delo *Summa de iure canonico*, ki je v literaturi znano pod naslovi *Summa juris canonici*, *Summa casuum sive iuris canonici*, *Summa in utroque iure*, *Summa juris*, *Summa casuum conscientiae*, *Summa aurea*, *Summa de iure tractans et expediens multas materias secundum ordinem alphabeticum* ali na kratko *Summa Monaldina*, je nastalo po letu 1254 in pred letom 1274.⁷ V njem se navajajo

Commentarii in quatuor libros Sententiarum, Tractatus de tribus Magis, Carmina de mysteriis Missae, Homilia de Assumptione B. V. Mariae in Sermones varii.

⁴ »Monaldus, vir vitae sanctitate et scientia praeclarus, omnium iuristarum suae aetatis princeps, et etiam magnus theologus. Qui summam fecit in legibus et decretalibus per ordinem Alphabeti, que Monaldina dicitur.« (Marianus de Florentia 1909, 630). Prim. tudi Eysengrein 1565, 135: »Monaldus, ordinis minorum, sacrae paginae Doctor atque Jurisconsultus celeberrimus vir doctissimus & humanissimus, non minus vita quam conversatione praeclarus, quatuor libros Sententiarum Lombardi exposuit. Sermones plures in honorem Sanctorum habitos scripsit.«

⁵ Monaldovi posmrtni ostanki počivajo v tržaški cerkvi Marije Velike (Santa Maria Maggiore), kamor so bile iz koprskega samostana Sv. Ane prenesene leta 1949.

⁶ O biografskih podatkih gl. Bartholomeo de Pisa 1906, 303; 341; 528; Trithemius 1546, 237; Naldini 1700, 338; Sbaralea 1806, 547; Dietterle 1904, 248; Repič 1908, 231–234; Rosato 1982, 57; Decarli 1982, 85; Langholm 2003, 103; Korošak 2009; Evangelisti 2011, 566; Jenko 2016, 190.

⁷ Uporabljal sem lyonsko izdajo z naslovom *Summa perutilis atque aurea venerabilis fratris Monaldi in utroque iure tam civili quam canonico fundata* (1516). Opozoriti velja, da je v tej izdaji najti številne interpolacije. Tako denimo omenja nauke kanonistov Joannesa Andreae (umrl 1348), Rafaela Fulgusiusa (umrl 1427) in Angela Carlettija (umrl 1495).

papeški dekretali do vključno novel Inocenca IV. (1243–1254), medtem ko sklepi lyonskega koncila (1274) niso bili upoštevani (Schulte 1877, 417).

Z izrazom *summa* se v teološkem in filozofskem okviru visoke sholastike označuje celostno obravnavo nekega nauka, pa tudi pregledna in didaktično zasnovana dela (Lange in Kriechbaum 2007, 412). Monaldovo delo lahko po namenu uvrščamo med spovedniške (penitencialne) sume (*summae confessorum*, tudi *summae conscientiae* oziroma *casuum*) (Trusen 1971, 87; Tentler 1977, 31). Ta literarna zvrst je postala posebej razširjena po četrtem lateranskem koncilu, ko je papež Inocenc III. za vse odrasle kristjane predpisal obveznost tajnega spovedovanja pred krajevnim duhovnikom vsaj enkrat letno.⁸ Spovednik je imel kot dušni sodnik (*iudex animarum*) razsodniško in svetovalno funkcijo (Dietterle 1893, 2), pri čemer pri podeljevanju zakramenta pokore in sprave ni bil soočen le z moralnoteološkimi, temveč tudi pravnimi vprašanji. Spoved, odveza in pokora so v vse bolj juridizirani moralni teologiji predstavljale ustrezne sojenje, sodbi in sankciji posvetnega kazenskega postopka (Endemann 1874, 17; Trusen 1971, 85; Bergfeld 1977, 1000). Pogosto pomanjkljivo pravno znanje spovednikov je skušala zapolnjevati spovedniška literatura, ki je vsebovala smernice za presojo življenjskih primerov spovedancev (*casus conscientiae*)⁹ in predpisovala oblike individualizirane pokore, ki je morala predvsem odsevati stopnjo spovedančeve krivde in okoliščine konkretnega primera (*circumstantiae*), ki so spovedanca vodile v greh (Dietterle 1893, 2).¹⁰

Vsebina spovedniških sum se ni omejevala le na področje vesti (t. i. *forum internum*), temveč se je širila tudi na izvajanja o sodni upravi, procesnih udeležencih in postopku (*forum externum*). *Forum internum* (tudi *forum poenitentiale*, *forum poenitentiae*, *forum conscientiae*) je označeval področje človekove vesti, *forum externum* (tudi *forum iudiciale*, *forum contentiosum*) pa pristojnost cerkvenih sodišč (Bergfeld 1977, 999). Medtem ko je *forum internum* obravnaval navzven nezaznavne prestopke in grehe zoper Boga, bližnjega in sebe, je *forum externum* procesiral javne in očitne prestopke zoper cerkveno in Božje pravo. Oba foruma sta sicer delovala po načelih kanonskega prava in v svojem tesnem prepletu pred-

⁸ X. 5, 38, 12: »Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere.« Leta 1237 je papež Gregor IX. z bulo *Quoniam abundavit* pravico do spovedovanja podelil frančiškankom, Aleksander IV. leta 1254 z bulo *Nec insolitum* pa dominikancem (Stintzing 1867, 495; Brett 2005, 426, op. 16; Trusen 1971, 106). Stintzingovo stališče (1867, 504), da je nastanek Monaldove *Summe* plod rivalstva med frančiškanskim in dominikanskim redom (ki mu je pripadal tudi Rajmund Peñafortski), velja za preseženo (Dietterle 1904, 253).

⁹ *Summae confessorum* so nasledile stare penitencialne knjige (*libri poenitentiales*), ki so za grehe določale cerkvene kazni (zlasti npr. post) brez upoštevanja posameznikovih osebnih okoliščin (Bergfeld 1977, 1000).

¹⁰ X. 5, 39, 12: »Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei praeberere consilium, et cuiusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandum aegrotum.« (»Duhovnik pa naj bo diskreten in previden, ko kot več zdravnik nanaša vino in olje na rane poškodovanih, skrbno naj preiskuje okoliščine tako grešnika kot greha, da bo modro preudaril, kakšen nasvet naj da in kakšno zdravilo naj uporabi, pri čemer naj uporablja različne načine, da bi rešil bolnega.«)

stavlja področje cerkvene jurisdikcije (*iurisdictio ecclesiastica*). Z obravnavo gesel, ki so se dotikala obeh forumov, se je vsebina spovedniških sum razširila do te mere, da so postajale kompendiji ne le kanonskega, temveč v tedanji Cerkvi subsidiarno veljavnega rimskega prava (Trusen 1971, 96). Kot je ugotavljal Tentler (1974, 103), je med leti 1215 in 1520 nastalo okrog dvajset do petindvajset primerkov spovedniških sum. Monaldova *Summa* naj bi nastala takoj za znamenito sumo Rajmunda Peñafortskega (*Summa de poenitentia et matrimonio*), znanega kot kompilatorja cerkvene kodifikacije *Liber Extra* in svetniškega zavetnika kanonistov.¹¹

Monald je priročni geslovnik, ki bi ga lahko šteli tudi za malo enciklopedijo, pripravi v abecednem in ne do tedaj uveljavljenem tematskem vrstnem redu. Kot je zapisal v predgovoru, nepoznavanje prava nikogar ne opravičuje. Še posebej je to veljalo za spovednike, ki spričo obsežnosti in zapletenosti primerov, ki so jih pre-sojali, v obsežnih tematsko sistemiziranih sumah niso zlahka našli odgovorov na svoja številna vprašanja.¹²

Iz Monaldovega načina pisanja bi izhajalo, da je imel univerzitetno izobrazbo iz kanonskega prava, teologije ter tudi rimskega prava, ki se je v tistem času vse bolj prepletalo s kanonskim pravom (Žepič 2021, 273).¹³ Pogoste so alegacije rimsko-pravnih virov, tako Justinijanovega kodeksa, Institucij, Digest kot tudi Novel. Temu se pridružujejo navedki iz Gracijanovega Dekreta in najobsežnejše srednjeveške kodifikacije cerkvenega prava – *Liber Extra* (Schulte 1877, 416; Ott 1889, 27; Stintzing 1867, 505) ter njima pripadajočih glos. Monaldov namen ni bilo posredovanje dokončnega in avtoritativnega mnenja posameznih pravniških kontroverz, saj je želel izbiro najustreznejšega stališča prepustiti bralčevi preudarnosti (Schuessler 2019, 259).¹⁴ Na priljubljenost Monaldovega dela kaže že številčnost ohranjenih rokopisov.¹⁵ Da so ga brali še v začetku 16. stoletja, kaže lyonska tiskana izdaja, ki

¹¹ Po Decarlijevem mnenju (1982, 131) naj bi Monaldovi sumi predhajala vsaj še *Summa super titulos decretalium*, ki jo je okoli leta 1241 napisal Goffredus de Trano.

¹² »Quoniam ignora(n)s ignorabitur, sicut ait Paulus, egregius praedicator, et h(a)b(en)tes iuris ignorantiam, qu[a]e nullum excusat, casus necessarios circa iudicium et co(n)silium animarum in foro p[ar]a[en]itenti[a]e ob ipsorum prolixitates, perplexitatem (et) difficultatem multiplicem in propriis titulis leviter invenire non possunt, [propter] q(uo)d errant graviter in pr[a]edictis. Ne ignorare periculose contingat iuris peritias non habe(n)tes, ego, frater Monaldus, minimus inter parvos, ad honorem dei (et) sanctissim[a]e matris su[a]e atq(ue) beatissimi patris nostri Francisci necnon ad utilitatem simplicium maxime, quosdam casus utiles ab antiquis magistris (et) doctoribus approbatos sub singulis l(itte)ris alphabeti s(ecundu)m mei parvitatem ingenii co(m)pilare studui, ordinare, ut simplices q(uo)d qu[a]erunt vale[ant] facilius invenire.« (Monaldus 1516, fol. 2)

¹³ Langholm (2003, 104): »Like many other authors of penitential handbooks, Monaldus was clearly a jurist with some additional training in theology.«

¹⁴ »Opiniones itaq(ue) antiquorum doctoru(m) et et(iam) aliquorum modernorum humiliter prosecutus, quamvis plura diversimode sint ab ipsis notata, qu[a]e inter se varietatem ostendere videantur; no(n) tamen ausus sum scripta tantorum viroru(m) p[ro]sumptuose respuere, sed ea licet diversa circa una(m) (et) eanda(m) materiam in pr[a]esenti opusculo studiose conscribens duxi h[oc] discretis lectoribus relinquendum, ut illam opinionem accipiant, qu[a]e ipsis videtur esse magis consona rationi, quia non credo posse pr[a]eiudicium aliquod erga veritatis sententiam generari qu[a]e cu(m)q(ue) accipiat ex eis, cum qu[a]elibet sit a magistris et a[p]probatis doctoribus in scriptis autenticis studiosius annotata.« (Monaldus 1516, fol. 2)

¹⁵ Brancale (1982, 65) jih omenja okoli petinšestdeset. Med najpomembnejše pravne spomenike, ki jih hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, sodi rokopis Monaldove *Summe*. Nastal je v prvi

je na predlog Celsa-Huguesa Descousa, profesorja prava na univerzi v MontPELLIERU, izšla s posebnim privilegijem francoskega kralja Franca I.¹⁶ Tiskana izdaja Monaldove *Summe*, ki je izšla slabo stoletje pred tiskano izdajo *Raymundine* (1603), je med pravniki 16. stoletja sicer vzbudila malo zanimanja, kar najbrž sovpada z uničujočimi Luthrovimi kritikami katoliškega sistema podeljevanja zakramenta pokore in sprave.

3. *Summa de iure canonico* kot pravno delo

V ospredju Monaldove obravnave je v vseh delih *Summe Monaldina* pravo, teologija pa se v primerjavi s starejšimi penitencialnimi kompendiji umika v ozadje (Dietterle 1904, 252). Med civilnopravnimi nauki, ki v prikazu posebej izstopata, sta predvsem prikaza oderuštva v vseh njegovih pojavnih oblikah in povrnitve škode v naravi (t. i. naravna restitucija).

V tem prispevku se bom vzorčno posvetil zgolj Monaldovi obravnavi zastavne pogodbe (*pignus*) oziroma zastavne pravice s posebnim poudarkom na oderuških položajih. Ti so bili pri tem pogodbenem razmerju pogosti, saj je vanj vtkana ekonomska podrejenost pogodbenih strank. Zastavni upnik je bil tisti, ki je običajno narekoval vsebino zastavne pogodbe. Posojilojemalec, ki je bil lahko hkrati tudi zastavitelj, je moral za pridobitev posojila sprejemati ekonomsko neugodne, neredko celo oderuške pogodbene pogoje (Žepič 2022a, 258; 2022b, 24). Institut zastavne pogodbe, kjer je – drugače kot pri sinalagmatskih pogodbah – položaj upnika in dolžnika mogoče ločiti, je v tem smislu posebej primeren za proučevanje razvoja varstvenih norm v korist šibkejše stranke obligacijskega razmerja (Žepič 2024, 152).

Zastavna pogodba (*pignus*) je bila v občepravnem izročilu, ki je v celoti sledilo Justinijanovem rimskemu pravu, realni kontrakt. Nastala je s prepustitvijo zastavljene stvari v nelastniško posest zastavnemu upniku, ki je bil pooblaščen, da jo proda in da se poplača z izkupičkom, če zavarovana terjatev ob zapadlosti ni bila (v celoti) izpolnjena (Coing 1985, 319).¹⁷ Zastavni upnik ob odsotnosti posebnega dogovora zastavljene stvari ni smel uporabljati, je uživati ali z njo – razen ob neizpolnitvi zavarovane obveznosti – pravno razpolagati. V nasprotnem primeru je odgovarjal za tatvino. Že rimsko postklasično pravo je za zaščito dolžnikov pred oderuški praksami vzpostavilo kogentno prepoved komisornega dogovora, po katerem bi smel zastavni upnik – in to ne glede na vrednost zavarovane terjatve

tretjini 14. stoletja na severovzhodu Francije in zgodaj prišel v kartuzijo Bistra. Za kodikološko analizo gl. Golob (2010, 177; 2013, 39).

¹⁶ Gl. izsek iz privilegijske listine: »Francois par la grace de Dieu Roy de France au prevost de Paris bally de mascon. seneschal de lyon. et a tous nos autres iusticiers et officiers ou a leurs lieu tenans salut. Repceu auons l'humble supplication de nostre bien ayme maistre hugues descousu docteur en tous droits contenant que despuys certain temps en ca il sest applique a additioner et a metre en droit vng livre nomme Summa iohannis monaldi auquel il a prins grant cure et sollicitude tant en composition, que en la correction /.../« (Monaldus 1516, fol. 296)

¹⁷ S prepustitvijo ročno zastavljene stvari v posest zastavnega upnika je nastala ročna zastavna pravica (*pignus*), ki je stvarna pravica.

ali morebitnih delnih izpolnitev – ob neizpolnitvi na zastavljeni stvari pridobiti lastninsko pravico (Žepič 2022b, 278). Drugih kogentnih pravil, ki bi varovala zastavitelja, denimo omejevanje antihreze, rimsko pravo še ni predvidelo.

3.1 Monaldova obravnava zastavitve (*De pignore*)

Monald po uvodnem etimološkem argumentu, ki je značilen za tedanje pravne traktate (Žepič 2022c, 140), in po opisu namena instituta, obravnavo zastavitve nadaljuje s primerjavo med ročno zastavo (*pignus*) in neposestno (hipotečno) zastavno pravico (*hypotheca*) (Monaldus 1516, 150). Zastavna pravica lahko nastane tiho (*tacite*) ali izrecno (*expresse*). Njen predmet je lahko posamična premoženjska pravica ali skupek premoženjskih pravic (splošna zastavna pravica). Med temelji zastavitve omenja pogodbeno zastavo (*pignus conventionale*) in oblastveno odredbo (*pignus praetorium*, *pignus iudiciale*). Zastaviti je mogoče vse, kar je mogoče prodati – sedanje in bodoče, telesne in netelesne stvari oziroma premoženjske pravice. Monald poudarja, da je prodaja tuje nepremične stvari sicer lahko veljavna, zastavitev pa ne (151).¹⁸ Didaktično poudari, da v tem primeru sicer resda nastane obligacijsko razmerje realnega kontrakta, ne more pa nastati zastavna pravica. Med nezastavljivimi stvarmi omenja posvečene stvari (*res sacrae*), t. j. cerkvene nepremičnine in premičnine, zlasti knjige, liturgične predmete in okrasje (*vasa sacra*, *ornamenta*). Te je bilo mogoče zastaviti zgolj, če je bila katera od njih odvečna, zastavitvi pa je morala botrovati posebna nuja (151; prim. zlasti X. 3, 21: *De pignoribus et aliis cautionibus*).¹⁹ V zadnjem razdelku (Monaldus 1516, 151) pojasnjuje obveznosti pogodbenih strank in vsebino zastavne pravice. Zastavitelj je moral dolg poplačati tudi, če je zastavljena stvar propadla brez upnikove krivde, razen v primeru izrecnega dogovora, po katerem je uničenje zastavljene stvari osvobajalo dolžnika (C. 4, 24, 6). Zastavitelj je bil zavezan povrniti zmerne stroške, ki so zastavnemu upniku v dobri veri nastali z vzdrževanjem zastavljene stvari. Zastavitelj ni smel iste stvari zastaviti večkrat, če njena vrednost ni zadoščala za zavarovanje vseh terjatev. V nasprotnem primeru je zastavitelj odgovarjal na temelju kaznivega dejanja goljufije (*stellionatus*) enako, kot če bi vedel zastavil tujo stvar. Če je bila zavarovana terjatev izpolnjena le delno, je smel zastavni upnik zastavljeno stvar obdržati v posesti do poplačila. Zastavni upnik je moral zastavitelju po poplačilu zavarovane terjatve stvar vrniti v stanju, v kakršnem je bila ob sklenitvi zastavne pogodbe, t. j. neposlabšano in neobremenjeno (C. 4, 24, 7 pr.). Če je na zastavljeni stvari nastala škoda, mu te ni bilo treba povrniti, če je do poslabšanja ali uničenja prišlo zaradi višje sile (*casus fortuitus*) (C. 4, 24, 5; 6; 8). Če

¹⁸ »Item quoniam venditor possunt quia pignori obligari non possunt, ut quare rem alienam quam posse venditor, nulla dubitatio est /.../ Q(uod) dixi rem alienam vendi posse, verum est de immobili, quia si mobilis res aliena vendatur furtum committitur: (et) ideo nec exemptio nec venditio contrahitur.«

¹⁹ »Item res sacr[a]e obligari non possunt, ut vasa sacra (et) ornamen[ta] /.../ nisi ecclesia habeat superflua vasa (et) debitum urgeat /.../ Hoc ius vel in aliis causis necessariis in quibus rem ecclesiasticam obligari non possunt /.../ Item ecclesi[a]e non possunt pignori obligari /.../ Item non licet praesbitero libros et alia ornamenta ecclesiastica laicis pignori obligare absque summa necessitate /.../« O pravni ureditvi svetih stvari (*res sacrae*) v rimskem in kanonskem pravnem izročilu gl. Held 2022, 131.

zavarovana terjatev ob zapadlosti ni bila poplačana, je zastavni upnik – glede na dogovor – zastavljeno stvar smel prodati. Če sta stranki sklenili dogovor o prodaji (*pactum de vendendo*) oziroma se glede tega vprašanja nista dogovorili ničesar, je moral zastavni upnik zastavitelja o nameravani prodaji obvestiti. Če sta se dogovorila o neprodaji (*pactum de non vendendo*), je smel upnik zastavljeno stvar prodati le po predhodnem trikratnem opominu. Po naznanitvi je moral zastavni upnik na izvedbo prodaje počakati dve leti (C. 8, 33, 3, 1).²⁰

Monald se je zastavitve dotaknil tudi v ločenem geslu *de usura pignorum* (Monaldus 1516, 291), kjer je obravnaval tako splošna pravila o obrestovanju oziroma oderuštvu kot tudi njihove posebne primere, ki utegnejo nastati pri zastavitvi.²¹ Zastavni upnik je smel od zastavitelja zahtevati oziroma zoper njegovo terjatev pobotati le v dobri veri nastale stroške, nastale ob pobiranju plodov zastavljene stvari, in (nujne) obratovalne stroške (npr. stroški paše zastavljene živine) (C. 4, 24, 7, 1). Če je zastavni upnik v dobri veri sprejel v zastavo stvar, ki je imela nižjo vrednost od zavarovane terjatve, je smel terjati poplačilo razlike. Če mu je po prodaji zastavljene stvari ostalo več, kot je znašala zavarovana terjatev, je moral presežek vrniti zastavitelju (C. 8, 29, 5). Če je upnik ali njegov dedič stvar, ki mu je bila (ročno) zastavljena, zastavil tretjemu, je bil posestnik zavezan od glavnice odbiti ne le vrednost plodov (oziroma donosov), ki jih je pobral sam, ampak tudi vrednost plodov, ki so jih pridobili posestni predniki. Vrednost pridobljenih plodov je morala zniževati vrednost glavnice (*fructuum perceptio ipso facto sortem attenuat*). To pravilo, ki je preprečevalo neupravičeno obogatitev zastavnega upnika, je Monald povzel po dekretu X. 3, 21, 6, ki je določal, da so morali tudi dediči zastavnega upnika, potem ko se glavnica zaradi vračunanja plodov zmanjša na minimum, zastavitelju zastavljeno stvar vrniti brez odlašanja.²² Monald opozarja na vrsto primerov, ko da je prejemanje plodov zastavljene stvari izjemoma dopustno, čeprav se ti v glavnico niso vštevali. Pri tem se sklicuje na X. 5, 19, 8, kjer papež poudarja, da se plodovi v glavnico morajo všteti in da je treba zastavljeno stvar, ko vsota prejetih plodov doseže njeno vrednost, nemudoma vrniti.

3.2 Kanonskoppravna prepoved antihreze

V geslu *de usura pignorum* se je Monald dotaknil prepovedi antihreze, ki jo štejemo za eno bistvenih kanonističnih nadgradenj rimskopravne teorije o zastavni pravici. Beseda antihreza je grška sestavljanica iz *ἀντί* in *χρῆσις*, kar označuje proti-uporabo, *contrarius usus* (Roedenbeck 1874, 5). *Pactum antichreticum* je bil brezoblični dodatni dogovor (*pactum adiectum*) med zastaviteljem in zastavnim upnikom, na temelju katerega je smel zastavni upnik zastavljeno stvar uporabljati in uživati njene plodove, pri čemer so se z njuno protivrednostjo pokrivala ali obresti ali glavnica ali

²⁰ O navedenih rimskopravnih pravilih unovčenja zastavne pravice gl. Žepič (2022a, 286).

²¹ Geslo deluje zmedeno, saj se v prvem delu osredotoča na oderuške položaje pri zastavljanju, nato pa nadaljuje s splošno teorijo o oderuštvu. Monald vsebinsko in formalno sledi Rajmundu Peñafortskemu (340, § 13), ki pa je to vprašanje obravnaval v notranje sicer koherentnem poglavju *de usuris et pignoribus*.

²² X. 3, 21, 6: »Si creditor vel is, qui ab eo causam habet, tot fructus percepit ex pignore, quod satisfactum est sorti, debet pignus restituere debitori.«

oboje (Kaser 1982, 81 s).²³ Kadar je bila plodonosna stvar zastavljena za neodplačno posojilo, si je smel zastavni upnik pridržati plodove do višine zakonitih obresti celo brez izrecnega dogovora (*antichresis tacita*).²⁴ Dogovor o antihrezi po rimskem cesarskem pravu ni bil podvržen omejitvam obrestnih mer,²⁵ saj je zaradi hipotetičnega nastanka plodov pomenil za upnika nekakšno aleatorno pogodbo (Kohler 1822, 73).

Srednjeveško kanonsko pravo se je pri urejanju problematike obrestovanja dosledno naslonilo na svetopisemske zapovedi. Stara zaveza je jemanje obresti prepovedovala le med pripadniki judovskega ljudstva;²⁶ s sklicevanjem na ljubezen do bližnjega (ἀγάπη) pa je evangelij prepovedal vsako odplačno posojanje denarja.²⁷ Prepoved obrestovanja so srednjeveški kanonisti razumeli dokaj široko. Dogovor o antihrezi, kadar ta ni predvideval odštevanja protivrednosti uporabe zastavljene stvari in prejetih plodov od glavnice, je papež Evgen III. (1145–1153) obravnaval kot obliko protipravnega obrestovanja (PL 180, 1567):

»Glede tega, kar nas sprašuje tvoja bratovščina, namreč, ali izvršujejo zločin oderuštva tisti, ki iz zastavljene stvari, ki jim je prepuščena v posest, pridobivajo plodove, in nato še glavnico, ti na kratko povem: zaradi oderuštva so zavezani vsi, ki pridobivajo več kot znaša glavnica. Kar je namreč več od glavnice, je oderuštvo.«²⁸

To pravilo je posebej zanimivo, saj je Cerkev kot veleposestnica pogosto prejela zemljišča svojih dolžnikov v zastavo, jih uporabljala in uživala do odplačila glavnice, pri čemer vštevanje protivrednosti prejetih plodov in nadomestila za uporabo ni bilo v navadi (Böhmer 1744, 343; Gilomen 2018, 414).²⁹ Na koncilu v Toursu (1163) so škofje potrdili vsebino Evgenovega pisma. Če je klerik zavarova-

²³ Gl. npr. omembe dogovora o antihrezi, kjer se vrednost pridobljenih plodov odšteva od obresti C. 4, 32, 17; odštevanje zgolj od glavnice je omenjeno pri neobrestovanih posojilih – C. 4, 24, 1; C. 4, 24, 2 in 3; C. 8, 27, 1; vštevanje od obrestnih obresti in glavnice omenjajo D. 36, 4, 5, 21; D. 20, 5, 12, 1; C. 8, 24, 2.

²⁴ D. 20, 2, 8: »Cum debitor gratuita pecunia utatur, potest creditor de fructibus rei sibi pigneratae ad modum legitimum usurarum retinere.« O tem Kaser 1982, 85, op. 308.

²⁵ C. 4, 32, 17: »Si ea lege possessionem mater tua apud creditorem tuum obligavit, ut fructus in vicem usurarum consequeretur, obtentu maioris percepti emolumenti propter incertum fructuum eventum rescindi placita non possunt.« (»Če je tvoja mati zastavnemu upniku zastavila v posest (neko stvar), da zasleduje plodove namesto obresti, te pogodbe ni mogoče razveljaviti pod pretvezo, da je vrednost pridelkov preseгла vrednost obresti zaradi njihove nedoločenosti.«)

²⁶ 5 Mz 23,20-21: »Ne jemlji obresti od svojega brata: obresti za denar, obresti za hrano, obresti za kakršno koli reč, ki se posoja na obresti! Tujcu smeš posojati na obresti, bratu pa ne, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog, v vsem, česar se loti tvoja roka v deželi, v katero greš, da jo vzameš v last!« Prim. 3 Mz 25,35; Ezk 22,12 in Ps 15,5: »Gospod, kdo sme biti gost v tvojem šotoru, kdo sme prebivati na tvoji sveti gori? Kdor /.../ [s]vojega denarja ne daje za obresti /.../«.

²⁷ Lk 6,34-35: »In če posojate tistim, od katerih upate dobiti nazaj, kakšno priznanje vam gre? Tudi grešniki posojajo grešnikom, da prejmejo enako. Vi pa ljubite svoje sovražnike. Delajte dobro in posojajte, ne da bi za to kaj pričakovali.« Prim. Mt 5,42-48.

²⁸ »Ad Joannem episcopum Patavinum. De usuris. Super eo quod a nobis tua fraternitas requisivit, scilicet an illi crimen usurarum (committant) qui ex possessionibus sibi pignore obligatis fructus percipiunt, et postmodum recipiunt capitale, breviter tibi dixerim eos omnes usurarum criminibus obligari, qui plus recipiant quam fuerit capitale; quidquid enim sorti accidit, usura est.«

²⁹ V francoščini so prepovedano (oderuško) zastavno pogodbo imenovali (za dolžnika) »mrtva' zastava

no terjatev dobil poplačano že z vrednostjo plodov, je moral zastavljeno stvar nemudoma vrniti zastavitelju.³⁰ Papež Aleksander III. je prepoved antihreze s klerikov razširil na laike (X. 5, 19, 2).

Kanonisti so kot oderuški poseg v dolžnikovo lastninsko pravico šteli vse primere neodplačne uporabe zastavljene stvari, in sicer opustitev vračila zastavljene stvari po poplačilu zavarovane terjatve, nevračunanje donosov v glavnico in zahtevke po plačilu zneska, ki je presegal glavnico (Neumann 1865, 13). Sem sodijo tudi primeri povračila posojenega novega s starim žitom, povračila denarnega posojila z dragocenejšo stvarjo, obljube posojilojemalca, da bo posojilojemalcu povrnil v storitvah, različne geste pozornosti³¹ oziroma malenkostna darila, ki bi sledila odplačilu glavnice.³² Dosledno so se držali Gracijanovega nauka, da so prepovedane obresti vse, kar preseže višino glavnice – *usura est, quidquid sorti accedit*.³³

4. Sklep

Čeprav Monaldovo delo večjih vsebinskih novosti ni prineslo, je bilo zaradi svoje pionirske abecedne sistematike dostopnejše in uporabnejše za spovednike, ki niso imeli ne časa ne znanja za poglobljanje v obsežne pravne traktate (Bergfeld 1977, 1004). Pastoralno primeren metodološki pristop je Monaldovemu delu omogočal široko uporabo v krogu pravno neizobraženega nižjega klera, kar je prispevalo h kontinuiteti oziroma k zgodnji recepciji rimskega prava. Na to kaže predvsem dejstvo, da se je v evropskih knjižnicah ohranilo kar petinšestdeset rokopisov Monaldove *Summe* iz obdobja, ko se je prepisovanje Rajmundove *Summe* že opuščalo (Brancale 1982, 65; Langholm 1992, 447).

Monald je vsebinsko v pretežni meri sledil pisanju Rajmunda Peñafortskega (prim. zlasti njegovo geslo *de usuris et pignoribus*, 313, zlasti § 13). Iz primerjave med miselnima tokoma obeh avtorjev pa je razvidno, da je imel Monald pri pre-

(*mortgage, mortuum vadium*) kot nasprotje 'žive' zastave (*vifgage*, lat. *vivum vadium*, nem. *Ewigsatzung*) (Endemann 1874, 335; Neumann 1865, 13).

³⁰ X. 5, 19, 1: »Plures clericorum /.../ dum communes usuras, quasi manifestius damnatas, exhorrent, commodata pecunia indigentibus possessiones eorum in pignus accipiunt, et provenientes fructus percipiunt ultra sortem. Idcirco generalis Concilii decrevit auctoritas, ut nullus amodo constitutus in clero vel hoc vel aliud genus usurae exercere praesumat. Et si quis (hactenus) alicuius possessionem data pecunia sub hac specie vel condicione in pignus acceperit, si sortem suam, deductis expensis, de fructibus iam perceperit, absolute possessionem restituat debitori. /.../«

³¹ C.14, qu. 3, c. 3: »§ 1 Esca usura est, et uestis usura est, et quodcumque sorti accidit usura est; et quodcumque uelis ei nomen inponas, usura est. Item: § 2. Si quis instaurandum conuiuium putet, ad negociatorem mittit, ut absinthiati cupellam sibi gratis deferat, ad cauponem dirigit, ut Picenum unum aut Tiriacum requirat; ad lanium, ut uuluam sibi procuret; ad alium, ut sibi poma adornet.«

³² C.14, qu. 3, c. 2: »/.../ Alii pro pecunia fenerata solent munuscula diuersi generis accipere, et non intellegunt scripturam usuram appellare /.../«

³³ C.14, qu. 3, c. 1: »Qui plus quam dederit expetit usuras accipit. Si feneraueris hominem, id est si tu mutuum dederis pecuniam tuam, a quo plus quam dedisti expectes, non pecuniam solam, sed aliquid plus quam dedisti /.../ expectes accipere, fenerator es, et in hoc inprobatus, non laudandus.«

tvorbi logično zasnovane in sistematizirane Rajmundove razprave v abecedni geslovník kar nekaj zadreg. Nekatera izvajanja v posameznih geslih (npr. *De usura pignorum*), ki jih že zaradi samega obsega ne moremo pripisovati ekdotičnim napakam, vsebinsko vanje ne sodijo. Tako je npr. pod geslom *de usura pignorum* razložena problematika obrestovanja na splošno, le v manjšem delu pa je obravnavna osredotočena na problematiko oderuštva pri zastavitvi. Kot kaže vzorčni pregled obravnavane snovi v okviru zastavitve, se je *Summa de iure canonico* omejevala na posredovanje temeljnih pravnih nauk, ki pa so večinoma ostajali na abstraktni ravni brez primerov iz vsakdanjega življenja. Redke konkretizacije je Monald povzemal po rimski kazuistiki, kar kaže na avtorjevo zadržanost – lahko bi rekli ‚franciškansko ponižnost‘. Na to kaže tudi uvod Monaldove razprave, v katerem bralca naproša, da naj bolj kot način razporeditve snovi upošteva avtorjevo dobronamernost. Če bi dobronamerni bralec v delu vendarle našel kaj uporabnega, naj to pripiše Božji uvidevnosti. Tisto kar je neuporabno ali zloženo brez reda, pa naj popravi in izboljša z bratsko ljubeznijo in marljivo skrbnostjo.³⁴

Kratice

PL 180 – Migne 1855 [Patrologia Latina 180].

X. – *Liber Extra*.

C. – *Codex Iustinianus*.

D. – *Digesta Iustiniani*.

C.14 – *Decretum Gratiani (causa 14)*.

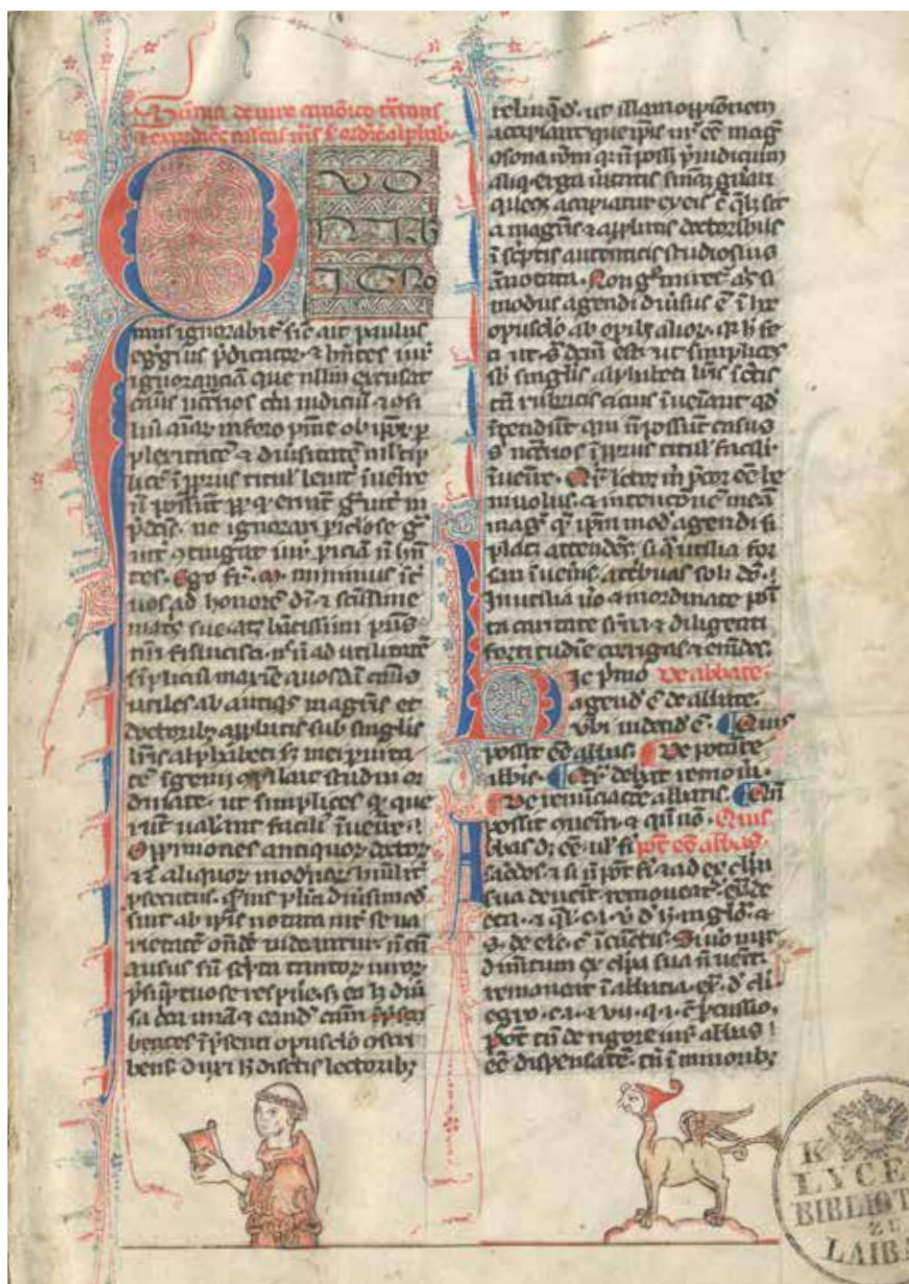
Reference

- Bergfeld, Christoph.** 1977. Katholische Moraltheologie und Naturrechtslehre. V: Helmut Coing, ur. *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*. Zv. 2, *Neure Zeit (1500-1800): Das Zeitalter des gemeinen Rechts. Erster Teilband: Wissenschaft*, 999–1033. München: C. H. Beck.
- Böhmer, Iustus Henningius.** 1744. *Ius ecclesiasticum protestantium vsum hodiernum iuris canonici iuxta seriem Decretalium ostendens et ipsis rerum argumentis illustrans*. Zv. 5. Halle: Orphanotropheus
- Brencale, Giuseppe.** 1982. Indice analitico dei codici contenuti la Summa del B. Monaldo. V: *Beato Monaldo da Giustinopoli 1210–1280 Ca*, 65–80. Trst: Stella.
- Brett, Annabel, ur.** 2005. *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coing, Helmut.** 1985. *Europäisches Privatrecht*. Zv. 1, *Älteres Gemeines Recht (1500 bis 1800)*. München: C. H. Beck.
- De Pisa, Bartholomaeo.** 1906. De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu, lib. I, fructus VIII, parte secunda. V: *Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad Historiam fratrum minorum spectantia*. Firenze: Collegium S. Bonaventurae.
- Decarli, L.** 1982. Saggio di bibliografia Monaldina. V: *Beato Monaldo da Giustinopoli 1210 – 1280 ca.*, 131–160. Trst: Provincia Veneta dei Frati Minori e Comitato Capodistriano per le celebrazioni.

³⁴ »Quare, lector mi, precor esto benivolens (et) intentionem meam magis quam ipsum modum agendi, si placet, attendens; si qua utilia forsan inveneris, tribuas soli deo, inutilia vero (et) inordinate posita caritate fraterna (et) diligenti sollicitudine corrigas et emendes.« (Monaldus 1516, fol. 2)

- . 1982. Un precursore dell'umanesimo. V: *Beato Monaldo da Giustino 1210 – 1280 ca.*, 81–90. Trst: Provincia Veneta dei Frati Minori e Comitato Capodistriano per le celebrazioni.
- Dietterle, Johann, A.** 1893. *Die franziskanischen »Summae confessorum« und ihre Bestimmungen über den »Ablass«*. Döbeln: Thallwitz.
- . 1904. *Die Summae confessorum* (Forts.). *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 25, št. 2:248–272.
- Endemann, Wilhelm.** 1874. *Romanisch-kanonischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts*. Zv. 1. Berlin: Guttentag.
- Evangelisti, Paolo.** 2011. Monaldo da Capodistria (Monadus Iustinopolitanus). V: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Zv. 75, 566–568. Rim: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Gilomen, Hans-Jörg.** 2018. Das kanonische Zinsverbot und seine theoretische und praktische Überwindung? Mitte 12. bis frühes 14. Jahrhundert. V: Werner Maleczek, ur. *Die römische Kurie und das Geld: Von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum frühen 14. Jahrhundert*, 405–49. Vorträge und Forschungen 85. Memmingen: Jan Thorbecke Verlag.
- Goering, Joseph.** 2008. The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession. V: Wilfried Hartmann in Kenneth Pennington, ur. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX.*, 379–428. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Golob, Nataša.** 2010. *Manuscripta: Knjižno slikarstvo v srednjeveških rokopisih iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani*. Ljubljana: Narodna galerija.
- . 2013. Monaldova pravna enciklopedija kot rokopisna umetnina. V: Peter Štoka in Ivan Markovič, ur. *Beatus Monaldus Iustinopolitanus. Summa de iure canonico*, 39–58. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja.
- Grison, Roberto.** 1989. Nota in margine ad un testo penitenziale francescano: la »summa confessorum« di Monaldo da Capodistria. *Le Venezie francescane* 6:335–344.
- Held, Henrik-Riko.** 2022. *Res sacrae* in Romano-Canonical Legal Tradition: Vicissitudes of a Roman Legal Concept in Canon Law and Contemporary Legal Systems. V: Marko Falcon in Matia Milani, ur. *A New Role for Roman Taxonomies in the Future of Goods*, 121–144. Padova: Jovene.
- Jenko, Ana.** 2016. Opombe k življenju in delovanju blaženega Monalda. *Acta Histriae* 24, št. 2:189–202.
- Kaser, Max.** 1982. *Studien zum römischen Pfandrecht*. Neapelj: Jovene.
- Kohler, Joseph.** 1822. *Pfandrechtliche Forschungen*. Jena: Fischer.
- Korošak, Bruno J.** 2009. *Božji služabnik brat Monald Koprski Frančiškan*. Nova Gorica: Založba Branko.
- . 2011. *Il servo di Dio: Monaldo di Capodistria: Frate Francescano*. Zv. 2, *La documentazione*. Nova Gorica: Edizione Branko.
- Kranjc, Janez.** 2007. Martin Pegius in njegova razprava o služnostih. *Zbornik Pravne fakultete Univerze v Mariboru* 3, št. 2:159–197.
- . 2010. Die romanistische Forschung in Slowenien. *Belgrade Law Review* 58, št. 3:108–120.
- Lange, Hermann, in Maximiliane Kriechbaum.** 2007. *Römisches Recht im Mittelalter: Die Kommentatoren*. München: C. H. Beck.
- Langholm, Odd.** 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350*. Leiden: Brill.
- . 2003. *The Merchants in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*. Leiden: Brill.
- Migne, Jean Paul, ur.** 1855. *Eugenii III Romani pontificis epistolae et privilegia*. Patrologia latina 85. Pariz: D'Enfer.
- Monaldus.** 1516. *Summa perutilis atque aurea venerabilis viri fratris Monaldi*. Lugduni: Baleti.
- Murko, Vladimir.** 1985. O starejših slovenskih pravnih I. *Pravnik* 40:221–240.
- Naldini, Paolo.** 1700. *Coreografia ecclesiastica o'sia descrizione della città, e della diocesi di Givstino-poli*. Benetke. Slovenki prevod: Darko Darovec, Pavel Naldini: *Cerkevni Krajepis ali opis mesta in škofije Justinopolis, ljudsko Koper* (Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 2023).
- Neumann, Max.** 1865. *Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsgesetze*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Ott, Emil.** 1889. Die Tabula juris der Klosterbibliothek zu Raygern. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechtes im 13. Jahrhundert. V: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Band 117. Dunaj: Tempusky.
- Polec, Janko.** 1939. Slovenski pravni znanstveniki preteklo dobe v tujini. 151–205. V: Rudolf Sajovic, ur. *Pol stoletja društva »Pravnik«*, 151–205. Ljubljana: Društvo Pravniki.
- Raymund de Peñafort.** 1715. *Summa Sancti Raymond de Penafort ordinis praedicatorum cum glossis Joannis de Friburgo*. Aveninone: Mallard.

- Repič, Hyacinthus.** 1908. Monaldo de Justinopoli (Capodistria). *Archivum franciscanum historicum* 1, št. 1:231–234.
- Roedenbeck, Siegfried.** 1874. *Die antichresis*. Halle: Otto Hendel.
- Rosato, L.** 1982. Spiritualità del B. Monaldo di Capodistria dell'ordine dei frati minori. V: *Beato Monaldo da Giustinopoli: 1210–1280 Ca*, 57–63. Trst: Stella.
- Sbaralea, Hyacinthus.** 1806. *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisve descriptos cum adnotationibus ad Syllabum martyrum eorundem ordinum*. Rim: S. Michaelis ad Ripam apud Linum Contedini.
- Schuessler, Rudolf.** 2019. *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*. Leiden: Brill.
- Schulte, Johann Friedrich.** 1877. *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*. Zv. 2, *Die Geschichte der Quellen und Literatur von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Stintzing, Roderich.** 1867. *Geschichte der populären Literatur des römisch - kanonischen Rechts in Deutschland am Ende des fünfzehnten und im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Hirzel.
- Tentler, Thomas N.** 1977. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Trithemius, Johannes.** 1531. *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*. Köln: Petrus Quentel.
- Trusen, Winfried.** 1971. *Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 57, št. 1:83–126.
- — —. 1973. Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche. V: Helmut Coing, ur. *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*. Zv. 1, *Mittelalter (1100-1500): Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*, 467–504. München: C. H. Beck.
- — —. 1990. Zur Bedeutung des geistlichen *Forum internum* und *externum* für die spätmittelalterliche Gesellschaft. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 76, št. 1:254–285.
- Vilfan, Sergij.** 1994. Pravniki med operozi. V: Kajetan Gantar, ur. *Academia operosorum: Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve*, 73–90. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Von Meibom, Viktor.** 1867. *Das deutsche Pfandrecht*. Marburg: Elwert.
- Žepič, Vid.** 2021. *Corpus iuris canonici* – nastanek in pomen srednjeveške zbirke cerkvenega prava v klasični dobi kanonistike. *Pravnik* 76:273–306.
- — —. 2022a. Interesno ravnotežje med zastaviteljem in zastavnim upnikom v rimskem pravu. *Ljubljana Law Review* 82:257–305.
- — —. 2022b. Non-pledgeable Property in Ancient Law – A Reflection of favor debitoris? V: Jaromir Tauchen in David Kolumber, *Edge of Tomorrow: the Next Generation of Legal Historians and Romanists*, 34–41. Brno: Masaryk University.
- — —. 2022c. Etimologija kot argumentacijski topos v rimski pravni literaturi. *Keria, Studia latina et graeca* 24, št. 2:113–152.
- — —. 2024. Schuldner vorzug als Wesensmerkmal der postklassischen römischen Pfandrechtsordnung. V: *Acta Maceratensia. Perspektiven vom XVI. Jahrestreffen der Jungen Romanisten und Romanisten (11. bis 13. Mai 2022) a cura di Julia Katharina Horn e Francesco Verico. Opvscula. Quaderni di studi romanistici*, III serie, n. 3. Macerata: Eum, 151–178.



Slika 1: Prva stran bistriškega rokopisa spisa Summa de iure canonico. Levo spodaj upodobi-
tev Monalda v kuti frančiškanskega reda s kodeksom v roki. Desno spodaj primer
psoglavca, enega od več kot 1600 fantazijskih bitij, ki krasijo margine kodeksa na
skupno 324 folijih. Summa de iure canonico. Narodna in univerzitetna knjižnica v
Ljubljani. Ms 33, fol. 1.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 91—104

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:04/2024

UDK/UDC: 27-9-774(497.12Haloze)"1941/1945"

DOI: 10.34291/BV2024/01/Chomicki

© 2024 Chomicki et al., CC BY 4.0

Špela Chomicki, Renato Podbersič in Darko Friš

»Vse, kar je lahko nemštvu na poti, mora izginiti – tudi duhovniki«: Župnija Sv. Trojica v Halozah v obdobju druge svetovne vojne¹

“Anything that Can Stand in the Way of Germanism Must Disappear – even Priests”: The Parish of Sv. Trojica in Haloze during the Second World War

Povzetek: V prispevku je obravnavano dogajanje na območju župnije Sv. Trojica v Halozah v obdobju nemške okupacije v letih 1941–1945. Prispevek poleg zbrane literature in arhivskih virov temelji na zapisih popolnoma ohranjenega drugega dela župnijske kronike. Ta je – ob kritični obravnavi – služila kot najpomembnejši vir študije dogajanja na manjšem zaokroženem območju med drugo svetovno vojno. Prispevek obravnava nemški okupacijski sistem, ki je bil vpeljan takoj po okupaciji aprila 1941, raznarodovalni ukrepi pa so iz mest segali globoko na slovensko podeželje. Posebna pozornost je namenjena prisilnim izselitvam duhovnikov v prvem letu okupacije in delovanju župnije v medvojnem obdobju.

Ključne besede: druga svetovna vojna, nasilje, nemški okupacijski sistem, izseljevanje duhovnikov, župnijska kronika, župnija Sv. Trojica v Halozah

Abstract: The article deals with the events in the area of the parish of Sv. Trojica in Haloze during the period of the German occupation between 1941 and 1945. In addition to the literature and archival sources, the article is based on the records of the fully preserved second part of the parish chronicle. Critically examined, it served as the most important source for a case study of what happened in a small area during the Second World War. The article deals with the German occupation system, which was introduced immediately after the occupation in April 1941, and which extended from the cities deep into the Slovenian countryside. Special attention is paid to the forced migrations of priests during the first year of the occupation and to the parish's activities during the war.

Keywords: Second World War, violence, German occupation system, forced migration of priests, parish chronicle, parish Sv. Trojica in Haloze

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0380: Kršitve človekovih pravic in temeljnih svoboščin na slovenskem ozemlju v 20. stoletju“, ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

1. Uvod in predstavitev virov

Do začetka druge svetovne vojne je bilo območje Dravske banovine cerkvenoupravno razdeljeno na dve samostojni upravni enoti, in sicer na Lavantinsko škofijo, ki je imela sedež v Mariboru, in na Ljubljansko škofijo. Po podatkih iz leta 1939 je Lavantinska škofija obsegala 24 dekanij in 223 župnij, v katerih je skupno prebivalo 638.786 vernikov (Griesser Pečar 2021, 122). Župnija Sv. Trojica v Halozah² še danes spada v Dekanijo Zavrč in skupno obsega trinajst naselij: Dežno, Dolena, Gorca, Gruškovje, Jablovec, Kozminci, Ložina, Podlehnik, Rodni Vrh, Sedlašek, Stanošina, Strajna in Zakl. Naselja, ki so spadala v okvir župnije, so predstavljala zaledje mesta Ptuj.³ Haloze so na splošno veljale za obrobno območje, razvoj katerih je razvoju in dogajanju v mestu sledil počasi. Ptujsko območje je bilo s Halozami skozi vsa zgodovinska obdobja povezano zaradi vinogradništva (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah, 1957).

Članek je nastal na podlagi zbranega arhivskega gradiva in znanstvene literature. Glavni namen študije primera je predstaviti dogajanje na lokalnem območju, ki v zgodovinopisju še ni raziskano, in s tem prispevati k boljšemu razumevanju zgodovinskega dogajanja v širšem kontekstu. Poleg tega želimo opozoriti na pomen arhivskega gradiva, ki ga hranijo župnijski uradi. Temeljni vir za proučevanje obravnavanega območja je bil drugi del župnijske kronike Sv. Trojice v Halozah – Podlehnik, ki je v celoti ohranjena in zajema obdobje med letoma 1910 in 1961. Ob kritičnem vrednotenju lahko župnijska kronika – kot dragocen vir za lokalno zgodovino – predstavlja dobro izhodišče za zgodovinsko raziskavo. Glede na popis gradiva v rimskokatoliških župnijskih uradih so na območju Štajerske v župnijskih

² Po letu 1438 sta na območje Haloz prišla redova dominikancev in minoritov, ki sta začela z izgradnjo cerkva. Najstarejši cerkvi na območju današnje župnije Sv. Trojica v Halozah sta cerkev Device Marije Vnebovzete v Podlehniku in cerkev sv. Duha v Rodnem Vrh. Ptujski dominikanci so župnijsko cerkev sv. Trojice na Gorci začeli graditi leta 1654. Leta 1742 so ptujski minoriti na območju župnije zgradili še cerkev Žalostne Matere Božje. Prvič je bil sedež župnije iz Podlehnik prenesen k Sv. Trojici leta 1784. Dokončno je bila župnija v Podlehniku ukinjena in prenesena k Sv. Trojici v Halozah, kjer so ptujski minoriti odkupili tudi župnišče, novembra 1827 (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah, 1957).

³ Do konca prve svetovne vojne so imeli največji delež vinogradniških površin na območju Podlehnik in okolice Štajerska hranilnica ter večji posestniki iz vrst ptujkega nemštva. Tudi po razpadu Avstro-Ogrske in ustanovitvi nove jugoslovanske države po letu 1918 ni prišlo do velikih sprememb v strukturi zemljiških posestev. (Brence 2019, 21–23). Kljub temu so se ptujski Nemci razmeram ob ustanovitvi Kraljevine Srb, Hrvatov in Slovencev (Kraljevina SHS) težje prilagodili, saj je bilo mesto Ptuj vse do razpada Avstro-Ogrske znano kot ‚nemška trdnjava‘. Prihajalo je do izselitev nemškogovorečega prebivalstva, a podatki iz leta 1931 kažejo, da je bilo izselitev s Ptuja manj kot na primer iz Maribora in Celja, kjer se je delež nemškogovorečega prebivalstva zmanjšal za približno polovico (Jenuš in Valentinčič 2022, 670–671). Nemška propaganda se je začela s prihodom Adolfa Hitlerja (1889–1945) na oblast pospešeno krepiti po letu 1933, počasi pa se je širila tudi na podeželje, kjer so imeli lastniki zemlje na prebivalstvo večji vpliv. Pri tem je imela najpomembnejšo vlogo Švabsko-nemška kulturna zveza (krajše: *Kulturbund*), ki je v letih pred drugo svetovno vojno med drugim skrbela za razširjanje nacistične propagande in zbiranje tajnih podatkov na slovenskem ozemlju. Kulturbundovske krajevne skupine so se radikalizirale po letu 1933, zlasti v mestih t. i. ‚trdnjavskega trikotnika‘ (Celje, Maribor in Ptuj). Avstrijski konzul v Ljubljani v svojem poročilu iz leta 1934 med najbolj radikalne krajevne skupine uvršča ptujsko krajevno skupino (Siter 2022, 141–142; 145). Člani ptujkega *Kulturbunda* so še pred nemško okupacijo pripravili ukrepe, s katerimi so Nemci po prihodu na Ptuj 8. aprila 1941 lahko hitreje vzpostavili upravo. Obsegali so načrte in sezname strateških točk, sezname oseb za aretacijo in izselitev, sezname organizacij ter opise gospodarskih, kulturnih in prometnih razmer (Chomicke et al. 2023, 504–505).

arhivih hranili precejšnje število kronik iz različnih obdobj, ⁴ čeprav je treba poudariti, da je njihova kvaliteta odvisna tudi od natančnosti in doslednosti samih kronistov. Manjše število župnij se je odločilo gradivo predati Nadškofijskemu arhivu Maribor, nekatere kronike hranijo pokrajinski arhivi, v večji meri pa jih še vedno hranijo v župnijskih uradih. Problematika ohranjanja arhivskega in dokumentarnega gradiva obstaja še danes, zato arhivisti pozivajo k sistematični ureditvi gradiva v župnijah. H gradivu, ki se ocenjuje kot za zgodovinopisje najbolj pomembno, spadajo župnijske kronike, matične knjige, spominske knjige, zapisniki duš in urbarji. Poleg naštetega v kategorijo gradiva, ki bi ga bilo dobro ohranjati, sodi še vse gradivo z dokazno in informativno vrednostjo (Filipič 2020, 255; 260).

Največ primarnih virov je bilo pregledanih v Župnijskem arhivu Sv. Trojice Podlehnik, ki je poleg župnijske kronike vseboval še obsežen zgodovinski opis župnije in Matico umrlih. V skladu s popisom gradiva iz leta 1975 je v župnijskem arhivu ohranjen še zapisnik duš (*status animarum*) med letoma 1863 in 1878, cerkveni inventar od leta 1860 naprej, zapisnik štolnine med letoma 1915 in 1934, ženitveni zapisnik od leta 1811 naprej in opravljeni zapisnik med letoma 1905 in 1909. Ker gre za starejše gradivo, ga v tej raziskavi nismo uporabili (*Vodnik po župnijskih arhivih na območju SR Slovenije 1975, 2:508–509*).

Prvi del trojiške župnijske kronike je v šestdesetih letih 19. stoletja napisal duhovnik in kronist Ludvik Pečko (1804–1873). V različnih virih lahko zasledimo, da je bil prvi del kronike med drugo svetovno vojno izgubljen. Drugi del kronike se začne s pisanjem župnijskega upravitelja p. Lenarta Vaupotiča (1867–1924), ki je kroniko pisal med letoma 1910 in 1919, ko je bil zaradi bolezni premeščen v minoritski samostan na Ptuj. V župniji nato nekaj let ni bilo stalnega župnika, kar je vidno tudi v kroniških zapisih. Leta 1923 je upravitelj župnije postal Franc Jazbinšek (1886–1951), ki je kroniko začel redno pisati po letu 1929. Njegovi zapisi se končajo z letom 1940, dopolnjuje pa jih fotografsko gradivo in priloženi dokumenti. Spominske zapise o obdobju druge svetovne vojne je v kroniko leta 1953 dodal p. Božidar Glavač (1909–1981). V letih 1954–1961 so nastali zadnji zapisi, ki jih je napisal p. Jozafat Jagodič (1914–1976), in sicer je spominskim zapisom o obdobju druge svetovne vojne dodal sezname padlih, pogrešanih in izseljenih oseb na območju župnije Sv. Trojica v Halozah. Napisal je tudi strnjen pregled pomembnejših dogodkov med letoma 1945 in 1961. Zapise Glavača in Jagodiča je ob kanonski vizitaciji in sv. birmi leta 1955 in leta 1961 pregledal lavantinski škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978) (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

2. Začetek druge svetovne vojne in nemška okupacija

Druga svetovna vojna se je začela z napadom nacistične Nemčije na Poljsko 1. septembra 1939. Grožnja vojne je tako po zgolj dveh desetletjih miru ponovno

⁴ Največ gradiva v župnijskih arhivih na območju Štajerske se je izgubilo ali bilo uničeno v obdobju druge svetovne vojne. Poleg tega je v medvojnem času nastalo najmanj gradiva (Filipič 2020, 225).



Slika 1: Cerkev sv. Trojice na Gorci in v ozadju cerkev Marijinega vnebovzeta v Podlehniku leta 1938 (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

postala realnost. V naslednjih letih je po obsegu, uničenju in človeških žrtvah prvo svetovno vojno presegla. Strah pred vojno viхро, ki je do leta 1940 zajela dobršen del Evrope, je bil prisoten tudi na območju župnije Sv. Trojica v Halozah. Čeprav je v župnijski kroniki tu in tam omenjeno, da naj se ljudje za politične zadeve ne bi preveč zanimali, so bili o vojnem dogajanju dobro obveščeni. Fantje in možje, ki so bili leta 1940 večkrat vpoklicani na orožne vaje, so se vračali »nekateri rudečolični, ker imajo pri vojakiх več kruha kakor v Halozah«. To priča o težkih razmerah, v katerih je živelo haloško prebivalstvo, ki je v negotovosti čakalo, kaj bo prineslo leto 1941 (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

Druga svetovna vojna je slovensko ozemlje zajela 6. aprila 1941 z nemškim napadom na Kraljevino Jugoslavijo. Ob letalski podpori je nemška vojska skozi slovensko ozemlje prodirala zelo hitro in ga sočasno tudi zasedla. Prve nemške enote so do Ptujа prispele 8. aprila 1941. Že v nekaj dneh je postalo jasno, da se jugoslovanska vojska nemškim enotam ne bo mogla uspešno upirati. Kljub poskusom skrivanja, preoblačenja uniform in umikanja skozi okoliške vasi je bilo samo na Spodnjem Štajerskem zajetih okrog 1500 vojakov jugoslovanske vojske (Siter 2021, 32–36). Jugoslovanska vojska se je pred nemškimi enotami umikala tudi čez območje Haloz, kjer je v prvih dneh vojne potekalo nekaj spopadov z žrtvami na obeh straneh. Med 11. in 13. aprilom 1941 so z nemškim dovoljenjem na pokopališču pri Sv. Trojici na Gorci pokopali šest jugoslovanskih vojakov (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Matica umrlih 1941–1958). Nemška vojska je za pokop svojih vojakov poskrbela sama. Sledilo je krajše obdobje kaotičnih razmer. Takoj po okupaciji se je začela vzpostavljati nemška uprava, pouka v tem obdobju še ni bilo, svete maše pa so potekale v manjšem obsegu. Nemci so zasedli prometne povezave, saj so

nedaleč stran začeli vzpostavljati južno mejo Nemškega rajha z Neodvisno državo Hrvaško (NDH). Nemške enote tovornih vozil so se skozi dolino potoka Rogatnice premikale po zasilno zgrajenih mostovih in nadaljevale pot v smeri proti Zagrebu. Spominskemu zapisu v kroniki, ki priča o prihodu nemškega okupatorja, je dodano opozorilo nemških vojakov, ki naj bi ob svojem prihodu prebivalstvo nagovorili z nespodbudnimi besedami: »Sedaj je vse mirno, ker smo mi tu, redna vojska, a ko pridejo za nami SS in Gestapo, takrat se bo začelo.« (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del)

3. Odnos nemške okupacijske oblasti do Katoliške Cerkve, raznarodovalni ukrepi in preganjanje duhovnikov na območju Spodnje Štajerske

Nemški okupator je zasedena ozemlja v letu 1941 najprej razdelil na dve pokrajinski enoti, in sicer Spodnjo Štajersko, ki je imela središče v Mariboru, ter zasedena območja Koroške in Kranjske, ki so imela središče na Bledu. Nekaj dni je bila vzpostavljena vojaška oblast, vendar so na Spodnjem Štajerskem že 14. aprila 1941 vpeljali civilno oblast, ki jo je vodil Siegfried Uiberreither (1908–1984). Z vzpostavitvijo okupacijske oblasti so postopoma začeli uvajati nemško zakonodajo. Za razkosanjem in aneksionizmom slovenskih pokrajin so kmalu sledili raznarodovalni ukrepi in nasilje (Ferenc 2006, 73–78; Skitek 2018, 116–119).

Na kratko lahko nemško okupacijsko politiko na slovenskih ozemljih povzamemo skozi načrt 'rešitve slovenskega vprašanja', ki je spadal v domeno državnega komisarja za utrjevanje nemštva Heinricha Himmlerja (1900–1945). Nemški načrt so sestavljale tri faze okupacijskih ukrepov. Prva faza je obsegala množičen izgon in izselitev Slovencev, čemur naj bi sledila nemška kolonizacija slovenskega ozemlja in nato asimilacija preostalih delov prebivalstva. Na območje Spodnje Štajerske je bilo z namenom nemške kolonizacije naseljenih več kot 11.000 kočevskih Nemcev, ki so se po eni strani umaknili vplivu italijanskega okupatorja, po drugi pa so si zaradi močne nemške propagande v okviru nemških zasedenih ozemelj obetali boljšo prihodnost. Asimilacijo preostalega dela slovenskega prebivalstva so Nemci želeli doseči z različnimi ponemčevalnimi ukrepi. Med 8. in 9. aprilom 1941 je v Gradcu potekal sestanek, na katerem so o vpeljavi okupacijskih ukrepov za zasedena slovenska ozemlja razpravljali državni sekretar Wilhelm Stuckart (1902–1953), gavlajter Siegfried Uiberreither, namestnik gavlajterja Franz Kutschera (1904–1944) in predsednik štajerske vlade Otto Müller-Haccius (1895–1988). Prvi ukrepi so bili takojšnja obveznost prijave prebivalstva in hkrati takojšnja razpustitev vseh slovenskih organizacij. Premoženje slovenskih organizacij je bilo zaplenjeno v korist Štajerske domovinske zveze (*Steirischer Heimatbund*). Uvedli so ponemčenje krajevnih imen, cestnih oznak in napisov. Za prebivalstvo Spodnje Štajerske so začeli organizirati obvezne jezikovne tečaje nemščine (Ambrožič 2022, 908; 914; Griesser Pečar 2007, 30–32).

Šef civilne uprave Uiberreither je v svojem govoru v Mariboru 14. aprila 1941 prvič javno povzel nemške namere glede izseljevanja slovenskega prebivalstva in

germanizacije spodnještajerskega prostora (*Marburger Zeitung* 1941, 2). Skupno so z zasedenega območja načrtovali izgon tretjine slovenskega prebivalstva – med 220.000 in 260.000 Slovencev. Kljub temu, da načrta niso v celoti izpeljali, so v obdobju okupacije izselili okrog 80.000 Slovencev; med temi je tudi 17.000 takih, ki so pred nemško okupacijo zbežali v Ljubljansko pokrajino. V Smernicah za izselitev so za deportacijo prioriteto določili naslednje skupine prebivalstva: celotno slovensko inteligenco, vse priseljence na območje Spodnje Štajerske po letu 1914, prebivalce obmejnega pasu ob reki Savi in Sotli ter vse prebivalce, ki so bili ob pregledu označeni za »rasno neustrezne« (Griesser Pečar 2021, 132). Nemci so največ slovenskega prebivalstva nameravali naseliti na območju Hrvaške. Oblasti NDH temu sicer na začetku niso bile naklonjene, vendar jim je Siegfried Kasche (1903–1947), nemški poslanec v Zagrebu, načrt preselitve Slovencev predstavil v povezavi z rešitvijo »srbskega vprašanja«. V maju in juniju 1941 je potekalo več sestankov, na katerih so se dogovorili, da bodo na območja NDH, iz katerih bodo izselili Srbe, lahko naselili Slovence (Karakaš Obradov 2020, 69–71).

Nacionalsocialistični nazor je bil do Katoliške Cerkve načelno odklonilen, zato je ob okupaciji prišlo do ostrih ukrepov proti Cerkvi in duhovnikom. Njena vloga je bila za nacistično sporna – med drugim zato, ker je bila na okupiranem ozemlju prepoznana kot povezovalni element slovenskega naroda, katerega obstoj so sami zanikali. Slovenska nacionalna pripadnost duhovnikov je tako pomenila še dodaten razlog za njihovo takojšnjo izselitev. Z uredbo, ki so jo izdali 24. aprila 1941, so poleg drugih ponemčevalnih ukrepov nastopili tudi proti Katoliški Cerkvi. Z omejeno uredbo je državno, banovinsko in cerkveno premoženje prešlo v upravljanje nemške civilne uprave. Poleg drugega tiska je bil prepovedan tudi cerkveni, raba slovenskega jezika pri bogoslužju pa je bila prav tako prepovedana. Na Štajerskem so vse cerkvene, nadarbinske in škofijske nepremičnine prešle v roke Urada državnega komisarja za utrjevanje nemštva. Obenem je bilo zaplenjeno vse imetje samostanov na celotnem ozemlju lavantinske škofije. Glavni namen je bil instituciji, ki so jo prepoznali kot »nosilko slovenskih narodnih interesov«, onemogočiti delovanje – obenem pa jo podrediti okupatorski oblasti in vključiti v državne ponemčevalne načrte (Griesser Pečar 2021, 123–125; Kolar 2002, 179).

Lavantinski škof Ivan Jožef Tomažič (1876–1949) je v skladu s cerkvenimi predpisi 16. aprila 1941 Adolfu Hitlerju najprej poslal izjavo lojalnostne pokorščine, v kateri je med drugim prosil, da se Katoliški Cerkvi zagotovi delovanje za katoličane obeh narodnosti. Tri dni kasneje, 19. aprila, je obiskal šefa civilne uprave Uiberreitherja in prosil za izpustitev zaprtih duhovnikov. Njegove prošnje so bile v kontekstu nemške raznarodovalne politike zavržene: »Vse, kar je lahko nemštvu na poti, mora izginiti – tudi duhovniki.« Te je Uiberreither označil za »hujskaške duhovnike«, ki so se namesto z dušnim pastirstvom ukvarjali s politiko (Griesser Pečar 2008, 675–677).

Takoj zatem, ko so bile Smernice za izselitev sprejete, je nemški okupator začel izvajati načrt za preseljevanje prebivalstva – duhovniki so bili uvrščeni v skupino A (izselitev celotne skupine). Prioritetno so z izselitvami začeli v obmejnih območjih – Prlekija, Dravsko polje, Ptujsko polje in Haloze. Med 19. aprilom in 20. majem 1941 so izgnali že 79 duhovnikov. Med njimi je bilo 46 škofijskih duhovnikov

in 33 redovnikov ter štirje redovni bratje. Do 5. julija 1941 je bila z območja Spodnje Štajerske izseljena več kot polovica duhovnikov in redovnikov – od skupno 608 jih je bilo izgnanih že 365. Največ jih je bilo izseljenih na Hrvaško, manj pa v Srbijo in Bosno (Rybář 1978, 55; Griesser Pečar 2021, 133–134). Slovenski duhovniki so na Hrvaškem v manjšem številu aktivno delovali že pred izbruhom druge svetovne vojne. Poleg duhovne oskrbe slovenskih vernikov so z delovanjem v slovenskih društvih pomagali pri ohranjanju narodne identitete. V medvojnem času se je njihov položaj poslabšal, saj je bilo društveno delovanje prepovedano. Čeprav se je zaradi prisilnih izselitev slovenskih duhovnikov njihovo število na hrvaškem ozemlju skokovito povečalo, pa veliko možnosti za delovanje niso imeli (Riman 2020, 141–143).

Slovenski poročevalec je v maju 1941 poročal o dogajanju v slovenskih mestih, kjer so izvajali množične aretacije vseh oseb, ki so bile opredeljene kot okupatorjevemu režimu sovražne. V Mariboru so poročali o množičnih aretacijah slovenskega izobraženstva, med njimi tudi o aretaciji kanonikov lavantinskega stolnega kapitlja in o aretacijah duhovnikov v župnijah. V Slovenskem poročevalcu so na kratko povzeli tudi dogajanje na Ptuju, ki je bilo podobno kot v preostalih mestih: »Divjanje hitlerjevcev in nemških okupatorjev se je začelo že prvi dan. Aretirali so vse uglednejše Slovence: učitelje, duhovnike, profesorje, trgovce, obrtnike itd. Aretirane Slovence so na najnesramnejši način sramotili. Tako je minoritski opat moral snažiti hodnike ptujskega sodišča.« (*Slovenski poročevalec* 1941, 2)

4. Župnija Sv. Trojica v Halozah in njeni duhovniki v obdobju nemške okupacije

Obhajanje velikonočnih praznikov leta 1941 je bilo tudi v župniji Sv. Trojica v Halozah v znamenju nemške okupacije. Na veliki četrtek, 10. aprila 1941, so v cerkvi pri sv. Trojici na Gorci obhajali le eno sveto mašo. Hitremu umiku jugoslovanske vojske skozi območje Haloz so sledile nemške enote, ki so območje Podlehnik dosegle na veliki petek, 11. aprila 1941. Že v dopoldanskem času so 'hitlerjevci' opravili preiskavo župnišča in zahtevali izročitev skritih jugoslovanskih vojakov, vendar brez uspeha. V župniji na veliki petek cerkvenih obredov niso izvajali. Na veliko soboto so bogoslužje opravili v naglici, vendar se je p. Božidar Glavač vseeno odpravil na blagoslov velikonočnih jedil po naseljih Podlehnik, Sedlašek in Gruškovje. Velika noč je – glede na situacijo – minila mirno in tudi pri sveti maši se je zbralo precejšnje število ljudi. Kljub relativno mirnim velikonočnim praznikom so že čez en teden sledile aretacije in izselitve prebivalstva (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

Po prihodu nemških enot na območje Podlehnik in Haloz je bila nemška oblast vzpostavljena v nekaj dneh. Štajerska domovinska zveza je imela svoj sedež v Maučičevi vili v Podlehniku. Prevzemu oblasti sta sledila takojšnji popis prebivalstva in posestev, ki so prišla pod nemško upravo. Večina prebivalstva je po popisu dobila zeleno legitimacijo in se s tem uvrstila v skupino z državljanstvom na preklic. Le



Slika 2: Z leve stojijo p. Andrej Vatovec, župnik Franc Jazbinšek in p. Danijel Tomšič leta 1940 (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

stalni člani Štajerske domovinske zveze, ki so lahko svoje nemško poreklo tudi dokazali, so prejeli rdeče izkaznice. Delovati je začelo tudi Nemško delavsko društvo, ki je imelo svoj sedež v vili Podgoršek (v naselju Sedlašek). V Zaklu so v Kopoldovi hiši postavili pisarno *Wehrmannschafta*. V nemško vojaško moštvo so bili nato vpoklicani vsi moški vojni obvezniki, ki so svoje urjenje izvajali na večjih travniških površinah ob cesti Podlehnik–Zakl (ZAP, fond: OŠ Podlehnik, Šolska kronika; Chomici, Podbersič in Friš 2023, 509).

V župniji sv. Trojica v Halozah je v soboto, 19. aprila 1941, župnik Franc Jazbinšek oznanila sicer še napisal, vendar jih ni več uspel prebrati, saj so ga nemški žandarji odpeljali pod pretvezo, da bo na žandarmerijski postaji podal izjavo. Namesto tega je bil najprej odpeljan v ptujske zapore. 25. aprila 1941 so v cerkvi pri Sv. Trojici v Halozah (na Gorci) še obhajali god sv. Marka Evangelista, saj kronist poroča o Markovi procesiji in pridigi v Podlehniku. Medtem so se že vrstile aretacije duhovnikov in redovnikov na območju Ptujskega polja in Haloz. Na Vidmu pri Ptujju so aretirali in odpeljali tri duhovnike, pripadnike minoritskega reda, in sicer patra Danijela (Jožefa) Tomšiča (1903–1979), kaplana Inocenca (Janeza) Končnika (1909–1979) in patra Karla (Janeza) Jelušiča (1898–1973). Iz trojiške župnije sta bila nato odpeljana župnik Franc Jazbinšek in katehet p. Božidar Glavač (OFM-Conv.). V Podlehniku so bili aretirani tudi vodja Štajerske hranilnice Jože Koncilja, učitelja Štefan Fras in Gabrijela Prek, nato pa še Hinko Čermelj in njegova družina. Vsi omenjeni so bili prehodno zaprti ali v kapucinskem samostanu na Ptujju ali v zbirnem centru na gradu Borl pri Ptujju in nato izgnani na Hrvaško (nekateri tudi v Srbijo). Razmere in ravnanje z zaporniki v kapucinskem samostanu na Ptujju je Glavač opisal z besedami: »Tiste dni, ki smo bili tam, smo bili vse, le ljudje ne.« (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del)



Slika 3: Samostan in cerkev sv. Trojice na Gorci s povezovalnim hodnikom pred drugo svetovno vojno (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, *Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del*).

Med 19. aprilom in 8. majem 1941 so Nemci iz ptujskega, ormoškega in ljutomerskega okraja v petih skupinah izselili že več kot 80 duhovnikov. Na celotnem območju treh okrajev je do maja 1941 ostalo le še devet slovenskih duhovnikov, dekanija Zavrč pa je v medvojnem obdobju ostala brez vseh slovenskih duhovnikov. Če se omejimo samo na duhovnike, ki so bili izseljeni z območja župnije Sv. Trojica v Halozah, je bil v drugi skupini, ki je prečkala mejo s Hrvaško 22. aprila 1941, pater Alojzij Horvat (1912–1960). Ta se je takoj po okupaciji umaknil v podružnično cerkev pri sv. Duhu v Rodnem Vrhu, vendar je bil čez teden dni že aretiran in izseljen. Tretja in tudi največja skupina 21 izgnanih duhovnikov iz ptujskega okraja je mejo s Hrvaško prečkala v bližini Petrijanca ponoči 30. aprila 1941. Med njimi je bil tudi p. Božidar Glavač. V predzadnjem transportu 6. maja 1941 na območje Križovljana pa je bil upravitelj župnije Sv. Trojica v Halozah, Franc Jazbinšek (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah, 1957). O preselitvah duhovnikov in njihovem novem bivališču je poročal časnik Slovenec. Konec julija 1941 je bilo objavljeno, da je Alojzij Horvat v kraju Marija Bistrica, Božidar Glavač v naselju Stara Ploščica in Franc Jazbinšek v Koprivniškem Ivancu (*Slovenec* 1941, 3).

Božidarja Glavača so po podatkih župnijske kronike redovni predstojniki iz Zagreba najprej poslali v Podravsko Moslavino, kjer je ostal do 6. oktobra 1941. Zatem je v Pregradi v službi kaplana ostal samo dober mesec dni, dokler mu niso odobrili vizuma za potovanje v Rim, kamor je odpotoval 19. januarja 1942. Do 8.

junija 1942 je stanoval v internacionalnem kolegiju sv. Teodora, nato pa je do oktobra 1944 ostal v Assisiju. V domovino se je vrnil po dolgi poti preko Rima, Barija, Dalmacije, Črne gore, Albanije, Metohije, Srbije in Hrvaške na praznik sv. Rešnjega telesa in krvi, ki so ga leta 1945 obhajali 31. maja. Franc Jazbinšek je bil v začetnih mesecih po preselitvi najprej duhovni pomočnik v Veleševcu in Dugem selu. Konec vojne je dočakal kot župnijski upravitelj v Dželekovcu in tam ostal do konca junija 1945. V pismu, naslovljenem na mariborski škofijski ordinariat, je Jazbinšek 9. avgusta 1945 sporočil, da se je vrnil v trojiško župnijo (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah, 1957; NŠAM, Korespondenca, Dekanija Zavrč, š. D-23, ovoj D-23/45).

V letih 1941–1945 je bila trojiška župnija v Podlehniku brez slovenskega duhovnika. Veljala je prepoved bogoslužja in petja na koru v slovenskem jeziku. Kljub temu so se ljudje ob nedeljah zbirali v cerkvi, molili rožni venec, litanije in občasno tudi zapeli. Med julijem in oktobrom 1941 je ob nedeljah v župnijo prihajal nemški duhovnik Rudolf Konrad, nato pa se je v oktobru 1941 v župnijo naselil nemški duhovnik Johann Rechberger. Stanoval je v sobi nad zakristijo, saj je bilo župnišče zaplenjeno. V medvojnem obdobju so Nemci trodelno obokan hodnik, ki je povezoval župnišče in cerkev (gl. sliko 3), podrli. Zaradi neprimernega bivališča je duhovnik Rechberger nameraval zgraditi novo župnišče. Iz korespondence z mariborsko škofijo je razvidno, da so načrte že začeli uresničevati, vendar je komisija *Landsrata* na Ptuju dozidavo stavbe zraven zakristije prepovedala. Posledično je bilo odrejeno, da se vse, kar je bilo obnovljeno, podre. Duhovnik se je nato zaradi stanovanjskega problema odselil v župnišče pri Sv. Vidu v Vidmu pri Ptuju. Njegov odhod je v župniji povzročil krizo dušnega pastirstva. Cerkveni organist in namestnik župnika Alojzij Glavnik je 14. septembra 1943 v pismu škofiji poročal, da se je dogajalo, da so ljudje umirali brez svetih zakramentov. V Podlehnik je nato nemški duhovnik – s Ptujске Gore – prišel šele leta 1944 in ostal do konca vojne (NŠAM, Korespondenca, Dekanija Zavrč, š. D-23, ovoj D-23/43; ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del).

Upravo župnije Sv. Trojica v Halozah je poleti 1945 ponovno prevzel Franc Jazbinšek in župnijo začel obnavljati. Štiri vojna leta in nemška okupacija so za sabo pustili razdejanje in veliko škodo na vsej cerkveni infrastrukturi. Posledice je pustilo bombardiranje spomladi leta 1945, ko so želeli uničiti nemško letalsko opazovalnico pri Ornikovi vili na Gorci.⁵ Povzročilo je razbitje stekel na večini oken cerkve in župnišča. Na obeh stavbah je bila poškodovana streha, posledično je zamakalo ostrešje, voda pa je zatekala tudi v prostore. Zaradi prepaha so jeseni 1945 v župnišču uredili zasilno kapelo, ki pa je bila premajhna za izvajanje nedeljskih svetih maš (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah, 1957).

O napredku in obnovi v naslednjih petih letih priča poročilo Dekanijske vizitacije iz leta 1950. Do takrat so v cerkvi sv. Trojice na Gorci uspeli popraviti okna,

⁵ Zavezniško bombardiranje mesta Ptuj in okolice je potekalo 14. in 17. marca 1945 (Radovanovič in Dreu 2022, 69). Domačini se spominjajo tudi zasilnega pristanka ameriškega bombnika na območju naselja Stanošina v marcu 1945. Posadka je pristanek preživela, a še istega dne so jo zajeli Nemci (Ustno pričevanje Filipa Maučiča).

vstaviti nova okna v stranskih kapelah in popraviti strop. V popisu so zabeležili, da so bili oltarji, posode in preostali inventar v dobrem stanju. Napredek v obnovi so zabeležili tudi pri podružničnih cerkvah. Na cerkvi Žalostne Matere Božje pri Novi cerkvi so popravili okna in vsa uničena stekla zamenjali z novimi. Na cerkvi sv. Duha v Rodnem Vrhu so do leta 1950 uspeli popraviti streho in jo delno na novo pokriti. Za Cerkev Marijinega vnebovzeta v Podlehniku je v poročilu zapisano, da je v dobrem stanju (NŠAM, Vizitacijske komisije, Dekanija Zavrč, š. F61-D23, 1946–1970). Kljub temu pa je temeljita obnova potekala počasi. Franc Jazbinšek je že konec tridesetih let 20. stoletja škofiji poročal o zdravstvenih težavah, vojno obdobje pa mu je stanje še poslabšalo. Umrli je 11. marca 1951 (Letopis Cerkve na Slovenskem 2000, 1143).

5. Drugi podatki v župnijski kroniki

V župnijsko kroniko so poleg opisa dogajanja med drugo svetovno vojno na širšem območju Podlehnik v letih po vojni dodali dva seznama, ki zajemata žrtve druge svetovne vojne in popis izseljenih oseb z območja župnije. Oba seznama ponujata dobro izhodišče za vpogled v študijo primera manjšega območja, vendar bosta potrebovala natančnejšo obravnavo, saj se pri obeh pojavljajo napake v zapisih. V grobem lahko povzamemo, da je na prvem seznamu zabeleženih 48 posameznikov, ki so opredeljeni kot padli ali pogrešani v obdobju druge svetovne vojne. Na seznamu so fantje in možje, rojeni med letoma 1903 in 1928 – kar pomeni, da so bili nekateri ob prihodu na bojišče mladoletni. Največ vpoklicanih v nemško vojsko z območja župnije je bilo poslanih na vzhodno fronto. Za deset mož je navedeno, da so umrli v Rusiji, trije so opredeljeni kot pogrešani. Pri ostalih je zapisano, da so padli v Karpatih, na Madžarskem, v Romuniji in na Poljskem. Nekaj posameznikov je padlo na italijanskih tleh. Nekateri možje in fantje z območja Haloz so bili poslani v boj s partizani in bili tako razglašeni za pogrešane tudi na slovenskih tleh (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del). Za mobilizirance v *Wehrmannschaft* je značilno, da so ponekod prehajali v partizanske vrste in se nato v domače kraje vračali šele po koncu vojne. Dezertiranje v partizane je postajalo vse pogostejše v zadnjem obdobju pred koncem vojne, največ primerov pa je bilo na območju Dolenjske (Zorko 2011, 72).

V župnijski kroniki je poleg seznama padlih in pogrešanih oseb seznam izseljenih oseb v medvojnem obdobju in seznam izseljenih oseb po vojni. Pri izseljenih med drugo svetovno vojno se omenjata oba podlehniška duhovnika, ki sta bila izseljena na Hrvaško. Na seznamu sta navedena tudi Janez Regvat in Karel Mervar s svojima družinama. Imena družinskih članov niso navedena, vendar je za oba zapisano, da naj bi bili izseljeni v Nemčijo. Zaenkrat je znano le, da je bil Janez Regvat izseljen v Nemčijo, da se je po drugi svetovni vojni vrnil v Podlehnik in bil zaslišan v preiskavi Rudolfa Writzla. Med izseljenci po vojni so za območje Podlehnik navedeni: Robert Krajnc iz Gorce, Ela Ornig iz Podlehnik, Tekla Racko iz Podlehnik, Pavla Veseli iz Gorce in Jožef Writzl iz Kozmincev. V povezavi s tem seznamom vemo vsaj za eno

napako, in sicer med izseljenci nikoli ni bilo Jožefa Writzla, saj po pregledu dokumentov ta oseba ni obstajala. Verjetno je prišlo do napake pri zapisu in je na tem mestu mišljen Rudolf Writzl, ki je bil zaradi opravljanja funkcije krajevnega nemškega funkcionarja po koncu vojne aretiran in najprej poslan v taborišče pri Strnišču, nato pa v taborišče Bresternica pri Mariboru, kjer se je v začetku januarja 1946 za njim izgubila vsaka sled (ŽA Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del; ARS, SI AS 1931, š. 927, št. 238).

6. Zaključek

Vihra druge svetovne vojne je slovensko ozemlje zajela z nemškim napadom na Kraljevino Jugoslavijo 6. aprila 1941. Nemški okupator je na zasedenem območju Spodnje Štajerske uvedel civilno upravo pod gavljatjem Siegfriedom Uiberreitherjem. Uveljavitvi nemškega okupacijskega sistema je kmalu sledila tudi hitra realizacija načrta o ponemčenju prostora skozi različne oblike raznarodovalnih ukrepov, ki so zajeli celotno obravnavano območje župnije Sv. Trojica v Halozah. O dogajanju nam obsežno pričajo spominski zapisi v župnijski kroniki, ki so bili izhodišče za proučevanje medvojne obdobja. Nemške enote so območje Podlehnik dosegle 11. aprila 1941, nato pa so v nekaj dneh vzpostavili nemško upravo. V prvih mesecih okupacije so bili eni izmed prvih žrtev vojnega nasilja tisti, ki so bili zaradi različnih razlogov prisilno izseljeni. Mednje v prvi vrsti spadajo duhovniki, ki so bili na območju Ptujkega polja in Haloz z množičnimi aretacijami in izselitvami soočeni že v aprilu 1941. Iz trojiške župnije sta bila med drugimi odpeljana tudi upravitelj župnije Franc Jazbinšek in katehet p. Božidar Glavač (OFMConv.). Prehodno sta bila zaprta v kapucinskem samostanu na Ptuj in nato z različnimi transporti izseljena na Hrvaško. V medvojnem obdobju škode v župniji Sv. Trojica v Halozah ni utrpela samo cerkvena infrastruktura, temveč tudi dušno pastirstvo, saj je župnija ostala brez slovenskih duhovnikov. Iz pisma, datiranega v leto 1943, izvemo, da se je dogajalo, da so ljudje zaradi pomanjkanja duhovnikov umirali brez prejema svetih zakramentov. Nemški duhovniki, poslani v župnijo, so se soočali s stanovanjskim problemom, saj je bilo župnišče zaplenjeno, prav tako pa so bila zavržena vsa prizadevanja za obnovo. Oba trojiška duhovnika sta konec vojne dočkala na Hrvaškem in se – drugače kot mnogi, ki niso imeli te sreče – vrnila v domačo župnijo ter začela njeno dolgotrajno obnovo.

Kratice

ARS – Arhiv Republike Slovenije.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

ZAP – Zgodovinski arhiv na Ptuj.

ŽA Sv. Trojica Podlehnik – Župnijski arhiv Sv. Trojica Podlehnik.

Reference

Arhivski viri

Arhiv Republike Slovenije, SI AS 1931, Republiški sekretariat za notranje zadeve SRS (1918-2006), škatla 927, št. dosjeja 238 (dosje Rudolf Writzl).

Nadškofijski arhiv Maribor, Korespondenca med škofijo in župnijami, Dekanija Zavrč, škatla D-23, ovoj D-23/43.

–, Korespondenca med škofijo in župnijami, Dekanija Zavrč, škatla D-23, ovoj D-23/45.

–, Vizitacijske komisije, Dekanija Zavrč, škatla F61-D23, 1946–1970, Dekanijska vizitacija, štev. 2442, leto 1950.

Zgodovinski arhiv na Ptuj, Fond Osnovne šole Podlehnik (SI_ZAP/0119), Šolska kronika.

Župnijski arhiv Sv. Trojica Podlehnik, Kronika za župnijo Sv. Trojica v Halozah, II. del.

–, Matica umrlih 1941–1958.

–, Zgodovinski opis župnije Sv. Trojica v Halozah s podružnicami v Podlehniku, Sv. Duhu in Novi Cerkvi, 31. december 1957.

Intervju

Ustno pričevanje Filipa Maučiča. 30. 11. 2023. Arhiv avtorice.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2022. Drža kočevarskih župnikov in usoda njihovih župnij ob preselitvi kočevskih Nemcev. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:905–923.

Brence, Andrej. 2019. *Vinogradništvo na ptujskem območju od pojava trtne uši konec 80. let 19. stoletja do leta 1991*. Ptuj: Pokrajinski muzej Ptuj-Ormož.

Chomicki, Špela, Renato Podbersič, in Darko Friš. 2023. Nemška okupacija in organizacija Štajerske domovinske zveze v Ptujemskem okrožju. *Annales, Series Historia et Sociologia* 33, št. 3:503–514.

Ferenc, Tone. 2006. Okupacijski sistemi na Slovenskem 1941–1945. V: Mitja Ferenc, ur. *Okupacijski sistemi med drugo svetovno vojno*. Zv. 1, *Razkosanje in aneksionizem*, 71–79. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Filipič, Igor. 2020. Upravljanje in varovanje dokumentarnega in arhivskega gradiva v primeru združevanja ali soupravljanja župnij. *Moderna arhivistika: časopis arhivske teorije in prakse* 3, št. 2:247–262.

Gemeinsam an die Arbeit. 1941. *Marburger Zeitung*, št. 83:2.

Griesser Pečar, Tamara. 2007. *Razdvojeni narod: Slovenija 1941–1945: okupacija, kolaboracija, državljanska vojna, revolucija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

– – –. 2008. Slovenski duhovniki med vojno in revolucijo 1941–1945. *Studia Historica Slovenica* 8, št. 2–3:673–702.

– – –. 2021. Preseljevanje duhovnikov in redovnikov po okupaciji Slovenije leta 1941. V: Renato Podbersič in Matic Batič, ur. *Leto 1941 na Slovenskem: vojna in okupacija*, 120–146. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Jenuš, Gregor, in Dejan Valentinčič. 2022. Nemškogovoreča narodna skupnost na Slovenskem in vprašanje ustavnega priznanja. *Studia Historica Slovenica* 22, št. 3:663–716.

Karakaš Obradov, Marica. 2020. Doseljavanje Slovenaca u NDH s posebnom osvrtno na područje Korduna i Banovine. *Dileme: Razprave o vprašanjih sodobne slovenske zgodovine* 4, št. 1–2:67–90.

Kolar, Bogdan. 2002. Organiziranje cerkvenega življenja na Gorenjskem v času druge svetovne vojne. *Arhivi* 25, št. 1:179–185.

Lavantinski duhovniki na Hrvaškem. 1941. *Slovenec*, št. 170a:2.

Letopis Cerkve na Slovenskem 2000: stanje 1. januar 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.

Naša nesreča in naša vera. 1941. *Slovenski poročevalec*, št. 1:2.

Radovanovič, Sašo, in Senka Dreu. 2022. *Maribor pod točo bomb: taborišče smrti*. Miklavž na Dravskem polju: Roman.

Riman, Barbara. 2020. Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih na Hrvaškem v prvi polovici 20. stoletja. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:131–144.

Rybář, Miloš. 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941–1945. V: *Zbornik ob 750–letnici mariborske škofije: 1228–1978*, 44–102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.

Siter, Daniel. 2021. *Rogaška Slatina pod kljukastim križem: zdravilišče med okupacijo 1941–1945*. Ljubljana: Alma Mater Europaea, Fakulteta za humanistični študij – Institutum Studiorum Humanitatis.

— — —. 2022. Švabsko-nemška kulturna zveza in vloga njenih članov na Slovenskem v letih 1922–1945. *Kronika (Ljubljana)* 70, št. 1:141–160.

Skitek, Vinko. 2018. *Jugovzhodna Koroška v tretjem rajhu*. Maribor: ZRI dr. Franca Kovačiča.

Vodnik po župnijskih arhivih na območju SR Slovenije. 1975. 2 zv. Ljubljana: Skupnost arhivov Slovenije.

Zorko, Andrej. 2011. *Wehrmannschaft Štajerske domovinske zveze: zgodovinski razvoj in organiziranost na Spodnjem Štajerskem 1941–1945*. Ljubljana: Muzej novejšje zgodovine Slovenije.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 105—115

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:02/2024

UDK/UDC: 272:141.82:316.47

DOI: 10.34291/BV2024/01/Joob

© 2024 Joób, CC BY 4.0

Máté Joób

The Transgenerational Effects of Church Collaboration under the Communist-Socialist Regime

Transgeneracijski učinki sodelovanja Cerkve v komunistično-socialističnem režimu

Abstract: The aim of the study is to show the impact on the descendants of some clergypersons who collaborated as secret agents with the communist-socialist regime, one of whose objectives was to eliminate or at least weaken religiosity and the internal activity and social influence of the churches. The resource material was semi-structured interviews with children and grandchildren. The study aims to show that, beyond the personal traumas and ethical dilemmas, the main concern of the descendants was to preserve and, if necessary, rebuild the parent-child relationship. The pathways to this were different for each of those involved. Their differences were often influenced by previous transgenerational family patterns and influences. The examination from the perspective of the descendants is unique in the research on church collaboration and is the focus of this study.

Keywords: secret agent, transgenerational patterns, coping, parent-child relationship, Central-Eastern Europe

Povzetek: Namen študije je prikazati vpliv nekaterih duhovnikov, ki so kot tajni agenti sodelovali s komunistično-socialističnim režimom, katerega eden od ciljev je bil odpraviti ali vsaj oslabiti religioznost ter notranjo dejavnost in družbeni vpliv cerkva, na njihove potomce. Vir gradiva so bili polstrukturirani intervjuji z otroki in vnuki. Namen študije je pokazati, da je bila poleg osebnih travm in etičnih dilem glavna skrb potomcev ohraniti in po potrebi ponovno vzpostaviti odnos med starši in otroki. Vsak od vpletenih je imel pri tem drugačne poti. Na njihove razlike so pogosto vplivali predhodni transgeneracijski družinski vzorci in vplivi. Proučevanje z vidika potomcev je edinstveno v raziskavah o cerkvenem sodelovanju in je v središču te študije.

Ključne besede: tajni agent, transgeneracijski vzorci, spoprijemanje, odnos med starši in otroki, Srednja in Vzhodna Evropa

1. Introduction

1.1 The Social Context

At the beginning of the 1990s, when decisive political changes were taking place in Eastern European countries, there was a demand to disclose the secret activities of the ruling communist parties, which could be found in archival documents, and to reveal the names of those who collaborated as agents with the regime that often-served foreign powers (Ungváry 2017). The greatest interest was in the past of politicians and public figures, but soon the church officials were also targeted. First in Germany (1990, Die Behörde des Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, BStU) and then in other former socialist countries, institutions were established to allow citizens to access the state security files of repressive regimes. Exceptions were the former Soviet and Yugoslav state security files. These are still not accessible for research, and the people concerned, and the victims cannot access the documents relating to them (Cseh 2014). This paper aims to limit the discussion of the issue, i.e. the collaboration of clergy and the communist-socialist regime in Hungary, where state security documents have been dealt with since 1997 in the institutional framework established for this purpose.

To further narrow down the study, I will present the impact of the collaboration between the church and the party-state through the Hungarian Evangelical-Lutheran Church, which is currently a minority church of several nationalities (Hungarian, German, Slovak). A further reason for the aforementioned narrowing is that I myself am a pastor of this church. Among the churches in Eastern European countries, this church is the most advanced in research on this topic and can therefore help other churches in their exploratory work.

Initially, the interest of society was mainly reduced to who was involved in the secret agent activities. This primary focus of interest can be traced in all former socialist countries. The mechanisms of the system were of less public concern. There was even less interest in understanding the inner psychological processes, especially in relation to the family members of collaborators. In many cases, they have lived and continue to live with their ancestral past and its effects which are kept secret. Although the early 1990s saw a regime change in most former socialist countries and a new chapter for the state security services, this did not mean that family taboos that had been kept silent (the circumstances of recruitment, agent activity) did not live on. They are still present in most cases, and still affect interpersonal relations within the family.

Thanks to archival research in Hungary, we know more and more about the workings of the secret services, the internal apparatus and the informants who acted in different capacities (Tabajdi and Ungváry 2008; Tabajdi 2013; Horváth 2014; Kónyáné Kutrucz and Petrikné Vámos 2017; Ungváry 2017). Several important summaries of the attention of internal intelligence to churches have also been published in recent years (Soós 2010; Kiss et al. 2012). In the Hungarian Evangelical-

ical-Lutheran Church, research work with scientific rigour began with the establishment of the Fact-Finding Committee (2005). Since then, a number of volumes and studies have been published that have explored the collaboration of church persons and state power (Mirák 2010; 2014; 2020; Kertész 2014; Ittész 2014). However, the transgenerational effects of these have not been addressed so far.

1.2 Transgenerational Perspective

By transgenerational effects we mean feelings, internal dynamics, and phenomena whose root causes go beyond personal life history. However, transgenerational experiences, whether consciously or unconsciously transmitted, are linked to the individual life history in many ways (Vikár 1994).

Although psychological research has only in recent decades paid more attention to the phenomenon, it is clear that it is contemporaneous with human history. If we think only of the world of Scripture, transgenerational experiences, and the questions they raise (“/.../ he punishes the sons for the sins of the fathers, and the sons of the sons for three or even four generations.” [Ex 34:7]; “Master, who has sinned? This or his parents that he was born blind?” [Jn 9:2]).

The scientific study of transgenerational effects has become most prominent in the international literature in the context of transgenerational trauma, particularly in research on the descendants of Holocaust survivors. It has become evident, mainly in therapeutic settings, that the descendants of the Holocaust generations showed symptoms of traumatization (e.g. depression, anxiety, low self-esteem, hyperactivity, loss of cultural identity) despite of not having been direct victims of the events themselves (Varga 2011; Hézszer 2020).

Long years of silence have been of particular importance in the study of transgenerational trauma, as research has shown that silence itself is one of the most important risk factors for a trauma to become transgenerational (Bakó and Zana 2021). It can become dangerous if the experience becomes unshared within the family, between friends or in the wider community. In many cases, recruited church agents have been unable to share their previously hidden past even with their closest family members because of guilt or a sense of shame that is more difficult to grasp. To this day, the impact of the advent of freedom during the period of regime change is still felt, as churches were less able to provide support to those who needed help to free themselves from the hidden burdens of their past.

In addition to silence, the lack of a shared experience can also be a risk factor in which the traumatized person may experience that his or her environment does not feel what he or she feels. The inability to articulate one's own feelings can easily lead to an identity crisis. Bakó and Zana mention three other risk factors that can also lead to transgenerational transmission: the lack of a safe environment, the lack of narrative, i.e., the extent to which the story is told, and the damage to the grieving process. We can speak of damage to the grieving process when the events cannot be integrated and become a memory for the person concerned as the experience is fragmented (Bakó and Zana 2021).

Katalin Varga draws our attention in a study to the fact that the concept of the transgenerational effect, unlike in previous studies, does not only apply to trauma in the narrow sense. The term 'impact' allows us to look beyond trauma to the impact of other emotionally distressing events or experiences on subsequent generations (Varga 2011).

One of the most intriguing factors for the subject of our investigation is the secret that the recruited person had to keep. The secrecy concerned not only the information obtained, but also - and this could be even more burdensome - the secret working relationship itself. It is a less well-known fact in the context of our topic that meetings with the officer were classified as state secrets. Breach of this, i.e. deconspiracy could result in a prison sentence of up to 10 years. They were not allowed to talk about it, they could not answer questions from those around them, and they could only remain silent and deflect all internal and external inquiries. In most cases, this resulted in severe isolation. Reactions to such an oppressive atmosphere vary from age to age. Children are forced to look for an explanation in their fantasies (traumatic fantasies), young people become isolated, and adults often try to survive isolation by addictive means (in addition to excessive alcohol consumption, it is worth mentioning excessive work, work-alcoholism).

Another noteworthy mechanism is self-blame by the descendant which can be used to relieve excessive tension, exonerate the person concerned or protect the parental image damaged by the exposure.

Focusing on our theme, the above-mentioned reflections are primarily intended to better understand the relationship and impact of the recruited clergy and their immediate family members on each other. At the same time, the transgenerational approach also opens the door to earlier generations. Behind a particular recruitment story, there may be patterns of previous attitudes (fear of authority, lack of assertiveness) and family tragedies (persecution, liquidation) that strongly influenced the success of the recruitment. The resource material available to me supported all of these.

This transgenerational approach also calls for us to focus not only on the first generation of descendants, but also to support the coping of later generations where there is a need and demand. We all face crises and traumas in our own life histories. We cannot avoid them. It is important, however, that transmitted traumas do not impede the processing of real traumas (Kogan 1994). It is therefore necessary to increase the understanding of unconscious transgenerational effects (Harkány and Koltai 2014). The diverse literature on trauma processing is united in the view that the most important element of processing is safe and trusting communication (Böszörményi-Nagy and Krasner 2011; Járny and Török 2020).

1.3 Research Method

In my research, I sought to answer how the descendants of the recruited clerics felt about the disclosure of their immediate ancestors' hitherto mostly hidden

past, how they tried to come to terms with the events, and what coping strategies they used to ensure that the unexpected legacy of the past was carried forward.

The sensitivity of the subject was evident from the outset. It was not only the insiders who struggled with the constriction of silence-revelation-disclosure. This tension was also passed on to the relatives. I had to choose a method that would both respect and try to ease this tension.

I conducted 15 interviews for this research. Because of the sensitivity of the topic, I conducted the interviews myself and did the coding myself. In all cases, the subjects are either children or grandchildren of the church persons recruited. Twelve are children, eight of whom are male and four females. Of the grandchildren, all three are men. All but one of my interviewees - who lives abroad - are members of the Hungarian Evangelical-Lutheran Church, some of them also paid employees (e.g. pastors).

To unpack the research questions, I chose to conduct semi-structured interviews, which I then processed by using the grounded theory. The processing was carried out by using the text analysis software Atlas.ti 9 (A-7F9-53E).

In my research, I did not aim to explore objective reality, but to better understand the personal, individually experienced, subjective aspect of the events and how the perspectives of the recollected past and present appear simultaneously in the interviews (Kovács 2007). My chosen research method follows an inductive logic, which does not work with prior hypotheses. It is a method for exploring internal processes and emotional and content-related relationships (Brown, Elkonin and Naicker 2013; Blair 2015). The main features of grounded theory include the simultaneous nature of data collection and data analysis, the construction of analytical codes and categories, and the method of continuous comparison that accompanies the whole research process, laying the groundwork for the exciting task of theory building (Charmaz 2006).

2. Results

2.1 The Family as an Indispensable Factor

The interviews made it clear that the transgenerational family context is of great importance for a deeper understanding of the topic. If we want to better understand the driving forces behind seemingly individual events, it is essential to understand transgenerational family influences, whether or not they are conscious to the individuals concerned. This systemic approach was emphasised by the interviewees themselves when they presented an increasingly sharp outline of past family tensions, inherited fears, or even inherited traits behind a successful recruitment story. As one interviewee reported, "I understood the moral superiority my father had to grow up with, and my father did not inherit the Swabian or German mentality of his grandfather, but rather that of his mother. He's

much smoother, much gentler. Not weak, that's different. So he inherited a different type." (Interview 15, 5:14). We know from the recruitment stories that this approach was not far from the minds of the officers who exploited not only the weaknesses of individuals to cooperate (individual blackmail) but often also the tensions and fears within the family system (family blackmail). To find out about these, the intelligence officers would conduct reconnaissance activities for a long period of time before recruitment.

In most cases, interviewees looked back on their childhood as a time when they had to live by example because they were a pastor's kid. They were expected to do more than the average child. "The walls of a pastor's home are made of glass, you have to act like one; to say that as a child was a trigger that would stay with you throughout your life." (Interview 11, 2:19) In the light of this expectation it was immensely difficult to encounter information that somewhat rewrote the past in the fact-finding process that the parent concerned had himself failed to live in an exemplary, higher values way (He failed when tempted.) One grandchild reported in the interviews the exonerating effect of his recruited grandfather's slip-up in relation to his own adolescent slip-ups. Here, the first-generation descendants' experience of disappointment was replaced by the exonerating effect of what happened: "When I found out, I was more like, I don't know how to put it, but then obviously you start to grow up, do a bit more dangerous things, you don't want to miss out on anything. Because of that I may have done things when I shouldn't have. /... / I had a kind of, well, if grandpa did things like that, then I can do anything." (Interview 14, 6:80)

One of the most grievous areas of recollection is that of the impact of secret agent activity on the functioning of the whole family. Of course, all this was only reconstructed in the descendants afterwards, as they knew nothing about their ancestors' activities, but only perceived its impact, even in the everyday family dynamics. "The other thing that is very important is that I never knew that my father was or would have been a recruiter or a contact or a networker in this sense. He never talked about that. But I felt constantly, it's in my gut to this day, that he and through him the whole family was being watched, and that this created a very particular way of life." (Interview 2, 3:5) Another interviewee describes the change that she later attributes to her father's secret task: "That also alienated my father from his brothers. And I think from acquaintances in general, so in my early childhood it was often the case that somebody would come up to our flat /... /, there were people who would just turn up, sit in, sit in the kitchen for a while, like other people, and I liked it later on that people would come, that stopped, for example." (Interview 12, 11:39) The same interviewee also gave the purpose of this isolation: "Whoever you don't talk to, you don't have to report about, you don't have to write anything." (Interview 12, 12:40) This defensive explanation was later used in the context of silence.

Since the beginning of the fact-finding process, simplistic categorisations (beneficiaries-sufferers) have often been used. The interviews provide a more nuanced picture. Health problems and interpersonal tensions within the family were almost

invariably associated by the interviewees with the part of the head of the family's work that was related to relations with official and secret secular leaders and church officials. As one interviewee wrote: "So it must have been full of such tension. /.../ His health took a beating." (Interview 11, 4:45) This did not change in the period around the discovery or revelation. The process of fact-finding perpetuated or exacerbated many family tensions and illnesses: "In the family's relations, my wife was completely worn out, then the whole family in fact." (Interview 5, 16:141)

Particular emphasis was placed on the recollections of the roles in which family members saw their parents. In the interviews, the roles of the father, pastor and, in some cases, teacher were identified in relation to the individuals concerned. The father-son and grandfather-grandchild relationship, i.e. the role of the father or grandfather of the person concerned, seems to be of particular importance for the processing of the hidden past. If positive, this can be an important support in processing unexpected facts and information. This is particularly true for the grandfather-grandson relationship which has less of the well-known elements of the parent-child relationship, but it is also tense because of proximity. It is therefore the grandchildren whose relationship with the persons concerned is less strained, who can play an important role in revealing and processing taboos or silences about family events. They are the ones who can ask about old stories with greater patience, keep a distance from more difficult events, listen in a healing way and even give a new perspective to reconciliation within the family.

2.2 Facing the Provocative Event

Contrary to what we had previously expected, we got a much more colourful picture of how close family members felt about the recruitment. Shock, anger or even regret were as much a part of the interviews as shame. It can be concluded that, just as the clerics who were recruited looked back on their clandestine activities in different ways, i.e. not exclusively with a sense of remorse, but they did their relatives receive the previously unknown facts about their family member with different feelings, as well. Somewhat surprising were the accounts in which interviewees reported the experience of learning about their family member's previously secret activities as a relevant, relieving experience: "When I found out, I actually found out a missing link that I was looking for, how it could have come to be like this. It was actually a positive experience to find out, so I'm not ashamed of that, oh my God, my dad is too." (Interview 3, 11:63) In fact, however, at the family level, disclosure was difficult for most people. Almost all interviews expressed the negative impact of disclosure on the family system. As one interviewee wrote: "This has deeply wounded family honesty. And I think that in any case, in a social life, the family is the smallest cell where things have to fit, where you have to be able to talk to each other, and that didn't exist here at all. That's a sad part of it, that this has actually indirectly destroyed our family." (Interview 12, 18:92)

One of the most exciting questions of the inquiry is the question of withholding the truth. Why, after the regime change, did the people involved not share their

secret agent activities, in most cases under duress? One reason for silence is the threat of imprisonment. Up until 1987, undercover agents who deconspired were punishable by up to ten years in prison. On the other hand, we cannot ignore the fact that collaboration or the very circumstances of recruitment could have aroused a strong sense of shame in those involved. The relatives, on the other hand, interpreted the silence of their ancestors as a way of protecting them. It was safer for the family if they did not know about the covert agent activity. "On the other side, of course, I had a lot of questions about why he didn't tell us a lot of things. I speculated a lot about it and I always came to the conclusion that he wanted to protect us from a lot of things so that we wouldn't know." (Interview 2, 14:24)

We also read that in some families it was simply not customary to share things beyond the mundane, practical events. The family's basic function was to share only the most basic information: "In our family, there is no tradition of talking, never has been. We never had a tradition of sitting down and discussing a topic, something, and talking it through. It was usually settled in one sentence or not dealt with. Many times we felt we were left to our own devices and had to grow up and solve problems on our own." (Interview 15, 3:10) We also read in one of the recollections that the person concerned had simply learned over the years to live with the silence and that it had become natural for him. By the time he had the opportunity to share after the change of regime, silence had become natural: "He kept it bottled up for a long time, he just couldn't find a way to let it out, so he didn't share it with my mother either, unlike his communicative nature, that he shared everything, really with us and my mother, and by being a burden for decades, he couldn't find a way to talk about it." (Interview 1, 27:49) It seems that the silence of those concerned has also made the situation for family members much more difficult. There was a lack of a model for finding appropriate ways to process and talk about what had happened. As one of the immediate family members involved wrote: "I think the family has to be involved, the whole family has to be involved in what happens to the family, otherwise it just happens to you and you have nothing to do with it or you are at the mercy of it. I think that, yes, a child, it's okay if his parents tell him something different than what is expected in school, in fact. I definitely think it's a shame that we didn't talk about these things." (Interview 7, 16:127)

It is legitimate to ask what role the religious community and personal faith played in the process of exploration for the family members and the family as a whole. Somewhat surprisingly, the religious community, and most notably the local church community to which the interviewees belonged, was not mentioned in any form in the interviews. Personal faith was a support in processing what happened: "I still feel that I don't know a fraction of the reality, either from my father's side or from the fact-finders' side, and that doesn't leave me with a sense of incompleteness. What you need to know and what you are confronted with, you know. I want to take seriously for myself now what Paul says about himself, that I don't care how others judge me, nor is it really important how I judge myself, but how God judges me." (Interview 2, 23:41)

It seems that the relatives cannot avoid the question of what is most difficult for them to process in their family member's agent activity: the fact of recruitment which was either obtained by blackmail or voluntarily by the family member; the agent activity itself, the fact of cooperation with a political power that sought to disrupt churches even in the mildest terms; the silence that persisted in the post-change period. It was the reports written about others that were considered by the individuals concerned to be the most unacceptable. This is why it was so often raised in their defenses. But what do family members think? It seems that an important criterion for successful coping is that relatives can give a satisfactory answer to this question.

2.3 Stay in Touch

As I mentioned earlier, the interviews gave us a very colourful picture of how close family members felt about the recruitment. If we try to define the complex experience of disclosure, we can best describe it as a provocative event causing a crisis of indefinite duration. Family members were asked to respond in three areas to the question of how they were trying to cope with the unexpected event. Firstly, at a personal level, secondly at a family level and, last but not least, at a community level, mainly in the context of the church. It is worthwhile to become aware of our most typical personal coping strategies (e.g. confrontation, distancing, seeking social support, escape or planned problem solving). What are our practised ways of coping with the unexpected? The interviews revealed a wide range of ways of coping on a personal level, from deflection to immediate contact with the person concerned. A notable feature was the desire from family members to get a model from the people concerned on how to cope with this difficult situation. The lack of this made their own work very difficult. As one relative put it, "It would have helped me if he had found a way to publish it in his own natural way, and I tried to get him to do that." (Interview 1, 24:49) If they had seen a model of how to deal with such a provocative crisis event, they might have been more successful in their own coping process. Parenting patterns also seem to play an important role in the failure to process, or even to process at all. It is worth mentioning here the risk factors of transgenerational transmission, such as silence and lack of an adequate narrative (Bakó-Zana 2021).

For me, the most important message of the fifteen interviews was that children and grandchildren wanted to stay in touch with the pastors recruited, who were primarily fathers and grandfathers to them. In most cases, it was not easy to face the fact that there was a hidden part of their loved one's past that made them feel shocked, resentful, and regretful. They had to struggle within themselves, sometimes perhaps with themselves and their human relationships. They did this in order not to lose their close family ties or to reconnect with their ancestors. Even if expressed in negative terms, the following quote captures the importance of the parent-child relationship: "And then also, I'm sure I was always so close to my father that /.../ Yes, it affects children so deeply, I think, that the parent just falls away at some point. Falling down is falling down in adolescence, but to fall

even lower than that, I don't think you can afford to." (Interview 15, 10:28) The same was said in positive terms by one of the interviewees: "My father is still my father. Whatever bad things are said about him." (Interview 10, 14:166)

3. Conclusion

In the study, I have shown the impact on the descendants of some churchmen of their ancestors' collaboration with the communist-socialist regime as secret agents. I have identified the transgenerational effect as a red thread at the heart of the study. I have shown that the notion of transgenerational effect is already worth considering in the recruitment histories of churchmen who were agents at some point in time. And from the descendants' recollections we learned that even if the agency activity remained secret from the family, in most cases it had serious consequences for family life. It also affected interpersonal relationships within the family and in several cases, somatic illnesses were associated with the concealed, difficult-to-carry activity and its unexpected exposure.

The importance of setting an example in the parent-child relationship is well known. In many cases, the interviewees, i.e. the descendants of the agents experienced the lack of help from their ancestors in the difficult process of disclosure and processing as a difficulty, that is, from someone with whom they perceived their relationship as important and worth preserving, despite all the disappointments.

One might legitimately ask whether there is any justification for the process of coming to terms with the past if the people concerned and their relatives have to live with such serious consequences. It is precisely the concept of transgenerational impact that highlights the fact that if we do not consciously deal with the issue, the hidden and often concealed experiences themselves have an impact on family and, more broadly, church communities.

References

- Bakó, Tihámér, and Katalin Zana.** 2021. *A transzgenerációs trauma és terápiája: A transzgenerációs atmoszféra.* Budapest: Medicina.
- Blair, Lewis J.** 2015. The influence of therapists' spirituality on their practice: A Grounded Theory exploration. *Counselling and Psychotherapy Research* 15, no. 3:161–170.
- Böszörményi-Nagy, Iván, and Barbara R Krasner.** 2001. *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa.* Budapest: Coincendencia.
- Brown, Ottilia, Diane Elkonin and Samantha Naicker.** 2013. The use of religion and spirituality in psychotherapy: Enablers and barriers. *Journal of Religion and Health* 52, no. 4:1131–1146.
- Charmaz, Kathy.** 2006. *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis.* London: Sage.
- Cseh, Gergő Bendegúz.** 2014. Nyilvánvaló nyilvánosság? Titkosszolgálati iratok az egykori szocialista országokban. In: Horváth Sándor, ed. *Az ügynök arcai: Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés*, 233–268. Budapest: Libri Kiadó.
- Harkány, Éva, and Mária Koltai.** 2014. Krízisek a családban – családi krízisek. In: Csürke József, Vörös Viktor, Osváth Péter, Árkovits Amaryl, eds. *Mindennapi kríziseink: A lélektani krízis és a krízisintervenció kézikönyve*, 156–170. Budapest: Oriold Kiadó.

- Hézser, Gábor.** 2020. Létezik-e 'kollektív trauma' – és ha nem, miért igen? Egy összetett fogalomkonstrukció pasztorálpaszichológiai megközelítése. *Embertárs* 18, no. 3:203–215.
- Horváth, Sándor, ed.** 2014. *Az ügynök arcai: Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés.* Budapest: Libri Kiadó.
- Ittész, Ádám.** 2014. Ottlyk Ernő állambiztonsági tevékenysége. In: *Mirák 2010–2020*, 1:436–671.
- Járay, Márton, and Gábor Török.** 2020. Traumatizáló helyzetek kezelése iskolákban és más közösségekben – Krízisintervenciók szempontok felelős vezetőknél. *Embertárs* 18, no. 3:240–250.
- Kertész, Botond.** 2014. Káldy Zoltán állambiztonsági tevékenysége.. In: *Mirák 2010–2020*, 1:218–435.
- Kiss, Réka, Viktor Soós and Gábor Tabajdi.** 2012. *Hogyan üldözzünk egyházakat? Állambiztonsági tankönyv tartóiszteknek.* Budapest: L'Harmattan.
- Kogan, Hany.** 1994. A trauma feldolgozása a holocaust-túlélők leszármazottainak pszichoanalízisében. *Thalassa* 5, no. 1–2:101–109.
- Kónyáné Kutrucz, Katalin, and Ida Petrikné Vámos.** 2017. *Ügynöksorsok – Ügynök? Sorsok? A hálózati lét sokfélesége és a megismerés korlátai.* Budapest: Nemzeti Emlékezet Bizottsága.
- Kovács, Éva.** 2007. Narratív biográfiai elemzés. In: Éva Kovács, ed. *Közösség-tanulmány*, 373–396. Pécs: Néprajzi Múzeum PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- Mirák, Katalin, ed.** 2010–2020. *Háló: Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* 3 vols. Budapest: Luther Kiadó.
- Soós, Viktor Attila.** 2010. Az Állami Egyházügyi Hivatal és a Belügyminisztérium kapcsolatrendszere 1956 után a hatvanas évek végéig. In: Viktor Attila Soós, Csaba Szabó, and László Szigeti, eds. *Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban*, 220–241. Budapest: Luther Kiadó – Szent István Társulat.
- Tabajdi, Gábor, and Krisztián Ungváry.** 2008. *Az elhallgatott múlt: A pártállam és a belügy.* Budapest: Corvina-1956-os Intézet.
- Tabajdi, Gábor.** 2013. *A III/III krónikája.* Budapest: Jaffa Kiadó.
- Ungváry, Krisztián.** 2017. *A szembenézés hiánya: Felelősségre vonás, iratnyilvánosság és átvilágítás Magyarországon 1990–2017.* Budapest: Jaffa Kiadó
- Varga, Katalin.** 2011. A transzgenerációs hatások az epigenetikai kutatások tükrében. *Magyar Pszichológiai Szemle* 66, no. 3:507–532.
- Vikár, György.** 1994. Zsidó sors(ok) az analitikus rendelés tükrében. *Thalassa* 5, no. 2:139–146.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 117—128

Besedilo prejeto/Received:05/2024; sprejeto/Accepted:07/2024

UDK/UDC: 27-9"01/07"

DOI: 10.34291/BV2024/01/Levente

© 2024 Levente, CC BY 4.0

Pap Levente

The Apostolic Puzzle: *Illyricum Sacrum* and the Origins of Christianity in the Ancient Roman Province ***Apostolska uganka: Illyricum Sacrum in začetki krščanstva v starodavni rimski provinci***

Abstract: The work *Illyricum Sacrum* is examined in this article, or more specifically, how it presents the origins of Christianity in the ancient Roman province. The claims made by the editors of the *Illyricum Sacrum* are analysed in regard to the apostolic origins of the churches in the area, focusing on the roles of apostles Peter and Paul, as well as their disciples Titus and Domnius in particular. The article discusses the absence of concrete evidence supporting these claims and explores the potential religious and political motivations behind the narrative. It also takes the Jesuits' influence into account in proving these churches' antiquity and apostolicity. Despite possible deficiencies, the article recognizes the value of *Illyricum Sacrum* as a historical source for researching Christianity in the Adriatic region.

Keywords: *Illyricum Sacrum*, Early Christianity, Dalmatia, Apostolic Origins, Religious History

Povzetek: Prispevek obravnava delo *Illyricum Sacrum*, in sicer kako je v njem predstavljen nastanek krščanstva v starodavni rimski provinci. Trditve urednikov dela *Illyricum Sacrum* so analizirane glede na apostolski izvor cerkva na tem območju, s poudarkom na vlogi apostolov Petra in Pavla ter zlasti njunih učencev Tita in Domnika. Članek obravnava pomanjkanje konkretnih dokazov, ki bi podpirali te trditve, in raziskuje morebitne verske in politične vzgibe, ki stojijo v ozadju pripovedi. Upošteva tudi vpliv jezuitov na dokazovanje starodavnosti in apostolskosti teh cerkva. Kljub morebitnim pomanjkljivostim, članek priznava vrednost *Illyricum Sacrum* kot zgodovinskega vira za raziskovanje krščanstva v jadranski regiji.

Ključne besede: *Illyricum Sacrum*, zgodnje krščanstvo, Dalmacija, izvori apostolstva, verska zgodovina

1. Introduction

The religious reform that took place during the 16th century had a profound impact on the religious landscape of Europe, resulting in significant changes to the previously uniform and monolithic religious community. In order to effectively compete with the agile Protestant churches in this new competitive environment, the Catholic Church sought to reorganize itself and implement new actions, such as the Council of Trent, as well as other far-reaching reforms. The success of the Catholic Church during the Counter-Reformation was largely attributed to the pivotal role played by the Jesuit order, which recognized the potential of intellectual literacy in defending and engaging in religious discourse, positioning themselves as the leaders of this movement. While the emphasis has always been on the Roman-centeredness and universality (globalism) of Catholicism, it should be acknowledged that localism and local culture have also been influential in Catholic religious communities since the Middle Ages. This can be observed in various aspects such as liturgy and paraliturgical practices, where the Church acted as an official or semi-official entity or participated as a cooperative party. In contrast, the newly established Protestant churches demonstrated a stronger sense of local and national identity, often opposing the Latin-speaking global Christian Catholic Church. For instance, Martin Luther, although initially hesitant, eventually taught Latin at the University of Wittenberg, while Melancthon actively engaged in such instruction, which facilitated the growth of the Melancthonian-based Calvinist Church among East European students, especially Hungarians. Regionalism and confessional rivalries increasingly elevated the importance of historiography during this period. The emergence of European academic historiography can be traced back to this time. In addition to general historiography, there was a growing interest in ecclesiastical historiography, which primarily sought to strengthen group cohesion but also had a religious-polemical motivation. Despite the belief that religious boundaries had been established by the end of the 17th century, several political and historical events significantly challenged the validity of this assumption. Two noteworthy events —the rise of the Habsburg Empire as a conglomerate of great powers in Central Europe and the subsequent expulsion of the Ottomans from Austria and the Hungarian royal territories —led to a new political and religious landscape in the region. Aligned with the baroque ideologies of the Habsburg dynasty, efforts were made to achieve religious unity in the acquired territories, often through coercive means. The Jesuits, who had excelled in the Counter-Reformation, played a leading role in promoting the Catholic ideology of the Baroque era. The Jesuit Order pursued missionary endeavours as one of its primary objectives. While certain geographical areas, such as the Americas and the Far East, garnered significant attention and offered opportunities for fame, the territories under Ottoman rule for over a century and a half also presented opportunities for missionary work. The Jesuits' interest in church history predates this particular context and may have been motivated not only by religious debates but also by a genuine interest in the historical background of various bishoprics. The Jesuits' missionary zeal and their interest in church history

are both clearly obvious in the *Illyricum Sacrum*, the work under discussion. This publication has gained recognition as a valuable reference for scholars interested in the history of Christianity in the Adriatic region from the 18th century onward. However, the authorship of the work, at least in part, remains a subject of dispute and has yet to be conclusively proven. Although Daniele Farlati published the work under his own name in 1751, it was already known within scholarly circles, either attributed to Farlati or associated with a manuscript bearing a similar title. (Vanino 1932; Ferraccioli and Giraudo 2018) The concept for the monumental work *Illyricum Sacrum* is attributed to Filippo Riceputi, whose interest in history was no less influenced by the events of the late 17th century (Ferraccioli and Giraudo 2018; Vanino 1932, 207). Riceputi's formative years as a novice in Vienna, where he interacted with novices from German-speaking, Hungarian, and Croatian backgrounds, kindled his fascination with history. His subsequent twelve-year sojourn in Gorizia, Rijeka, and Trieste nurtured his passion for historical inquiry even further. During this period, Riceputi made conscientious efforts to maximize his time and diligently collected a substantial number of documents. As he later resumed his missionary work among the locals, referred to as *Volksmissionar*, he continued to accumulate source materials during his seven-year stay in Dalmatia. Through personal connections and networking, Riceputi succeeded in amassing an extensive body of source material on the subject. Furthermore, he purposefully returned to the region on multiple occasions to conduct further research in archives and monastic libraries. (Vanino 1932, 201–216)

Around 1728, Riceputi already had concrete ideas in mind, and he planned to publish his work in three volumes (Vanino 1932, 220). Unfortunately, this did not succeed, apart from the fact that certain passages were incorporated into the following volumes, we do not know much about it, and we do not even really know in what state Riceputi left the opus at his death in 1749, according to Farlati, the work was not printed (221). Nevertheless, the material handed down by him could certainly have been profitably turned and used by his successors, among whom the aforementioned Farlati, who was also his collaborator, carried the idea to triumph, if not entirely in accordance with the vision of the great predecessor. Parts of the voluminous introduction (Prolegomenon) to the work are apparently from Riceputi's bequest. With this being said, we will hereafter refer to Farlati as the editor of the historical work.

2. *Illyricum Sacrum* as a Source of Church History: Who Was the First Missionary of Illyricum?

The eight volumes of *Illyricum Sacrum* were compiled between 1751 and 1819, the ninth between 1902 and 1919. The collection presents in fact the history of the former Roman province of Illyricum (the secular and the ecclesiastical history of this region embedded in it). However, as the introduction to the first volume indicates, it extends the scope of the research to Dalmatia (Farlati 1751, 234). It

is therefore not surprising that the first chapter is devoted to a treatise on the apostolic origins of the churches of these regions (*De Originibus Apostolicis Ecclesiae Illyricae et Dalmaticae*). The introduction (*Prolegomenon*) outlines that the apostles, while preaching the Gospel in the East and the West, could not have possibly passed through the province (Illyricum) without sowing the seeds of the word of God there.

Is it credible that the Apostles and their Disciples, from the East to the West, extensively spread the Gospel, yet the intermediate regions of Illyria, which they often travelled back and forth, were so neglected and disregarded by them that they did not sow any seed of the divine word in them and did not contribute anything from Apostolic care and diligence to cultivate them with Christian precepts? Not to mention the remaining Illyrian churches, certainly the Dalmatian Church, which can rightly be compared in antiquity and dignity with the noblest ones, laid its foundations by Blessed Titus, a Disciple of St. Paul, as clearly and plainly stated in the second Epistle to Timothy. As for the church in Salonica, it is affirmed by both ancient records and very reliable sources that it was founded and administered by St. Domnius, a Disciple of the Apostle Peter, the Prince of the Apostles. (Farlati 1751, 234)

There is one minor concession: if the apostles themselves did not do the work of evangelization, then their direct disciples did. In support of this, he mentions that the church of Dalmatia was founded by St. Titus, who was a disciple of the Apostle Paul (234).

Basically, if we read through this part of the Prolegomenon, we can see that there are two main groups of great ancestors associated with the foundation of Illyricum (at least according to the editors): first, the apostles themselves, especially Peter and Paul, and the saints directly associated with the apostles, Titus and Domnius.

Let us take a closer look at these potential Missionaries of the faith.

2.1 The Apostle Peter

The reference to the most authoritative apostle Peter as one of the first Christian missionaries of the Dalmatian church is undoubtedly the strongest point of this origin narrative. (Farlati 1751, 235) The apostle Peter's missionary journey presents a double picture, with certain and less certain locations. There is no doubt that the apostle Peter's missionary activity was primarily in the Holy Land (Acts 1–6; 9:32–10:48; 12:2.7; Lk 8:1; Gal 1:8; 2:11–14). It is not accidental, therefore, that the apostle Peter's main sphere of activity was the conversion of the Jews, while Paul's was that of the Gentiles (Gal 2:7–8). According to the New Testament, Peter lived most of his life after Jesus' death in Jerusalem, with a few visits to some of the cities of Palestine (Goulder 2004, 383).

Sources for the apostle Peter's martyrdom in Rome date back to the first century. Accordingly, he was crucified under the rule of Emperor Nero. The primary sources for this are the Scriptures, the letter of the Apostle Peter from Babylon

(by implication from Rome) (1 Pet 5:13), and The Gospel of John (John 21:18-19). In addition, two non-biblical texts can be included: the Ascension of Isaiah (*Ascensio Isaiae*), a contemporary apocryphal text (Knight 1996, 2022), and the first-century religious (ecclesiastical) texts known as The First Epistle of Clement (von Harnack 2021; Dijkstra 2019, 136–138; Heid 2011, 153–179). In fact, these are the basis for the theory of Peter's martyrdom in Rome. The activities of the apostle Peter in Rome were widely accepted as authentic for a long time, with his martyrdom considered a historical fact. He was revered as the first bishop of Rome and seen as the guardian of apostolic continuity in the Western Christian Church. However, with the advent of the Reformation, the issue of apostolic continuity became a subject of controversy, accompanied by religious polemics and self-justification (England and Bruhn 2002).

The controversies surrounding Peter's role seemed to subside by the end of the 19th century, but scholarly interest reignited it in the early 20th century. These later studies were less influenced by confessional motivations, although they could not be entirely ruled out. Notable scholars like F. C. Baur, Lietzman, Cullman, R. Bauckham, and J. Gnilka have contributed to the literature on this issue (F. C. Baur 1831; Lietzmann 1915; Cullmann 1953; Bauckham 1992; Gnilka 2002).

The recent scholarly debate has been focused on arguments for and against Peter's presence in Rome, with Christian Gnilka and Otto Zwierlein (Zwierlein 2013, 32–68) representing opposing positions based on their confessional backgrounds (Gnilka being Catholic and pro, Zwierlein Protestant and contra). Due to the complexity of the subject, it is difficult to take a definitive position here, as it would require more extensive analysis (Goulder 2004; Jakšić 2009).

Nonetheless, the relevance of this issue to our topic lies in the fact that if Peter did not have a significant presence in the city of Rome, it is unlikely that he would have also taught in Dalmatia. However, even if we accept that Peter's martyrdom occurred in Rome, this does not provide conclusive evidence for his journey to Dalmatia, as there is limited information available on the specific route taken by the apostle, which may have been a later fabrication.

In Christian antiquity, apostles and their missionary efforts were often paired together, leading to the association of Peter and Paul as the leading apostolic pair. Therefore, one plausible conclusion is that if the apostle Paul visited Dalmatia, it is likely that Peter also travelled there. However, this conclusion, although seemingly evident, raises further questions. The author of the *Illyricum Sacrum* supports this idea by highlighting that traditionally, the travel routes from east to west passed through the region, suggesting that the apostles would have utilized these routes. The author distinguishes between the sea route, which was more expensive and considered a luxury journey, and the land route to Rome, which would have provided more opportunities for missionary work due to its accessibility and lower cost:

“Furthermore, there were two commonly used routes from Asia to Italy: one by sea and the other by land. However, I believe that the Apostles ar-

ranged their journeys in such a way that, whenever possible and unless some serious reason hindered them, they would prefer the land route over the sea route. This might be because it seemed most fitting according to the established practice and Apostolic tradition to travel through regions on foot, following the example of poor pilgrims. It could also be because the land journey provided great convenience for spreading the Christian religion, as those eager to widely disseminate the faith could move to various provinces, passing through the territories of different peoples, and thus deliver the elements of divine faith wherever they went and scatter the seeds of the Gospel.” (Farlati 1751, 235)

2.2 Paul

After the distinguished apostles, important saints will be presented in the following who are somehow connected to them:

“However, the Church of Dalmatia, which can rightfully be compared to the most noble ones either in terms of antiquity or dignity, laid its foundations by the blessed Titus, a disciple of the apostle Paul, as clearly and explicitly stated in the second Epistle to Timothy. Furthermore, both ancient records and highly credible sources testify that the Church of Salona was founded and administered by Saint Domnius, a disciple of Peter, the Prince of the Apostles.” (Farlati 1751, 234)

Indeed, it is noteworthy that despite the extensive documentation of Paul’s missionary activities, encompassing various locations and routes, there exists a dearth of compelling evidence suggesting his presence in Dalmatia, or, more specifically, in Salona, the attributed founding site of the church in Illyricum Sacrum. Equally significant is the absence of reliable historical sources that definitively confirm or refute the notion of Peter and Paul undertaking joint travels. As astutely pointed out by Goulder (2004, 381), the available information fails to provide conclusive support for either scenario.

Crucially, it must be emphasized that while the apostles were assigned distinct regions for their evangelical endeavours, Paul’s mission encompassed a vast scope, including a decree to proclaim the Gospel throughout the entire world. Consequently, one could conceivably argue for the inclusion of Illyricum within the purview of Paul’s missionary activities:

“and I think that this was Paul, who spent not a little time and labor of his apostleship in the regions bordering on Illyricum, and certainly brought some part into Illyricum as well /.../ so also Paul, with the care of all nations, was especially demanded of the Christian education of the Illyrians; from which it follows that the Illyrian church ought to recognize the second of the princes of the Apostles as its parent and principal founder, and to be venerated with a special and exceptional worship.” (Farlati 1751, 255)

Although it may be tempting to associate Peter and Paul as a missionary duo, the lack of substantial historical evidence regarding their individual itineraries or their simultaneous presence in specific regions poses a significant challenge. Particularly regarding less-documented areas like Dalmatia, the scarcity of concrete historical records restricts our ability to establish definitive conclusions concerning their travels in this region. The available evidence does not provide a reliable basis for asserting that the apostle travelled extensively northward into the Illyricum region. This view aligns with the research of David L. Eastman, who highlights the lack of substantiated information regarding Paul's missionary activities among the Scythians in Illyricum, despite the assertions made by Sulpicius Severus according to Venantius Fortunatus of Poitiers (Eastman 2011, 4; 140).

However, the inclination of local churches to establish a connection between their origins and an apostle in order to enhance their credibility, privileges, and recognition is not a phenomenon limited to the 18th century. Such practices have been observed since the early Christian period, with the figure of the apostle Peter, along with Andrew, being particularly popular during the Middle Ages. As briefly mentioned by the author, several churches along the Italian Adriatic coast claimed to have been founded by apostles (Farlati 1751, 236). This notion likely intrigued the author, who seeks to establish a link between the traditions of Christian mission on the Dalmatian coast and the founding of neighbouring churches, particularly in the Italian region.

“/.../ that almost all the peoples who inhabit the Adriatic coast, from Dalmatia towards the west, namely the inhabitants of Ravenna, of Fanna, of Ancona, of Bari, of Tarento, and others, trace the beginnings of their churches back to the very beginning of the Christian name, and they consistently affirm that they first received the establishment and discipline of the Christian religion from the very Prince of the Apostles, through the tradition of their ancestors.” (Farlati 1751, 236)

Following the examination of the available information, doubts arise regarding the assertions of the apostles' establishment of churches in Salona. It becomes apparent that the authors of *Illyricum Sacrum* themselves acknowledge the challenges of substantiating their claims. Nevertheless, it appears that they adopt a stance where the desired outcome justifies the methods employed in presenting their narrative: “However, what fruits of benefit Peter derived from this first journey through Illyria, how much progress he made in spreading the Gospel in those regions, and how many nations he gathered into the Church of Christ, it has not been recorded either in writings or in memory.” (Farlati 1751, 237)

2.3 The Disciples of The Apostles: Titus and Domnius

Saint Titus is recognized primarily as a companion of the apostle Paul in the New Testament, with numerous mentions in their correspondence (1 Cor 3:2; 7:6; 12:12; 8:6; 16:23; 12:18; Gal 2:1,3; Tit 1:4,2). Eusebius, in his Church History, identifies

Titus as the founder and first bishop of the Church of Crete, but there is no explicit reference to Dalmatia in this context (Eusebius 1927, 195–196; Tit 1:5). Nevertheless, early Christian tradition venerates Titus as the founder and initial bishop of the Cretan Church, elevating him to a figure surrounded by legends (Halkin 1961, 322). Regarding Titus' activities in Dalmatia, there are limited reliable sources available. While the Apostle Paul wrote a letter to his beloved disciple Titus, no specific information regarding Dalmatia is mentioned in it. The only mention of the southern province of Illyricum can be found in the letter to Timothy, where it is stated that Titus had departed for Dalmatia, alongside the departures of Demas to Thessalonica and Crescens to Galatia (2 Tim 4:10; Ramsay 1925, 286). However, scholars remain divided on the extent of Titus' involvement in Dalmatia, as the passage does not specify the precise location or city where his activities took place (Oberlinner 1994, 167). Moreover, exegetists highlight that the authorship and authenticity of 2 Timothy itself are subjects of serious doubt (Gnilka 1998, 22; Dibelius and Conzelmann 1972; Marshall and Towner 2004; Zeiller Jacques 2013, 4–5).

Turning our attention to Dominius, another disciple mentioned in *Illyricum Sacrum* as the founder of the Christian Church of the ancient city of Salona (Zeiller Jacques 2013; Handley 2014; Chevalier 2012; Saxer 1987), it is important to note that there are no biblical or other ancient sources associating him with the Apostle Peter. The biblical texts and apocryphal works related to the apostle do not contain any references to a disciple named Dominius. However, Domnius of Salona does appear in hagiographical accounts, although without any mention of a connection to the Apostle Peter. (Joachim Schäfer [n.d.]) This anachronism can be explained by the fact that the Bishop of Salona lived and worked in the 4th century, whereas the Apostolic Prince had passed away two centuries earlier. Saint Domnius is celebrated on April 11th, according to the *Acta Sanctorum*, and his veneration dates back to the 11th century (Henschenius and Papebrochius 1675).

In the later work written by Adam de Paris, the connection between the bishop Domnius and the apostle's leadership becomes apparent. According to the medieval biographer, Domnius, who was born into a pagan family, was converted to Christianity at a young age by his parents, who themselves had been converted by the influence of the Apostle Peter.

But Domnius, having received baptism, though still a boy of seven years, divinely inspired, and already ardent with the love of Christ, left his parents and followed the Apostle... He therefore became a disciple of Peter, dear to his brother and Master and fellow-disciple Pancratius and Apollinaris (who later became Bishop of Ravenna). (Gioanni 2012; 2020, 2–3)

The biographical (*vita*) literature on Domnius is quite rich (*six vitae*). In this context, Lenzi notes that: "Come si vede le vite di S. Doimo apparterebbero tutte alla V. categoria del Ruinart, sarebbero per loro origine piu leggendarie, che storiche." (Lenzi 1913, 10–15)

Another medieval source, the *Historia Salonitana* by Thomas Spalatensis, also mentions Domnius as a disciple of the Apostle Peter, sent by Peter himself to Sa-

lona (Archidiaconus 1894, 8). In any case, we must regard this as a medieval hagiographical fiction (Gioanni 2020, 43–80).

In the 17th century, with the growing interest in Croatian history, earlier sources regained prominence. In his work *De regno Dalmatiae et Croatiae*, Johannes Lucius (hr. Ivan Lučić 1604–1679) refers to the work of the Archdeacon, thus advocating for the apostolic origin of the Church of Salona. However, Antonius Mathiasaeus Caramanaeus (Croatian form of his name: Antun Matijašević Caramaneo), a prominent polymath of the time, rejected the idea of Domnius being a disciple of Peter, which sparked controversy. But this in no way pleased Riceputi, in fact, the scholar took a very dim view of the opinion, which undermined the cult of the saint, and so he believed that God or the saint had punished Caramaneus with an early death for his statement. (Cerno 2015, 171) At the beginning of the 20th century, the prominent scholar Bulic reexamined the possibility of Domnius being a disciple of the apostle Peter and suffering martyrdom under Emperor Trajan, ultimately ruling it out. (Jermelić and Dukić 2022, 4)

Overall, the scholarly inquiry into the figure of Domnius, the founding bishop, has been a subject of ongoing debate and reevaluation, with Bulic's conclusions gaining acceptance among scholars. (Prozorov 2006; Jermelić and Dukić 2022, 3)

3. Conclusions

The author's strong commitment to the dubious proof and insistence on its validity can be understood in the context of the religious and political dynamics of the time. During that period, there were religious feuds and active religious missions in various regions, including Hungary, Croatia, and the western part of the ancient Roman province Illyricum. In the case of *Illyricum Sacrum*, the efforts of the editors were most likely influenced by the tools of the Catholic mission. (Shek Brnardić 2016) However, the situation in the southern periphery of the Empire, particularly in the areas to be liberated from Ottoman rule, was different. (Radonić 1950) Unionist efforts, supported by Rome, aimed to assimilate the Greek Orthodox Church into the Western Catholic Church (Blažević 2016). (Korade and Pernjak 2015)

One of the possible reasons for Farlati's emphasis on early church foundation and Christianity in the region was to reinforce the Croatian national identity (Shek Brnardić 2016). This idea may have found support in the aspirations of the Archbishop of Split (namely Pacifico Bizza), who collaborated with Farlati in data collection (Bizza 2021). The scarcity of trained Catholic clergy and church educational institutions in the region could have also increased Jesuit interest in the area (Shek Brnardić 2016). The Croats, known for their resistance against the Ottomans, had earned the title of "*antemurale christianitatis*". After their incorporation into the Habsburg Empire, they sought to reassess their position, and the church-origin narrative became an important element in this process. Besides these, it is

also true that, while the Jesuits were not exactly looked upon kindly in Dalmatia, they were welcomed with little opposition in Croatia. (Shek Brnardić 2016)

Overall, Farlati's commitment to the dubious proof and the historical narrative of *Illyricum Sacrum* can be attributed to a combination of religious, political, and national identity factors that were prevalent during that time. The historical context, aspirations of prominent figures like the Archbishop of Split, and the strategic importance of the region are all likely to have played significant roles in shaping the approach taken by Farlati and the editors of *Illyricum Sacrum*. The relationship between Dalmatia, which was part of the Venetian Commonwealth, and the papal court was strained due to various factors. Venice was traditionally viewed by the papal court as a potential source of anti-Church sentiments and a breeding ground for the Reformation movement. This perception was reinforced by the presence of critical reformers in the eastern enclaves of the Venetian Republic. One such figure was Bishop Marko Antun de Dominis of Split, who eventually emigrated to England. Another notable figure was the Protestant church historian Matthias Flacius Illyricus. Interestingly, Flacius' work does not mention the apostolic origins of the Illyrian Church or the figure of Domnius. (Matešić 1993)

It is most likely that Farlati, influenced by the prevailing Baroque culture, embraced the trend of accentuating both secular and church history. This approach could have served for ideological purposes, either in support of the narrative of the Papal State or that of the Habsburg Empire. Farlati's work could have also been beneficial in establishing the antiquity of the Church in Illyricum, particularly in Dalmatia, and presenting a positive image of the Jesuits, who were actively working to demonstrate the apostolicity of the churches in the region. This would have helped to connect the history of these churches with the eternal city of Rome. In any case, the editors of *Illyricum Sacrum* deserve credit for their unwavering commitment to their work, even in the face of scholarly criticism. (Dzino 2008) Their dedication to the cause, regardless of the potential flaws in their argument, may have served their contemporary interests as well as those of future generations, especially during periods of national awakening and consolidation. This tireless dedication to gathering sources significantly contributed to the rich content found in the *Illyricum Sacrum*, establishing it as an esteemed resource for studying the history of Christianity in the Adriatic region.

References

- Archidiaconus, Thomas.** 1894. *Historia Salonitana*. Ed. Franjo Rački. Zagreb: Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium.
- Bauckham, Richard J.** 1992. The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature. In: Wolfgang Haase, ed. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*. Vol. 26, part 1, Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament [Sachthemen]), 539–595. Berlin: De Gruyter.
- Baur, Ferdinand Christian.** 1831. Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, Petrus in Rom. *Tübinger Zeitschrift Für Theologie* 3, no. 4:61–206.
- Bizza, Pacifik.** 2021. Hrvatska Enciklopedija. Leksikografski Zavod Miroslav Krleža. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=7963> (accessed 17. 7. 2023).

- Blažević, Zrinka, and Lahorka Plejić Poje.** 2016. *Tridentiska baština. Katolička obnova i konfesionalizacija u hrvatskim zemljama [Tridentine Heritage: Catholic Renewal and Confessionalization in the Croatian Lands]*. Zbornik Radova. Zagreb: Matica hrvatska.
- Cerno, Marianna.** 2015. Un'agiografia 'Dimenticata' del Vescovo Domnion, Martire Di Salona. *Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge* 127, no. 2 (September). <https://journals.openedition.org/mefrm/2692> (accessed 17. 7. 2023).
- Chevalier, Pascale.** 2012. Les "Mausolees" de Salone et de Split. *Hortus Artium Mediaevalium* 18, no. 2:253–259.
- Cullmann, Oscar.** 1953. *Peter, Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Study*. Ed. Vilson Floyd. Library of History and Doctrine. Philadelphia: Westminster Press.
- Dibelius, Martin, and Conzelmann Hans.** 1972. *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dzino, Danijel.** 2008. 'Becoming Slav', 'Becoming Croat': New Approaches in the Research of Identities in Post-Roman Illyricum. *Hortus Artium Mediaevalium* 14:195–206.
- Eastman, David L.** 2011. *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*. Society of Biblical Literature Writings from the Greco-Roman World Supplement Series 4. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Eusebius.** 1927. *The Church History*. Ed. Krisopp Lake. London; William Heinemann.
- Farlati, Daniel.** 1690–1773 *Illyrici sacri tomus primus-secundus!*. *Ecclesia salonitana ab ejus exordio usque ad sæculum quartum æræ Christianæ*. [S. I.]: Apud Sebastianum Coleti.
- Ferraccioli, M. Marcella, and Gianfranco Giraudo.** 2018. "Il gran disegno del dotto, ed erudito Autore". Filippo Riceputi e l'Illyricum Sacrum. *Analele Universității Din Oradea Seria Istorie – Arheologie* 28:7–71.
- Gioanni, Stéphane.** 2012. La Vita Domnii d'Adam de Paris (XIe siècle): la construction d'un lien hagiographique entre l'Église de Split et le siège de Rome. *Hagiographica* 19:83–123.
- . 2020. *Gouverner Le Monde Par l'écrit*. Rome: Publications de l'École française de Rome.
- Gnilka, Joachim.** 1998. *Paolo di Tarso: Apostolo e Testimone*. Bologna: Paideia.
- . 2002. *Petrus und Rom: Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*. Freiburg: Herder.
- Goulder, Michael D.** 2004. Did Peter Ever Go to Rome? *Scottish Journal of Theology* 57, no. 4:377–96.
- Halkin, François.** 1961. La légende crétoise de saint Tite. *Analecta Bollandiana* 79 (January):241–56.
- Handley, Mark A.** 2014. Hard evidence for late-antique Salona. Projet coordonné par E. Marin, texte rédigé sous la direction de N. Gauthier, E. Marin, F. Prévot, par Jean-Pierre Caillet, Noël Duval, Denis Feissel, Nancy Gauthier, Emilio Marin, Françoise Prévot, avec la collaboration de F. Baritel, M. Bonačić Mandinac, I. Britvič-Debeljak, P. Chevalier, T. Dabac, P. Dourthe, C. Goddard, S. Janniard, B. Klein, C. Metzger, M. Perrin, E. Rebillard. *Journal of Roman Archaeology* 27:955–960.
- Henschenius, Godefridus, and Daniel Papebrochius.** 1675. *Acta Sanctorum Aprilis*. Ed Michael Cnobarus. Antwerpen. https://www.heiligenlexikon.de/ActaSanctorum/Einleitung_April_II.html (accessed 17. 7. 2023).
- Jakšić, Nikola.** 2009. Il culto di san Pietro nella Dalmazia paleocristiana e medievale. In: Letizia Caselli, ed. *San Pietro e San Marco: Arte e Iconografia in Area Adriatica*, 61–93. Rome: Gangemi.
- Jermelić, Ljubo, and Josip Dukić.** 2022. The Relationship between reverend Frane Bulić and reverend Ivan Delalle. *St Open* 3 (August):1–23.
- Korade, Mijo, and Dejan Pernjak.** 2015. Hrvatski isusovački misionari i pokušaji unije s pravoslavnima od 16. do 19. stoljeća. *Cris: časopis Povijesnog društva Križevci* 17:40–56.
- Lenzi, Furio.** 1913. *Storia e leggenda di S. Domnion o Doimo vescovo martire di Salona e della sue reliquie*. Split: [s. n.].
- Lietzmann, Hans.** 1915. *Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien*. Berlin: De Gruyter.
- Marshall, I. Howard, and Philip H. Towner.** 2004. *The Pastoral Epistles: A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. London: T&T Clark.
- Matešić, Josip.** 1993. *Matthias Flacius Illyricus: Leben Und Werk*. München: Verlag Otto Sagner.
- Oberlinner, Lorenz.** 1994. *Die Pastoralbriefe*. Freiburg: Herder.
- Prozorov, Vadim B.** 2006. The Passion of St. Domnius: The Tradition of Apostolic Succession in Dalmatia. *Scrinium* 2 no. 1:219–39.
- Radonić, Jovan.** 1950. *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka [The Roman Curia and South Slavic Lands from the Sixteenth to the Nineteenth Century]*. Beograd: Naučna knj.
- Ramsay, W. Mitchell.** 1925. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*. London: Hodder and Stoughton.
- Saxer, Victor.** 1987. Les Saints de Salone. Examen Critique de Leur Dossier. In: Drago Šimundža, ed. *U Službi Čovjeka: Zbornik Nadbiskupa-Metropolitane Dr. Frane Franića*.

- Schäfer, Joachim.** [n. d.]. *Domnius von Salona*. Ökumenisches Heiligenlexikon. https://www.heiligenlexikon.de/BiographienD/Domnius_von_Salona.html (accessed 17. 7. 2023).
- Shek Brnardić, Teodora.** 2016. From Acceptance to Animosity: Trajectories of Croatian Jesuit Historiography. *Jesuit Historiography Online*. https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/from-acceptance-to-animosity-trajectories-of-croatian-jesuit-historiography-COM_192535 (accessed 17. 7. 2023).
- Vanino, Miroslav.** 1932. Philipp Riceputi S. I. Begründer Des Illyricum Sacrum. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 1:204–37.
- Zeiller, Jacques.** 2013. Les Origins Chrétiennes Dans La Province Romaine de Dalmatie. *Médi-um* 37–38, no. 4:139.
- Zwierlein, Otto.** 2013. *Petrus Und Paulus in Jerusalem Und Rom: Vom Neuen Testament Zu Den Apokryphen Apostelakten*. Untersuchungen Zur Antiken Literatur Und Geschichte. Berlin: De Gruyter.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 129—138

Besedilo prejeto/Received:02/2023; sprejeto/Accepted:02/2024

UDK/UDC: 27-74-733(437.31)"653"

DOI: 10.34291/BV2024/01/Krafl

© 2024 Krafl, CC BY 4.0

Pavel Krafl

Ordination of the Clergy and Ecclesiastical Law: A Brief Overview of the Ordination Law of Czech Dioceses in the Middle Ages

*Ordinacija duhovnikov in cerkveno pravo:
kratek pregled ordinacijskega prava čeških škofij
v srednjem veku*

Abstract: The subject of the study is the issue of ordination law in the Prague, Olomouc, and Litomyšl dioceses in the Middle Ages. The legal rules that were published in provincial and diocesan synods and which regulated the form of ordination are presented. The oldest preserved order of ordination of the clergy is from the time of Bishop of Olomouc Henricus Zdík (1126–1150). Instructions for the ordination of the clergy are included, for example, in the pontifical of Bishop of Litomyšl Albert of Šternberk. Ordinations were recorded in ordination books, the Prague ordination books from the years 1395–1416 being a particularly valuable source. The Hussite revolution brought significant encroachment on the functioning of the church in the Prague archdiocese and in the Litomyšl diocese. The bishopric of Litomyšl was completely dissolved, while the Prague archbishopric was not occupied by an ordinary, which caused complications in the ordination of priests.

Keywords: ecclesiastical law, ordination law, ordination of the clergy, Middle Ages, Bohemia, Prague Ecclesiastical Province

Povzetek: Predmet študije je vprašanje ordinacijskega prava v praški, olomouški in litomyšlski škofiji v srednjem veku. Predstavljena so pravna pravila, ki so bila objavljena na deželnih in škofijskih sinodah in so urejala obliko ordinacije. Najstarejši ohranjeni red posvečenja duhovnikov je iz časa olomouškega škofa Henrika Zdíka (1126–1150). Navodila za posvečenje duhovnikov so na primer vključena v pontifikal litomyšlskega škofa Alberta iz Šternberka. Ordinacije so bile zapisane v ordinacijskih knjigah, posebej dragocen vir so praške ordinacijske knjige iz let 1395–1416. Husitska revolucija je močno posegla v delovanje Cerkve v praški nadškofiji in litomyšlski škofiji. Litomyšlska škofija je bila popolnoma ukinjena, medtem ko praška nadškofija ni imela ordinarija, kar je povzročilo zaplete pri posvečevanju duhovnikov.

Ključne besede: cerkveno pravo, ordinacijsko pravo, ordinacija duhovnikov, srednji vek, Bohemija, praška cerkvena provinca

1. Introduction

Canon law played an important role in the medieval church (Plöchl 1962; Brundage 1995; Hartmann and Pennington 2008),¹ its remit taking in disciplines that lay on the boundaries of law and theology. One such area was the law of ordination. Ordination law involved the legal regulation of the conferring of the Sacrament of Ordination on the clergy (Plöchl 1962, 288–305; Helmholz 1996, 61–87). Our aim is to provide a brief overview of the ordination law in force in the Czech dioceses under the Prague ecclesiastical province. The Prague diocese in Bohemia and the Olomouc diocese in Moravia were united under the Prague ecclesiastical province in 1344 in connection with the elevation of the Prague bishopric to an archbishopric. At the same time, the Litomyšl diocese was established as the third diocese within the new ecclesiastical province at the turn of the 1350s. Only the administration of the Olomouc diocese, and in turn the ordination of the clergy, continued after the beginning of the Hussite revolution (1420–1434). The bodies of the Prague archbishopric moved to Žitava (Zittau), on the outskirts of Bohemia, and functioned only to a limited extent. The bishopric of Litomyšl ceased to exist in the wake of the Hussite revolution and was not restored. Even after the end of the Hussite revolution, the administration of the Prague archbishopric functioned only to a limited extent, while the Catholic Church in Bohemia was administered by the so-called Catholic consistory. The archbishopric was not occupied until 1562, meaning there was no archbishop who could ordain priests. The result of the Hussite revolution was the presence of Utraquists in the land, making up the majority of the population, with the Utraquist parishes under the administration of the Utraquist consistory. The Utraquists recognised the apostolic succession and therefore needed priests ordained by a bishop, but they did not have a bishop, so were dependent on outside bishops willing to ordain their candidates (Kadlec 1991, 59–63; 79–80; 186–187; 288–290; 300–301).

2. The Ordination of the Clergy

The ordination of the clergy is regulated normatively in the general law of the church. A number of distinctions in the first part of “*Decretum Gratiani*” contain provisions on the ordination of the clergy (Friedberg 1959a). The Fourth Lateran Council in 1215 adopted the decree “*De instructione ordinandorum*”, which required bishops to sufficiently instruct clerics to be ordained as priests in the services and sacraments of the church. Were bishops to ordain ignorant and uneducated persons to the priesthood, they would be punished, together with such unjustly

¹ For the history of canon law in Czech dioceses, see Krafl 2022.

ordained persons (Baron and Pietras 2004, 266; X 1.14.14; Friedberg 1959b, col. 130–131). Pope Gregory IX's code, "*Liber extra*", includes the titles "*De temporibus ordinationum et qualitate ordinandorum*" (X 1.11; Friedberg 1959b, col. 118–124) and "*De aetate et qualitate et ordine praeficiendorum*" (X 1.14; Friedberg 1959b, col. 125–131). Boniface VIII's "*Liber sextus*" also contains titles of the same name (VI 1.9–10; Friedberg 1959b, col. 975).

The first ordinance concerning the ordination of the clergy appeared under Bishop of Olomouc Henricus Zdík (1126–1150), who elaborated the ritual of ordaining the priesthood. The persons to be ordained gathered in the church. After the Introit, Kyrie eleison, and the first common prayer of all those being ordained, all in the choir sang a litany and asked for God's help and the support of all saints. One of those being ordained performed a reading (*lectio*), and the bishop called the *ostiarii* and ordained them. The bishop then sat on his throne and one of the ordained *ostiarii* performed a second reading. Before the third reading, the bishop ordained the lectors, before the fourth reading the exorcists, before the fifth reading the acolytes, and before the sixth reading the subdeacons. After the sixth reading, he ordained the deacons. The subsequent reading of the Gospel was always given by a representative of the group of clerics who had been newly ordained to the given level of ordination. Once the deacons had been ordained and their representative had given a reading, the candidates of the priesthood were summoned and, standing, sang the sequence "*Veni sanctae spiritus*". They were then ordained by the bishop. According to the ancient tradition of the Olomouc church, newly ordained priests assisted the bishop at a subsequent mass. Each of them received from the bishop his own cup of wine, which he held in his hands. The new priests blessed their cups. Before the transformation, all poured the contents of their cup into the cup of the bishop, who carried out the transformation of bread and wine, the consecration, and, at the end of the Mass, they took from the bishop's hands the Body of the Lord and into their cup the Blood of the Lord and took Holy Communion. The transformation (consecration), therefore, was not carried out by the newly-ordained priests who were assisting, but only by the bishop (Friedrich 1904, 168–169, no. 163).

The chronicler Cosmas informs us that in March 1093 [1094?] the ordination of priests in Bohemia was carried out by the false Bishop Rotpert, who claimed to have run the church and bishopric in Cavaillon in Gascony for many years. After it was discovered that he was a fraud, they sent a scout to the country. Didier, Bishop of Cavaillon in Provence (not Gascony), sent a written statement that no Bishop Rotpert had ever worked in the episcopate. He is also said to have informed the antipope Clement III. (1084–1100). Clement III decided that ordained priests should not be re-ordained, but only be present at the next ordination and receive the blessing from the bishop by the laying on of hands (Bretholz 1923, 158–159).

A century later, a confusing situation arose in which the bishop neglected to lay his hands on the ordained during ordination. This happened on 18 December 1193, on Holy Saturday, when Bishop of Olomouc Kaim (1186–1194) ordained

priests and other clerics in Prague without the laying on of hands. Pope Celestine III allegedly sent a verbal message to Olomouc (which is unsubstantiated by any evidence), according to which new priests and other clerics were not to be ordained again, only the additional laying on of hands was to be carried out. This was performed by Bishop Engelbrecht, the successor of Kaim in the Olomouc episcopal see (1194–1199). Three and a half years later, the matter was dealt with by papal legate Cardinal Peter. He was to punish the ordainer, downgrade the ordained, and order new ordination. Cardinal Peter was reportedly almost killed by rural priests when he demanded a vow of chastity of the ordained (celibacy), so the ordination was interrupted (Emler 1874, 510–512).

Provisions concerning ordination are incorporated into the provincial statutes of the archbishops of Mainz, which were in force in the Prague and Olomouc dioceses until 1349 (Krafl 2003a, 555–556; 570–574). The provincial statutes of Archbishop of Mainz Werner of Eppenstein of 1261 contain Article XXXII. “De qualitate ordinandorum” and Article L. “De promovendis ad ordines sacros”. In the first of these articles, the archbishop forbids the ordination of illegitimately born persons, as well as vagrant and unknown clerics. In the second article, the archbishop orders that no cleric may be admitted to ordination without passing a test. The test was to take place on Wednesday and on subsequent days, the ordination itself on Saturday. A cleric could not be admitted to the test unless he had previously confessed to a suitable priest (Schannat and Hartzheim, 1760, 604; 613–614). The provincial statutes of Archbishop of Mainz Peter of Aspelt of 1310 incorporate the provision “De temporibus ordinum et qualitate ordinandorum” (1761, 178).

The provincial statutes of the Prague archbishops (Krafl 2003a, 556–561; 574–580; 2003b, 289–300) regulated the ordination of the clergy only very generally. The codification of Arnošt of Pardubice from 1349 contains a provision entitled “De etate et qualitate ad sacros ordines et curata beneficia promovendorum”. According to this, prelates were to examine whether the candidate for ordination was of strong morals, whether he satisfied the age limit and had the required knowledge, and whether he had been born of a legitimate bed. Arnošt of Pardubice recalled that a person of illegitimate origin could only receive dispensation for the purpose of obtaining ordination from the Pope himself. Furthermore, it was to have been ascertained whether the candidate for ordination had among his ancestors on the paternal side to the fourth degree of lineage someone who had murdered or injured a cleric. It was also important whether he had an ecclesiastical beneficium or sufficient property. If the applicant came from an outside diocese, he had to prove himself by way of recommendation or a dimissorial letter from his superior. As soon as the prelates among the candidates discovered a criminal or defective person, they were to expel him from the diocese. The bishops were to declare as excommunicated persons who sought to obtain ordination in an underhand way (Polc and Hledíková 2002, 122, no. 13/8).

It was stipulated at the Prague synod held after 16 June 1368 that a person who did not procure his own travel breviary should not take the test before ordination.

No one could leave his breviary to such a person, under penalty of excommunication (200, no. 22/3). Another ordinance concerning ordination was promulgated at the Prague synod on 17 June 1392. According to this, a candidate for ordination as subdeacon had to provide a letter proving his integrity. The letter was to contain the testimony of the respective parish priest and was to be written up by the rural dean (258, no. 43/2/3). The synodal statutes of commendator of the Olomouc bishopric Václav Králík of Buřenice of 1413 recall the need to comply with the above-mentioned ordinance from the codification of Arnošt of Pardubice (Krafl 2014, 336, no. A.VI/18).

As already indicated in Arnošt's statutes of 1349, if a cleric wanted to receive ordination in a diocese other than his own, he needed what was known as a *dimissorial letter* from his bishop. In the event of non-compliance with this obligation, he had to ask forgiveness from the papal penitentiary (Hledíková 1994, 77). If a cleric decided to receive ordination at the Roman Curia and was not provided with a dimissorial letter from his bishop, he could be given licence to receive ordination from any bishop or licence for ordination directly at the Roman Curia. Among the petitions at the papal penitentiary, we find a number of requests for forgiveness for receiving ordination without the knowledge of the ordinary and for permission for ordination by any bishop (Pořízka 1999, 245–246; 262; 2002, 32; Hledíková 2014, 18).

Pontificals (*Liber pontificalis*) were an important source for the course of ordination. Of the surviving domestic pontifical books, the pontifical of Albrecht of Šternberk contains a description of the liturgy of ordination. The manuscript dates back to 1376 and is now stored in the library at Strahov Monastery (D G I 19). It was created when Albrecht of Šternberk was Bishop of Litomyšl for the second time (1371–1380) and contains ordinances for the consecration of objects and the ordination of persons, as well as Bishop Albrecht's ordinances on the fundamental conditions for giving ordination in the diocese of Litomyšl. After the orders of conferral of tonsure and inferior and higher orders, comes the order of episcopal ordination. The manuscript also contains texts for the blessing of abbesses, abbots, and virgins, the blessing and coronation of the King and Queen, and prayers upon elevation to archbishop (Schmugge 1970, 56–65; Doležalová 2010, 36–38, 40).

According to the ordinance issued by Bishop Albrecht, a higher ordination could be conferred only after examination. It set the minimum age for candidates to become subdeacons at 15 or 18 years of age, deacons at 20 years of age, and priests at 25 years of age. The ordination candidate could not have any physical or mental handicap. The integrity of the ordination candidate was examined: whether he showed any of the negative qualities of greed, quarrelsomeness, or vice, or whether he had a bad reputation. The candidate for ordination could not be a bigamist and had to be of legitimate origin. As stated above, if he came from an outside diocese, he had to declare himself with the consent of his bishop. He could not be an apostate, he could not have been punished by excommunication, he could not have committed simony or other legally punishable conduct.

The candidate's knowledge was subsequently to have been tested: the ability to read, to form simple Latin sentences, to sing. A candidate for higher ordination had to prove possession of a prebend. The pontifical of Albrecht of Šternberk contains a liturgy of eight degrees of ordination. The form of priestly ordination according to Albrecht's pontifical is similar to the "Pontificale ordinis liber" by Guillaume Durand (Schmugge 1970; Doležalová 2008, 592; 2010, 42; 43; 47).

A pontifical was created sometime after 1433 for the needs of the titular bishop of Nicopolis and the ordaining bishop of Olomouc, Vilém Kolínský. This is stored in the Moravian Library in Brno, No. A 56 (Dokoupil 1957, 60–61). In addition, a pontifical was created in Bohemia around 1400, now stored in the Jagiellonian Library. This has not yet been analysed in detail (Brodský 2004, 20; 86, no. 23). A manuscript in the National Library in Prague from the beginning of the 14th century contains the pontifical of French author Renaud of Bar. This, however, is a modern import, owned in the last quarter of the 16th century by Metz Bishop Cardinal Charles of Lorraine (National Library Prague, XXIII C 120).

A fragment of the ordination books of the Prague archdiocese from 1355 has been preserved in the formulary of Archbishop Arnošt of Pardubice. A prebend or the name of the monastery from which he came is attributed to each ordained person (Tadra 1880, 351–355). A separate series of ordination lists from the Prague archdiocese ("Liber ordinationum cleri") remains from the years 1395–1416. Entries are listed by date of ordination, by diocese, by archdeaconry, and by degree of ordination (Podlaha 1922). In the case of the fragment from 1355, there is a list of people who had probably already passed the exam. The lists of people in the "Prague Liber ordinationum" were created as transcripts of other lists, probably those that served the vicar general when examining candidates. The lists of ordination candidates are not complete (Doležalová 2010, 50–51).

There were numerous requests for dispensation on account of illegitimate origin, *de defectu natalis*, at the papal penitentiary. The most famous cases include dispensation for Jan Volek, a Přemyslid of illegitimate origin, in 1319. Only rarely does dispensation arise from the receiving of ordination at a lesser age than that prescribed, *de defectu aetatis*. The document refers to the 20-year-old Oneš, son of the knight Hraši of Švábenice, from 1333 (Hledíková 2003, 185–193, especially 188; 192).

The absence of an archbishop in Prague during the Hussite era made the ordination of the clergy in Bohemia highly problematic. Initially, the Council of Basel contributed to the resolution of the matter by sending Philibert of Montjeu, Bishop of Coutances in Normandy, to Bohemia. Bishop Philibert subsequently ordained Catholics and Utraquists for two years, until he died in 1439, conferring a total of 471 ordinations, of which only 53 were priestly, the rest inferior (Zilynská 1992, 56–94).² Augustine Luciano of Mirandola, titular bishop of Santorini (1482–1493), and Philippe de Nova Villa, titular bishop of Sidon (1504–1507), came to Bohemia to ordain at the invitation of the Utraquist consistory (Macek 2001, 118–138).

² For Philibert's ordination of Prague candidates, see Zilynská 1991, 361–380, list of ordained persons relating to Prague on pp. 381–386. For edition, see Štědrý 1904, 92–98; 139–143.

Sometime around the period 1435–1460, individual clerics were ordained in Žitava (Zittau) by the Bishop of Grado, Jan Erner, on behalf of Catholic administrators. Otherwise, a total of thirty-one diocesan bishops or auxiliary bishops participated in the ordination of Bohemian clerics outside the Curia (Hledíková 2014, 9; 74–77). Clerics who had been ordained in Bohemia by a bishop on the authorization of the Prague administrators under one kind are captured in official books of administrators into which ordination lists are copied. The lists are broken down by degree of ordination, giving the names of the ordained persons and the place from which they came, and, where appropriate, details of the dimissorial and of the title. The official books also contain copies of documents evidencing the receiving of ordination (*litterae formatae*) (Hledíková 2014, 57–59).³ For example, official book No. VI 11 contains lists of ordained acolytes, subdeacons, deacons, and priests ordained on 15 September 1498 (Macháčková 1985, 242; edition 283–284).

The ordinations that took place at the Roman Curia were carried out by the Apostolic Chamber and recorded in ordination lists called “*Libri formatarum*”. The books were kept by the office of the pontifical chamber and contain ordinations from the years 1425–1524. The preserved lists are copies of an original template. The lists contain the name of the ordained, the diocese from which he came, the prebend he held, or the monastic order of which he was a member (Pořízka 1999, 246–247).⁴

Candidates were put to the test three days before their ordination at the Apostolic Chamber. There they provided information about their titles and prebends. They were subsequently included in the list of persons for ordination. Clerics who were registered and approved for ordination were received in the chamber by the ordainers appointed by chamberlains on the authority of the Pope. The ordainer was a bishop living permanently or for a long time at the Roman Curia; these were ordinaries from the Italian and Dalmatian dioceses and other dioceses of the Eastern Mediterranean. With his signature, the ordainer confirmed the prepared lists and their copies in registers. Ordination was attended by a notary, who verified the identity of the candidates. If the ordained requested a document of ordination (*litterae formatae*), this was drawn up by a public notary, and later signed by the ordainer. It contained the name of the Pope, the chamberlain, and the current ordainer; details of the ordained person; and the place, date, and degree of ordination. In addition to the ordination lists, “*Libri formatarum*” also contained copies of these documents. The number of ordained persons from the lands of the Bohemian Crown ranged between one and three per year, and from four to six in some years at the end of the 15th century and the beginning of the 16th century. In one year, nine ordained persons are documented (Hledíková 2014, 14–17; 19; 21).⁵

³ Edition of copies of *litterae formatae* and *litterae dimissoriales*, pp. 78–126. Editions of some *litterae formatae* published by bishops of Wrocław prepared Jujeczka 2021, 61–63, no. 12–14; 16.

⁴ Analysis of sources from the Czech lands, Pořízka 1999, 247–261, list of the ordained from 1431–1439, pp. 258–261; Pořízka 2002, 32–55; Hledíková 2007, 69–78; 2014, 13–14.

⁵ Edition of entries and copies of *formatas* pp. 31–55.

3. Summary and Conclusion

One important moment in the activity and work of the medieval church was the emergence of a distinctive legal system that regulated and governed the functioning of the church. Canon law itself arose by its separation from theology and by its very nature moved along the boundary between law and theology. It is enough to recall the mixed nature of the fundamental collection of canon law, "Decretum Gratiani", which contains texts of a purely juridical nature, papal decretals, the provisions of councils and local synods, as well as texts of a theological nature, which became legal rules only secondarily. Some spheres of canon law regulate matters of interest to both theology and canon law. These include the sacraments, in particular baptism, marriage, and the ordination of the clergy, for which a number of legal rules emerged. In the case of the ordination of the clergy, ordination law was profiled as a sub-discipline of canon law.

The ordination law of the High and Late Middle Ages drew on the provisions of "Decretum Gratiani" and on the pontifical code of *Liber extra*. The first rule regulating the ordination of the clergy from the Czech lands was the charter issued by Bishop of Olomouc Henricus Zdík. This prescribed the procedure for the ordination of clerics in the cathedral church in Olomouc. The issue of ordination appears in the provincial statutes of the Mainz ecclesiastical province from 1261 and 1310, which were binding on the territory of the Prague and Olomouc dioceses until 1349. That year, an exclusive codification was issued for the new ecclesiastical province of Prague, containing the article "De etate et qualitate ad sacros ordines et curata beneficia promovendorum". The topic of ordination occasionally appears in the provisions of later synods of the Prague archdiocese and the Olomouc diocese.

A cleric had to meet certain requirements before ordination, demonstrate knowledge, be of legitimate origin, be of appropriate age, and have a title, i.e., a prebend or other income. The bishops used aids in the form of a pontifical (*Liber pontificalis*). A description of the liturgy of ordination has been preserved in some of these, such a case being the pontifical of the Bishop of Litomyšl Albrecht of Šternberk. Entries of ordinations were recorded in ordination lists, although there are relatively few medieval ordination lists still remaining in Europe, making the lists of ordained persons from the Prague archdiocese (*Liber ordinationum cleri*) all the more valuable. An ordained cleric received proof of ordination in the form of a deed.

Normally, a cleric sought further ordination in his own native diocese. However, ordination could also be performed elsewhere. In this case, the candidate had to obtain a *dimissorial letter* from his bishop. He could be ordained by a bishop of another diocese or by a bishop exercising this function in the Holy See. He was also able to receive dispensation from the Holy See if he did not secure a dimissorial letter, in which case the office of the Apostolic Penitentiary was competent. The Apostolic Penitentiary granted dispensation on request even in cases of the illegitimate origin and insufficient age of the candidate for ordination.

During the 14th and 15th centuries, it was common for an auxiliary bishop to

appear in individual bishoprics to take charge of ordination – in particular, the ordination of the clergy (ordaining bishops). Auxiliary bishops were ordained to the defunct bishoprics of Nicopolis, Ezerus (Nezero), Megara, Khersonesus, Volodymyr-Volynskiy, Sarepta (Sarafand), Dionisias and Cesarea (Podlaha 1922, III–IV; Baletka 1999, 59, note 20). A complicated situation arose in Bohemia after the Hussite revolution, when the Prague archbishopric was not occupied by an ordinary. The absence of a bishop particularly affected the Utraquists. Candidates were ordained by bishops from elsewhere and for certain periods by an outside bishop who worked in Bohemia to this end.

Abreviation

X – *Liber extra*.

References

Primary sources

- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. 2004. *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst grecki, łaciński, polski* [Documents of the General Councils: Greek, Latin, Polish text]. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bretholz, Berthold, ed. 1923. *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum*. Vol. 2, *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*. Berlin: Apud Weidmannos.
- Emler, Josef, ed. 1874. *Fontes rerum Bohemicarum*. Vol. 2. Prague: Museum Království českého.
- Friedberg, Aemilius, ed. 1959. *Corpus iuris canonici*. 2 vols. Leipzig: Akademische Druck-u.
- Friedrich, Gustav, ed. 1904. *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*. Vol 1. Prague: Sumptibus Comitiorum regni Bohemiae.
- Hledíková, Zdeňka. 2014. *Svěcení duchovenstva v církvi podjednou: Edice pramenů z let 1438–1521* [Ordinationes clericorum in ecclesia „sub una specie“: Editio fontium ad Bohemiam Moraviamque spectantium annis 1438–1521]. Prague: Scriptorium.
- Krafl, Pavel. 2014. *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku* [Medieval Synods and Statutes of the Diocese of Olomouc]. Opera Instituti historici Pragae, series B Editiones 10. Prague: Historický ústav.
- Podlaha, Antonín. 1922. *Liber ordinationum cleri 1395–1416*. Prague: Sumptibus S. F. Capituli metropolitani Pragensis.
- Polc, Jaroslav V., and Zdeňka Hledíková, eds. 2002. *Pražské synody a koncily předhusitské*

doby [Prague synods and councils of the pre-Hussite era]. Prague: Karolinum.

Schannat, Joannes Fridericus, and Josephus Hartzheim, eds. 1760–1761. *Concilia Germaniae*. Vol. 3–4. Coloniae Augustae Agrippinensium.

Tadra, Ferdinand. 1880. Cancellaria Arnesti: Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs Arnest von Pardubic nach einer Handschrift der k. k. Universitäts-bibliothek zu Prag. *Archiv für österreichische Geschichte* 61:267–597.

Other references

- Baletka, Tomáš. 1999. Olomoucké biskupství, jeho správa a písemnosti na přelomu 15. a 16. století [The Olomouc Bishopric, its Administration and Writings at the Turn of 16th Century]. In: Ivan Hlaváček and Jan Hrdina, eds. *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, 55–64. Prague: Karolinum.
- Brodský, Pavel. 2004. *Iluminované rukopisy českého původu v polských sbírkách* [The Illuminated Manuscripts of Czech Origin in the Polish Collections]. Studie o rukopisech 9. Prague: Euroslavica.
- Brundage, James. 1995. *Medieval Canon Law*. New York: Longman.
- Dokoupil, Vladislav. 1957. *Soupis rukopisů knihovny Augustiniánů na St. Brně: Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monasterii Eremitarum S. Augustini Vetero-Brunae*. Prague: Státní pedagogické nakladatelství.
- Doležalová, Eva. 2008. Svěcení duchovních v pozdním středověku [The Ordination of Clergy in the Late Middle Ages]. In: Pavel Krafl, ed. *Sacri*

- canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*. Vol. 19, 591–595. Prague: Historický ústav AV ČR.
- . 2010. *Světcenci pražské diecéze 1395–1416* [The Ordained of the Prague Diocese from 1395 to 1416]. Opera Instituti historici Praegae, series A 25. Prague: Historický ústav.
- Hartmann, Wilfried, and Kenneth Pennington, eds.** 2008. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Helmholz, Richard H.** 1996. *The Spirit of Classical Canon Law*. Athens: The University of Georgia Press.
- Hledíková, Zdeňka.** 1994. Arcibiskupství a písemná kultura ve středověku [The Archbishopric and Written Culture in the Middle Ages]. In: Zdeňka Hledíková and Jaroslav V. Polc, eds. *Pražské arcibiskupství 1344–1994*, 71–84. Prague: Zvon.
- . 2007. Libri formatarum. In: Jiří Mikulec and Miloslav Polívka, eds. *Per saecula ad tempora nostra: Sborník k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*. Vol. 1, 69–78. Prague: Historický ústav Akademie věd České republiky.
- . 2013. *Počátky avignonského papežství a české země* [The Beginnings of the Avignon Papacy and the Czech lands]. Prague: Karolinum.
- Jujecza, Stanisław.** 2021. Świecenia duchowieństwa w średniowiecznej diecezji wrocławskiej [Ordinations of clergy in medieval Diocese of Wrocław]. In: Mateusz Goliński and Stanisław Rosik, eds. *Dux, milites et clerici, mercatores et scriptores... Z badań nad dziejami elit w średniowieczu i dobie nowożytnej*, 41–74. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kadlec, Jaroslav.** 1991. *Přehled českých církevních dějin* [Overview of Czech Ecclesiastical History]. Vol. 1. Prague: Zvon.
- Krafl, Pavel.** 2003a. Legátské a provinciální zákonodárství pro olomouckou diecézi od poloviny 13. století [Legate and provincial legislation for the Olomouc diocese from the mid-13th century]. *Sborník archivních prací* 53:551–581.
- . 2003b. Provincial and Legatine Statutes of the Archbishops of Prague. *Quaestiones Mediaevi Novae* 8:289–300.
- . 2022. *Dějiny církevního práva v českých zemích ve středověku* [The history of ecclesiastical law in the Czech lands in the Middle Ages]. Ius canonicum mediaevi 3. Olomouc: Středoevropské centrum slovanských studií.
- Macek, Josef.** 2001. *Víra a zbožnost jagellonského věku* [The Faith and Piety of the Jagiellonian Era]. Prague: Argo.
- Macháčková, Veronika.** 1985. Církevní správa v době jagellonské (na základě administrátských akt) [Church Administration in the Jagiellonian Era (based on official books of administrators)]. *Folia historica Bohemica* 9:235–290.
- Plöchl, Willibald M.** 1962. *Geschichte des Kirchenrechts*. Vol. 2, *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517*. Vienna: Herold.
- Požízka, Aleš.** 1999. Světcenci z českých zemí u papežské kurie v letech 1420–1447 [The Ordained from the Czech Lands at the Roman Curia from 1420 to 1447]. In: Ivan Hlaváček et Jan Hrdina, eds. *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, 245–264. Prague: Karolinum.
- . 2002. Ordinandi delle terre Boemie presso la curia pontificia negli anni 1420–1447. *Bollettino dell' Istituto storico Ceco di Roma* 3:32–55.
- Schmugge, Ludwig.** 1970. Das Pontifikale des Bischofs Albert von Sternberg. *Mediaevalia Bohemica* 3:49–86.
- Štědrý, František.** 1904. Rejstřík světcenců na kněžství legáta sněmu basilejského Filiberta, biskupa kostnického [Register of the Ordained for the Priesthood of Legate of the Council of Basel Philibert, Bishop of Constance]. *Sborník Historického kroužku* 5:92–98; 139–143.
- Zilynská, Blanka.** 1991. Svěcení kněžstva biskupem Filibertem v Praze v letech 1437–39 [On ordination of the priesthood by Bishop Philibert in Prague from 1437 to 1439]. *Documenta Pragensia* 9:361–388.
- . 1992. Biskup Filibert a české země [Bishop Philibert and the Czech Lands]. In: Dana Nováková, Karel Křesadlo and Eva Nedbalová, eds. *Jihlava a Basilejská kompaktáta. Sborník příspěvků z mezinárodního symposia Jihlava 26.–28. červen 1991: Sborník příspěvků z mezinárodního symposia k 555. výročí přijetí Basilejských kompaktát*, 56–94. Jihlava: Muzeum Vysočiny and Státní okresní archiv Jihlava.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 139—149

Besedilo prejeto/Received:01/2024; sprejeto/Accepted:05/2024

UDK/UDC: 27-789.33-565.8

DOI: 10.34291/BV2024/01/Kochaniewicz

© 2024 Kochaniewicz, CC BY 4.0

Bogusław Kochaniewicz

Dominicans Towards the Liturgical Celebration of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th –16th Centuries)

Odnos dominikancev do liturgičnega praznovanja brezmadežnega spočetja Device Marije (13.–16. stoletje)

Abstract: The study entitled “Dominicans Towards the Liturgical Celebration of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th –16th Centuries)” presents the position of the Order of Preachers towards the celebration of the Immaculate Conception. It reveals the reasons that influenced the negative attitude of Dominicans towards this truth of faith. Apart from the negative opinion of St. Thomas Aquinas on this topic, it also presents other, no less important motives that contributed to taking an irreconcilable position on the liturgical celebration of *Conceptio Mariae*, which have so far remained unknown. The analysis carried out allowed to discover that the unfavorable position of the Order towards the feast of the Immaculate Conception was not only the result of Dominicans identifying with the doctrine of St. Thomas Aquinas, but his motives lay much deeper and touched key aspects of the broadly understood theology and liturgy of that time.

Keywords: Dominicans, Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, liturgy, celebration

Povzetek: Prispevek „Odnos dominikancev do liturgičnega praznovanja brezmadežnega spočetja Device Marije (13.–16. stoletje)“ predstavlja stališče reda pridigarjev do praznika brezmadežnega spočetja Device Marije. Razkriva razloge, ki so vplivali na negativen odnos dominikancev do te verske resnice. Poleg negativnega mnenja svetega Tomaža Akvinskega o tej tematiki izpostavlja tudi druge – nič manj pomembne – motive, ki so prispevali k zavzetju nepremostljivega stališča do liturgičnega praznovanja *Conceptio Mariae*, a so bili doslej neznani. Opravljena analiza je dognala, da neugodno stališče reda do praznika brezmadežnega spočetja ni bilo le posledica opredeljevanja dominikancev do nauka svetega Tomaža Akvinskega, temveč so motivi globlji in se dotikajo ključnih vidikov takratne široko razumljene teologije in liturgije

Ključne besede: dominikanci, brezmadežno spočetje Device Marije, liturgija, praznovanje

1. Introduction

While the question of the development of the liturgical celebration of the Immaculate Conception has been the subject of studies, the position of Dominicans towards the feast spreading in the Church has not been analyzed so far.¹ Therefore, it seems justified to study this issue in order to better understand the attitude of the Order of Preachers (*Ordo Praedicatorum*) to the question of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in the 13th–16th centuries. It is worth learning more about the motives that led the Dominicans to adopt a conservative (if not hostile) stance towards the feast that was gaining increasing popularity in the Church, especially when it was officially introduced into the liturgical calendar of the Roman Church. The answer to this question is important for a better understanding of the position taken by the Dominicans in the debate on the Immaculate Conception, which left a strong mark on theological reflection of the Middle Ages.

2. The Origins of the Feast of the Conception of Mary in the Western Church

The feast of the Conception of Mary, of Eastern provenance, appears in Western Europe in the 9th century, celebrated in lands under Byzantine rule (De Aldama 1961, 429). In the 11th century it was known in England (Capelle 1954, 150). Calendars of liturgical books from Winchester, Worcester, Canterbury record the feast of *Conceptio sanctae Mariae* or *Conceptio sanctae Dei Genitricis Mariae* on December 8 (De Aldama 1961, 429). In the next century, the celebration reached the territory of France. The feast is included in the 12th century liturgical calendar of the Church of Lyon. Gradually, it is celebrated in other churches: Mont-Saint-Michel, St. Evreux, Saint-Benoit-sur-Loire, Saint-Corneille de Compiègne, Anchin, Bayeux, Lisieux, Caen, Ruen, Evreux (449). In Saint-Pierre-de-la-Reole, in 1154, Bishop Atton ordered the celebration of this feast *quae iam fere per totam Galliam devotissime ab omni christiano percelebratur populo* (449). The growing popularity of the new feast was met with the reaction from St. Bernard of Clairvaux, who strongly opposed this celebration in a letter to the canons of Lyon.

3. Saint Bernard of Clairvaux's Position Towards the Feast of *Conceptio Sanctae Mariae*

The Cistercian abbot, in letter 174 addressed to the canons in Lyon, included a reasoned critique of the celebrated feast. Since some of the arguments were later adopted by St. Thomas Aquinas, it seems reasonable to present the most important ones.

¹ This study is the result of research carried out under the grant entitled "The position of the Dominicans Towards the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary (13th–16th centuries)" supported by the National Science Center, Poland, under grant agreement OPUS 21 No. 2021/41/B/HS1/02002.

Bernard opposed the claim of feast supporters that since we honour Virgin Mary's birth, we should honour Her conception. Following this line of thinking, it would be appropriate to honour not only Mary's parents, but also Her grandparents and great-grandparents with a similar liturgical celebration (Bernardus, *Epistola CLXXIV ad Canonicos Lugdunenses De Conceptione*, 334). The holiness that was manifested at birth does not necessarily indicate Her holy conception (335).

He also criticized the claim that before Mary's conception, grace was granted to Her, guaranteeing the sanctity of the conception. He notes that She could not have been sanctified before the union of body and soul, as She simply did not exist then (Bernardus, *Epistola CLXXIV ad Canonicos Lugdunenses De Conceptione* 335). He also points out that since the conception of a child is the result of the parents' intercourse, the accompanying sinful lust precludes any holiness. It follows that since Mary was not sanctified before Her conception (because She did not yet exist), or at the moment of Her conception (due to sinful lust), Her sanctification took place after conception, when She was still in Her mother's womb (335–336).

Concluding his criticism, Bernard asked the canons: if the conception of the Virgin Mary took place in sin, what were the motives for introducing a new liturgical feast in Lyon (Bernardus, *Epistola CLXXIV ad Canonicos Lugdunenses De Conceptione* 336)? Since, in his opinion, the above-mentioned celebration originated from popular piety, hence, in order to be officially included in the liturgical calendar of the diocese, it should first receive the approval of the Holy See (336).

4. The First Dominicans' Stance Towards the Feast of *Conceptio Sanctae Mariae*

The negative attitude of Saint Bernard of Clairvaux had a great influence on the first Dominicans. According to Stephen Bourbon, who joined the Dominicans in 1225, the said feast was not accepted by the universal Church because the Blessed Virgin Mary was conceived in original sin as a result of Her parents' union. "Mary was not holy at the moment of Her bodily conception, as St. Bernard demonstrated in his letter, opposing the custom of the Church of Lyon which celebrates this feast." (Capelle 1954, 152) The Dominican, citing the authority of the Cistercian theologian, noted that the subject of the liturgical celebration should be the spiritual conception (the union of body and soul), which took place about forty days after the physical conception (Capelle 1954, 153). Liturgical books kept in the General Archives of the Dominican Fathers in Rome confirm this. The oldest ones do not contain the office forms of the feast of interest (APDSSR, ms. XIV L 1; APDSSR, ms. XIV L 2; APDSSR, ms. XIV L 3; APDSSR, ms. XIV L 5; APDSSR ms. XIV L 6). It first appears in the Dominican breviary, dating from the 13th /14th centuries as *Conceptio sanctae Mariae, totum duplex* (APDSSR, ms. XIV L 4).

5. Saint Thomas Aquinas' Attitude Towards the Feast of *Conceptio Sanctae Mariae*

Saint Thomas Aquinas, considering the circumstances of Mary's conception, could not ignore the feast, which was introduced into the liturgical celebration in some dioceses. Referring to the position of St. Bernard of Clairvaux, he stated that although some churches celebrated the feast of the Immaculate Conception of Mary, the Church in Rome believed that the Blessed Virgin Mary was conceived in original sin, and therefore, it did not celebrate this feast, although it tolerated it (*Summa Theologiae* III, q. 27 a. 2 arg. 2; Kochaniewicz 2003, 126). Bearing in mind that the liturgy celebrates God's action in the history of salvation, the Angelic Doctor noted that the liturgy honoured not only the conception of Mary, but Her sanctification performed by God on the day of Her conception (*Quaestiones quodlibetales* VI, q. 5 a. 1). Therefore, the Church should celebrate Mary's sanctification in Her mother's womb rather than Her conception (*Summa Theologiae* III, q. 27 a. 2 ad 3).

6. The Stance of the Dominican General Chapters Towards St. Thomas Aquinas' Doctrine

The negative opinion of Saint Thomas Aquinas on the Immaculate Conception of Mary influenced the attitude of the entire Order. The condemnation of some opinions of Thomas Aquinas by Stephen Tempier and Robert Kilwardby in 1277 (Weisheipl 1985, 413–418) met with the reaction of the Order. The Dominicans deliberating at the General Chapter of Paris (1279) emphasized that the Order would not tolerate criticism of Thomas's writings, while recommending that their superiors punish those who did not comply with these recommendations (AC 1898, 204). Acts of the General Chapter of 1286 recommend that every Dominican preach the teaching of Thomas, treating it as defensible. Those opposing this order would be subject to the penalty of suspension, regardless of their position in the Order (235).

The position adopted by the Dominican general chapters in the 13th century shows that Thomas' doctrine was valued and respected by the Order. In the 14th century, a new stance of the Dominicans towards the doctrine of Thomas could be observed. The General Chapter of Sargossa (1309) ordered lectors to teach and decide issues in accordance with the teachings and works of the venerable Doctor Thomas Aquinas (AC 1899, 39). However, the Chapter of Metz (1313), noted, "Since the teaching of Brother Thomas Aquinas is considered a more sound and universal doctrine than all others, and since the Dominican Order is particularly obliged to follow it, let no one dare to teach, decide questions or respond to objections otherwise than in accordance with what is commonly interpreted as his doctrine" (AC 1899, 64–65). During the Chapter of Bologna (1315), it was decided that "whoever would teach contrary to the universally recognized teaching of Thomas /.../ in matters relating to the articles of faith, morals or sacraments of

the Church, bringing charges against them, /.../ should be deprived of all teaching positions" (AC 1899, 81).

As can be seen, the resolutions adopted reveal that the teachings of St. Thomas Aquinas, and therefore also his position on the feast of the Immaculate Conception, became obligatory for all Dominicans. The recommendations and resolutions made culminated in the canonization of Aquinas, which took place in 1323, officially confirming the sanctity of his life and the orthodoxy of his teachings (Torrell 2021, 454).

7. The Attitude of the Dominican General Chapters Towards the Feast of *Conceptio Mariae*

The acts of the general chapters also provide us with information about the feast of *Conceptio Mariae*. The Dominicans deliberating at the General Chapter of Rodez (1388), adopting Aquinas' opinion, distinguished between the moment of conception of the embryo and the chronologically separate moment of *infusio animae*. They thus confirmed Mary's conception in the state of original sin and Her subsequent sanctification. The chapter participants obliged all Dominicans not to honour Mary's conception (*conceptio*) but her sanctification (*sanctificatio*). The celebration of *De sanctificatione Mariae* was ordered as a *totum duplex*. For the new liturgical celebration, the Holy Mass formula, *De Nativitate Beatae Mariae*, had to be used, replacing the term '*nativitas*' with the new one – '*sanctificatio*' (AC 1900, 31).

The General Chapter of Rome (1481) decided that December 8 would be celebrated as the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary (*Conceptio Mariae*) (AC 1900, 3555). The next General Chapter (1484) confirmed the liturgical celebration of the feast, referred to as *Sanctificatio Virginis Gloriosae* (AC 1900, 377). It follows that the names *Conceptio Mariae* and *Sanctificatio Mariae* were used by the Dominicans interchangeably. This opinion is confirmed by the Acts of the Chapter of Salamanca (1551), which remind that when celebrating the feast of *Conceptio seu Sanctificatio Beatae Mariae Virginis*, the office for the Nativity of Mary should be used (AC 1901, 319). The position of the Dominicans in the period from the 13th to the 15th century remained unchanged on this issue.

The resolutions of Dominican general chapters are reflected in liturgical books from the 15th and 16th centuries. The preserved breviary of Hieronymus Savonarola OP contains his handwritten notes made on the margin of the book in the years 1490–1492 (Verde 1999, LII). Pages 178v–180r of this book include the office entitled "Concezione di Maria Vergine" (Verde 1999, LII). However, the "Missale Praedicatorum" of 1504 contains a similarly titled Holy Mass form. The collect emphasized that the Blessed Virgin Mary was sanctified in her mother's womb after the union of body and soul (Bouman 1958, 144). The secreta and postcommunio, in accordance with the provisions of the general chapters, were taken from the form of the feast of *De*

Nativitate Beatae Mariae Virginis celebrated on September 8 (Bouman 1958, 145). An example of the implementation of resolutions of general chapters is also the form “In Conceptione Beatae Mariae Virginis” included in the Gradual of Brother Victorinus of 1536, kept in the Archive of Dominican Fathers in Cracow (ADK L3, 81–83).

8. Dominicans on the Liturgical Celebration of *Conceptio Mariae*

The liturgical argument, already raised by St. Bernard of Clairvaux and St. Thomas Aquinas, appears in later Dominican treatises. John Dominici pointed out that Mary’s conception from human semen could not be an object of worship, as it took place in sin. However, since She was sanctified after Her conception, the Church celebrates Her birth. To reinforce his opinion, the Dominican cardinal refers to the authorities of Raymond of Penafort, Lanfranc and William of Auxerre, who emphasized conception in sin, which was an obstacle to the liturgical celebration (Dominici 1965, 62).

The general of the Order, Vincentius de Bandelis, considering the approval of Pope Sixtus IV for the new Mass Office of the Immaculate Conception of Mary, emphasized that a liturgical celebration of the feast was possible (De Bandelis 1481, 81). He distinguished two categories of conception: corporeal, resulting from conjugal life, and spiritual, when God’s grace was granted very soon after the union of the soul with the embryo. Therefore, if the conception of Mary can be celebrated liturgically, it is only in this latter sense.

The opinion of Cardinal Jan de Torquemada is also worth quoting. In the treatise *De veritate Conceptionis Beatissimae Virginis* he expressed his opinion on the celebrated feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary.

Torquemada states the presence of the annual celebration of the pure conception of the Virgin Mary in the Roman curia, while noting that not everything that happens in the Roman curia, or among cardinals and bishops, or even among the people of God, should be identified with the position of the Roman Church (De Turrecremata 1966, 503). The Holy See tolerates this feast, which does not mean that it has officially approved of it (504). Moreover, cardinals and bishops celebrate the feast not because of the conception itself, but because of Mary’s sanctification. The Dominican notes that the feast of *Conceptio Mariae* has been celebrated for several centuries, but in the Dominican and Carthusian Orders it is celebrated as *Sanctificatio Mariae*, understood as a sanctified spiritual conception, thanks to the granting of divine grace (504).

Torquemada, relying on Thomas’s embryology, recalled that a conceived embryo - the result of parents’ marriage - without a connection with the human soul cannot be the subject of God’s grace (505). Only rational nature is able to accept. Therefore, the feast of Mary’s sanctification should be celebrated instead of Her conception. The Dominican recalled that only 162 years had passed since the de-

ath of Aquinas. His opinion that the Roman Church, while tolerating the customs of particular churches, nevertheless indicated that this feast should not be understood that Mary became holy at the moment of Her conception. Since it is not known when She was sanctified, on the day of Her conception we celebrate Her sanctification, not Her conception (505).

9. The Feast of *Conceptio Mariae* Celebrated in Rome

The position of the Holy See regarding the celebration of the feast gradually changed. Although at the end of the 13th century it was occasionally celebrated in the papal chapel (De Aldama 1961, 454), none of St. Peter's successors did officially approve of the feast of the Conception of Mary (Sericoli 1945, 13–14). This happened only in 1477, when Sixtus IV promulgated the constitution "*Cum praeexcelsa*", thus approving of the form of the Holy Mass "*De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*" (Sixtus IV 1996, 610–612) composed by Leonardo Nogarolo (Bouman 1958, 151). The papal approval meant the official inclusion of the feast in the Roman liturgy (Capelle 1954, 157), and thus the end of one of the Dominicans' crowning arguments justifying their negative position.

The Oratio, included in the Nogarolo Mass form, draws attention to the purpose of the Immaculate Conception - the preparation of the Blessed Virgin Mary to welcome the Son of God (Bouman 1958, 151–152). Thanks to extraordinary grace, She was prepared to become the future Mother of the Saviour. The bond between the paschal mystery of Christ and the Immaculate Conception was emphasized. Mary, because of the foreseen passion of Christ on the Cross, was preserved from all taint of original sin. The Immaculate Conception is therefore the anticipation of Mary in the salvific work of Jesus Christ. The term *Immaculata Conceptio* appeared for the first time in liturgical texts. The remaining prayers included in the mass form are biblical in nature; they refer to texts from the book of Song of Songs.

10. "Missale Romanum" of St. Pius V (1570)

The official approval of the feast of the Immaculate Conception of Mary by the Roman Church only ends a certain stage in the history of the development of liturgical celebration. The next century was marked by the emergence of Protestantism and the convocation of the Council of Trent (1545–1563), which was the Church's reaction to the situation. The implementation of the council's recommendations fell to the Dominican, who on January 7, 1566, ascended to the See of Peter, taking the name of Pius V.

The expression of the conciliar reforms was the revision of the liturgical books, which resulted in a new edition of the "*Missale Romanum*" approved by Pius V in 1570. Among the changes introduced to the new liturgical book, it is worth highlighting the removal of the feast of the Immaculate Conception of the Blessed

Virgin Mary and its replacement with the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary (Bouman 1958, 153). The form of the mass “In Conceptione Beatae Mariae Virginis” attached to the “Missale Romanum” was nothing else than the form of the mass of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, in which the word *nativitas* was replaced by the term *conceptio* (153–154).

The decision to return to the celebration of the feast of the Conception of Mary could certainly have pleased the Dominicans, seeming to tip the scales of victory in their favour, but it appears that the situation which occurred in the 16th century could have influenced the decision to return to classical forms of piety based on sound doctrine. Given the Protestant controversy, the concept of conservative redemption proposed by the Franciscans and the weakness of the Nogarol’s mass form may have been factors in favour of introducing “De Conceptione Beatae Mariae Virginis” form into the “Missale Romanum” (BKDK, syg. 6951 III, 413–414; BKDK syg. 4078 XVIII, 349–350):

Oratio

“Famulis tuis quaesumus Domine, coelestis gratiae munus impertire: ut quibus beatae Virginis partus extitit salutis exordium, Conceptionis ejus votive solemnitas, pacis tribuat incrementum. Per Dominum nostrum.”

Secreta

“Unigeniti tui, Domine, nobis succurrat humanitas: ut qui natus de Virgine, matris integritatem non minuit, sed sacrauit; in Conceptionis ejus solemnitis, nostris nos piaculis exuens, oblationem nostram tibi faciat acceptam Jesus Christus Dominus noster. Qui tecum.”

Post communionem

“Sumpsimus, Domine, celebratis annuae votive sacramenta: praesta quaesumus; ut et temporalis vitae nobis remedia praebeant et aeternae. Per Dominum nostrum.”

The quoted prayer texts do not specify the circumstances of the conception of the Blessed Virgin Mary, that is, whether She was preserved from original sin or purified from it. *Oratio* recalls Her conception and addresses a request to God for an increase in peace in the hearts of the faithful. However, *secreta* emphasizes the Incarnation of the Son of God and His saving coming into the world, which allowed the Mother’s bodily integrity to be preserved.

The form of mass approved by Pius V did not deepen the theological significance of the liturgical celebration, which maintained this form even several years after the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary was proclaimed (1854). Only the “Quod iam pridem” decree of September 25, 1863, promulgated the form of the Holy Mass “De Immaculata Conceptione BMV”, definitively removing the liturgical celebration of *Conceptio Mariae* (Klawek 1954, 189).

11. Assessment of the Position of the Dominicans Towards the Celebration of the Immaculate Conception of Mary

The attitude of the Dominicans towards the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary was expressed in the liturgy. The Order, implementing recommendations of the general chapters, celebrated the feast of *Conceptio Mariae*, using the form from the feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary. If such a solution was understandable in the 13th and 14th centuries, it was difficult to accept it in the 15th and 16th centuries, when the Immaculate Conception was solemnly celebrated throughout the Church. The approval of the form of the Mass of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary by Pope Sixtus IV resulted in the Dominicans losing one of the key arguments repeated since the time of St. Thomas Aquinas. In this context, a question must be asked: what caused the Order to take an irreconcilable stance against the feast of the Immaculate Conception?

It seems that one of the reasons may have been the uncritical acceptance of Aquinas' position and, consequently, the lack of willingness to learn about the claims given by the supporters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. This assumption seems to be confirmed by the words contained in the constitution "Grave namis" of Pope Sixtus IV,

"Just when the Holy Roman Church celebrates the feast of the conception of the Immaculate and Ever-Virgin Mary and has established a special 'Office' for this purpose, we learn that some preachers from various orders in their sermons preached to the people in various cities and neighbourhoods, were not ashamed to say that all those who maintained or affirmed that the glorious and immaculate Mother of God was conceived without the taint of original sin, sinned mortally or were heretics. They also said that the faithful who recited the 'office' about Her Immaculate Conception, listened to teachings that She was conceived without this stain, sinned gravely or were heretics. We condemn and reject such claims by virtue of our apostolic authority as false, erroneous and even contrary to the truth, as well as books containing such views." (Sixtus IV 1996, 616)

Analysis of the liturgical development of the feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary allowed to discover another reason that determined the conservative position of the Dominicans; it was their understanding of Tradition. For Thomas Aquinas, Tradition was always associated with the Apostolic Tradition (Congar 1984, 159). However, the concept of Tradition as the transmission of the deposit of faith throughout the history of the Church through the Church Fathers or magisterial statements was completely unknown (160–161). *Auctoritates* provided them with arguments to support the hypotheses they presented. This impoverished understanding of Tradition also contributed to the conservative attitude of the Order of Preachers towards the feast of the Immaculate Conception.

The resolutions of the general chapters also had a great impact on the position of the Order. The resolutions recommending the defense and promotion of the doctrine

of Thomas coincided with the command to celebrate the feast of the Conception of Mary. Moreover, it seems that the rigorous position of the general chapters, narrowing the theological perspective of the search to that charted by St. Thomas, undermined the freedom of theological reflection, thus preventing the introduction of new, original solutions. While Aquinas, in his search for truth, fearlessly used the achievements of Aristotle and Averroes, the restriction of the Dominican theological reflection to Thomas' doctrine led Dominican theology to regression in the following centuries.

12. Conclusion

The research conducted for the first time allowed to answer the question of why Dominicans took a negative stance towards the liturgical celebration of the feast of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary.

The presented analysis also revealed the hitherto unnoticed and unrecognized role of the Dominican general chapters, which, striving to maintain the unity of the Order, ordering everyone to accept the doctrine of Thomas Aquinas and disseminate it, at the same time punished all those who deviated from this rule. The resolutions of the general chapters resulted in the ossification of Dominican theology and liturgy. The lack of a dynamic understanding of Tradition and the lack of sensitivity to the *sensus fidelium* of the People of God resulted in a narrowing of theological reflection to the perspective set by Aquinas.

The unfavourable attitude of the Dominicans towards the feast of the Immaculate Conception was not merely the result of the Order's identification with the doctrine of St. Thomas Aquinas. The analysis of the Dominican position towards the liturgical celebration of the feast of the Immaculate Conception showed that the reasons for such a conviction lay much deeper and touched key aspects of the broadly understood theology of that time.

Abbreviations

AC – *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*.

APDSSR – Archivio dei Padri Domenicani.

ADK – Archiwum oo. Dominikanów w Krakowie.

BKDK – Biblioteka Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie.

References

Archive sources

Archivio dei Padri Domenicani, Santa Sabina, Roma, ms. XIV L 2, Breviarium Ordinis Praedicatorum, XIII saec.

→, ms. XIV L3, Breviarium Ordinis Praedicatorum, XIII saec.

→, ms. XIV L 6, Breviarium Ordinis Praedicatorum, XIII–XV saec.

→, ms. XIV L 5, Breviarium Ordinis Praedicatorum, 1423–1455.

→, ms. XIV L4, Breviarium Ordinis Praedicatorum, saec. XIII–XIV.

→, ms. XIV L 1, Missale Ordinis Praedicatorum, XIII saec.

Archiwum oo. Dominikanów w Krakowie, ms. L3, Graduale S. Ordinis Praedicatorum 1536.

Biblioteka Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, syg. Inc. O. 18, Missale Dominicum seu Ordinis Praedicatorum, Venezia 1484.

→, syg. 6951 III, Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, s. Pii V pontificis maximi iussu editum. Wratislaviae 1738.

→, sygn. 4078 XVIII, Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum s. Pii V pontificis maximi jussu editum. Augsburg 1765.

Primary sources

Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum. 1898; 1899; 1900; 1901. Vol. 1, *Ab anno 1200 usque ad annum 1303*. Vol. 2, *Ab anno 1304 usque ad annum 1378*. Vol. 3, *Ab anno 1380 usque ad annum 1498*. Vol. 4, *Ab anno 1501 usque ad annum 1553*. Rome: Tipografia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide.

Bernardus Clarevallensis. 1836. Epistola 174 ad Canonicos Lugdunenses De Conceptione Sanctae Mariae. In: *Patrologia Latina*. Vol. 182, 332–336. Paris: Apud Garnier.

Giovanni Dominici. 1965. De Conceptione B. Virginis. In: Pino da Prati, *Linguaggio e pensiero di Giovanni Dominici nel De Conceptione B. Virginis*, 30–66. Naples: Istituto Editoriale del Mezzogiorno.

Johannes de Turrecremata. 1966. *Tractatus De veritate Conceptionis Beatissimae Virginis pro faciendi relatione coram patribus Concilii Basileae*. Bruxelles: Impression Anstaltique Culture et Civilisation.

Sixtus IV. 1996. Grave nimis. Constitutio. In: Heinrich Denzinger and Peter Hünermann, eds. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 616. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Thomas de Aquino. 1948. *Summa Theologiae: Pars III et Supplementum*. Rome: Marietti 1948.

---. 1949. *Quaestiones quodlibetales*. Rome: Marietti.

Vincentius de Bandellis de Castro Novo. 1481. *Tractatus de singulari puritate et prearogativa conceptionis salvatoris nostri Jesu Christi*. Bononiae.

Other references

Bouman, Cornelius A. 1958. The Immaculate Conception in the Liturgy. In: Edward Dennis O'Connor, ed. *The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, 113–159. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Capelle, Bernard. 1954. La fête de la Conception de Marie en Occident. In: *Immaculée Conception*, 147–161. Lyon: Secretariat.

Congar, Yves. 1984. *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Église*. London: Variorum Reprints.

De Aldama, José Antonio. 1961. La fiesta de la Concepción de María. *Estudios Ecclesiásticos* 36:427–428.

Klawek, Antoni. 1954. Msze św. ku czci Matki Bożej Niepokalanej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 7:176–193.

Kochaniewicz, Bogusław. 2003. L'Immacolata Concezione nella teologia di Tommaso d'Aquino. In: Stefano Cecchin, ed. *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione: Atti del Congresso Mariologico Francese*, 87–140. Vatican: Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Lamy, Marielle. 2000. *L'Immaculée Conception: Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

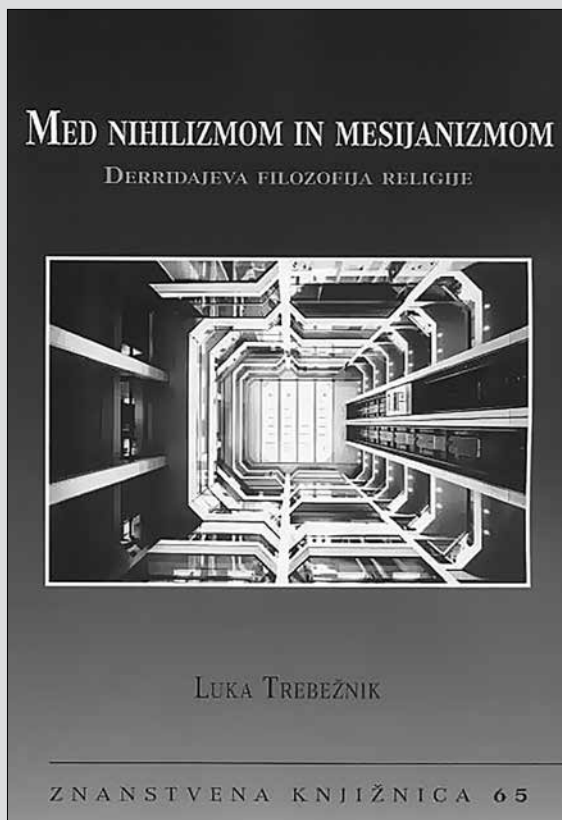
Masson, Reginald. 1955. Les dominicains favorables à l'Immaculée Conception de Marie. In: *Virgo Immaculata: Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*. Vol. 6, 177–186. Rome: Academia Mariana Internationalis.

Sericoli, Cherubinus. 1945. *Immaculata B.M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*. Rome: Typographia Kacic & Officium Libri Catholici.

Torrell, Jean-Pierre. 2021. *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu: Osoba i dzieło*. Poznań-Warszawa: W drodze-Institut Tomistyczny.

Verde, Armando F. 1999. *Il breviario di frate Girolamo Savonarola*. Florence: Edizioni del Galluzzo.

Weisheipl, James A. 1985. *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Poznań: W drodze.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

*Emil Salim***Working from Home: Insights from The Rule of St. Benedict*****Delo od doma: spoznanja iz Pravila svetega Benedikta***

Abstract: In this article, I present a rereading of Benedictine spirituality of work in the *Rule of St. Benedict*, delineating four major points. First, I show that the Benedictine work ethic is grounded primarily in the vow of obedience, with supplemental utilitarian considerations. Second, I explore the various work functions within the monastery, which is akin to a home, as reflected in the monastic spaces. Third, with respect to the concept of time, monastic work is both scheduled and done according to needs, providing flexibility while imposing temporal order. Lastly, monastic work is also a communal endeavour and must be done by monks to the best of their abilities. Even while the monks are apart from each other while travelling, they still consider themselves as working together. I argue that these Benedictine perspectives on work offer valuable insights for individuals working from home (WFH) during and beyond the coronavirus pandemic.

Keywords: spirituality, monasticism, work, pandemic, labour, obedience, Benedictine

Povzetek: V tem članku predstavljam ponovno branje benediktinske duhovnosti dela v *Pravilu svetega Benedikta*, pri čemer izpostavljam štiri glavne točke. Prvič, pokažem, da je benediktinska delovna etika utemeljena predvsem v zaobljubi poslušnosti, z dodatnimi utilitarističnimi premisleki. Drugič, raziskujem različne delovne funkcije v samostanu, ki je podoben domu, kar se odraža v samostanskih prostorih. Tretjič, v zvezi s pojmom časa je samostansko delo načrtovano in opravljeno v skladu s potrebami, kar zagotavlja prožnost in hkrati vzpostavlja časovni red. Nazadnje, samostansko delo je tudi skupno prizadevanje in ga morajo menihi opravljati po svojih najboljših močeh. Čeprav so menihi med potovanjem ločeni drug od drugega, še vedno menijo, da delajo skupaj. Trdim, da ti benediktinski pogledi na delo ponujajo dragocen vpogled za posameznike, ki delajo od doma (WFH) med pandemijo koronavirusa in po njej.

Ključne besede: duhovnost, samostan, delo, pandemija, delo, poslušnost, benediktinci

1. Introduction

Since the onset of the coronavirus pandemic in 2020, many people have found themselves working from home (WFH) for the first time. In December 2020, The Pew Research Center reported that 71% of American workers worked predominantly or entirely from home, while only 20% had worked from home before the pandemic (Parker, Horowitz, and Minkin 2020). While some people have always worked at home, such as those who run home-based businesses (Rodríguez-Modrño 2021, 2258–2275), during the pandemic, many people who had never worked at home before were forced to do remote work in their own residence. The advancements in communication technology have enabled this shift in work style (Baruch 2000, 35).

Although remote work is not a new concept (Friedman 2006, 31), WFH during the pandemic presents a unique scenario. Unlike pre-pandemic remote work, which was often optional, WFH during the pandemic was often mandatory. Moreover, while remote work can be highly mobile and be done at various locations, such as at coffee houses or co-working spaces, WFH during the pandemic was working from one's own home (home-based) with few other options (Belzunegui-Eraso and Erro-Garcés 2020, 2–3). This particular constraint poses challenges for certain individuals, such as those with young children at home, limited technology resources, and smaller living spaces (Cuerdo-Vilches, Navas-Martín, and Oteiza 2021, 22).

While only few institutions have begun making plans to keep WFH as a long-term arrangement after the pandemic is over, McKinsey's survey shows that more than 50% of employees express a desire to work at least three days a week from home (Alexander et al. 2021). Nicholas Bloom of the Stanford Institute for Economic Policy Research predicts that 20 per cent of working days will be spent at home in the post-pandemic world. In his words, WFH is "here to stay" (Bloom 2021). The surveys from Gallup in September 2021 indicated that 45% of full-time US employees worked from home either partly (20%) or all the time (25%) (Saad and Wigert 2021). By September 2022, the US Census Bureau reported a threefold increase in number of those who work from home between 2019–2021 (United States Census Bureau 2022). The Pew Research Center reported in March 2023 that 35% of workers who can work from home do so all the time (Parker 2023).

Research on Benedictine spirituality of work (Vest 1997; Heisey 2014) as well as on the relevance of the Rule of St. Benedict to the world of work (Tredget 2002, 219–229; Kleymann and Malloch 2010, 207–224) has been performed. This article, however, will discuss how people who are WFH during and after the pandemic can benefit from Benedictine perspectives on work.

The structure of this article is as follows. In Section 2, I explore four aspects of Benedictine spirituality of work, viz., the ethic, the spatial and temporal dimensions, and the communality of work in the Rule of Benedict. In Subsection 2.1, I propose (*pace* Kardong) that the Benedictine work ethic is primarily obedience-based, although complemented by utilitarian considerations. Subsections 2.2.

and 2.3 will show that Benedictine spirituality of work is spatiotemporally bounded, necessitating various physical manifestations, flexibility, order, and sensitivity to what needs to be done. Subsection 2.4 underscores the interrelatedness of responsibilities among different constituents within a Benedictine monastery. In Section 3, I suggest ways in which insights from Benedictine spirituality of work can help individuals in navigating WFH, including through mutual obedience (3.1), seeing the equal value of different kinds of work (3.2), embracing flexibility and order (3.3), and fostering a sense of community despite working remotely (3.4). I anticipate and respond to objections in Section 4 before providing a brief conclusion in Section 5.

I should state at the outset a limitation of this article, namely, that it is most relevant to individuals who adopt spiritual values within either the Benedictine framework or other traditions. The reason is that without some form of divine reference, work itself could become addictive, idolatrous, Sisyphean, or illogical (Platovnjak 2022, 262). In the same way, mutual accountability could become oppressive or panoptic, rest or leisure could become profane, and vicious capitalism could be seen as an unholy ideal for one's 'salvation'. With this disclaimer in place, let me begin discussing the idea of work or labour in the Rule of St. Benedict.

2. Work in *Regula Benedicti*

From the beginning of the *Regula Benedicti* (RB), St. Benedict (480–547 AD) has indicated that the monastic life is a working life. In Prologue 14, St. Benedict states that the Lord seeks his laborer (*operarium suum*) to pursue the monastic vocation in good works (*in operibus bonis*) (2.21). The monastery as a whole is depicted as a workshop (*officina*), where monks must work diligently (*diligenter operemur*) (4.78). In the following, I discuss the fundamental aspects of work in the RB, beginning with the Benedictine work ethic.

2.1 Ethics

In his commentary on the RB, Terrence Kardong suggests that St. Benedict's work ethic is utilitarian, given the emphasis in the RB on what is necessary to be done (48.6).¹ Kardong writes, "The utilitarian predominates over the ascetical or aesthetical when it comes to work" (Kardong 1996, 388). And again, "[St. Benedict] sees work as primarily utilitarian" (398). I presume that what Kardong means by 'utilitarian' is not in the sense of Bentham or Mill, who see pleasure as the ultimate moral value or use a strict utilitarian calculus (as in Bentham's case), but rather in a broader sense of what is beneficial or profitable. This broader understanding is the one I adopt in this paper. I agree with Kardong that utilitarian considerations are conspicuous in St. Benedict's philosophy of work. For example, he exhorts

¹ The Latin texts and the English translation are taken from Terrence Kardong's *Benedict's Rule* (Kardong 2016).

the monks to pursue what is useful (*utile*) for the common good (72.7). He also suggests that monks be provided with more food and drink if their workload is heavy if the superior deems that expedient (39.6).

Kardong's understanding of utilitarianism in the RB, however, excludes spiritual profit as one of the utilities. In discussing *lectio divina*, for example, he considers it to be "strictly nonutilitarian" (Kardong 1996, 401). The problem with this narrow read of the concept of utility is twofold. First, it is in tension with the general meaning of *utilitas*, which can mean service, akin to *ministerium*. Second, *utilitas* can indeed be rendered as profit, including spiritual profit. When specifying the texts to be read during night hours, for instance, St. Benedict refers to utilitarian considerations: the Heptateuch and the Book of Kings are omitted during these times because they wouldn't be useful (*utile*) for weary minds (42.4). Arguably, some types of *lectio* are done out of utilitarian considerations, given that the *lectio* is part of the monks' spiritual regiment (42.5). Utilitarian considerations, then, permeate not just physical work, but also other kinds of work within the Benedictine monastery.

I also think that St. Benedict sees obedience as integral in the notion of work. This is because obedience is one of the three vows Benedictine novices must take upon joining the monastery. In Prologue 2, St. Benedict characterizes obedience itself as a form of labour (*oboedientiae laborem*). The work in the monastery, then, is firstly that of obedience. Other kinds of work performed by the monks stem from the labour of obedience.

Surely, given that obedience is merely one of the three Benedictine vows alongside stability and *conversatio morum*, there is a sense that work must also be approached with consideration for practicing stability and making daily progress in one's monastic lifestyle (Salim 2021, 345–353). However, the vow of obedience is more directly intertwined with the notion of work compared to the other two vows. Monks receive tasks from their superiors and must obey them obediently even when the tasks are arduous or seemingly impossible (68.1).

Obedience itself is a character trait, not merely a mechanical compliance to one's superior. St. Benedict underscores that obedience without delay is the first grade of humility (*primus humilitatis gradus*) (5.1). My own reading is that obedience is the first manifestation of humility, not just a first step towards humility (Scott 2020, 299–314; Bugiulescu 2018, 530). The reason is that obedience is a matter of the heart, not just of the hands: one is not obedient if one performs the tasks from the superior with murmurs (RB, 5.14–19). But avoiding murmuring seems to require humility in the first place. Furthermore, obedient labours must be done out of love (*amor*) for God and fellow monks (5.10), suggesting that obedience can be viewed as a manifestation of love (Day 2016, 277). Lastly, King argues that Benedictine obedience extends not only to God or the abbot (vertical), but also to fellow monks (horizontal) (King 2014, 266). The mutual obedience entails one's willingness to listen to the needs of others and to act upon those needs even before they are spoken (Kodell 2013, 410), thus manifesting love that is sensitive to others. The

intersection of humility, obedience, and love suggests that obedience is a character trait that either embodies or encompasses humility and love.

It would be a stretch to maintain that St. Benedict has a rigorous normative moral theory as understood in contemporary analytic debates (Timmons 2013) or philosophical ethics (Schockenhoff 2014, 14). While he may align closely with virtue ethics (Hursthouse 1999) due to the emphasis on character in the RB, he seems to be more relaxed in determining what makes a right action right. My suggestion here is that both obedience and utilitarian considerations (in the general sense of valuing what is beneficial, not as understood by Bentham or Mill) constitute his work ethic. Since obedience is one of the three Benedictine vows, it likely holds precedence over consideration of usefulness. Utilitarian considerations may supplement obedience as a pragmatic tool for adjudicating the best course of action when faced with two live options (provided they do not entail disobedience). It is important to note that utilitarian considerations should not endanger the moral and spiritual health of the monks (Ovitt Jr. 1986, 16).

One might object that the utilitarian consideration in RB is not a tool for doing utilitarian calculus of cost-benefit analysis, but rather something that is more general such as for thinking of what is useful for salvation (Scott 2020, 304). If utility is ultimately about attaining salvation, this notion of utility is not very practical in helping monks determine, for example, whether they should start brewing lager in addition to the pale ale they already produce. To answer this objection, I'd point out that in a Benedictine monastery, there are minor agendas in monastic affairs (*utilitatibus*) (RB, 3.12). Also, 32.2 states that the superior thinks of what is useful (*utile*) in determining who should oversee the goods of the monastery, such as tools and clothing. These passages indicate that certain practical things must also be done for the well-being of the monastery. Arguably, actions deemed more useful for the monastery would be preferable.

2.2 Place

The architecture of a monastery reveals not only its physical layout, but also the various kinds of work performed within its different spaces. The Plan of Saint-Gall for a Carolingian abbey in the 9th century AD, for example, illustrates the various spaces of the monastery: the church, cloister, dormitory, bathhouse and latrines, refectory, kitchen, infirmary, and many others (Coomans 2018, 35). Although it remains unknown whether the Plan was ever materialized, it shows an understanding that monks are engaged not only in prayers (in the church), but also in other activities such as cooking (in the kitchen) and caring for the sick (in the infirmary). Still, the center of the monastery building, especially after the Carolingian reform, is consistently the cloister, which symbolizes the afterlife or paradise (Coomans 2018, 36). This suggests that all the activities within the monastery must be useful for salvation (RB, 3.5).

RB mentions various kinds of work using three terms that are sometimes utilized interchangeably: *labora*, *opera*, and *ministerium*. As mentioned earlier, obe-

dience is the first labour that St. Benedict references in the entire RB (Prologue 2). The monastic life is a place for monks to excel in good works (*in operibus bonis*) (2.21), which are the fruits of faith (Prologue 21) and God's grace (Prologue 29–30). St. Benedict lists the tools for good works, which include prescriptions concerning love for God and neighbours, holy living, and practical matters such as proper manners in laughter and making jokes (4). He instructs the monks to work hard in utilizing these tools. It is possible that the angels would make a daily report on how the monks perform their works (7.28). Monks should ensure that they do not become useless (*inutiles*) (7.29). Accordingly, producing good works is a serious labour for Benedictines.

Given that the monastery is a spiritual place, monks customarily perform spiritual works such as acts of justice (Prologue 25). Within the oratory, monks perform the divine office (*divina opera*), which St. Benedict refers to as “the work of God” (52.2). In 43.3, he says that nothing should be preferred to the work of God (*nihil operi dei praeponatur*), suggesting the centrality of the divine office to the life of the monks. Another spiritual or intellectual work for monks is the practice of *lectio*, which takes approximately three hours daily (Kardong 1996, 399). Kardong has argued forcefully that the so-called Benedictine motto *ora et labora* should have been *ora, labora, et lectio* (2011, 278–279). The task of *lectio* entails not only devotional or meditational acts, but also studious efforts to understand what is being read (1996, 401). That the Benedictines have contributed so much to the Western intellectual tradition can't be denied, with towering figures such as Bede and Anselm (Rippinger 2012, 247). And in some early modern monasteries, Benedictine nuns were engaged in authorial and editorial works: writing is also a monastic labour (Goodrich 2014, 302).

Nevertheless, the monastery has a robust physical dimension not only due to its material structure, but also because its inhabitants are embodied agents. Consequently, a coenobitic monastic life inevitably involves physical labours, such as works in the cellar (RB, 31), the kitchen (35), the fields (41.2), the bakery, and in any other craft (*in arte aliqua*) (46.1). Kitchen duties are called a “service” (*ministerium*) (35.10), which indicates that the Benedictine idea of ministry encompasses more than praying or chanting alone. The arts and crafts can be sold to obtain income, suggesting that some form of business administration happens inside the monastery (57.4) (Ruppenthal 2020, 43). Yet Kardong thinks that manual labour is not intrinsic to the monastic vocation (Kardong 1996, 389). While this might be true, it is worth remembering that the vow of *conversatio morum* is about embracing the monastic coenobitic lifestyle as a whole, which includes some form of physical labour.

One thing in the Benedictine monastery that doesn't seem to be categorized as work is sleep. With respect to sleep, St. Benedict advises that monks should sleep with clothes on and girded with belts so that they can promptly resume the work of God upon waking up (RB, 22.6). This suggests that sleep is regarded as taking a break from work. It remains unclear whether St. Benedict approves of leisure times (*otium*) (Ouellette, Snyder, and Carett 2011, 21–44). He warns instead that idleness (*otiositas*), which is negative, is the enemy of the soul (RB, 48.1).

Considering the varieties of work that a monastic must perform, it becomes evident that the monastic life is multidimensional and realistic. Feiss has argued that the Benedictines have not defined themselves within the framework of active vs. contemplative lives. He shows that medieval Benedictines were missionaries and active in charity work (Feiss 2016, 420–421). Gioia also mentions that some monasteries “run schools, universities, hospitals, or work in mission territories” (Gioia 2016, 155; Hollerman 2012, 303–320; Driscoll 2014, 372–388; Lotz 2012, 75–92; Massam 2015, 44–53). The Benedictines are also renowned for their hospitality, as every guest must be welcomed as Christ (RB, 53.1). Lastly, some Benedictine monks have been ordained as priests or deacons and have engaged in parish work, including preaching and administering baptism (Berlière 2011, 326). What is essential for Benedictine monks is to do all things for the glory of God.

2.3 Time

The monastery is structured not only spatially, but also temporally. The life of the monks is meticulously scheduled with the divine office as its temporal pillars. The monks dutifully pray together seven times daily (RB, 16.1–2). Other activities revolve around these times of prayer, emphasizing the centrality of prayer in their daily routine. This clear approach to when to do certain things and what work should be done helps the monks fight idleness. This exemplifies the virtue of having order in the monks’ life.

Although the seven daily prayers are considered non-negotiable, some flexibility is practiced by the monks. Given the different lengths of day and night throughout the seasons, St. Benedict suggests making adjustments to when the offices need to be said. For example, after October, Terce (which is the third hour prayer) should be said instead on the second hour (around 8 in the morning) (48.11).

Work must also be performed with an understanding of what is necessary to be done. When the monastery is poor and more work in the fields becomes necessary, monks should engage in more manual labour and without feeling sad. We can only guess the possible causes of sadness. It may be because they cannot participate in the divine office if they have to work in the fields, but it may also be because some of them come from aristocratic families that view manual labour as lowly (Kardong 2012, 62; Walker 1999, 400). But St. Benedict argues that if they sincerely work by the labour of their hands, they are true monks (*vere monachi*) (RB, 48.8), who don’t consider themselves to be too good to do any work (Böckmann 2008, 268). Hildemar of Corbie comments on RB 48 that active and contemplative lives are necessary for achieving monastic perfection (Corbie 2019, 94–112).

2.4 People

St. Benedict believes that every monk should have an apron (*scapulare*) for work (*opera*) (RB, 55.6), suggesting that each monk must do some sort of manual labour. Although tasks are assigned to individual monks (53.18) according to their respective abilities, the monastic life is communal and everyone must contribute to the life to

the best of their abilities. Occasionally, some monks must do the things that they dislike. The sixth step of humility in 7.49, nevertheless, suggests that monks should be willing to work on tasks that are even commonly regarded as low and dishonourable. While this is normatively ideal, it can be practically hard to do. A sociological study shows that some Cistercian monks, who also use the RB, are unhappy when assigned tasks they think are below their skill level (Sundberg 2019, 408–49). Consequently, when the abbot makes decisions, including on work assignments, he needs to be wise and impartial, out of fear of God (3.11), for he will have to answer to God at the Last Judgment (Byrne 1948, 384). After all, an abbot is not only an authority figure (as a father (Platovnjak 2008, 29) and manager), but also a caring shepherd, a physician, a steward, and a teacher to the monks (King 2016, 238).

In a discussion of skilled workers, perhaps referring to artists such as sculptors and or painters, St. Benedict says that they should do their work humbly and not think of themselves as a great gift to the monastery (RB, 57.2). This might imply that they shouldn't look at other types of work such as those in the refectory or infirmary as less prestigious. Every work in the monastery, however small, plays a vital role in maintaining the flourishing of the community.

This communal aspect of work in the monastery is very prominent in the RB. Malesic has argued that in Benedictine theology of work, work can serve as a "penitential practice" (Malesic 2015, 51). However, St. Benedict mentions penitence in relation to work only when a brother has conducted a serious mistake. In that case, he must work alone and maintain penitential sorrow (RB, 25.3). Aside from this case of penitential isolation, St. Benedict requires that work be done as a community to foster accountability. In 48.17, for example, St. Benedict suggests that one or two senior monks must patrol the monastery to ensure that other monks are engaged in *lectio* seriously and not succumbing to useless frivolity. This vision of working together is important to encourage monks to fulfil their duties responsibly. Even since the 1500s, the practice of accounting and transparency in Benedictine monasteries is not something out of place to manifest accountability (Payer-Langthaler and Hiebl 2013, 217).

The sense of responsibility is maintained even when brothers are physically apart, as seen in the case of travelling brothers. When brothers are absent from the oratory, St. Benedict instructs them to pray as they are able: they are to satisfy their level of service (*servitus*) properly even in the absence of supervision. When there is no fellow monk patrolling, they perform the divine office privately out of fear of the Lord (RB, 50.3–4).

Finally, monks sometimes may become sick or have bodily weakness. Their work assignments will be adjusted accordingly based on their abilities (RB, 48.24). In addressing kitchen duties, St. Benedict instructs the monks to help those who are weak (35.1–3). This care for fellow monks would arise out of the understanding of work as a communal enterprise.

3. Working from Home

The Benedictine understanding of work as presented in RB was intended for cloistered monks. In this section, I suggest ways in which the insights from the Benedictine spirituality of work can be applied by people who work from home.

First, we have seen that the Benedictine work ethic is grounded primarily in obedience, but with utilitarian considerations. How can this point be an insight for people lacking a superior figure like an abbot, and who are not religious? Vest suggests that those who work outside of the monastery would still have some form of superior, such as the boss, the client, and the trustees (Vest 1999, 121–122). This would inevitably be a diluted obedience, except in a few contexts where stricter obedience is required, such as in the military. In general, however, individuals need to pay respect to and obey relevant authorities to the best of their abilities, although in secular workplaces, more independence is usually present. For example, a study comparing the cellarer of a monastery with a company's CFO (Chief Financial Officer) suggests that although usually CFOs report to CEOs (Chief Executive Officers), the former must maintain a level of independence to be able to critique the latter (Hiebl and Feldbauer-Durstmüller 2014, 66). Such independence might not be present in the case of a cellarer and an abbot.

In the context of a household for individuals WFH, where there may be additional responsibilities such as cleaning the house and rearing. Children, the aspect of mutual obedience in Benedictine spirituality of work is particularly pertinent. Mutual obedience entails being sensitive to the needs of our brothers or sisters (Kodell 2013, 410). In this light, family members can practice mutual obedience by acknowledging each other's needs (reflecting the utilitarian aspect of the Benedictine work ethic) and addressing them to the best of their capacities. Family members can prioritize doing what is useful and what is necessary to be done.

Second, the spatial aspect of Benedictine work, which highlights the different functions within a monastery, holds relevance for people WFH nowadays. Just as a monastery resembles a home with many responsibilities (Scott 2010, x), our homes necessitate physical upkeep, culinary duties, and ideally, a designated space for personal or family devotions. A psychological study on boundary management during the pandemic shows that people who prefer segmentation between work and nonwork activities tend to lead more balanced lives than those who don't prefer segmentation. The definition of nonwork in that study, however, would include household works that do not directly contribute to income generation (Allen 2021, 60–84).

Questioning findings of this study, one may wonder whether the boundary between work and nonwork should be renegotiated: tasks such as at-home childcare, laundry, and cooking are surely types of work even though they do not result in monthly paychecks. In the same way, divine hours and *lectio* are necessary works for one's spiritual life. These activities that do not directly generate income are not mere distractions, but rather indispensable works within a functioning household. The use of language is important: the distinctions between work and

nonwork as well as between work and distractions in the current literature might prove unhelpful as they risk undermining the multidimensionality of life by unfairly assigning lower value to work that is less financially lucrative (Steidtmann, McBride and Mishkind 2021, 785–791; Xiao, Becerik-Gerber, Lucas and Roll 2021, 181–190).

Third, the temporal aspect of Benedictine spirituality of work emphasizes the importance of order, flexibility, and necessity, which could prove beneficial for individuals WFH. They can contemplate which works can serve as pillars in their daily schedule. They can also consider the circumstances that justify flexibility in finishing these pillar works. Finally, they can deliberate on whether some situations necessitate taking on additional types of work. Order without flexibility or consideration of necessity is unrealistic. Flexibility without order may result in capriciousness. Consideration of necessity without order seems to be a lack of effective work strategy.

Lastly, the community aspect of Benedictine spirituality of work can address the issue of isolation and aloneness in WFH during the pandemic (Sheldrake 2021, 50). Unlike monks who must work alone only temporarily as a penitential practice after a grave mistake, some people WFH nowadays must do it for an extensive period of time. The Benedictine insight on this matter emphasizes the importance of maintaining a sense of community. Given the inability of secular individuals to gather physically during the pandemic, many of them might find that they can only connect to their community through virtual meetings. The adoption of agile methodologies in remote teamwork, for example, would encourage people to meet frequently for check-ins and reviews (Neeley 2021, 88).

Another insight from the communal aspect of work in Benedictine monasticism is that every person at home must be ready to help with other work in the household. One should not harbour a sense of superiority over others in the household. An accountant wife shouldn't think of herself as better than her husband who works as an Uber driver, and a lawyer husband should not think of himself as superior to her stay-at-home wife. Wherever there is a need for help, each household member must assist one another. Ultimately, Benedictine insights are religious in nature. WFH should ideally be done out of fear of God. When Christians pray the divine office at home privately or together virtually, they are communally doing the same works of God.

4. Objections and Replies

There might be three possible worries about my proposal that people WFH can benefit from Benedictine insights on work. The first immediate objection to this idea might be that my comparison between secular employment and the various tasks at a Benedictine monastery is unfair, as the two are not directly comparable. A Benedictine monastery, for example, encompasses liturgical or spiritual work,

which is absent in secular employment. In response, I contend that it is precisely because the Benedictine understanding of work is broader than that of the secular world that Benedictine spirituality could offer fresh insights to secular individuals.

Second, my proposal seems to be rather office-oriented because it addresses individuals who can bring their work home. However, there are countless individuals whose work can't be performed remotely: construction workers, gig-economy drivers, police officers, etc. A study conducted in Norway, for example, found that only 38% of Norwegian jobs can be performed from home during the pandemic (Holgersen, Jia and Svenkerud 2021, 1–13). Despite these statistics, my proposal would encourage people to value more the different kinds of work at home, as Benedictine insights suggest that life is not supposed to be as segregated as previously assumed.

Lastly, my proposal cannot solve the real problems in households that are completely hectic or toxic. Helen Lombard reminds us that in Benedictine spirituality of work, complexities are embraced, not suppressed. She believes that there is a semblance of coherence and balance in a Benedictine way of life (Lombard 2019, 6–34). For those who are religious, I propose that the vow of obedience would be necessary to have such coherence because it aligns everything with obedience to God. Indeed, my proposal is applicable only to a decently functioning home where communication and negotiations among household members are possible. Even so, I believe the Benedictine insights can broaden one's perspectives on the multidimensionality of life and the communality of work.

5. Conclusion

To summarize, this article begins with a recognition of the trend of working from home, especially since the beginning of the coronavirus pandemic in 2020. This significant shift in the world of work required adjustments in attitudes towards work due to the relocation of work settings to a distinct environment (*viz.*, home) with its own unique challenges. By a rereading of RB and extrapolating insights, this article advances the research on Benedictine understanding of work, applying it to the context of working from home.

In my rereading of the Rule (Section 2), I found that the Benedictine spirituality of work comprises four major aspects, encompassing the work ethic, the physical and temporal embodiments of work, and the community of workers. One proposal that I offered was that the Benedictine work ethic is firmly grounded in the vow of obedience, rather than primarily in the utilitarian notion that work is done for the sake of addressing what needs to be done. This transition from the utilitarian reading of work (as proposed by Kardong) to the obedience-oriented interpretation reconnects work to the vow of obedience, making it more integrated and robust than viewing work primarily through a utilitarian lens. The spatiotemporal and communal aspects of work are interrelated that a recognition of

the diversity of work functions and roles serves as the starting point to organize work with both order and sensibility in a monastery.

In Section 3, I discussed how the insights from Benedictine spirituality of work can be applied to those who are WFH. First, secular workers who do not have an abbot-like superior still answer to superiors, such as bosses and clients. Benedictine obedience also entails mutual obedience and listening to one another's needs. This mutual obedience is particularly crucial for family members to support each other, akin to monks upkeeping the monastery through different roles such as porters and cellarers. Second, monastic life is multidimensional as reflected in the monastery spaces. The key takeaway for WFH is that works that are not directly generating income are not distractions, but rather different kinds of work that are equally valuable. Third, the Benedictines organize their temporal life with order, flexibility, and considerations of necessity. Given the unpredictability of home environments, embracing these three points ensure that WFH is neither rigid nor uncontrollable, but realistic. Lastly, Benedictines believe that everyone must communally work with humility, accountability, and sensitivity to the needs of others. During the pandemic, this sense of togetherness can be constantly cultivated through virtual meetings. For the religious, the performance of the divine office at home represents a communal effort to fulfil the work of God together. These insights are also beneficial to people WFH beyond the pandemic era.

There are indeed limitations in this article as I have explained in Section 4 because the monastic life and the secular life are not completely comparable. However, I have pointed out that the Benedictine understanding of work is more comprehensive than the secular notion of work, offering a more holistic outlook on work. For individuals who must work on-site, a richer understanding of Benedictine spirituality of work would help them view 'life' and 'work' not as segregated, but as united. Also, this article does not address issues relating to extreme situations within toxic households where work cannot be done effectively. Despite these constraints, my aim has been to demonstrate the relevance of Benedictine spirituality of work amidst this evolving work paradigm.

Abbreviations

WFH – Working from home.

RB – Kardong 1996 [*Regula Benedicti*].

References

- Alexander, Andrea, Aaron De Smet, Meredith Langstaff, and Dan Ravid. 2021. What Employees are Saying about the Future of Remote Work. McKinsey. 1. 4. <https://www.mckinsey.com/capabilities/people-and-organizational-performance/our-insights/what-employees-are-saying-about-the-future-of-remote-work> (accessed 20. 2. 2024).
- Allen, Tammy D., Kelsey Merlo, Roxanne C. Lawrence, Jeremiah Slutsky, and Cheryl E. Gray. 2021. Boundary Management and Work-Non-

- work Balance While Working from Home. *Applied Psychology* 70, no. 1:60–84.
- Baruch, Yehuda.** 2000. Teleworking: Benefits and Pitfalls as Perceived by Professionals and Managers. *New Technology, Work and Employment* 15, no. 1:34–49.
- Belzunequi-Eraso, Angel, and Amaya Erro-Garcés.** 2020. Teleworking in the Context of the Covid-19 Crisis. *Sustainability* 12, no. 3662:1–18.
- Berlière, Ursmer.** 2011. The Exercise of Parish Ministry by the Monks of the Middle Ages. *American Benedictine Review* 62, no. 3:311–333.
- Bloom, Nicholas.** 2021. How Working from Home Works Out. Stanford Institute for Economic Policy Research. <https://siepr.stanford.edu/publications/policy-brief/how-working-home-works-out> (accessed 20. 2. 2024).
- Böckmann, Aquinata.** 2008. RB 48: Of the Daily Manual Labor: Part 2. *American Benedictine Review* 59, no. 3:253–290.
- Bugiulescu, Marian I.** 2018. The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:523–541.
- Bureau, United States Census.** 2022. The Number of People Primarily Working From Home Tripled Between 2019 and 2021. United States Census Bureau. <https://www.census.gov/newsroom/press-releases/2022/people-working-from-home.html> (accessed 20. 2. 2024).
- Byrne, H. K.** 1948. Benedictine Monasticism. *Life of the Spirit (1946–1964)* 2, no. 21:382–385.
- Coomans, Thomas.** 2018. *Life Inside the Cloister: Understanding Monastic Architecture: Tradition, Reformation, Adaptive Reuse*. Leuven: Leuven University Press.
- Cuerdo-Vilches, Teresa, Miguel Angel Navas-Martín and Ignacio Oteiza.** 2021. Working from Home: Is Our Housing Ready? *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 7329:1–28.
- Day, Agnes.** 2016. 'With Widened Hearts': A Commentary on the Prologue of the Rule of Saint Benedict. *Cistercian Studies Quarterly* 51, no. 3:276–290.
- Driscoll, Jeremy.** 2014. Monasticism and the New Evangelization: Part 1. *American Benedictine Review* 65, no. 4:372–388.
- Feiss, Hugh.** 2016. Prayer and Work: The Example of Robert of La Chaise-Dieu (d. 1067). *American Benedictine Review* 67, no. 4:404–422.
- Friedman, Thomas L.** 2006. *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gioia, Luigi.** 2016. Benedictine Monasticism: An Ecclesial Spirituality. *Cistercian Studies Quarterly* 51, no. 2:147–156.
- Goodrich, Jaime.** 2014. Nuns and Community-Centered Writing: The Benedictine-Rule and Brussels Statues. *Huntington Library Quarterly* 77, no. 3:287–303.
- Heisey, Daniel J.** 2014. *Prayer, Study, and Work: Renewing the Benedictine Ideal*. Saint Louis: Sacred Winds Press.
- Hiebl, Martin R. W., and Birgit Feldbauer-Durstmüller.** 2014. What Can the Corporate World Learn from the Cellarer? Examining the Role of a Benedictine Abbey's CFO. *Society and Business Review* 9, no. 1:51–73.
- Hildemar of Corbie.** 2019. Hildemar of Corbie: Commentary on the Rule of Saint Benedict [Selections]. In: Hugh Feiss, Ronald E. Pepin and Maureen M. O'Brien, eds. *A Benedictine Reader: 530–1530*, 94–112. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Holgersen, Henning, Zhiyang Jia and Simen Svenkerud.** 2021 Who and How Many Can Work from Home? Evidence from Task Descriptions. *Journal for Labour Market Research* 55, no. 4:1–13.
- Hollerman, Ephrem.** 2012. Where There Was Need: Evangelization and North American Benedictines. *American Benedictine Review* 63, no. 3:303–320.
- Hursthouse, Rosalind.** 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kardong, Terrence G.** 1996. *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- . 2011. Work is Prayer: Not! *American Benedictine Review* 62, no. 4:430–453.
- . 2012. Work in the Convents of the Paraclete: Echoes of RB 48. *American Benedictine Review* 63, no. 1:49–74.
- King, Jason.** 2014. The Exercise of Obedience and Authority in the Rule of Saint Benedict. *American Benedictine Review* 65, no. 3:257–270.
- Kleymann, Birgit, and Hedley Malloch.** 2010. The Rule of Saint Benedict and Corporate Management: Employing the Whole Person. *Journal of Global Responsibility* 1, no. 2:207–224.
- Kodell, Jerome.** 2013. Mutual Obedience: My Brother's Need is the Voice of God. *American Benedictine Review* 64, no. 3:404–411.
- Lombard, Helen.** 2019. Benedict's Balanced Lifestyle: Is This Your Life? In: Carmel Posa, ed. *A Not-So-Unexpected Life: Essays on Benedictine History and Spirituality in Honor of Michael Casey, OCSO*, 6–34. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Lotz, Ezekiel.** 2012. Quicquid Agunt Homines: The Benedictine Cultural Mission to a Postmodern World. *American Benedictine Review* 63, no. 1:75–92.
- Malesic, Jonathan.** 2015. 'Nothing is to Be Preferred to the Work of God': Cultivating Monas-

- tic Detachment for a Postindustrial Work Ethic. *Journal of the Society of Christian Ethics* 35, no. 1:45–61.
- Massam, Katharine.** 2015. Missionary Women and Work: Benedictine Women at New Norcia Claiming a Religious Vocation. *Journal of Australian Studies* 39, no. 1:44–53.
- Neeley, Tsedal.** 2021. *Remote Work Revolution: Succeeding from Anywhere*. New York: Harper Business.
- Olivera, Bernardo.** 2016. A Reflection about Authority in Monastic Life. *Cistercian Studies Quarterly* 51, no. 2:237–248.
- Ouellette, Pierre, Patrick Snyder, and Raymond Carette.** 2011. L'Application de la Spiritualité Bénédictine au Loisir des Personnes Agées: Un Modèle Théorique du Bonheur Spirituel. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 40, no. 1:21–44.
- Ovitt, George Jr.** 1986. Manual Labor and Early Medieval Monasticism. *Viator* 17:1–18.
- Parker, Kim.** 2023. About a Third of U.S. Workers Who Can Work from Home Now Do So All the Time. Pew Research. 30. 3. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/03/30/about-a-third-of-us-workers-who-can-work-from-home-do-so-all-the-time/> (accessed 19. 2. 2024).
- Parker, Kim, Juliana Horowitz, and Rachel Minkin.** 2020. How the Coronavirus Outbreak Has – and Hasn't – Changed the Way Americans Work. Pew Research. 9. 12. <https://www.pewresearch.org/social-trends/2020/12/09/how-the-coronavirus-outbreak-has-and-hasnt-changed-the-way-americans-work/> (accessed 20. 2. 2024).
- Payer-Langthaler, Silvia, and Martin R. W. Hiebl.** 2013. Towards a Definition of Performance for Religious Organizations and Beyond: A Case of Benedictine Abbeys. *Qualitative Research in Accounting and Management* 10, no. 3–4:213–233.
- Peifer, Claude J.** 1977. The Relevance of the Monastic Tradition to the Problem of Work and Leisure. *American Benedictine Review* 28, no. 4:373–396.
- Platovnjak, Ivan.** 2022. Rest in God—The Spirituality of Rest. *Edinost in dialog* 77, no. 1:259–277.
- . 2008. Spiritual Fatherhood, Direction and Accompaniment: Mutually Exclusive or Supplementary Terms. *Bogoslovni vestnik* 68, no. 1:27–43.
- Ripinger, Joel.** 2012. The Benedictine Intellectual Tradition. *An Overview* 63, no. 3:244–256.
- Rodríguez-Modrño, Paula.** 2021. Non-Standard Work in Unconventional Workspaces: Self-Employed Women in Home-Based Businesses and Coworking Space. *Urban Studies* 58, no. 11:2258–2275.
- Ruppenthal, Tonia.** 2020. The Business Model of a Benedictine Abbey, 1945–1979. *Journal of Management History* 26, no. 1:41–59.
- Saad, Lydia, and Ben Wigert.** 2021. Remote Work Persisting and Trending Permanent. Gallup. 13. 10. <https://news.gallup.com/poll/355907/remote-work-persistingtrending-permanent.aspx> (accessed 20. 2. 2024).
- Salim, Emil.** 2021. Navigating the Stay-at-Home Order with Benedictine Stability. *Open Theology* 7, no. 1:345–353.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2014. On the Ethos of Theology: A Science of Faith Between the Church and Secular Society. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:7–28.
- Scott, Mark.** 2010. *At Home with Saint Benedict: Monastery Talks*. With a foreword by Macrina Wiederkehr. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- . 2020. Benedictine Obedience. *Cistercian Studies Quarterly* 55, no. 3:299–314.
- Sheldrake, Philip.** 2021. Spirituality in a Time of Pandemic. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 21, no. 1:50–58.
- Steidtmann, Dana, Samantha McBride and Matthew C. Mishkind.** 2021. Experiences of Mental Health Clinicians and Staff in Rapidly Converting to Full-Time Telemental Health and Work from Home During the COVID-19 Pandemic. *Telemedicine and e-Health* 27, no. 7:785–791.
- Sundberg, Mikaela.** 2019. Work Practices, Normative Control and Ascetic Responsibilization in Cistercian Monasteries. *Journal of Management, Spirituality and Religion* 16, no. 5:397–412.
- Timmons, Mark.** 2013. *Moral Theory: An Introduction*. 2nd ed. New York: Rowman & Littlefield.
- Tredget, Dermot.** 2002. 'The Rule of Benedict' and Its Relevance to the World of Work. *Journal of Managerial Psychology* 17, no. 3:219–229.
- Vest, Norvene.** 1997. *Friend of the Soul: A Benedictine Spirituality of Work*. Lanham, MD: Cowley Publications.
- Walker, Claire.** 1999. Combining Martha and Mary: Gender and Work in Seventeenth-Century English Cloisters. *Seventeenth Century Journal* 30, no. 2:397–418.
- Xiao, Yijing, Burcin Becerik-Gerber, Gale Lucas, and Shawn C. Roll.** 2021. Impacts of Working From Home During COVID-19 Pandemic on Physical and Mental Well-Being of Office Workstation Users. *Journal of Occupational and Environmental Medicine* 63, no. 3:181–190.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 165—176

Besedilo prejeto/Received:05/2024; sprejeto/Accepted:06/2024

UDK/UDC: 613.86:37.011.3-052

159.964:316.356.2:37.011.3-052

DOI: 10.34291/BV2024/01/Jerebic

© 2024 Jerebic et al., CC BY 4.0

Sara Jerebic and Jasminka Zloković

Promotion of Mental Health through Interdisciplinary Collaboration of Family Pedagogy and Family Therapy in the Education Programme from the Perspective of Students' Experience

Spodbujanje duševnega zdravja z interdisciplinarnim sodelovanjem družinske pedagogike in družinske terapije v študijskem programu z vidika doživljanja študentov

Abstract: The mental health of children and adolescents is an important predictor of mental health in adulthood. Planning measures and interventions aimed at improving, strengthening, and protecting the mental health of young people is crucial. Promoting mental health and developing partnerships through interdisciplinary collaboration can significantly contribute to improving mental health, with educators playing an important role. We were interested in how the interdisciplinarity of family pedagogy and family therapy in education is experienced by students of Pedagogy. A qualitative study using a phenomenological approach involved 8 participants. The results suggest the importance of interdisciplinary collaboration in the context of mental health promotion in the student education programme.

Keywords: mental health promotion, family pedagogy, family therapy, interdisciplinary cooperation

Povzetek: Duševno zdravje otrok in mladostnikov je pomemben napovednik duševnega zdravja v odrasli dobi. Načrtovanje ukrepov in intervencij za izboljšanje, krepitev in varovanje duševnega zdravja mladih je zato zelo pomembno. Promocija duševnega zdravja in obenem razvijanje partnerstva z interdisciplinarnim sodelovanjem lahko k izboljšanju duševnega zdravja pomembno prispevata, pri čemer imajo pomembno vlogo pedagogi. Zanimalo nas je, kako interdisciplinarnost družinske pedagogike in družinske terapije v izobraževanju doživljajo študenti pedagogike. V kvalitativni študiji smo uporabili fenomenološki pristop; sodelovalo je 8 udeležencev. Rezultati kažejo na pomembnost interdisciplinar-

nega sodelovanja v kontekstu spodbujanja duševnega zdravja v študijskem izobraževalnem programu.

Ključne besede: promocija duševnega zdravja, družinska pedagogika, družinska terapija, interdisciplinarno sodelovanje, študijski program

1. Introduction

The mental health of children and adolescents is an important predictor of mental health in adulthood.¹ It is important to plan measures and interventions to improve, strengthen and protect the mental health of young people, preventing the development of problems and illnesses, and providing quick and effective help to those who need it, together with their families (Jeriček Klanšek, Hribar and Furman 2017, 27). Two of the important measures that should contribute to the improvement of mental health are the promotion of mental health and the development of partnerships and interdisciplinary cooperation (World Health Organization: Regional Office for Europe 2005), to which educators can make an important contribution. Mental health promotion is aimed at sound mental health, where its main goal is to enhance strengths and competencies (Antolič and Novak 2016, 317), so it is important to include all participants in the school environment, where the role of parents should also be taken into account. It is important to focus on the development of skills according to the holistic theory, which for the mental health of the school population assumes not only changes in behaviour and the acquisition of knowledge but also changes in attitudes, beliefs and values. Such programs often include experiential learning, classroom interaction, games, simulations, and group work. For optimal program impact, it is important to use a multimodal approach that includes teacher education, parent engagement, parent education, and community involvement (331–332). The quality of education of professionals in education and their professional development are key factors that influence development and progress in society. With their pedagogical behaviour, these professionals directly influence children, pupils, and students, who will be the bearers of social development in the future, and indirectly influence their parents and others who participate in their educational path (Polak, Gradišek and Marentič Požarnik 2024, 49). Educators must have a good understanding of the family and the family environment as well as education, and their ability to cooperate between families and educational institutions is crucial as well. Their role in kindergartens, schools, and other educational institutions is twofold. On the one hand, in their daily work, they encounter problems that originate from the family environment or must be solved together with the children's parents, which requires a good knowledge of the family situation. On the other hand, their role requires cooperation with educators and teachers, so that they learn how to establish better relations with parents. This important part of their work and the

¹ The research was conducted as part of the project "Pedagogical Aspects of Promoting Mental Health in Children and Youth" (led by J. Zloković, supported by the University of Rijeka uniri-iskusni-drustv-23-25)

necessary competencies also require adequate education of future pedagogues (Maleš, Stričević, Ljubetič 2010, 35).

We wanted to meet these requirements with the interdisciplinary cooperation of family pedagogy and family therapy. In the 2023/2024 academic year, in collaboration between the University of Ljubljana and the University of Rijeka, specifically the Department of Marriage and Family Therapy and Psychology and Sociology of Religion at the Faculty of Theology and the Chair for Family Pedagogy and non-institutional upbringing and education of the Department of Pedagogy at the Faculty of Humanities and Social Sciences, we piloted the elective course "Partnership between parents and educational institutions" for Pedagogy students at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Rijeka.

Since it is the first such implementation of interdisciplinary cooperation between family therapy and family pedagogy, and as no research has yet been done, we wanted to examine the experience of second year postgraduate students in Pedagogy. We were interested in their lived experience.

2. Family Pedagogy at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Rijeka

At the Faculty of Humanities and Social Sciences University of Rijeka, the Chair for Family Pedagogy was established as a special department three decades ago. Within the department, Family Pedagogy has been taught as a compulsory subject for all pedagogy students since 1970, when the Faculty of Pedagogy was founded in Rijeka (predecessor of today's Faculty of Humanities and Social Sciences). With the transformation of the study system into the Bologna system (academic year 2010/2011; 3+2; undergraduate + master's studies), the subject of Family pedagogy continues as a compulsory subject in the second year of undergraduate studies for students of one- and two-subject pedagogy studies. The course has a decades-long tradition and has been implemented continuously since the establishment of the Faculty of Education (1970) until today at the Faculty Humanities and Social Sciences. In the student evaluations on the quality of teaching, which began to be implemented with the introduction of the Bologna system, this course belongs to the very top of positive evaluations. As part of the family pedagogy course, many scientific monographs and publications have been published to date, which have made a significant contribution to the scientific field. According to the University of Rijeka, the Faculty of Humanities and Social Sciences, this field has developed specifically through the scientific and teaching work of the late Prof. Bogoslav Potočnjak, prof. Vladimir Rosić and the current teacher of the course since 2000, Prof. Jasminka Zloković, PhD, who contributed to the internationalization of family pedagogy and this scientific field at numerous scientific conferences in her homeland and abroad (more: CROSBİ). Since 2000, several other compulsory courses (Relationships in the Family, Families and Children at Risk, Family and the Prevention of Risky and Anti-social Behaviour, Gerontology) and optional courses

(Violence in Adolescent Relationships, Partnership between Parents and Educational Institutions, Pedagogical Training of parents, etc.) have been created. The subject is continuously developing based on scientific knowledge and projects implemented by Prof. Zloković (especially Pedagogical aspects of relationships in the family, Strengthening families to promote positive relationships and family community) and since 2024 Pedagogical Aspects of Mental Health of Children and Young People, University of Rijeka (uniri-iskusni-drustv-23–25).

2.1 Partnership between Parents and Educational Institutions

The higher education elective course Partnership between parents and educational institutions is implemented in the 2nd year (2nd semester) of the second-level master's programme of the study of Pedagogy. It was introduced into the curriculum in the 2010/2011 school year during the transition to the Bologna system of study. The course continues (corresponds) with previous courses taught by Prof. Zloković (Family Pedagogy, relationships in the Family, Family and Children at Risk, Family and Prevention of Risky and antisocial behaviours). In the content of the course, special attention is paid to the education of parents, the pedagogical culture of parents, parenting and the establishment of partnerships with educational institutions (kindergartens, primary and secondary schools, clubs, student dormitories, homes for children, etc.) as well as the family therapy. The course is worth 5 ECTS credits.

3. Family Therapy at the Faculty of Theology in Ljubljana

The Faculty of Theology of the University of Ljubljana is the holder of the habilitation field of marriage and family therapy. The advantage of the teachers is that they are also clinicians/practitioners, which means that the program is closely connected to practice since providers such as therapists, supervisors, medical doctors, and psychiatrists perceive needs in the field and can include changes with the aim of improvement in programs that are being updated.

The very beginnings date back to 2001 when the postgraduate specialist study of Marital and Family Therapy began at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana, and in 2004 the master's and doctoral program in Marital and Family Therapy began. In 2007, the Association of Marriage and Family Therapists of Slovenia was founded, which brings together marriage and family therapists who practice the model of relational marriage and family therapy. In 2009, after the Bologna study reform, the second-level master's program in Marital and Family Studies (one of the majors is marital and family therapy), the advanced study program in Marital and Family Therapy (before the Bologna reform these were Specialist Studies) and the doctoral program in Marital and Family Therapy was first implemented. In the academic year 2023/2024, the first-level undergraduate study program Human and Interpersonal Relations, Major Marital and Family Therapy and Counselling, were first implemented.

The originator of family therapy at the Faculty of Theology is a triple PhD, Professor Emeritus Christian Gostečnik, who lived in the USA between 1982 and 1995 and, among other things, trained as a marriage and family therapist. In 1995, he returned to Slovenia and began clinical therapeutic work at the Franciscan Family Center and together with his colleagues started activities for the launch of an accredited study of marriage and family therapy, the first of its kind in Slovenia (Možina 2016, 171). He is the author of more than 30 domestic and foreign scientific monographs and numerous scientific articles and papers.

Family therapy is based on systems theory and emphasises the relational dimension. At the heart of family therapy is the therapeutic relationship, which facilitates the change of relational structures and through which new experiences are produced from which individuals can begin to change their lifestyles (Gostečnik 2010, 345–350). Family therapy, which is taught at the Faculty of Theology, practises internationally established criteria and has a scientifically and research-proven high success rate, which results from numerous scientific articles and completed doctorates. As part of their studies, family therapy students complete a form of personal therapeutic experience for a certain number of hours, which, among other things, enables them to develop greater self-awareness, which is the basis for emotional regulation and prevention of (occupational) stress, while at the same time a better understanding of themselves gives them the possibility to better understand others.

4. Interdisciplinary Cooperation between Family Pedagogy and Family Therapy

Family pedagogy and family therapy differ in their approaches but share the broader goal of supporting families and individuals. The intersections between the two disciplines are important for the education of future educators and their skills in promoting the mental health of children and adolescents in collaboration with parents.

Through the interdisciplinary collaboration of both disciplines, we aimed to combine the theoretical knowledge of students with experiential learning in the elective course Partnership between parents and educational institutions at the Pedagogy programme at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Rijeka. In the following we present the experiences of the students. More specifically, we wanted to understand how students experience the interdisciplinary delivery of the course.

5. Method

5.1 Participants

The participants were students enrolled in the 2nd year of the second-level master's programme of the study of Pedagogy. The research included 8 students

of the elective course Partnership between parents and educational institutions aged from 23 to 25.

5.2 Tools

Qualitative research was used, where we studied the experiences of students using a phenomenological approach. The data was collected through an online interview in the 1Ka online tool.

5.3 Procedure

The condition for inclusion in the research was that student participants chose the elective course Partnership between parents and educational institutions, which was conducted in the second semester, from October 2023 to February 2024. The lecture was conducted by two professors, one from the field of family pedagogy, and the other from the field of family therapy. At the end of the semester, students were invited to participate in a survey where they were told that they could freely participate or decline their participation. Of the 9 students enrolled, 8 chose to participate in the research. They were given a structured interview with open-ended questions via the online tool 1ka, where we asked them about their experiences, such as how they experienced the teaching and learning on the elective course. Students were guaranteed anonymity.

In the following, the results obtained from the answers to the questions based on Giorgi and Giorgi (2008, 24) and Giorgi (2009, 128) were processed. We read the data in their entirety without interpretation. In the following, we have marked the text that has changed in meaning. We reread the text and determined the meaning units. We reread them and transformed each unit to make it more general. We came up with a shorter text than the initial data. We read the data again and then determined the phenomenon based on the previous analysis.

6. Results

We wanted to examine the experience of students who had chosen the elective course Partnership between Parents and Educational Institutions. Qualitative analysis of the interviews revealed important topics that reflect their experience. In this paper, we present some cited parts of student experiences as illustrative examples and our findings. The detailed description of these themes with supporting data is presented below.

6.1 Study Materials

Participants highlighted the usefulness of the material and hope to be able to use it in their work.

- “The *materials* that were offered to us as additional content are *excellent*.”
- “We had the opportunity to *see and use different materials* that we will be able to use as educators.”

- “I especially liked the professor showing some *additional books, websites*, etc. *Interesting and useful*, very diverse and deeply covering the topic with theoretical and practical knowledge. I like them and hope to be able to use them in my work.”

6.2 The Connection between Theory and Practice

Several participants referred to the appropriate balance between theoretical and practical work.

- “There was a *good balance between the theoretical and practical parts* of the lessons. We deepened our knowledge of the theoretical basis and used it in various practical activities. It was great because we got an insight into concrete activities that are directly useful when working with children and parents.”

One participant indicated that it was convenient for them to visit external institutions.

- “I liked our *visits to kindergartens and other institutions*. There was a *nice balance between theoretical and practical parts* in each class and nothing was too little or too much. I really enjoyed it.”
- “There were not too many unnecessary theories, as is sometimes the case with other subjects, and we had the *opportunity to participate in practical activities* in addition to lecture.”
- “I find the professor’s experience and the way she *connects theory with practical examples* the most useful.”

6.3 Interpersonal Relationships

In relation to the interpersonal relationships, participants highlight the importance of understanding interpersonal family relationships.

- “I understand why it is important to consider the *relationships in the family* when establishing collaboration and partnership between parents and teachers. It was most interesting for me to hear about the causes and problems that arise in the family in general regarding school. I also became aware of the *role of the relationship* that the school plays in identifying certain behaviours in children that are different from others and how to prevent potential further problems. Very useful, interesting and important.”
- “After listening to the topics touching *family relationships*, I understood what could cause various situations that we may encounter in our future work, which I had not thought about before, and what can make it easier for us to work with and *establish relationships* with people /.../ because it is not only important to know what our work will be, but also how to *navigate all these relationships* with other people.”
- “Family therapy provided insight into relationship and the *importance of building relationships of respect and understanding with parents*. The professor also showed us different *ways to approach the parents* to reassure them and establish the first level of cooperation.”

One participant said how now that she understands family relationships, she will be able to understand differently the parents' reactions to their children's turbulent reactions, which are also related to their past childhood relationships.

- "I learned that 'difficult' parents are afraid for their child and because of that they could react violently. At the same time, the possibility that the parent reacts badly may come from the background of their bad *childhood experience in relationships*, which we must take into account when working with parents. A connection that might not have occurred to us at first glance, but I can now see everything is very much connected."

6.4 Attitude of the Professors

Most of the participants reported the attitude of the professors, which they experienced as safe, positive, encouraging and motivating.

- "In my opinion, the professor *encourages us* to express our opinions, to not be afraid of future work despite potential challenges in working with people."
- "The professor tried to create a *positive and encouraging atmosphere* from the first day, which we quickly recognized. She always encouraged us to express our own opinions, share experiences, respected us and showed understanding. She constantly *motivated us* and highlighted our abilities for our future work."
- "We always felt that we all remained motivated after the class, full of new information and ideas. The professor had a truly different approach which we have never experienced before, *creating a safe, stimulating and motivating environment*."
- "In the lack of motivation in the last year, this subject *motivated us* precisely because of the *attitude of the professor*, who always tried to get the best out of us."

6.5 Creativity

Participants indicated that learning through creativity, using a variety of methods, materials and practical examples, promotes the acquisition of practical skills that help to better understand, motivate and are directly applicable to their future work with parents and children.

- "I was most impressed by *the use of children's drawings* to describe the current state of the child, which can tell a lot about the child's family situation and family relationships, for example, whether there is violence in the family."
- "Introducing *creativity* was something completely new to us. If it were an approach that we had already encountered, there would probably be more emphasis on just historical theories as the 'basics we need to know' but it often stops there, and more 'will be gained' by ourselves in our future work. The approach to this course brought us a much better understanding of the importance of partnership in a new way, as well as some *concrete tools* that we have already used in lessons and will undoubtedly use in future work. I think we have *gained skills* incomparable to any subject before. In terms of knowledge, I think we

have learned a lot about children and the transmission of values through the family. This is essential for the high-quality work of a teacher.”

- “A very interesting course with a *different approach* than in previous courses, the professor used *various activities, methods, and resources* that were completely new to me, and which I think I will remember well and be able to use in my future practice. I consider the simulations and *various motivational activities* that the professor showed us to be the most useful because we immediately got feedback and her suggestions on how we can tackle the problem better.”

Participant emphasised the practice-oriented approach, mentioning practical examples and creative activities through which they could better understand the theory.

- “I think that *learning through practical activities with examples* from the professor’s practice and the visits we had made it possible for me to better understand the content and remember it more easily. I consider the acquired knowledge, skills and experience to be valuable both in my private and professional life.”

6.6 Personal Growth

Participants indicated that learning through personal experiences increased their understanding and leads to a change to understanding others.

- “I want to emphasize understanding parents as individuals and ourselves as professionals, as well as *inner work*, which really resonated with me and I believe is key to the development of a partnership. And it is precisely with a therapeutic approach that it is possible to work on this more deeply. I think this is a prerequisite. To be good partners, it is *essential to first be aware of yourself to understand others*. That’s why I like that *we did a lot of inner work, processed our emotions and touched some problems*.”
- “There was a lot of interaction during the lectures, and most importantly, we had the *opportunity for inner work and to become aware of our needs and feelings*.”
- “*I learned a lot about myself*, which made it *easier for me to understand the family problems we may face*.”

6.7 Course Suggestions

The students were satisfied with the educational experience in the elective course, but some made suggestions that could improve their experience. They indicated a time that might be more convenient. The lectures took place in the late afternoon.

More of the participants stated that if the lectures were held in the morning, they would be able to absorb more knowledge.

- “I would like the course to take place *in the morning* because at 4 or 5 pm the concentration drops a little.”

- “I suggest that the lecture be held at an *earlier time*, as this way we could absorb all the knowledge and experience even more actively.”

Another participant stated that he would like the course to be conducted over a longer period, not just one semester.

- “It would be beneficial if the course was *conducted longer*, in the second semester as well.”

The next participant suggested that the course should be compulsory for all students, and she hopes that the next generation of students will be able to benefit from interdisciplinary cooperation experiences.

- “I hope that *other generations will also have the opportunity* to work with the professor and experience this kind of teaching. This course should be *compulsory*.”

One participant stated that more visits to external institutions would be needed.

7. Discussion

The results suggest that students understand family problems and parents in a new light through personal experience, which means that they have been able to change their perspective by working on themselves, through personal growth. Personal experience is an essential part of the education of family therapists. Before using interventions, it is important to experience them for oneself. In this way, they experience the emotions associated with it, including hopes and fears. Personal experience is always about learning about oneself, one's insights, behavioural patterns and what one feels at the time (Klimkus and Bohak 2009, 82). In their work as teachers, they will face many challenges in their interpersonal relationships, not only with parents but also with children, which makes it all the more important that they are equipped to cope and feel confident about their future work.

However, personal experience can only be positive for learning if it is supported by the right attitudes. The attitude of both professors was perceived by participants as encouraging, positive, motivating. This is because attitudes that focus on stimulating motivation and related neurobiological processes allow for the experience of positive attention and acceptance (Nežič Glavica 2022, 721). Emotional attunement to each other enables learning from each other, which requires therapeutic and social models of engagement and contact, where empathy is the key (Erzar 2022, 675). In a reciprocal relationship, listening is paramount, based on the desire to hear the other, because only in listening can a response occur that enables the other to be who he or she is (Platovnjak and Svetelj 2022, 634). It is a warm and encouraging approach that can create a positive learning environment. In such an environment, visits to external institutions can be perceived positively, and appropriate materials can enhance such an experience.

In a globalized, rapidly changing world, where there is more and more knowledge and information, it is becoming increasingly important to understand and develop

an individual's personality traits and individual potential. In addition to the transfer of knowledge, educational institutions and programs must provide a safe and stimulating environment that enables the development of social and emotional competencies. Individuals in modern society need to evolve not only on an intellectual level but also on a personal level (Nežič Glavica 2023, 1052). All participants listed the categories of personal growth they had experienced. This represents an important component of the professional growth of prospective students, and it is important to explore the changes that students experience (Pascual-Leone, Wolfe and O'Connor 2012, 155). An interdisciplinary designed study programme should help to shape the student's qualities such as emotional maturity, empathic attitudes and the ability to internally regulate one's own problems and emotions. It is about the need to learn skills that are linked to personal development and learning self-awareness (Pascual-Leone, Rodriguez-Rubio and Metler 2013, 579). In this context, the Pedagogy program at the Department of Pedagogy, in cooperation with the Department of Marriage and Family Therapy and Psychology and Sociology of Religion, became more than just a place for acquiring knowledge. Rather, it was a safe environment for personal and professional development, where individuals could learn and grow experientially. The above emphasizes the need for a holistic approach to education that goes beyond mere academic goals and places the holistic development of the individual at the centre (Kristovič, Kristovič and Pangrčič 2022, 91). The ability to recognise one's own needs, patterns and feelings, and to accept oneself, are fundamental elements of mental health that can be promoted through self-awareness practices.

8. Limitations and Further Research

It is also necessary to mention the limitations. The research is based on a small sample of participants, which was limited to only one elective course carried out by the two researchers. Although the answers of the participants were anonymous, at the time of the research the participants were still students of one of the researchers, so they may be coloured by concern about how they will be seen in the eyes of the teacher. Perhaps they would be different if the students had already completed their studies. Despite the limitation, the research examines the experience of interdisciplinary cooperation, which is generally experienced as positive by the students involved. In the future, it would be necessary to check objectively what competencies for promoting mental health the students acquired through interdisciplinary education and to test the acquired skills in their concrete pedagogical work.

9. Conclusion

The aim of this research was to explore the experiences of postgraduate students of the Pedagogy programme. The results suggest the importance of interdisci-

plinary collaboration between family pedagogy and family therapy in providing experiential learning and training for future educators to address important topics in support of mental health promotion for children and adolescents.

References

- Antolić, Bruno, in Miranda Novak.** 2016. Promocija mentalnog zdravlja: Temeljni koncepti i smjernice za roditeljske i školske programe. *Psihologijske teme* 25, št. 2:317–339.
- Erzar, Tomaž.** 2022. Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:667–676.
- Giorgi, Amadeo, in Barbro Giorgi.** 2008. Phenomenological psychology. In: *The SAGE handbook of qualitative research in psychology*, 156–178. London: Sage.
- Giorgi, Amadeo.** 2009. *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: A modified Husserlian approach*. Pittsburgh: Duquesne university press.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Klimkus, Ingo, in Janko Bohak.** 2009. Osebna izkušnja kot psihoterapevtski koncept pri delu s skupinami. *Kairos: Slovenska revija za psihoterapijo* 3, št. 1–2:82–92.
- Kristovič, Sebastjan, Jasmina Kristovič in Polonca Pangrčič.** 2021. Knowledge and implementation of the guidelines of the holistic educational approach in the Republic of Slovenia. *Journal for ReAttach Therapy and Developmental Diversities* 4, št. 2:83–92.
- Maleš, Dubravka, Ivanka Stričević in Maja Ljubetič.** 2010. Osposabljanje budućih pedagoga za rad s roditeljima. *Život i škola: časopis za teoriju i praksu odgoja i obrazovanja* 56, št. 24:35–44.
- Možina, Miran.** 2016. Tako mladi pa že psihoterapevti: Akademizacija psihoterapije v Sloveniji in neposredni študij psihoterapevtske znanosti na Fakulteti za psihoterapevtsko znanost Univerze Sigmunda Freuda v Ljubljani. V: Jutta Fiegl, ur. *Tako mlad pa že psihoterapevt: Empirična raziskava o neposrednem študiju psihoterapije*, 165–190. Ljubljana: Sigmund Freud University Press.
- Nežič Glavica, Iva.** 2022. Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:715–724.
- – –. 2023. Pedagogika 3.0? ali oris edukacije v digitalni dobi. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 4:1049–1060.
- Pascual-Leone, Antonio, Barat Jade Wolfe in Daniel O'Connor.** 2012. The reported impact of psychotherapy training: Undergraduate disclosures after a course in experiential psychotherapy. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 11, št. 2:152–168.
- Pascual-Leone, Antonio, Beatriz Rodriguez-Rubio in Samantha Metler.** 2013. What else are psychotherapy trainees learning? A qualitative model of students' personal experiences based on two populations. *Psychotherapy Research* 23, št. 5:578–591.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2022. Ancient Greek and Christian understanding of contemplation in terms of a resonant attitude towards the world. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:623–637.
- Polak, Alenka, Polona Gradišek in Barica Marentič Požarnik.** 2024. Kakšen naj bo učitelj prihodnosti? Prispevek h kritičnemu premisleku ob prenovi slovenskega izobraževanja. *Sodobna Pedagogika* 75, št. 1: 49–68.
- World Health Organization: Regional Office for Europe.** 2005. Mental Health: Facing the Challenges, Building Solutions: Report from the WHO European Ministerial Conference. Copenhagen: World Health Organization.

Damijan Ganc and Drago Jerebic

The Application of Psychotherapeutic Interventions into Pastoral Practice: Possibilities and Reflections

Uporaba psihoterapevtskih intervencij v pastoralni praksi: možnosti in razmisleki

Abstract: Pastoral theology is seeking new forms of evangelisation to address people in the postmodern socio-cultural context and help them recognise the richness of the spiritual tradition. According to the principle of '*logoi spermatikoi*', theology must open itself to the insights of some other disciplines, implement them and enrich them with its own content. Pastoral theology may find an important interlocutor in psychotherapy, which has developed working methods that are very attractive for people nowadays, addressing their individuality, putting their personal experience at the centre, strengthening their sense of autonomy and ability to form good relationships, and helping them use and regulate their emotions in their daily lives. We propose attachment theory as the starting point for the application of psychotherapeutic interventions in pastoral practice. Attachment theory is having a major impact on the development of contemporary psychotherapy and is also increasingly finding expression in contemporary Christian anthropology. The application of psychotherapeutic interventions in pastoral practice can make an important contribution to establishing a secure relationship between the pastoral worker and the believer, creating a foundation for sincere dialogue and spiritual accompaniment. In this article we present some basic psychotherapeutic interventions, their potential application in pastoral practice, and the expected effects of their use. We draw attention to some ethical dilemmas, to the importance of the safe transfer of interventions in pastoral care, and to the need for research to show the real effects of the use of these interventions in practice.

Keywords: pastoral practice, post-modern approach, psychotherapeutic interventions, attachment theory, ethics in pastoral care

Povzetek: Pastoralna teologija išče nove poti oznanjevanja, ki bodo nagovarjale človeka v postmodernem sociokulturnem kontekstu in mu pomagale prepoznati bogastvo duhovnega izročila. Po načelu '*logoi spermatikoi*' se mora teologija odpreti spoznanjem nekaterih drugih disciplin, jih implementirati in obogatiti z njej lastno vsebino. Pomembnega sogovornika lahko pastoralna teologija najde tudi v psihoterapiji. Ta je razvila za sodobnega človeka zelo privlačne metode dela, s katerimi

naslavlja njegovo individualnost, v ospredje postavlja njegovo osebno izkušnjo, krepi njegov občutek za avtonomijo in sposobnost za oblikovanje kakovostnih odnosov ter mu pomaga uporabljati in uravnnavati čustva v vsakodnevem življenju. Za izhodišče aplikacije psihoterapevtskih intervencij v pastoralno prakso postavimo teorijo navezanosti, ki zelo pomembno vpliva na razvoj sodobne psihoterapije, vse bolj pa prihaja do izraza tudi v sodobni krščanski antropologiji. Aplikacija psihoterapevtskih intervencij v pastoralno prakso lahko pomembno prispeva pri vzpostavljanju varnega odnosa med pastoralnim delavcem in vernikom, kar ustvarja temelj za iskren dialog in poglobljeno duhovno spremljanje. V prispevku predstavimo nekatere temeljne psihoterapevtske intervencije, njihovo potencialno uporabnost v pastoralni praksi ter predvidene učinke njihove uporabe. Opozorimo na nekatere etične dileme aplikacije, na pomen varnega prenosa intervencij v pastoralno in na potrebo po raziskavah, ki bodo pokazale na dejanske učinke uporabe teh intervencij v praksi.

Ključne besede: pastoralna praksa, postmoderni pristop, psihoterapevtske intervencije, teorija navezanosti, etika v pastoralni

1. Introduction

The task of pastoral theology is to find ways to reach contemporary man. When the Church Fathers spread the good news of Christianity in the first centuries, they drew heavily on the metaphors, stories, literature, philosophy, and mythology of their time, speaking in the conceptual language of their cultural milieu and adding new content (Svetelj 2022, 169). The same is true for the pastoral practice of today – it must take into account the post-modern cultural context in which modern man is deeply integrated. The postmodern worldview places the individual at the centre, focusing on the individual's experience on which their reality is based. An individual's reality, knowledge and values are shaped by their unique cultural, political, religious, and historical contexts. Therefore, in spirituality the individual no longer relies so much on institutional authority or religious tradition, but rather on self-awareness, personal conviction and experience, deeper motivation, and a more holistic form of cognition that also includes one's own views and past experiences (172–173). Pastoral ministry will therefore reach contemporary believers more easily if it addresses them in the depth of their experience, their search for meaning and their authentic search for personal answers to the fundamental questions concerning their deepest pain and longing. Pope Francis also encourages such an approach – at least implicitly (AL, 3–41) – referring to the synodal report on pastoral challenges in the family (RS, 5–8), which addresses the postmodern socio-cultural context. Given the postmodern context, it is not a naïve secularised rejection of the traditional (Vodičar 2020, 253–255) but a fundamental pastoral challenge to translate the wisdom and richness of tradition into a language that will reach contemporary men and women. As Pope Francis says, the Church is expected to make a missionary conversion. It is no longer primarily a question of giving instructions, but of the Church presenting its values and enabling people to expe-

rience that the Gospel remains the answer to their deepest expectations (AL, 201).

Pastoral workers encounter believers who find themselves in very complex situations of personal distress. Distress can manifest itself on many levels – physical, psychological, relational, moral, spiritual, and so on. Echoing Maslow's hierarchy of needs (1987), pastoral workers are frequently called to listen to more basic needs before addressing the spiritual-moral level of experience of the believer in distress (Delkeskamp-Heys 2010, 80). The basic needs of people nowadays include a safe and compassionate relationship, being understood in a concrete life situation, and being accepted in the way they experience life and the emotions they feel. Pastoral care based on a traditionalist approach is losing its appeal and persuasiveness because it does not address these basic needs effectively enough. Some therefore find that in recent decades its place has been taken, at least in part, by psychotherapy and its methods, which are better suited to the postmodern experience. Nowadays, people are seeking the meaning of their existence in their individuality, their inner and personal experience, and their emotions and authentic relationships (Svetelj 2022, 173–176). Psychotherapy has developed effective techniques that allow psychotherapists to access an individual's inner self, answering some of the basic needs for acceptance, security, and closeness, but psychotherapy cannot offer definitive answers to the question of the meaning of human existence. Christianity, on the other hand, offers fundamental answers to the question of human existence, but often remains trapped in traditionalism and fails to adequately approach individuals in their postmodern reality.

2. Can Psychotherapy inform Pastoral Practice?

In order for pastoral practice to be able to fully exploit its potential and better reach people in this modern age, it must follow the principle of "*logoi spermatikoi*" (Kasper 2011, 5) in opening itself up to other disciplines that seek to approach people in their experience and suffering, and to receive and ennoble the seeds of truth that have sprouted in these fields (Petkovšek 2019, 25–26). Pope Francis encourages theologians and pastoral workers to do the same in his apostolic exhortation *Amoris Laetitia*. He stresses the importance of pastoral workers receiving comprehensive and interdisciplinary training that is in line with disciplines such as psychology, pedagogy, medicine, social work, marital therapy, and counselling (AL, 202–204; 280). In line with this view, our discussion intends to show that basic knowledge of some of the fundamental building blocks of the psychotherapeutic method – psychotherapeutic interventions – can also help prepare pastoral workers for the work of alleviating suffering, and helping believers find personal meaning and establish a secure relationship with God.

Human suffering is the entry point for psychotherapy as well as for all pastoral and practical theology. One of the tasks of theology is to seek answers to the meaning of human suffering and to bring hope, and one of the tasks of pastoral theology, or of practical theology as a whole, is to create a safe space and to develop healing and redemptive responses to the afflictions of suffering believers (Cooper-

White 2012, 23–24; Platovnjak 2021, 692). There has been fruitful communication between the various psychotherapeutic modalities and Christianity or Christian spirituality for decades. There have been numerous discussions on the integration of spirituality and religion in psychotherapeutic practice (Kelly 1995; Tan 2003; Cashwell and Young 2011). Similarly, individual psychotherapeutic modalities have already adapted their methods to pastoral counselling (Kollar 1997).

Some authors (Frederick 2009; Johnson 2018; Johnson and Sanderfer 2016) have drawn attention to the complexity of the relationship between religiosity and psychotherapy. Many clients also struggle with issues of spirituality. They wish to be helped by a therapist with a similar worldview who is therefore better equipped for dealing with their spiritual challenges and can more fully understand their experience (Frederick 2009, 352; Jaworski 2018, 25). As Frederick shows in his analysis, different psychotherapeutic modalities have different anthropological foundations, which may be in direct dissonance with Christian anthropology. This can confuse or frighten the believer, as it can contradict their worldview. Any form of psychotherapy or pastoral counselling that uses psychotherapeutic interventions must therefore be sensitive to the client's worldview (Frederick 2009, 353). The application of psychotherapeutic interventions to pastoral practice is therefore only meaningful when these interventions do not contradict the fundamental anthropological premises of the Christian worldview. As we will show below, attachment theory can be a useful anthropological framework for understanding the points of contact between the psychotherapeutic method and pastoral practice. Using a selection of psychotherapeutic interventions that are consistent with a Christian worldview, we will show how they can be used effectively by pastoral workers in pastoral practice to help develop secure interpersonal relationships and a relationship with God.

3. Attachment Theory as a Common Ground in Psychotherapy and Postmodern Pastoral Practice

In attachment theory it is possible to identify common ground between contemporary, relational forms of psychotherapy and pastoral practice that addresses the individual in their postmodern reality. Attachment theory (Bowlby 1969; Ainsworth 1985) has greatly influenced the humanities and social sciences over the past five decades with its explanation of important interpersonal relationships. Bowlby and Ainsworth found that attachment relationships are characterised by strong and enduring emotional bonds. Attachment relationships are characterised by the development of relatively stable and enduring patterns of experiencing oneself and others in the relationship. Bowlby (1973, 203) called this the internal working model. It helps the individual anticipate and understand their environment, employ survival behaviours, and establish a psychological sense of security (Pietromonaco and Feldman Barrett 2000, 155). Depending on the predictability, emotional responsiveness, and emotional regulation capacity of attachment figures in the early

years of life, children can develop different forms of secure or insecure attachment. Secure attachment has been shown to be associated with higher quality of life in various domains, and this is also true for the quality of interpersonal relationships across the lifespan (Rubinstein, Tziner and Bilig 2012, 151–155).

Attachment theory is increasingly being used as a basis for various psychotherapeutic modalities, such as attachment-based family therapy or emotionally focused therapy, which aim to raise awareness and transform dangerous forms of attachment into secure ones (Hughes 2007; Wallin 2007; Jerebic and Jerebic 2018; Johnson 2019; Erzar 2022; Furrow et al. 2022). In psychotherapy, a secure attachment is established both by drawing attention to and transforming the dynamics of important relationships in an individual's life, as well as in the therapeutic relationship itself. Its characteristics (predictability, security, empathy and addressing of emotions, acceptance of the client's experience, appropriate boundaries, trust in the client, etc.) become – at least temporarily – a relationship of attachment, which serves to transform the individual's internal working model. The psychotherapeutic relationship is very much focused on the individual's subjective experience, their concrete life situation, personal progress, and interpersonal relationships, which are the areas that most appeal to postmodern men and women.

In this paper we aim to show that by applying psychotherapeutic interventions to pastoral practice, pastoral workers can help many believers experience a secure relationship that will stimulate a transformation in their inner working model. By employing such interventions, pastoral workers enable believers to experience security, acceptance and understanding. This is a very important step on the path of spiritual accompaniment because believers usually do not share their experience honestly and are not prepared to deepen their personal faith in dialogue with the spiritual director until they feel they are in a secure relationship. The experience of a secure relationship between a priest or pastoral worker and a believer can become a starting point for reflecting on other relationships in the believer's life and for building more secure relationships with people close to them, the Christian community (Jerebic 2020) and God (Kaufman 1981, 67; Kirkpatrick and Shaver 1990; 1992; Kirkpatrick 2005; Granquist 2010). Developing a secure attachment to God – who is himself vulnerable (Bošnjaković 2022, 288; Globokar 2022, 11), tender (Simonič 2018, 214) and attuned (Stepišnik Perdih 2020, 230) becomes a lasting source of inner peace for the believer (cf. Jn 4:14). For the (postmodern) believer, God experienced in this way can become a person of secure attachment, a secure base and a safe haven (Clinton and Stinraub 2010, 83–94; Johnson and Sanderfer 2016, 252–256).

4. Initial Instances of Applying Psychotherapeutic Interventions in Pastoral Practice

The synodal assembly of bishops stressed that a contemporary pastoral approach should begin by listening attentively to the socio-cultural context in which the

particular believer finds themselves (RS 5–11). It must be taken into account that the individual lives in the postmodern context with all its advantages and challenges (RS 5–8). Nowadays people want to take better care of themselves, enjoy good interpersonal relationships and be in harmony with their emotions (RS 9). These characteristics of modern man are also reflected in pastoral care. The faithful first want to be heard and accepted in their situation. They want sensitive responses so they can open up and begin to trust the relationship with the pastoral worker before embarking with them on a deep spiritual journey. The experience of empathy is crucial (Simonič 2020, 320). An unconditional positive and empathic view of the person seeking help is also one of the basic postulates of the psychotherapeutic method that is so attractive to modern man (Rogers 1957, 98–99; Svetelj 2021, 174–176). Below we will make a pilot presentation of some basic psychotherapeutic interventions and their application to pastoral practice to demonstrate how they can help pastoral workers establish basic trust and a secure relationship. These interventions encourage the first but essential step in the pastoral care for a believer's spiritual journey.

By presenting and inviting pastoral workers to use the following six therapeutic interventions, we aim to help them avoid reacting insensitively. This is often an obstacle to building accepting, empathic, authentic, and safe interpersonal relationships: being (too) quick to give advice, judging or criticising a believer's actions or beliefs, not giving enough of a feeling of understanding and acceptance, comparing with other people, not being sufficiently open to an individual's feelings, thoughts, and experiences, etc.

4.1 Empathic Reflection

In empathic reflection (Furrow et al. 2022, 71) the pastoral worker tries to summarise the believer's painful experience in a compassionate way. In doing so, they focus on the believer's most emotionally and morally intense messages that are full of pain and unrelieved feelings. They are also attentive to the believer's body language. They do not (yet) focus on what is right or wrong in what the believer has told them, but merely reflect, describe, and explain the content of the message, the experience, and the resulting dynamic (Johnson 2004, 78–79).

An example of application: "I can understand the pain you must feel to have lost contact with your son. You say you are afraid he will go astray and suffer greatly, and that you will not have access to him to stand by his side. Your whole body is trembling as you describe this affliction of yours."

Expected effect: After hearing this reflection, the individual feels heard and understood, and begins to feel the pastoral worker is a safe person, an ally. The reflection on the experience makes it easier for the believer to turn their attention to the development of their inner experience, to connect with their feelings and to name them. When someone sympathises with them, their feelings are recognised, accepted and they begin to calm down. It gradually becomes easier to recognise the pattern of their experience or action.

4.2 Validation

Validation is used to communicate acceptance of an individual's experience and to normalise their current experience (Johnson et al. 2005, 61). The pastoral worker will not judge the appropriateness of the believer's experience but will seek to explain why this is their experience in a given case. It is important to note that validation is not objective affirmation of the correctness of a certain way of thinking or behaving, but a willingness to accept the believer's subjective perception and to understand why this way of experiencing, thinking, and behaving occurs in a particular situation (Johnson 2004, 68–69).

An example of application: "It is perfectly understandable that you feel angry with God about what has happened to you. Anger is a natural reaction to such a tragic event because the water has swept away everything you spent decades building, and now all that is left is devastation and bank loans."

Expected effect: By embracing the believer's experience, the relationship between the pastoral worker and the believer is built and deepened. This intervention helps the believer to continue sharing emotional experiences, knowing that the pastoral worker is prepared to understand the wider context, the triggers, and the feedback loops within which the believer's experiences and reactions have taken place. This reduces the believer's need to withdraw, to conceal the actual experience and other defensive responses. This intervention is the first step in encouraging the believer to connect with their emotional experience, their dysfunctional or sinful pattern, to explore it with safe accompaniment, and to be freed from it as a result. It can also help promote a secure attachment to God as the person of attachment, as it presents Him as the one who best understands and supports the believer in the experience of suffering.

4.3 Evocative Responding

The aim of this intervention is to evoke the feelings, thoughts, and images that the pastoral worker senses in the individual, but which are not yet fully articulated, conscious, or accepted. The pastoral worker can use evocative responding to help the believer express emotions that are otherwise expressed non-verbally (Johnson and Campbell 2021, 95). Open questions play a very important role in evocative responding, as they invite the believer to reflect on their feelings. The use of images or metaphors is also evocative (Johnson 2004, 80–82).

An example of application: After the husband has expressed regret at having cheated on his wife and looks at her uncomfortably, the priest says: "How does it feel to make eye-contact with your wife now? What do you feel?"

Expected effect: In this intervention, the believer becomes increasingly in touch with their senses, more easily connecting their bodily reactions to their emotions. Through such responses, the pastoral worker helps the believer get to the core of their experiences and emotions.

4.4 Heightening Emotions

The pastoral worker uses this intervention to highlight and intensify some of the believer's reactions or interpersonal interactions. It can be a case of highlighting or raising awareness about certain emotions and negative or destructive interpersonal interactions, but also draws attention to new, constructive steps in the believer's life. The pastoral worker achieves these effects by repeating certain phrases, using non-verbal language to emphasize the meaning of a particular response, and images and metaphors to sharpen a particular experience, to refocus on a particular theme, and so on (Johnson 2004, 82–84; Johnson et al. 2005, 67).

An example of application: The priest leans slightly towards the believer, lowers his voice, looks compassionately into the believer's eyes, and repeats the believer's words: "You say, I'm afraid I won't be able to do it. Afraid I won't be able to do it. Like you've been carrying a heavy rucksack for years and you can't put it down. Even more quietly and more slowly: Weight, burden, effort, exhaustion... Like Jesus falling under the weight of the cross."

Expected effect: The intervention that deepens or intensifies the emotional experience allows the individual to get even more in touch with an experience they previously found difficult to put into words or evaluate. The pastoral worker uses this intervention to give a sense of security and encourages the believer to fully express, feel and explore a particular experience in an empathic relationship, and then to find new, more appropriate, relieving, reassuring responses to that experience.

4.5 Empathic Conjecture

In this intervention the pastoral worker assumes a certain need for attachment and emotional experience, which the believer may not be aware of or may not have mentioned (Furrow et al. 2022, 77). It focuses on key parts of the experience which the believer has not yet been able to put into words, but which are indicated by the believer's non-verbal expression and their relational situation. The pastoral worker is ready to accept the believer's corrections regarding their conjecture. They do not impose their own view but respond authentically from their point of view. Through empathic conjecture they help the believer expand and deepen their understanding of their own experience, not so much by cognitive interpretation, but rather by stimulating an experience that spontaneously leads to new understandings and insights.

An example of application: "When you talk like this about being caught in the pornography trap, I wonder how lonely and alienated you must feel in this predicament. It's as if you've been waiting for a long time for a warm embrace, the feeling of acceptance when someone really loves you for who you are."

Expected effect: As the pastoral worker helps the believer find words to describe their feelings and emotions, the believer gains better understanding of their inner world, their needs, and the way they cope with distress. Above all, this intervention encourages the believer to recognise their needs for attachment to others and to God, thus expanding the possibilities for more functional problem-solving.

4.6 Catching the 'Bullet'

Catching the bullet is an intervention used when an aggressive remark is made by one of the family members and the pastoral worker responds with an empathic conjecture to skilfully catch the 'bullet' before it hits someone, triggering a reaction of self-protective distancing or a retaliatory attack. The need for this intervention often arises when family members begin to share more painful experiences with each other. In certain situations, the pastoral worker can protect the believer from themselves when the believer begins to accuse themselves excessively (Furrow et al. 2022, 80–81).

An example of application: In a conversation between a priest and a family, a young man (Michael) sincerely admits doubting God's existence. The parents react indignantly that this is not the way they brought him up, and one can sense great unease. The priest senses the pressure that the parents have put on the youngster by exposing him and tries to catch the 'bullet': "Michael, I'm glad you shared your thoughts with us so honestly. It's perfectly understandable that you have such doubts, and I'm glad you're looking for your own answers to these important questions. If you want, we can discuss this some other time. Parents, I think you can be proud to have such a reflective and sincere son."

Expected effect: Through this intervention, the pastoral worker prevents the family members or other interlocutors from hurting each other (or themselves) by reacting insensitively. This is especially important in moments of vulnerability when feelings are shared very sincerely. Through this intervention the pastoral worker creates a secure relationship, gains the believer's trust, and helps build an open and honest relationship with him.

The applications of psychotherapeutic interventions to pastoral practice we have presented above illustrate the ways in which they can help pastoral workers establish safe and compassionate relationships with believer. We have made attachment theory the basis for integrating psychotherapeutic interventions into pastoral practice, as it exerts a significant influence on contemporary psychotherapy and is becoming increasingly important in evaluating the crucial importance of a personal, authentic relationship between the believer and God (Clinton and Straub 2010, 83–94). The appropriate and skilful application of these interventions makes it possible for the believer to feel accepted by the pastoral worker in their life situation, heard in their experience, and secure enough to continue sharing their experience honestly. In this way, a person anchored in a postmodern cultural context can more easily open up to the key messages of the faith and discover meanings that will encourage them to search for authentic, personal answers to them.

5. Some Ethical Considerations and Further Recommendations

The application of psychotherapeutic interventions in pastoral practice also requires reflection concerning possible ethical dilemmas. Psychotherapeutic interven-

tions are powerful tools used by psychotherapists to establish good therapeutic relationships with clients, to make them aware of and able to process their emotions, to establish secure interpersonal bonds, to strengthen compassion for self and others, to deepen contact with oneself and to help clients find personal meaning. Incompetent or inappropriate use of psychotherapeutic interventions can therefore cause significant long-term damage, and the pastoral worker can injure or severely burden the believer. While recognising the obvious benefits of transferring psychotherapeutic interventions into pastoral practice, we also point out that this transfer must take place in a controlled manner, including appropriate education and training of pastoral workers.

In this context, we also propose some recommendations for further research in this area. Our discussion presents a pilot example of the use of psychotherapeutic interventions adapted for use in pastoral practice. Thorough analysis is still needed on the applicability of many other psychotherapeutic interventions of different modalities that could be useful in pastoral work. It is also necessary to reflect on how these interventions should be adapted for pastoral practice in order to avoid harmful use, as they are used in a different context and may also have different effects. A qualitative study should be carried out on the effects of the intentional and competent use of psychotherapeutic interventions in pastoral practice.

6. Conclusion

In our discussion, we have addressed the questions of why and how psychotherapeutic interventions can be useful in pastoral practice. It is important that pastoral practice seeks new and effective forms of evangelisation. Psychotherapy has developed methods that are very appealing to the modern person as they lend an ear to individuality, help people find contact with themselves and those close to them, focus on their position in the world, and support them in their search for a personal mission and meaning in life. However, psychotherapy does not in itself provide answers to fundamental questions about human existence, which is in the domain of religion. The latter must adapt its pastoral activity to the post-modern reality in which we live and to approach people in ways that address them more personally. Following the ancient principle of *logoi spermatikoi*, it can also help itself by learning about psychotherapeutic methods and applying them to pastoral practice. We found the foundations for such a translation of psychotherapeutic interventions into pastoral practice in attachment theory, which underlies many contemporary psychotherapeutic modalities and is also close to Christian anthropology. This is confirmed by a growing body of research on the role and importance of forming secure attachments in the believer's interpersonal relationships and in their relationship with God. In this paper, we have presented the applicability of some psychotherapeutic interventions to pastoral practice and showed how their use enhances the believer's healthy relationship with self, their neighbours and

God. In addition to the obvious opportunities for pastoral practice, we also pointed out the danger of naive use of psychotherapeutic interventions in the pastoral ministry and stressed the importance of adequate training for pastoral workers to use them competently. Further analyses of the applicability of the transfer of interventions and thorough research into the use of these interventions in pastoral practice will show the real positive and possible negative effects of applying psychotherapeutic interventions to pastoral practice.

Abbreviations

AL – Francis 2016 [Amoris Laetitia].

RS – The Synod of Bishops 2014 [Relatio Synodi].

References

- Bošnjaković, Josip.** 2022. Vulnerability of the Church through Abuse of Power, Body and Conscience. *Nova prisutnost* 20, no. 2:287–303.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. Vol. 1, *Attachment*. New York: Basic Books.
- — —. 1973. *Attachment and Loss*. Vol. 2, *Separation: Anxiety and Anger*. New York: Basic Books.
- Cashwell, Craig S. and J. Scott Young, eds.** 2011. *Integrating Spirituality and Religion Into Counseling: a guide to competent practice*. Alexandria: American Counseling Association.
- Clinton, Timothy E. and Joshua Straub.** 2010. *God attachment: Why you believe, act, and feel the way you do about God*. New York: Howard Books.
- Cooper-White, Pamela.** 2012. Suffering. In: B. J. Miller-McLemore, ed. *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 23–31. Chichester: Blackwell Publishing Limited.
- Delkeskamp-Hayes, Corinna.** 2010. Psychological-ly Informed Pastoral Care: How Serious Can It Get about God? Orthodox Reflections on Christian Counseling in Bioethics. *Christian Bioethics* 16, no. 1:79–116.
- Erzar, Tomaž.** 2022. Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 3:667–676.
- Francis.** 2016. Amoris laetitia. Exhortation. Vatican. 19. 3. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf (accessed 29. 8. 2023).
- Frederick, Thomas V.** 2009. Models of Psychotherapy: Implications for Pastoral Care Practice. *Pastoral Psychology* 58, no. 4:351–363.
- Furrow, James L., Susan M. Johnson, Brent Bradley, Lorrie L. Brubacher, T. Leanne Campbell, Veronica Kallos-Lilly, Gail Palmer, Kathryn Rheem and Scott R. Woolley.** 2022. *Becoming an Emotionally Focused Therapist: The Workbook*. New York; London: Routledge.
- Globokar, Roman.** 2022. Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 1:7–14.
- Granquist, Pehr.** 2010. Religion as Attachment: The Godin Award Lecture. *Archive for the Psychology of Religion* 32, no. 1:5–24.
- Hughes, Daniel A.** 2007. *Attachment Based Family Therapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Jaworski, Romuald.** 2018. The Concept of Person as Anthropological Basis for Christian Psychology and Psychotherapy. In: N. L. Joubert, ed. *Psychology and Psychotherapy in the Perspective of Christian Anthropology*, 14–28. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Jerebic, Drago.** 2020. Krščanska skupnost skozi prizmo teorije navezanosti. In: M. Mertik, ed. *Za človeka gre: relevantna znanosti in izobraževanja (zbornik povzetkov 8. znanstvene konference z mednarodno udeležbo)*, 80–88. Maribor: AMEU - ECM, Alma Mater Press.
- Jerebic, Sara, and Drago Jerebic.** 2018. Consequences of Childhood Sexual Abuse for Intimate Couple Relationship according to Relational Marital Therapy. *The Person and the Challenges* 8, no. 2:133–146.
- Johnson, Eric L.** 2018. Foreword: Towards a Unified Christian Psychology. In: N. L. Joubert, ed. *Psychology and Psychotherapy in the Perspective of Christian Anthropology*, 7–11. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Johnson, Sue, and Kenneth Sanderfer.** 2016. *Created for Connection: The 'Hold Me Tight' Guide for Christian Couples*. New York: Little, Brown and Company.
- Johnson, Susan M.** 2004. *The Practice of Emotionally Focused Couple Therapy: Creating Connection*. New York: Brunner-Routledge.
- . 2019. *Attachment theory in practice: Emotionally focused therapy (EFT) with individuals, couples, and families*. New York: Guilford Publications.
- Johnson, Susan M., Brent Bradley, James L. Furrow, Alison Lee, Gail Palmer, Doug Tilley and Scott Woolley.** 2005. *Becoming an Emotionally Focused Therapist: The Workbook*. New York: Routledge.
- Johnson, Susan M., and T. Leanne Campbell.** 2021. *A primer for emotionally focused individual Therapy (EFIT): Cultivating fitness and growth in every client*. New York: Routledge.
- Kasper, Walter.** 2011. *Jesus the Christ*. New York: Continuum Books.
- Kaufman, Gordon D.** 1981. *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: Westminster.
- Kelly, Eugene W.** 1995. *Spirituality and religion in counseling and psychotherapy*. Alexandria: American Counseling Association.
- Kirkpatrick, Lee A.** 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Kirkpatrick, Lee A., and Phillip R. Shaver.** 1990. Attachment theory and religion: childhood attachments, religious beliefs and conversion. *Journal for the scientific study of religion* 29, no. 3:315–334.
- . 1992. An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin* 18, no. 3:266–275.
- Kollar, Charles Allen.** 1997. *Solution-Focused Pastoral Counseling*. Grand Rapids: Zondervan.
- Maslow, Abraham H.** 1987. *Motivation and personality*. Delhi: Pearson Education.
- Meissner, W. W.** 2009. Religion in the psychoanalytic relationship - some aspects of transference and countertransference. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry* 37, no. 1:123–136.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pietromonaco, P. R., and L. Feldman Barrett.** 2000. The internal working models concept: What do we really know about the self in relation to others? *Review of General Psychology* 4:155–175.
- Platovnjak, Ivan.** 2021. Kristjani smemo žalovati! spodbuda za pastoralo žalujočih. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 3:681–694.
- Rogers, Carl R.** 1957. The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. *Journal of Consulting Psychology* 21, no. 2:95–103.
- Rubinstein, Gidi, Aharon Tziner and Miriam Bilig.** 2012. Attachment, Relationship Quality and Stressful Life Events: A Theoretical Meta-Perspective and Some Preliminary Results. *Revista de Psicología del Trabajo y de Las Organizaciones* 28, no. 3:151–156.
- Salter Ainsworth, Mary D.** 1985. Attachments across the life-span. *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61, no. 9:792–812.
- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:209–218.
- . 2020. Dialogske razsežnosti empatije pri Edith Stein. *Edinost in dialog* 75, no. 2:311–321.
- Stepišnik Perdih, Tjaša.** 2020. Pomen uglašenihi odnosov. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 1:223–233.
- Svetelj, Tone.** 2022. Opportunities for and Challenges to Faith in Postmodernity. In: J. Bošnjaković and D. Jerebic, eds. *U kakvog Boga ljudi danas vjeruju odnosno ne vjeruju?*, 169–181. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
- Tan, Siang-Yang.** 2003. Integrating Spiritual Direction into Psychotherapy: Ethical Issues and Guidelines. *Journal of psychology and theology* 31, no. 1:14–23.
- The Synod of Bishops.** 2014. The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelisation [Relatio Synodi]. Vatican. 24. 6. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html (accessed 7. 9. 2023).
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:253–266.
- Wallin, David J.** 2007. *Attachment in Psychotherapy*. New York: The Guilford Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 1, 189—199

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:02/2021

UDK/UDC: 159.964:316.356.2-058.865

DOI: 10.34291/BV2024/01/Vrbnjak

© 2024 Vrbnjak, CC BY 4.0

Nataša Vrbnjak

Relacijska travma pri posvojenih otrocih in njene posledice

Relational Trauma in Adopted Children and Its Consequences

Povzetek: Posvojitev kot ukrep za socialno varstvo otrok, katerih starši so umrli ali pa zanje ne morejo ali nočejo skrbeti, prinaša številne pozitivne – toda ob pomanjkanju rahločutnega odnosa staršev posvojiteljev, pa tudi sorodstva in širšega socialnega okolja do njihovih posebnih čustvenih potreb tudi negativne – posledice za njihov psihični in socialni razvoj: dejstvo, da so bili izbrani, spremlja zavedanje, da so bili zavrženi ali da so jim starši umrli. Prispevek z vidika relacijske družinske terapije razpravlja o izkušnji zavrženosti ali osirotelosti kot relacijski travmi in o njenih posledicah. Predstavljene so ugotovitve najnovejših raziskav o čustvenem doživljanju ljudi z izkušnjo posvojitve. Ta je orisana še skozi zgodbe svetopisemskih likov, kot jih najdemo v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma.

Ključne besede: posvojitev otrok, relacijska travma, relacijska družinska terapija, samopodoba, strah pred intimo, regulacija čutenj, presežno v odnosu kot odrešitev, posvojitve v Svetem pismu

Abstract: Adoption as a measure for the social welfare of children whose parents have died or are unable or unwilling to care for them, brings many positive consequences, but in the absence of a sensitive attitude of adoptive parents, as well as relatives and a wider social environment, towards these children's specific emotional needs, adoption can also negatively affect their psychological and social development. The fact that they have been chosen at the same time brings awareness that they have been abandoned or their parents have died. The article discusses the experience of being abandoned or bereaved as a relational trauma and its consequences that can be long-term from the perspective of relational family therapy. The findings of the most recent research in the emotional experience of adopted are presented and outlined in the stories of biblical characters adopted from the Slovene standard translation of the Bible.

Keywords: adoption of children, relational trauma, relational family therapy, self-image, fear of intimacy, affect regulation, the transcendental in a relationship as salvation, adoption in the Bible

1. Uvod

Posvojitev otroka je pomemben socialnovarstveni ukrep države z namenom zaščite otroka, ki iz kakršnih koli razlogov ne more živeti z biološkimi starši ali pa mu ti ne morejo omogočiti zdravega psihičnega in telesnega razvoja. Lahko je odprta (pri njej otrok stik z biološkimi starši ohrani) ali zaprta – pri tej otrok stika z biološkimi starši nima (Bevc 2014, 12–13).

Posvojitev se je izkazala za najprimernejšo rešitev (Christoffersen 2012, 220; van IJendoorn in Juffer 2006, 1237; Brodzinsky, Schechter in Marantz Henig 1992, 7), saj rešuje stisko vseh strani v t. i. posvojiteljski triadi: zapuščenih otrok, njihovih bioloških staršev in parov, ki ne morejo imeti bioloških otrok. Zaradi mnogih okoliščin – tako genetskih kot tudi raznovrstnih pred- in poposvojitvenih –, ki vplivajo na psihični in socialni razvoj posvojenega, jo lahko spremljajo številni, tudi dolgoročni zapleti (Brodzinsky, Santab in Livingston Smith 2016, 120; Côté in Lalumière 2020, 130; Hubbell, Heide in Khachatryan 2019, 487; Slap, Goodman in Huang 2001, 1). Dejstvo, da so bili izbrani, otrokom namreč hkrati prinaša zavedanje, da so bili zavrženi ali da so jim starši umrli – kar pomeni, da so doživeli relacijsko travmo.

Če ta ni prepoznana in otrokom žalovanje za izgubljenim ni omogočeno, se njene posledice lahko kažejo v raznovrstnih težavah pri oblikovanju identitete, samopodobi, intimi in regulaciji težkih čutenj – in celo v psihiatričnih motnjah, tudi samomoru (Grotevant, Dunbar, Kohler in Esau 2017, 2195; Rossman idr. 2020, 1515; Crowley 2019, 179; Xing Tan in Jordan-Arthur 2012, 1501; Cashen in Grotevant 2020, 84; Merchant, Borders in Henson 2019, 387; Brodzinsky 1987, 394; Grotevant 1997, 3; Brodzinsky, Santa in Livingston Smith 2016, 118; Howard, Smith in Ryan 2004, 1; van IJendoorn in Juffer 2006, 1228; Slap, Goodman in Huang 2001, 1).

2. Relacijska travma in njene posledice z vidika relacijske družinske terapije

Relacijska družinska terapija (RDT) (Gostečnik 2011; 2021), inovativen terapevtski model, ki integrira sistemsko teorijo z relacijskimi (objekt-relacijsko, psihologijo jaza in interpersonalno psihoanalizo) teorijami ter psiho-biološko komponento – in tako na človekovo stisko skuša odgovoriti vsestransko –, med drugim trdi, da se najzgodnejša občutja iz odnosa s primarnimi skrbniki zapišejo v našo psiho-biološko strukturo in občutek zase in se kompulzivno prenašajo v odnose, ki jih vzpostavljamo kasneje v življenju (2021, 6). Če so destruktivna, a neprepoznana in neregulirana, na našo samopodobo vplivajo razdiralno in se velikokrat kažejo kot strah pred intimo – nov bližnji odnos namreč prebuja spomin na stare nerazrešene bolečine in grozi, da se bodo ponovile. Tako RDT predpostavlja, da odrasli z izkušnjo posvojitve zaradi zgodnje zavrženosti doživljajo, da ljubezni niso vredni (176).

Ker so jih biološki starši zavrgli ali so umrli ali ker so otroci doživeli zanemarjanje ali zlorabo, so utrpeli relacijsko travmo, za katero je značilno, da mati ni priso-

tna oz. je otrokovo stisko nezmožna uravnavati z ustrezno interakcijo – torej regulirati njegova čutenja. Če ostaja otrok v intenzivnem stanju vzdraženosti, za katerega ni dovolj opremljen, dalj časa, to pusti trajne posledice (2008, 35).

Zlasti škodljiva je zgodnja relacijska travma (35), ki jo utrpijo otroci do tretjega leta starosti, saj to trajno zaznamuje njihove možgane, ki so med odraščanjem sicer zelo dovzetni za učenje in pridobivanje izkušenj – a tudi zelo ranljivi, saj se še le razvijajo. Prevelike količine stresnega hormona kortizola jih namreč zaradi pomanjkanja ustreznega odziva na stisko, zaradi zlorabe ali zanemarjanja trajno preoblikujejo. To se kasneje kaže kot čustvene, kognitivne ali vedenjske težave, ki vodijo v zmanjšano sposobnost doživljanja zadovoljstva v življenju (23). Primarni skrbniki torej otroku ne omogočijo razvoja mehanizma za regulacijo emocij – zelo pomembnega za njegov zdrav psihični razvoj (25). Mnogi otroci, ki niso bili posvojeni takoj po rojstvu, so pred tem živeli v disfunkcionalnih družinah, v neustreznem rejništvu ali so bili institucionalizirani. Tu – kljub trudu tam zaposlenih – niso bili deležni tolikšne pozornosti, da bi ta lahko zadostila njihovim razvojnim potrebam (Pace Serena, Di Folco, Guerriero in Muzi 2019, 373).

Ker gre za travmatično izkustvo, ki so ga posvojeni otroci lahko doživeli pred tretjim letom – ko hipokampus, del limbičnega dela možganov, ki skrbi za procesiranje emocionalnih izkušenj, še ni dovolj razvit, da bi otrok izkustvo lahko postavil v ustrezen prostor in čas –, ostane to shranjeno v amigdali in zato neozaveščeno (Siegel 2003, 1–56). Gre za implicitni spomin, ki ga bo človek kasneje v življenju ob nekaterih sprožilcih močno doživljal v telesu, prek telesnih senzacij in čustvenih odzivov, ne da bi vedel zakaj – ker se travmatičnih izkušenj ne spominja (Cvetek 2009, 52). Ena od dolgoročnih posledic neizžalovane relacijske travme je kompulzivno ponavljanje z njo povezanih vzdušij, kar človekovo doživljanje zadovoljstva v življenju močno okrne. Dokler travmatičnega izkustva – tj. zavrženosti – ne oza-vesti, se bo zaradi notranje prisile po ponavljanju vedno znova znašel v odnosih, v katerih bo znova zavržen – in bo celo naredil vse, da se bo to zgodilo (Gostečnik 2011, 70).

Da posledice relacijske travme lahko doživljajo tudi tisti, ki so bili posvojeni takoj po rojstvu, potrjujejo spoznanja o tem, da na človeka in njegov odnos do sebe, drugih in sveta vplivajo tudi pre- in neonatalne izkušnje (Nežič Glavica 2017, 143–149). Otrokovi notranji organi se razvijajo in razvijejo že v maternici; z rastjo je sposoben vse bolj komunicirati z okoljem in zaznavati številne dražljaje, ki prihajajo tako iz materinega telesa kot iz širše okolice. Če torej mati svojega še nerojenega otroka zavrača ali do njega goji ambivalentna čustva, je večja možnost, da bo enako kasneje v življenju do sebe čutil tudi otrok (143–149). Cvetek (2009, 64) pravi, da otrok, ki ni deležen dotika, lahko dobesedno umre – pri tej trditvi se opira na Spitzove raziskave (Spitz 1947), po katerih je umrljivost dojenčkov zaradi institucionaliziranosti blizu 30-odstotna.

Zlasti relacijski avtorji poudarjajo pomen odnosa med materjo in otrokom za zdrav psihični razvoj, saj se možgani, ki uravnavajo delovanje človekovega telesa – in tako tudi čustva, misli in vedenje –, razvijajo v interakciji z emocionalnim oko-

ljem (Schore 2021, 30). Avtor teorije navezanosti Bowlby je trdil, da je za otrokov normalen razvoj nujna prisotnost osebe, na katero se otrok lahko naveže (Erzar in Kompan Erzar 2011, 16), Stern (2004, 75–96) pa, da se vzdušja iz tega odnosa prek desnohemisferske komunikacije vrisujejo v otrokovo psihično strukturo in tako ustvarjajo njegov občutek, ali je ljubljen in ljubezni vreden ali ne. Doživetja, ki jih ima otrok z materjo, se namreč ponotranjijo in postanejo mentalni modeli odnosov do sebe in drugih (Gostečnik 2011, 29). Če mati otroka zavrača, se bo v njegovem telesu skozi neljubeča telesna in verbalna sporočila ali tista na ravni čutenj in vedënja nakopičil občutek, da ljubezni, nežnosti, zaščite in sprejetosti ni vreden, kar je za njegovo samozavest in samospoštovanje pogubno – pa tudi občutek, da zaupanja niso vredni drugi in mu zato ne morejo dati ljubezni ter omogočiti sprejetosti in pripadnosti. Psiho-biološka stanja se prek desnohemisferskega sporazumevanja med materjo in otrokom naselijo v otroka in postanejo del njegovega implicitnega spomina; če so destruktivna, se bo intime nezavedno bal – ali pa se vedno znova znašel v nefunkcionalnih odnosih (29).

Posvojeni otrok lahko utрпи deficit tudi v navezanosti; če ni bil posvojen ali oddan v rejništvo takoj po rojstvu, ampak institucionaliziran, ni izkusil čim bolj nepretrgane fizične prisotnosti ter čustvene dostopnosti in odzivnosti neposrednega skrbnika (Erzar in Kompan Erzar 2011, 16). Pomen prisotnosti ljubečega skrbnika so potrdili tudi v primeru otrok, ki so med drugo svetovno vojno v času bombardiranja Londona ostali s svojimi materami – in imeli zato manj težav kot tisti, ki so jih od staršev ločili in jih, da bi jih ubranili pred vojnim nasiljem, poslali na podeželje (Freud in Burlinham 1942, 1944). Še večjo rano v navezanosti utрпи otrok, ki je skrbnike menjaval – vsekakor pa tisti, ki jih je menjaval, preden se je nanje uspel varno navezati. Ker te izkušnje oblikujejo njegov notranji delovni model, bo tudi kasneje v življenju vstopal v odnose, za katere je značilna ne-varna navezanost (Erzar in Kompan Erzar 2011, 102).

Med dolgoročne posledice relacijske travme pri ljudeh z izkušnjo posvojitve uvrščamo tudi težave z oblikovanjem samopodobe in identitete – slednje je pri njih še posebej zapleteno (Brodzinsky, Schechter in Henig 1992, 13; Grotevant 1997, 3; 2000, 379; Koskinen in Böök 2019, 238). Biti posvojen namreč zaradi nedostopnosti informacij o izvoru velikokrat pomeni vseživljenjsko iskanje sebe, svoje identitete, svojega jaza, kar je za pojmovanje osebnosti osrednjega pomena. Če se ti ljudje želijo definirati kot odrasli, morajo dejstvo o posvojitvi integrirati v splošen občutek identitete – vse to pa vpliva na njihov občutek samospoštovanja in samovrednotenja (Brodzinsky 1992, 13; Grotevant 1997, 3; 2000, 379). Mohanty (2015, 35) ugotavlja, da je ta proces pri medrasno posvojenih še težji.

Relacijska travma je lahko dolgoročno povezana tudi s splošnimi težavami v duševnem zdravju posvojenih. Čeprav ti pri tem v primerjavi z neposvojenimi ne kažejo velikega odstopanja, pa raziskave potrjujejo, da so v ustanovah za duševno zdravje obravnavani pogostejše – in veljajo za populacijo, pri kateri je tveganje za razvoj duševnih motenj večje. S posvojitvijo povezane težave – tudi zmeda glede identitete – pri njih prispevajo k etiologiji večine duševnih motenj (Brodzinsky 1987, 394; Grotevant 1997, 3; Brodzinsky, Santa in Livingston Smith 2016, 118;

Howard, Smith in Ryan 2004, 1; van Ijzendoorn in Juffer 2006, 1228). Slap idr. (2001, 1) so ugotavljali, da so posvojeni k samomoru nagnjeni bolj kot neposvojeni. Cubito in Obremski Brandon (2000, 408) ter Tieman, van der Ende in Verhulst (2006, 68) opozarjajo, da so odrasli z izkušnjo posvojitve tvegana skupina za razvoj duševnih motenj tudi zaradi raziskovanja bioloških korenin, ki je stresno. V kohortni študiji mednarodno posvojenih so Lindblad, Hjern in Vinnerljung (2003, 190) ugotavljali, da imajo ti več psihiatričnih težav in zlorablajo substance trikrat bolj kot neposvojeni. Vse to opozarja na možen primanjkljaj v sposobnosti za regulacijo težkih čutenj, zlasti zavrženosti, ki vodi v izbiro nefunkcionalnega načina za umirjanje tovrstnih čutenj.

Pri tem Brodzinsky, Schechter in Henig (1992, 11) ter Smith in Brodzinsky (2002, 213) opozarjajo na pomembno dejstvo, da je večina vedënja posvojenih, ki se označuje kot patološko, odraz neprepoznanega žalovanja za izgubo bioloških staršev in sorodnikov – pa tudi korenin in izvorne kulture. Tudi če je bil otrok posvojen kot novorojenček in ni svojih bioloških staršev nikoli spoznal, doživlja izgubo in žaluje.

Da gre za izkustvo z daljnosežnimi posledicami, potrjujejo tudi raziskave odraslih z izkušnjo posvojitve, v katerih so ugotavljali, da je iskanje sebe pri ljudeh s tovrstno izkušnjo vseživljenjski proces. Vprašanja, povezana s posvojitvijo, se pojavljajo ob vseh pomembnih življenjskih ciklih, zlasti odločitvah za intimni odnos in starševstvo – najtesneje se namreč dotikajo tistih področij identitete, ki so povezana z osebnimi odnosi. Večina odraslih z izkušnjo posvojitve je v najzgodnejšem otroštvu doživela izdajo tistih, ki bi jih morali brezpogojno ljubiti – zato bodo ljudem le stežka zaupali in se intime bali (Brodzinsky, Schechter in Henig 1992, 130–137; Greco, Rosnati in Ferrari 2015, 25; Grotevant 1997, 3).

Dosedanje empirične študije puščajo odprto vprašanje, ali so težave z duševnim zdravjem obravnavane populacije posledica posvojitve ali prikrajšanosti pred njo. Gre za pomembno raziskovalno vprašanje, ki bi, če bi ga skrbno raziskali, prineslo tudi dodatne odgovore glede pozitivnih učinkov posvojitve. Prav tako trenutno ni veliko raziskav populacije, ki zgodnjega zanemarjanja in zlorab ni doživela, njene predposvojitvene okoliščine pa so dobro znane (Storsbergen, Juffer, van Son in Hart 2010, 191). Vendarle ugotovitve študije na sicer omejenem vzorcu odraslih mednarodno posvojenih kažejo, da posvojitev sama še ni dejavnik tveganja za njihovo duševno zdravje, dobro počutje in samopodobo (2010, 196).

3. Odnos do sirot v Svetem pismu

Posvojitev kot možni način reševanja stiske otroka brez staršev človeštvo pozna že od nekdaj. To izpričuje tudi Sveto pismo, ki jo velikokrat omenja in kristjanom celo zapoveduje, da morajo za sirote poskrbeti; postavlja jih ob bok vdovam, kar pomeni, da Bog za posebej ranljive šteje sirote in ženske, ki so ostale brez moža – torej tiste, ki so ostali brez zaščite.

Tako najdemo v Svetem pismu, predvsem Stari zavezi, zgodbe o zavrženih, prežrtih ali kako drugače osirotelih otrocih, v katerih lahko zaslutimo stiske in bolečine vseh treh delov t. i. posvojiteljske triade. To so:

zgodba o Ezavu in Jakobu (1 Mz, 25–36), ogoljufanosti za prvorojenstvo, ki odpira vprašanje o mestu posvojenega v njegovi biološki družini, pripadnosti ter številnih krivicah, ki so se mu zgodile: ali se ni rodil ljubečim staršem in so ga brez pomisleka zavrgli; morda so ga imeli radi, a jim življenjske razmere niso omogočale, da bi ga obdržali; se zanj ni našla primerna družina; ali so ga posvojili, pa vrnili v sirotišnico; ali pa je v posvojiteljskih in rejniških družinah ali sirotišnicah doživljal nasilje in zanemarjanje, a se biološki starši kljub prizadevanju otrok, da bi se spoznali, niso odzvali – nekateri jih niso hoteli priznati, nekateri so ostali brez podatka o koreninah celo življenje; temu običajno sledijo še krivice, ki se jim v življenju dogajajo, ker imajo duševne težave, zbolijo ali pa doživljajo nenehne zaplete v intimnih odnosih;

zgodba o Mojzesovem rojstvu (2 Mz 2) in njegovi usodi posvojenca, ki omogoča poleg drugega vpogled v stisko mater, ki morajo otroka dati v posvojitev, ter v pogum in požrtvovalnost staršev posvojiteljev, ki – če se zmorejo potopiti v stisko posvojenca – tega ‚potegnejo ven‘: kot ponazarja ime Mojzes, ki v prevodu iz hebrejščine pomeni ven potegnjen (v pomenu korenin, saj Mojzes svojega izvora ni mogel pozabiti, in v pomenu izbranosti: tudi posvojeni otrok je izbran, čeprav zavedanje, da so ga izbrali in posvojili, hkrati odpira zavedanje, da so ga morali tudi oddati); in še več – kot je Bog izbral Mojzesa, da ljudstvo izpelje iz trpljenja, lahko družino iz trpljenja izpelje posvojeni otrok, in sicer tako posvojiteljsko (iz trpljenja neplodnosti) kakor biološko, ki jo lahko odreši bremena krivde, sramu in družinske skrivnosti, če je na to pripravljena;

zgodba o Abrahamovem sinu Izmaelu (1 Mz 16,21), rojenem v razmerju z deklo Hagaro, ki govori o otrocih, rojenih zunaj zakona. Ti se zato običajno počutijo drugorazredni, manj pomembni: tisti, ki niso ‚pravi‘, ne pripadajo, so odveč – in ker se niso rodili v zakonu, nimajo enakih pravic kot zakonski. Izmael je torej manj pomemben otrok, očetova prava žena ga celo sovraži, saj ob pogledu nanj podoživlja bolečino neplodnosti, kar se lahko dogaja tudi posvojenim otrokom, saj starše posvojitelje nanjo nenehno opominjajo – težko je biti otrok, ki v drugih vzbuja toliko grenkobe, ki se lahko prenese nanj in postane del tega, kako doživlja sebe; celo Bog Izmaelu namenja le tolažilno nagrado: njegovo mesto ni enakopravno Izakovemu, Abrahamov rod se bo štel po Izaku. Hagara in Izmael sta uporabljena, izrabljena, izkoriščena – kar so pogosto izkušnje, ki jih kasneje v življenju doživljajo tudi posvojeni otroci – in ko se rodi ‚pravi‘ otrok, še izgnana in zavržena;

zgodba o Rut, ob kateri lahko razmišljamo, da se posvojeni otroci za ‚tujino‘ niso odločili prostovoljno, kot se je svetopisemska Ruta (Rut 1), ki se kot tujka – Moabka – znajde v Jezusovem rodovniku, in dostikrat niti ne vedo, da so v ‚tujini‘: samo nekaj jim govori, da so drugačni. Ruta svoji tašči reče, da bo šla tja, kamor bo šla ona: » /.../ tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog /.../« (Rut 1,16); tako se posvojeni odločijo posvojiteljsko družino sprejeti za svojo – in naj-

večkrat je tudi edina, ki jo imajo; v svojih nebioloških družinah se lahko počutijo tujce – tiste, ki so od drugod, še posebej če se po zunanosti od posvojiteljev očitno razlikujejo: nekateri posvojeni so druge rase, prihajajo iz drugih kultur, vsi pa imajo drugačen genetski zapis kot njihovi starši posvojitelji – to je tako za starše kot otroke lahko pri vzpostavljanju navezanosti ovira ali pa ga vsaj otežuje, zato morajo vložiti veliko več navora, kot ga je treba v bioloških družinah, kjer nekatere otrokove poteze ali oblike vedenja starši lažje sprejmejo, ker jih prepoznavajo tudi pri sebi oz. v družini;

zgodba o rejenki, kasnejši kraljici Esteri (EstG 2), ki s svojim pogumom in lepo to doseže rešitev za svoj narod in v molitvi poudarja, da ima le Boga: »Moj Gospod, naš Kralj, ti si edini! Pomagaj meni, ki sem sama in nimam nikogar, ki bi mi pomagal, razen tebe /.../« (EstG 8:14); gre za pogosto občutje, ki ga zapuščeni otroci nosijo v sebi – da so sami –, kar najverjetneje izhaja iz tega, da se otrok, ki ostane brez primarnega skrbnika, počuti, kot da je na svetu sam. Rebula (2009, 21) to nazorno ponazarja z besedami: »Če izginejo starši, izgine vse in edino; občutja izgubljenosti so lahko nepopisno grozljiva tudi še za večjega otroka.«

Glede na zahtevno življenjsko izkušnjo ter zapletenost doživljanja posvojenega tako otroka kot odraslega torej ne preseneča, da je v Svetem pismu veliko zapisov, v katerih Bog opominja, da je sirote treba varovati – med drugim v Jakobovem pismu (1 Jak 27), kjer pravi: » /.../ Čista in neomadeževana pobožnost pred Bogom in Očetom je to: skrbeti za sirote in vdove v njihovi stiski ter se ohraniti neomadeževan od sveta«; v Jeremiji (Jer 7,5-7), kjer je zapisano: »Le če zares poboljšate svoje poti in svoja dejanja, če boste res pravično ravnali drug z drugim, če ne boste zatirali tujca, sirote in vdove, ne prelivali nedolžne krvi na tem kraju, ne hodili v svojo nesrečo za drugimi bogovi, tedaj storim, da boste prebivali v tem kraju v deželi, ki sem jo dal vašim očetom od vekov in na veke«; v Psalmu 68 (v. 6), kjer je verz »Oče sirotam in pokrovitelj vdovam je Bog v svojem svetem bivališču«; v Psalmu 109 (v. 9), v katerem tožnik Boga prosi, naj kaznuje krivičnike, ki ga zatirajo, med drugim s prošnjo: »Njegovi otroci naj postanejo sirote, njegova žena vdova«; v Psalmu 146 (v. 9) pa pravi: »Gospod varuje tujce, podpira siroto in vdovo, pot krivičnikov pa izkrivlja.« Tudi med Božjimi zapovedmi, ki jih je Mojzes od Boga prejel na gori Sinaj, je naslednja: »Ne zatirajte nobene vdove in sirote! Če bi jih zatirali, bodo vpile k meni in gotovo uslišim njihovo vpitje: in moja jeza se razvname in pomorim vas z mečem, tako da bodo vaše žene postale vdove in vaši otroci sirote.« (2 Mz 22,21-24) V vseh je čutiti Božje sočutje do sirot kot nemočnih, ki še posebej potrebujejo zaščito in pomoč – v zadnji pa celo napoved maščevanja nad tistimi, ki se bodo zoper njih pregrešili.

4. Presežno v odnosu kot odrešitev

Telo pomni vse, saj se je v njem shranilo vse, kar smo doživeli, zato hrepeni po novih, drugačnih odnosih, v katerih se lahko umiri – po svetosti odnosa, po prostoru med dvema, v katerega milostno vstopi Bog in s svojim posegom omogoči celjenje ran (Gostečnik 2012, 386).

Med dejavniki, ki vodijo v lažje oblikovanje identitete posvojenih, boljše samopodobo ter manj vedenjskih in čustvenih težav, raziskovalci zato poudarjajo odprte posvojitve in odprto komunikacijo med posvojenimi otroki in starši posvojitelji o posvojitvi in otrokovem izvoru (Brodzinsky 2006, 1; Grotevant 1997, 3; Beckett idr. 2008, 9; French 2013, 128; Kranstuber Horstman, Warner Colaner in Rittenour 2016, 263; von Korff in Grotevant 2011, 393). Senzitivni starši, ki so otrokove stiske in dileme, njegovo hrepenenje po poznavanju korenin – a hkrati strah, da bo zaradi tega izgubil ljubezen posvojiteljev in bo znova zavržen – sposobni začutiti, bodo njegovim potrebam dali prednost pred svojimi in mu tako omogočili, da se bo s čustvenim bremenom zavrženosti in posvojitve soočal v sočutnem družinskem okolju. Tako bo lahko vzpostavil učinkovit mehanizem regulacije čutenj in oblikoval boljše samopodobo, ki bo pomenila manj strahu pred intimo, manj drugih čustvenih, vedenjskih težav ter težav v socialnih interakcijah ali celo duševnih motenj.

Tudi Kompan Erzar, Rožič in Simonič (2011, 108) poudarjajo, da je varna navezanost na starše posvojitelje ali rejnike merilo uspešne posvojitve ali rejništva, a se vzpostavi šele po prvih preizkušnjah v odnosu z otrokom – ko ta postane težaven, da imajo priložnost začutiti njegovo stisko in se nanjo ustrezno odzvati. Tega bodo sposobni le, če se bodo pripravljani soočiti tudi s svojimi čustvenimi ranami, ki so jih za socialno starševstvo sploh naredile razpoložljive – in bodo zmožni sočutja. Ker je to zanje in otroka lahko zahtevno, se pogosto opozarja na nujnost tako kakovostne priprave na socialno starševstvo kot spremljanja posvojiteljskih in rejniških družin, saj se morajo kandidati za tovrstno starševstvo zavedati, da vzgajajo otroka s posebnimi čustvenimi potrebami.

Žal Družinski zakonik (Uradni list RS, št. 15/17, 21/18 - ZNOrg, 16/19 - ZNP-1, 22/19, 67/19, 200/20 - ZOOMTVI), ki tematiko posvojitve ureja, kriterijev za odločanje o primernosti para za posvojitve ne predpisuje posebej: te so na podlagi strokovnih izhodišč (Dremelj, Rosič, Črnak Meglič in Kobal Tomc 2019, 15) izoblikovali centri za socialno delo sami. Glede na to, da gre za izjemno ranljivo populacijo – otroke s travmatičnim izkustvom –, bi bilo smiselno, da bi bili ti kriteriji in način priprave na socialno starševstvo natančno določeni ter poenoteni na ravni države.

Poudariti je treba še, da prinaša tam, kjer starši svoje roditeljske vloge ne zmorejo uspešno opraviti, možnost rešitve odnos med klientom in terapevtom v terapiji (Gostečnik 2012, 280–303). Terapevt prek empatije – desnohemisferske komunikacije – naslavlja organske spomine, torej telesne senzacije in čutenja, povezane s travmatičnimi izkustvi, in jih umirja. Terapevt tako postane posrednik milosti, ki klientu omogoči, da se spremeni, saj prinaša razbremenitev in olajšanje – ter posledično funkcionalnejše in kakovostnejše življenje (Gostečnik, Cvetek, Repič Slavič in Pate 2016, 189).

5. Sklep

Relacijska travma lahko pri posvojenih otrocih povzroči raznovrstne posledice v njihovem psihičnem in socialnem razvoju, zato je zavedanje o njej in pravočasno prepoznavanje njenih morebitnih posledic nujno, da bi preprečili dolgotrajno škodo – ta se v odrasli dobi lahko kaže celo v psihiatričnih motnjah, v najboljšem primeru pa v slabši sposobnosti za regulacijo težkih čutenj in intime. Pri tem je zelo pomembno, da se zavedamo, da travme s posvojitvijo – ko smo torej otroka namestili v družino, ki naj bi ji pripadal – nismo razrešili, ampak se je njeno razreševanje šele začelo. Posvojitev je sicer v primerjavi z namestitvijo otroka v ustanovo za nepreskrbljene otroke ali dolgotrajnim rejništvom ustrežnejša rešitev, a s tem zanj še zdaleč ni storjeno vse. Šele če bo odraščal v okolju, ki bo na njegove stiske, ki jih bo zaradi zavrženosti morda doživljal, znalo in zmoglo ustrezno odgovoriti, se bo razvil v duševno zdravo osebo. Prav zato je nujno ustvariti kakovosten sistem priprave na socialno starševstvo, obenem pa tudi spremljanja družin s posvojenim otrokom, saj se morajo te zavedati, da vzgajajo otroka s posebnimi čustvenimi potrebami. Samo varen odnos med starši in otrokom, v katerem se bodo prek Božje milosti srečali v sočutju, lahko otroku prinese odrešitev iz trpljenja zavrženosti.

Kratika

RDT – Relacijska družinska terapija.

Reference

- Beckett, Celia, Amanda Hawkins, Michael Rutter, Jenny Castle, Emma Colvert, Christine Groot-hues, Jana Kreppner, Suzanne Stevens in Edmund Sonuga-Barke. 2008. The Association between Communicative Openness and Self-Esteem in Adoption. *Adoption & Fostering* 32, št. 1:9–22.
- Bevc, Viktorija. 2014. Organizacijski dejavniki socialno varstvenega ukrepa posvojitve otrok in njihova protislovnost. Doktorska disertacija. Fakulteta za organizacijske vede, Univerza v Mariboru.
- Brodzinsky, David M. 1987. Looking at Adoption Through Rose-Colored Glasses: A Critique of Marquis and Detweiler's "Does Adoption Mean Different?" An Attributional Analysis. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 2:394–398.
- . 2006. Family Structural Openness and Communication Openness as Predictors in the Adjustment of Adopted Children. *Adoption Quarterly* 9, št. 4:1–18.
- Brodzinsky, David M., Marshal D. Schechter in Robin Marantz Henig. 1992. *Being Adopted: The Lifelong Search for Self*. New York: Doubleday.
- Brodzinsky, David M., John Santa in Susan Livingston Smith. 2016. Adopted Youth in Residential Care: Prevalence Rate and Professional Training Needs. *Residential Treatment for Children & Youth* 33, št. 2:118–134.
- Cashen, Krystal K., in Harold D. Grotevant. 2020. Relational Competence in Emerging Adult Adoptees: Conceptualizing Competence in Close Relationships. *Journal of Adult Development* 27:83–94.
- Christoffersen, Mogens Nygaard. 2012. A Study of Adopted Children, Their Environment, and Development: A Systematic Review. *Adoption Quarterly* 15:220–237.
- Côté, Karine, in Martin L. Lalumière. 2020. Psychological Adjustment of Domestic Adult Adoptees. *Journal of Adult Development* 27:118–134.
- Crowley, Carolyn. 2019. Exploring the views and perceptions of adopted young people concerning their education and social development: an

interpretative phenomenological analysis. *Educational Psychology in Practice* 35, št. 2:165–183.

Cubito, David S., in Karen Obremski Brandon.

2000. Psychological Adjustment in Adult Adoptees: Assessment of Distress, Depression, and Anger. *American Journal of Orthopsychiatry* 70, št. 3:408–413.

Cvetek, Robert. 2009. *Bolečina preteklosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Dremelj, Polona, Jasmina Rosič, Andreja Črnak Meglič in Barbara Kobal Tomc. 2019. *Smernice za delo na področju posvojitve*. Ljubljana: Institut Republike Slovenije za socialno varstvo.

Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar. 2011. *Teorija navezanosti*. Celje: Mohorjeva družba.

French, Quade Y. S. 2013. Adoption as a Continuity of Self-Worth: An Integrative Approach to Self-Esteem in Adopted Individuals. *Adoption Quarterly* 16:128–152.

Freud, Anne, in Dorothy Burlingham. 1942. *Young Children In Wartime*. London: Allen in Unwin.

— — —. 1944. *Infants Without Families*. London: Allen in Unwin.

Gostečnik, Christian. 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.

— — —. 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.

— — —. 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek.

— — —. 2021. *Nevroznanost in relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.

Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate. 2016. Vloga religije v psihoanalizi. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:177–190.

Greco, Ondina, Rosa Rosnati in Laura Ferrari. 2015. Adult Adoptees as Partners and Parents: The Joint Task of Revisiting the Adoption History. *Adoption Quarterly* 18:25–44.

Grotevant, Harold D. 1997. Coming to Terms with Adoption: The Construction of Identity from Adolescence into Adulthood. *Adoption Quarterly* 1, št. 1:3–27.

Grotevant, Harold D., Nora Dunbar, Julie K. Kohler in Amy M. Lash Esau. 2000. Adoptive Identity: How Contexts Within and Beyond the Family Shape Developmental Pathways. *Family Relations* 49:379–387.

Grotevant, Harold D., Albert Y. H. Lo, Lisa Fiozon in Nora D. Dunbar. 2017. Adoptive Identity and Adjustment From Adolescence to Emerging Adulthood: A Person-Centered Approach. *Developmental Psychology* 53, št. 11:2195–2204.

Howard, Jeanne A., Susan Livingston Smith in Scott D. Ryan. 2004. A Comparative Study of Child Welfare Adoptions with Other Types of Adopted Children and Birth Children. *Adoption Quarterly* 7, št. 3:1–30.

Hubbell, James T., Kathleen M. Heide in Norair Khachatryan. 2019. Adopted children who kill their adoptive parents. *Behavioral Sciences & the Law* 37:473–492.

Kompan Erzar, Katarina, Tatjana Rožič in Barbara Simonič. 2011. Vloga in pomen navezanosti pri razvoju otrok v nadomestnih družinah. *Socialno delo* 50, št. 2:103–111.

Kranstuber Horstman, Haley, Colleen Warner Colaner in Christine E. Rittenour. 2016. Contributing Factors of Adult Adoptees' Identity Work and Self-Esteem: Family Communication Patterns and Adoption-Specific Communication. *Journal of Family Communication* 16, št. 3:263–276.

Lindblad, Frank, Anders Hjern in B. Vinnerljung. 2003. Intercountry Adopted Children as Young Adults – A Swedish Cohort Study. *American Journal of Orthopsychiatry* 73, št. 2:190–202.

Merchant, Erin K., L. DiAnne Borders in Robert A. Henson. 2019. Attachment, Parental Meta-Emotion, and Emotion Regulation in Adoptive Mother–Child Dyads. *The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families* 27, št. 4:387–393.

Miller, Brent C., Xitao Fan, Mathew Christensen, Harold D. Grotevant in Manfred van Dulmen. 2000. Comparisons of Adopted and Nonadopted Adolescents in a Large, Nationally Representative Sample. *Child Development* 71, št. 5:1458–1473.

Mohanty, Jayashree. 2015. Ethnic Identity and Psychological Well-Being of International Transracial Adoptees: A Curvilinear Relationship. *New Directions for Child and Adolescent Development* 150:33–45.

Nežič Glavica, Iva. 2017. Izkuštevno učenje in poučevanje po Albertu Höferju. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Pace, Cecilia Serena, Simona Di Folco, Viviana Guerriero in Stefania Muzi. 2019. Late-adopted children grown up: a long-term longitudinal study on attachment patterns of adolescent adoptees and their adoptive mothers. *Attachment & Human Development* 21, št. 4, 372–388.

Rebula, Alenka. 2009. *Globine, ki so nas rodile*. Celovec: Mohorjeva družba.

Rossman, Setareh M., Kamryn T. Eddy, Debra L. Franko, Jennifer Rose, Russell DuBois, Ruth Striegel Weissman, Lisa C. Dierker in Jennifer

- J. Thomas.** 2020. Behavioral symptoms of eating disorders among adopted adolescents and young adults in the United States: Findings from the Add Health survey. *International Journal of Eating Disorders* 53:1515–1525.
- Schore, Alan N.** 2021. *Interpersonal Neurobiology and Clinical Practice*. New York: WW & Norton Company.
- Siegel, Daniel J., in Marion F. Solomon.** 2003. *Healing Trauma: Attachment, Mind, Body, and Brain*. New York: W.W. Norton & Company.
- Slap, Gail, Elizabeth Goodman in Bin Huang.** 2001. Adoption as a Risk Factor for Attempted Suicide during Adolescence. *Pediatrics* 108, št. 2:E30.
- Smith, Daniel W., in David M. Brodzinsky.** 2002. Coping with Birthparent Loss in Adopted Children. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 43, št. 2:213–223.
- Spitz, René Árpád.** 1946. Hospitalism: A follow-up report on investigation described in Volume I, 1945. *The Psychoanalytic Study of the Child* 2:113–117.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W.W. Norton & Company.
- Storsbergen, Hester E., Fammie Juffer, Maarten J. M. van Son in Harm Hart.** 2010. Internationally Adopted Adults Who Did Not Suffer Severe Early Deprivation: The Role of Appraisal of Adoption. *Children & Youth Services Review* 32, št. 2:191–197.
- Tieman, Wendy, Jan van der Ende in Frank C. Verhulst.** 2006. Social Functioning of Young Adult Intercountry Adoptees Compared to Nonadoptees. *Social Psychiatry & Psychiatric Epidemiology* 41:68–74.
- van IJzendoorn, Marinus H. in Femmie Juffer.** 2006. The Emanuel Miller Memorial Lecture 2006: Adoption as Intervention. Meta-Analytic Evidence for Massive Catch-up and Plasticity in Physical, Socio-Emotional, and Cognitive Development. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 47, št. 12:1228–1245.
- von Korff, Lynn, in Harold D. Grotevant.** 2011. Contact in Adoption and Adoptive Identity Formation: The Mediating Role of Family Conversation. *Journal of Family Psychology* 25, št. 3:393–401.
- Xing Tan, Tony, in Brittany Jordan-Arthur.** 2012. Adopted Chinese girls come of age: Feelings about adoption, ethnic identity, academic functioning, and global self-esteem. *Children and Youth Services Review* 34:1500–1508.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Blaž Otrin. *Socialna dejavnost Katoliške cerkve v ljubljanski (nad)škofiji od konca 18. stoletja do druge svetovne vojne*. Zbirka AES. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete, 2023. 438 str. ISBN 978-961-90474-8-4.

V časih, ko je zbiranje sredstev in prostovoljnih prispevkov za različne namene doma in po svetu zelo aktualno in ko se v Cerkvi poudarja njeno socialno-karitativno delo, je dobrodošel pogled na to obliko delovanja Cerkve v slovenskem prostoru v preteklih obdobjih. To je bila navsezadnje stalna dejavnost Cerkve in njenih ustanov, čeprav je bila po drugi svetovni vojni prepovedana – in so se organizirane oblike delovanja za pomoč bližnjim smele izvajati le v režimsko odobrenih organizacijah. Pri Otrinovem delu gre za razširjeno in preoblikovano magistrsko nalogo ob zaključku študija zgodovine na Filozofski fakulteti UL leta 2010. Raziskava je nastala predvsem na temelju izvirnega gradiva, ki ga hranijo fondi v Nadškofijskem arhivu Ljubljana. Ob skrbi za ureditve in pripravo popisov vrste fondov, ki jih hrani arhiv, je bilo temeljne ugotovitve mogoče analizirati in sintetično povzeti v obliki monografske študije.

V uvodni del monografije bi bilo mogoče uvrstiti prvi dve poglavji, ki sta namenjeni pregledu socialnega nauka in programov Katoliške Cerkve v časovnem okviru, ki ga kaže naslov dela, ter socialni politiki države najprej v avstrijskem delu Habsburške monarhije in

nato v slovenskem delu Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev (Jugoslavije). Gre za umestitev socialno-karitativne dejavnosti Cerkve v širši družbeno-zgodovinski kontekst. Predstavljen je odnos vesoljne Cerkve do različnih družbenih vprašanj iz obravnavanega obdobja in odziv posameznih papežev na nove idejne tokove. V okviru neposrednih odgovorov, ki so se oblikovali ob novih socialnih problemih, ki jih je prinesla prva industrijska revolucija, so začele nastajati redovne skupnosti, ki so na nova vprašanja ponudile svoj odgovor, a tudi vrsta karitativnih in socialnih ustanov. Vodstvo Cerkve je na novo problematiko, ki jo je prinesla industrializacija in nastanek proletariata, odgovorilo pozno – formalno več kot štiri desetletja kasneje kot voditelji komunističnega gibanja. Orisano je delo papežev in nato ljubljanskih škofov na socialnem področju v tem času ter njihovi konkretni koraki za uveljavitev krščanskih načel pri reševanju socialnih vprašanj. Za mnoge akcije in ustanove so bili pobudniki laiki, ki so imeli poseben čut za socialne probleme in posamezne stanove. Zasebna iniciativa je v mnogih primerih služila kot začetna spodbuda, v nadaljevanju pa so pobudo podprle še cerkvene in javne ustanove. Sodelovanje vseh je nato prinašalo vidne rezultate. Besedilo razprave jasno pokaže, da so bili pogledi na reševanje socialnih vprašanj – tudi v vrstah katoličanov – različni in da je bil izhodiščni pristop predvsem karitativni. Za mnoge je bilo to razlog za pohujšanje

in nezaupanje do ustanov, ki so se oblikovale v okviru Cerkve. Ukrepi države na socialnem področju, ki so zavezovali tudi cerkvene ustanove, so bili vse do sredine 19. stoletja rezultat državnega cerkvenstva iz časa razsvetljenih absolutistov.

Krajši poglavji orisujeta dobrodelne ustanove v upravi Cerkve ter Cerkev kot državni organ socialnega skrbstva. Župnijski ubožni inštituti, ki so jih organizirale župnije in so za njihovo delovanje lahko pridobivale javna sredstva, so predstavljeni kot najpogostejša oblika skrbi za uboge in ljudi v stiski. Gre za pravno utemeljitev, večkratne reforme in slednjič ukinitve teh inštitutov. Kot primer je obširneje predstavljeno delovanje ubožnih inštitutov v župnijah Mečinje, Šentvid pri Stični in v Ljubljani. Kot oblika pomoči za revne so orisane posebne nabirke, ki so bile organizirane v župnijskih okvirih. V pristojnosti Cerkve je bila tudi skrb za najdence. Za njihovo oskrbo so bile ustanovljene najdenišnice (najprej v Trstu, nato v Ljubljani); svojo vlogo pri tem so imeli tudi dušni pastirji, katerih naloga je bila spremljati delo z najdenci, ki so bili oddani v rejo na ozemlju njihove župnije. Kot primer je prikazano delo za najdence v župniji Dob.

Zadnje poglavje je v celoti namenjeno pregledu samostojnih iniciativ, ki jih je Cerkev razvila kot odgovor na potrebe različnih skupin. Usmeritve in poudarke so v času katoliškega gibanja v zadnjih desetletjih 19. in v začetku 20. stoletja dajali zlasti slovenski katoliški shodi, ki so bili organizirani po zgledu podobnih prireditev v nemškem prostoru. Dobrodelna dejavnost Cerkve se je izražala predvsem v obliki številnih dobrodelnih društev. Na tem področju je

bil pomemben prispevek različnih moških in ženskih redovnih skupnosti ter kongregacij (med njimi so imele osrednje mesto usmiljenke in šolske sestre), cerkvenih združenj in bratovščin ter župnij. Ustanovljenih je bilo več zavodov za posamezne kategorije prebivalstva. Med bolj organizirane oblike reševanja stisk so spadala različna katoliška stanovaška društva, delavske strokovne organizacije (osrednja je postala Jugoslovanska strokovna zveza) in zadruga. Kot ugotavlja avtor, »je združništvo predstavljalo enega ključnih delov katoliškega socialnega gibanja na Slovenskem. Združna organiziranost je predstavljala samopomoč med združniki in posledično prinesla zmanjšanje socialnih stisk prebivalstva.« (308) Šlo je za zelo različne pobude, ki jih je bilo treba umestiti v cerkveni pravni okvir. V organizacijskem pogledu je socialno-karitativno delo doseglo največji razcvet v času po prvi svetovni vojni. Koordinator vseh dejavnosti na tem področju je postala Karitativna zveza v Ljubljani. Ljubljanski škofje so s svojim posredovanjem njihovo delovanje skušali poenotiti in urediti ter s tem zmanjšati negativni vpliv takšne razdeljenosti v širšem prostoru (to se je kazalo zlasti v delavskih organizacijah). Kot pomemben pripomoček za nadaljnje raziskovanje tega področja družbenega in cerkvenega življenja bodo lahko služili sezname in sumarni pregledi delovanja socialnih in karitativnih ustanov, ki jih avtor naveda kot integralni del svoje raziskave.

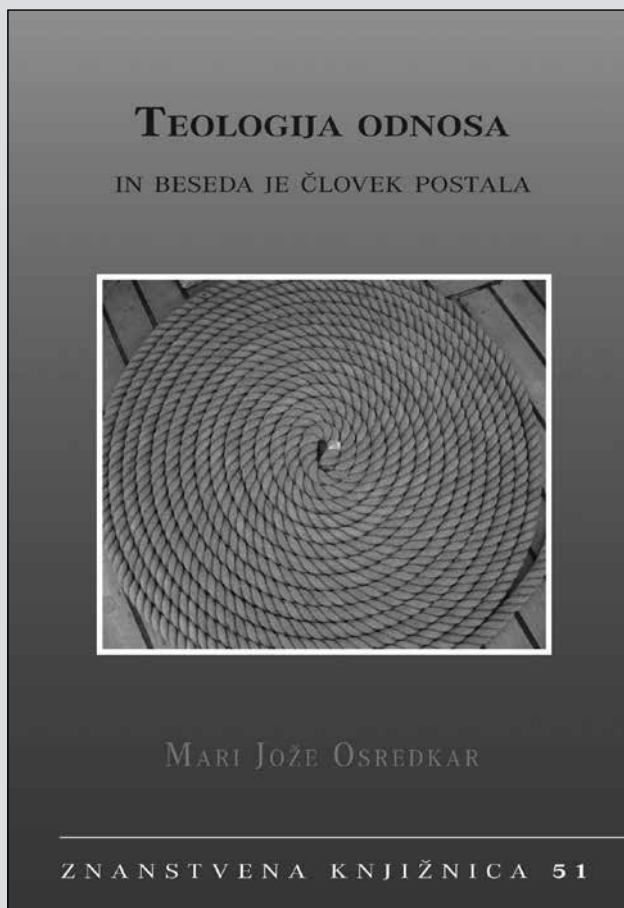
Čeprav monografija pozornost namenja predvsem karitativno-socialnemu delovanju na ozemlju ljubljanske (nad)škofije, so temeljne ugotovitve in tudi dejstva v veliki meri povedna za škofije v drugih delih Habsburške monarhije in nato nove

južnoslovanske države. V obeh obdobjih je šlo za isti cerkveni in državni kontekst, škofje pa so svoje nastope in ukrepe usklajevali v okviru Avstrijske in nato Jugoslovanske škofovske konference.

Monografija B. Otrina je celovit in podroben pregled delovanja voditeljev ljubljanske škofije in njenih ustanov na karitativno-socialnem področju v stoletju in pol. Kot ustreza temeljni zasnovi zbirke AES, je osrednjemu besedilu razprave dodanih še 36 izvirnih arhivskih

dokumentov, ki razpravo dopolnjujejo vsak na svoj način. Segajo od leta 1784, ko gubernij v Gradcu poroča o ubožnem inštitutu pod imenom Družba ljubezni do bližnjega, do pisma vodstva Jugoslovanske strokovne zveze škofu Gregoriju Rožmanu leta 1939, v katerem ga vodstvo te zveze opozarja na razmere med delavstvom ter na spore med podporniki in nasprotniki delavskih združenj.

Bogdan Kolar



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

**Poročilo o slovesni predstavitvi
novega prevoda Svetega pisma**
Atrij ZRC SAZU, torek,
12. 3. 2024, ob 11.00

Vsebina vabila:

Slovesna predstavitev prve celotne izdaje novega prevoda.
Veselimo se srečanja z Vami in želimo vse dobro!

Spoštovani!

*Slovenska škofovska konferenca in Založba Družina Vas prijazno vabita
na slovesno predstavitev prve celotne izdaje novega prevoda*

SVETEGA PISMA

iz izvirnih jezikov (t. i. jeruzalemske izdaje).

Knjižna izdaja je krona zahtevnega večletnega projekta priprave novega komentiranega prevoda Svetega pisma, ki ga je ob množici strokovnjakov vodil akad. prof. dr. Jože Krašovec, v posameznih fazah pa finančno podprli Javna agencija za knjigo RS in ustanova Katoliške Cerkve v Nemčiji – Renovabis.

Predstavitev bo v torek, 12. marca 2024, ob 11. uri
v atriju ZRC SAZU (Novi trg 2, Ljubljana).

Udeležence bodo s kratkimi nagovori pozdravili:

- prof. dr. Oto Luthar, direktor ZRC SAZU,
- msgr. dr. Andrej Saje, predsednik SŠK.

Akademske ustanove bodo zastopali:

- akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik SAZU,
- prof. dr. Gregor Majdič, rektor UL,
- prof. dr. Zdravko Kačič, rektor UM,
- prof. dr. Janez Vodičar, dekan TEOF.

Založbo Družina bo zastopal:

- g. Tone Rode, direktor Družine.

V osrednjem delu programa bosta podrobnosti tega zgodovinskega projekta predstavila

- akad. prof. dr. Jože Krašovec, glavni urednik, ter
- izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, celjski škof in član prevajalske skupine.

Glasbeni program bosta oblikovali citrarka ga. Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj.

Veselim se srečanja z Vami ob predstavitvi novega prevoda ‚knjige knjig‘ in želimo vse dobro!

Prosimo Vas, da svojo udeležbo potrdite do petka, 8. marca 2024, na mail matica.ferenc@druzina.si ali telefon 01 360 28 12.

Izdali in založili:
Družina, d. o. o. in
Slovenska škofovsko konferenca

Slovesno prireditve je povezovala ga. Tajda Lekše, jezikoslovka, televizijska voditeljica, scenaristka in povezovalka dogodkov.

Tajda Lekše je po študiju angleškega in francoskega jezika na Filozofski fakulteti v Ljubljani kot voditeljica in scenaristka na Televiziji Slovenija ustvarjala odmevne dokumentarne oddaje na temo zgodovine in umetnosti (serije „Pogledi“, „Zgodovina Vatikana“, „Irska“, „Besede“, „Muzeji na Slovenskem“). V televizijskem prenosu je med drugim povezovala mednarodni kongres biblicistov IOSOT (2007), podelitev priznanj ambasadorji znanosti, Zoisovih nagrad in priznanj, koncert ob 100-letnici Slovenske filharmonije ter vrsto koncertnih dogodkov. Za svoje ustvarjanje na Televiziji Slovenija je prejela priznanji zlati ekran (1987) in viktor (1996).

V dveh desetletjih in pol je kot povezovalka med drugim vodila slavnostne podelitve Plečnikovih odličij, slavnostna zasedanja SAZU, mednarodni oglaševalski festival „Golden Drum“ in „Dneve slovenskih pravnikov“. V zadnjem času je povezovala slavnostno odprtje srečanja Nata v Ljubljani (septembra 2019) in dogodek ob začetku predsedovanja RS Svetu Evropske unije na Bledu (junija 2021).

Glasbeni uvod: citrarka Tanja Zajc Zupan, Urban Koder, „Cvetje v jeseni“

Glasbena točka 1: citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, Georg Friedrich Händel, „Largo“ iz opere „Xerxes“

Tajda: Spoštovani gostje, cenjeni gospe in gospodje, pristrčno dobrodošli na slavnostni predstavitvi prve celotne izdaje novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov, tako imenovane jeruzalemske izdaje. Z veseljem vas pozdravljam v imenu Slovenske škofovske konference in založbe Družina, ki sta knjigo izdali in založili, v prijetnem – skorajda pomladnem – dopoldnevu v Atriju ZRC SAZU.

Ob tej lepi priložnosti med nami toplo pozdravljamo vse, ki nas bodo počastili s svojimi besedami. Med nami sta dva gostitelja:

prof. dr. Oto Luthar, direktor ZRC SAZU,
msgr. dr. Andrej Saje, predsednik Slovenske škofovske konference;
štirje predstavniki naših akademskih ustanov:
akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik SAZU,
prof. dr. Anton Ramšak, prorektor UL,
prof. dr. Zdravko Kačič, UM,
prof. dr. Janez Vodičar, dekan TEOF;
dva referenta o novem prevodu Svetega pisma:
vodja projekta akad. prof. dr. Jože Krašovec,
msgr. izr prof. dr. Maksimilijan Matjaž, celjski škof;
predstavnik Založbe Družina:
gospod Tone Rode – direktor založbe Družina.

Pozdravljeni pa tudi vsi drugi predstavniki verskega, kulturnega in političnega življenja.

Zahvaljujem se citrarki Tanji Zupan Zajc za uvodno izvedbo čudovite teme iz filma „Cvetje jeseni“, po knjižni predlogi Ivana Tavčarja v režiji Matjaža Klopčiča, ki jo je napisal Urban Koder in jo je leta 1973 na citrah premierno izvedel Miha Dovžan, ter sopranistki prof. dr. Ireni Avsenik Nabergoj za eno najlepših arij Georga Friedricha Händla z začetka 18. stoletja – in sicer „Largo“ iz opere „Xerxes“, znane tudi kot „Ombra mai fu“ ali v slovenskem prevodu „Svet si ti, Gospod“, ki je čudovita hvalnica Bogu za lepoto njegovega stvarstva.

Danes imamo veliko razlogov za praznovanje. A morda je največji razlog za naše veselje in radost v tem, da je knjižna izdaja novega komentiranega prevoda *Svetega pisma* sad uspešnega dolgoletnega sodelovanja mnogih ustanov, strokovnih skupin in zavzetih posameznikov, ki ste danes na tej predstavitvi tukaj tudi zbrani – da je torej krona zahtevnega projekta priprave, ki ga je ob številnih strokovnjakih vodil akad. prof. dr. Jože Krašovec, v posameznih fazah pa sta ga v prvi in sklepni fazi (2007–2014, 2019) finančno podprli Javna agencija za knjigo Republike Slovenije in v drugi fazi (2013–2022) ustanova Katoliške Cerkve v Nemčiji – Renovabis.

Še kako je prav, da se v našem svetu razdeljenosti in vojn vedno znova spominjamo in zavedamo, da je prava sreča v harmoniji sodelovanja in podpore – ter kot takšna edina panacea sožitja in miru.

Leta 2006, deset let po izidu Slovenskega standardnega prevoda, je bil pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference izoblikovan predlog za pripravo novega katoliškega prevoda Svetega pisma na osnovi najbolj priznanega in vplivnega katoliškega prevoda Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni, ki je v francoskem jeziku prvič v eni knjigi izšel leta 1956 in je v revidirani izdaji iz leta 1973 dobil naslov *La Bible de Jérusalem* ali *Jeruzalemska Biblija* – prevoda po izvirnih svetopisemskih jezikih, znanega po odličnih, teološko poglobljenih uvodih in opombah.

Priprava novega komentiranega prevoda Svetega pisma je bila zelo zahteven projekt – še zlasti, ker so sodelavci ves čas veliko pozornosti posvečali tako izvir-

nemu jeziku in slogu kot tudi varovanju tradicije slovenskih prevodov Svetega pisma. Sveto pismo so prevajali: Milan Holc, Maria Carmela Palmisano, Terezija Snežna Večko, Bogomir Trošt, Janez Zupet, Maksimilijan Matjaž, Miran Špelič in Jože Krašovec, ki je bil tudi glavni urednik projekta.

S pričujočim prevodom se podajamo v brazde bogate zgodovine prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo 460 let nazaj v Trubarjev in Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša apostola Ciril in Metod. Ta novi prevod je poklon tradiciji in obenem živ, nepretrgan proces hrepenenja, da bi Beseda vstopala v naše življenje in kulturo – ter med nami prebivala.

Ob tej priložnosti se želimo zahvaliti univerzam, ustanovam in posameznikom, ki ste največ naredili za to, da je novi prevod nastajal v harmoničnem sožitju in sodelovanju.

Ta večletni zahtevni prevajalni projekt pomembno zaznamuje vso slovensko kulturno krajino, zato predstavitev gosti osrednja znanstvena in akademska ustanova v Sloveniji, ki je za naš dogodek dala na voljo ta čudoviti atrij – in tako k besedam dobrodošlice najprej vabim direktorja ZRC SAZU, prof. dr. Ota Lutharja.

Nagovor: prof. dr. Oto Luthar

Spoštovane ekscelence, spoštovani kolegice, kolegi, dragi prijateljice in prijatelji, dobrodošli – dobrodošli in pozdravljeni.

In hvala, da ste se udeležili današnje predstavitve. Organizatorjem pa sem hvaležen tudi za to, da so zanjo izbrali prav Atrij ZRC. To bomo razumeli tudi kot priznanje našim raziskavam prevodov Svetega pisma od njegovega prvega prevoda naprej, pri čemer se te osredotočajo na njihov vpliv na razvoj slovenskega jezika.

Ker je za menoj precej govornikov in ker vsi nestrpnost pričakujemo nastop profesorjev Krašovca in Matjaža, želim ob pozdravu tudi sam izpostaviti izjemen pomen tako imenovane ‚jeruzalemske izdaje‘.

Podobno kot kolega dr. Kozma Ahačič, izjemen raziskovalec in predstojnik Inštituta za slovenski jezik, tudi sam menim, da ta izdaja ni pomembna le za ‚splošno dojetje teologije‘ v slovenskem prostoru, temveč je pomembna tudi za razvoj slovenskega jezika. Kot dober poznavalec vseh prevodov Biblije v slovenščino je Kozma Ahačič v nedavnem komentarju v Delu opozoril, da so za slovenski jezik pomembni prav vsi prevodi Svetega pisma doslej, vsak novi prevod pa je stvar neskončnega usklajevanja, preverjanja, iskanja še natančnejših prevodov – posebej kompleksnih delov besedila.

In to terja kar nekaj raziskovalnega dela.

Prav tako se strinjam s kolegom, ko meni, da je »zaradi občasnega popreproščenja dojetja krščanske teologije v vsakdanjem življenju« pomembno, da je s sodobnim prevodom Svetega pisma seznanjen vsak, ki se ukvarja s slovenskim jezikom in njegovo zgodovino.

Poznavanje novega prevoda pa je, tako Ahačič, pomembno tudi za splošno bralno pismenost. In če temu dodamo še ‚versko toleranco‘, ki je pred dobrimi 1700 leti vodila cesarja Konstantina – toleranco, ki jo v zadnjem času vsi v vseh ozirih tako zelo pogrešamo –, potem je novi prevod Svetega pisma res vreden vsestranske pozornosti.

Tajda: Direktorju ZRC SAZU, prof. dr. Otu Lutharju, se za njegove besede lepo zahvaljujem.

Spoštovani, novi prevod Svetega pisma vstopa med ljudi z novo močjo, z novim ognjem – z novo obleko vstopa Beseda med ljudi in v človeška srca. Novi prevod je sicer samo en kamenček, vendar je še v prizmi zgodovine in prihodnosti našega naroda ter naše kulture kako dragocen in pomemben.

Slovenska škofovsko konferenca je leta 2006 sprejela pobudo za novi prevod Svetega pisma, ki bo postal uradni prevod za liturgične in študijske potrebe. Dobrohotno je spremljala ves čas njegovega nastajanja in s tem sprejela tudi odgovornost varovanja njegovih avtorskih pravic.

Našo slovesnost bo sedaj s svojim nagovorom v imenu Slovenske škofovske konference, ki je nosilec novega uradnega prevoda Svetega pisma Katoliške Cerkve v Sloveniji, odprl naš gostitelj, predsednik Slovenske škofovske konference, msgr. dr. Andrej Saje. Prijazno vabljeni.

Nagovor: msgr. dr. Andrej Saje, predsednik SŠK

Spoštovani visoki gostje, gospe in gospodje, lepo pozdravljeni!

Ob izidu celotne izdaje novega prevoda Svetega pisma, t. i. jeruzalemske izdaje, izražam veselje in hvaležnost. Veselje, da imamo s to izdajo z uvodi, opombami in ostalimi dodatki nove možnosti molitvenega branja Božje besede in študija besedil. Hvaležen sem, da je ta velik projekt zaključen in se bo lahko Božja beseda na bolj razumljiv način prenašala v življenje.

Ob tej priliki se v imenu Slovenske škofovske konference (SŠK) zahvaljujem vsem, ki ste pri prevajanju in izdaji Svetega pisma opravili izjemno delo – najprej akademiku prof. Dr. Jožetu Krašovcu kot pobudniku in nosilcu projekta, celjskemu škofu, izr. Prof. Dr. Maksimilijanu Matjažu in vsem prevajalcem besedil, Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, lektorjem, oblikovalki, založbi Družina ter Javni agenciji za knjigo RS in ustanovi Renovabis iz Nemčije, ki sta projekt finančno podprli. Hvala Slovenski Akademiji znanosti in umetnosti za možnost predstavitve. Hvala vsem današnjim govornikom in organizatorjem dogodka ter izvajalkam glasbenega programa. Hvala vsem, ki ste danes tu, imate Sveto pismo radi, iz njega črpate Božjo modrost – in ste nosilci veselega sporočila evangelija ter prinašalci upanja današnjemu svetu.

Dogmatična konstitucija „*Dei Verbum*“ (DV) II. Vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) poudarja, da je Božja beseda učinkovita opora Cerkvi ter moč in hra-

na za vernike. Beseda je »živa in učinkovita« (Heb 4,12). Koncilski očetje Božjo besedo postavljajo za najvišje pravilo vere, saj je navdihnjena od Boga in omogoča, da po besedah prerokov in apostolov zveni glas Svetega Duha (DV 9, 21).

Sveto pismo je kraj srečanja med Bogom in človekom. Bog po Besedi svojemu ljudstvu razodeva svoje intimno življenje in načrt ljubezni do človeštva. Po branju Svetega pisma in poslušanju Besede nujno sledi naš odgovor. Med Bogom, ki govori po navdihnenih knjigah, in verujočim bralcem, ki posluša in se odziva, se vzpostavi dialog in molitveni pogovor.

Sveto pismo je nosilec univerzalnega sporočila za vse čase in za vsakega človeka. Božja beseda nas tam, kjer smo, okrepi – pokaže nam pot in nas opogumi za vztrajanje na poti dobrega.

»Bog gre vsak dan mimo«, poudarja papež Frančišek (*Kateheza*, 27. januar 2021), »in v našo zemljo poseje seme«. Ali bo to seme vzkliko, je odvisno od nas, od našega srca – in naše pripravljenosti. Z molitvijo se Božja beseda naseli v nas in mi se naselimo v njej.

»Vi ste sol zemlje. Če pa se sol pokvari, s čim naj se soli? Za nič drugega ni več, kakor da se vrže proč in jo ljudje pohodijo. Vi ste luč sveta. Mesto, ki stoji na gori, se ne more skriti. Svetilke tudi ne prižigajo in ne postavljajo pod mernik, temveč na svetilnik, da sveti vsem, ki so v hiši. Takó naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih.« (Mt 5,13-16)

Berimo Božjo besedo in k branju povabimo druge. Naj Beseda navdihuje naše namene in podpira delovanje, da bomo vsak na svojem področju sol in luč sveta.

Tajda: Toplo se zahvaljujem predsedniku Slovenske škofovske konference, msgr. dr. Andreju Sajetu, za njegove tehtne besede in misli.

Po pozdravnih nagovorih dveh gostiteljev te slovesne predstavite novega prevoda svetega pisma so pred nami nagovori predstavnikov treh najpomembnejših slovenskih akademskih ustanov: predsednika SAZU, akad. prof. dr. Petra Štiha; prorektorja Univerze v Ljubljani, prof. dr. Antona Ramšaka; in rektorja Univerze v Mariboru, prof. dr. Zdravka Kačiča.

Poleg dejstva, da je SAZU najvišja slovenska akademska ustanova, velja poudariti, da je v okviru te ustanove dozoreval koncept in priprava dveh komentiranih prevodov Svetega pisma. V letih 1991 do 1996 je Slovenska akademija znanosti in umetnosti spremljala končno redakcijo ekumenskega prevoda Svetega pisma, ki je dobil naziv »Slovenski standardni prevod«. Od leta 2006 pa je na različne načine spremljala in podpirala nastajanje novega prevoda Svetega pisma po jeruzalemski izdaji, ki je z izidom v končni obliki v eni knjigi postal uradni prevod za liturgične in študijske namene.

Obstaja torej poseben razlog, da z zanimanjem prisluhnemo besedam predsednika SAZU, akad. prof. dr. Petra Štiha. Lepo vabljeni.

Nagovor: akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik SAZU

Spoštovane gospe in gospodje, spoštovani visoki gostje!

V veliko zadovoljstvo mi je, da vas lahko na današnji predstavitvi novega komentiranega prevoda celotnega Svetega pisma, ki obenem predstavlja novi uradni prevod Katoliške Cerkve v Sloveniji, pozdravim v imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Moje zadovoljstvo je še toliko večje, ker je glavni urednik tega velikega in zahtevnega projekta akad. Jože Krašovec, dolgoletni član naše akademije, ki tovrstne dejavnosti podpira po svojih najboljših močeh. Nazadnje smo pred desetimi dnevi Knjižnici vojvodine Ane Amalije v Weimarju v Nemčiji podarili izvod slovenskega dela *Biblie Slavice* s faksimili in prepisi najstarejših slovenskih prevodov svetopisemskih besedil. Akad. Krašovec se s sodelavci že več kot štirideset let, to je od začetka priprav na leta 1996 objavljeni slovenski standardni (ekumenski) prevod Svetega pisma, posveča nelahki nalogi, kako na jezikovno – in s tem tudi vsebinsko – najbolj primeren in verodostojen način slovenskemu bralcu omogočiti, da se v maternem jeziku seznani s knjigo vseh knjig v njeni najbolj izvirni obliki, prvotno ubesedeni v hebrejščini, aramejščini in grščini. Akademiku Krašovcu in vsem njegovim sodelavkam in sodelavcem se želim zato ob tem svečanem dogodku zahvaliti in jim za opravljeno monumentalno delo čestitati. Moja zahvala pa gre tudi vsem institucijam, cerkvenim in državnim, ki so projekt podprle in omogočile njegov uspešen zaključek.

Prevod, ki je pred nami, je zrasel iz zelo plodne in skoraj 470 let dolge tradicije prevajanja Svetega pisma v slovenski jezik. Nazaj sega do Trubarjevega prevoda Matejevega evangelija iz leta 1555, svoj prvi vrhunec pa je ta prevajalska dejavnost dosegla leta 1584 z Dalmatinovim prevodom celotnega Svetega pisma, s katerim je bil slovenski jezik povzdignjen na novo raven – in je z istočasno Bohoričevo slovnico dosegel svojo dokončno potrditev kot knjižni jezik.

To so vse dobro znana dejstva in del kánona naše jezikovne, literarne in kulturne zgodovine. Veliko manj pa je poznano, lahko bi rekel skorajda neznano, da je slovanska krščanska terminologija, ki je temelj vsake svetopisemske prevajalske dejavnosti, začela nastajati že okrog sredine 8. stoletja prav v okviru slovenskega jezika – oziroma natančneje, v okviru jezika, iz katerega se je slovenski jezik razvil. Ti začetki slovanske krščanske terminologije so povezani s pokristjanjevanjem Karantancev. Bili so namreč prvo slovansko ljudstvo, ki je sprejelo »blagi Kristusov jarem in njegovo sladko breme« – kot se je ob naslonitvi na Kristusove besede v Matejevem evangeliju izrazil Anglosas Alkuin, učenj svetovalec Karla Velikega, ko je poleti 796 začrtal smernice pokristjanjevanja v pravkar osvojeni Avariji, ki je zajelo tudi slovansko prebivalstvo vzhodno od Italije in v Panoniji.

Z začetkom pokristjanjevanja Karantancev se je za zahodno Cerkev odprlo polje delovanja, ki je bilo v marsičem novo in je imelo v veliki meri tako pionirski kot eksperimentalni značaj. Prvič v zgodovini je bilo treba v neki duhovno-kulturni akciji najvišjega nivoja premagati jezikovno pregrado med idiomi romanskega in germanskega jezika na eni ter slovanskega jezika na drugi strani. Cerkev je morala prvič v svojem razvoju začeti govoriti v slovanskem jeziku na vseh za sporazu-

mevanje in pokristjanjevanje nujnih ravneh, segajočih od najbolj profanih do najbolj sublimnih izraznih oblik. Ob naslonitvi na leksiko karantanskih Slovanov so morali misijonarji na novo ustvariti krščansko terminologijo oznanjenja, s katero je bilo nagovorjenim šele mogoče razložiti radikalno nove vsebine krščanske vere. Kajti potrebna je bila revolucija celotnega slovanskega predstavnega sveta, da sta bila Očenaš in Veroizpoved sploh lahko razumljena. Tu ni šlo samo za prevod temeljnih cerkvenih pojmov, ampak se je pojavila tudi potreba v slovanskem jeziku izraziti abstraktno teološko mišljenje z njegovo precizno pojmovno členitvijo. Pri tem niso imeli misijonarji v sosednjih in sorodnih slovanskih idiomih prav nobenih vzorov, na katere bi se lahko naslonili. Vsekakor izjemno težka naloga – ki pa je obrodila bogate sadove.

Vzpostavitev prve slovanske krščansko-cerkvene terminologije je bilo nekaj, kar je imelo daljnosežne učinke. Kar se je zgodilo v Karantaniji, je nedvomno vplivalo na delo solunskih bratov Konstantina in Metoda, ko sta v 9. stoletju polagala temelje stari cerkveni slovanščini in z njo oblikovala prvi slovanski knjižni jezik, ki je dolgoročno zaznamoval vzhodno in jugovzhodno evropsko krščanstvo in tamkajšnjo slovansko kulturo obenem. Ne samo v zgodovini Cerkve ali posameznih narodov, ampak tudi v zgodovini slovanske jezikovne zgodovine je predstavljal sprejem krščanstva pomemben, celo odločilen dogodek.

Spoštovane gospe in gospodje, pokristjanjevanju Karantancev je zato mogoče pripisati pomen evropskega ranga z epohalnim značajem. Z njim pa se je začela tudi prevajalska tradicija, v katero je bil z današnjo predstavitvijo položen novi prevod Svetega pisma.

Hvala lepa.

Tajda: Hvala lepa predsedniku SAZU, akademiku prof. dr. Petru Štihu, za njegov nagovor.

Kot naslednjemu govorniku bomo besedo predali prorektorju Univerze v Ljubljani, ki je naša najstarejša, največja ter dolgo časa tudi edina univerza. Večina sodelavcev pri prevajanju Svetega pisma je članov TEOF, ki je od leta 1992 ponovno članica Univerze v Ljubljani – in dober znak odličnega sodelovanja med Univerzo in TEOF je tudi navzočnost prorektorja UL za raziskovanje in razvoj, prof. dr. Antona Ramšaka, na današnji slovesnosti.

Spoštovani g. prorektor, prav lepo vabljeni k besedi.

Nagovor: prof. dr. Anton Ramšak, prorektor UL

Spoštovani!

Želja po spoznavanju skrivnosti stvarstva in smisla človekovega bivanja nas spremlja že od predantičnih časov, zato ne čudi, da je Sveto pismo ali »knjiga vseh knjig« najboljši prevajano delo v zgodovini človeštva. Sveto pismo je zapleteno, večplastno besedilo, polno simbolike in prispodob, ki ga skozi zgodovino s pomo-

čjo različnih prevodov vse bolj spoznavamo in razumemo. V *Pregovorih (Spravljivost in prepirljivost, 18:21)* Stare zaveze beremo:

»Smrt in življenje sta v oblasti jezika, kdor ga rad uporablja, bo jedel njegov sad.« Vse od davnih časov dalje se človek zaveda dejstva, kako pomemben je jezik – ne samo da obvladuje življenje in smrt, temveč njegova izborna raba odpira tudi vrata v duhovnost in modrost.

Prevajanje ni zgolj enostavno prestavljanje iz enega jezika v drugega, temveč gre za raziskovanje in zapleten proces branja, razumevanja, interpretiranja ter poznavanja različnih področij, kot so kulturna dediščina, zgodovina, književnost, literarna recepcija. Seveda je pomembno tudi znanje jezikov – dober prevajalec se mora izkazati z odličnim jezikovnim znanjem prevodnega jezika. Morda se pri nobenem drugem besedilu kot prav pri Svetem pismu tako jasno ne odstirajo vsi odtenki prevajanja kot večplastnega študijskega procesa oziroma kot *studia humanitatis*. Vseh nevarnosti interpretiranja ob prevajanju so se zavedali tudi na Tridentinskem koncilu v 16. stoletju, ko so *Vulgato*, latinski prevod Svetega pisma s konca 4. stoletja, ponovno uradno razglasili za avtentični prevod.

Danes so daleč za nami časi samo enega uradnega prevoda Svetega pisma. Pred nami je najnovejši slovenski prevod z bogatimi komentarji, pojasnili in referencami, ki prejšnjega komentiranega prevoda nikakor ne negira, temveč ga pomenljivo dopolnjuje in bogati. V imenu Univerze v Ljubljani iskreno čestitam vsem sodelavcem, še posebej akademiku prof. dr. Jožetu Krašovcu, za monumentalno raziskovalno delo, s katerim ste neprecenljivo prispevali k oplemenitenju slovenskega kulturnega, intelektualnega in verskega prostora.

Tajda: Hvala prorektorju UL, prof. dr. Antonu Ramšaku – zanimivo je bilo prisluhniti vašim besedam.

Z veseljem pa med nami pozdravljam tudi prof. dr. Zdravko Kačiča, rektorja Univerze v Mariboru, ki pomenljivo in celovito pokriva nacionalni prostor vzhodne Slovenije. Njegov nastop danes tukaj pred nami ima torej simbolni pomen – še zlasti zato, ker oddelek TEOF deluje v Mariboru in na različnih področjih z UM odlično sodeluje.

Spoštovani prof. dr. Zdravko Kačič, lepo vabljeni, da nam spregovorite.

Nagovor: prof. dr. Zdravko Kačič, rektor UM

Spoštovani

msgr. dr. Andrej Saje, predsednik Slovenske škofovske konference

akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik SAZU

prof. dr. Gregor Majdič, rektor UL,

prof. dr. Oto Luthar, direktor ZRC SAZU,

prof. dr. Janez Vodičar, dekan Teološke fakultete,

g. Tone Rode, direktor Družine,

strokovnjaki prevajalci na čelu z glavnim urednikom akad. prof. dr. Jožetom Krašov-

cem in članom prevajalske skupine, celjskim škofom izr. prof. dr. Maksimiljanom Matjažem,

cenjeni gostje, gospe in gospodje!

V veselje in čast mi je, da lahko nagovorim ta slavnostni zbor ob zaključku zgodovinskega večletnega projekta prve izdaje novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov – po vzoru slavne jeruzalemske Biblije, z vključenimi bogatimi uvodi, opombami in dodatki, ki besedilo še dodatno pojasnjujejo.

Če je francoski pesnik, romanopisec in dramatik Victor Hugo z mislijo »Knjiga je v celoti pot od zlega k dobremu, od krivice k pravici, od napačnega k resničnemu, od noči k dnevu« pripisal takšen globlji pomen knjigi na splošno, potem to še toliko bolj velja za »knjigo vseh knjig«, za Sveto pismo, ki velja za najbolj razširjeno in kulturno-duhovno najvplivnejšo knjigo vseh časov. Eden največjih svetovnih mojstrov pisane besede, ruski pisatelj Fjodor Mihajlovič Dostojevski, je v svojem zadnjem romanu *Bratje Karamazovi* v usta starca Zosime položil naslednje globoke misli: »Ljubi Bog, kakšna knjiga je to in kakšen poduk! Kakšna knjiga je Sveto pismo, kakšen čudež in kakšna moč sta z njo dana človeku! To je prava slika sveta in človeka in človeških značajev, in vse je imenovano in pokazano za vse večne čase. In koliko skrivnosti je tukaj razrešenih in razodetih!«

Prevodi Svetega pisma v evropski kulturi od antike do danes pomenijo temelj razvoja jezika, kulture in duhovnosti. Prav Sveto pismo je pri večini krščanskih narodov, kamor se prištevamo tudi Slovenci, prva knjiga, ki je bila napisana v narodnem jeziku – zato prevod Svetega pisma pomeni obenem začetek jezika in pismenstva sploh.

Izjemno bogata zgodovina prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture sicer sega celo že v 9. stoletje, ko sta prvi prevod v staro cerkveno slovenščino naredila Grka, brata svetnika Ciril in Metod, potem ko ju je iz Soluna na Moravsko povabil knez Rastislav.

Letos pa mineva 440 let, ko je bila leta 1584 čez severno mejo tedanje dežele Kranjske v sodih pretihotapljena na Nemškem tiskana protestantska Biblija. Šlo je za prvi celotni prevod Svetega pisma v slovenščino. Pa ne samo v slovenščino – ta prevod, delo Jurija Dalmatina, je namreč prvi celotni prevod Svetega pisma v kakega izmed sodobnih slovanskih jezikov sploh.

Sveto pismo je že pred Dalmatinom začel prevajati najpomembnejši slovenski protestant Primož Trubar. Na visoko kakovost njegovega prevajanja kaže ocena prevajalca Janka Modra, da je Trubar »klasik slovenskega prevajalstva«. Literarni kritik akad. prof. dr. Jože Pogačnik, nekdanji dekan Pedagoške fakultete UM, je o Trubarju zapisal, da je »utemeljil slovensko narodno enoto, ugotovil temeljne prvine slovenske duhovne identitete, dal osnove za razvoj slovenske književne ustvarjalnosti in promoviral slovenski koncept kulture.«

Tudi vsi poznejši prevodi so bili velikega pomena za razvoj jezika, religioznosti, literature in narodne zavesti, pa tudi za splošni razvoj družbe. Enako velja za najnovejši že osmi prevod, ki je plod skoraj dvajsetletnega trdega dela strokovnjakov

in predstavlja pomembno pridobitev tako za slovensko kulturo kot znanost, ki je univerzalna. Znanost v tem kontekstu razumemo kot preprosto stremljenje k znanju, proučevanje tega, kar vemo, in iskanje – da bi vedeli več. Zato vse znanstveno proučevanje nujno temelji na prepričanju, da v svetu obstajajo objektivne resničnosti in da te resničnosti lahko odkrijemo in dokažemo. Tudi s tega vidika je Sveto pismo vselej bilo in ostaja aktualno, saj »prinaša najbolj celotno, najbolj univerzalno pojmovanje celotne resničnosti v širino in globino« – kot pravi vodja projekta novega prevoda akad. prof. dr. Jože Krašovec.

Spoštovani,

prvo celotno izdajo novega prevoda Svetega pisma želim označiti kot monumentalno delo in mu dati oceno ‚odlično‘, in sicer v takšnem pomenu, kot je to izrazil modrec klasične Grčije Aristotel: »Odličnost ni nikoli naključje. Vedno je rezultat velikega namena, iskrenega truda in inteligentne izvedbe. Predstavlja pametno izbiro mnogih alternativ.«

Hvala.

Tajda: Zahvaljujem se tudi prof. dr. Zdravku Kačiču, rektorju Univerze v Mariboru, ki je s svojim nagovorom pridal pomen in celovitost naši slovesnosti, pomembni za celoten slovenski prostor.

Študij Svetega pisma je matično področje Teološke fakultete, zato ima za prevajanje Svetega pisma ta fakulteta tudi ustrezne strokovnjake – in je prek svojih profesorjev, članov prevajalske ekipe, v projektu sodelovala kot partner.

TEOF ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah – in je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. S ponovno vključitvijo Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani kmalu po osamosvojitvi Slovenije je delovanje Teološke fakultete v akademski sferi precej olajšano.

V imenu Teološke fakultete nam bo zdaj spregovoril njen dekan prof. dr. Janez Vodičar.

Nagovor: prof. dr. Janez Vodičar, dekan TEOF

Spoštovani! Vesel sem, da smem v imenu Teološke fakultete pozdraviti vse navzoče. Teološka fakulteta je tista, ki celoten proces nastajanja tega prevoda najbolj povezuje. Rad bi se zahvalil akad. prof. dr. Jožetu Krašovcu, ki je projekt vodil. Videl ga je strokovno, duhovno in motivacijsko. Predvsem pa je pomembno – in tu bi se mu rad zahvalil –, da vedno izpričuje svoje navdušenje nad Božjo besedo. Že kot študentje smo ob njem dobili veselje nad branjem in razumevanjem Svetega pisma. Če zato vzamemo kot izhodišče, da je vsak prevod že interpretacija, potem nas na Teološki fakulteti ob novem prevodu čaka še več dela. Razumeti, umestiti in prenesti moramo na novo usmerjeno branje Svetega pisma. Kot ste ob prevajanju morali iskati nove možnosti, moramo sedaj to razumeti in ob študiju umestiti

v vsa področja teologije. Verjamem, da smo ob vašem zgledu in strokovnosti zmožni tudi tega. Samo prevod, ki bo stopil v življenje vseh, bo dosegel svoj pravi namen. K temu nas zavezuje poslanstvo Cerkve in naloga znanosti – in verjamem, da smo na fakulteti ta izziv že vzeli za svoje poslanstvo. Še enkrat hvala za vse delo in spodbude, ki nam jih ta novi prevod daje.

Tajda: Lepa hvala dekanu TEOF UL, prof. dr. Janezu Vodičarju.

Izdajatelj novega prevoda Svetega pisma je založba Družina, ki deluje pod lastništvom in pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference – in je za ta prevod od nje dobila mandat za sodelovanje pri nastajanju in izdaji novega prevoda Svetega pisma po jeruzalemski izdaji, katere izid obeležujemo z današnjo slovesnostjo.

V imenu Založbe Družina nas bo zdaj nagovoril njen direktor, g. Tone Rode – prav prijazno vabljeni.

Nagovor: g. Tone Rode, direktor Družine

Direktor in glavni urednik založbe Družina, Tone Rode, je izid novega prevoda z navdušenjem pozdravil in se zahvalil za izjemno dobro sodelovanje vseh udeležencev pri tako zahtevnem in dolgoročnem projektu. Opozoril je tudi na dragocen prispevek manj vidnih sodelavcev in podpornikov projekta – različnih tehničnih in podpornih služb. Povedal je, da je bila naloga založbe samo ta, da smo omogočili financiranje tiskanih projektov, administrativno, distribucijsko, promocijsko in prodajno podporo ter tehnološko in tehnično kakovost tiskane izdaje. V prihodnje pa je naša vloga ta, da zagotovimo čim širšo dostopnost in raznoliko prisotnost v celotnem slovenskem prostoru. Zato bi danes tudi rad naznanil, da je že v polni pripravi spletna različica tega prevoda, kjer bo do celotnega besedila možno dostopati brezplačno.

Tajda: Hvala lepa g. Tonetu Rodetu, ki je s svojimi mislimi pospremil izid novega prevoda Svetega pisma v slovenskem jeziku.

In zdaj je tudi primeren trenutek, da se nas na svoj pretanjeni način spet dotakne glasba. Petje in glasba, ki ju bomo slišali danes, sta globoko zakoreninjena v naši verski tradiciji, v Svetem pismu. Tako v Stari kot v Novi zavezi sta petje in glasba ključna elementa verskega izražanja in čaščenja, saj tudi apostol Pavel vernike spodbuja, naj se med seboj nagovarjajo s psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmi. Našo slovesnost bosta s petjem ob spremljavi na citre z izbranimi deli duhovne glasbe ponovno obogatili citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj – pa naj vam ju na kratko predstavim.

Tanja Zajc Zupan je ena najboljših in najbolj priljubljenih citrark pri nas, nje-no prefinjeno in emotivno igranje seže v srce vsakomur. Skozi leta je izoblikovala svoj prepoznaven in edinstven zven, – citre je Sloveniji predstavila kot moderen instrument raznovrstnih razsežnosti ter v naš prostor vnesla svežino

s poustvarjanjem velikih svetovnih uspešnic vseh časov. Na citrah si je omislila in namestila tudi dodatno ‚Tanjino struno‘, ki ji omogoča večji tonski razpon. Letos praznuje 30 let glasbene kariere, obletnico pa je z gala koncertom s Simfoničnim orkestrom RTV Slovenija in gosti proslavila lani v Cankarjevem domu.

Irena Avsenik Nabergoj je profesorica na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in znanstvena svetnica na ZRC Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Glasba je sestavni del njenega življenja že od otroštva, ko je najprej igrala in kot dijakinja tudi poučevala violino na Glasbeni šoli na Jesenicah, pozneje pa se je posvečala zlasti petju in pela v številnih pevskih zborih – več let tudi v poklicnem Slovenskem komornem zboru. Ob dolgoletnem študiju solopetja pri priznanih opernih pevcih je pogosto nastopala tudi kot solistka ob spremljavi orgel, prečne flavte ali manjših orkestrskih zasedb. Trenutno kot sopranistka sodeluje v zboru Glasbene matice pri izvajanju Bachovega ‚Janezovega pasijona‘ konec tega tedna v Cankarjevem domu.

Slišali bomo priredbo latinske molitve *Ave Maria*, ki je bila prvotno objavljena leta 1853 kot „Méditation sur le Premier Prelude de S. Bach“ in vsebuje melodijo francoskega romantičnega skladatelja Charlesa Gounoda, ki jo je prekril z le malo spremenjeno različico Preludija Johanna Sebastiana Bacha št. 1 v C-duru.

Citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj!

Glasbena točka 2: citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, „Ave Maria“

Tajda: Hvala lepa citrarki Tanji Zajc Zupan in sopranistki prof. dr. Ireni Avsenik Nabergoj za to čudovito izvedbo Ave Marie.

V osrednjem delu programa bosta podrobnosti tega zgodovinskega projekta predstavila akad. prof. dr. Jože Krašovec, glavni urednik, ter izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, celjski škof in član prevajalske skupine.

Vsebina pozdravnih nagovorov pomenljivo razkriva predvsem duhovno in intelektualno okolje in okoliščine nastanka novega uradnega prevoda Svetega pisma. Prevajalci in drugi sodelavci so ob izzivih velikega obsega gradiva za komentirani prevod Svetega pisma – ob izvirnih besedilih, slovnica, slovarjih in komentarjih – desetletja sami dozorevali v poznavalce in pričevalce za edinost med seboj.

Akad. Jože Krašovec je moral v vlogi pobudnika, prevajalca in urednika sprejemati pomembne odločitve, ki jih zahteva najnovejše stanje svetopisemske tekstne in literarne kritike, hermenevtike in onomastike. Za izpolnitev te naloge se je leta pripravljaj na elitnih tujih univerzah. Kot profesor na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in kot član Slovenske ter Evropske akademije znanosti in umetnosti je z izvirnimi raziskovalnimi študijami, ki jih je objavljaj doma in v tujini, domači in tuji strokovni javnosti odprl vpogled v duhovni svet onkraj večpomenskih besed, besednih zvez, metafor, stavkov in literarne forme Svetega pisma – v ozadje rasti knjige knjig od predhebrejske antike do sodobnosti. Ker je v svojem raziskovalnem delu največ pozornosti posvečaj knjigi Psalmov, kot svoj najljubši odlomek iz pre-

voda Svetega pisma navaja Psalm 131, ki se glasi:

Gospod, moje srce ni prevzetno,
moje oči se ne povzdigujejo.
Ne poganjam se za velikimi deli,
niti za čudovitimi dejanji, ki so zame previsoka.
Nasprotno, potešil in umiril sem svojo dušo
kakor otrok v naročju svoje matere,
kakor otrok je v meni moja duša.

Akademika Krašovca vabim, da nam kot urednik novega prevoda Svetega pisma posreduje najpomembnejša spoznanja iz postopka prevajanja in komentiranja Svetega pisma v zgodovinskem, kulturnem in duhovnem kontekstu njegovega nastajanja in prevajanja v različne jezike.

Nagovor: akad. prof. dr. Jože Krašovec, glavni urednik

Viri in značilnosti novega komentiranega prevoda svetega pisma (Jeruzalemska izdaja 2024)

V letih od 1981 do 1996 smo pod mojim vodstvom pripravili novi komentirani ekumenski prevod Svetega pisma (SSP: Slovenski standardni prevod) po vzoru francoskega ekumenskega prevoda Svetega pisma (TOB). S tem smo nadomestili prvo slovensko ekumensko izdajo iz leta 1974, ki jo je Britanska biblična družba desetletja ponatiskovala brez uvodov, opomb in seznama referenc. Slovenska javnost je zato tako rekoč zahtevala nov, bogato komentiran prevod Svetega pisma. Ko sem končal specialistični študij v tujini in začel predavati na Teološki fakulteti, me je ugleden župnik velike mestne župnije presenetil s pozivom: »Pripravite nov prevod Svetega pisma z uvodi in opombami, sicer bo vse hudič vzel.« Ta poziv izraža preprosto dejstvo, da v Sloveniji nimamo kopice bibličnih komentarjev kot drugi večji narodi, zato je izdaja Svetega pisma s komentarji za večino ljudi edini uporabni priročnik.

V obdobju od leta 1980 do leta 2024 sta pri nas nastala kar dva prevoda, ki sta bogato komentirana. Potek priprave komentiranega ekumenskega prevoda (SSP) je obširno dokumentiran v moji monografiji *Med izvirnikom in prevodi* (2001). V letih od 2006 do 2024 smo zelo skrbno pripravljali novi komentirani prevod po vzoru francoske *La Bible de Jérusalem* z mandatom Slovenske škofovske konference. Tako smo po desetletjih pričakovanja dobili končno verzijo uradnega prevoda Svetega pisma, ki bo osnova za liturgične priročnike in tudi za študijske namene. Ta prevod lahko imenujemo »literarni prevod« iz izvirnih jezikov. Uvode, opombe, obsežne sezname referenc in bogate dodatke smo prevzeli iz francoske *La Bible de Jérusalem*, ki ima drugačen koncept komentiranja prevoda kakor francoski ekumenski prevod (TOB). Če francoski ekumenski prevod daje prednost »stvarnim« opombam, pa daje *La Bible de Jérusalem* prednost temeljnim teološkim premislekom klasikov naše kulture od antike do danes. Naš novi, uradni prevod Svetega

pisma kljub temu prejšnjega, ekumenskega ne ukinja, ampak ga v vseh bistvenih postavkah dopolnjuje. To je končno razvidno že iz dejstva, da so v obeh francoskih tipih komentiranega prevoda v veliki meri sodelovali isti strokovnjaki s celotnega francoskega govornega področja po svetu.

Podobno kot Francija in veliko drugih držav ima zdaj Slovenija dva komentirana prevoda, ki se v veliko pogledih dopolnjujeta – in tako naš verski in kulturni prostor bogatita. S tem smo dobili izvedbo dveh paradigem prevajanja in komentiranja Svetega pisma, ki sta značilni za celotno zgodovino judovstva in krščanstva od antike do danes. Ekumenski prevod v slovenskem in srednjeevropskem prostoru v marsičem spominja na Luthrovo nemško individualistično ideološko izročilo, osredotočeno na doktrino o opravičenju in na postavko *sola scriptura*, novi uradni prevod pa z izrazitim in celostnim obratom k virom (*ad fontes*) izvirnega svetopisemskega besedila ter izredno bogati in ustvarjalni razlagi Svetega pisma pri cerkvenih očetih uveljavlja vsestransko univerzalno (torej katoliško) razsežnost iskanja edinosti z odprtim vrednotenjem vseh – torej ne selektivno izbranih – virov bogate zapuščine judovstva in krščanstva. To velja tako za prevajanje in razlaganje besedišča, metafor, simbolov, sloga in retorike kot za dediščino kulture in splošne znanosti. V bogati družbi drugih evropskih prevodov ta prevod v bistvenih postavkah sledi zgledu literarne tradicije angleške *King James Version*, ki po vsem svetu že 400 let deluje kot najmočnejša gonilna sila razvoja jezika, literature, drugih umetnosti in znanosti.

V predgovoru in glavnem uvodu naš novi prevod Svetega pisma nudi izčrpne podatke o okoliščinah, postopku nastajanja in značilnostih tega obsežnega in zahtevnega dela. Med dve leti trajajočim delom sklepne usklajevalne redakcije se je ponudila še priložnost, da sem pripravil knjižico z naslovom *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov svetega pisma*. Povod za to je pred dvema letoma dala prof. dr. Nike Kocijančič Pokorn z vabilom v okviru Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, da za monografijo *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda* (2023) napišem prispevek o prevodih Svetega pisma v obdobju po reformaciji (Krašovec 2023, 109–127). Univerza v Ljubljani je novembra leta 2023 vsem avtorjem monografije *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda* podelila priznanje »za najodličnejši raziskovalni dosežek Univerze v Ljubljani v letu 2023«.

Po vseh dosedanjih objavah o okoliščinah priprave in značilnostih vseh sedmih celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma se zdi smiselno, da v tej strokovni predstavitvi temeljne podatke, ki so navedeni v predgovoru in v glavnem uvodu izdaje novega prevoda Svetega pisma, dopolnim z ugotovitvami, ki se v izdajah prevodov Svetega pisma pojavljajo bolj redko. Osredotočil se bom na predstavitev izvornih osnov našega prevoda v več kot tisočletni zgodovini nastajanja Svetega pisma in v več kakor dvatisočletni zgodovini prevajanja Svetega pisma v različne jezike.

Na začetku vsakega projekta prevoda Svetega pisma morajo prevajalci in drugi sodelavci razrešiti vprašanje, na katere vire se bodo oprli. Danes je samoumevno, da ne prevajamo iz prevoda, kot sta grški prevod Stare zaveze (Septuaginta) iz sklepnega obdobja Stare zaveze ali latinska Vulgata s konca četrtega stoletja, ampak iz izvirnih jezikov: Staro zavezo torej iz hebrejščine, aramejščine in grščine,

Novo zavezo iz grščine. Zaradi vračanja k virom (*ad fontes*) pa morajo vsi prevajalci toliko bolj upoštevati vsaj tri med seboj povezane okoliščine. Prvič, povečan obseg in pomen znanosti tekstne kritike, ki poleg izvirnika vključuje starejše prevode Svetega pisma. Drugič, pričakovanje bralcev potencialnega prevoda Svetega pisma, da bo prevod ustrezal najvišjim standardom visoko razvite literarne ravni prevodnega jezika, skupaj z vso dediščino zgodovine literarne kritike. Tretjič, judovsko in krščansko doktrino, da izvirno besedilo Svetega pisma ni nastalo kot ‚privatno‘ ustvarjalno delo, temveč po posebnem navdihu kot Božja beseda.

Preroki so se najbolj brezpogojno sledili notranjemu imperativu, da v svojem imenu ne smejo zapisati niti črke, temveč samo to, kar so prejeli po navdihu Boga. Posledica tega njihovega prepričanja je, da tako v judovstvu kot v krščanstvu Sveto pismo velja za ‚knjigo knjig‘, ki je v vsebinskem in oblikovnem pogledu nedotakljiva in nespremenljiva. Zato prevodi Svetega pisma za potrebe skupnosti nikoli niso veljali za zasebno delo predrznih posameznikov, temveč kot privilegij posebnega poslanstva, ki ga izbrani prevajalci prejmejo od skupnosti verujočih skupaj z neprimerljivo moralno odgovornostjo. S to zavestjo so prevajalci celotno Sveto pismo doslej prevedli v 736 jezikov, Novo zavezo v dodatnih 1658 jezikov, manjše dele Svetega pisma pa še v dodatnih 1264 jezikov (Wycliffe Global Alliance).

Meje pluralizma v pristopih k prevajanju Svetega pisma

Cilj prevoda Svetega pisma je v drugem jeziku ustvariti besedilo v približno v enakem slogu, kot je slog izvirnika. Ko razpravljamo o pristopih k prevajanju, upoštevamo dejstvo, da so bile različne svetopisemske knjige napisane kot rokopisi, ki so bili večkrat prepisani in vključeni v večje literarne enote. Rokopisi začetnih odlomkov se vsaj v celoti niso ohranili, obstaja pa na tisoče izvodov prepisov večjih ali manjših delov Stare in Nove zaveze. Ko so iz prvotnih odlomkov nastale knjige raznih literarnih vrst in zvrsti, so jih prevedli v jezike, kot so grščina (tj. grški prevodi hebrejske in aramejske Stare zaveze), aramejščina, sirščina, koptščina, armenščina, etiopščina, latinščina itd. Vsak od teh antičnih prevodov nam je danes na voljo v številnih rokopisih. Strokovnjaki tekstne kritike so vse svetopisemske rokopise zbirali in proučevali več sto let – in najpomembnejše izsledke vključili v tekstnokritični aparat sodobnih izdaj hebrejske, aramejske in grške Stare zaveze ter grške Nove zaveze. Najsodobnejše tekstnokritične izdaje izvirnika uporabljajo vsi sodobni prevajalci Svetega pisma po svetu. Za Staro zavezo uporabljamo delo *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS; 1997) – gre za sodobnega naslednika izvirne *Biblia Hebraica*, ki jo je uredil Rudolf Kittel (1906). Za Novo zavezo uporabljamo 28. izdajo *Novum Testamentum Graece* (2012), ki sta jo prvotno uredila Eberhard in Erwin Nestle (1898), v zadnjem času pa Barbara in Kurt Aland in drugi.

V okviru judovstva in krščanstva se je v obdobju od antike do moderne dobe nabralo na tisoče rokopisov Svetega pisma, med katerimi imajo mrtvomorski (kumranski) rokopisi Stare zaveze iz obdobja pred Kristusom posebej neprecenljivo vrednost, ker so se ob rimskem uničenju kumranske skupnosti leta 72 nepričakovano ohranili pod peskom v votlinah na obrežju Mrtvega morja. V današnji kritični dobi je tekstna kritika pripomogla, da imamo za vse potrebe prevajanja in proučevanja na celotni

naši obli na voljo zanesljive izdaje izvirnega besedila Svetega pisma. Že v antiki pa so pooblaščen strokovnjaki poskrbeli, da so posebej vplivni prevodi Svetega pisma na globalni in regionalni ravni postali del zgodovine tekstne kritike Svetega pisma. Ko gre za besedilne razlike med izvirnikom in starejšimi prevodi na jezikovni ravni, je razumljivo, da prevajalec tehta med razlogi za eno ali drugo različico. Ker z moralno nujnostjo o tem tehtajo strokovnjaki skozi stoletja, so nastale tradicije pogledov glede večje ali manjše zanesljivosti sprejemanja različic. Ugotovitve strokovnjakov tekstne kritike so v postopkih prevajanja Svetega pisma postale prvo gradivo za opombe na robu ali pod črto. Z razvojem knjižnih jezikov v moderni dobi se je teoretično vprašanje o kriterijih ustreznega prevajanja Svetega pisma zaostri. Vsaj tako pomembna kot tekstnokritična in splošna jezikovna vprašanja so postala vprašanja literarne kakovosti prevoda – torej vprašanje razmerja med vsebino in obliko besedila v izvirniku in prevodih. Kolikor bolj pa se je ,knjiga knjig‘ širila po novih kontinentih, toliko bolj nepregledno je v svetovnih jezikih postalo število strokovnih in znanstvenih študij na področju biblične tekstne in literarne kritike.

V diskurzu o prevajanju se govori o pomenu besed, besednih zvez in stavkov v ožjem in širšem kontekstu besedil. Na ravni besedišča je veliko govora o osnovnem pomenu posameznih besed, o večpomenskosti besed, ki izražajo duhovne pomenke odtenke, ter o vlogi besednih zvez, stavkov in odstavkov. K pomenu prispeva vsaka beseda v stavku. Prevesti želimo pomen sporočila kot celote, ne le izoliranih besed. Prevajalci morajo upoštevati številne načine interakcije besednih pomenov, kot se ti pojavljajo v diskurzu. Posledica človekove sposobnosti dojemanja resničnosti v razponu od najbolj materialnih do najbolj duhovnih vidikov resničnosti je, da je veliko besed in metafor večpomenskih.

Pri prevajanju in interpretaciji je pomembno upoštevati razliko med različnimi žanri besedil v prozi in poeziji. Med literarnimi sredstvi izražanja sporočila igrajo pomembno vlogo metafore in simboli. Dober prevod mora metafore ohraniti – in jih torej ne sme spreminjati v abstraktne pojme. Vesten prevajalec se izogiba preoblikovanju vsebine v popolnoma drugačno obliko, ki bi sicer nekaj, kar je blizu osnovnemu pomenu, lahko posredovala, vendar bi izgubila veliko drugih dejavnikov, ki prenašajo pomen. K celotnemu pomenu in teksturi njegovega sporočila prispevajo številne razsežnosti. Toda stilisti, študenti književnosti, analitiki diskurza in drugi strokovnjaki lahko vidijo več, kot nakazuje osnovni pomen besed, besednih zvez in stavkov. S svojim čutom za skladnost potrjujejo, kar proučevalci Svetega pisma instinktivno vedo že stoletja.

Prvi grški prevod Svetega pisma (Septuaginta)

V zgodnji in pozni antiki ter na začetku novega veka so nastali prevodi z izjemnim duhovnim in kulturnim vplivom, ki so postali del velike dediščine, ki jo mora vsak prevajalec Svetega pisma poznati – in po presoji upoštevati kot vir ali model. V zadnjih stoletjih pred Kristusom je 70 judovskih strokovnjakov v helenistični Aleksandriji v Egiptu pripravilo grški prevod Stare zaveze, ki je zaradi velike razširjenosti grščine postal najvplivnejši antični prevod Svetega pisma. Naslov Septuaginta označuje celotno skupino 70 prevajalcev.

Prvi grški prevodi so nastali v Egiptu v prvi polovici 3. stoletja pred Kristusom, če ne že prej. Vzporedno so v Palestini in v Babiloniji morda nastali aramejski prevodi odlomkov Svetega pisma Stare zaveze za liturgično rabo v sinagogah, vendar tega ni mogoče zanesljivo dokazati. Kaže, da je grški prevod, imenovan Septuaginta, najstarejši prevod sploh – vsekakor prvi pisni prevod Svetega pisma. Prevajalci v grščino, ki sodi med indoevropske jezike, so se spopadali z veliko večjimi problemi kakor prevajalci v aramejščino, ki se uvršča v isto – severozahodno semitsko – jezikovno skupino. Pri prevajanju so morali preseči razlike med dvema jezikovnima sistemoma in razlike med dvema kulturama oz. religijama.

Položaj avtorjev Septuaginte je bil edinstven v dveh pogledih: prvič, prevajanja so se lotili brez modelov prevodov Svetega pisma, kajti v tretjem stoletju pred Kristusom prevodov tujih besedil v grščino še ni bilo; drugič, prevajali so iz semitskega jezika, ki je po svoji jezikovni in miselni zgradbi precej drugačen od indoevropske grščine. Zaradi te temeljne razlike je bilo ustreznic v besedah in besednih zvezah pogosto težko najti.

Kljub heterogenosti Septuaginte je treba poudariti, da prevod glede vsebine in oblike na splošno odraža prizadevanje za zvestobo izvirniku. Prevajalci so prevod izvirniku približali in ne nasprotno. Pogosto so prevajali povsem dobesedno in žrtvovali grške idiome; ohranili so hebrejsko zgradbo, ritem in slog stavkov. Eden izmed dokazov za težnjo po zvestobi izvirniku je praksa prevzemanja hebrejskih besed in osebnih imen, ki jih niso znali ustrezno prevesti. Nekateri prevajalci Septuaginte so bili pri izbiri besed in besednih zvez dosledni in so prevajali stereotipno.

Hieronimov latinski prevod Svetega pisma (Vulgata)

Od avtoritet, kot je sv. Avguštin, imamo podatek, da je v 4. stoletju že obstajalo nepregledno število prevodov Svetega pisma v latinščino. Prvi latinski prevodi Svetega pisma so bili precej dobesedni. Zanje je na splošno značilno, da so bolj ali manj dobesedna replika aleksandrijskega grškega prevoda (Septuaginta). Nastajali so v različnih krajih, v različnih časovnih obdobjih in so delo različnih avtorjev, zato so zelo raznovrstni – a na splošno so hebrejskemu izvirniku bolj zvesti kakor grška Septuaginta. Da bi dosegel eno, avtorizirano besedilo, ki bi veljalo za celotno Cerkev, je papež Damaz I. pooblastil Hieronima, da pripravi eno zanesljivo latinsko verzijo prevoda.

Evzebij Sofronij Hieronim, splošno znan kot Hieronim (340–420), je za Novo zavezo na podlagi grških rokopisov, ki so mu bili na voljo, popravil eno od že splošno uporabljanih starih latinskih različic. Za Staro zavezo je naredil nov prevod neposredno iz hebrejščine. Primerjava zgodnjih rokopisov Vulgate z rokopisi stare latinske Nove zaveze kaže, da si je Hieronim natančnost prevoda večinoma prizadeval izboljšati tako, da ga je naredil še bolj dobesednega. Hieronimova različica Stare zaveze je nekoliko manj dobesedna kot njegova revizija Nove zaveze, vendar ni nič manj dobesedna kot stare latinske različice Stare zaveze ali grška različica Septuaginte, na kateri so stari latinski prevodi temeljili. Po desetletjih dela je tako nastala Vulgata, ki je zaradi velike razširjenosti latinščine od antike do danes postala drugi najvplivnejši antični prevod Svetega pisma.

Iz Hieronimovih predgovorov k prevodom svetopisemskih knjig, iz številnih pisem in drugih del lahko razberemo, da je bil zelo izobražen v klasični literaturi, literarni kritiki in retoriki. Svoje retorično znanje in sposobnosti je pogosto praktično preizkušal v pisanju pisem in drugih del. Ko je začel prevajati Sveto pismo in pisati komentarje, je nujno prišel v precep. Zavedal se je, da resnica Svetega pisma daleč presega vse poganske ideale in vzore, zato je namesto klasične retorike začel poučevati preprostost izraza in točnost v prevajanju. Kljub temu pa se klasičnim literarnim in retoričnim vzorom ni mogel odreči. Pri prevajanju Svetega pisma je ubiral srednjo pot med strogo dobesednostjo in parafraziranjem, ker je čutil, da je poseben pomen vsakega posameznega besedila in melodiko poetičnih besedil v dobrem prevodu mogoče ohraniti. Izredna volja po nenehnem izpopolnjevanju znanja, dolga doba prevajanja Svetega pisma, različno stanje predlog in že obstoječih latinskih prevodov, kronična preobremenjenost, obdobja bolezni in še marsikaj pojasnijo, zakaj so prevodi posameznih knjig glede točnosti in skladnosti z izvirnikom zelo različni.

Pri prevajanju Nove zaveze Hieronim očitno ni imel večjih težav. Izvirno besedilo je na splošno zelo jasno, dokaj dobro pa je bilo prevedeno že v prejšnjih latinskih prevodih. Razlog revizije je bila želja, da se namesto številnih različnih prevodov doseže en sam avtorizirani prevod. Veliko večji izziv je bilo prevajanje Stare zaveze. Tu se je Hieronim moral soočiti s hebrejskim izvirnikom in številnimi grškimi prevodi, predvsem Septuaginto. Razlike med prevodi so ga prepričale, da je treba iti k izvirom (*ad fontes*), torej k hebrejski resnici (*Hebraica veritas*). Vendar se je tu moral soočiti ne samo z jezikom in zelo zahtevnimi pesniškimi literarnimi žanri in oblikami, temveč tudi z neštetiimi tekstnokritičnimi problemi.

Toda prav njegovo načelo *Hebraica veritas* je razlog, da imamo v Vulgati prevod, ki na splošno hebrejsko jezikovno in literarno strukturo dobro odslikava, čeprav so glede točnosti prevoda med knjigami velike razlike. Zaradi tega načelno nikoli ni bila sporna praksa, da so se kasneje prevajalci Svetega pisma praviloma naslanjali na Vulgato – vse dokler ni v novejšem času popolnoma prevladalo načelo *Hebraica veritas*. Prek Vulgate je hebrejski svet vere, vrednot, jezika in literarnih oblik prišel v širni svet rimskega cesarstva, pozneje v vso Evropo in končno – z evropskimi verskimi, kulturnimi in znanstvenimi misijami – v ves svet.

La Bible de Jérusalem in naš prevod Svetega pisma (Jeruzalemska izdaja 2024)

Na praznik sv. Hieronima, 30. septembra leta 1943, je papež Pij XII. izdal encikliko „Z božanskim navdihnjenjem Duha“ (*Divino afflante Spiritu*), v kateri strokovnjake Svetega pisma poziva k novim prevodom Svetega pisma v ljudske jezike, pri katerih se kot vir uporabljajo izvirni jeziki – in ne latinska Vulgata, ki je bila do takrat besedilna podlaga za vse katoliške prevode Svetega pisma v domače jezike. Enciklika odpira sodobno obdobje katoliških bibličnih študij s spodbujanjem študija tekstne kritike, ki se nanaša na samo besedilo Svetega pisma in njegov prenos (na primer za določitev pravičnega branja). S tem enciklika dovoljuje uporabo zgodovinsko-kritične metode, ki se na podlagi teologije, izročila Cerkve in cerkvene zgodovine

opira na zgodovinske okoliščine besedila ter postavlja hipoteze o vprašanih, kot so avtorstvo, datiranje in podobno.

Ker je liturgija Katoliške cerkve temeljila na enotnem latinskem prevodu Svetega pisma (Vulgati), se je zdelo potrebno, da se enotnost svetopisemskega besedila ohranja tudi v prevodih v ljudske jezike. Na izvorna besedila svetopisemske hebrejščine, aramejščine in grščine so se prevajalci navadno sklicevali le zato, da bi pojasnili natančen pomen latinskega besedila. Enciklika pa poudarja pomen vestnega študija izvirnih jezikov in drugih sorodnih jezikov, da bi prišli do globljega in popolnejšega poznavanja pomena svetih besedil. S posebnim poudarkom na pomembnosti tekstne kritike enciklika ne odpira samo nove osnove in možnosti za ustrezen prevod svetopisemskih besedil, temveč tudi za komentiranje besedil v uvodih in opombah na podlagi ogromnega bogastva izročila v razlaganju Svetega pisma, ki se je ohranilo v različnih jezikih. Logični vidiki komentiranja so zgodovinski, jezikovni, literarni in teološki. Tragične posledice obeh svetovnih vojn so pospešile prizadevanje za ekumenski dialog med Cerkvami – in s tem tudi zблиževanje kriterijev za pripravo komentiranih prevodov Svetega pisma.

Nove okoliščine so postale poseben izziv za Francosko biblično in arheološko šolo v Jeruzalemu. Pod njenim okriljem so strokovnjaki s celotnega francoskega govornega območja po tem načelu začeli pripravljati čisto nov francoski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov in ga opremili z bogatimi opombami. Posebno pozornost so posvetili večpomenskosti temeljnega teološkega besedišča, ki se pojavlja v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Prvi rezultat njihovega načrtnega dela je knjižnica 43 knjig komentiranega prevoda Stare in Nove zaveze (1947). Na osnovi te knjižnice je manjša skupina najbolj uveljavljenih strokovnjakov pripravila zgoščene uvode, opombe in preglednice za izdajo v eni knjigi (1956). V naslednjih revizijah izdaje v eni knjigi je redakcijo opravila nova generacija strokovnjakov. Že prva izdaja v eni knjigi iz leta 1956 je pritegnila svetovno javnost. Ker je prevod nastal pod okriljem Francoske biblične in arheološke šole v Jeruzalemu, so nove, revidirane izdaje dobile naziv *La Bible de Jérusalem*. Leta 1975 pa se je med katoliškimi in protestantskimi strokovnjaki Svetega pisma na francoskem govornem področju porodila ideja o skupnem ekumenskem prevodu Svetega pisma (TOB). O takrat naprej so nekateri avtorji *La Bible de Jérusalem* sodelovali pri usklajevanju obeh verzij.

Posrečen celostni pristop izdaje *La Bible de Jérusalem* v eni knjigi je pritegnil pozornost strokovnjakov številnih jezikovnih skupin po svetu, da so po vzoru tega francoskega komentiranega prevoda začeli prevode Svetega pisma v evropske in svetovne jezike pripravljati sami. Vsi so se oprli na strukturo prevoda francoske izdaje. To je pomembno poudariti, ker strokovni komentarji ponujajo zelo različne kriterije razčlenitve besedil – avtorji komentiranega prevoda Svetega pisma pa praviloma izberejo tiste predloge, ki so najbolj prepričljivi. Nekatere priredbe francoske *La Bible de Jérusalem* so francoski izdaji sledile tako v pristopu k prevajanju svetopisemskih besedil kot pri sestavljanju uvodov, opomb in dodatkov. Druge so iz francoskega prevoda svetopisemskih besedil prevzele le strukturo in vmesne naslove, prevod svetopisemskega besedila pa so izvedle na podlagi tekstnokritičnih izdaj izvirnika.

Približno pol stoletja je bila *La Bible de Jérusalem* v različnih jezikih osnova za lekcionarje in druge liturgične priročnike, ki so se uporabljali pri katoliškem bogoslužju. Po vzoru naših sosednjih držav smo se leta 2006 tudi mi odločili, da bomo iz revidirane francoske Jeruzalemske Biblije iz leta 2000 prevzeli osnovno strukturo prevoda, prevod svetopisemskega besedila pa bomo izvedli samostojno iz izvirnih besedil na osnovi tekstnokritičnih izdaj izvirnega besedila. Glede vmesnih naslovov odlomkov v prevodu, glede uvodov, opomb, referenc in preglednic pa smo se dogovorili, da bomo sledili francoski izdaji – a po potrebi vse priredili glede na prevajalske dileme našega jezika in glede na značilnosti naše kulturne tradicije. Ta podatek je naveden v kolofonu, Predgovoru in glavnem uvodu v naš prevod Svetega pisma.

Monumentalno knjigo smo končno opremili s slikami iz zakladnice antične krščanske mozaične umetnosti s svetopisemskimi motivi. Izbor ilustracij je prijazno olajšal naš umetnostni zgodovinar dr. Damjan Prelovšek s svojo osebno zbirko fotografij pokrajin in arheoloških ostankov znamenitih antičnih kultur na območju starega Bližnjega vzhoda in Evrope. Izbrane motive sva pretehtala skupaj, on pa jih je dal na voljo *pro bono*.

Naš pristop k prevajanju svetopisemskih besedil iz izvirnika ter pri prirejanju uvodov, opomb in preglednic v novem prevodu odraža jasno odločitev za celostno predstavitev vsebine in oblike svetopisemskih besedil. Poglavitni cilj našega projekta bi lahko strnili v šest točk:

- večja točnost prevoda na splošno;
- povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
- popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
- popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
- relativno poenotenje besedišča teološke narave;
- dosledna standardizacija lastnih imen.

Dogovorili smo se, da bomo posebno pozornost posvetili slogu izvirnika in upoštevali ustaljeno tradicijo dobro prevedenih besedil. Stalne besedne zveze in citati so bile v središču naše pozornosti že v prvi verziji Slovenskega standardnega prevoda, v novem prevodu smo poenotenju tega segmenta posvetili še več pozornosti. Besedišče tehnične narave je bilo poenoteno za glasbila, daritve, mere, denarne enote, koledarje in praznike. Relativno poenotenje besedišča teološke narave je v prvi verziji Slovenskega standardnega prevoda doseglo zavidljivo raven, a je vendarle za novi prevod ostalo še precej dela. Med drugim smo morali izločiti posvetno in izpraznjeno besedo ‚pošten‘, ki je v ekumenskem prevodu (SSP) na več mestih nedopustno zamenjala svetopisemsko večpomensko personalistično zaznamovano besedo ‚pravičen‘. Vdor izpraznjenega in zavajajočega posvetnega besedišča v prevode Svetega pisma je ena izmed posledic uveljavljanja pristopa za smisel iskanja ‚dinamične ekvivalence‘.

Zahvala

Ob izidu končne oblike novega komentiranega prevoda Svetega pisma naj omenim, da je delo potekalo v okviru programske raziskovalne skupine, ki sem jo do

leta 2017 vodil jaz, po letu 2017 pa jo vodi prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj. Naša programska skupina se osredotoča na raziskovanje judovsko-krščanskih virov. Ob tem sadu vzajemnega skupnega prizadevanja bi se v vlogi glavnega urednika želel zahvaliti vsem sodelavkam in sodelavcem, prevajalcem, lektorjem in drugim za predano in složno sodelovanje. Ta rezultat raziskovalne skupine je »zgodba o uspehu«, ker so vsi sodelavci sodelovali z veseljem in složno – z zavestjo posebne odgovornosti pred domačo in svetovno javnostjo. V Predgovoru k prevodu so vsi sodelavci navedeni po svoji kvalifikaciji, vlogah in deležu opravljenega dela. Prevajalci po abecednem redu: Milan Holc, Jože Krašovec, Maksimilijan Matjaž, Maria Carmela Palmisano, Miran Špelič, Bogomir Trošt, Terezija Snežna Večko, Janez Zupet. Lektorji in drugi sodelavci: Alenka Arko, Irena Avsenik Nabergoj, Rosana Čop, Mirjana Filipič, Karmen Kenda-Jež, Verena Koršič Zorn, Stane Okorn, Lucija Pavlovič, Barbara Rodošek, Peter Weiss. Fotografije: Damjan Prelovšek. Oblikovanje: Evita Lukež. Grafična priprava: Uroš Čuden.

Na tem mestu ne morem navajati deleža vseh, obstajajo pa posebni razlogi za bolj natančno predstavitev deleža nekaterih sodelavcev. Najprej naj navedem vodjo programske skupine, prof. dr. Ireno Avsenik Nabergoj, ki je po končani diplomii iz slovenistike leta 1995 kot lektorica sodelovala že pri sklepni redakciji slovenskega ekumenskega prevoda Svetega pisma (SSP). Potem je zelo kakovostno lektorirala nekatera monumentalna dela s področja biblicistike. V okviru programske skupine se je nato osredotočila na raziskovanje splošne literarne kritike, še posebej na značilnosti osnovnih literarnih oblik v Svetem pismu. Najvidnejši rezultat njenih raziskav te vrste je njena monumentalna monografija *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi* (2020). Njeno raziskovanje na področju literarne kritike je veliko pripomoglo k temu, da se je v celotni skupini sodelavcev utrjevala zavest, kako pomembno je pri prevajanju Svetega pisma upoštevati načelo interakcije med vsebino in obliko v izvirniku in prevodu. Tako je končno postalo samoumevno, da ima naš novi prevod Svetega pisma specifikó ‚literarnega prevoda‘. S svojimi bogatimi študijami o mestu Svetega pisma v svetu literature in splošne kulture prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj zapolnjuje vrzel, ki je pri nas kar kričeča. Zato lahko sklepamo, da bodo te študije ohranile trajno vrednost.

Med prevajalci Stare zaveze naj posebej omenim pomembno vlogo zdaj že pokojnega patra mag. Milana Holca, ki je ves čas dela na tem projektu utrjeval edinstvo med sodelavci ter ustrezno utemeljeval upravičenost in prednosti tega komentiranega prevoda, ki v primerjavi s prejšnjim, ekumenskim prevodom pomeni pomemben presežek. S tem je veliko pripomogel k temu, da imamo zdaj končan uradni prevod Svetega pisma. Med prevajalci Nove zaveze naj omenim izr. prof. dr. Maksimilijana Matjaža in doc. dr. Mirana Špeliča, ki sta v složnem delu v dvojje prevedla večino Nove zaveze. Posebej naj dalje omenim mag. Vereno Koršič Zorn, ki je za celotno izdajo Stare in Nove zaveze na osnovi francoske Jeruzalemske izdaje in nekaterih drugih evropskih standardnih prevodov pripravila preverjen izpis vseh referenc, ki so tiskane na robu vsake strani. To ogromno delo je zahtevalo več let natančnega asketskega dela. Posebno zahvalo dolgujemo še urednici na Glasbeni matici, ge. Luciji Pavlovič, ki je v zadnjih sedmih letih z vidika sprejetih

pravil večkrat prebrala vse datoteke prevoda, uvodov in opomb – da smo v sklepni redakciji zadnjih dveh let dosegli optimalno harmonizacijo deležev vseh sodelavcev v enotnem sistemu. Zelo pomembno vlogo pa je od začetka do konca opravljal tudi oblikovalka prevoda, ga. Evita Lukež, ki je ob sodelovanju s tehničnim izvajalcem preloma Urošem Čudnom skrbela za vzorno obliko celotnega prevoda – in pri tem pogosto opazila tudi vsebinske neusklajenosti.

Sklep

Prevodi Svetega pisma so z močjo govorice vsebine in oblike večinoma soustvarjali narodni knjižni jezik, skupaj z uvodi in opombami pa tudi narodno kulturo v ožjem in širšem smislu. Tako Sveto pismo v vseh jezikih zastopa temeljne vrednote spoznanja, verovanja in etičnega odločanja ter živo izročilo posredovanja teh vrednot po komentarjih, literarnih, likovnih in glasbenih stvaritvah – na temelju svetopisemskih motivov in v ljudskem izročilu narodov. V moderni dobi je volja po sodelovanju odgovornih strokovnjakov in raziskovalcev omogočila bogat medkulturni in medreligijski dialog, ki temelji na načelu, da povsod iščemo to, kar nas združuje – in ne to, kar nas ločuje.

Francija je s komplementarnim komentiranim katoliškim prevodom *La Bible de Jérusalem* in ekumenskim prevodom (TOB) dosegla komplementarnost dveh modelov prevoda svetopisemskih knjig, predvsem pa dveh modelov pisanja uvodov in opomb z zgodovinskega, jezikoslovnega, literarnega in teološkega vidika. S tem sta Cerkev in civilna družba postala bogatejši za plodovito izkušnjo dialoga. Francoski vzor smo v Sloveniji zelo uspešno prilagodili našim razmeram. S komplementarnostjo dveh modelov smo postali bogatejši, kakor bi bili z enim samim, ki bi dajal vsaj videz monopola in ekskluzivizma. V tej »zgodbi o uspehu« lahko vidimo simbolno znamenje odklanjanja razdorov na vseh področjih znanosti, umetnosti in duhovnosti, in sicer v vseh družboslovnih, humanističnih, naravoslovnih in tehničnih vedah. Resni in odgovorni znanstveniki pri razkrivanju komplementarnosti naravnih zakonov tvorno sodelujejo v skupno dobro – in se spoštljivo ustavijo pred nešteti odprti vprašanji. Njihovo osnovno vodilo je želja, da v pluralnem svetu iščejo tiste temeljne skupne resničnosti in vrednote, ki nas združujejo, in se izogibajo marginalnim ponudbam, ki nas ločujejo.

Tajda: Najlepše se zahvaljujem akad. prof. dr. Jožetu Krašovcu za to nazorno predstavitev, hkrati pa mu v imenu vseh nas ob izidu tega velikega znanstvenega in duhovnega dela čestitam.

Sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj in citrarka Tanja Zajc Zupan sta za svojo tretjo glasbeno obogatitev naše slovesnosti izbrali slovito *Hallelujah*, eno najbolj znanih pesmi kanadskega pesnika in pevcu Leonarda Cohena iz leta 1984. Aleluja v hebrejščini pomeni Slava Bogu in se v pesmi pojavlja v različnih kontekstih ter se na ta način dotika univerzalnih človeških izkušenj, kot so ljubezen, izguba in želja – človekovo iskanje vere, upanja in smisla.

Želim vam veliko glasbenega užitka.

Glasbena točka 3: citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, „Hallelujah“

Tajda: Izr. profesor dr. Maksimilijan Matjaž se je na predlog akad. Krašovca kmalu po končanem študiju na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani podal na specialistični študij na Papeški biblični inštitut v Jeruzalemu. Po končanem doktoratu na tematiko strahu v Markovem evangeliju na Univerzi Gregoriana in po objavi disertacije v Nemčiji je s statusom asistenta začel predavati na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Takrat pa se je že začela priprava novega komentiranega prevoda Svetega pisma v jeruzalemski izdaji z odločitvijo, da skupina prevajalcev najprej prevede Novo zavezo. Dr. Matjaž je za izdajo Nove zaveze leta 2010 skupaj s patrom Miranom Špeličem prevedel vse štiri evangelije. Miran Špelič je bil za to delo usposobljen, ker je vzporedno s teologijo na Univerzi v Ljubljani najprej končal študij klasične filologije, pozneje pa je končal specialistični študij na Inštitutu za patristiko v Rimu in si pridobil doktorat. V obdobju sklepne priprave celotnega prevoda in izdaje v eni knjigi sta Matjaž in Špelič prevedla še Apostolska dela, večino Pavlovih pisem in knjigo Razodetja. Profesorja in škofa Matjaža sedaj vljudno vabim, da nam razodene skrivnosti njunega dela – onkraj strahu v moči ljubezni.

Nagovor: izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, celjski škof in član prevajalske skupine

Ob rob novemu slovenskemu komentiranemu prevodu Svetega pisma, jeruzalemske izdaje 2024

Ob zaključku tega velikega dela novega prevoda me obhajajo predvsem globok občutek hvaležnosti, da smo smeli vstopiti v brazde tako bogate zgodovine prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega na sam začetek naše narodne biti – v čas blagovestnikov Cirila in Metoda. Naj velja na tem mestu najprej iskren poklon vsem rodovom naših prevajalcev. Dovolite da to izrazim z mislijo sv. Hieronima, ki jo je posvojil eden velikih sinov našega naroda, prevajalec, profesor in rektor ljubljanske univerze, diplomat in duhovnik dr. Matija Slavič, oče ,mariborske izdaje Svetega pisma': »Nikakor ne obsojamo starih prevajalcev, ampak hvaležno in koristno uporabljamo trud naših prednikov.«

Po 2. vatikanskem koncilu se je v srednjeevropskem prostoru na področju prevajanja Svetega pisma pojavilo veliko pobud in iskanj. Koncilska konstitucija „*Dei Verbum*“ je Sveto pismo spet postavila v središče krščanskega življenja in liturgije ter močno spodbudila študij prevajanja Svetega pisma. Hkrati je poudarila odgovornost vseh kristjanov za dobre svetopisemske prevode. Tako je nastala velika zgodovinska priložnost za ponovno zблиževanje med ločenimi Cerkvami.

Del tega procesa se je odvijal tudi na Slovenskem pod vodstvom akad. prof. Jožeta Krašovca. Njegov sad sta oba zadnja prevajalska projekta, *Slovenski standardni prevod* Svetega pisma (1980–1996) in *Sveto pismo: jeruzalemska izdaja* (2010–2024). Odločitev za nov komentirani prevod Svetega pisma leta 2006, komaj deset

let po izdaji Standardnega prevoda, je pri marsikom vzbudila začudenje, dala pa nam je novo priložnost za temeljit pregled dosedanjega dela in novo uskladitev aplikacij klasičnega načela formalno ekvivalentnega prevajanja Svetega pisma. Na vprašanje, zakaj tako hitro, je odgovorov več. Dejstvo je, da se svetopisemska znatnost v zadnjih desetletjih izredno hitro razvija. Pojavljajo se nova odkritja antičnih tekstov, razvija se tehnika njihovih raziskav, predvsem pa se je z razvojem digitalizacije izredno povečala dostopnost virov in prevodov, kar po eni strani delo prevajalcev olajša, po drugi strani pa ga s širjenjem prevodnih in pomenskih horizontov postavlja pred nove izzive. Vsekakor je jezik nekaj živega – in tudi prevod Svetega pisma je živ organizem ter zato nikoli dokončano delo. Vsaka generacija mora njegovo točnost in pomensko ustreznost preverjati vedno znova. Prevod Svetega pisma tako že po svoji definiciji predpostavlja neprekinjeno medgeneracijsko sodelovanje. Končno nam je priprava novega prevoda dala priložnost, da smo vključili nove sodelavce različnih strokovnih profilov.

Potreba po novem prevodu, ki bi upošteval tudi posebnosti bogoslužne rabe svetopisemskih besedil, se je pojavila že leta 1997, ko je delo začela skupina za pripravo liturgičnih knjig pod vodstvom kolega p. Mirana Špeliča. Ker je prav bogoslužje izvirni kraj nastajanja večine bibličnih tekstov, t. i. *Sitz im Leben*, spadajo liturgični kriteriji h konstitutivnim elementom prevajanja in interpretacije. Marsikatero prevajalske rešitve v prejšnjem prevodu so bile sad kompromisa različnih strokovnjakov, niso pa vedno ustrezale bogoslužnemu kontekstu. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno pripelje do njegovega osiromašenja.

Močan vpliv na tak način prevajanja pri nas je imelo gotovo tudi dogajanje na nemškem jezikovnem področju v sedemdesetih letih, ko so se katoliški in protestantski strokovnjaki povezali v ekumenski projekt *Enotnega prevoda Svetega pisma* (*Einheitsübersetzung*) – da bi pripravili enoten sodobni prevod za vse nemško govoreče dežele, ki bi bil sprejemljiv za vse krščanske skupnosti.

Poskusi, da bi dinamično in enotno oz. nadkonfesionalno prevajanje Svetega pisma postalo prevladujoča usmeritev, se niso uveljavili ne pri nas ne drugod po Evropi. Liturgična raba svetopisemskih besedil namreč zahteva skrajno občutljivost za dosledno ravnovesje med izvirnikom in prevodno obliko – in to ne samo v semantičnem, temveč tudi v slogovnem in oblikovnem pogledu, saj so liturgična besedila močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvirne narodove kulture. To še posebej velja za novozavezna besedila. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato nevarno – doseže lahko prav nasproten učinek od namena prevajalca. Sodobne oblike bogastva svetopisemske metaforike pogosto ne izčrpajo in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranjati duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi.

Vodilna načela prevajanja novozaveznih besedil novega slovenskega prevoda Svetega pisma ostajajo podobna kot v predhodnem prevodu: doseči še večjo točnost prevoda in usklajenost med vsemi knjigami; natančneje upoštevati svetopisemske literarne vrste, slog in retoriko, pri tem pa se izogibati nepotrebnim mašilom; poe-

notiti besedišče; dosledno standardizirati lastna imena. Tudi dosledno vztrajanje pri etimološkem principu lahko pripelje do velikih nesmislov in okorelosti, hkrati pa ne ustreza niti novozavezni grščini sami, ki je za marsikateri izraz poznala zelo široka pomenska polja – v klasični grščini pa teh še ni bilo. Večjo pozornost smo posvečali razmerju do starejših prevodov Svetega pisma, tako patrističnih kot slovenskih, ter iskanju primernih oblik in jezika za zborni, pevski in drugo bogoslužno uporabo, ki daje blagoglasju še posebno težo. Prav zaradi bogoslužne uporabe besedil smo želeli v prevodu ohraniti določene uveljavljene klasične izraze. Zato je imela kot slovenska osnova pomembno vlogo mariborska izdaja prevoda Svetega pisma iz leta 1958, ki se je že opirala na izvirno jeruzalemsko izdajo iz leta 1947 – in se v slovenskem bogoslužju večinoma še vedno uporablja. Odnos do izročila se posebej jasno odraža v naravi in obsegu uvodov, sintetičnih opomb k vsem temeljnim teološkim pojmom ter obsežnem naboru referenc, s pomočjo katerih se Sveto pismo interpretira samo v sebi, s čimer se zmanjša nevarnost »ideološke« interpretacije. Katoliškost prevoda je prišla do izraza v tudi tematskih poudarkih naslovov posameznih odlomkov in enot, ki upoštevajo celoto Svetega pisma in izročila.

V prvi fazi pripravljanja novega prevoda nove zaveze smo pozornost posvetili prevodu evangelijev, v drugi fazi pa preostalemu delu nove zaveze, še posebej Apostolskim delom, Pismu Rimljanom, Pismom Korinčanom, Galačanom, Tesaloničanom in Razodetju. V končni fazi usklajevanja v letih 2021–2023 smo celoto še enkrat temeljito uskladili v vseh detajlih, tako prevodnih, vsebinskih kot formalnih. Glede na specifičnost Pavlovih pisem, kjer ima močno vlogo individualni slog avtorja, je bilo treba marsikdaj izpeljati tudi širšo teološko kritično študijo posameznih tem in težje razumljivih mest. Pri tem smo upoštevali tako najboljše svetovne komentarje kot tekstnokritične različice ter intertekstualno primerjavo recepcij besedil v najstarejši tradiciji in sodobnih raziskavah.

Seveda pa ostaja vsako človeško delo nepopolno in nedokončano. Še posebej velja to za ukvarjanje s knjigo navdiha, ki človeške predstave vedno neskončno presega. Z velikim veseljem in dolžno mero hvaležnosti, da smo v tem projektu smeli sodelovati, izročamo danes svoje delo slovenski javnosti – in novi generaciji prevajalcev in strokovnjakov, ki bo naše delo gotovo z odličnostjo nadaljevala.

Tajda: Prisrčna hvala izr. prof. dr. Maksimilijanu Matjažu za njegovo strokovno predstavitev.

Po dogovoru z vodstvom Glasbene matice bomo dogodek izida novega prevoda Svetega pisma slovesno obeležili s koncertom »Pasijona po Janezu« Johanna Sebastiana Bacha, ki sodi med kanonska dela svetovne glasbene in kulturne dediščine naše civilizacije in bo v izvedbi mednarodno uveljavljenih solistov iz Slovenije in tujine na sporedu v Gallusovi dvorani CD 17. marca ob 19:30. Vodstvu Glasbene matice se iskreno zahvaljujemo za prijazno vabilo, da se koncerta udeležimo s posebno pozornostjo na izid novega prevoda, kot so tudi zapisali v koncertnem listu.

Za izzven naše lepe slovesnosti pa bomo zdaj slišali eno najlepših in najbolj ganljivih pesmi z naslovom „You Raise Me Up“, ki jo je norveški skladatelj Rolf Løv-

land napisal v sodelovanju z irskim besedilopiscem Brendanom Grahamom. Pesem ima globoko duhovno sporočilo, saj govori o podpori, upanju in moči, ki nam jih prinaša vera v Boga.

Z nami sta citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj!

Glasbena točka 4: citrarka Tanja Zajc Zupan in sopranistka prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, „You Raise Me Up“

Tajda: Hvala lepa citrarki Tanji Zajc Zupan in sopranistki prof. dr. Ireni Avsenik Nabergoj za čudovito glasbeno izvajanje danes.

Hvala vsem, ki ste se udeležili predstavitve novega prevoda knjige knjig – in hvala vsem govornikom za njihov pomenljiv in dragocen prispevek k predstavitvi jeruzalemske izdaje Svetega pisma.

Z veseljem lahko zaključimo z mislijo, da smo z izidom celotnega ekumenskega prevoda Svetega pisma leta 1996 in celotnega prevoda po jeruzalemski izdaji Svetega pisma v dokončni verziji leta 2024 v Sloveniji dobili dva dragocena priročnika, ki se dopolnjujeta in veljata kot zanesljiva vodnika za vsa temeljna vprašanja duhovne izkušnje, življenja in kulture.

Želimo vam veliko radosti in globine ob njunem prebiranju in vas sedaj lepo vabim na sprejem in prijateljski klepet.

Vse dobro vam želim!

Jože Krašovec

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

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

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), József Stala (Krakov), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj (UL TEOF; ZRC SAZU), Roman Globokar (UL TEOF), Slavko Krajnc (UL TEOF), Simon Malmenvall (UL TEOF), Jožef Muhovič (UL ALUO), Mari Jože Osredkar (UL TEOF), Maria Carmela Palmisano (UL TEOF), Barbara Simonič (UL TEOF), Stanislav Slatinek (UL TEOF), Vojko Strahovnik (UL TEOF; UL FF), Miha Šimac (UL TEOF), Miran Špelič (UL TEOF), Marjan Turnšek (UL TEOF), Janez odičar (UL TEOF)

Liza Primc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič, Lucija Rožman in Aljaž Krajnc

Domen Krvina

Liza Primc

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; EBSCO; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h); DOAJ

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJ22X

Revijo sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.



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

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Rokopise je treba poslati na elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

